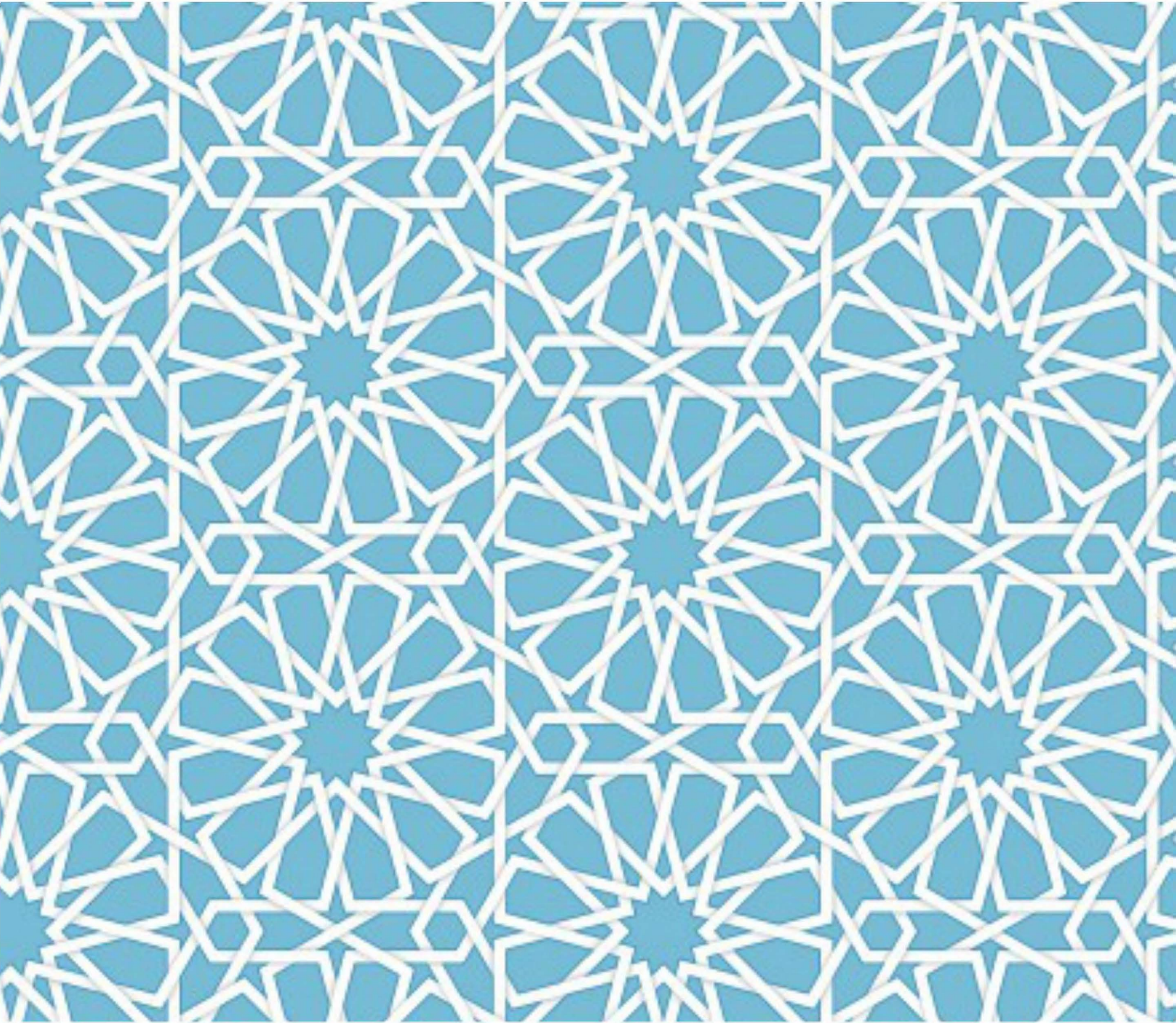


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 7 - Sayı / Issue 1 - Haziran /June 2021

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2021/1 | Cilt/Volume: 7 | Sayı / Issue: 1

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

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

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Doç. Dr. Osman KARA

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)	Dr. Özkan ÖZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.)	Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Ü)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ü.)	Dr. Fatih KÖSE (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Bayburt Ü.)	Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yasemin SARI (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)	Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ NKÜ)	NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- Marmara Ü), Murat Sula (Doç. Dr.- Karadeniz Teknik Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Yıldırım Beyazıt Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Doç. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam Ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- İstanbul Şehir Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdiin Çiftçi (Doç. Dr.- Gazi Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Gazi Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya

(Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Çukurova Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Nuran ÇINAR (Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Başlangıç / Start Date: 07/03/2019
	EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018
	ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019
	DOAJ - Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 08/04/2019
	Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database Başlangıç / Start Date: 01/01/2018
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018
	ICI: Index Copernicus International Başlangıç / Start Date: Şubat 2018
	J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 27/11/2017
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 05/04/2018
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017
	SOBİAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor. Ulusal ve uluslararası indekslerde taranırılığı her geçen gün artan dergimize olan teveccühe teşekkür ediyoruz.

2021 yılı için belirtebileceğimiz bir husus yurtdışından Arapça ve İngilizce makale gönderimi ile dergimize yapılan atıflardır. Bu durum akademik yayıncılıkta uluslararasılaşma adına dergimiz için bir adım niteliğini taşımaktadır.

Dergimizin on üçüncü sayısının (7/1) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim .

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına Tasavvur olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

Doç. Dr. Osman KARA

okara@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision. We would like to thank for the favor showed to our journal which is increasingly searched in national and international indexes.

One of the most important issue for the year 2021, is the submission of articles from abroad in Arabic and in English as well as the references to our journal. This is a step forward for our journal in terms of internationalization in academic publishing.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the thirteenth issue (7/1), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academical area. May Allah save you.

Assoc. Prof. Dr. Osman KARA

okara@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarının Bir Örneği Olarak İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri

Commentary on Sahîh-i Muslim and Her Muqaddimah of İtyubî as an Example of Contemporary Hadith Commentary Studies

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

1-38

Toplumsal Çözölmeye Çözüm Denemesi: Yûnus Emre Örneği

The Solution Attempt to Social Disintegration: The Example of Yûnus Emre

Büşra BİLGİN

39-61

Mütekaddim Dönem Sünnî Kelâmında Keramet

Karâma in Early Period Sunnî Kâlam

Hasan Sefa TURAN

63-94

Hattâbî ve Rummânî'nin Gözünden Kur'ân'ın Kelime Seçimindeki İ'câzı

The Miraculousness of the Quran in Word Choosing Through the Eyes of al-Hattabi and al-Rummânî

Adnan ARSLAN

95-113

Mîlâdî 13. ve 20. Asırlar Arasında Te'lif Edilmiş Fas Tasavvuf Tabakât Eserleri Üzerine Dönemsel Bir Bakış

A Periodic Overview on Moroccan Tasawwuf Tabaqât Works Crafted Between C.E. 13-20th

Esmâ ÖZTÜRK

115-144

Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali

The Abuse of Submitting Hadiths to the Quran

Furkan akır

145-175

Kur'an evirilerinde Akıbet Lâmu

Lam al Akiba in Quran Translations

Avnullah Enes ATEŞ

177-205

**Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa
Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme**

Sûfism and Hanbalî Tradition: An Evaluation in the Context of Qâdî Abû
Ya'lâ al-Farrâ's View of Sûfism

Hacı Bayram BAŞER

207-236

**Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı ve
Yalnızlık İlişkisi**

The Link between Positive and Negative Religious Coping, Social Media
Addiction and Loneliness

Sezai KORKMAZ

237-271

**Hz. İbrahim'in Subjektif Bir Dini Tecrübesi Olarak Kurban Vakası ve
Toplumsallaşma Bağlamında İzahı**

Abraham's Subjective Religious Experience (The Case of Sacrifice) and Its
Explanation in the Context of Socialization

Sıddık AĞÇOBAN

273-296

İlahiyat Eğitimi Dindarlığı Etkiliyor mu? İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Deneyimleri Çerçevesinde Fenomenolojik Bir Araştırma

Does Theology Education Affect Religiosity? A Phenomenological Research within the Framework of the Experiences of the Students of the Faculty of Theology

Mustafa Fatih AY

297-325

Endülüslü el-A'mâ et-Tutaylî ve Şiirleri

Andalusian Poet al-A'ma al-Tutili and His Poems

Ebuzer SARP

327-355

Revizyonist Tarihçi Patricia Crone'un Mevâlî Anlayışı

Revisionist Historian Patricia Crone's Views on the Mawâlî

Öznur ÖZDEMİR - Saim YILMAZ

357-385

Klasik ve Modern Dönem Hadis Fetva Kitaplarının Muhtevalarına Yönelik Bir Mukayese

A Comparison of the Contents of Classical and Modern Books of Fatawa Al-Hadithiyyah

Ali Can KANOĞLU

387-430

السَّعْرُ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ ﷺ دراسة في إشكالية عدم استقراء الروايات ونقدها في تصوّر الوقائع الحديثية

Hiz. Peygamber'in Lisaniyla Şiir: Hadislerdeki Olayların Tasavvurunda Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmemesi Problemine Dair Eleştirel Bir Araştırma

Poetry on the Tongue of the Prophet: A Study of the Problem of Not Gathering all Related Reports and Critiquing them in the Conceptualization of Events in Hadith

Hamzeh AL-BAKRİ

431-497

**Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî'nin *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* Adlı
Akaid Risâlesi (Tahkik-Tercüme-İnceleme)**

The Epistle of 'Alâ' al-dîn Abû Bakr al-Kâsânî on Creed Named *al-Mu'tamad min al-mu'taqad* (Critical Edition-Translation-Analysis)

Enes DURMUŞ - Muhammed Osman DOĞAN

499-562

**Mu'tezile'nin Kur'an-ı Kerim'in Belâgatına Yönelik Eleştirilere Verdiği
Cevaplar: Kâdî Abdulcabbâr - İbnü'r-Râvendî Örneği**

Answers Given by Mu'tezile to the Criticism of the Qur'an-ı Kerim: The
Example of Kâdî Abdulcabbâr - İbnü'r-Râvendî

Mikail İPEK

563-597

تخيير الطفل بين أبويه عند انتهاء الحضانة في الفقه الإسلامي

Tahyîru't-tıfl beyne ebeveyh inde intihâ'i'l-hidâne fi'l- fıkhi'l-İslâmî

İslâm Hukukunda Hidâne Süresi Bitiminde Çocuğun Anne ve
Babasından Birini Seçme Hakkı

Choosing the child between his parents at the end of custody in the
Islamic law

Baha Eddin ALJASEM

599-637

Arap Gramerinde Ümmü'l-Bâb Kavramı ve Felsefesi

The Concept of "Ummu'l-Bâb" in the Arabic Grammar and Its Philosophy

Ali SEVDİ

639-671

**Galen'in Element Teorisi ve Acı Argümanı Bağlamında Antik Atomcu
Teoriye Getirdiği Eleştiriler**

Galen's Criticism of Ancient Atomist Theory Based on His Theory of
Elements and Argument from Pain

Tugay Taşçı

673-709

**Tazminat Hukuku Çerçevesinde Tesebbüben Sorumlulukta İliyet
Bağının Kesilmesi: Kuyu Örneği**

Cutting Causal Connection in Indirect Liability in the Framework of the
Compensation Law: Well Sample

Feyzullah KAĞIT

711-725

İslâm Hukukunda Bir Tasarrufta Birden Çok Vekil Tayini ve Sonuçları

Assignment of Multiple Attorney in a Transaction in Islamic Law and Its
Consequences

Mustafa KİSBET

727-750

İbnü'l-Arabî'nin İlimleri Sınıflandırması ve Fârâbî ile Bir Karşılaştırma

Ibn al-'Arabî's Classification of Sciences and a Comparion with al-Fârâbî

Abdullah KARTAL

751-778

**Azerbaycan Dağ Yahudilerinin Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Tarihi
ve Günümüzdeki Eğitim Kurumları**

History of Educational Activities of Azerbaijani Mountain Jews and
Modern Educational Institutions

Cabir OSMANLI

779-824

Atâ b. Ebû Rebâh ve Hadis İlmindeki Yeri

Atâ Ibn Abu Rabâh and its Place in Hadith Discipline

Hızır YAĞCI

825-854

**Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Salgın Döneminde
Uzaktan Eğitim**

Distance Education During the Epistemic Period According to Religious
Culture and Ethical Knowledge Teachers

Ahmet ÇAKMAK - Yakup UZUNPOLAT

855-892

Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki
Critical Edition Of Hâccî Hasanzâda's *Hâshiya 'alâ Muqaddimât al-Arba'a*

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

893-918

**Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen
Hadis Râvîleri**

Zandağa in the Books of Tabakât and Ridjâl and Hadith Transmitters That
are Said to be Zindîk

Murat ÖKTEM

919-953

**TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY / MEETING, SYMPOSIUM,
WORKSHOP**

**II. Uluslararası Geçmişten Günümüze Tekirdağ'da Dinî ve
Kültürel Hayat Sempozyumu**

II. International Symposium From Past to Present
Religious and Cultural Life in Tekirdag

Yusuf BUHAN

955-965

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

967-972



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 1-38

Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarının Bir Örneği Olarak İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri

Commentary on Sahîh-i Muslim and Her Muqaddimah of İtyubî as an Example of Contemporary Hadith Commentary Studies

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

Öğretim Görevlisi Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Lecturer Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Literature

Tekirdağ / TURKEY

cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4704-5068

DOI: 10.47424/tasavvur.793654

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. "Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarının Bir Örneği Olarak İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 1-38.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Sahîh-i Buhâri ile birlikte en güvenilir hadis kaynağı kabul edilen ve sahih rivayetlerden oluşan *Sahîh-i Müslim* üzerine geçmişten günümüze çok sayıda şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Günümüzde yazılan şerhler arasında göz ardı edilemeyecek bir emek mahsulü olan ve bazı özellikleriyle öne çıkan kapsamlı şerh, Mekke'de mukim Etiyopya asıllı âlim Muhammed b. Ali el-İtyûbî'nin (1947-2020) *Sahîh-i Müslim* şerhi *el-Bahru'l-muhît* ile mukaddimesinin şerhi *Kurratü ayni'l-muhtâc*'dir.

Mukaddime Şerhi ile birlikte 47 cilde ulaşan çalışma, *Sahîh-i Müslim*'in en geniş şerhi olma özelliğine sahiptir. Önceki eserlerdeki bilgileri derli toplu ve bir arada nakletmesiyle onlara müracaat etmeye ihtiyaç bırakmamış, kelime kelime izah eden memzuc yöntemle hadisleri daha kolay anlaşılır hale getirmiştir. Hadislerin geniş bir şekilde tahrirlerinin yapılması, farklı rivayetlerin zikredilmesi ve hadislerden çıkarılan ahkâmın madde madde sayılması da şerhi önemli kılan hususlardan bir kaçıdır.

Bu makale, İtyûbî'nin eğitim hayatı ve eserleriyle kısaca tanıtımını, şerhlerinde izlediği yöntemi, istifade ettiği kaynakları, birçok esere ihtiyaç bırakmayan nakillerini, tenkid ve değerlendirmelerini, bakış açısını, düşünce dünyasını, belli konulardaki farklı yaklaşım ve fikirlerini ortaya koymayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahîh-i Müslim Şerhi, Muhammed b. Ali el-İtyûbî, Kurratü ayni'l-muhtâc, el-Bahru'l-muhît.

Abstract

Along with *Sahîh-i Bukhari*, many commentaries and memoirs have been made on *Sahîh-i Muslim*, which is accepted as the most reliable source of hadith and consists of sound narrations. Among the commentaries written today, the comprehensive commentary, which is a product of labor that cannot be ignored and stands out with some features, is Ethiopian scholar Mohammed b. The commentary of Ali al-İtyubi's (1947-2020) *Sahîh-i Muslim* commentary on *al-Bahru'l-muhît* and his holy book is *Kurratü ayni'l-muhtâc*.

This article aims to briefly introduce İtyûbî with his educational life and Works, the method he followed in his annotations, the sources he used, his reports that do not require many works, his criticisms and evaluations, his perspective, his world of thought, and to reveal and evaluate his different approaches and ideas on certain subjects.

Reaching 47 volumes together with the Commentary on the Muqaddima, the work has the feature of being the widest commentary of Sahîh-I Muslim. By transmitting the information in the previous works in a compact and collective manner, he did not leave the need to apply to them, and he made the hadiths easier to understand with the memzuc method that explains word by word. The extensive interpretation of hadiths, the mention of different narrations, and the fact that the judgments derived from hadiths are regarded as material are some of the issues that make commentary important.

This article aims to briefly introduce İtyûbî with his educational life and works, the method he followed in his commentaries, the resources he used, his transmissions that do not require many works, his criticisms and evaluations, his perspective, his world of thought, and to reveal and evaluate his different approaches and ideas on certain subjects.

Keywords: Hadith, Şahîh Muslim's Commentary, Muhammad b. Ali al-İtyubi, Kurratü aynî'l-muhtâc, al-Bahru'l-muhîr.

Giriş

Hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanması İslamın başlangıcından günümüze kadar büyük bir önem arz etmektedir. Sahâbe, Hz. Peygamber'in sözlerinden ya da fiillerinden anlamadığı hususları bizzat Resûlullah'a soruyor, anlaşılmayan hadisler Hz. Peygamber tarafından izah ediliyordu. Onun vefatından sonra anlaşılmayan noktalar daha bilgili olanlara soruluyor hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti münferid hadislerin izahı şeklinde gerçekleşiyordu. Daha sonraki dönemlerde ise âlimler hadisleri anlama ve yorumlama konusunda çok büyük çabalar sarfetmiş, hadis kitaplarını baştan sona şerh ederek müstakil şerhçilik geleneğini başlatmışlardır.

Hadis kitapları içerisinde önemli bir yere sahip olan *Sahih-i Müslim* de bu çalışmalardan fazlasıyla nasibini almış, *Sahîh* üzerine şerh, hâşiye, ihtisar ve

müstahrec türünden birçok çalışma yapılmıştır. En tanınmış şerhleri şunlardır: Mâzerî'nin (ö. 536/1141) *el-Mu'lim bi-fevâ'idî Müslim'i*.¹ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idî Müslim'i*.² Kurtubî'nin (ö. 656/1258) *el-Müfhim limâ eşkele min telhisi Kitâbi Müslim'i*.³ Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc'*.⁴

*Sahîh'*e son asırda da birçok şerh yazılmıştır. İslam dünyasında yazılan bu şerhlerden bir kısmı şunlardır: Şebbîr Ahmed Osmânî'nin (ö. 1369/1949) *Fethu'l-mülihîm'i* ile onun Takî Osmânî tarafından yapılan *Tekmiletü Fethi'l-mülihîm'i*.⁵ Muhammed b. Sâlih el-Useymin'in (ö. 1421/2001) *Şerhu Sahîhi Müslim'i*.⁶ Safiyyurrahman Mübârekpûrî'nin (ö. 1427/2006) *Minnetu'l-mün'im'i*.⁷ Mûsa Şâhin'in (ö. 1430/2008) *Fethu'l-mün'im'i*.⁸ Muhammed Emin el-Hererî'nin (ö. 1441/2019) *el-Kevkebu'l-vehhâc'*.⁹

Son yıllarda yazılan şerhlerden biri de İtyûbî'nin şerhidir. İtyûbî önce *Sahîh-i Müslim* Mukaddimesini *Kurratü ayni'l-muhtâc* ismiyle şerhetmiş, eser iki cilt halinde müstakil olarak neşredilmiştir. Mukaddime'nin giriş kısmında genel olarak Müslim'in terceme-i hali ile *Sahîh'*in konumu ve faziletinden, Müslim'in *Sahîh'*deki şartlarından, Müslim'e yapılan tenkitlerden ve verilen cevaplardan bahsettikten sonra mukaddimenin şerhine geçmiştir.

Daha sonra *Sahîh'*i şerhlemeye başlamış, *el-Bahru'l-muhît* ismini verdiği bu kapsamlı şerh kırk beş cilt olarak yayımlanmıştır. Eserin, birçok kaynağa müracaat etmeye ihtiyaç bırakmayan kapsamlı bir şerh oluşu, metnin parantez içinde verilip hadislerin kelime kelime izah edildiği memzuc bir çalışma olması ve bu yöntemin başından sonuna kadar takip edilmesi, müellifin sade-

1 Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1988.

2 Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

3 Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.

4 Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.

5 Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1426/2006.

6 Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1429/2008.

7 Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.

8 Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002.

9 Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009. Mûsa Şâhin ve Muhammed Emin el-Hererî ile eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Yazıcı - F. Zehra Ögütcü, "Arap Dünyasında Yazılmış Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarına Bir Bakış (Sahîh-i Müslim Şerhleri el-Kevkebü'l-vehhâc ve Fethu'l-mün'im özelinde)", *Universal Journal of Theology* 4/1 (2019): 31-51.

ce nakille yetinmeyip her fırsatta değerlendirme yapması şerhi önemli kılan hususlardandır.

Araştırmamız neticesinde Sa'düddin Mansûr Muhammed'in Arapça olarak yazdığı müellife ve Mukaddime'deki yöntemine dair yüzeysel bir makale¹⁰ ile M. Macit Karagözoğlu'nun editörlüğünü yaptığı *Hadis Şerh Literatürü* isimli çalışmada Karagözoğlu tarafından kaleme alınan İtyûbî ve şerhiyle ilgili değerli ve isabetli genel bir değerlendirme¹¹ dışında müellif ve eseriyle alakalı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Fakat yeni bir çalışma olan eserin gelecekte tez ve makalelere inceleme konusu olacağında şüphe yoktur.

Bu çalışmada, önce müellifin hayatı, doğup büyüğü topraklar, oradan hicret etmek zorunda kalışı kısaca zikredildikten sonra hocaları ve okuduğu eserler sayılarak ciddi ve uzun bir eğitim yolculuğu yaptığı, iyi bir ilmî alt yapıya sahip olduğu gözler önüne serilecek, müellifin hadis ve diğer alanlarda kaleme aldığı eserleri kısaca tanıtılarak tek tek zikredilecektir. Daha sonra makalenin özü olan *Kurratü ayni'l-muhtâc* ve *el-Bahru'l-muhît* adlı eserleri tanıtıp değerlendirilecektir.

1. Muhammed b. Ali el-İtyûbî

1.1. Hayatı

Hadis, kelâm, fıkıh usulü gibi İslâmî ilimlerin birçok alanında uzman olan Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî 1366/1947 yılında Etiyopya'da (Habeşistan) doğmuştur.¹² Eğitimine çocuk yaşta babası Ali b. Âdem'den (ö. 1412/1991) Kur'an öğrenerek başlayan müellif, daha sonra babası tarafından Şeyh Muhammed Kayyû'ya teslim edilmiş, onun yanında Kur'an eğitimini aldıktan sonra da beldesindeki medreselerde okutulan dini kitapları okumaya başlamıştır. Allah'ın kendisine çocukluğundan beri hadis

¹⁰ Sa'düddin Mansûr Muhammed, "İtyûbî ve Menhecuhû fî Şerhi Mukaddimeti Sahîh-i Müslim: *Kurratü ayni'l-muhtâc fî şerhi mukaddimeti Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*", Mecelletü'l-İslam. 4. Özel Sayı (2011): 221-246.

¹¹ Mustafa Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü*, (İstanbul: İfav, 2020), 387-402.

¹² Müellifin hayatı, hocaları, okuduğu eserler ve yazdığı kitaplar hakkında ulaşabildiğimiz kapsamlı bilgi kendi web sitesinde yer alan açıklamasıdır. İnternette farklı sitelerdeki bilgiler bu bölümün aynısı veya özetidir. Bk. <https://www.aletioupi.com/>. (erişim tarihi: 23.02.2020).

ilminin sevgisini bahsettiğini belirten İtyûbî, küçükken babası *Sahîh-i Buhâri* okuduğunda duvarın arkasına gizlenip hadis dinlediğini, kalbinin *Sahîh-i Buhâri* dinleme arzuyu kıpır kıpır olduğunu anlatır.

Bölgesindeki büyük âlimlerden farklı eserleri okuyarak eğitimini tamamladıktan sonra ders vermeye başlamış ve bu tedris faaliyeti dört yıl kadar sürmüştür. Sonra komünist rejim istilasıyla işler zorlaşınca ülkesini terketmek zorunda kalıp 1401/1981 yılında Haremeyn'e hicret etmiştir. Mekke'ye ulaşınca kendisinden bazı medreselerde ders okutması istenmiş fakat yanında diploması olmadığından medrese yetkilileri ders vermesini kabul etmemişlerdir. Hoca olamayınca talebe olmak isteyen fakat sadece Ma'hedü'l-Haremî'l-Mekkî'ye (Mekke Haremi Enstitüsü) kabul edilen müellif, Lise seviyesini bitirince Dâru'l-hadîsî'l-hayriyye müdürüne gidip ülkesinde hoca olduğunu ancak diploması olmadığından Ma'hedü'l-Haremî'l-Mekkî'ye girdiğini söyleyerek ders okutmak istediğini belirtmiştir. Müdür de "bizim için asıl olan diploma değil ilimdir" diyerek ismini Dâr'ın yüksek kuruluna sunmuş, meclis hoca olarak atanmasını kabul edince de orada ders vermeye başlamıştır. Ayrıca Mescid-i Haram'da da yıllarca ders okutan İtyûbî, geride özellikle hadis alanındaki çok sayıdaki çalışmasını ve yetiştirdiği yüzlerce talebesini bırakarak 8 Ekim 2020'de Mekke'de 73 yaşında vefat etmiştir.

1.2. Hocaları ve Okuduğu Kitaplar

Başta babası olmak üzere muhtelif hocalardan farklı alanlarda ve çok sayıda ders almıştır. Hocalarından ve okuduğu eserlerden bir kısmı şunlardır:

1.2.1. Ali b. Âdem. Müellifin, babası olan bu zattan beldesindeki medreselerde okutulan akâid kitaplarını, Hanefî fıkından şerhleriyle birlikte *Kudûrî*'yi, Aynî'nin (ö. 855/1451) şerhiyle birlikte *Kenz*'i, şerhiyle birlikte *Tenvîru'l-ebşâr*'ı, *el-Ferâidü's-seniyye*'nin şerhi olan *el-Fevâidü's-semiyye*'yi ve başka kitapları; fıkıh usulünden şerhi ve haşiyeleriyle birlikte *Menar*'ı, şerhi *Tenkîh* ile birlikte *Tavzîl*'i, *Teshîl*'i, Mahallî şerhiyle birlikte *Cem'u'l-cevâmi*'i, Bennânî (ö. 1326/1908) ve Attâr (ö. 1250/1834) haşiyelerini, şerhiyle birlikte *Lübbü'l-usûl*'ü; belagat ilminde şerhleriyle birlikte Kazvî'nin (ö. 739/1338) *Telhîs*'ını; kıraat-ı seb'a konusunda *Sirâcü'l-kârî* şerhiyle birlikte Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hırzû'l-emânî*'sini; hadisten *Sahîh-i Buhârî*'yi; ilmü'l-hisâb, ilmü'l-

cebr ve mukâbele ile ilm-i mikata dair bazı eserler okumuş ve icazet almıştır. Kendi ifadesiyle ilminin çoğunu babasından almıştır.

1.2.2. Allâme Muhammed Saîd b. Şeyh Ali. Nahiv, lügat âlimi ve edebiyatçı olan bu zatın yanında üç yıl kadar kalarak ondan hadisten *Sahîhayn*'ın bir bölümünü; usûl-i fıkihtan Neseî'nin (ö. 710/1310) *Menâr*'ı ile şerh ve hâşiyelerini; sarf, nahivden Fâkihî'nin (ö. 972/1564) *el-Fevâkihü'l-ceniyye alâ Mütemmimeti'l-Âcurrûmiyye*'sini, İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Elfiyye*'sini, onun İbn Akîl (ö. 769/1367) Şerhi ile Hudarî Hâşiyesi'ni, Fâkihî'nin şerhi *Mücîbu'n-nedâ*'sı ile Yasin b. Zeynüddin'in (ö. 1061/1651) *Hâşiyesi*'ne müracaat ederek İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Katru'n-nedâ*'sını, Desûkî (ö. 1230/1815) ve Emîr (ö. 1232/1817) Hâşiyeleriyle birlikte İbn Hişâm'ın *Müğni'l-lebîb*'ini, şerhlerine müracaat ederek İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *Şâfiye*'sini okumuştur. Belagattan Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhîs*'ını şerh ve hâşiyeleriyle birlikte; mantıktan Ahdarî'nin (ö. 953/1575-76) *es-Süllemü'l-mürevnak*'ı ile şerh ve hâşiyelerini, Ebherî'nin (ö. 663/1265?) *İsâgûcî*'si ve şerhlerini, Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Şemsiyye*'sini okuyarak icazet almıştır.

1.2.3. Abdalbâsıt b. Muhammed el-İtyûbî (ö. 1413/1992). Zamanının Halil'i ve Sibeveyhi olarak nitelenen bu nahiv âliminden *Mukaddime-i Âcurrûmiyye* irabını, *Mulhatu'l-i'râb* ve şerhi *Keşfu'n-nikâb*'ı, *Âcurrûmiyye* şerhi *el-Fevâkihu'l-ceniyye*'yi; hadis usûlü ilminde *Tal'atu'l-envâr*'ı okuyup icazet almış ve medresede yerine geçerek iki yıl kadar ders okutmuştur.

1.2.4. Muhammed Zeyn b. Muhammed Yasin el-İtyûbî (ö. 1395/1975). Bu zattan Nevevî'nin şerhiyle birlikte *Sahîh-i Müslim*'in büyük bir kısmını, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen-i kübrâ*'sının baş tarafını okumuş, *Sahîh-i Buhârî*'nin büyük bir kısmını, hadis ıstilahında *Tedribu'r-râvî*'ye de müracaat ederek şerhiyle birlikte *Tal'atu'l-envâr*'ı, Kur'an tefsirini, belagat ilmine ait *el-Cevheru'l-meknûn*'u dinlemiştir.

1.2.5. Muhammed b. Râfî' b. Buseyrî (ö. 1430/2009). Günümüz Etiyopya muhaddislerinden olan bu âlimden Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi*'ini okumuş, Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'lerini, *Sahîh-i Müslim*'in bir bölümünü dinlemiş ve icazet almıştır.

1.2.6. Muhammed Sâni b. Habîb el-İtyûbî (ö. 1409/1989). Müfessir, muhakkik ve mudakkik olan bu zattan fıkıh usulünden Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'*ini şerh ve haşiyelerine müracaat ederek, kıraat ilminde de Şâtibiyye'nin bir bölümünü ve başka eserler de okumuştur.

1.2.7. Müfessir Şeyh Abdülcelil b. Şeyh Ali. Bu zattan Kur'an tefsirini iki kere okumuştur.

1.2.8. Muhammed Sirâc b. Salih'den *Sünen-i Ebî Dâvûd'*un tamamını okumuştur.

1.2.9. Muhammed b. Cibrîl. Bu zattan sarf kitaplarından Binâ, Maksûd, İzzî, Merâh, Lâmiyyetü'l-efâl gibi eserler okumuştur.

1.2.10. Hayyât b. Ali el-İtyûbî. Bu zattan *Sahîhain'*ın bir bölümünü ve başka eserleri okumuş ve icazet almıştır.

1.2.11. Muhammed Nûru'd-Dânî. Bu zattan Şâfiî fıkına dair Nevevî'nin *Minhâcu't-tâlibîn'*inin bir kısmını Heytemî'nin (ö. 974/1567) şerhi *Tuhfetu'l-muhtâc'*ıyla birlikte okumuştur.

1.2.12. Muhammed Müntasır el-Kettânî (1914-1999). "Muhaddisü'l-Haremeyni's-şerîfeyn" ve "Müsnidü'l-Mağrib" lakaplarıyla anılan bu zatın derslerine katılıp kendisinden icazet almıştır.

1.2.13. Abdullah b. Muhammed es-Sidd'ık el-Gumârî (1910-1992). Hadis, fıkıh ve fıkıh usulü âlimi bu zattan bütün merviyâtının icazetini almıştır.

Görüldüğü üzere tahsilini memleketi olan Etiyopya'da tamamlamıştır. Okuduğu eserlere bakıldığında bölgesinde İslamî ilimlerin canlılığı ve değerli ilim adamlarının varlığı, kendisinin de bu ummandan yeterince istifade ettiği, ciddi bir birikime sahip olarak Suudi Arabistan'a hicret ettiği dikkat çekmektedir.

1.3. Eserleri

İtyûbî'nin farklı ilim dallarında özellikle hadis alanında kaleme aldığı birçok eseri vardır. Bazıları şunlardır:

1.3.1. Hadis Alanındaki Eserleri:

1.3.1.1. *Kurratu ayni'l-muhtâc fî Şerhi mukaddimeti Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*.¹³ Eser aşağıda tanıtılacaktır.

1.3.1.2. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*.¹⁴ Eser detaylı olarak aşağıda tanıtılacaktır.

1.3.1.3. *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*.¹⁵ Nesâî'nin *el-Müctebâ* diye bilinen *Sünen*'inin şerhidir. Müellif hadislerin râvilerini tek tek ele almış, hadisin şerhini, tahricini yapıp derecesi ve isnadı hakkında açıklamalar yapmıştır. 40 cilt olarak neşredilen kapsamlı bir şerhdir. Eser 1421/2000'de tamamlanmıştır.

1.3.1.4. *Meşârıku'l-envâri'l-vehhâce ve metâliu'l-esrâri'l-behhâce fî Şerhi Süneni'l-İmâm İbn Mâce*.¹⁶ İbn Mâce'nin *Sünen*'inin şerhidir. Müellif hadislerin râvilerini tek tek ele almış, hadisin şerhini, tahricini yapıp derecesi ve isnadı hakkında açıklamalar yapmıştır. Çalışma tamamlanmamıştır. "Kitabu't-tahâre"ye kadar gelinmiş ve 4 cilt olarak basılmıştır. Birinci cilt 1422/2002'de, dördüncü cilt 1424/2003'te tamamlanmıştır.

1.3.1.5. *İthâfu't-tâlibi'l-ehvezî bi şerhi Câmi'l-İmâmi't-Tirmizî*.¹⁷ Tirmizî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'inin şerhidir. Müellif hadislerin râvileri hakkında geniş açıklamalar yaptıktan sonra hadisleri şerhetmiştir. Daha sonra hadisin derecesini belirtmiş, tahricini yapmış, isnadın özelliklerini, hadisten çıkan hükümleri ve sonuçları zikretmiştir. İlk cildi 1433/2011'de bitirilmiş olan çalışmada "Kitabu'l-hudûd" a gelinmiş ve bu tamamlanmamış haliyle 18 cilt olarak neşredilmiştir.

1.3.1.6. *İs'âfu zevi'l-vatar bi şerhi Nazmi'd-dürer fî 'ilmi'l-eser*.¹⁸ Suyûtî'nin (ö. 911/1505) mustalahu'l-hadise dair *Nazmü'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* isimli manzum 1000 beyitlik eserinin (*Elfiyye*) şerhidir. Eser 1408/1988'de tamamlanmış ve 2 cilt olarak basılmıştır.

¹³ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1424.

¹⁴ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.

¹⁵ Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1416/1996.

¹⁶ Riyâd: Dâru'l-muğni, 1427/2006.

¹⁷ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1437.

¹⁸ Kahire: Dâru'l-âsâr, 1429/2008; Medine: Mektebetü'l-guraba'l-eseriyye, 1414/1993.

1.3.1.7. *İthâfu'n-nebîl bi muhimmâti ilmi'l-cerhi ve't-ta'dîl*.¹⁹ Cerh ve ta'dîle dair manzum 700 beyitlik bir eserdir.

1.3.1.8. *Îzâhu's-sebîl fî şerhi İthâfu'n-nebîl bi muhimmâti ilmi'l-cerhi ve't-ta'dîl*.²⁰ Yukarıda zikredilen *İthâfu'n-nebîl* isimli manzum eserin şerhidir.

1.3.1.9. *Tezkireti't-tâlibîn fî beyâni'l-mevzûi ve esnâfi'l-vezzâîn*.²¹ Uydurma haberler, alametleri ve hükümleri hakkında manzum 150 beyitlik bir eserdir.

1.3.1.10. *el-Celîsü'l-emîn Şerhu Tezkireti't-tâlibîn fî beyâni'l-mevzûi ve esnâfi'l-vezzâîn*.²² Yukarıda geçen *Tezkireti't-tâlibîn* isimli manzum eserin şerhidir. Eser 1413/1992'de tamamlanmıştır.

1.3.1.11. *Kurratu'l-ayn fî telhîsı terâcimi ricâli's-Sahîhayn*.²³ İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *el-Cem' beyne kitâbey Ebî Nasr el-Kelâbâzî ve Ebî Bekir el-İsfahânî fî ricâli'l-Buhârî ve Müslim'i*, Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-kemâl'i*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîbü't-tehzîb'i* ve muhtasarı *Takrîbü't-temyîz'i* ile Hazrecî'nin (ö. 923/1517) *Hulâsatü Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl'*inden özetleyerek hazırladığını belirttiği *Sahîhayn*'in ricâline dair bir çalışmadır. Eser 1413/1992'de tamamlanmıştır.

1.3.1.12. *Şâfiyetü'l-gulel bi muhimmâti ilmi'l-ilel (Elfiyyetü ileli'l-hâdis)*.²⁴ İlelü'l-hadisle ilgili manzum 1000 beyitlik kapsamlı bir eserdir. 1415/1994 yılında tamamlanmıştır.

1.3.1.13. *Müzîlü'l-halel Şerhu Şâfiyeti'l-gulel*.²⁵ Yukarıdaki *Şâfiyetü'l-gulel* isimli manzum eserin kısa bir haşiyesidir. Eser 1415/1994'te bitirilmiştir.

1.3.1.14. *Umdeti'l-muhtât fî marifeti men rumiye bi'l-ihtilât*.²⁶ İbnü'l-Keyyâl'in (ö. 929/1523) *el-Kevâkibü'n-neyyirât fî ma'rifeti men ihtelata mine'r-ruvâti's-sikât* isimli eserine ilavede bulunarak kaleme aldığı manzum 130 be-

¹⁹ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.

²⁰ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.

²¹ Mekke: Dâru'l-hadîsi'l-hayriyye, 1414.

²² Mekke: Dâru'l-hadîsi'l-hayriyye, 1414.

²³ Riyâd: Dâru'l-mî'râc, 1419.

²⁴ Riyâd: Dâru'l-vatan, 1415.

²⁵ Riyâd: Dâru'l-vatan, 1415.

²⁶ Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 1428/2007.

yitlik bir eserdir. Eserde başta *Kütüb-i Sitte* râvileri olmak üzere ömürlerinin sonuna doğru hâfızaları zayıfladığı için bildiklerini karıştırdıkları veya unuttukları ileri sürülen sika râvilerin biyografilerinden bahsedilir. Eser 1426'da tamamlanmıştır.

1.3.1.15. *Uddetü uli'l-iğtibât fi şerhi Umdeti'l-muhtât*. Yukarıdaki *Umdeti'l-muhtât* isimli eserin şerhidir. Eser 1426'da tamamlanmıştır.

İtyûbî özellikle hadis kaynaklarını şerhetmesi açısından çok önemli bir şahsiyettir. *Sahîh*'i 47, Nesâî'nin *Sünen*'ini 40 cilt olarak neşretmiştir. 46 babdan oluşan Tirmizî'nin *Câmi*'inde 15'inci baba ulaşılmış ve bu haliyle 18 cilt olarak neşredilmiştir. Bitirilebilseydi muhtemelen o da 40-50 cilt olacaktı. Sadece Mukaddime bölümü 4 cilt olan İbn Mâce'nin *Sünen*'i de tamamlanabilmiş olsaydı o da muhtemelen 40-50 cilde ulaşacaktı. Bu anlamda şerhleri en kapsamlı şerh olma özelliğine sahiptir.

İtyûbî'nin eserlerinin başlangıç ve bitiş tarihlerine bakıldığında birden fazla eseri aynı zamanda kaleme aldığı görülmektedir. Nesâî'nin *Sünen*'ini 2000 yılında bitirdikten sonra Müslim ve İbn Mâce şerhlerine başlamış İbn Mâce şerhinin dördüncü cildini 2003'te tamamladıktan sonra onu bitirmeyi ileri bir tarihe erteleyerek Müslim şerhine hız vermiş ve onu 2012'de bitirmiştir. Müslim şerhinde sona yaklaştığı dönemde Tirmizî şerhine başlamış ilk cildini 2011'de bitirdiği şerhin on sekiz cildini yayımladıktan sonra ebedi aleme göçmüştür. Umarız eksik çalışmaları öğrencileri tarafından aynı yöntem takip edilerek tamamlanır.

1.3.2. Diğer Eserleri:

1.3.2.1. *et-Tuhfetü'l-merdiyye fi nazmi'l-mesâili'l-usûliyye alâ tarîkati ehli's-sünneti's-seniyye*.²⁷ Ehl-i sünnet metodu üzere yazılmış usûl-i fıkıhla ilgili manzum bir eserdir.

1.3.2.2. *el-Münhatu'r-radiyye fi şerhi't-Tuhfeti'l-Merdiyye*.²⁸ Yukarıda geçen *et-Tuhfetü'l-merdiyye* isimli eserin şerhidir.

²⁷ Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.

²⁸ Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2006.

1.3.2.3. *el-Celîsü's-sâlihu'n-nâfi' bi tazihî meâni'l-kevkebi's-sâtî'*.²⁹ Suyûtî'nin *el-Kevkebü's-sâtî' fî nazmi Cem'i'l-cevâmi'* isimli manzum eserinin şerhidir. Suyûtî ise Sübkî'ye ait *Cem'i'l-cevâmi'* isimli usûlî'l-fıkha dair eseri manzum hale getirmiştir. Eser 1417/1996'da tamamlanmıştır.

1.3.2.4. *Fethu'l-kerîmi'l-latîf Şerhu Urcûzeti't-tasrîf*.³⁰ Hocası Abdulbasıt b. Muhammed'in sarf ilmine dair *Urcûzeti't-tasrîf* isimli manzum eserinin şerhidir. Eser 1422/2004'te tamamlanmıştır.

1.3.2.5. *el-Behcetü'l-merdiyye fî nazmi'l-Mütemmimeti'l-Âcurrûmiyye li takrîbi'l-mesâili'n-nahviyye*.³¹ Hattâb'ın (ö. 954/1547) *Mütemmimetü'l-Âcurrûmiyye fî 'ilmi'l-Arabiyye* isimli nahivle alakalı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Hattâb ise bu eserini İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye* adlı kitabının muhtevasını tamamlayıcı mahiyette hazırlamıştır.

1.3.2.6. *el-Minnetü'r-radiyye Şerhu'l- Behcetü'l-merdiyye*.³² Yukarıda geçen *el-Behcetü'l-merdiyye* isimli manzum eserin şerhidir.

1.3.2.7. *el-Fevâidü'r-resmiyye fî kavâide ve davâbita ilmiyye*.³³ "Fâide" başlıkları altında 79 ayrı konunun ele alındığı bir çalışmadır.

1.3.2.8. *ed-Dürretü'l-mudiyye fî nazmi tevhidî rabbi'l-beriyye (Elfiyyetü't-tevhid)*. 1002 beyitten oluşan akâide dair manzum bir eserdir.

1.3.2.9. *el-Minnetü'r-radiyye fî şerhi'd- Dürreti'l-mudiyye fî nazmi tevhidî rabbi'l-beriyye*.³⁴ Yukarıda zikredilen *ed-Dürretü'l-mudiyye* isimli manzum eserin şerhidir.

Müellifin yazdığı kitaplar incelendiğinde fıkıh usulü, akâid, Arap Dili gibi muhtelif konularda eserler kaleme aldığı, ancak cerh ve ta'dil, ricâl ilmi, hadis usulü ve hadis şerhleri gibi daha ziyade hadis alanında eserler yazdığı görülmektedir.

²⁹ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1431.

³⁰ Beyrut: Mektebetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1426/2005.

³¹ Amman: Dâru'l-furkan, 1430/2009.

³² Amman: Dâru'l-furkan, ts.

³³ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1430.

³⁴ Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1436/2005.

2. Kurratü Ayni'l-Muhtâc ve el-Bahru'l-Muhît

İtyûbî, önce *Sahih-i Müslim* Mukaddimesini *Kurratü ayni'l-muhtâc fî şerhi mukaddimeti Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* ismiyle şerhetmiş, 1423/2002'de bitirilen bu şerh basıldıktan sonra *Sahih-i Müslim'i, el-Bahru'l-muhît es-Seccâc şerhu Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc* ismiyle şerhetmeye başlamıştır. Şerhin birinci cildi 1424/2003 yılında, son cildi ise 1433/2012'de bitirilmiştir.

2.1. İtyûbî'nin Kurratü Ayni'l-Muhtâc'daki Şerh Yöntemi

Sahîh-i Müslim'in önemli özelliklerinden birisi, baş tarafında Müslim'in kitapta takip ettiği yöntemi ile hadis tenkidine dair bilgilerin yer aldığı bir mukaddimenin mevcut oluşudur. İtyûbî, önce bu mukaddimeyi *Kurratü ayni'l-muhtâc* ismiyle şerhetmiştir. Her biri beş yüz sayfayı aşan iki cilt halinde müstakil olarak ve ayrı bir isimle basılan bu hacimli şerhin giriş bölümünde İmâm Müslim'in terceme-i hali ile *Sahîh*'in konumu, hususiyeti ve fazleti, Müslim'in *Sahîh*'deki şartları, orada bulunan hadis sayısı, Müslim'e yapılan tenkitler ve cevapları gibi konulardan bahsedildikten sonra mukaddimenin izahına geçilmiştir.

Şarih söz konusu eserinde konuları geniş bir şekilde ele almaktadır. Önce geçmiş ulemanın değerlendirmelerini nakletmekte sonra eksik gördüğü veya katılmadığı hususlar varsa “قال الجامع عفى الله تعالى عنه/Allah onu affetsin derleyen dedi ki” diyerek ilavede bulunmakta ya da tenkidini yapmaktadır.

Zaman zaman önemli hadis âlimlerini de eleştirmekte, sadece nâkil değil tahkik ve tetkik sahibi olduğunu, öncekilere değer veren ancak körü körüne taklid eden biri olmadığını ortaya koymaktadır.

Tenkid ettiği âlimlerden biri İbnü's-Salâh'tır (ö. 643/1245). İbnü's-Salâh'ın, Müslim'e göre sahîh hadisin şartlarını beş madde olarak sayıp bunlardan birinin de hadisin şaz olmaması gerektiğini söylemesine³⁵ dört yönden itiraz eden İtyûbî, Müslim'in bu hususta bir beyanı olmadığı gibi mütekaddimin dönemi hadis âlimlerinden hiçbirinden de bu şartın nakledilmediğini söyler. Âlimlerin tasarruflarında en sahih olanı takdim ettiklerinin görüldü-

³⁵ Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Siyânetü Sahîh-i Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühû mine'l-iskâti ve's-sakat*, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, (Beyrut: 1404/1984), 72.

ğünü, bu şartın muhaddislerin “ziyâdetü's-sika”yı³⁶ kabul etmelerine de aykırı olduğunu belirtir. İsnadı muttasıl, ravileri adalet ve zabt sahibi olup illeti bulunmayan bir hadisin sahih olmasına bir engel olmadığını, ravilerinden birinin daha sika olana muhalefetinin hadisin zayıf olmasını gerektirmeyip hadislerin sahih ve en sahih kabilinden olabileceğini söyler. Ayrıca *Sahîhayn'*deki uygulamanın bu iddianın aksine olduğunu, *Sahîhayn'*da bazı ravilerin kendilerinden daha sika olana muhalefet ettiği rivayetler bulunduğunu söyleyip örnekler verir. Verdiği örneklerden biri Câbir radiyallahu anh'ın Hz. Peygamber'e sattığı deveyle ilgili kıssanın anlatıldığı hadistir.³⁷ Hadisin *Sahîhayn'*daki farklı tariklerinde, devenin bedelinin miktarı ile deveye binmede koşulan şart konusunda farklılıklar vardır ve bu birbirine muhalif rivayetler *Sahîhayn'*da yer almıştır.³⁸ İtyûbî söz konusu hadisi şerh ederken bu şart ve bedelle ilgili farklı rivayetleri ve değerlendirmeleri geniş bir şekilde ele almıştır.³⁹

İtyûbî'nin ifade ettiği gibi sahihin tanımında şaz olmama şartını ilk olarak zikreden İbnü's-Salâh'tır. Nevevî'den Sehâvî'ye (ö. 902/1497) Tâhir el-Cezâirî'den (1852-1920) Nüreddîn Itr'a (1937-2020) kadar daha sonraki birçok hadis âliminin de bu tanımı yaptığı görülmektedir.⁴⁰ Ancak Hayri Kırbasoğlu da bu ve benzeri tariflerin şahsî kanaatler olup teorik düzeyde kaldığını, pratikte Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri başta olmak üzere muteber hadis kaynaklarında bu iddiaları nakzeden pek çok örnek mevcut olduğunu söylemiştir.⁴¹

İtyûbî'nin tenkit ettiği bir diğer âlim Zeylaî'dir (ö. 762/1360). İtyûbî Müslim'in kitabına besmele ile başlamasını Hz. Peygamber'e ittiba ve Kur'an'a

³⁶ Ziyâdetü's-sika, “Sika bir ravinin bir hadisi, aynı şeyhden rivayet eden arkadaşlarından ayrı olarak tek başına bir fazlalıkla rivayet etmesi ve rivayet ettiği bu fazlalıktır.” Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2016), s. 423.

³⁷ Buhârî, *Buyu'*, 34, *Vekâle*, 8, *Şurût*, 4; Müslim, *Müsâkât*, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117.

³⁸ İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 1: 31-33.

³⁹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 27: 763-768.

⁴⁰ Sahih hadis kavramıyla ilgili bk. Mehmet Emin Çiftçi, *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 91-94.

⁴¹ Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 124.

muvafakat olarak gerekçelendirmiş, Resûlullah'ın mektuplarına besmele ile başladığını, Kur'an'da da ilk önce bismelinin yazıldığını söylemiştir. Sonra "Mesâil" başlığı altında birinci mesele olarak besmele hadisini (... كل أمر ذي بال ...) ele almış, özellikle müteahhir dönem âlimlerinin ihticâc ettikleri bu hadisi çok zayıf olduğu için delil olarak zikretmediğini belirtmiştir. Daha sonra Zeylaî'den söz konusu hadisin rivayetleri, lafız farklılıkları, kaynakları ve sıhhat değerlendirmeleri ile alakalı bir buçuk sayfa nakledip⁴² bir ilavede bir de tenkitte bulunmuştur: Zeylaî'nin Taberânî'den (ö. 360/971) senediyle nakledip sıhhat değerlendirmesi yapmadığı Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670) rivayetinde senedeki iki ravi Abdullah b. Yezîd ve Sadaka b. Abdullah'ın zayıf olduğunu söylemiştir. Bir de Zeylaî'nin Ebû Hüreyre (ö. 58/678) hadisini Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin rivayet ettiğini söylemesini tenkid ederek rivayetin bu kaynaklarda yer almadığını, o eserlerde hadisin "besmele" değil "hamd" lafızıyla rivayet edildiğini söylemiştir. Daha sonra da İbn Hacer ve Elbânî'den (1914-1999) hadislerle ilgili değerlendirmeleri nakledip tekrar "Allah onu affetsin derleyen dedi ki" diyerek "Sonuç olarak hadis 'بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ' olarak ihticâc ve 'itibar için uygun değildir. Çünkü senedinde sikâta muhalefetle birlikte müttehem olan Ahmed b. Muhammed vardır. Hatta başkaları kendisine katılmasa da Gumârî hadisin uydurma olduğunu söylemiştir.⁴³ En doğrusunu Allah bilir." diyerek son sözünü söylemiş, kanaatini ifade etmiştir. Sonra on dört meselede "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" deki kelimelerin yazılışı, iştikakı, sarf ve nahiv tahlilleri gibi konuları ele almıştır.⁴⁴

Şerh, metin ve şerhin birbirine katıldığı memzuc yöntemle yazıldığından metin ve şerhin birbirinden ayrılması için Müslim'in cümleleri "Musannuf rahimehullah dedi ki:" denilerek parantez içinde bold olarak nakledildikten sonra "الشرح الإجمالي لهذه الفقرة/Bu paragrafın genel/özet şerhi" başlığıyla genel bir izahı yapılmakta, daha sonra "الشرح التفصيلي لهذه الفقرة/Bu paragrafın detaylı şerhi" başlığı altında kelime kelime açıklaması yapılıp aralarda "قال الجامع عفى الله تعالى

⁴² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Tahrîcû'l-ehâdisi ve'l-âsâr el-vâkiati fi tefsîri'l-Keşşâf*, nşr. Sultan b. Fehf, (el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1424/2003), 1: 22-24.

⁴³ Bk. Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî, *el-İstiâze ve'l-hasbele mimmen sahaha hadîse'l-besmele*, (Riyad: Mektebetü Taberiye, ts.), 11-22.

⁴⁴ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 1: 191-210.

عنه" denilerek veya "قلت", "تنبيه" ya da "فائدة" ifadeleriyle bir takım ek bilgiler verilmekte, gerektiğinde itirazlar yapılmaktadır.⁴⁵

Şerhte kelimeler izah edilirken sürekli sözlüklere atflar yapılmakta, bazen bu kadar uzatmaya gerek var mı denilecek derecede çok sayıda eserden alıntı yapıp bir değerlendirilmeyle konu bağlanmaktadır. Örneğin "يَسْغَلُكَ" fiilinde mesela Nevevî, yâ harfinin fethasıyla okunduğunu, bunun Kur'an'da da "سَغَلْنَا أَمْوَالَنَا" şeklinde gelen fasih ve meşhur lügat olduğunu belirtmiş, burada bir de Cevherî'nin (ö. 400/1009) de naklettiği gibi ifâl babından "أَسْغَلَ" olarak gelen kötü bir lügat bulunduğunu söyleyerek üç satırlık öz bilgiyle yetinmiştir.⁴⁶ Müellif ise *el-Misbâhu'l-münîr* ve *Tâcu'l-arûs'* dan uzunca alıntı yaptıktan sonra "Lugat âlimlerinin söylediklerinden anlaşılın; fasih lügat 'سَغَلَ' dir. 'أَسْغَلَ' ise sabit değildir veya kötü lügattir." değerlendirmesini yaparak konuyu tam bir sayfada ele almıştır.⁴⁷

Bu durum, gereksiz uzatma gibi görülebilse de aslında okuyucuyu hem diğer şerhlere hem de birçok kaynağa müracaat etmeye ihtiyaç bırakmamakta, yeterli ve doyurucu bilgiyi bir yerde sunmaktadır. Bu anlamda şerh, kapsamlı bir derleme ve bunun ötesinde değerlendirme çalışması olması hasebiyle takdire şayandır.

Şerhte, gramer kuralları da ağırlıklı bir yer teşkil etmektedir. Müellifin, dilbilgisine hâkim olması, bu konuda ciddi eğitim görüp eserler vermesi avantajını da kullandığı, cümlenin doğru tahlil edilip anlaşılması babında gramer kurallarına geniş yer verdiği görülmektedir.

Örneğin "إِنَّمَا إِن شَاءَ اللَّهُ مُبْتَدُونَ" cümlesinin terkiibini yaparken cümlenin başında olduğu için elif nun maddesinin (ن) hemzesinin esre okunması gerektiğini, isminin "نا", haberinin "مُبتَدُونَ" olup ismiyle haberi arasına giren "إِن شَاءَ" sözünün cümle-i mu'terize olduğunu belirtmiştir.

Farklı bir örnek olarak "وَهُوَ إِنَّا نَعْمِدُ" cümlesinde zamirin (هو) şan zamiri olup sonraki cümleyi tefsir ettiğini ve elif nun maddesinin (ن) hemzesinin

⁴⁵ İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 1: 250-266.

⁴⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994), 1: 76.

⁴⁷ İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 1: 252-253.

esre okunması gerektiğini, zamirin “mezkur” teviliyle “الشريعة” kelimesine dönmesinin dolayısıyla hemzenin fetha okunmasının da muhtemel olduğunu, “نَعْمِدُ” fiilinin “darebe” babından geldiğini ifade etmiştir.

Bir başka örnekte “لَا يُسْتَعْنَى فِيهِ عَنْ تَرْدَادِ حَدِيثٍ، فِيهِ زِيَادَةٌ مَعْنَى” cümlesinin terkiibini yaparken fiilin meçhul fiil olup “فيه”nin mahallen merfû onun nâibi fâili veya “فيه”nin fiile müteallik olup “عَنْ تَرْدَادِ حَدِيثٍ”in nâibi fâil olduğunu ve cümlelerin daha önce geçen “مَوْضِعٌ” lafzının sıfatı, “فِيهِ زِيَادَةٌ مَعْنَى” cümlesinin de “حَدِيثٍ” kelimesinin sıfatı olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

2.2. *el-Bahru'l-Muhî'ti Şerh Yöntemi*

İtyûbî, *Sahîh*'in mukaddimesinin şerhi ve basımı gerçekleştikten sonra *Sahîh*'in şerhine başlamış, *el-Bahru'l-muhî't es-Seccâc şerhu Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc* ismini verdiği bu kapsamlı şerh 45 cilt olarak basılmıştır.

İtyûbî'nin hangi sebep ya da amaçla bu şerhi yazmaya niyetlendiği ile ilgili bir bilgi eserde yer almamaktadır. Ancak müellifin izlediği yöntem, şerhin içeriğine, diğer şerhlerden farklılığına bakıldığında daha önce yazılmış Müslim şerhlerinde yer almayan ya da farklı şerhlerdeki hususiyetleri bir şerhte toplama amacı güttüğü düşünülebilir. Zira kendisinden önce yazılmış şerhler içerisinde çağdaşı ve hemşehrisi Hererî'nin *el-Kevebu'l-vehhâc*'ı dışında memzuc yöntemle yazılmış bir şerh yoktur. Muhtemelen İtyûbî de Hererî gibi yıllarca hadis okutan biri olarak günümüz hadis talebelerinin bu metolla yazılmış şerhlere ihtiyacı olduğunu düşünmüştür. Ayrıca aşağıda detaylı bir şekilde görüleceği üzere başlıklar altında hadislerin geniş bir şekilde tahriclelerinin yapıldığı, hadisten çıkan ahkâmın madde madde sayıldığı, fikhî hükümlerin, geçmiş ulemanın görüşlerinin nakledilip değerlendirildiği, tercihler yapıldığı bu kapsamda bir Müslim şerhi yoktur. En geniş Müslim şerhi olan *el-Kevebu'l-vehhâc*'ın bile yaklaşık iki misli hacme sahip bir şerh olmuştur. Eser, 1433/2012 tarihinde 1 Kasım'a denk gelen Zilhicce'nin 16'sında perşembe gecesinin son üçte birinde yani seher/teheccüd vaktinde Mekke'de bitirilmiştir.⁴⁹

⁴⁸ İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 1: 267-268.

⁴⁹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhî't*, 45: 466.

Müellif şerhte izlediği metodu bir kısmı iç içe olan on bir madde halinde açıklamıştır:⁵⁰ Bu metod, inceleme ve tespitlerimiz ışığında örnekleriyle başlıklar altında arzedilmeye çalışılacaktır. Genel olarak ifade etmek gerekirse şerhte şöyle bir yöntem izlenmekte ve bu yöntem eserin başından sonuna kadar takip edilmektedir:

*Sahih'*in ana bölüm başlıklarında (الكتاب) başlıkla ilgili izahlar yapılmakta, mesela كتاب الطهارة başlığı altında kitâb ve tahâre kelimelerinin sözlük ve ıstılahî anlamları belirtilip gramer tahlilleri yapılmaktadır.

“الباب/Bab” alt başlığı altında hadisin/hadislerin senedi ve metni tam ve bold yazılarak parantez içinde zikredildikten sonra “رجال هذا الإسناد: خمسة/Bu seneddeki raviler beş tanedir” gibi başlıklar altında raviler tek tek tanıtılmakta, “لطفائف هذا الإسناد/Bu senedin nükteleri, özellikleri” başlığı altında Müslim ile Hz. Peygamber arasında beş ravi olduğu (huması), “حدثني” ve “عن” rivayet lafızları bulunduğu, sahabînin sahabîden rivayeti gibi senedin özellikleri zikredilmekte, “شرح الحديث” başlığı altında sahabî ravisıyla başlayıp hadis metni memzuc metotla kelime kelime veya cümle cümle şerhedilmekte, lügat, nahiv, beyan ve fıkıh âlimlerinin açıklamaları ışığında garip lafızlar, müşkil cümleler izah edilmekte, sarf ve iraba dair açıklamalar yapılmaktadır. Daha sonra “مسائل تتعلق بهذا الحديث/Bu hadisle ilgili meseleler” başlığı altında birkaç mesele ele alınmakta, birinci meselede hadisin Müslim’le birlikte Buhârî tarafından da rivayet edildiği (müttefekun aleyh olduğu) veya sadece Müslim tarafından nakledildiği belirtilmektedir. İkinci meselede hadisin başka hangi eserlerde yer aldığı (tahrir) ele alınmakta, *Kütüb-i Sitte* yanında bir kısım müsnedler, sahihler, mu’cemler, müstedrek ve sünenlere müracaat edilmektedir. Üçüncü meselede bir kısım faydalar zikredilmekte, dördüncü meselede hadisin hükmü hakkında âlimlerin farklı görüşleri ele alınmaktadır. İhtiyaç duyulduğunda “tenbîh” başlığı altında farklı konulara değinilmektedir. Dolayısıyla şerh, metni kelime kelime açıklaması, gramer kurallarını izahı, ravileri tek tek tanıtması, geniş bir tahrice yer vererek hadisin yer aldığı diğer kaynakları ve oralardaki yerlerini belirtmesi, hadisten çıkan ahkâmı madde madde zikretmesi sebebiyle özellik-

⁵⁰ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 7-10.

le günümüzde hadislerin anlaşılması ve onlardan istifadeyi sağlaması bakımından takdire şayandır.

2.2.1. Kitâb, Bab Başlıkları ve Hadis Sayısı

İtyûbî, kitâb başlıkları Müslim'e ait olduğundan onları olduğu gibi koruyup uygun şekilde açıkladığını, bab başlıkları ise şarihler tarafından konulduğundan kendisi hadislere en uygun bab başlığını koyduğunu, Müslim'e ait olmadıkları için onlara değinmediğini söylemiştir.⁵¹ Ayrıca Nevevî'nin bazı bab başlıklarıyla ilgili tenkidleri de nakletmiştir.⁵²

İlk kitâb olan "Kitâbü'l-îmân" da başlıkla ilgili geniş açıklamada bulunulmuştur: Müslim'in *Sahih*'i neden kitâb başlıkları altında bölümlere ayırdığından söz edilmiş, niçin "Kitâbü'l-îmân"la başlamış olabileceğine dair değerlendirmelerde bulunulmuş, kitâb ve iman kelimelerinin sözlük ve ıstilahî anlamlarına değinilip gramer tahlilleri yapılmıştır.⁵³

İkinci başlık olan "Kitâbü't-tahâret" de neden ikinci olarak bu konunun tercih edildiğine değinilmiş, yine gramer konularına girilmiş, "tahâret" kelimesinin sözlük ve şer'î anlamları geniş bir şekilde ele alınmıştır.⁵⁴

Son başlık olan "Kitâbü't-tefsir" de de aynı yöntem takip edilmiş, tefsir kelimesinin iştikakı, sözlük ve ıstilahî anlamı ile tevil kelimesiyle aynı anlama gelip gelmediği konusuna değinilmiş ve bu bölümde az hadis nakledilmesinin sebebi açıklanmıştır.⁵⁵

Bab başlıklarında ise bazen Nevevî'nin koyduğu bab başlığı aynen alınmış,⁵⁶ bazen ufak değişiklik yapılmış,⁵⁷ bazen kısaltılmış,⁵⁸ bazen ilave yapılmış,

⁵¹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 8.

⁵² İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 1: 52.

⁵³ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 17-58.

⁵⁴ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 5-9.

⁵⁵ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 45: 361-364.

⁵⁶ İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 1: 436, 493; 2: 49, 350; (Mukaddime, Bab: 2, 3, 5, 6); a.mlf., *el-Bahru'l-muhît*, 1: 59; 201, 224, 242, 300, 403, 540; 2: 16, 115, 146, 155, 159, 239, 286, 293 (Kitabu'l-îmân, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 10, 14, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 25).

⁵⁷ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 66, 80, 325 (Kitabu'l-îmân, 15, 16, 26).

⁵⁸ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 325, 512 (Kitabu'l-îmân, 6, 9).

muş,⁵⁹ bazen kısaltılmış ve biraz değişiklik yapılmış,⁶⁰ bazen tamamen farklı bir başlık konmuştur.⁶¹ Bazen de Nevevî'de olmayan onun bab başlıkları arasına ilave bab başlıkları konmuştur.⁶² Dolayısıyla genelde Nevevî'nin bab başlıklarının esas alındığını, zaman zaman değişiklik ve ilave “yapıldığını söylemek mümkündür.

Hadislerin numaralandırılmasına gelince önce kitabın başından sonuna kadar bütün hadisler köşeli parantez içinde [] rakamlandırılmış, bu rakamdan sonra Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin (1882-1968) rakamı parantez içinde () verilmiş, onun mükerrer gördüğü için rakam vermediği yerlerde mükerrer gördüğüne işaret eden (...) boş parantez konmuştur. İtyûbî aslında Muhammed Fuâd'ın rakamlandırmasının muteber olmadığını, onun mükerrer hadislere rakam vermediğini, bazen bir hadise birden fazla rakam verip bazen de aksini yaptığını ancak insanlar hadis programlarında, fihrist çalışmalarında ona itibar ettikleri için ona da yer verdiğini belirtmiştir. Muhammed Fuâd *Sahîh*'te 3033 hadis sayarken İtyûbî 7524 hadis saymıştır.

Sahîh'in muhtelif baskılarında hadis rakamları farklı verilmiş, kimi mükerrerleri dikkate alarak kimi de almayarak bir sayıma gitmiştir: Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî neşrinde 3033,⁶³ Râid b. Sabrî b. Ebî Alfih neşrinde de 3033,⁶⁴ Daru't-te'sîl neşrinde 3145,⁶⁵ Suud *Vizaretü'l-Şuûni'l İslamiyye ve'l-Evkâf* neşrinde 7563,⁶⁶ Sıdkî Cemil el-Attâr neşrinde 7457 olarak sayılmış ayrıca Muhammed Fuâd neşrindeki rakamlar da yanında verilmiştir.⁶⁷

2.2.2. Ricâl Tanıtımı

Senedde bulunan raviler, “رجال هذا الإسناد: خمسة”/Bu seneddeki raviler beş tenedir” gibi başlıklar altında rakamlarla tek tek sayılarak zikredilmiştir. Ravi-

⁵⁹ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 1: 395 (Mukaddime, Bab: 1);

⁶⁰ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 195 (Kitabu'l-îmân, 22).

⁶¹ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 2: 5 (Mukaddime, Bab: 4); a.mlf., *el-Bahru'l-muhît*, 1: 441; 2: 5, 134 (Kitabu'l-îmân, 8, 13, 18).

⁶² İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 611, 636 (Kitabu'l-îmân, 11, 12).

⁶³ Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.

⁶⁴ Riyad: Dâru'l-hadâre, 1436/2010.

⁶⁵ Kahire: Dâru't-te'sîl, 1435/2014.

⁶⁶ Riyad: Dâru's-selam, 1421/2000.

⁶⁷ Beyrut: Dâru'l-fikir, 1424/2003.

nin terceme-i hali daha önce geçmemişse geniş bir şekilde ele alınmış, geçmişse kısaca nesebi, tabakası, zayıflık ve adalettteki mertebesi ve vefatı zikredilip terceme-i halinin genişçe ele alındığı yere havale edilmiştir.

Örneğin “Mukaddime”deki ilk hadiste ikisi sahâbî olmak üzere on ravi vardır. Birincisi Müslim’in hocası Ebû Bekir b. Ebî Şeybe’dir. Bu zatın tam ismi, künyesi, nesebi, nereli olduğu, kimlerden hadis naklettiği ve ondan kimlerin rivayette bulunduğu, Tirmizî dışındaki *Kütüb-i Sitte* ravilerinin kendisinden hadis rivayet ettikleri, Buhârî’nin otuz, Müslim’in bin beş yüz kırk hadis rivayet ettiği zikredilmiştir. Cerh ta’dil âlimlerinin hakkında söyledikleri, “sadûk”, “sika”, “sikaton sebtün”, “mutkin”, “hafız”, “ahfezu ehli zamanihî” gibi sözleri nakledilmiş, onuncu tabakadan olduğu ve 235/849 yılında vefat ettiği belirtilmiştir.⁶⁸ Daha sonra “Kitabu’l-îmân”ın dokuzuncu hadisinde tekrar İbn Ebî Şeybe geçince kısaca ismi, nesebi, Kûfeli olduğu, “sika hafız” diyerek adalettteki mertebesi belirtilmiş, köşeli parantezle [10]onuncu tabakadan olduğu, (235 ت) şeklinde Hicrî 235’de vefat ettiği, (خ م د س ق) rumuzlarıyla Tirmizî dışında *Kütüb-i Sitte’*de rivayetleri bulunduğu zikredilmiş, (1/1) ifadesiyle önceki bab, sonraki hadis rakamı olacak şekilde birinci babın birinci hadisinde terceme-i halinin geçtiği belirtilerek oraya havale edilmiştir.⁶⁹

Ravilerin ilk geçtiği yerde tek tek ve geniş bir şekilde ele alınıp daha sonra geçtiği yerlerde kısaca zikredilmesi, ilk bilgilerinin verildiği yere havale edilmesi, hem aynı bilgilerin tekrarından kaçınılmış olması hem de ihtiyaç duyulması halinde o malumata kolayca ulaşılabilmesi açısından faydalı ve yerinde bir yöntem olarak görülmektedir.

2.2.3. İsnadla İlgili Açıklamalar

İsnadın özelliklerine ilişkin açıklamalar “لطائف هذا الإسناد/Bu senedin nükteleri, özellikleri” başlığı altında yapılmaktadır: Senedin rubâî, humâsî, sūdâsî, sübâî, sümânî, gibi kaç raviden oluştuğu,⁷⁰ ravilerin nereli oldukları, muhadramûn veya mukillûn ya da muksirûndan oldukları gibi özellikleri zikredilip

⁶⁸ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 423-425.

⁶⁹ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 176.

⁷⁰ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 434, 469, 481; a.mlf., *el-Bahru’l-muhît*, 1: 66, 331; 15: 53, 67, 81, 91, 96; 45: 6, 8, 64, 122,

bu kavramların tanımı, bunların kimler olduğu ve kaç hadis rivayet ettikleri gibi izahlar da yapılmaktadır:

Örneğin: “Ravilerden Muhammed b. Ubeyd Basralı, Ebû Avâne Vâsıtlı, Ebû Hasîn Kûfeli, diğer iki ravi Medinelidir.”⁷¹ Veya “Seneddeki tüm raviler Kûfelidir.”⁷² Ya da “Sahâbî hariç bütün raviler Kûfeli sıkât ravilerdir. Sahâbî (İbn Ömer) ise Medinelidir.”⁷³ “Sahâbî ravisi (Tarık b. Eşyem) az hadis rivayet eden (mukillûn) sahâbîlerdendir. Sadece sekiz rivayeti vardır.”⁷⁴ “Enes çok hadis rivayet eden (müksirûn) yedi sahâbîden biridir. 2286 hadis rivayet etmiştir.”⁷⁵ “Müksirûn, binden fazla hadis rivayet edendir. Bunlar da sırasıyla Ebû Hüreyre, İbn Ömer, Enes, Hz. Âişe, İbn Abbas, Câbir ve Ebû Saîd el-Hudrî’dir.”⁷⁶ “Bu senedde muhadram ravilerden biri vardır ki o da Ebû Osman en-Nehdî’dir. Muhadram, cahiliyye ve Hz. Peygamber zamanına yetişip Müslüman olduğu halde onu görmeyen, onunla beraberliği olmayan kişidir.”⁷⁷

Seneddeki ravilerden hangilerinin *Kütüb-i Sitte* ravileri olduğu hususuna da değinilmiştir: Örneğin: Ravilerin tamamı *Kütüb-i Sitte* ravisidir.⁷⁸ Said b. Ubeyd dışındaki ravilerin tamamı *Kütüb-i Sitte* ravisidir. Zira İbn Mâce Said’den rivayette bulunmamıştır.⁷⁹ İki hocası (İbn Ebî Şeybe ve Züheyr b. Harb) dışındakiler *Kütüb-i Sitte* ravisidir. Zira o iki hocasından Tirmizî rivayette bulunmamıştır.⁸⁰ “Müslim’in iki hocası İbnü’l-Müsenâ ve İbn Beşşâr tüm *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin rivayette bulunduğu zatlardır.”⁸¹

Senedde hangi rivayet lafızları kullanıldığı belirtilmiş, lafızlarla ilgili bazı bilgiler verilmiştir: “Senedin tamamında tahdis (haddesena) vardır.”⁸² “Se-

⁷¹ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 481.

⁷² İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 487; a.mlf., *el-Bahru’l-muhît*, 5: 266.

⁷³ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 303.

⁷⁴ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 511.

⁷⁵ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 227; 5: 297.

⁷⁶ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 470.

⁷⁷ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 509.

⁷⁸ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 509; a.mlf., *el-Bahru’l-muhît*, 1: 205; 5: 266.

⁷⁹ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 487.

⁸⁰ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 178.

⁸¹ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 446.

⁸² İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 487.

nedde tahdis (haddesena) ve anane (an) vardır. An lafzı müdellis ravi tarafından kullanılmamışsa en sahih görüşe göre ittisal sığasıdır.”⁸³ “Senedde tahdis (haddesena), ihbar (ahberena) ve anane (an) vardır.”⁸⁴

Aynı şekilde seneddeki birbirinden rivayette bulunan ravilerin baba oğul olmaları gibi özelliklerine de dikkat çekilmiştir: “Bu senedde çocuğun babadan rivayeti vardır.”⁸⁵ “Tâbiînün tâbiînden rivayeti vardır.”⁸⁶ “Birbirinden rivayette bulunan üç tâbiî vardır.”⁸⁷ “Bir sahâbînin bir başka sahâbîden, oğlun babadan yani Abdullah’ın babası Ömer’den rivayeti vardır.”⁸⁸ “Seneddeki (ح) işareti bir isnaddan diğer bir isnada tahvil (geçmek) ‘hâ’sıdır. Okuyucu onu yazıldığı gibi (hâ diye) okur⁸⁹ gibi özelliklere de değinilmektedir.

Yine hadisin farklı bir senedle rivayet edilip metninin tekrarlanmaması durumlarında zikredilen “mislehû”, “nahvehû” ifadeleri arasındaki fark izah edilmiş, bu havalelerinde o rivayeti tahrir eden kitaplardaki senedi ve metni zikredilip çok önemli olmasına rağmen hiçbir şarihni bu hususa değinmediği belirtilmiştir.⁹⁰

Görüldüğü gibi senedle ilgili her hususun bir arada zikredilmesi, orada geçen kavramların izahı da şerhi değerli kılan hususlardandır.

2.2.4. Hadislerin Tahriri

Her hadisten sonra “مسائل تتعلق بهذا الحديث/Bu hadisle ilgili meseleler” başlığı altında ele alınan meselelerden ikincisi tahriridir. Burada önce hadisin *Sahih-i Müslim*’deki yeri bab ve hadis rakamı/rakamlarıyla zikredilmiştir. Mesela “Musannıf bu hadisi burada [1/3404] (1401) tahrir etmiştir.”⁹¹ denilerek hadisin birinci bab, [3404], Muhammed Fuâd baskısına göre de (1401) rakamlı hadis olarak zikredildiği belirtilmiştir. Hadis mükerrer ise “Musannıf bu hadisi

⁸³ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 481.

⁸⁴ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 331.

⁸⁵ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 487; a.mlf., *el-Bahru’l-muhît*, 1: 331.

⁸⁶ İtyûbî, *Kurretü ayni’l-muhtâc*, 1: 434, 496; a.mlf., *el-Bahru’l-muhît*, 1: 303; 18: 50.

⁸⁷ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 67.

⁸⁸ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 67.

⁸⁹ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 70.

⁹⁰ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 10, 167-169; 3: 369-370; 4: 548.

⁹¹ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 25: 38.

burada [38/2405, 2406, 2407, 2408, 2409], (1045) tahrir etmiştir." denilerek hadisin otuz sekizinci babda peş peşe bu rakamlarla zikredildiği ifade edilmiştir.⁹² Daha sonra başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere bu hadisi rivayet eden kaynaklar zikredilerek hadisin geçtiği kitab ismi ve hadis numaraları veya cilt ve sayfa numaraları verilmiştir.

2.2.5. Cerh-ta'dîl Bilgileri

Raviler hakkındaki cerh-ta'dîl bilgileri ravinin adının ilk geçtiği yerde geniş bir şekilde ele alınmakta, âlimlerin söz konusu ravi hakkında değerlendirmeleri ve kullandıkları lafızlar nakledilmektedir. Ravinin adı ikinci kez geçtiğinde ise adalettteki mertebesi kısaca belirtilmektedir. Örneğin ravi Ebû Şureyh el-Meâfirî'nin isminin ilk geçtiği yerde onunla ilgili Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Maîn (ö. 233/848) ve İclî'nin (ö. 261/875) "sika", Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) "la be'se bih" dediği ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sikât*'ında zikrettiği söylenmektedir. Ebû Hâtim'in "Ebû Şureyh'in Şerâhîl'e ulaştığını sanmıyorum" sözü ile İbn Sa'd'ın "münkeru'l-hadistir" sözü nakledilip tenkid edilmekte, Müslim'in burada Ebû Şureyh'in Şerâhîl'den hadisi dinlediğini açıkça ifade etmesinin Ebû Hâtim'in sözünü reddettiği, zikredilen âlimler Ebû Şureyh'in sika olduğunu söyledikten sonra İbn Sa'd'ın zayıf demesine itibar edilemeyeceği belirtilmektedir.⁹³ Ebû Şureyh'in adı ikinci kez geçtiğinde "sikatun fâzılun" denilip İbn Sa'd'ın onu zayıf saymasında isabet etmediği ifade edilip daha önce genişçe ele alındığı yere havale edilmektedir.⁹⁴

Burada da müellifin haklı olarak, Müslim'in Ebû Şureyh'den hadis dinlediğini ifade ettikten sonra kim olursa olsun bir başkasının bunu sanmıyorum demesinin bir anlam ifade etmediğini belirtmesi aynı şekilde önemli birçok hadis âliminin söz konusu raviyle ilgili güvenilir kanaatinden sonra İbn Sa'd'ın onu zayıf saymasının da muteber olmadığını söylemesi müellifin yaptığı değerlendirme ve tercihlerin bir başka örneğini oluşturmaktadır.

⁹² İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 20: 21.

⁹³ İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 2: 8.

⁹⁴ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 32: 655.

2.2.6. Dil Tahlilleri

Gerek konu ana başlıklarında (Kitab) gerekse hadislerde kelime ve terkipler harekelenmekte, sarf, nahiv, lügat ve edebî açıdan dil tahlilleri yapılmaktadır. Örneğin: “Kitabu’l-îmân” başlığı altında “Birinci mesele” olarak “kitab” kelimesi ele alınıp sarf açısından çekimi, birinci babdan gelen bir masdar olduğu, lügatte zam ve cem anlamlarında olup yazılan, indirilen ve kişinin yazıp gönderdiği şey anlamlarında da kullanıldığı belirtilmektedir. İstilahî anlamına değinilmekte, mahzûf bir mübtedanın haberi veya haberi mahzûf bir mübteda ya da mukadder fiilin mefulü olduğu gibi irabı ele alınmakta, “Kitabu’l-îmân” terkinin lâm veya min anlamında izafet terkihi olduğu gibi hususlar zikredilmektedir. “İkinci mesele olarak” îmân kelimesinin iştikakı, müteaddî veya lâzım olarak kullanımı, kaç meful aldığı, lügat ve istilahî anlamları ile kullanımları gibi konular işlenmektedir.⁹⁵ Hadislerde ise örneğin “Kitabu’l-îmân”ın ilk hadisinde “kader” kelimesinde dal harfinin sükunu ve fethasıya “kadr” veya “kader” şeklinde okunabileceği, “Basra” kelimesinde meşhur olan banın fethasıyla “Basra” olmakla beraber zamme ve kesrasıyla “Busra” ve “Bisra” da okunabileceği, “أنا” munfasıl zamirinin kendisinden sonraki kelimenin öncesindeki muttasıl zamire atfedilebilmesi için getirildiği, “لَقِينَا” da “kaf”ın kesresiyle “radiye” babından geldiği, “عَبْد” kelimesinin “وَفَّقَ”nın naibi faili olmak üzere merfû olduğu, “دَاخِلًا”ın hal olduğu gibi dil kuralları açıklanmaktadır.⁹⁶ İltifat, tecrid, leff, hazf, teşbih, îcaz ve iblağ, mecaz, lazım, melzum, istiâre gibi belâgat konuları ele alınıp belâgatın çok sayıda tanımı nakledilmektedir.⁹⁷

2.2.7. Bir Mezhebe Bağlılık Konusundaki Kanaati

İtyûbî her konuda birilerinin taklid edilmesini, onlara teslim olunmasını doğru bulmadığını, kendisinin de sahih naslara uygun bulduğu hususlara tabi olduğunu belirtir. Bu anlamda bölgesinin mezhebi Hanefî olmasına rağmen rükû da ve diğer yerlerde ellerini kaldırdığını, mezhep mensuplarının ise mezheplerine muhalif hadisle amel etmediklerini anlatır. Mekke’ye hicret edip Enstitüde okumaya, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İbnü’l-Kayyım (ö.

⁹⁵ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 18-22.

⁹⁶ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 1: 72-76

⁹⁷ İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 4: 182-183, 319, 320, 399, 597; 17: 308; 19: 237-238; 30: 44.

751/1350) ve Muhammed b. Abdulvahhab'ın (ö. 1206/1792) kitaplarını müta-laa etmeye başladığında beldesinde okutulan akaid kitaplarındaki bazı bilgi-lere aykırı şeyler bulduğunu söyler. Bunun üzerine daha önceki metodunu takip ederek bu zevatin kitaplarında sahih naslara uygun bulunduğu hususlara tabi olduğunu ve beldesinde Eş'arî hocalardan alıp inandığı şeyleri terkettiği-ni belirtir. Ülkesine babasını ziyaret için gittiğinde bazı kimselerin kendisini Vehhabî olmakla suçladığını, kendisinin ise "hayır ben sadece naslara uyuyorum, Mekke'ye gitmeden önce de sahih naslara tabi oluyordum" dediğini nakleder. O kimseler kendisine "evet ama çok fazla ileri gitmişsin" dediğinde onlara İmam Şâfiî'nin Hicaz ve Irak'da bir mezhebi olduğunu, Mısır'a gidince birçok delile vakıf olduktan sonra eski mezhebini terkedip yeni mezhebini tesis ettiğini hatırlatıp kendisinin de aynı şekilde ülkesindekilerce meçhul olan delilleri buldukça onlara tabi olup gereğince amel ettiğini, hayatı boyunca bu minvalde yürüdüğünü söyler.⁹⁸

Yine müellif, başkasının sözünü delilsiz almanın kınanan (mezmûm) taklid olduğunu, Hz. Peygamber'in hükmüne tabi olmanın buna dahil olmadığını, zira Allah'ın ona tabi olmayı vacip kıldığını söyler.⁹⁹ Şöhretine, mertebesine bakarak her konuda birilerinin taklid edilmesini, onlara teslim olunmasını doğru bulmaz ve iki yüzden fazla yerde "taklidin esiri olma" der. Taklid ile ittiba arasındaki farkı izah eder: Taklidi, "Delilini bilmeden başkasının sözünü almak, isabet etsin veya etmesin sadece görüşüne tabi olmak" olarak tanımlar. Taklidin alametini, uyduğu kişinin hatasının başkasının doğrusundan daha değerli olduğuna inanması, kendisine taklid ettiği kişinin hata ettiği, bu meselede naslara aykırı davrandığı söylendiğinde ondan dönmeyip mukallidinin nasları başkalarından daha iyi bildiğini iddia etmesi olarak belirtir. İttibaya gelince Allah'ın bilmeyene bilene sormayı emrettiğini söyler ve "Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun"¹⁰⁰ âyetini zikreder. Alametini ise, ittiba edenin kendisine fetva verenin hata ettiğini anladığında onu terketmesi, inad etmeyip daha iyi bileni ve doğruyu sorup ona tabi olması olarak ifade eder.¹⁰¹

⁹⁸ Bk. <https://www.aletioupi.com/>. (erişim tarihi: 23.02.2020).

⁹⁹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 144-145.

¹⁰⁰ 16 Nahl 43.

¹⁰¹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 44: 117.

Aynı şekilde müellif, Müslim'in fıkhıta mezhebinden bahsederken diğer *Kütübi Sitte* müelliflerinde olduğu gibi Müslim'in mezhebinin de ne olduğu hususunda sonraki (müteahhir) âlimlerin ihtilaf ettiklerini, kimine göre Şâfiî, kimine göre Hanbelî kimine göre de başka bir mezhebe mensup olduğunu belirtip bu anlayışı tenkid etmiştir. Müellife göre bu, büyük muhaddis de olsa herkesin bir mezhebe mensup olması gerektiği anlayışına dayanır. O, bunu sonraki asır Müslümanlarının mübtela olduğu fasid bir inanç olarak tanımlar. İnsanların, "Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun."¹⁰² ilahi emrine uyarak uzun süre bu beladan uzak yaşadıklarını, onlardan hiçbirine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin mezhebine nisbetle Bekrî, Ömerî, Osmanî, Alevî dendiğinin görülmediğini söyler. Dört imamdan sonra gelenlerin onlara intisab ettiklerini, halbuki bu imamların kendilerinin taklid edilmesinden sakındırıp delile tabi olunmasını emrettiklerini anlatır ve işin daha da kötüye gidip mezhebinin imamından başkasını taklidin ancak zaruret durumunda caiz olduğunun söylendiğinden yakınır. Sonuç olarak Müslim'in müctehid bir imam olduğunu, kimseyi taklid etmeyip Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed ve diğerleri gibi fakih muhaddislerden olduğunu belirtir.¹⁰³

Bu değerlendirmelerde müellifin, Müslim gibi müctehid bir muhaddisden bir mezhebe bağlılığının beklenmesinin doğru olmadığını söylediği ve bu anlayışa sahip âlimleri tenkid ettiği görülmektedir. Ancak müellifin belirttiği gibi bu, sonrakilerin mübtela olduğu fasid bir inanç mıdır? Yoksa bu düşüncedeki insanların Müslim'in mezhebiyle ilgili tartışmaları, onu müctehid saymadıkları ya da bir vakıayı tespit maksadına mı matuftur. Bir tespitten ibaretse bir müctehidin bir başka müctehidi taklid etmesi durumu nasıl izah edilmelidir. İtyûbî'nin her konuda birilerinin taklid edilmesini, onlara teslim olunmasını doğru bulmaması, kendisinin de sahih naslara uygun bulunduğu hususlara tabi olduğunu söylemesi gayet masum gözükmemekte ancak belli konulardaki tercihlerinde, yorum ve değerlendirmelerinde aralarında bulunduğu toplumun görüşleriyle örtüşmesi bir tevafuk mu bir etkilenme mi olduğu da tartışılabilir bir husus olarak durmaktadır.

¹⁰² 16 Nahl 43.

¹⁰³ İtyûbî, *Kurretü aynı'l-muhtâc*, 1: 12-13.

2.2.8. Şerhte İstifade Edilen Âlimler ve Kaynaklar

İtyûbî, Mukadime'yi şerh ederken Müslim ve *Sahîh'i* ile ilgili eserlerinden istifade ettiği âlimlerin bir kısmını şöyle saymıştır: *İlelü ehâdisi Sahîhi Müslim* sahibi Ebu'l-Fazl b. Ammâr (ö. 317/929), *Şürûtu'l-eimmeti's-sitte* sahibi İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî, Kâdî İyâz, *Şürûtu'l-eimmeti'l-hamse* sahibi Hâzîmî (ö. 584/1188), İbnü's-Salâh, Nevevî, İbn Rüşeyd (ö. 721/1321), Mizzî, Zehebî (ö. 748/1348), İbn Recep el-Hanbelî (ö. 795/1393), İbn Hacer el-Askalânî ve diğerleri.¹⁰⁴

Sahîh'i şerh ederken özellikle Kâdî İyâz, İbnü's-Salâh, Kurtubî, Nevevî ve İbn Hacer'den istifade ettiğini ayrıca İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), Beyhakî, Begavî (ö. 516/1122), Hattâbî (ö. 388/998), Münzirî (ö. 656/1258), Zehebî, İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyım, Aynî, İbn Kudâme (ö. 620/1223), San'ânî (ö. 1182/1768), Şevkânî (ö. 1250/1834), İbnü'l-Esir (ö. 606/1210), Feyyûmî (ö. 770/1368-69), İbn Manzûr (ö. 711/1311), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve diğer âlimlerden de faydalandığını belirtmiştir. İtyûbî, *Fethu'l-mülhim* ve *Tekmilesi*¹⁰⁵ ve *Fethu'l-mün'im*¹⁰⁶ gibi bu yüzyılda yazılmış Müslim şerhlerine de müracaat etmiş, onlardan alıntılar yapmış, zaman zaman da tenkid etmiştir. Kendisi gibi Etiyopya asıllı olan ve aynı dönemde Mekke'de yaşayan Hererî'nin Müslim şerhi *el-Kevkebü'l-vehhâc*'ı da mütalaa ettiği bazen nakilde bulunduğu¹⁰⁷ fakat daha çok isabetsiz tefsiri, ravinin kimliği, Arap dili gibi konularda tenkid ettiği ve düzeltmeler yaptığı görülmektedir.¹⁰⁸

Ravinin terceme-i halinde itimad ettiği kaynakları şu şekilde ifade etmiştir: Öncelikle İbn Hacer'e ait *Takrîbu't-tehzîb*, sonra *Tehzîbu't-tehzîb*, sahâbe için *el-İsâbe*, bazen *Lisânü'l-mîzân*, *Ta'cîlü'l-menfaa'*, *Hedyü's-sârî*, Mizzî'ye ait *Tehzîbü'l-Kemâl*, Hazrecî'ye (ö. 923/1517) ait *el-Hulâsa*, Zehebî'ye ait *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, *Tezkiretü'l-huffâz*, *Mîzânü'l-i'tidâl*, Buhârî'ye ait *et-Târîhu'l-kebîr*,

¹⁰⁴ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 1: 6.

¹⁰⁵ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 26: 146, 295, 595; 27: 124, 226; 28: 131, 271; 31: 449; 44: 72; 45: 42.

¹⁰⁶ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 204; 7: 269; 8: 31; 10: 181; 15: 447; 17: 501.

¹⁰⁷ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 32: 220; 33: 67; 34: 381; 35: 595; 36: 596; 37: 367.

¹⁰⁸ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 30: 685; 31: 363, 449, 493, 506, 532, 672; 32: 57, 181, 377, 494, 506, 513; 33: 114, 131; 34: 60; 35: 198; 36: 48; 37: 533; 38: 162.

İbn Ebî Hâtim'e (ö. 327/938) ait *el-Cerh ve't-ta dîl*, İbn Hibbân'a ait *es-Sikât* ve diğer eserler.¹⁰⁹

Tahricde *Kütüb-i Sitte* yanında Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sı* ve *Amelü'l-yevm'i*, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd (ö. 249/863, Ebû Ya'l'a (ö. 307/919) ve Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned*'leri, Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen'i*, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat'ı*, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn'i*, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Müstahrec'i*, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'*, Şuabu'l-îmân, ve *Ma'rifetü's-sünen'i*, Tayâlîsi'nin (ö. 204/819) *Müsned'i*, Abdurrazzâk (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'leri, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân'ın *Sahih'i*, Begavî'nin *Şerhu's-sünne'si*, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek'i*, Tirmizî'nin *Şemâil'i*, Mâlik'in *Muwatta'ı*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Meânü'l-âsâr'ı* gibi birçok kaynak kullanılmıştır.¹¹⁰ Ayrıca Zeylaî'nin *Nasbü'r-râye'si*,¹¹¹ İbn Hacer'in *ed-Dirâye*, *Telhîsü'l-habîr*, *Netâ'icü'l-efkâr'ı*,¹¹² Elbânî'ye ait *Silsiletü'l-ehâdîssi's-sahîha*, *Silsiletü'l-ehâdîssi's-zaîfe*, *Sahîhu't-Tirmizî*, *Sahîhu İbn Mâce*, *Sahîhu't-Tergîb*, *Sahîhu Ebî Dâvûd*¹¹³ gibi tahric eserlerinden de faydalanılmıştır.

Mustalahu'l-hadîste İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inden,¹¹⁴ İbn Hacer'in *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*'inden¹¹⁵ Sehâvî'nin *Fethu'l-mugîs*'inden,¹¹⁶ Suyûtî'nin *Elfiyyetü'l-eser'i* ile *Tedribü'r-râvî*'sinden nakilde bulunur.¹¹⁷

2.2.9. Nüsha Farklılıkları

Eserde nüsha farklılıklarına daha önce yazılan şerhlere atıfla değinilmiştir. Bu farklılık, anlamda bir değişiklik ifade ediyorsa bu da ifade edilmiştir.¹¹⁸

¹⁰⁹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 6, 8-9.

¹¹⁰ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 165; 10: 9; 17: 74; 20: 21-22; 25: 38; 35: 96; 40: 11; 45:248-249.

¹¹¹ 4: 44; 7: 107.

¹¹² 9: 70; 13: 92, 93, 179; 15: 278; 33: 318;

¹¹³ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 130; 3: 587; 12: 474; 13: 137; 14: 254; 15: 281, 341, 404.

¹¹⁴ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 1: 33, 38, 389; a.mlf., *el-Bahru'l-muhît*, 1: 333, 27: 206; 28: 155.

¹¹⁵ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 1: 40; 2: 14, 301, 333.

¹¹⁶ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 1: 288, 375, 420; 2: 332, 336, 345, 350, 509, 522.

¹¹⁷ İtyûbî, *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 1: 30, 46, 69, 246, 248, 360; a.mlf., *el-Bahru'l-muhît*, 1: 70, 170, 271; 2: 60, 137; 3: 581; 5: 282; 9: 442; 21: 518; 37: 670.

¹¹⁸ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 72, 75, 103, 417, 484, 519, 520, 574, 635, 649; 2: 70, 287, 396, 476; 3: 166, 203, 232, 337, 355, 357, 378, 466, 506, 582, 614; 4: 10, 14, 94, 254, 293, 342, 343, 347.

2.2.10. İhtilafı Konulardaki Bakış Açısı

İtyûbî'nin ilâhî sıfatlar ve müteşâbihât konularında Selefî anlayışı benimsemiş olduğu görülmektedir. Mesela Allah'ın her gece dünya semasına indiğine dair hadisle¹¹⁹ ilgili olarak inmenin zahiri anlamda olup Allah'ın mecazen değil hakikaten zatına layık bir şekilde indiğini, bunun doğru ve selefin görüşü olduğunu ifade eder.¹²⁰

Bir başka ilahî sıfat olan “yed” lafzıyla ilgili İbn Hacer'in “Yed” lafzının nimet ve hazâinullah olarak tefsir edilmesini tenkid etmesini¹²¹ iyi bulduğunu belirten İtyûbî, doğru olanın teşbih, temsil, te'vîl ve ta'tîle gitmeden “yed”in zatına layık bir şekilde Allah'a ait bir sıfat olduğunu söyler.¹²² Allah'ın, mahlûkun “yed”ine benzemeyen zatına layık bir “yed”i olduğuna inanan kişinin Allah'ı hakkıyla bildiğini belirtir.¹²³

Bir diğer ilahî sıfat olan “nazar” lafzıyla alakalı da “Allah ona nazar etmez” rivayetinde “nazar”ı mecaza hamlederek rahmet, ihsan gibi anlamlar veren Nevevî, Irakî, İbn Hacer, Kirmâni gibi âlimlerin bu yorumlarının hata olduğunu, burada kastedilenin mahlûkatın göz bebeğini çevirerek bakışı değil zatına layık keyfiyetini bilmediğimiz bir nazarı olduğunu söyler.¹²⁴

Müellif Allah'ın semada olduğuna dair rivayetleri de Vehhabî anlayışla yorumlar. Şöyle ki Hz. Peygamber'in, “Allah nerde” sorusuna “semada” cevabı veren cariyenin mümin olduğunu söylediği hadisi¹²⁵ izah ederken Nevevî'den hadisî sıfat hadislerinden olup bu konuda iki mezhep olduğu nak-

¹¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), Teheccüd, 14; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki, (Mısır: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991), Müsafirin, 168.

¹²⁰ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 12: 441.

¹²¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askâlânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005), 24: 302.

¹²² İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 19: 237.

¹²³ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 426.

¹²⁴ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 271.

¹²⁵ Müslim, Mesâcid, 33.

lini yapar,¹²⁶ değerlendirip tenkidlerde bulunur. Şöyle ki: Nevevî birinci mezhebin görüşünü; Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine ve mahlûkâtın sıfatlarından münezzehe olduğuna inanarak manasına dalmadan semada olduğuna inanmak olarak nakleder. Müellif burada manasına dalmaktan keyfiyetini bilmeğe dalmak kastedilmişse bunun doğru olduğunu, lafzın lügat anlamının bilinmemesi kastedilmişse bunun batıl olduğunu, selefin lügat anlamını bilip tekyîf, teşbih ve ta'tîl olmaksızın zatına layık bir şekilde manasını Allah'a isbat ettiklerini söyler. Kısaca müellife göre Allah keyfiyetini bilmediğimiz ve mahlûkâta da benzemeyen bir şekilde semadadır. Nevevî'den nakledilen ikinci mezhep zaten te'vîl olduğundan onu uzak ve delilsiz bulup birinci görüşün doğru ve selefin mezhebi olduğunu söyler. Daha sonra Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) tekyîf ile cihet isbatı arasında fark olmadığı görüşünü¹²⁷ tenkid edip ikisi arasında fark olduğunu, "Onun benzeri hiçbir şey yoktur"¹²⁸ âyetinden dolayı tekyîfin caiz olmadığını ancak zatına layık bir şekilde "arşın üstündedir", "mahlûkâtın üzerindedir" anlamında cihet isbatının doğru ve caiz olduğunu söyler. "Rahman Arş'a istiva etmiştir",¹²⁹ "Üzerlerinde (hâkim) olan Rablerinden korkarlar",¹³⁰ "Güzel kelimeler ancak ona yükselir"¹³¹ gibi âyetler ile cariyeye hadisini delil olarak zikredip bunların fevkiyyeti isbat ettiğini belirtir. Son olarak özetle diyerek Allah'ın sıfatlarını temsile kaçmadan isbat edip, ta'tîle düşmeden zatına layık olmayanlardan tenzih ederek nasları isti'mal etmenin vacip olduğunu söyler.¹³²

Malum olduğu üzere Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, naslarda Allah'a nisbet edilen fakat O'nun yaratıklara benzediği izlenimini veren sıfat ve fillerin te'vil edilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu nedenle Selefiyye'yi ilâhî sıfatlar konusunda teşbih ve teccîmi benimsemekle itham etmişler, Selefiyye ise onları haberi sıfatları geçersiz kılmakla suçlamıştır.

¹²⁶ Nevevî, *Minhâc*, 5: 24.

¹²⁷ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, nşr. Yahya İsmâil. 9 cilt, (Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998) 2: 465.

¹²⁸ 42 Şûrâ 11.

¹²⁹ 20 Tahâ 5.

¹³⁰ 16 Nahl, 50,

¹³¹ 35 Fâtır 10.

¹³² İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 12: 220-223.

Yaşadığı coğrafyadaki uygulamanın ve kanaatin aksine müellif, kadınların kabir ziyaretinin caiz olduğu görüşündedir. Bunun erkekler için ittifakla sabit olup kadınlar için ihtilafli olduğunu, meşru bir şekilde ziyaretin kadınlar için de caiz olduğu görüşünün doğru olduğunu söyler. Bunun delillerini sıraladıktan sonra özetle diyerek sahih hadislerin açık bir şekilde kadınların kabir ziyaretlerinin caiz olduğunu, aksi görüştekilerin bu sahih hadislerle muarız olacak bir delil getiremediklerini, delil olarak getirdikleri hadislerin hepsinin de problemliliğini belirtir, bunları tek tek ele alıp tenkid eder. Ancak bu ziyaretin şeriatın hududlarının gözetilerek yapılması gerektiğini, tesettüre riayet edilmesi, koku sürülmemesi, feryad edilmemesi, sadece ölümlere selam verilip dua edilmesi ve ahiretin hatırlanması maksadıyla yapılması gerektiğini, onlardan ihtiyacını talep etmenin ve yardım dilemenin nehyedilmiş olduğunu belirtir.¹³³

Müellif, İslam geleneğinde erken dönemlerden itibaren tartışılan ve âlimlerin çoğunluğunun olumlu görüş belirttiği ölüye Kur'an okumanın Allah'ın meşru kılmadığı bir bidat olduğunu, Hz. Peygamber döneminde birçok ölüm olduğunu fakat hiç kimseye ölüye Kur'an okumasını emretmediğini, daha sonra bunu hulefa-i râşidinin de yapmadığını, faziletli asırlarda da yapıldığını söyledikten sonra Aynî'nin bunun meşruiyetine dair getirdiği hadislerin¹³⁴ hepsinin zayıf olduğunu söyleyip şaşırdığını ifade eder ve "Aldanma uyanık ol" der.¹³⁵ Ölü adına yapılan hangi amellerin sevabının ona ulaşacağına dair yaklaşık sekiz sayfa muhtelif âlimlerinden farklı nakiller yaptıktan sonra görüşlerini şöyle özetler: "Meşruiyetine dair nas bulunan sadaka, köle azad etmek, hac, oruç ve dua gibi amellerin sevabı ölüye ulaşır. Kur'an okuma gibi meşruiyetine dair nas bulunmayan amellerin meşru olanlara kıyası doğru değildir. Zira bunlar Hz. Peygamber'den ve hayra çok düşkün olmalarına rağmen selefdan sabit değildir."¹³⁶

¹³³ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 347; 18: 206, 623, 639, 646.

¹³⁴ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 3:176.

¹³⁵ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 317.

¹³⁶ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 19: 321; a.mlf., *Kurretü ayni'l-muhtâc*, 2: 89.

Aynı şekilde ülkemizde uygulanagelen ölünün defninden sonra verilen telkinin sahih hadislerde bir aslı olmadığını, bu konuda delil olamayacak zayıf bir hadis zikredildiğini söyler ve İbnü's-Salâh, Nevevî gibi bazı müteahhir âlimlerin bunu zayıf hadisle amel kabilinden saydıklarını söyleyip garipser, "Onun için tesbit isteyin" hadisinin¹³⁷ sahih olduğunu ancak buna şahid olmayacağını, orada telkin değil ölünün sebatına dua istendiğini belirtir. Söz konusu zayıf rivayet hakkında *İrvâu'ğalîl'*¹³⁸ havale edip özetle ölümden sonra telkinin sahih bir delili olmayıp bunu yapmanın uygun olmadığını söyledikten sonra "Basiretli ol. Taklidin esiri olma" der.¹³⁹

Yine namazı terkedenden kişinin, farzietini inkâr ediyorsa Müslümanların icmaı ile kafir olduğunu, farzietine inanarak tembelliğinden kılmayanların durumu hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğini söyler: "Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî, selef ve halefin cumhuruna göre kafir değil fasıktır. Seleften bir kısmına göre kafirdir. Bu görüş Hz. Ali (ö. 40/661), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) ve İshak'tan (ö. 238/853) nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen iki rivayetten de biridir. Bazı Şâfiîlerin de görüşüdür." Müellif bunları naklettikten sonra kanaatini delillendirmeden garip bir şekilde şöyle ifade eder: "Namazı kasten terkedenden kişi kafirdir ve terkettiği için öldürülür. Ancak farziyetini ikrar ediyor ve bazen kısmen kılıyorsa onun küfrü küfrün altında bir küfürdür. Farzietini inkâr ediyorsa ihtilafsız mutlak kafirdir. Farziyetini ikrar ediyor ancak terketmekte kararlı olarak tamamen terkediyorsa mutlak kafirdir. Bazen kılıp bazen terkediyor, imam veya namaz kılmasını emreden kişi kendisini namaza çağırdığı halde yüz çevirir ve öldürülünceye kadar namazı terketmekte ısrar ederse o da mutlak kafirdir. Zira öldürülünceye kadar kılmamakta ısrarı farzietini inkâr ettiğinin delilidir. Fakat terkeder, namaza davet edilmez, öldürülünceye kadar terkinde ısrar etmezse batınen değil zahiren kafirdir."¹⁴⁰

¹³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002) 1: 526.

¹³⁸ Muhammed Nâsirüddîn, *İrvâu'l-galîl fi tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*, (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmiyyi, 1979), 3: 303-305.

¹³⁹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 18: 138.

¹⁴⁰ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 598-606.

Yine tartışılan âsâr ile teberrük konusunda bir ayrıma giderek Hz. Peygamber'in (sakalı, hırkası gibi) âsârıyla teberrükü kabul eder ve sahabenin bu hususta yarıştığından söz eder. Hz. Peygamber dışında salihlerin âsârıyla teberrükü Nevevî ve diğer Sahîhayn şarihlerinin uygun gördüklerini, ancak bu hususta bir delil olmadığını ve bunun selefin yoluna muhalif olduğunu, içlerinde hulefa-i râşidin olduğu halde hiçbir sahabî veya tabîinin bunların âsârıyla teberrük etmediğini söyler.¹⁴¹

Aynı şekilde tartışılan teravih namazının rekat sayısı ile ilgili rivayet ve görüşleri naklettikten sonra muayyen bir rekat belirlemeyip insanların durumuna göre değişebileceği kanaatini doğru kabul eder. Hz. Peygamber'in namazı olan on bir rekatı uzunca kılma dinçliği hisseden kimsenin bunu yapmasının en güzel olduğunu, bundan zafiyet hissedenin kıraatı uzatmak yerine rekat sayılarını artırmasında, yirmi veya daha az ya da daha fazla rekat kılmasında bir beis olmadığını söyler. Artırma ve eksiltme olmadan yirmi rekatı gerekli görmenin bir delili bulunmadığını belirtir.¹⁴²

Sonuç

İki cildi Mukaddime şerhi olmak üzere 47 ciltten oluşan çalışmanın ansiklopedik bir eser niteliğinde olup bir şerhten beklenebilecek râvî tanıtımı, sened özellikleri, metin çözümlemeleri, garip, müşkil lafızları izahı, dilsel ve edebi tahlilleri, önceki âlimlerin görüşlerini nakletme, hadisin geçtiği diğer kaynakları belirtme gibi her türlü bilgiyi içerdiği, bu yönüyle eserin birçok kaynağa müracaat etmeye ihtiyaç bırakmadığı söylenebilir.

Şerhin kendine has başlıklandırma sistemi, hadis metninin tamamının verilmesi, hadislere en uygun bab başlığının konulması, mükerrer hadislere de rakam verilmesi, aksini yapan M. Fuâd Abdülbâkî'nin tenkid edilmesine rağmen yaygın olması sebebiyle onun rakamlarının da gösterilmesi, ravilerin tek tek sayılarak geniş bir şekilde tanıtımı, sonra geçtiği yerlerde kısaca zikredilip ilk bilgilerinin verildiği yere cilt ve sayfa numarası verilerek havale edilmesi, hadislerin tahricinde *Kütüb-i Sitte* ile yetinilmeyip diğer kaynakların da zikredilmesi, hadisin geçtiği kitab ismi ve hadis numaralarının veya cilt ve

¹⁴¹ İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 687.

¹⁴² İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 15: 666.

sayfa numaralarının verilmesi, atıf yapılan kaynakların dipnotta gösterilmesi dolayısıyla araştırmacıların müracaatının kolaylaştırılması, tertip yönünden düzeni, sistemin baştan sona sürdürülmesi şerhi istifadeli ve ayrıcalıklı kılan hususlardandır.

Şerh, daha önce yazılmış olan şerhler ile diğer kaynaklardaki bilgileri toplamış bu anlamda müellif de kendisini cami' diye nitelendirmiştir ancak şarihin sadece nakille yetinmeyip her fırsatta değerlendirmelerde bulunduğu, kendi ifadesiyle taklidden uzak, delile dayalı tercihler yaptığı, bu anlamda otorite sayılan ilim adamlarını bile tenkidten kaçınmadığı, onlara değer veren ancak körü körüne taklid eden biri olmadığını ortaya koyup teslimiyetçi yaklaşmadığı görülmektedir. İtyübî, herhangi bir imamın görüşüne bağlı kalmadan direk naslardan hüküm çıkarma taraftarı olup mezhebine taassup derecesinde bağlı olduğunu düşündüğü alimleri tenkid etmiş aksine davranan, mezhebinin görüşünü terkedip hadisten çıkarılan hükmü tercih eden ilim adamlarını da övmüştür.

Şerhi değerli kılan bir husus da metnin parantez içinde verilir hadislere kelime kelime izah edildiği memzuc yöntemle yazılmış olması ve bu yöntemin başından sonuna kadar takip edilmesidir. Bu, özellikle günümüzde hadislerin daha kolay anlaşılmasını sağlaması bakımından önemlidir. Ayrıca kendisinden önce yazılmış şerhler içerisinde çağdaş Hererî'nin *el-Kevebu'l-vehhâc*'ı dışında memzuc yöntemle yazılmış bir şerh de yoktur. Ancak müellifin şerhi Hererî'nin şerhinden daha kapsamlı, hacim olarak da yaklaşık iki mislidir. Dolayısıyla müellifin şerhinde Hererî'nin şerhinden farklı olarak hadislerin geniş bir şekilde tahririnin yapılması, farklı vecihlerinin zikredilmesi, hadislerden çıkan ahkâmın madde madde sayılması gibi hususiyetler mevcuttur. Sonuç olarak tertibi, konuları sunması ve değerlendirmeleri şerhi klasik şerhlerden farklı kılan çağdaş bir yaklaşım olarak görülebilir.

Şerhi diğer şerhlerden ayrıcalıklı kılan bir husus da Müslim'in "mislehû", "nahvehû" ifadeleri arasındaki fark izah edildikten sonra müellifin ifadesiyle hiçbir şarihin değinmediği bu havalelerde o rivayeti tahrir eden kitaplardaki senedin ve metnin zikredilip kaynağının belirtilmesidir.

Şerhte dikkatlerden kaçmayan bir nokta da tahsilini Etiyopya'da Hanefi-Eş'arî bir çevrede tamamlayan müellifin, Suudi Arabistan'a hicret ettikten

sonra eski fıkıh ve düşünce anlayışını terkederek oradaki selefi anlayışı benimsemesidir. İki yüzden fazla yerde “taklidin esiri olma” deyip taklidden uzak delile dayalı tercihler yaptığını söylemiş ancak tartışmalı bazı konularda içinde bulunduğu topluluğun, soluduğu atmosferin doğal olarak etkisinde kalarak selefi ve Vehhabî yorumları tercih etmiştir. Özellikle tartışmalı konularda temel dinî düşüncesinin, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi isimlerin etkisi altında kaldığı görülmektedir.

Her cildin sonunda yer alan konu fihristinde o ciltteki “kitap” ve “bab” isimleri ve sayfa numaraları verilmektedir. Ancak şerhte geçen kavramlar, şahıs, eser ve yer isimlerine dair indeksler bulunmaması çalışmadan faydalanmayı zorlaştırmaktadır.

Kaynakça

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2016.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *İrôâü'l-galîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*. 9 cilt. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmiyyi, 1979.

Gumârî, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî. *el-İstiâze ve'l-hasbele mimmen sahhaha hadîse'l-besmele*. Riyad: Mektebetü Taberiye, ts.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Ri-

yad: Dâru Taybe, 1426/2005.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Sıyânetü Sahîh-i Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühû mine'l-iskâti ve's-sakat*. Nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: 1404/1984.

İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî. Hayatı. Erişim: 23 Şubat 2020. <https://www.aletioupi.com>

İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî. *Kurratu ayni'l-muhtâc fî Şerhi mukaddimeti Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 2 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1424.

İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 45 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Nşr. Yahya İsmâil. 9 cilt. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Hadis Şerh Literatürü*. İstanbul: İfav, 2020.

Kırbaşoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. 2 cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.

Sa'düddîn Mansûr Muhammed. "İtyûbî ve Menhecuhû fî Şerhi Mukaddimeti Sahîh-i Müslim: *Kurratü ayni'l-muhtâc fî şerhi mukaddimeti Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*". Mecelletü'l-İslam. 4. Özel Sayı (2011): 221-246.

Yazıcı, Mahmut -Öğütçü, Fatma Zehra. "Arap Dünyasında Yazılmış Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarına Bir Bakış. Sahîh-i Müslim Şerhleri el-Kevkebü'l-vehhâc ve Fethu'l-mün'im özelinde". Universal Journal of Theology 4/1 (2019): 31-51.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Tahrîcü'l-ehâdisi ve'l-âsâr el-vâkiati fî tefsîri'l-Keşşâf*. Nşr. Sultan b. Fehf. 4 cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Vizâretü'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1424/2003.

Toplumsal Çözölmeye Çözüm Denemesi: Yünus Emre Örneği
The Solution Attempt to Social Disintegration: The Example of Yünus Emre

Büşra BİLGİN

Araştırma Görevlisi, Artvin Çoruh Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Türk-İslâm Felsefesi Anabilim Dalı
Research Assistant, Artvin Coruh University, Faculty of Literature,
Department of İslamic Philosophy
Artvin / TURKEY
busracosanay@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2918-6131

DOI: 10.47424/tasavvur.861604

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Bilgin, Büşra. "Toplumsal Çözölmeye Çözüm Denemesi: Yünus Emre Örneği". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 39-61.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İnsanların bir arada yaşamaya başladığı tarihten bu yana, dayanışma ve ehlileşmenin yanı sıra toplumda ve tek tek bireylerde birçok sorun ve sıkıntı da baş göstermiştir. Toplumun fertleri her ne kadar birlikte yaşama adâbına uymaya çalışmış görünse de toplum, içten içe bir çöküntü yaşamaya başlamıştır. İnsanların birbirlerini sindirememesi, farklılıklarını kabul etmeyip ötekileştirilmesi ve kendini bir başkasından üstün ve ayrıcalıklı görme eğilimi toplumu çürüten en büyük etkenler olmuştur. İnsanları bir arada tutan ve onların anlaşmasını sağlayan dil ise, kötüye kullanıldığında, bu sorunların temelini oluşturur. Bu sorunlar, modern dünyada her ne kadar yasalarla çözülmeye çalışılsa da sağlam bir ahlâki temele dayanmadıkça yeni bozulmalar kaçınılmazdır. İnsanların arasındaki nefreti, tahammülsüzlüğü ve dil aracılığıyla yayılan fitne, fesat ve nefret söylemlerini yok edecek bir çözüm önerisi elzemdir. Biz bu sorunların kaynağını ve ahlâki geleneğimizin bu sorunlara sunduğu çözüm önerilerini, tüm toplumlara mâl olmuş Hakk âşığı Yûnus Emre üzerinden tartışmayı uygun gördük.

Anahtar Kelimeler: Ötekileştirme, Dil, Evrensel Barış, Sevgi, Yûnus Emre.

Abstract

Since the beginning of human coexistence, besides solidarity and domestication, many problems and difficulties have arisen in society and individual individuals. Although the members of the society seem to have tried to comply with the duty of living together, the society started to experience a collapse. The inability of people to digest each other, not to accept their differences and to marginalize, and the tendency to see oneself as superior and privileged to others have been the biggest factors that have refuted the society. The language that holds people together and allows them to understand is the basis of these problems when misused. Although these problems are tried to be solved by laws in the modern world, new distortions are inevitable unless they are based on a solid moral basis. We deemed it appropriate to discuss the source of these problems and the solution proposals offered by our moral tradition to these problems through the lover of God, Yûnus Emre.

Keywords: Marginalize, Language, Universal Peace, Love, Yûnus Emre.

Giriş

Hakk'ı sevenin, Hakikate teslim olanın yolu, yaradılanı sevmek ve Hakk'ı kendi içinde aradığı gibi onun içinde de arayabilmektir. Bize bildirilmiştir ki Hak Teâlâ, insanları yaratırken onlara kendi ruhundan üflemiştir (Enbiya 21/91); bu bilinçle âlemde Hakk'ı arayan, kendi içine dönmeli, hem nefsinde hem de başkasında O'nu aramalı ve gönüllerde Hakikat ışığını görmeye çalışmalıdır. Nitekim bu düşüncenin yakın geçmişte en büyük timsali olan Yûnus Emre, tüm insanları eşit görüp severek onlarda Hakk'ı görmeyi kendisine düstûr edinmiştir. Yûnus, 'Dosta gidenin yolu gönül içinden geçer, bir amel eylemedim gire idim gönüle, yetmiş iki milletin ayağın öpmek gerek, yaramaççün mâşûka cümle millete bile' dizelerinde tam da bu düşüncenin altını çizmiştir. "Yûnus, yetmiş iki milleti bir görür, din tamamlanınca sevginin doğacağını bildirir. Kendine yapılmasını istediğin şeyi halka da yap, der; eğer varsa dört kitabın da mânâsı budur, bundan ibarettir. Gönül, gönül, gönül... Sırça bir gönüldür Yûnus"¹. Yûnus, çoklukta her daim birliği görerek yaşamış bir erendir. Onun nezdinde her gönül Hakk'ın tahtıdır; nice yıkık viraneler vardır ki içinde dünyanın en kıymetli hazinelerini saklar. Bu sebeple hiçbir kimse hor görülme ve aşağılanmaya lâyık değildir.

Burada ele alınan düşünce, yalnızca Hakk'a erişmenin yolu değil aynı zamanda toplumun refahı ve barışın teminatı için de büyük öneme haizdir. Kendi nefsinden uzaklaşıp diğerkâmlıkla yaşamayı başaran bir halk, sonsuz saadetin yolunu bulmuş demektir. Çünkü o halk, artık kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmaması gerektiğinin bilincindedir. Diğer taraftan toplumun dağılması ve çözülmenin kaynağı ise, bu düşünceye muhtelifen insanın nefsinde uyup diğerlerini ötekileştirmesidir. Bu suçun en büyük ortağı ise dildir. Dil, gönüller yaptığı gibi gönülleri yıkmaya da müsebbip bir araçtır. Toplumda dilin en tehlikeli rolü, fitne ve fesat yaymaya ve tabi ki aldatmalara aracı olmasıdır. Aldatma, eylemde ortaya çıkınca toplumda büyük bir tepki alırken, dilde çıkınca fazlaca yadırganmaz. Oysa kötülüğün yayılmasında en büyük rol dile düşer; Yûnus bu durumu engellemek adına dilin yalandan, fitneden ve fesattan uzak durmasını, insanların birbirini sevmesini, hoşgörü ve barış içinde yaşamasını önermiştir. Ancak bu yol bizi saadete ve

¹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Yûnus Emre* (İstanbul: Varlık yayınları, 1975), 17.

ideal topluma eriştirir. Topluma, yetmiş iki millete bir gözle bakmak Hakk'a saygıdan ileri gelir bu nedenle, insan bu dünyada dâva değil mânâ insanı olabilmelidir. "Yûnus'un sosyal planda uygulamaya konulmuş bir ahlak projesi vardır. Fert ve toplum planında işleyen bu proje, Allah aşkı kaynaklı düşünce yapısıyla toplumu ve ferdi, kemal mertebesine ulaştırmaya çalışmaktadır. Bireyin kendine, topluma ve çevresine yabancılaşmasını önlemeye çalışmaktadır"².

Bir toplumun huzur ve dirlik içinde bir arada yaşayabilmesi için insanlar arasındaki sevginin, hoşgörünün ve mütevazılığın önemini ele almak adına çıktığımız bu yolda, bize en büyük miras olan ve bizim içimizde yaşayıp geleneklerimizi bilen Yûnus Emre, bu insanî kavramların önemini bize en iyi anlatacak kişidir. Bu nedenle, çalışmamızda öncelikli olarak onun fikirlerine yer vermenin bu yolda bize ışık tutacağına olan inancımızla, çalışmayı Yûnus'un düşünceleri etrafında ele almayı ve bu minvalde sınırlamayı uygun gördük. Çalışmadaki fikirler, genel olarak Yûnus Emre'nin *Divan'*ında toplanan ve yazıya aktarılan şiirlerinden yola çıkılarak şekillenecektir. Zaman zaman Yûnus'un etkilendiği düşünür ve mutasavvıfların düşüncelerine de yer vermeye çalışılacaktır. Sonuç olarak, insanın ve toplumun refahı için neyin gerekli olduğu ve toplumun çözölmesine/dağılmasına neden olan etkilerin nasıl önleneceğine veya çözüme kavuşturulacağına ilişkin bir söylem geliştirmek, çalışmanın esas amacını oluşturmaktadır.

Hakk'a Giden Yol Halktan Geçer

İnsan ruhunda, Rabbine bizzat kavuşmak için duyduğu sürekli ve değişmez bir evrensel arzu mevcuttur. Müslümanlar, Rablerinin peygamberle olan sürekli temasının nasıl gerçekteştiğini, peygamberin bu ayrıcalığa nasıl eriştiğini merak etmişlerdir. Bunun için peygamberin her türlü davranışını taklit etmeye gayret etmişlerdir. İslâm'ın ilk günlerinden itibaren peygamberin örneğini aynen uygulama, doğru biçimde Allah'ın ve insanın nazarında mütevazı bir yaşam sürme peşinde koşan sadık takipçiler hiç eksik olmadı. Onların davranışlarının doğruluğu ve imanlarının bütönlüğu

² Elif Dursun, *Din Felsefesi Açısından Yûnus Emre'de Tanrı ve İnsan* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009), 4.

Rablerini o kadar memnun etti ki; Rableri onları *Allah dostu* olarak seçti³. Allah dostları, akıllarını ve kalplerini yalnızca Allah aşkına açtılar ve her ne varsa âlemde onlarda O'nun tezahürünü aradılar.

Allah dostları, Allah'ı bu dünyada bulmuşlardır ve O'nun huzurunda varlıklarını sürdürürler. İbn Arabî onlardan ârifler diye bahseder. Onlar ne yana baksalar Allah'ı görüp fark ederler. Kur'ân'daki 'ne tarafa dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır' (Bakara 2/115) ayeti onların manevi hallerini anlatır⁴. İnsanın Allah'ı bulmasının ilk şartı elbette ki O'nu aramasıdır; O'nu aramak, O'na erişmek ancak O'nun ahlakıyla ahlaklanmakla mümkündür. Hakk'ın yoluna giren, Hakk'ın rızasına talip olan gönüller O'nun aşk-ı cemiline mazhar olanlar ancak O'nun bir tezahürüne ulaşmayı umut edebilir.

Hallâc'a göre, Allah'ın özü, aşktır. Yaratmadan önce, Hak, kendisini mutlak birlikte sevdi ve aşk vasıtası ile kendisi için kendisinde tecelli etti. Daha sonra zâhir bir obje olarak gayriyetin ve ikiliğin olmadığı yalnızlıktaki aşkını görmek istediğinde, kendisinin bütün isim ve sıfatlarla kuşatılan bir suretini yarattı. Bu ilâhi sûret, Allah'ın kendisinde ve kendisi ile taayyün ettiği Âdem'dir⁵. Benzer düşünce İbn Arabî'de de görülür. Ona göre, âlem, Hakk'ın kendi sûretinin mazharıdır. Biz, kendileri ile Allah'ı tasvir ettiğimiz sıfatlarız. Bizim varlığımız, O'nun varlığının taayyün etmiş şeklidir⁶. Tasavvuf düşüncesinde insan, âlemin sırrının taşıyıcısı olarak görülmüştür. Bu nedenle âlem makrokozmos, insan ise mikrokozmos olarak tasvir edilir.

"İnsan küçük bir âlem, yani evrendir. Her ne ki büyük âlemde vardır; hepsi küçük âlemde de vardır. Bu sebeple insanın kendisini bilmesi (nefsini bilmesi) en büyük bir emir ve en doğru yoldur. Bir insan kendisini bilmedikçe yüce Allah'ı bilmesi mümkün değildir"⁷. İnsanın kendi nefsini bilmesi, Allah'ın kendisinde tecelli ettiği ismini ve sıfatlarını bilmesidir. Bu elbette ki

³ A. J. Arberry, *Tasavvuf*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek yayınları, 2004), 13.

⁴ William C. Chittick, *Sûfinin Bilgi Yolu*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan us yayınları, 2018), 40.

⁵ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, Çev. Dr. Abdullah Kartal (İstanbul: İz yayınları, 2018), 93.

⁶ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 94.

⁷ Aziz Nesefti, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*, Haz. Mahmut Sadettin Bilginer (İstanbul: Esmâ yayınları, 1976), 17.

Hakk'ın bilgisini elde etmek demek değildir ancak insanın Rabbini bilmesinin tek yolu da budur. En azından tezahürünü öğrendiği ismiyle O'na yakınlaşabilir, O'nu kendinde hissedebilir.

İbn Arabî'nin isim ve sıfat doktrinine göre, insan diğer isimlerin hepsini kendisinde toplayarak bütün yaratılışın ilkesini kendi içinde taşır. O, makrokozmosun karşısındaki mikrokozmosdur; çünkü âlemde ne varsa hepsi onda da vardır. Ancak hakikatte ve onun sıralamasında insan büyük âlem, âlem de küçük insandır çünkü halife tebaasından üstündür⁸. İnsan, Allah'ın halifesi olarak her yerde yüceltilmiştir âlemler onun hizmetine sunulmuştur. Bu nedenle, insan kendisini iyi tanımalı ve yaratılma amacına uygun yaşamalıdır. Bu, insanın kendisini her şeyden üstün görmesi ve kendinden gayrısını hoş görmemesine yol açmamalıdır. Nitekim Kur'ân ahlâkı, kendini yücelteni değil Allah karşısında aczini bileni kıymetli gösterir. Unutulmamalıdır ki, Hakk'ı kendisinde arayan insanın öncelikle nefsi arzularından kurtulması gerekir.

Maddeyi, nefsi arzuları görmeyen göz, Hak'tan gayrısını görmez, gördüğü her şeyde O'nun hikmetini görür. Molla Câmî der ki; "Hûda'yı işte böyle anla, her şeyde O'nun veçhini gör. Her sabah feleğe bakıp Hâlık'ı müşahede et. Çünkü halk, Hâlık'ın mazharıdır. Semâyı, zemini ve onlardaki şeyleri Allah'ın gayrı görme, postta ve surette kalma"⁹. Câmî'nin dediği gibi halk, Hâlık'ın mazharıdır; halka yani yaratılmış külli şeye bakarken zahire aldanmamak, içini, bätını görmek ya da keşfetmek gerek. Mevlânâ'nın dediği gibi; "mânânın önünde sûret aciz kalır. Göğü baş aşığı tutan mânânın hükmüdür"¹⁰. Hakk, halkın içindedir; onlarda tezahür eder. O hâlde, Hakk'ı arayan halkı göz ardı etmemelidir; kendinde aradığını ötekinde de aramalıdır. Her varlık mertebesi Allah'ın başka bir tezahürünü yansıtır bu sebeple, kendinde bulamadığını başkasında tamamlamalı insan. Birçok mutasavvıfın

⁸ William C. Chittick, *Âşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan us yayınları, 2018), 133.

⁹ Abdurrahman (Molla) Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, Çev. Tâhiru'l-Mevlevî (İstanbul: Litera Kitap, 2014), 72.

¹⁰ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Mesnevî Şerif*, Çev. Süleyman Nahifi (İstanbul: Timaş yayınları, 2010), C. 1, b. 3438, 137.

düşüncesinde gördüğümüz bu fikir, Yûnus Emre'nin de dizelerinde sıkça işlediği ve Hakk için halkı sevmenin önemini vurguladığı bir düşüncedir.

“Dosta gidenin yolu gönül içinden geçer

Bir amel eylemedim gire idim gönüle

Yetmiş iki milletin ayağın öpmek gerek

Yaramağcün mâşûka cümle millete bile”¹¹.

Yûnus'un başkasını tanıma ve geçerlileştirme anlamındaki insancıl tutumunu yetmiş iki millete duyduğu güven ve sevgiden anlayabiliriz. Ona göre, tüm milletler her dilden Allah'ı arar, O'na gider ve her insanda O'na ait bir hakikat mevcuttur. Bu nedenle insanların etnik kökenlerini, dinî gruplarını vs. olağan görür ve Hakk'ın gönüllerde olduğu inancıyla herkesi hümanistçe kucaklar.

Gazâlî'ye göre, “insanın kendisi öyle bir aynadır ki, ona bakan, onu düşünen Hakk'ı görür, Hakk'ı bulur. Hâlbuki insanların çoğu kendilerine bakıp düşünmek ile Hakk'ı görmezler, Hakk'ı bulmazlar. O hâlde insanın, Allah Teâlâ'nın marifetine nasıl ayna olabileceğini bildirmek lâzımdır... İnsanoğlu kendi zatının varlığından Allah Teâlâ'nın zatının varlığına; kendi sıfatlarının varlığından Allah Teâlâ'nın sıfatlarının varlığına, kendi ülkesi olan bedeni ve azalarındaki tasarrufatından Allah Teâlâ'nın bütün âlemdeki tasarrufatına delil görür”¹².

Yûnus Emre de insanın kendini bilmesinin esas mesele olduğu üzerinde durur ve nasihatler kitabında şöyle der;

“Geçip giderken şu ömrün ey gafil!

Sorup durursun: “Nereye gider yol?”.

Bırak bu fikri kendini bil her dem

¹¹ Yûnus Emre, *Divan*, Haz. Mustafa Tatçı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2016), 271.

¹² Ebu Hamîd Muhammed el-Gazâlî, *Kimya-yı Saâdet*, Çev. Ali Arslan (İstanbul: Yeni Şafak basım, 2004), C. 1, 61.

Söz burada bitsin vallâhu âlem"¹³.

Kendini bilmenin gerekliliğine *Divan'*nda da değinen Yûnus Emre'nin Şu dizesi oldukça meşhurdur:

"İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir

Sen kendini bilmezsın yâ niçe okumaktır

Okumaktan mânâ ne kişi Hakk'ı bilmektir

Çün okudun bilmezsın hâ bir kuru emektir"¹⁴.

Yunûs bu dizelerde, âlemdaki en büyük ilmin kendini bilmek olduğunu bunun mânâ ve gayesinin de Hakk'ı bilmek olduğunu açıkça vurgular. Kendini, nefsini bilir de Hakk'a varamazsan yani kendini okuman gerektiğini, onu nasıl bildiğini bilmezsen boşuna ilim edinarsın demek ister. Benzer düşünce Şu dizelerle desteklenir:

"İlm okumak bilmeklik kendözünü bilmektir

Pes kendözünü bilmezsen bir hayvandan betersın

İlm okumak ma'nisi ibret anlamak için

Çün ibretten değilsın görmeden taş atarsın"¹⁵.

Arif, yani kâmil insan, Allah'ı ve âlemin bütün sırlarını, kendi nefsinde bulmadıkça bilemez. O, küçük âlem (âlem-i suğra), Allah'ın suretinde bir varlık, Allah'ın, kendi eserlerini görmesini sağlayan âlemin gözüdür¹⁶.

Yûnus Emre, Hakk'ın her yerde tecelli ettiğinin sık sık altını çizerek;

"Yûnus der eşkere nihân Hak doludur iki cihân

Gelsın beri dosta giden Hûr u Kusûr Burâk nedir"¹⁷.

¹³ Yûnus Emre, *Risaletü'n Nushiyye* (Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 140.

¹⁴ Emre, *Divan*, 144.

¹⁵ Emre, *Divan*, 222.

¹⁶ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, Çev. Mehmet Dağ, Kemal IŞık, Ruhi Fığlalı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1978), 72.

Bir başka dizede de şöyle der;

“Misikin Yûnus gözün aç bak iki cihân dopdolu Hak

Sıdk oduna gümânı yak ol eşkere pinhandadır”¹⁸.

Her varlıkta Hakk’ı arayan insan, her varlığa sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşır. Onları kendinden aşağıda görmez Hakk’ın tecellisini aradığı halkı, yaratılmışları Hakk’tan ötürü sever. Nitekim Yûnus da; yaratılanı hoş gör, yaratandan ötürü diyerek aynı düşünceyi vurgular.

Toplumsal Çözülmenin Kaynağı: Ötekileştirme ve Dil

Toplumunu kuran, birlikte yaşamayı mümkün kılan insanların biraradılığı ve sosyal dayanışmasıdır. Birliğin, dirliğin olmadığı bir yerde ne huzurlu bir toplum ne de mutlu insanlar görmek mümkündür. Toplumun her daim ayakta kalması için insanlar arasındaki sevgi, saygı, sorumluluk ve dayanışmanın sağlam olması gerekir. Bu nedenle bozulmuş toplumlar incelendiğinde başta insanların birbirine olan tahammülsüzlükleri ve temeli sevgi ve saygıdan yoksun olan ayrışmalarıdır. Özellikle modern toplumla birlikte gelişen insanın yalnızlaşma, kendi kabuğuna çekilme, tek benliliği ve elbette ki yüksek egosu toplumu birbirine bağlayan dinamikleri iyice zayıflatmıştır. Toplumun kendinden başkasını beğenmeme, başkasını hor görme ve ahlaksızlıkla yıkılacağı şüphe götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla ötekileştirme ve elbette ki her türden ahlak dışı düşünceyi yayan gem vurulmaz dil, toplumsal çözülmenin en temel dinamiğidir.

İslâm’ın her daim üzerinde durduğu başkalarıyla iyi geçinme, yardımlaşma, hoşgörü ve sevginin yanında, diline hâkim olma, fitne ve fesat yaymama, gıybet ve iftiradan sakınma gibi öğütler toplumun refahı ve insanların mutluluğu için elzemdir. Bu düşünce, birçok mutasavvıf ve düşünür tarafından da sık sık söylenir. Örneğin; “Hacı Bektaş Velî’nin ‘incinsen de incitme’, ‘her ne ararsan kendinde ara’ sözleri onun insan sevgisini ve engin hoşgürüsünü ortaya koymaktadır. O, Kur’an ve sünnetten aldığı güç ve ilham sayesinde, söz ve davranışları ile geniş kitleleri etkilemiş, bütün insanlığı sevgi, hoşgörü, barış ve kardeşliğe çağırmıştır. Onun ‘düşmanın bile insan oldu-

¹⁷ Emre, *Divan*, 122.

¹⁸ Emre, *Divan*, 129.

đunu unutma' sözü, dün olduğu gibi bugün de insanoğlunun en fazla muhtaç olduğu konulardan biri olmaya devam etmektedir"¹⁹. Yine insan sevgisi denince ilke akla gelen Yûnus Emre, *Divan'*ında insanları ötekileştirmenin ve dilin toplumsal yaşamdaki önemine dikkat çeken birçok beyit kaleme almıştır. Yûnus'un gönüllerde aradığı Allah aşkı, onu her daim her insana aynı gözle bakmaya ve onların gönüllerini kazanmaya yol açmıştır. Onun düşüncesinde, Hakk gönüllerdedir ve gönül kıran insan iki cihanda da bedbahttır. Yûnus der ki;

"Bir kez gönül yıkdın ise bu kıldığın namaz değil
 Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil
 Erenler gelip geçdiler dünyayı koyup göçdüler
 Havaya açıp uçdular bunlar hümâdır kaz değil
 Can odur kim Hakk'a ere ayak odur yola gire
 Er odur alçakda dura yüksekden bakan göz değil"²⁰.

Beyitte de geçtiği üzere, gönül yıkan, insanı hor gören, başkasına yukarıdan bakan ibadet dahi etse temizlenemez. Beyit, kendini yüksekte görenin Hakk yolundan saptığını yola girmek için de alçakta durması gerektiğini vurgular.

"Tehî görmem kimseyi hiç kimesne boş değil
 Eksiklik ile nazar erenlere hoş değil
 Gönünü derviş eyle dost ile biliş eyle
 Aşk eri şol mânâda derviş içi boş değil"²¹.

Yûnus'un dizeleri sık sık insandaki Allah aşkını öne çıkarır; ona göre hiçbir insan boş değildir herkes başka şekillerde de olsa Allah'ı arar ve her daim onu anarlar. Onlara eksiklik ile bakan gözler gerçekte kendisi eksiktir. Böyle

¹⁹ Hasan Yavuzer, "Hoşgörü Önderi Hünkâr Hacı Bektaş Veli", *Turkish Studies*, 8/8, (2013), 2232-2233.

²⁰ Emre, *Divan*, 180.

²¹ Emre, *Divan*, 180.

bir bakış açısının insanı ötekileştirme, hor görme veya onu toplumdan dışlamasına imkân yoktur. "Hakikat aşkı, özü gereği, din ve millet kavramlarını aşar. Bu sınırlılıkları aşarak aşkınlaşır. Söz konusu aşkınlaşma, evrensel ve evrenselliğe ortam hazırlar"²². Yunus her daim insanların birlik, beraberlik, barış ve kardeşlik içinde yaşamaları için onlara Hakk'ın yolunu göstermiş ve yetmiş iki millete Hakk'ın gözüyle bakmalarını öğütlemiştir.

"Gönül Çalab'ın tahtı gönüle Çalap bahdı

İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise

Sen seni ne sanırsan ayruğu da onu san

Dört kitabın mânâsı budur eğer var ise

Bildik gelenler geçmiş konanlar geri göçmüş

Aşk şarabından içmiş kim mânâ duyar ise"²³.

"Bin kez hacca vardın ise bin kez gâza kıldın ise

Bir kez gönül sıdın ise gerekse yüz yıl yol doku

Gönül mi yeğ Kâbe mi yeğ eyit bana akli eren

Gönül yeğdir zira ki Hak gönülde tutar durağı"²⁴.

Gönül Allah'ın tahtıdır, O'nu ararsan Kâbe'de Şam'da değil gönüllerde aramalısın. Bu sebepten gönül yıkan Hakk'ın tahtını yıkmıştır denir; insan kendini ne bilirse karşısındakini de öyle bilmelidir. Kimse kimseyi yadırgamamalı, zahire takılıp bânının mânâsını kaçırmamalıdır. "Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir" dizesi de, Yunus Emre'nin düşünsel yetkinliğini ve bağdaşımçı tavrının derinliğini ortaya koymaktadır²⁵.

İnsan, başkalarını farklılıklarıyla sevip onları hoş görüp kendinde gördüğü hakları onda da gördükçe ötekileştirmekten ziyade birlikte yaşamının huzuruna kavuşacaktır. Lakin insan, nefesine uyar da kendini yüksek de görürse

²² Onur Bilge Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yunus Emre*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 2012), 457.

²³ Emre, *Divan*, 250.

²⁴ Emre, *Divan*, 286.

²⁵ Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk", 450.

o zaman kargaşa başlar. Toplumun en büyük sıkıntılarında biri de insanların arasındaki bağı koparan ve dirliği bozan dildir. Daha doğrusu kötüye kullanılan dildir. Yûnus Emre, dilin insanlara verdiği zararı birçok beytinde ele almış ve yalanın, gıybetin gammazlamanın, fitne ve fesadın insanı Hakk yolundan nasıl ayırdığını işlemiştir.

Yûnus'tan önce Mevlânâ da bu konuya değinmiştir. Ona göre, "birbirini ötekileştiren insanlar, toplumlar ve dinler arasındaki çatışmanın temel nedenlerinden biri de, yetmiş iki milletin birbirini tanımaması, aralarında diyalog kurulamaması ve her birinin diğerine şüphle ile bakmasıdır. Farklı din mensuplarının toplumda iyiliği yayıp kötülüğu önleme konusunda işbirliği yapamayışlarının ve aralarında çıkan kavgaların bir başka sebebi de ötekinin dilini anlayamamak, onun düşünce ve duygu dünyası hakkında fikir sahibi olmamaktır"²⁶.

"Bu dünyaya gönöl veren sonucu pişmân olısar
Dünya benim dedikleri hep ona düşman olısar
Ey dostunu düşman tutan gaybet yalan söz söyleme
Bunda gammazlık eyleyen onda yeri dar olısar"²⁷.

Bu dünyayı sahiplenenin, dünya için çalışıp emek verenin, bu sebepten dostunu düşman görüp yalana gıybetle düşenin sonu bedbaht ve karanlıktır. Söz öyle önemlidir ki, söylemeden önce insanın iyi düşünmesi gerekir, insan hayr demeyecekse hiç konuşmamalı bu sebepten sözün iyi seçilip gönöl kırmaması gerekir.

"Keleci bilen kişinin yüzünü ağ ede bir söz
Sözü pişirip diyenin işini sağ ede bir söz
Söz ola kese savaşı söz ola bitire başı
Söz ola ağulu aşu bal ile yağ ede bir söz
Gel ahî ey şehriyâri sözümüzü dinle bâri

²⁶ Fahri Kayadibi, "Mevlânâ'da Sevgi, Birlik ve Barış", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 0/S. 16, (2012), 7.

²⁷ Emre, *Divan*, 130.

Hezâr gevher ü dînârı kara toprağ ede bir söz
Kişi bile söz demini demeye sözün kemini
Bu cihân cehennemini sekiz uçmağ ede bir söz
Yürü yürü yolun ile gâfil olma bilin ile
Key sakın key dilin ile cânına dağ ede bir söz
Yûnus imdi söz yatından söyle sözü gâyetinden
Key sakın o şâh katından seni ırağ ede bir söz”²⁸.

Yûnus’un da dediği gibi, bir söz tavına göre hem savaş çıkarır hem savaşı bitirir; tatlı pişmiş aşı bir söz zehir eder. Dil ki öyle gönül yıkar öyle haset yarar ki dostluğun yerini düşmanlık alır. Toplumu dağıtır, yok eder ve söz odur ki insanın başını bile götürür. Birçok mutasavvıf dil konusu üzerinde ehemmiyetle durmuştur. Hoca Ahmed Yesevî hazretleri, “dili korumak, hakikatin yedinci makamıdır”²⁹ der. Diline sahip çıkmayan onu kötülüklerden korumayan Hakikat’e giden yolda nâkıs kalır, yolu tamamlayamaz.

“İşidin ey yârenler aşk bir güneşe benzer
Aşkı olmayan gönül misal-i taşa benzer
Taş gönülde ne biter dilinde ağu tüter
Niçe yumşak söylese sözü savaşa benzer
Aşkı var gönül yanar yumşanır muma döner
Taş gönüller kararmış sarp katı kışa benzer”³⁰.

Yûnus, gönlünde Hakk aşkı taşıyanın gönlünün yumuşak olduğunu, sözünü incitmeden söylediğini oysa aşktan sevgiden habersiz gönlün sözünün taş gibi sert olduğunu söyler. İnsan herkese birlik ile bakıp Hakk rızası için

²⁸ Emre, *Divan*, 149.

²⁹ Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risâlesi* (Ankara: Merkezrepro yayınları, 2016), 75.

³⁰ Emre, *Divan*, 131.

sevebilse, gönöl yıkılmaktan korkar olsa kötü sözden de yalan konuşılmaktan da kaçınır.

“Söylememek harcısu söylemeğin hasıdır
 Söylemeklik harcısu gönüllerin pâsıdır
 Bu gönüller pâsını yuyuban gidermeğe
 Şol sözü söylegil kim sözün hülâsasıdır
 Sözü doğru diyene Kul’l-Hak dedi Çalap
 Bunda yalan söyleyen yarın utanasıdır
 Yetmiş iki millete birlik ile bakmayan
 Şer’ ile evliyâsa hakikatte asidir”³¹.

Yûnus Emre’nin insanı hor görme, ötekileştirme ve başkalarını yerme konusundaki düşüncelerini hemen her beytinde görmek mümkündür. Dilin kötüye kullanımının temelinde de yine onun hümanistçi düşüncesi yer alır. Onun bu dünyadaki tek gayesi, Hakk’a ulaşmaktır ve o, bu yolda daima aşkla yanmış ve benliğini yok etmiştir. Gönölünü Allah’a teslim etmiş ve gönüller sultanını her daim başka gönüllerde de aramıştır. Hiç kimseyi hor görmemiş, Hakk’ın tezahür ettiği her varlıkta O’ndan bir parça görmüş ve onları Yaradandan otürü çok sevmiştir. Söylediği her sözü ve deyişi Hakk’ın sözüymüş gibi söyleyip bu konuşanın kendisi değil O, olduğunu söylemiştir.

“Ey sözlerin aslın bilen gel de bu söz kandan gelir
 Söz aslını anlamayan sanır bu söz benden gelir
 Söz var kılar gönölü şâd söz var kılar bilişi yad
 Eğer horluk eğer izzet her kişiye sözden gelir
 Söz karadan akdan değil yazıp okumaktan değil
 Bu yürüyen halkdan değil Hâlik âvâzından gelir”³².

³¹ Emre, *Divan*, 119-120.

³² Emre, *Divan*, 124.

Toplumsal Çözölmeye Çözüm Denemesi: Evrensel Barış ve Sevgi

Yünus Emre, toplumun ve tüm insanlığın bir ve bütün olabilmesi için onları daima sevgiye, merhamete, dirliğe, birliğe ve barışa çağırmıştır. Bu dünyanın kimseye kalmayacağını, ölümden hiç korkmayarak ve benlik davasından vazgeçerek kendisi bizzat göstermiştir.

“Gelin tanış edelim işi kolay tutalım

Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz

Yünus sözün anlarsan söz mânâsın dinlersen

Sana bir amel gerek bunda kimsene kalmaz”³³.

Yünus bu sözleriyle, insanları dünya barışına ve insancillaşmaya çağırıştır. Birbirini seven gönüller işleri hep kolay kılar, kimse kimseye güçlük çıkarmaz. Onu barışa, sevgiye bu kadar bağlı kılan gönlündeki Allah aşkıdır. O, dizelerinde aşk ile her daim hemhâl olduğunu her nefeste Hakk’ı aradığını gönüller yapıp o gönüllerde Hakk’ın ışığını aradığını bize gösterir. Yesevî hazretleri de, evrensel sevgiyi hakikatin makamları arasında sayar. “Yetmiş iki millete tek nazar ile bakmak (herkese aynı gözle bakmak, insanlar arasında ayırım yapmamak) ve eşit şekilde hizmet etmek” hakikat mertebesinin ikinci basamağıdır³⁴.

“Gönülleri hep düzen ol türlü nakışlar yazan ol

Can gövdeden ayrılıcak bu diller niçin söylemez”³⁵.

İnsanoğlu, bir yolcu misali bu dünyadan gelip geçicidir o, tüm küçük kaygıları bırakıp asıl büyük kaygıyı edinmeli yani Hakk’ın yoluna girip O’nun rızasına talip olmalıdır. Gönlünde bu amacı taşıyan ne dünyaya bağlanır ne de bu dünya için gönül yıkar. İnsanları seven onlara hor gözle bakmayıp ötekileştirmeyen bir toplumda, birliğin de dirliğin de barışın da tahsisi kolay olacaktır.

³³ Emre, *Divan*, 150.

³⁴ Kemal Eraslan, *Yesevî’nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risâlesi* (Ankara: Merkezrepro yayınları, 2016), 75.

³⁵ Emre, *Divan*, 153.

“Kimseye hor bakmağıl hergiz gönöl yıkmağıl

Yetmiş iki millette dervişlik yârı gerek”³⁶.

“Biz sevdik âşık olduk sevildik mâşuk olduk

Her dem yeni dirlikde sizden kim usanası

Yetmiş iki dil seçdi aramıza söz düşdü

Ol bakışı biz bakdık yermedik âm u hâsı”³⁷.

Yûnus Emre, insanların arasındaki dil farklılığı nedeniyle ‘aramıza söz düştü’ der fakat onun dirlikten kastı söz birliği değil gönöl birliğidir, gönöl-daşlıktır. Kimseyi yermedik, hem sevdik hem sevildik bu dirlikten kim usanır der. Aynı düşünce, Hacı Bektaş Velî’nin, *Makâlât*’ında da işlenir. O, seyr u sülûkun dört kapı kırk makam düşüncesini açıklarken hakikat kapısının ikinci makamında yetmiş iki millete aynı gözle bakmak gerektiğini söyler: “İkinci makamı yetmiş iki milleti ayıblamamaktır (Bütün herkese aynı gözle bakıp ayıplamamak)”³⁸.

“Bu dünyaya kalmayalım

Fânidir aldanmayalım

Bir iken ayrılmayalım

Gel dosta gidelim gönöl”³⁹.

Âdem’den beri bir yaratılan insanoğlu, türlü sebeplerden ayrı düşmüş araya fesat girmiştir. Ancak Hakk’ın huzurunda herkes onun kuludur, bu nedenle Yûnus, gelin birlik olalım bu dünyaya kanmayalım der. Gönüller bir olunca iş kolay kılınır; dil, fesadından kurtulunca gönöl pasını siler.

“Terk edelim kal ü kıylı isteyelim doğru yolu

Hem bulalım gevher kanın cevher alan gelsin beri”⁴⁰.

³⁶ Emre, *Divan*, 167.

³⁷ Emre, *Divan*, 296.

³⁸ Hünkâr Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş ve Ali Öztürk (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2007), 31.

³⁹ Emre, *Divan*, 176.

Yûnus insanlar arasında dirliğin tahsisi için kibrin boynunu vurmayı ve tevazuyu giyinmeyi nasihatler:

“Kibir derler ona, bilirler onu,
İmansız kalacak o âsi canı.
Kendinden başka kimseyi beğenmez,
Yüksek yerde durur aşağı inmez.
Nice tahta çıkanlar yere düştü,
Nice ‘ben’ diyene sinek üşüştü.
Büyüklik taslama lânet alırsın,
Kovulmuşlarla bir olur kalırsın”⁴¹.

Yûnus’un önceki dizelerde de sık sık üzerinde durduğu kibirlenmek ve yukarıdan bakmak İslâm’ın kesinlikle hoş görmediği bir davranış şeklidir. Yûnus da bu davranışın şeytandan olduğunu hatırlatmak için büyüklik taslama, kovulmuşlarla bir olursun der. Kibirli olmak yerine mütevazı olmalı insan, herkesle aynı düzlemde buluşabilmelidir. İnsanlarla, onları insan yapan ortak şeyler zemininde buluşabilmelidir.

“İşit şimdi akıl ne söyler ona:
Sakın, tevazu taliptir canına.
Sözü bitmeden tevazu göründü,
Kibir onu görüp yüz geri döndü.
Kılıç çekip gelir, yer alçağından
Kibir onu görüp kaçtı dağından”⁴².

Kibri yerip tevazuyu yücelten Yûnus, insana yakışan kibirli olmak değil; her insana karşı sevgi dolu ve tevazulu olmaktır, der.

⁴⁰ Emre, *Divan*, 277.

⁴¹ Emre, *Risaletü’n Nushiyye*, 44.

⁴² Emre, *Risaletü’n Nushiyye*, 53-54.

“Tevazudur yeri göğü götüren,
 Yedi kat yerden aşığı duran.
 Tevazu üzeredir gök ile yer
 Öveceksen tevazuyu övüver”⁴³.

Dâva insanı değil mânâ insanı olmak

Tasavvuf yolunda ârifler, Allah’ı bilmek ve O’nu anlamak dışında hiçbir şeyi önemsemezler. Hakk’ı yalnızca O’nu çok sevdikleri için ve kulluğa lâyük olan yalnızca O, olduğu için isterler. Başka bir şey için kulluk etmek, Hakk’ı amaç değil araç olarak görmektir ve bu, kişiye asla tam anlamıyla bir haz vermez. Bu nedenle ârifler, görünen her şeyin arkasında görünmeyen, asıl gerçek sahibi aramışlardır. Zahirdeki her şeye mânâsını veren O’dur, mânâsız her şey boş ve geçicidir. Sûfilerin, aşkla dolu olmalarının ve yaratılmış her şeye aynı gözle bakmalarının sebebi budur. Onlar, dıştaki farklılığı değil mânâdaki birliği görürler.

“Onların gözünde, dinleri, cinsleri ne olursa olsun bütün insanlar aynı Yaratan’ın yarattıkları olmaları sebebiyle birdir”⁴⁴. Yûnus Emre de sevelim sevillelim, bu dünya kimseye kalmaz derken muhtemelen bu bilinçteydi. Yûnus, bu dünyaya dünyevî meşgalelerle uğraşmaya değil Hakk yolunu tutup vuslata erişmeye geldiğini söyler. Tüm insanlara da bu düsturu öğretmeye çalışır; bu dünya geçicidir, dünyayla uğraşmak değil, sırra erişmeye çalışmak gerektir.

“Bize dîdâr gerek dünya gerekmez
 Bize mânâ gerek davâ gerekmez
 Gerekmez yâr gerekmez cân gerekmez
 Bize dîdâr gerek deyyâr gerekmez”⁴⁵.

Yûnus’un selefi olan Mevlânâ hazretleri de mânâsız her ilmin boş ve geçici olduğunu, görünen her şeye güzelliği mânânın kattığını düşünür ve şöyle

⁴³ Emre, *Risaletü’n Nushiyye*, 56.

⁴⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim yayınları, 1996), 135.

⁴⁵ Emre, *Divan*, 148-149.

söyler: “Sûrete mânâ ile güzellik ver. Zira sûrete mânâ kanat olur. Mânâ sahipleriyle oturup kalk ki, Allah’ın fazileti seni er kişi kılsın. Bu bedende mânâsız ruh, hilafsız, kılıf içindeki tahta kılıç gibidir”⁴⁶. Yûnus’a göre, bu dünyaya dâva için değil mânâ için geldik, o mânâyâ erişen Hakk’a ulaşır ve yaratılış amacına varır.

“Ben gelmedim da’vi (dava) için benim işim sevi (sevgi) için
Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmağa geldim”⁴⁷.

Her daim evrensel bir bakışla insanlara bakan onları hiçbir farklılıklarıyla ayırmayan Yûnus Emre, bu konuda da üstadı Mevlânâ ile anlaşır. “Mevlânâ’ya göre, mânâyâ ulaştıktan sonra, ihtilaflar yok olur ve birlik gerçekleşir. Bu açıdan kesret âleminin aldaticılığı burada da kendisini gösterir. Önemli olan hakikate, kabuğun içindeki mânâyâ ulaşmaktır. Böylelikle mânâ cemaati, anominin ve yabancılaşmanın karşısında konumlandırılır”⁴⁸. Mânâyâ erişen birliğe erişmiştir, onun için hiçbir sûrette hiçbir ihtilaf yoktur, hakikatte her şey Allah’ın bir tezahürü olur.

“Mânâ bahrine daldık vücûd sırrını bulduk
İki cihân serteser cümle vücûdda bulduk
Bu çizginen gökleri tahte’s-serâ yerleri
Yetmiş bin hicâbları cümle vücûdda bulduk”⁴⁹.
“Mânâ eri bu yolda melül olası değil
Mânâ duyan gönüller hergiz ölesi değil
Ten fânidir can ölmez çün gitdi geri gelmez
Ölür ise ten ölür canlar ölesi değil”⁵⁰.

Yûnus’un hem öte dünya hem de bu dünya için öne sürdüğü mânâyâ erişme fikri, tüm insanların beşeri davalardan kurtulup aynı amaca bağlana-

⁴⁶ Rûmî, *Mesnevî Şerif*, 62.

⁴⁷ Emre, *Divan*, 187.

⁴⁸ Mustafa Günerigök, “Mevlânâ Pergelinde Barış”, *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 3/2, (2017), 112.

⁴⁹ Emre, *Divan*, 161.

⁵⁰ Emre, *Divan*, 174.

rak huzur içinde yaşamasını vaat eder. Nefsin peşinden gitmeyen, nefsini yüceltmeyen kendini ve aciziyetini bilen insan, başkalarını yabancılaştırma ve düşmanlık besleme duygusundan da kurtulacaktır. Gönlünden dünyayı çıkarıp yalnızca Hakk'ı barındıran her kimse, gönlündeki sevgi ve merhamet kaynağı sebebiyle tüm mahlûkata sevgi ve tevazuyla bakacaktır. Bunun sonucu olarak, tüm beşeriyet rıza-i İlahi için barış ve sükûnet içinde yaşamaya gayret edecektir.

Sonuç

Yûnus Emre, Kur'an ve sünnete bağlılığı hasebiyle baktığı her varlık ve mesele için Hakk yolunu en uygun yol olarak çizer. "Kur'an, toplum diye bir vakıayı kabul etmekte, insanı toplumsal boyutu itibariyle de ele almakta ve sorumlu tutmaktadır"⁵¹. Bu nedenle Yûnus, toplumda, insanlar arasında çıkan her sıkıntı ve sorunun sebebini, Hakk yoldan gidilmemesine bağlar. İnsanın Yaradan'ını unutup kendini mutlak güç ve karar mercii olarak görmesi, ahlâkın çöküşünü ve toplumun bozulmasını beraberinde getirir. Dolayısıyla insanların öncelikle, nefsi arzularını kontrol altına alması ve başkalarıyla birlikte aynı hak ve özgürlüklere sahip olduğunun bilincini edinmesi gerekir. Bu bilinç oluşmadıkça ne yasalar ne de zorlamalar insanlar arasındaki barış ve sükûneti temin edemez.

Yûnus, toplumun çözölmemesinin/bozulmasının sebebini toplumdaki ötekileştirme ve dilin yaydığı nefret söylemleri olduğunu düşünür. Her milletin veya dini grubun kendi içinde kümeleşmesi ve kendinden farklı düşünen veya yaşayan diğer kişilere nefret ve aşığılama ile bakması, toplumun çözölmemesinin başlıca nedenleridir. İnsanlara sen şöylesin, sen böylesin gibi söylemlerde bulunarak onları toplumun dışına itmek, onları yalnızlaştırmak ve yabancılaştırmak yoluyla nefret tohumları ekmek elbette ki toplumun aleyhine bir davranıştır. Bu sebeple insanların birbirinden üstün yaratılmadıklarını ve her ırk ve milletin eşit haklara sahip olduğunu bilmesi zaruridir. Bu bilinç üzerine inşa edilecek bir ahlak düzeni de toplumun düzelmesi için elzem bir yoldur.

⁵¹ Ejder Okumuş, "İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim", *Tevilat*, 1/1, (2020), 71.

Yûnus Emre'nin insancıl ve evrensel bakış açısıyla daima üzerinde durduğu bu husus, sevgiye, barışa ve kardeşliğe açılan yoldur. İnsanlar, birbirine sevgi ve merhametle yaklaşırsa, toplumda yardımlaşma ve iyi niyet hüküm sürse neden anlaşmazlıklar ve bozulmalar meydana gelsin ki? Gönüller yıkılmak yerine gönüller yapmaya çalışmak, toplumdaki bozuk ahlâkı düzeltip yeniden inşa etmeye çalışmak ve dilimize sahip çıkmayı başarabilmek çoğu sıkıntının üstesinden gelecektir.

Elbette toplumda birlikte yaşamanın birçok kuralı var fakat bu kurallara her daim ahlak çerçevesinde uyulmuyor. Bu durum da, insanlar arasında çekişmenin ve nefretin içten içe büyümesine neden oluyor. Çünkü başkası dediğimiz kişi, bir anlamda özgürlüğümüzü sınırlayan, bizi kurallara uymaya mecbur bırakan biri olarak karşımıza çıkıyor. Oysa başkasıyla olan ilişkimiz, yalnızca kurallar üzerinden değil de sevgi ve ihtiyaç temelli olsa, aslında onun bizim varlığımız için ne kadar önemli olduğunun farkına varabiliriz. Yaşamın anlamını, tadını nesnelere aramak yerine birbirimizde, sevgide, yardımlaşmada, merhamette aramayı denemeliyiz. Ancak bu insanî olan duygular bize kim olduğumuzu hatırlatır ve insan kim olduğunu/ne olduğunu bilirse ne için var olduğunu da bilir. Hayat bu şekilde bir anlam kazanır ve toplum da huzur ve mutluluğa kavuşabilir.

İnsanları kötülemek için değil sevmek ve sevilmek için bahaneler aramak gerekir. Yûnus Emre, bu dünya geçicidir deyip tüm beşeri mahlûkata Hakk'ın tezahürü olarak bakmış hiçbir kimse arasında ayırımında bulunmamıştır. Bize de her daim bunu öğütlemiş ve gelin gönüller yapalım zira gönüller Hakk'ın tahtıdır demiştir.

Kaynakça

- Arberry, A. J. *Tasavvuf*. Çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek yayınları, 2004.
- Câmî, Abdurrahman (Molla). *Şerh-i Rubâiyyât*. Çev. Tâhiru'l-Mevlevî, İstanbul: Litera Kitap, 2014.
- Chittick, William C. *Sûfinin Bilgi Yolu*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan us yayınları, 2018a.
- Chittick, William C. *Âşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan us yayınları, 2018b.

- Dursun, Elif. *Din Felsefesi Açısından Yûnus Emre'de Tanrı ve İnsan*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Emre, Yûnus. *Risaletü'n Nushiyye*. Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.
- Emre, Yûnus. *Divan*. Haz. Mustafa Tatçı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2016.
- Eraslan, Kemal. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risâlesi*. Ankara: Merkez-repro yayınları, 2016.
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed el-. *Kimya-yı Saâdet*. Çev. Ali Arslan, C. 1. İstanbul: Yeni Şafak basım, 2004.
- Gölpınarlı, Abdölbâki. *Yûnus Emre*. İstanbul: Varlık yayınları, 1975.
- Günerigök, Mustafa. "Mevlânâ Pergelinde Barış". *Tarih ve Gelecek Dergisi*, C. 3/S. 2, (2017), s. 107-118. <https://doi.org/10.21551/jhf.336061>.
- Kayadibi, Fahri. "Mevlânâ'da Sevgi, Birlik ve Barış". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 0/S. 16, (2012), s. 1-20.
- Kula, Onur Bilge. "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi". *Yunus Emre*. edt. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 2012.
- Nesefî, Aziz. *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*. Haz. Mahmut Sadettin Bilginer, İstanbul: Esmâ yayınları, 1976.
- Nicholson, Reynold A. *İslâm Sûfileri*. Çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fığlalı, Abdölkadir Şener, Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1978.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. Çev. Dr. Abdullah Kartal, İstanbul: İz yayınları, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim yayınları, 1996.
- Okumuş, Ejder. "İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat*, 1/1, (2020), s. 61-95. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414809>.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin. *Mesnevî Şerif*. Çev. Süleyman Nahifi, C. 1, b. 3438, İstanbul: Timaş yayınları, 2010.

Velî, Hünkâr Hacı Bektaş. *Makâlât*. Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş ve Ali Öztürk, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2007.

Yavuzer, Hasan. "Hoşgörü Önderi Hünkâr Hacı Bektaş Velî". *Turkish Studies*, S. 8/8, (2013), s. 2225-2237. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5151>.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 63-94

Mütekaddim Dönem Sünnî Kelâmında Keramet

Karâma in Early Period Sunnî Kâlam

Hasan Sefa TURAN

Araştırma Görevlisi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant, Manisa Celal Bayar University
Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Sects
Manisa / Turkey
turan_sefa@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9354-0986

DOI: 10.47424/tasavvur.884659

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Turan, Hasan Sefa. “Mütekaddim Dönem Sünnî Kelâmında Keramet”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 63-94.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Kelâm'da nübüvveti ispat meselesinde kullanılan temel delil mucizelerdir. Bu sebeple mucizeye benzer şekilde ortaya çıkan diğer olağanüstü hâller, kelâmcıların gündeminde daima yer edinmiştir. Mucizeye ortaya çıkış şekli bakımından en fazla benzeyen velinin elinde olağanüstü olarak gerçekleşen keramet hadiseleridir. Keramet, Sünnî kelâmın oluşum döneminden sonraki asırlara kadar kelâm kitaplarında tartışılmış ve belirli bir teorik zemine konulmaya çalışılmıştır. Diğer kelâm tartışmalarında olduğu gibi, keramet meselesinde de Sünnî kelâmcıların önde gelen muhatapları Mu'tezile kelâmcıları olmuştur. Çalışma, mütekaddim dönem Sünnî kelâmındaki keramet yaklaşımlarını incelemeyi kendisine hedef edinmektedir. Bu minvalde, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâm ekollerinin temel yaklaşımlarını belirleyen kelâmcılar çalışmaya dahil edilmiştir. Eş'ariyye kelâm ekolünden İmam Eş'arî (ö. 324/935), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027); Mâtürîdiyye kelâm ekolünden ise İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Mu'in en-Neseî (ö. 508/1115) bu kapsamda çalışmaya dahil edilmiştir. Diğer taraftan sistematik kelâmın dışında kalan bazı müelliflerde çalışma kapsamına alınarak keramet kavramının ilk kullanımına işaret edilmiş ve farklı yaklaşımlar çalışmaya dahil edilmiştir. Çalışmada, kelâmcıların konu hakkındaki görüşleri deskriptif olarak sunulmakta, bu görüşlerden elde edilen yaklaşımlar ise değerlendirilmeye tâbi tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Mucize, Veli, Keramet, Olağanüstü.

Abstract

* Bu çalışma 10.07.2018 tarihinde sunduğumuz Mütekaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Kerâmet başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Oracle: According To First Period Ahl Al-Sunna Scholars", (Master's Thesis Dissertation Uşak University, Uşak, 10.07.2018).

The main evidence used in a matter of proving prophethood in Kalām is miracles. For this reason, other extraordinary situations that miraculously occur have always been on the agenda of theologians. Of these the most similar to miracle is karāma events that occur extraordinary in the hands of Walī. Karāma has been discussed on certain theoretical grounds in kalām books during the beginning period of Sunnī kalām. As in other theological debates, the leading adversaries of Sunnī theologians in the issue of karāma were Mu‘tazilite theologians. This study discusses approaches towards karāma in early period of Sunnī kalām. Accordingly, the scholars who determined the basic approaches of Ash‘ariyya and Māturīdiyya kalām schools are included in the study. İmām al-Ash‘arī (d. 324/935), Ibn Fūrak (d. 406/1015), al-Bāqillānī (d. 403/1013), ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 429/1037), Abu‘l-Ma‘ālī İmām al-haramayn al-Juwaynī (d. 478/1085), Abū ‘Abdallāh al-Ḥalīmī (d. 403/1012) and Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (d. 418/1027) from Ash‘arī school; Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 333/944), Ḥakīm as-Samarqandī (d. 342/953), Abū al-Yusr al-Bazdawī (d. 493/1100) and Abū al-Mu‘īn an-Nasafī (d. 508/1115) from Māturīdiyya school, in this context, are included in the study. Besides, some authors from fields other than kalām are included in the scope of the study in order to determine the first use of the concept of karāma and different approaches are discussed. In the study, after the views of the theologians on the subject are presented descriptively, these views are critically assessed.

Keywords: Kalām, Prophethood, Miracle, Karāma, Walī, Extraordinary.

Giriş

Kelâmcıların Hz. Peygamber’in nübüvvetini delillendirmek için en fazla üzerinde durdukları ispat yöntemi mucizedir. Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan peygamberde ortaya çıkan olağanüstü bir durum olarak tanımlanmaktadır. Kelâmcıların üzerinde durdukları en önemli nübüvvet delili mucize olduğu için onun benzeri olağanüstü halleri de incelemeye tâbi tutmuşlardır. Onların asıl gayesi, mucizeden farklı olarak ortaya çıkan bu olağanüstü olayların mucizeden farkını ortaya koymak olmuştur. Mucize dışındaki olağanüstü durumlardan belki de en fazla üzerinde durulanı Allah’ın muteber kulu olarak tabir edilen velinin elinde ortaya çıkan keramet olgusudur. Özellikle

tasavvufun zahitlik olarak kendisini gösterdiği ilk dönemden itibaren birçok keramet hadisesinden bahsedilmekte ve velilerin kerametlerini anlatan birçok eser kaleme alınmaktadır. Kelâmcılar anlatılan bu hadiselerle kayıtsız kalmamıştır. Esasen, kerametın Sünnî kelâmında müstakıl bir konu olarak ele alınmasında en temel saiklerden birisi de sūfî çevrelerdeki bu yaklaşım olmuştur.

Nübüvvet iddiası bulunmayan bir veliden sâdır olan olağanüstü/hârikulâde hâli/olguyu ifade eden keramet, olağanüstü olması açısından mucizeye benzer özellikler arz etmektedir. İşte bu benzerliklerin nübüvveti ispat metodu olan mucizelere zarar verip vermeyeceği meselesi kelâmcılar için çözülmesi gereken önemli bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışma ise mütekaddim dönem Sünnî kelâmındaki keramet yaklaşımlarının bu probleme nasıl bir çözüm üretmeye çalıştığı hususuna odaklanmaktadır. Mucize ve keramet dışındaki diğer olağanüstü olaylar ise irhâs, istidrâc, maûnet ve ihanet olarak isimlendirilmiştir. İrhâs peygamberden nübüvvet öncesi ortaya çıkan olağanüstü haller için kullanılmaktadır.¹ İstidrâc ise zalim, kafir kişilerin elinde onları felakete sürüklemek için bazı imkanların verilmesidir.² Maûnet Allah'ın herhangi bir mümine yardım amacıyla gerçekleştirdiği olağanüstü durumlardır.³ Son olarak ihanet, ilahlık veya nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin isteğinin tersine olağanüstü olayın meydana gelmesidir.⁴ Çalışmada kullanılan dönemlendirme ise mütekaddim ve müteahhir kelâmı olarak adlandırılan tasniftir. Bu tasnife göre Eş'ariyye mütekaddim kelâmı Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesini barındırırken, Mâtürîdiyye mütekaddim kelâmı ise Ebû'l-Mu'in en-Nesefî de (ö. 508/1115) sona ermektedir.⁵ Sistematik Sünnî kelâm ekolleri ifadesi kelâmın ekolleştiği zamana işaret etmektedir. Sünnî kelâmın sistemleşmesi Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye şeklinde iki sistemli ekolün ortaya çıkmasıylaadır. Nitekim modern çalışmalarda bu ayırım kulla-

¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü'-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşevî, (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, 2004), "İrhâs", 17.

² Cürcânî, *Ta'rifât*, "İstidrâc", 20.

³ Cürcânî, *Ta'rifât*, "Maûnet", 184.

⁴ Muhammed A'la b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1966), "İhânet", 1/286.

⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), "Mütekaddimin ve Müteahhirin", 240-241.

nılmaktadır.⁶ Çalışmada öncelikle mütekaddim dönem sistematik kelâm ekolleri dışında serdedilen görüşlere değinilecektir.

1. Sistematik Sünnî Kelâm Ekolleri Dışındaki Keramet Yaklaşımları⁷

İslâm'ın temel inanç esaslarını kısa ve öz biçimde sunmayı hedefleyen akaid metinlerinin ilklerinden olan *el-Fikhü'l-ekber*, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) itikâdi düşüncesini bize ulaştırması açısından kayda değer bir metindir. Çalışmanın konusu olan keramet meselesinin bahsedildiği ilk kaynaklardan birisi Ebû Hanîfe'ye ait olduğu öne sürülen *el-Fikhü'l-ekber* adlı risâledir. Bu risâle, Sünnî kelâmın temel referans kaynaklarından birisidir. İtikâdî bir esas olarak “velilerin kerametleri haktır” ifadesi ilk kez bu akaid risâlesinde geçmektedir. Ebû Hanîfe, eserinde ilk olarak peygamberlerin mucizelerine değinerek onların hak olduğunu ifade etmiş, daha sonra ise velilerin keramet göstermesinin caiz olduğuna temas etmiştir. Diğer insanlarda da olağanüstü olayların meydana gelebileceğini caiz görmüş; peygamber ve velinin dışında gerçekleşen bu olağanüstü olayların ise mucize veya keramet olarak adlandırılmayacağını ifade etmiştir.⁸ Bu olaylar ise istidrâc, ihanet ve maûnet olarak adlandırılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin eserinin oldukça erken bir döneme tarihlenmesi, “velilerin kerametleri haktır” ifadesi üzerinden, *el-Fikhü'l-ekber*'in aidiyeti hakkında tartışmalara yol açmıştır. Özellikle hicri ikinci asrın ilk yarısında keramet tartışmalarına dair bilgiler elimizde bulunmamaktadır. Buna binaen, en azından Ebû Hanîfe'nin risâlesinde geçen bu ifadenin sonradan eklenmiş olabileceğine dair fikirler ortaya çıkmıştır.⁹ Nitekim son dönem müelliflerinden Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe ile ilgili eserinde bu konudaki şüphesini dile ge-

⁶ Bk. Metin Yurdağür, *Kelâm Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017).

⁷ Başlık kullanımından kastedilen Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâm ekolleri dışındaki yaklaşımlardır.

⁸ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, “el-Fikhü'l-Ekber”, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 56; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu'l-Fikhü'l-ekber*, thk. Mervân Muhammed eş-Şiâr, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1997), 168.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet İncasına İtikâdî Mezheplerin Bakışı”, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Keramet Sempozyumu*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 117.

tirmektedir. Ona göre bu eserde değinilen bazı meseleler Ebû Hanîfe'nin asrında ve ondan önceki çağlarda söz konusu edilmiş şeyler değildir. Onun ifadesiyle mevcut olan kaynakların hiçbirinde Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından veya ondan öncekilerden birinin mucize, keramet ve istidrâc arasındaki farkı anlatmaya teşebbüs ettiğini görülememektedir.¹⁰ Dolayısıyla Ebû Zehra'ya göre velilerde görülen kerametlerle ilgili tartışmalar İslâm'da tasavvuf ortaya çıktıktan sonra başlamaktadır. Bu doğrultuda Ebû Zehra, Ebû Hanîfe'nin risâlesinde geçen keramet açıklamalarının sonraki dönem Eş'arî ve Mâtürîdî müellifler tarafından yazıldığını iddia etmektedir.¹¹ Ancak her ne kadar kaynaklarımız o dönemde geçmiş keramet tartışmalarını içermese de Kur'ân ve Sünnet'te olgusal olarak bulunan keramet konusunda Ebû Hanîfe'nin bilgisi ve buna bağlı olarak yorumu/hükmü olmadığı düşünülemez. Aklî ve naklî delillerden istinbat metoduyla birçok akîde esasını formüle eden Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân'da kavramsal olarak geçmeyen mucize ve keramet kavramlarını geliştirmiş olması da ihtimal dâhilinde düşünülebilir.¹² Diğer bir ihtimal olarak Ebû Hanîfe'nin, kendi muasırı olan zahitlerden de bu kavramları duymuş olabileceği düşünülebilir.¹³ Nitekim onun yaşadığı dönemde Kûfe'de bir zühd ekolü mevcuttu. Hatta kendisi için sufi nisbesinin kullanıldığı bilinen ilk isim olan Ebû Hâşim es-Sûfî (ö. 150/767) Kûfe şehrinde doğmuştur¹⁴ ve Ebû Hanîfe ile aynı dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla Ebû

¹⁰ el-Fikhü'l-ekber'deki ifade tam olarak şu şekildedir: "Peygamberin mucizeleri ve velilerin kerametleri haktdır. Fakat haberde geldiği üzere İblis, Firavun, Deccal gibi Allah düşmanlarına ait olup da onlardan şimdiye kadar meydana gelmiş ve gelecek bulunan hallere ne mucize ne de keramet deriz, bu, ihtiyaçlarını yerine getirmek olan istidrâctır. Zira Allah, düşmanlarının ihtiyacını onları derece derece cezaya çekmek ve nihayetinde cezaya çarpmak kabilinden yerine getirir. Onlar da buna aldanıp daha da azarlar. Bunlar caiz ve mümkündür." Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 56.

¹¹ Muhammed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, (İstanbul: DİB Yayınları, 1959), 256.

¹² Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve "el-Fıkhü'l-Ekber" Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 198.

¹³ Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve "el-Fıkhü'l-Ekber" Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", 198.

¹⁴ Nûruddîn Abdurrahman b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câm'î, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 153; İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde

Hanife'nin velilerin ellerinde ortaya çıkan olağanüstü olaylardan habersiz olmadığı düşünülebilir. Ayrıca Ebû Hanife'den sonra takipçilerinin çoğunluğu, onun çizgisini takip ettiklerini -bazı örneklerde- sarahatle ifade ederek velilerin kerametlerini kabul etmişlerdir. Nitekim bunlardan birisi olan Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933), *Akîde'sinin* başında görüşlerini Ebû Hanife'ye dayandırmış,¹⁵ aynı eserin bir bölümünde de keramet hak olduğundan bahsetmiştir.¹⁶ Burada Tahâvî'nin, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye şeklinde iki sistemleşmiş ekolün ve tam anlamıyla sistemleşmiş Sünnî kelâmî görüşlerin zuhurundan önce yaşadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla Ebû Zehra'nın, *el-Fıkhü'l-ekber*'in Mâtürîdî ve Eş'arî görüşler etrafında yeniden yazıldığı tespiti sorgulanmaya açıktır.

İlk dönem Ehl-i hadis ekolünün önde gelen simalarından Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) velilerin elinde kerametlerin meydana gelmesini caiz görmüştür. Ancak ona göre olağanüstü olay göstermek kişinin veli olduğunu göstermez. Çünkü kimin veli olduğunu bilmek mümkün değildir.¹⁷ Ahmed b. Hanbel'e göre mucize ile keramet arasında fark vardır. Mucize, peygamberin elinde iddiasının doğruluğu için meydan okuma şeklinde gerçekleşirken keramet ise herhangi bir iddia ve meydan okuma olmaksızın gerçekleşir. Ayrıca mucize peygamber tarafından açık bir şekilde ortaya konurken keramet veli tarafından gizlenir. Velinin elinde keramet meydana gelmesini inkâr eden kişi dalâlete düşer.¹⁸ Nitekim Ahmed b. Hanbel bu konuda Mu'tezilî¹⁹ itirazlara

Kelâm-Tasavvuf İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 97.

¹⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Metnü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995), 7; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî el-Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdüsselâm Abdilhâdî Şenâr, (Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 2009), 16.

¹⁶ Tahâvî, *Metnü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 31; Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 134.

¹⁷ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Mutemed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 165.

¹⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Akîdetü Rivâyetü Ebî Bekr el-Hallâl*, thk. Abdülaziz es-Seyrevân, (Dimaşk : Dâru'l-Kuteybe, 1987), 126.

¹⁹ Mu'tezile kelâmının keramet inmkânı noktasında fikri bir bütünlük içerisinde olmadığını gösteren yakın dönemde yapılmış bir çalışma için bk. Kevser Demir Bektaş, *Mu'tezile ve Keramet -Behşemiyye ve Hüseyiniyye Ekolleri Arasında Keramet inmkânı Üzerine Tartışmalar-*, (İstanbul: Endülüts Yayınları, 2019).

da cevap vermiştir. Mu'tezilî kelâmcılarının iddiasına göre, salih insanlardan mucize benzeri olağanüstülükler ortaya çıksaydı selef ve sahabenin büyükelimlerinden de bu çeşit rivayetlerin çokça bulunması gerekirdi. Ancak onlara göre bu çeşit olağanüstülükleri selef ve sahabe iddia etmemiştir. Dolayısıyla selef ve sahabede bulunmayan olağanüstülüklerin valide ortaya çıkması mümkün görünmemektedir.²⁰ Ahmed b. Hanbel bu itirazı kabul etmemektedir. Ona göre selef ve sahabenin imanı kuvvetli olduğu için imanlarını takviye edecek herhangi bir şeye ihtiyaçları yoktu. Ancak onların dışındaki insanların imanları zayıftı ve imanlarını takviye edecek şeylere muhtaçtı. Dolayısıyla kerametler kişinin imanını takviye edecek niteliktedir ve ihtiyacı olana verilir. Bu durumda kerametlerin sonraki dönemlerde daha fazla görünmesi normal bir durum olmaktadır.²¹ Ahmed b. Hanbel olağanüstü olayın kişinin veli olduğunu göstermeyeceği düşüncesinden yola çıkarak kerametın ihtiyacı olan kişinin imanını takviye edici niteliğinde ortaya çıktığına vurgu yapmaktadır. Bu durumda keramet herhangi bir üstünlük belirtisi veya doğruluk göstergesi olmamaktadır. Tam aksine, imanı zayıf olan bireylerin Allah tarafından desteklenmesi olarak görünmektedir.

Döneminin önde gelen Mâlikî âlimlerinden olan ve *er-Risâle* isimli eserinin giriş kısmını akaide tahsis eden İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996) keramet olaylarına mesafeli durmuştur. Onun, bazı tasavvuf ehlinin Allah'ı görmek, bir şeyi başka bir şeye çevirmek gibi dinî ve aklî temeli olmayan keramet iddialarını şiddetle tenkit etmesine dayanarak kerameti kabul etmediği yaygın bir kanaat hâline gelmiş ve ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Ancak kendisine yönelik bu tenkitlere karşı "*Cüz fi isbâti kerâmeti'l-evliyâ*" adlı eseri yazarak görüşlerine açıklık getirmesinin yanı sıra ²² Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) İbn Ebî Zeyd hakkında aşağıdaki ifadeleri, ona yönelik tenkit ve ithamların doğruluğunu şüpheli hâle getirmektedir:

²⁰ Ebû'l-Hasen Kâdirî-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Muhammed Kasım, (Beyrut: Dârü'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 15/245.

²¹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tahânî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kâhire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1964), 2/333.

²² H. Yunus Apaydın, "İbn Ebî Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2021).

“Bazı Mağribli dostlarımız, üstadımız Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin keramet olaylarını inkâr ettiğini rivayet etmekte iseler de onun bu konudaki görüşlerini kendisinden duymadığımız gibi, bizzat ondan bu görüşünü nakledenler, bu sözleri kendisinden duyduklarını iddia edememektedirler. Umulur ki Kayrevânî eğer böyle bir görüşe sahip ise, bu çeşit olaylardan reddedilmesi gerekli olanları reddetmiş olmalıdır. Zira sâlih müminlerden herhangi bir olağanüstü fiilin, peygamberlerin mucizelerine benzer bir şekilde meydana gelmesini biz de caiz bulmuyoruz. Diğer taraftan Kayrevânî, bu çeşit olayların kendisinden ortaya çıkması caiz olmayan tipte insanlara nisbetini veya bu hususta ifrata kaçılmasını, dinin uygun görmediği şekilde ileri gidilmesini doğru bulmamış olabilir...”²³

Bâkılânî'nin bu sözlerine göre Kayrevânî kerameti tamamen inkâr etmiş değildir. Onun keramet olaylarını tenkit etmesi, ifrat noktasına ulaşan görüşlerden kaynaklanmaktadır. Yoksa kerameti belli kaideler çerçevesinde o da kabul etmektedir.

Zâhirilik mezhebinin teorisyeni İbn Hazm (ö. 456/1064) yaşadığı dönemde zahirî tutumun en önemli temsilcisi kabul edilmektedir. Kendi dinî tavrının dinin temel kaynaklarına ve delillerine uygun olduğunu, dolayısıyla zahirîliğin ehl-i sünnet olarak adlandırılmaya en uygun mezhep olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Keramet konusunda da Eş'arî yaklaşımı hedef alarak bu konuda farklı düşünceler sarf etmiştir. İbn Hazm'a göre nübüvveti ispat sadedinde Allah'ın fiili olarak mucize yegâne delildir. Bu sebeple mucize türünden olayların başka kimselerde meydana gelmesini imkân dışı olarak değerlendirmektedir.²⁵ Bu konuda İbn Hazm “*Rabbin'in sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur.*”, “*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti.*” ve “*Bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı 'Ol' demekten*

²³ Kâdi Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, çev. Adil Bebek, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 44,45.

²⁴ Galip Türcan, “İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Eylül-Aralık 2009), 82.

²⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/598, 602.

ibarettir." ayetlerini delil olarak kullanmıştır.²⁶ Ona göre âlemde meydana gelen her şey Allah'ın düzenlediği değiştirilemeyecek olgulardır. Başka bir deyişle Yaratıcı, âlemdeki varlıkların isim ve sıfat olarak özelliklerini tarafından tahavvüle uğratılamayacak bir şekilde oluşturmuştur. Bu sebeple varlıkların isimlerini ve sıfatlarını değiştirmek mümkün değildir. İbn Hazm'a göre ne bir sihirbaz²⁷ ne de salih bir mümin varlığın mahiyetlerini değiştirmeye güç yetirebilir. Bu sadece Allah'ın gerçekleştirebileceği bir olaydır. Allah varlıktaki değişimi yalnızca peygamberin elinde onun doğruluğuna işaret etmesi amacıyla gerçekleştirmiştir. Bunun haricinde diğer insanlarda bu çeşit olağanüstülükler gerçekleşmemektedir.²⁸ İbn Hazm bu görüşüyle genel Sünnî kabule aykırı bir tavır sergilemiştir.²⁹ O, özellikle Eş'arilerin görüşlerine katılmamaktadır.³⁰ İbn Hazm'a göre Allah, peygamberlerin dışındaki insanlarda mucize türünden olağanüstülükler meydana getirirse, bu durumda peygamberlik kurumu zarar görür. Çünkü peygamberlerin mucizeleri âlemdeki olağan düzenin, âlemdeki varlıkların tabiatlarının ve âlemin yapısının dışındadır. Başka bir deyişle peygamberlerde meydana gelen olağanüstülükler varlığın aynlerinin/aslî unsurlarının değiştirilmesi ile gerçekleşmektedir. Bu ise âlemde bulunan mevcut düzenin dışında olağanüstü bir olaydır. Varlığın aynlerinin/aslî unsurlarının değiştirilmesi ise yalnızca peygamberler için mümkün olur.³¹

²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/600.

²⁷ İbn Hazm sihirbazların gerçekleştirdiği sihir olaylarının da varlığın mahiyetlerini değiştirmedeğini ifade eder. Bu konuda Hz. Ömer hakkında gelen bir rivayeti delil olarak kullanır. Hz. Ömer "*Hiçbir kimse, Allah'ın yarattığı yaratılışını değiştiremez. Fakat onların, sizin sihirbazlarımız gibi sihirbazları vardır. Bundan herhangi bir şeyden korktuğunuzda seslenip duyurunuz.*" Aynı şekilde Taha suresinde Hz. Musa ile ilgili geçen; "*Bir de ne görsün, onların ipleri ve değnekleri yaptıkları sihirden dolayı kendisine hızla sürünür gibi görünüyor.*" ayetini delil olarak kullanmaktadır. İbn Hazm'a göre bu deliller, sihrin bir hakikat olmadığı ve göz boyamadan ibaret olduğuna açık bir şekilde delalet etmektedir. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/608, 610.

²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/600, 602.

²⁹ Ulvi Murat Kılavuz, "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 11.

³⁰ Özellikle Eş'arî kelâmcı Bâkılânî'yi sert bir şekilde eleştirmektedir. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bknz: Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009) 89-102.

³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/598-599.

İbn Hazm mucize şeklinde meydana gelen olağanüstü hadiseleri yalnızca sınırlı bir zaman diliminde kabul etmektedir. Ona göre peygamberlerin döneminde diğer insanlarda mucize benzeri olağanüstülükler meydana gelebilir. Bu olağanüstülükler, o dönemin peygamberinin mucizesi olarak kabul edilir. Aksi takdirde peygamberlik iddiası geçersiz olur. Peygamberler döneminde elinde olağanüstü hâl gerçekleşen kişinin salih veya günahkâr olması İbn Hazm için önemli değildir. Ona göre Allah, faziletli kişinin faziletinden dolayı ona bunu vermez veya günahkârın günahından dolayı veya kâfir kişinin küfüründen dolayı onları engellemez. Dolayısıyla peygamberler döneminde olağanüstü olayın kimin elinde gerçekleşmiş olduğu önemli değildir. Çünkü İbn Hazm'a göre ortaya çıkan bu olağanüstülük, dönemin peygamberinin mucizesi olarak kabul edilmelidir. Ancak İbn Hazm'a göre peygamberin vefatından sonra mucize benzeri olaylar diğer insanlarda gerçekleşmez. Böyle bir durumu mümkün görmek, peygamberliğin anlaşılmasına engel oluşturur. Bu durum gerçekleşseydi, söz konusu olağanüstülüğün, veli bir kula ya da günahkâra veya olağanüstülüğün kendisine ait olduğunu iddia eden insanlara atfedilmesi karışıklığa sebep olurdu. Bu durum ise din konusunda bir kapalılığa yol açmakta ve Allah'ın bize yönelik vaadine ve doğruyu yanlıştan ayırt edip bize açıkladığını haber vermesine aykırı bir durum teşkil etmektedir.³² İbn Hazm'ın temel gayesi, peygamber dışında herhangi bir olağanüstülüğün gerçekleşmediğini ortaya koymaktır. Yukarıdaki cümlelerde de aktardığımız gibi peygamber dışındaki kişilerde gerçekleşen olağanüstü hadiseler olsa bile, bunlar peygamberin o asırda yaşaması itibari ile gerçekleşmektedir. Yoksa Ona göre, Allah'ın peygamber dışındaki kişilerde olağanüstü olaylar yaratmaya kâdir olması bu durumun vâki olduğu anlamına gelmemektedir.

İbn Hazm, Eş'arîlerin mucize ile kerametın farkını ortaya koymak için iddia ettikleri tehadî (nübüvvet iddiası) şartını kabul etmemektedir. Ona göre tehadî şartını ileri sürmek anlamsızdır. Bu sebeple tehadî şartına iki yönden itiraz ederek karşı çıkmıştır. Birinci itirazı şudur: İbn Hazm'a göre peygamberin mucizesinin mucize olabilmesi için tehadî şartını öne sürmek doğruluğuna dair hiçbir delilin olmadığı yalancı, düzmece ve zayıf bir iddidir. İbn Hazm'ın ikinci itirazı ise Eş'arîlerin tehadî şartını öne sürerek Hz.

³² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/620, 622.

Peygamber'in tehadî şartını taşımayan mucizelerini inkâr etmeleridir. İbn Hazm'a göre Eş'arîlerin dediği gibi olsaydı, bu durumda Hz. Peygamber'in parmakları arasından suyun çıkması, iki yüzden daha fazla kişiyi bir ölçek arpa ve bir oğlak ile doyurması, başka bir seferinde bir örtü içine sarılmış bir parça yiyecek ile doyurması; bir pınara tükürmesi ve bu pınarın günümüze kadar bolca su ile gürlemesi, kütüğün inlemesi, kolun konuşması, devenin ve kurdun şikâyet etmesi, gaybtan haber vermesi ve Hz. Peygamber'in diğer büyük mucizeleri gibi mucizelerden pek çoğu iptal olurdu. Çünkü Hz. Peygamber bunların hiçbirleriyle birisine meydan okumamış ve bunları ashabından yakîn sahibi olan kimselerin huzurunda yapmıştır. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in Kur'ân, Yahudileri ölümü temenni etmeye davet etmesi ve ayın yarılması hadiseleri dışında hiçbir mucizesi kalmaz. İbn Hazm bu ve benzeri ifadeler kullanmayı felaket olarak nitelendirmektedir. Ona göre Eş'arîler, Hz. Peygamber'in mucizeler vasıtasıyla hazır bulunan ve bulunmayan kimselere meydan okuduğunu iddia ederlerse, yalan söylemiş ve böyle bir iddia uydurmuş olurlar. Çünkü söz konusu haberlerin hiçbirinde Hz. Peygamber'in bunlarla herhangi bir kimseye meydan okuduğu belirtilmemiştir.³³ Görüldüğü üzere İbn Hazm mucizede tehadî şartını kabul etmemektedir. Ona göre kerameti kabul eden Eş'arîlerin mucize ve kerameti ayırmak için öne sürdükleri tehadî şartı yanlıştır. Ona göre Allah, peygamberler dışında bu tür olayları kimsede ortaya çıkarmamaktadır. Bu sebeple tehadî şartını öne sürmek anlamsızdır.

2. Eş'ariyye Ekolünde Keramet

Ekolün ismini aldığı Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935)'nin eserlerinde keramet hakkında detaylı bir bilgi bulunmamakta, ancak o, veli kulun elinde meydana gelen olağanüstü hallerden "âyet" kavramını kullanarak az da olsa bahsetmektedir. Ona göre Allah'ın bazı kullarını seçip, onlara keramet türü olağanüstülükler vermesi imkân dâhilindedir.³⁴ Eş'arî'nin kerameti kabul etmesi kendisinden sonra gelen ekol mensuplarını da etkilemiş ve keramet Eş'arî kelâm sisteminde genel olarak yerini almıştır. Eş'arî ekole mensup Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Abdülkâhir Bağdâdî (ö.

³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 614-615.

³⁴ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (Beyrût: Dâru İbn Zeydün, ts.), 12.

429/1037-38) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi kelâmcılar eserlerinde keramet bahsine yer verip onu kabul etmişlerdir. Ekol içerisinde Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012) ve Ebû İshâk İsferyânî (ö. 418/1027) ise keramet olaylarına mesafeli durmuşlardır.

Eş'arî ekolünün sistematik bir kelâm okulu haline gelmesinde büyük katkılar sahibi olan Bâkîllânî, velilerin ve Allah'ın kullarından seçtiği bazı kimse-lerin ellerinde kerametlerin ortaya çıkmasını mümkün görmüştür. Ona göre veli, Allah yolundaki gayretlerinden dolayı kerametlere mazhar kılınmıştır.³⁵ Ancak Bâkîllânî, velilerde görülen herhangi bir olağanüstü olayın, peygamberlerin mucizelerine³⁶ benzer bir şekilde meydana gelmesini uygun görmemiştir. Şayet böyle olsaydı mucize ve keramet arasında hiçbir fark kalmazdı. Bâkîllânî'ye göre mucize, yalnızca olağanüstü bir olay olduğu için mucize değildir. Söz gelimi, Allah'ın ölüyü diriltmesi, güneşi batıdan doğurması, yeri sallandırması ve insanları bulutla gölgelemesi gibi olağanüstü bir fiili meydana gelir. Fakat bu fiiller herhangi bir şahsın nübüvvet iddiasında bulunduğu ve bu fiilleri kendisinin mucizesi olduğunu ileri sürdüğü zamanda olmazsa, Allah'ın yaptığı bu fiiller her ne kadar mucize cinsinden olsa bile yine de mucize olamazlar. Şayet bunların benzerleri ve bu türden fiiller bir peygamberin meydan okuduğu zamanda olsalar, onun için bir delil ve peygamber olduğunun işareti olur.³⁷ Nitekim Hz. Musa sihir, Hz. İsa tıp ve Hz. Peygamber fesahat ve nesrin ön planda olduğu devirde yaşamışlar ve peygamberlik iddiaları esnasında karşılarındaki toplumu aciz bırakacak mucizeler Allah tarafından

³⁵ Bâkîllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, s. 43.

³⁶ Bâkîllânî'nin mucize kavramına yaklaşımı şu şekildedir: "Mucize, yalnız Allah'ın kudreti dâhilinde olan, melek, insan ve cin gibi mahlûkatın gücünün yetmediği fiildir. Herhangi bir şeyin peygamberin mucizesi olmasını, insanların onu yapmaya güçlerinin yetmemesi veya güçlerinin yetmesinin doğru olmaması manasına olduğunu bilmek gerekir. Yoksa bir fiilin mucize olması demek, birçok ehl-i hâk âlimlerin ve muhaliflerden diğerlerinin iddia ettikleri gibi, mahlûkatın onu yapmaktan aciz olması demek değildir. Bu kelime her ne kadar sözlükte mahlûkatın onu yapmaktan aciz olmasından dolayı mucize lafzıyla ifade edilmişse de dilin konusu olmakla birlikte, bu kullanım yaratıklardan meydana gelmesi imkânsız olduğu ve onu yapmaktan aciz oldukları, ondan engellendikleri için değil, onların güçleri dâhilinde olmayan bir fiil olduğu içindir." Bâkîllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, 47.

³⁷ Bâkîllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar* s. 79.

onların ellerinde izhar edilmiştir.³⁸ Yani olağanüstü durum peygamberlik için tek başına bir delil değildir. Olağanüstü durumla birlikte bulunan peygamberin meydan okuması ve delil göstermesi mucizeyi oluşturan unsurlardır. Dolayısıyla mucize ve keramet olağanüstülük vasfında birbirleriyle aynı cins ve benzerdir. Ancak mucize yalnızca olağanüstü olay olmadığı için kerametten farklıdır. Mucizeyi kerametten ayıran en temel fark nübüvvet iddiasıdır.

İbn Fûrek de keramet konusunda bir yandan da görüşlerinin aktarıcısı olduğu İmam Eş'arî ile aynı görüştedir. Diğer kaynaklarla mukayese edildiğinde *Mücerredü'l-Makâlât'* da Eş'arî'ye nispet ettiği görüşleri kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Fûrek'e göre keramet, Allah'ın veli kullarına olağanüstü olarak ikram ettiği şeydir.³⁹ İbn Fûrek'e göre olağanüstü olaylar kişinin doğru olup olmadığının delilleridir. Olağanüstü olay sahibi peygamberliğini iddia etse bu onun iddiasında doğru olduğunu gösterir. Eğer olağanüstü olay sahibi velâyetini iddia edecek olursa onun Allah'ın veli kulu olduğuna delâlet eder ve bu keramet olarak isimlendirilir. Keramet, meydana geldiği kişinin fiillerinde ve hallerinde doğru olduğunu gösterir. Velide meydana gelen olağanüstü olaya keramet ismini vererek mucizeden ayrılması sağlanmış olur. Mucize gösteren peygamberde meydan okuma bulunurken velide ise herhangi bir meydan okuma bulunmaz.⁴⁰ Başka bir deyişle peygamberler mucizeleri izhar etmek zorundayken veli ise kerametini gizlemek mecburiyetindedir.⁴¹ İbn Fûrek'e göre velinin, kendisini veli olarak bilmesi caiz değildir. Ona göre bilmesi caiz olsaydı bu bilgi veliden korkuyu kaldırırdı ve veli kendisinden emin olup felakete sürüklenirdi.⁴²

³⁸ Bâkîllânî, el-İnsâf fimâ yecibü i'tikadühu fe'lâ yecüzü'l-cehlü bihi, (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 58-59.

³⁹ Ahmet Bardak, "İbn Fûrek'in el-Hudûd fi'l-Usûl Adlı Eserindeki Kelâmî Kavramlar", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 433.

⁴⁰ Bardak, "İbn Fûrek'in el-Hudûd fi'l-Usûl Adlı Eserindeki Kelâmî Kavramlar", 433; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri, *Mücerredü'l-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, (Kâhire: Mektebetü li'l-Sekâfeti'l-Diniyye, 2005), 183; Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 96.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Ali Arslan, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1978), 687.

⁴² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 688.

Abdülkâhir el-Bağdâdî Sünnî düşüncenin genel kabulüne uyarak Allah'ın veli kullarının ellerinde kerametlerin ortaya çıkmasını caiz görmüştür.⁴³ Bağdâdî mucize ile keramet hakikatinin benzer olduğunu düşünmektedir. Bağdâdî mucizenin hakikatini misliyle karşılık vermeye kalkışan kimsenin engellenmesi ve peygamberin doğruluğunu göstermek için meydana gelmesi olduğunu ifade ederken, aynı doğrultuda keramet hakikatini de bu sebeplerle Allah'ın veli kulu için meydana gelmesi olduğunu ifade eder. Ortaya çıkan bu durumların her ikisi de âdete muhâlif olarak gerçekleşir. Bağdâdî mucize ve keramet bu dünyada bizim için âdete muhâlif olacağını söyler. Ona göre kıyamet gününde Allah'ın âdete muhâlif olarak yapmış olduğu şeyler hiç kimse için mucize veya keramet değildir.⁴⁴ Bağdâdî mucize ile kerameti birkaç yönden ayırt edebileceğimizi söylemektedir. Ona göre ikisini birbirinden ayırmak için ilk fark isimlendirmedir. Peygamberin doğruluğuna işaret edene mucize, velinin elinde ortaya çıkana da keramet denilmiştir. İkinci fark ise mucize sahibi peygamber, mucizesini gizlemez aksine onu gösterir ve düşmanlarına "Beni doğrulamıyorsanız, benzeriyle karşılık veriniz" diyerek meydan okur. Keramet sahibi ise, kerametini saklamaya çalışır ve onunla iddiada bulunmaz. Eğer Allah bazı kullarını keramete uygun kılsa, bu durum o kulun Allah katındaki derecesinin güzelliğine veya iddia ettiği durumun doğruluğuna dikkat çekmesidir. Üçüncü fark ise mucize sahibi peygamber, mucize gösterdikten sonra küfür ve günahattan korunmuştur. Keramet sahibi ise halinin değişmesinden korunmuş değildir.⁴⁵ Yani keramet gösteren veli, Allah katında elde ettiği güzel dereceleri kaybedebilir. Ancak peygamber korunmuş olduğu için bu tehlikeden uzaktır.

Bağdâdî mezhebinin diğer mensupları gibi olağanüstü olayın mucize olarak isimlendirilebilmesi için iddia sahibi olmayı vurgulamaktadır. Âdete muhalif olan olay nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkarsa mucize olur. Diğer durumlarda ise nübüvvet iddiasının bulunması mümkün değildir. Nitekim Bağ-

⁴³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 271; bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz: İsmail Şık, Mehmet Arıcı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı", *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2016).

⁴⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 170.

⁴⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 174-175.

dâdî'ye göre nübüvvet iddiasında bulunan bir yalancının, elinde onu doğrulayan bir mucizenin ortaya çıkması caiz değildir. Ancak yalancıyı yalanlayan bir olağanüstü olayın gerçekleşmesi caizdir. Söz gelimi, nübüvvetini iddia eden bir yalancı, ağaçtan aslan çıkaracağını ve kendisini yalanlayanların aslan tarafından saldırıya uğrayacağını iddia etse Bağdâdî'ye göre aslan ağaçtan çıkar ancak nübüvvet iddia edene saldırır ve onun yalancılığını ortaya koyar. Bu durum girişte belirtildiği gibi ihanet kavramıyla ifade edilir. Bağdâdî ilahlık iddia eden bir kimsenin ise olağanüstü olay gösterebileceğini ifade eder. Çünkü ilahlık iddia edenin ilah olmadığı her halinden bellidir. Bu sebeple onun göstermiş olduğu bu hâle itibar edilmez.⁴⁶ Dolayısıyla bu durum istidrâc olmaktadır.

Bağdâdî Mu'tezile'yi keramet görüşü sebebiyle tenkit eder. Ona göre Mu'tezile'nin kerametleri inkâr etmesinin sebebi, onların içerisinde herhangi bir keramet sahibinin bulunmamasıdır.⁴⁷ Bağdâdî Mu'tezile'nin bid'at ehli olduğunu, bu sebeple onlarda keramet görmediğini söylemektedir. Mu'tezilîler tarafından ileri sürülen velilerde keramet kabul edilirse, mucizenin peygamberin nübüvvetine işaret etmesinin zarar göreceği iddiasına ise Bağdâdî şöyle cevap verir: Olağanüstü olaylar göstermek sadece nübüvvetle sınırlı değildir. Olağan dışı gerçekleşen olay bazen nübüvvet iddia edenin doğruluğunu gösterirken, bazen de riya olmaksızın velinin ihlas ve doğruluğuna işaret eder. Buna şöyle bir itiraz getirilir: Bu kıyasa göre, siz, doğru olduğu bazı hususlarda günahkârın doğru olduğuna işaret ettiği için, olağanüstülüklerin günahkârda meydana gelmesini caiz kılmış oluyorsunuz. Bağdâdî bu itirazı şöyle reddeder: Allah'ın onun doğruluğunu ortaya koyan bir işaret göstermesi ve ona iftiraya karşı bir kurtuluş vermesi caizdir. Ama o zaman buna ma'ûnet ismi verilir. Mü'min kişide ortaya çıkan bu duruma keramet denilmez. Mucizeler peygamberler, kerametler veliler ve ma'ûnetler diğer kullar içindir.⁴⁸

⁴⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 173.

⁴⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 175.

⁴⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 175; Bağdâdî keramet örnekleri olarak da Kur'an da geçen Hz. Süleyman kıssasını, Hz. Ömer'in ordu komutanına seslenmesini, Resulullah'ın kölesi Sufeyne'nin aslan ile olan kıssasını, Umeyr et-Tâî'nin kurtla olan kıssasını, Ehbân b. Sayfî ve Ebû Zerr el-Gifârî'nin vahşi hayvanlarla olan kıssalarını nakletmektedir. Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 184-185.

Gazzâlî'nin hocası olan İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî, Allah'ın veli kulunun elinde olağanüstü olayların meydana gelebileceğini benimsemiştir. Ona göre olağanüstü olan her şey Allah'ın kudreti dâhilindedir.⁴⁹ Dolayısıyla Allah kudretiyle kâinatta olağanüstülükler meydana getirebilir. Cüveynî, kerameti kabul edenleri üç gruba ayırıp bunların görüşlerindeki hataları eleştirir.⁵⁰ Bu gruplar şunlardır:

Birinci grup kerametın olağanüstü olarak gerçekleştiğini kabul eder. Ancak velinin tercihi ve ihtiyârı olmaksızın bunun gerçekleşmesini şart koşarlar. Bunlara göre mucize ve keramet arasındaki fark, olağanüstü olayı gerçekleştiren kişide tercihin bulunup bulunmamasıdır. İkinci grup ise kerametın kişinin tercihi ile meydana geldiğini benimsemiş, ancak gerçekleşen bu olayın herhangi bir iddiayı ispatlama amacının bulunmaması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla onlara göre bir veli, velilik iddiasında bulunur ve olağanüstü olaylarla iddiasını desteklemeye kalkışır, bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunlara göre de mucize ve keramet arasındaki fark, olağanüstü olayın bir iddianın ispatı için olup olmamasıdır. Üçüncü grup ise peygamberin mucizesi olarak meydana gelen herhangi bir olayın, bir velinin kerameti olarak meydana gelmesini mümkün görmezler. Bunlara göre denizin yarılması, asanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltılması ve peygamberlerin bunların dışındaki diğer mucizelerinin bir velinin kerameti olarak meydana gelmesi imkânsızdır.⁵¹ Cüveynî bu görüşleri kabul etmemektedir. Ona göre velinin meydana gelen olağanüstü olayda hem tercihi hem de iddiası vardır. Peygamberlerin ellerinde ortaya çıkan herhangi bir mucizenin benzeri de bir velinin elinde ortaya çıkabilir. Cüveynî'ye göre mucizenin, nübüvvet iddiasına uygun olarak meydana gelmesi dışında, akıl açısından keramet ile imkân farkı yoktur. Cüveynî, mucizenin keramet ile farkının sadece mucizede nübüvvet iddiasının bulunması olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in doğumundan önce gerçekleşen olaylar onun mucizesi değil kerametidir.

⁴⁹ İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 69.

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Tefik Ali Vehbe, Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, 2009), 252.

⁵¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 252-253.

Kur'ân da zikredilen keramet hâdiselerini, her çağın peygamberine ait mucizeleri olarak kabul etmeyi de cehâlet olarak görmüştür. Dolayısıyla Ashâb-kehf ve Hz. Meryem'in ellerinde ortaya çıkan olağanüstülükler ona göre birer keramettir.⁵²

Kerametın gerçekleşmesini mümkün görmeyenler, olağanüstü olayın bir yönden meydana gelişi mümkün olursa, bütün yönlerden de meydana gelişinin mümkün olacağını, bu durumun ise peygamberin mucizesi olarak zuhur etmiş olan bir şeyin herhangi bir velinin elinde meydana gelebileceğini ifade ederler. Bu durumda meydan okuduğu kimseye mucizesiyle "hiç kimse benim getirdiğimin bir benzerini getiremez" diyerek meydan okuyan bir peygamberin yalanlanmasına neden olur. Veli, peygamberin getirdiğinin bir benzerini getirirse, bu peygambere iftira etmeyi yakıştırama anlamına geleceği itirazında bulunurlar. Cüveynî bu itirazı bir çarpıtma olarak görmektedir. Ona göre bir peygamberin mucizesi, kendinden sonraki peygamberin de mucizesi olarak ortaya çıkabilir. Bunda herhangi bir tartışma yoktur. Velinin elinde de aynı olayın gerçekleşmesi ilk olarak onunla meydan okuyan kimseyi de yalanlamaz. Çünkü olağanüstü olaylar sadece peygamberlerin ve velilerin ellerinde ortaya çıkmamaktadır. Bâtil yolda olan birçok kişide bu tür hadiseler gözlemlenmektedir. Bu ise inkâr edilemez bir gerçektir. Bu sebeple velilerde kerametlerin bulunması peygamberin yalanlamasını gerektirmez.⁵³ Görüldüğü gibi Cüveynî, kerametın meydana gelmesinin mucizeye herhangi bir zarar vereceğini düşünmemektedir. Çünkü Ona göre mucize, bizzat kendisi değil, peygamberin nübüvvet davasına bağlantısı sebebiyle ve sözle doğrulama yerine geçmesi bakımından bir şey ifade eder. Elçilik iddia eden kişiyi iddiasına uygun bulduğu için doğrulayan padişah, bazı yardımcılarını yüceltmek için de aynı şeyi uygun görebilir.⁵⁴

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 254.

⁵³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 252-253.

⁵⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 254; Bazı kelâmcılar mucizenin anlaşılması için bir kralın elçisini halkın önünde âdeti dışında bir tavır sergileyerek doğrulama durumunu örnek getirirler. Buna göre halkın önünde kral, elçisinin ona "benim senin elçim olduğunu ispat etmem için âdetinin dışında kalk ve otur" demesinin ardından her zamanki âdetini bozarak kalkıp oturması, o elçinin doğru söylediğine delâlet eder. Aynı bu durum gibi kral, bazı kişileri yüceltme arzusu ile ön plana çıkarmak isteyebilir. Yine aynı şekilde bunun içinde âdetini

Eş'arî ekole mensup Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî Eş'arîlik genel kabulüne aykırı olarak velinin elinde mucize benzeri kerametın gerçekleşmesini imkânsız görmüşlerdir.⁵⁵ Ebû Abdullah'a göre velinin elinde mucize benzeri keramet ortaya çıkarsa, bu durum peygamberliğe şüphe düşürür. Çünkü peygamberliğin delili muhatapları âciz bırakan olağanüstü bir olaydır.⁵⁶ Ebû İshâk ise velilerin yalnızca dualarının kabul olması cinsinden kerametlerinin olabileceğini söylemektedir. Ona göre mucizeler peygamberlerin doğruluğunun delilleridir.⁵⁷ Bu sebeple peygamberliğin delilleri peygamber olmayan bir kimsede bulunamaz. Bunu şu benzetme ile açıklar: Âlimin âlim olmasının delili muhkem akıldır. Bunun için de muhkem akıl âlim olmayanda yoktur.⁵⁸ Dolayısıyla Ebû İshâk'a göre mucize benzeri olağanüstülükler başka birinde bulunamaz.

3. Mâtürîdiyye Ekolünde Keramet

Mâtürîdiyye kelâm ekolünün kurucu ismi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) eserlerinde keramet hakkında fazla bir bilgi vermemektedir. Ona göre velilerin kerametleri vardır. Kerametler ise mucizelerden farklıdır. Mucize peygamberin iddiası esnasında ortaya çıkan olağanüstü durum iken keramet herhangi bir iddia olmaksızın velinin elinde gerçekleşen mucizevî nitelikli olaydır. Dolayısıyla Ona göre Mu'tezile'nin, kerametın kabul edilmesi mucizenin iptalini doğurur görüşü yanlıştır. Mâtürîdî'ye göre kerameti inkâr etmek, bu konuda muhkem olan Kur'ân ayetlerini inkâr etmeye götürür. Nitekim Kur'ân'da Hz. Meryem ve Hz. Süleyman'ın kavmindeki bilge kişinin kerametleri anlatılmıştır. Bu anlatımlar ise başka bir ihtimale yer vermeyecek kadar açıktır. Ayrıca Hz. Ömer'in Nihavend'de bulunan orduya Medine'den

bozarak o kişiyi yüceltir. Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sümmet İnançının Delilleri*, çev. Murat Serdar, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 80.

⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 544; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 230.

⁵⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 546.

⁵⁷ Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risâlesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 44.

⁵⁸ *Kuşeyrî*, er-Risâle, 687.

seslenmesi de bu olayların delilidir.⁵⁹ Mâtürîdî'nin bu genel yaklaşımı ekolün sonraki kelâmcıları tarafından sürdürülmüştür.

İlk dönem Mâtürîdî kelâmcılarından kabul edilen Hakîm es-Semerkandî, itikada dair yazdığı *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eserinde keramet konusunu ayrı bir başlıkta incelemiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet inancına sahip olan bir kişinin velilerin kerametlerini kabul edip ikrar etmesi gerekir. Velilerin kerametlerini inkâr eden kişi ise bid'at ehliendir.⁶⁰ Semerkandî peygamberlerin mucizeleri iptal olur gerekçesiyle velilerin kerametlerini inkâr eden kişiyi üç durumda değerlendirir. Ona göre ilk olarak bu kişi keramet âyetlerini inkâr ediyorsa, bu durumda kâfir durumuna düşmektedir. Yahut ikinci olarak ayetleri reddetmiyordur ancak ayetlerde anlatılan olağanüstü olayların gerçekleştiği kimse-leri peygamber olarak nitelemiştir. Bu durumda da bu kişi kâfir hükmündedir. Çünkü ayetlerde belirtilen şahısların peygamber olmadıkları sabittir. Üçüncü olarak ayetlere inanıyor, kerametleri kabul ediyor, bu kerametleri gösterenlerin peygamberliklerini de ileri sürmüyor ancak bu olayların geçmişte yaşamış ümmetlerde gerçekleştiği ve Hz. Peygamber'in ümmetinde kerametlerin yokluğunu iddia ediyordur. Semerkandî üçüncü iddiaya kıyaslama yaparak cevap vermektedir. Ona göre Hz. Süleyman'ın kavminden olan bir velinin keramet göstermesi caiz ise Hz. Muhammed'in ümmetinden bir velinin keramet göstermesi de caizdir. Çünkü Semerkandî'ye göre, Hz. Muhammed Hz. Süleyman'dan, ümmeti de onun ümmetinden daha hayırlı bir komumdadır. Üstünlük olarak önde olan bir ümmette kerametlerin meydana gelmesi daha evla olmaktadır. Meydana gelen kerametler tâbi olunan peygamber vesilesiyle gerçekleşmiş olsa bile Hz. Muhammed bunlara hepsinden daha layıktır. Onun ümmetinden gelen velilerin kerametlerinin ona nispet edilmesi herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Üçüncü durumu devam ettiren Semerkandî bir kişinin bir gecede Mekke'ye gidip gelmesinin imkânsız görenlerin görüşüne itiraz etmektedir. Ona göre kafir olan İblis bu şekilde bir yetkiyle donatılmıştır. Yani İblis bir gecede uzun mesafeler alabilmektedir. Ona göre Allah kafire böyle bir imkân vermişken neden kendi veli kuluna vermesin. Dolayısıyla Allah katında muteber bir kul olan velinin bir gecede

⁵⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler*, çev. Yusuf Ziya Yörükân, (İstanbul: MEB Yayınları, 1953), 30,31.

⁶⁰ Ebû'l Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, (İstanbul: Dâru'l-Yasin, 2013), 46.

uzun mesafeler alması kafir olan İblis'e göre daha evla bir durumdur.⁶¹ Semerkandî kerameti kabul etmeyenlere karşı sert bir tavır takınmıştır. Kerameti kabul etmeyenleri küfre düşmekle itham etmiştir. Semerkandî kıyaslama ile Hz. Peygamber'in ümmetinde kerametlerin meydana gelmesinin diğer ümmetlere göre daha mümkün olduğunu söylemektedir. İblis'in yetkileriyle veli bir kulun yetkilerini karşılaştırması sorgulanmaya açık bir kıyaslamadır.

Mâverâünnehir bölgesinin diğer bir kelâmcısı Ebû'l Yüsr el-Pezdevî ise Sünniliğe vurgu yaparak kendi fikirlerinin Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğuna işaret eder. Nitekim kelâm eserinin giriş kısmında kitapta yazdıklarına uyanın Ehl-i Sünnet yolu üzere olacağını beyan etmektedir. Ayrıca bu bölümde Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet'in öncülerinden olduğunu ifade eder ve birçok kerametlerini dinlediğini belirtmektedir.⁶² Eserin giriş kısmındaki bu kullanım, keramet bahsi işlenmeden ilk bakışta Pezdevî'nin kerametinin imkânının kabul ettiğini göstermektedir. Keramet bahsine geldiğimizde ise Pezdevî, keramet hak olduğunu ifade eder. Ona göre keramet, Allah'ın veli kullarının elinde- bir gecede Buhara'dan Mekke'ye gitmek, su üzerinde vasıtasız yürümek, herhangi bir çaba ve yorulma olmaksızın mal elde etmek gibi âdete, düzene ters olan bir şeyi ortaya çıkarması olarak tanımlanmaktadır. Pezdevî, dünyanın yaratılışından günümüze kadar âdete aykırı birçok olayın gözlemlendiğini söylemektedir. Ona göre keramet türünden birçok olay farklı zamanlarda gerçekleşmiştir.⁶³ Pezdevî keramet vâki olduğundan bahsederken kelâmcı kimliğini bırakarak ilginç bir yaklaşımda bulunur. Pezdevî'nin ifadesine göre kelâm eserini yazarken kendisinde keramet türü bir olay meydana gelmiştir. Bu durumu şu şekilde anlatır:

“...cennetle müjdelenen en üstünlerini yazıyordum. Bu esnada ümmetten bir topluluğun söylediği şu beyti söylüyordum: “Peygamberlerden sonra Allah'ın kullarının en seçkinleri; cennetle müjdelenen on kişidir. Zübeyr, Talha, İbn Araf ve Âmir; İki Saîd, iki kayınpeder ve iki damat.” Saîdlerin kim olduğunu hatırlayamadım. İki Saîd'i tanımak istiyordum ancak bulamıyordum öyle ki bundan

⁶¹ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 46,47.

⁶² Sadru'l İslâm Ebû'l Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hanz Peter Lins, Ahmed Hicâzî Sekâ, (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 14.

⁶³ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 236.

dolayı kalbim sıkışmıştı. Saîdlerden birisinin Sa'd b. Ebû Vakkâs olduğunu biliyor, ikincisini bilemiyordum. İkincisinin Sa'd b. Ebî Ubâde olduğu bende kesinleşmişti. Ama bununla birlikte hayret ediyordum. O cumanın perşembesi gelmişti. Ben haber aramada, bilgi toplamadaydım. Haberleri seçtim ve meclisin sonunda okuduğum beyitleri istedim. Benim gözlerim bu iki beyit üzerine düşmüş ve ben onlarda ezberlediğimden fazlalık görmüştüm. Bu fazlalık kısımda şunlar yazıyordu: “Onlar ay gibi parlak bir topluluktur. Cennetle müjdelenmişlerdir.” ‘On’ yerine “ay gibi parlak” kelimesi vardı. Cennetle müjdelenen on kişinin yazılı olduğu kâğıt üzerinde iki Saîd’in birinin Sa'd b. Ebû Vakkâs, diğerinin Saîd b. Zeyd olduğu belirtiliyordu. Bu olay âdetin tersine olan bir durumdur.”⁶⁴

Pezdevî kendi yaşadığı manevi tecrübeyi keramet bahsinde aktararak bu tarz olayların meydana geldiğini vurgulamaktadır. Bu olayı kendi tecrübesi olarak sunması ve keramet için bir delil olarak kullanması onun diğer kelâmcılardan ayrılan bir özelliğidir. Ayrıca Pezdevî'nin yaşadığı bu manevi tecrübeyi delil gibi kullanması, onun sufi yönüne işaret etmesi açısından değerlendirilebilir.

Pezdevî, Mu'tezile'nin “veliden keramet caiz ve mümkün olursa bu durum mucizelerin ve peygamberliklerin iptal olmasına gider” itirazına da cevap vermektedir. Ona göre Mu'tezile'nin bu itirazı isabetli değildir. Çünkü keramet, bir iddia olmaksızın meydana gelir. Mucize ise iddia ortaya konulduktan sonra hemen meydana gelir. Bundan dolayı mucizelerin iptal olması gerekmez. Ayrıca elinde keramet ortaya çıkan veli, kendi tabi olduğu peygamberi ikrar edici olduğundan onun kerameti tabi olduğu peygamber için mucize olur. Bu sebeple de mucizeler iptal olmaz. Yalancı peygamberlerin durumu bunun aksinedir. Yalancı peygamberlerin elinde mucize ortaya çıkarsa bu mucizenin iptaline gider. Yani peygamberliğini iddia eden bir kişinin elinde olağanüstü bir durumun ortaya çıkması caiz değildir. Çünkü bu durum peygamberin mucizelerini iptal etmektedir.⁶⁵ Pezdevî son olarak ilahlık iddia eden kişinin elinde olağanüstü bir durumun meydana gelip gelmeyeceğini

⁶⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 236-237; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 356, 357.

⁶⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 237.

tartışır. Ona göre bunun caiz olması peygamberin mucizesini iptal edip etmemesi yönünden önemlidir. Pezdevî burada iki görüşe yer vermektedir. Bunlardan ilki bu durumun caiz olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Onlara göre ilahlık iddia eden kişinin elinde âdete aykırı olayın ortaya çıkması, o kişinin ilah olduğunu fikrini akla getirmez. Zira yalancı peygamberin aksine, onun iddiasının hak olmadığı açıktır. Çünkü ilahlık iddia eden kişi bir insandır ve diğer varlıklar gibi yemek yeme, giyinme ve korunma ihtiyacı vardır. Dolayısıyla ilahlık vasfına uygun olmadığından onun ilah olduğunu akıl kolayca reddeder. Ancak yalancı peygamberin iddiasının ise hak olmadığı açık değildir. Peygamberin diğer insanlar gibi bir beşer olması, olağanüstülüğe muhatap olan kişiler için akıl karışıklığına yol açar. Bu sebeple olağanüstü olayın ilahlık iddiasında bulunan kişinin elinde ortaya çıkması mucizelerin iptalini gerektirmez. Buna göre ilahlık iddia edenin elinde olağanüstü bir olay meydana gelebilir. Bu görüşü savunanlar Firavun'un sarp bir yokuşa çıkarken atının ayakları kıaldığı, bir vadiye inince de atının ayakları uzadığı rivayetini delil olarak getirmişlerdir.⁶⁶ Firavun'un elinde gerçekleşen bu olay istidrâc olarak isimlendirilir. Bu minvalde Firavun, felakete sürüklendiğinin farkında olmadan kendisinin Tanrı olduğu hususunda daha da cesur davranmaktadır. İkinci olarak Pezdevî, ilahlık iddiasında bulunan kişinin elinde olağanüstü bir olayın meydana gelmesini caiz görmeyenlerin görüşünü açıklamaktadır. Onlara göre ilahlık iddiasında bulunan kimsenin elinde böyle bir şeyin açığa çıkması, cahillere onun ilah olduğunu düşündürür. Zira bilgisiz kişiler cehaletlerinden dolayı putları ilah yapmışlardır.⁶⁷ Pezdevî ise bu aktardığımız görüşlerden ikinci olanını benimsemektedir. Ona göre putları ilah yapan insanlar, herhangi bir olağanüstü olay gördüklerinde de o olayı göstereni ilah kabul etmeleri mümkündür. Dolayısıyla ilahlık iddia edenin elinde olağanüstü bir hal meydana gelmesi caiz değildir. Pezdevî caiz görenlerin getirdikleri delilin ise sabit olmadığı görüşündedir.⁶⁸ Nitekim Pezdevî bu görüşünde haklı görünmektedir. İnsanoğlu yapısı gereği olağanüstülükler karşısında zaafa düşüp yanlış kararlar verebilmektedir. Bu sebeple ilahlık iddiasında bulunan bir

⁶⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 238; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 358.

⁶⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 238; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 358.

⁶⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 238; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 358.

kişinin elinde olağanüstülüğün ortaya çıkabileceği iddiası isabetli bir görüş olarak görünmemektedir.

Ebü'l Mu'in en-Nesefî Mâtürîdîliğin sistemli bir ekol haline gelmesinde büyük pay sahibi olan ve onu tanıtan en büyük kelâmcıdır.⁶⁹ Nesefî, velilerin elinde olağandışı bir şekilde kerametın meydana gelmesini caiz görmüştür. Nesefî bu durumun aklen imkânsız olmadığını belirtmiş, mümkünler âleminde gerçekleşebileceğini söylemiştir.⁷⁰ Ona göre âlemde üç çeşit olağanüstü olay bulunmaktadır. Birincisi peygamberlerin elinde meydana gelen mucizeler, ikincisi velilerin elinde meydana gelen kerametler ve üçüncüsü din düşmanlarının aldatıcı yollardan gerçekleştirdikleri istidrâc kabilinden olaylardır.⁷¹

Nesefî Mu'tezile'nin kerameti kabul etmeyip inkâr ettiğini söyler. Ona göre Mu'tezile'nin kerameti inkâr etme sebebi, onların dalâlet ve bid'at üzere olmalarıdır. Dolayısıyla Mu'tezilîler'in düştüğü bu bâtil yol nedeniyle kendilerinde keramet meydana gelmemiştir. Kendilerinde keramet görmedikleri için bunu inkâr yoluna gitmişlerdir.⁷² Mu'tezile'nin, keramet mümkün olursa nebi ve resulü bilme yolunun kalmayacağı, mucizenin aksine kerametın meydana gelmesinin bir faydasının bulunmaması ve her ne kadar gerçek peygamber ile yalancı peygamberi tanımayı sağlayacak bilgi gerekli ise de velâyetine inanma yükümlülüğü bulunmadığı için veliyi başkalarından ayırt etmeye ihtiyaç olmadığı iddialarına Nesefî sert bir şekilde cevap vermektedir. Ona göre Kur'ân ve Sünnet'te bu çeşit haberler inkâr edilemeyecek kadar fazladır. Bu sebeple, Kur'ân ve Sünnet'i inkâr edenden başkası kerameti reddetmez. Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin kerameti kabul etmekle nebi ve resulü bilme yolunun kalmayacağına dair zanları temelsiz bir düşüncedir. Ona göre

⁶⁹ Abdülğaffar Aslan, "Kelâm İlminin Gelişmesinde Türklerin Katkısı -Ebu'l-Mu'in en-Nesefî Örneği-", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejet Durak, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 1/477-478.

⁷⁰ Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl, (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 82.

⁷¹ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersîcî, (Umman: Dâru'l-Feth, 2014), 182.

⁷² Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, thk. Claude Salame, (Dımaşk: Institut Français De Damas, 1990), 536.

Mu'tezile'nin aksine, velinin her bir kerameti tabi olduğu peygamberin mucizesi olur ve kerametın ortaya çıkmasıyla onun veli olduğu bilinir. Veli olması da o kişinin dininde hak üzere bulunmasına bağlıdır. Çünkü bâtil bir dine inanan, Allah'ın dostu değil düşmanıdır. Dininde hak üzere bulunması, peygamberinin risâletinin doğruluğunun delilidir. Nitekim onun dini, peygamberin risâletini kabul ve dinde sadece ona uymaktır. Nitekim Nesefî, peygamberin mucizesi ve onun doğruluğunun delili sayılan bir şeyi, mucizenin iptali ve peygamberliği bilme yolunda bir engel kabul eden bu yaklaşımı büyük bir yanılğı ve açık bir hata olarak tanımlamaktadır. Nesefî'ye göre bu durum kerametın mucize ile karışmasına yol açmamaktadır. Diğer kelâmcılar gibi burada ayırt edici noktanın, mucizenin nübüvvet iddiasının hemen akabinde ortaya çıkması olduğunu söyler. Nesefî, velinin peygamberlik ilan etmesi durumunda kafir ve Allah düşmanı olacağını belirtir. Bu duruma düşen velinin elinde artık olağanüstü bir durum meydana gelmez. Ayrıca Ona göre mucize sahibi, mucizesini gizlemeye çalışmaz ve onu açıkça gösterir. Buna karşılık keramet sahibi veli ise, kendisinde gerçekleşen bu olağanüstü durumun keramet değil istidrâc nevinden bir şey olmasından korkar ve şöhret bulması ile gurura düşmekten endişe eder.⁷³ Nesefî keramet değerlendirmesi yaparken sanki temel bir inanç esası hakkında hüküm vermektedir. Keramet temel inanç esaslarından olmamasına rağmen onu kabul etmemenin İslam dairesinden çıkması hükmü ağır bir değerlendirme olarak görünmektedir. Nesefî'nin velinin mucize benzeri keramet göstermesini tâbi olduğu peygamberin nübüvvetinin delili olarak kabul etmesi, nübüvvet delilleri noktasında farklı bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Nesefî mucize ve keramet arasında üç ayırıcı özelliğin bulunduğunu söyler. Birinci özellik, mucizeyi mümin ve kâfir, itaat eden ve günahkâr, müşrik ve müvahhid olanın görmesi mümkün bir durum iken, velinin kerametini ise yalnızca kerametın kendisinden ortaya çıkan kimse ile velayet makamındaki bir başka bir velinin bu durumu görmesi mümkündür. İkinci özellik, peygamber her mucize göstermek istediği zaman Allah'a dua eder ve bu dua neticesinde Allah'ta mucizeyi ona verir. Keramet ise bazı zamanlarda Allah tarafından kerameti gösteren veliye manevi derecesini artırması amacıyla ona

⁷³ Nesefî, et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd, 83,84.

ikram etmesi şeklinde meydana gelir. Üçüncü özellik, peygamber ilk olarak kendisi mucize olduğunu idrak eder ve çevresindekilere bu durumdan bahseder. Bu durumun Allah'tan kendisine verilmiş bir mucize olduğuna ilk olarak kendisi inanır ve itiraf eder sonrasında ise çevresindekilerin buna inanmalarını telkin eder. Keramette ise durum farklıdır ve veli, keramet olduğunu itiraf etmeyip kendisine ait olduğunu ifade etmez aksine müminlerden birinin kerameti olduğunu söyler.⁷⁴ Burada Nesefî mucize ve kerametın ortaya çıkış amacına vurgu yapmaktadır. Nitekim mucize bir iddia taşımakta olduğu için mümin, kafir vb. herkes tarafından görülmesi elzemdir. Çünkü muhatap kitle mucize vesilesiyle bir mesaja çağrılmaktadır. Keramet gösteren veli ise herhangi bir mesaja sahip olmadığı için kendisinde gerçekleşen olağanüstü olayı gizlemesi ve ondan dolayı veliliğini kaybetmesinden korkmalıdır. Aksi takdirde keramet, elinde gerçekleştiği velinin doğru yoldan sapmasına neden olabilir.

Sonuç

Allah'ın muteber kulu olarak tabir edilen velinin elinde ortaya çıkan olağanüstü olaylar keramet olarak adlandırılmıştır. Bu kullanımın kelâm metinlerinde görülebilmesi için en erken hicri ikinci asır beklenmelidir. Nitekim ilk olarak bu anlamda kullanım, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı risâlesinde bulunmaktadır. Her ne kadar bu risâlenin muhtevası hakkında tartışmalar olsa da elde bulunan veriler keramet meselesinin ilk olarak bu eserde Ebû Hanîfe tarafından konu edildiğini belirtmektedir.

⁷⁴ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 183; Nesefî keramet ile ilgili nakli deliller de getirmiştir. Ona göre Ashâb-ı Kehf'in mağarada uzun yıllar uyutulması ve uykudan saçları uzamamış, elbiseleri eskimemiş bir şekilde uyanmaları kerametın ilahî bir lütuf olduğunun göstergesidir. Yine Hz. Süleyman'ın yanında bulunan kişinin Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirmesini kerametın delili olarak zikretmektedir. Ayrıca bu olayın Hz. Süleyman'dan dolayı olduğunu iddia edenlere, "Eğer böyle olsaydı peygamberimizden dolayı bütün ümmetin mu'cize göstermesi gerekirdi" diyerek cevap verir. Ayrıca Halid b. Velid'in zehir içip bundan zarar görmemesi, Hz. Ömer'in Medine'den Nihaved'de savaşan İslâm ordusu kumandanı Sâriye'ye seslenmesi, Hz. Ömer'in yazdığı mektup sayesinde Nil nehrinin yeniden akmaya başlaması gibi olayları kerametın nakli delilleri olarak kaydeder. Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 182; Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, 537.

Kelâmcılar kerametın meydana gelmesinde herhangi bir imkânsızlık görmezler. İlk dönem Sünnî düşüncede genel olarak keramet kabul edilmektedir. Ancak az da olsa keramet hadiselerine mesafeli duran ve bu olayları kabul etmeyen kelâmcılarda bulunmaktadır. Onların çekincesi ise kerameti kabul etmenin, mucizeyi iptal edeceğine dair düşünceleridir. Bu sebeple keramet hadiselerine mesafeli durmaktadırlar. Sünnî kelâmcıların belirttiğine göre aynı endişeyle Mu'tezile'nin ekseriyeti de keramet hadiselerini kabul etmemektedir. Bu sebeple Sünnî kelâmcılar tarafından ağır eleştirilere maruz bırakılmışlardır. Özellikle Bağdâdî, Nesefî ve Semerkandî mezhepsel kimlikler üzerinden ağır eleştiriler getirmişlerdir. Onlara göre Mu'tezile'nin kerameti inkâr etme sebebi, bâtil yolda olmaları sebebiyle kendilerinde keramet hadiselerinin gerçekleşmemesidir. Semerkandî ve Nesefî eleştiri seviyesini iyice artırmış, kerametın reddini İslâm'dan çıkmaya kadar getirerek Mu'tezile'yi kerameti kabul etmediği için kâfir olarak konumlandırmıştır. Bu ifadeler, kelâmda tâlî olarak kabul edilebilecek bir konu hakkında ağır ithamlar olarak gözükmektedir. Sünnî kelâmcılara göre kerameti kabul etmek mucizeye herhangi bir zarar vermemektedir. Onlara göre mucize ve kerametın ortaya çıkış şeklinde herhangi bir fark yoktur. İkisi de yapı olarak âdete muhalif olarak gerçekleşen olaylardır. Nitekim peygamberin elinde gerçekleşen olağanüstü hâlin birebir aynısının velinin elinde de gerçekleşmesi mümkün bir olaydır. Ayrıca Pezdevî velide meydana gelen olağanüstü halleri tâbi olduğu peygamberin mucizesi olarak yorumlamaktadır. Nesefî ise velide ortaya çıkan kerametın tâbi olduğu peygamberin nübüvvetinin delili olarak yorumlamaktadır. Bunlar ise iki olay arasındaki farkın yalnızca isimlendirme olduğu izlenimi vermektedir. Ancak kelâmcılara göre mucize ve keramet arasındaki farkı ortaya koyan temel bir özellik bulunmaktadır. Bu özellik, kelâmcıların dikkat ettiği en önemli husus olan olağanüstü hâl gösteren kişide nübüvvet iddiasının bulunup bulunmamasıdır. Bu iddia mucize ve kerameti ayıran en önemli özellik olarak kabul edilmiştir. Eğer olağanüstü hâl gösteren kişi nübüvvet iddiasında bulunursa bu hadiseye mucize, nübüvvet iddiası barındırmıyorsa keramet olarak isimlendirilmiştir. Kelâmcıların dikkat ettiği diğer bir husus mucize gösteren peygamber mucizesini herkese izhar ederken veli ise kerametinı gizlemektedir. Nitekim Bağdâdî bu hususa değinerek velinin günahahtan korunmuş olmadığını, herhangi bir hatasında kerametın onun için zararlı olabileceğini ifade eder. Yani veli, kendisinde meydana gelen olağanüstülikle

aldanmamalı onu gizlemelidir. Yoksa bu durum onun zararına gerçekleşmiş olur.

Nübüvvet iddiası olan bir yalancıda olağanüstü hâlin ortaya çıkmasının imkânsız oluşu da kelâmcılar tarafından vurgulanmıştır. Onlara göre bu durumda iddia sahibi olan kişinin hilafına ihanet türü bazı olayların gerçekleşmesi mümkündür. Ancak onu doğrulayacak şekilde bir olayın gerçekleşmesi mümkün değildir. Kelâmcılar ilahlık iddia edenin durumu hakkında ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İlahlık iddiasında bulunan kişinin elinde olağanüstü bir hâlin meydana gelmesini Bağdâdî caiz görürken, Pezdevî bu durumun mümkün olmadığını ifade etmektedir. Nitekim burada Pezdevî'nin yaklaşımı daha temkinli görünmektedir. Ona göre eğer ilahlık iddia eden birinin elinde böyle bir olay meydana gelirse putlara tapınmada aldanan birçok insan bu olağanüstü duruma aldanıp bu kişiyi ilah zannedebilir. Bu sebeple ilahlık iddia edenin elinde herhangi bir olağanüstü hâlin ortaya çıkması mümkün değildir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Akâdetü Rivâyetü Ebî Bekr el-Hallâl*. thk. Abdülaziz es-Seyrevân. Dimaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1987.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn el-Herevî. *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*. thk. Mervân Muhammed eş-Şiâr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1997.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve "el-Fıkhu'l-Ekber" Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 185-205.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Ebî Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#1>
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâm İlminin Gelişmesinde Türklerin Katkısı -Ebu'l-Mu'in en-Nesefî Örneği-", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdet Durak. 1/477-490. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Abdüsselâm Abdilhâdî Şenâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1430/2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağdâdî. *Usûlü'd-din*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*. çev. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bâkılânî. *el-İnsâf fimâ yecibü 'i'tikadühu fe'lâ yecüzü'l-cehlü bihi*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bardak, Ahmet. "İbn Fûrek'in el-Hudûd fi'l-Usûl Adlı Eserindeki Kelâmî Kavramlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 415-440.
- Bektaş, Kevser Demir. *Mu'tezile ve Keramet -Behşemiyye ve Hüseyiniyye Ekolleri Arasında Kerametın İmkâmı Üzerine Tartışmalar-*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Tefvik Ali Vehbe. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, 2009.
- Cüveynî. *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II*. 2/185-196. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.

- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-Ekber". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 53-58. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Mutemed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskioglu. İstanbul: DİB Yayınları, 1959.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrût: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Gündoğdu, Mehmet. *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risâlesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr, *Mücerredü'l-Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Kâhire: Mektebetü li'l-Sekâfeti'l-Diniyye, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Muhammed Kasım. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Karadaş, Çağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 89-102.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 1-31.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1978.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler*. çev. Yusuf Ziya Yörükân. İstanbul: MEB Yayınları, 1953.

- Molla Câm'î, Nûruddîn Abdurrahman b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds Evliyâ Menkabeleri*. çev. Lâmiû Çelebi. sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türâs, 2006.
- Nesefî. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Muhammed Seyyid el-Bersicî. Umman: Dâru'l-Feth, 2014.
- Nesefî. *Tebstratü'l-Edille*. thk. Claude Salame. Dımaşk: Institut Français De Damas, 1990.
- Pezdevî, Sadru'l İslâm Ebü'l Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Hanz Peter Lins, Ahmed Hicâzî Sekâ. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türâs, 1424/2003.
- Pezdevî. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Semerkandî, Ebü'l Kâsım el-Hakîm. *es-Sevâdü'l-A'zam*. İstanbul: Dâru'l-Yasin, 2013.
- Seyyid Şerif Cürçânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Seyyid Şerif Cürçani. *Mu'cemü'-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşevî. Kâhire: Dâru'l Fadîle, 2004.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye. 1383/1964.
- Şık, İsmail- Arıcı, Mehmet. "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı". *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 93-112.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Metnü'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.

- Tehânevî, Muhammed A'la b. Alî. *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Türcan, Galip. “İbn Hazm’a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği”. *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Eylül-Aralık 2009), 81-95.
- Yavuz, Salih Sabri. “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 91-116.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Keramet İnancına İtikâdî Mezheplerin Bakışı”. *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Keramet Sempozyumu*. 1/113-150. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Yurdağür, Metin. *Kelâm Tarihi Ekoller-Şahuslar-Eserler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2021, c. 7, s. 1: 95-113

Hattâbî ve Rummânî'nin Gözünden Kur'ân'ın Kelime Seçimindeki İ'câzı

The Miraculousness of the Quran in Word Choosing Through the Eyes of
al-Hattabi and al-Rummânî

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,
Division of Basic Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric
adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Bilecik/Turkey

ORCID: 0000-0002-3989-6612

DOI: 10.47424/tasavvur.889252

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Arslan, Adnan. "Hattâbî ve Rummânî'nin Gözünden Kur'ân'ın Kelime Seçimindeki İ'câzı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 95-113.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Müstakil bir araştırma sahası olarak İ'câz'ul-Kur'ân'a dair kaleme alınan eserler içerisinde bazıları ilklerden olması itibariyle öncü durumundadır. Bunlardan iki tanesi Hattâbî (ö. 388/998) ve Rummânî'ye (ö. 384/994) aittir. Bu iki muasır müellif, Kur'ân'ın mucizeliğine farklı açılardan baksalar da Kur'ân'ın, maksadını ifade etmek için seçtiği kelimelerdeki harikuladeliği hususunda benzer bir yaklaşıma sahiptirler. Arapçada belirli bir anlam etrafında birbirleriyle örüntü içerisinde olan pek çok yakın anlamlı kelime bulunmaktadır. Muhatap ve bağlama göre bu kelimelerden en uygun olanının seçilmesi edebiyatçının kalitesini tayin eden mühim bir ölçüttür. Bu meziyet Kur'ân'da mucize seviyesindedir. Hattâbî ve Rummânî, söz konusu edebi meziyet bakımından Kur'ân kelimelerini eserlerinde incelemiştir. Hattâbî, özellikle belirli bir edebi sanat çerçevesinde kalmayıp genel anlamda kelime tercihlerini araştırmış ve yakın anlamlı diğer kelimeler içerisinde neden o kelimenin Kur'ân'da kullanıldığı ile ilgili yorumlar yapmıştır. Rummânî ise özellikle istiare başlığı altında Kur'ân'ın bu özelliğini araştırmıştır. Bu çalışmada iki müellifin konuya yaklaşımları ve ele aldıkları kelime tahlilleri irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve Belâgatı, Tefsir, Rummânî, Hattâbî, İ'câz

Abstract

Some of the works written on the i'jaaz as an independent research field are pioneers in that they are among the firsts. Two of them belong to Hattâbî (d. 388/998) and Rummânî (d. 384/994). In Arabic, there are many closely related words that are in a pattern with each other. Choosing the most appropriate of these words according to the addressee and context is an important criterion that determines the quality of the literature. This virtue is at the miracle level in the Quran. Hattâbî and Rummânî examined the words of the Quran in terms of the literary virtue in question. Hattâbî did not stay within the framework of a particular literary art, but researched his word preferences in general and made comments about why that word was used in the Quran among other words with similar meaning. In this study, the two authors' approaches to the subject are examined.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, Tafsir, al-Rummânî, al-Hattâbî, I'jaz

Giriş

Bir binayı oluşturan tuğlaların hemen hemen hepsinin boyutları aynıdır. Tek tip tuğlalar mimarın tasarladığı şekil ve ölçülere göre yan yana ve üst üste konularak binayı oluşturur. Böyle bir yapıda tuğlaların boyutları aynı olduğu için onlardan birinin diğeri ile yer değiştirmesinin herhangi bir zararı yoktur. Ancak öyle bir yapı düşünün ki onun inşasında kullanılan tuğlaların her birinin kilit taşı gibi ayrı bir yeri ve ayrı da bir şekli vardır. Bu binanın ayakta durması için her bir tuğlasının kendisi için belirlenen yerde diğerleriyle omuz omuza vermesi gerekmektedir. Öylesine muhkem ve harikulade bir yapıda binayı teşkil eden her bir parçanın bina kadar değeri vardır. Zira bina, bu parçalarının tamamının özenle seçilmesi ve kendisi için tayin edilen mahsus yere sabitlenmesi ile ayakta durmaktadır. Herhangi bir tuğlanın yerinden oynatılabilmesi yahut başka bir parça ile değiştirilebilmesi binanın tamamen yıkılması ile ancak mümkündür. İşte Kur'ân böyle bir binadır; lafızları ise işte öyle tuğlalardır.

Belâgat denildiğinde ilk akla gelen isimlerden birisi kuşkusuz Câhız'dır (ö. 255/869). *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseri ile Arapların alamet-i farikası olan belâgatın, ilmi bir disiplin haline gelmesinde öncü rolü olmuştur. Câhız bu eserinde, belâgat sahibi olmanın şartlarından birisinin lafız seçiminde gösterilmesi gereken titizlik olduğunu belirtmiştir. Bu hususta Câhız, örnek olarak الجوع (açlık) ve المطر (yağmur) kelimeleri hakkında halk arasında yanlış bir kullanımdan bahsetmektedir. الجوع Kur'ân'da ceza, yoksulluk ve açık bir acizlik bağlamında kullanılmaktadır.¹ Halbuki insanlar kudret ve selamet durumunda bu kelimeyi zikretmektedir. Câhız'a göre bu bağlamda kullanılması gereken kelime السغب olmalıdır. Aynı şekilde المطر (Yağmur) kelimesi de Kur'ân'da intikam bağlamında kullanılmıştır.² Halbuki insanların çoğunu teşkil eden avâm

¹ el-Bakara 2/155; en-Nahl 16/112; el-Gâşiye 88/7; el-Kureş 106/4.

² en-Nisâ 4/102; el-A'râf 7/84; el-Enfâl 8/32; Hûd 11/82; el-Hicr 15/74; el-Furkân 25/40; eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58; el-Ahkâf 46/24. en-Nisâ sûresi dışındaki sûrelerde geçen المطر kelimesi, Câhız'ın dediği gibi inkârcıların başına musibet şeklinde gelen bir yağmur anlamında kullanılmıştır. Rahmet ve bereket vesilesi bir nimet olarak yağmur, hakikaten de

ise الغيث ile المطر arasında bir ayırım gözetmemektedir. İnsanlar zikri daha uygun ve kullanımı daha evla olan lafızları tefrik edememektedir.³

Bir manayı genel hatlarıyla karşıya aktarmanın pek çok yolu olsa da dakik bir şekilde anlamı karşıya tam isabet ettirmek ancak en uygun lafızların seçilmesiyle olabilmektedir. Bu açıdan birbiri ile yakın anlamlı/müradif görülen lafızlar içerisinde bağlama ve diğer lafızlara en münasip düşen kelimelelerin seçilmesi bir sanattır ve Kur'ân'da bu sanat bir benzerinin getirilemeyeceği derecesindedir yani mucizedir.

Kur'ân'ın kelime seçimindeki harikalığına özellikle dikkat eden Hattâbî⁴ ve Rummânî⁵, ilk paragrafta değindiğimiz ve Câhız'ın da üzerinde durduğu gibi Kur'ân kelimelerinin her birinin yerli yerince özenle seçilmiş olduğuna dikkat çekmişlerdir. Birbirine yakın anlamlı kelimeler içerisinde özellikle birinin tercih ediliyor oluşunda, bağlama uygunluk ve maksadı en açık bir şekilde ifade etme bakımından harikuladeliğe görmüşlerdir. Onların bu bağlamdaki yorumları kendilerinden sonra gelen pek çok müfessire ilham kaynağı olmuştur. Bu itibarla bu iki müellifin söz konusu kelime seçimindeki tespitlerinin bir araya getirilmesi ve tahlillerinin yapılması i'câz'ın Kur'ân çalışmalarına katkı sağlayacaktır. Her iki müellifin "kelime seçimi" bağlamında ele aldığı örnekler aynı olmadığı için aralarında bir karşılaştırma yapmak mümkün olmamıştır.

Kur'ân'da Lukmân 31/34; eş-Şûrâ 42/28; el-Hadîd 57/20 âyetlerinde الغيث kelimesi ile ifade edilmiştir. Ancak en-Nisâ sûresinde المطر kelimesi, inkârcıların başına tufan ve sellere neden olarak onları helak edecek bir azap değil, Müslümanların savaş esnasında yağmurdan dolayı zarar görmesi bağlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Câhız'ın ilgili kelime hakkında "Kur'ân'da intikam bağlamında kullanılmaktadır." şeklindeki genellemenin bir istisnası vardır demek gerekmektedir.

³ Ebû Osmân el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Mektebetu Hâncî, 1998), 1/20. (4 Cilt)

⁴ Müellif hakkında ayrıntı için bk. Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), XVI/489-191.

⁵ Müellif hakkında ayrıntı için bk. Sedat Şensoy, "Rummânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), XXV/242-244.

I. Hattâbî'nin Tespitleri

Hattâbî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı/mucizeliği meselesi aslında izaha ihtiyaç duymayacak derecede gayet açık bir mevzudur.⁶ Bunun böyle olduğu Kur'ân'ın nüzul zamanından eserin telif edildiği dördüncü yüzyıla kadar nazmın herhangi bir benzerinin getirilememiş olmasından bellidir. Zira Kur'ân, inkârcı Arapların tamamına meydan okumuş ve bir benzerinin getirilmesi hususunda ısrarla talepte bulunmuştur. Ne var ki belâgat ve hitabette namdar olduklarını iddia eden münkir Araplar, Kur'ân'ın bu meydan okuması karşısında aciz kalmışlardır. Sadece bir kez değil aynı meydan okuma risaletin başından sonuna kadar devam etmiştir. Bu süre zarfında Hz. Peygamber (sav) onları sürekli aynı talep ile tahkir ediyor, dinlerini küçümsüyor ve onların akıllarını hafife alıyordu. Güzel söz söyleme ve duygularını en mükemmel bir şekilde ifade edebilme hususiyetine sahip olmaları ile övünüp duran, diğer milletlerden ziyade edebiyatta öne çıkan müşrik Arapların bu meydan okuma karşısında savaşa başvurmuş olmaları, Kur'ân'ın mucize oluşuna tek başına bir delildir. Zira Kur'ân'ın bir benzerini getirme meselesi eğer iktidar dâhilinde olsa idi Araplar kolay olan şiirle mukabele yerine savaşa müracaat etmezlerdi. Zira müşrikler savaş seçeneğini tercih etmekle başlarına büyük işler açmış oldular. Bedir savaşından itibaren büyük zayıatlar verdiler, en yakın akrabalarını savaş meydanlarında kaybettiler, gururlandıkları mallarını ganimet olarak Müslümanlara teslim ettiler. İçlerinden bir şair, eğer Kur'ân'ın ifadelerinden daha güzel bir şeyler söyleyebilse idi tüm bunlara katlanmak zorunda kalmayacaklardı ve Hz. Peygamber de (sav) davasından vazgeçecekti. Gayet kısa ve kolay olan yolu terk edip meşakkatli ve felaketli bir yolu tercih eden müşrikler, lisan-ı halleri ile i'câzı ispat etmişlerdir. Zira akıllı olan böyle bir yola girmez.

Hattâbî Kur'ân'ı inkâr eden Arapların düştüğü vaziyeti şuna benzetmektedir: Bir adam şiddetli susuzluk çekmektedir. Susuzluktan ölecek dereceye gelmesine rağmen hemen yanı başındaki suyu içmiyorsa bundan kesinlikle

⁶ Hattâbî'nin genel olarak i'câz hakkındaki görüşleri hakkında çalışma için bk. Celalettin Divlekçi, "Hattâbî'nin (Ö.388) İ'câz Anlayışı Ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı", *Ekev akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 97-124.

anlaşılan şudur ki adamın su içmeye kudreti kifayet etmiyor. Bunun böyle olduğuna hiçbir akıl sahibi tereddüt etmez.

Müşrik Arapların düştüğü vaziyet de bundan farklı değildir. Onların Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye olan ihtiyaçları susuzluktan helak olma derecesine gelmiş olan adamın durumu gibidir. Bu şahıs hemen yanı başındaki suyu içmiyorsa, bu onun acizliğindedir. Aynı şekilde Araplar, Kur'ân'ın bir benzerini getirmektense savaşmayı ve bu yolda zilletli bir şekilde ölmeyi tercih etmiştir. Gurur ve kibirlerinden dolayı iman etmeyen dik başlı Araplar, Hz. Peygamberin (sav) meydan okuması karşısında bir şey yapamayıp savaşa başvurular ve hakikaten de yanı başında su bulunup da susuzluktan ölen adam gibi olmuşlardır.⁷

Hattâbî, eserine bu şekilde giriş yaptıktan sonra Kur'ân'ın hangi keyfiyetle mucize olduğu hususundaki tartışmalara yer vermiş ve muhtelif görüşler arasında kritikte bulunmuştur. Daha sonra kendi görüşünü ortaya koymuş ve i'câzın mühim bir veçhinin Kur'ân kelimelerinde olduğunu ifade etmiştir. Burada müellifin tespit ettiği inceliklere dair dikkat çeken örneklerle yer verilmiştir.

Hz. Yûsuf'un kardeşleri, kıssada geçtiği gibi kıskançlık eseri olarak kardeşlerini kuyuya atmışlar ve döndüklerinde de babalarına *أكله الذئب* "Onu kurt yedi"⁸ demişlerdi. Hattâbî burada "yedi" fiili hakkında yöneltilen bir eleştiriye yer verir. Hayvanın bir başka canlıyı yakalayıp kendine yiyecek yapması için kullanılan fiil, asıl itibariyle *افترس* olduğu halde⁹ burada "yedi" denmesi itiraza konu olmuştur.

Hattâbî, Kur'ân'ın *فوس* yerine *أكل* lafzını tercih etmesinde siyaka uygunluk bulunduğunu belirtmektedir. Eğer çocuklar babalarına döndükleri vakit kurdun onu yediğini değil de parçaladığını söyleselerdi babanın "öyle ise beni onun parçalandığı yere götürün de onun bedeninin kalan kısımlarını bari gö-

⁷ Ebû Suleymân el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* (Selâsu Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde), thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Za'lûl Selâm (Mısır: Dâru'l-maârif, ts.), 22.

⁸ Yûsuf 12/17.

⁹ Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1979), 4/485. (6 Cilt).

reyim" deme ihtimali vardı. Halbuki kardeşler, Hz. Yusuf'tan yakayı ele vermeyecek şekilde kurtulmak istiyorlardı. Dolayısıyla siyak bakımından buna uygun düşen fiil افترس değil اكل olmuştur.¹⁰

Hattâbî'nin nazımdaki i'câza getirdiği delillerden birisi de وَأَنْطَلِقُ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ ائْمَشُوا وَأَصْبِرُوا عَلَى الْهَيْبَتِ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُّ "Onların ileri gelenleri harekete geçip şöyle dediler: "Yolunuzda yürüyün! Tanrılarınıza bağlılıkta direnin! İşte (sizden) istenen budur."¹¹ âyetinde geçmektedir. Bu âyette Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'in tevhit dinine davet etmelerine karşın pek çok ilahlara inanmakta ısrar edeceklerini söylemektedirler. Kendi tabilerinin buldukları şirk hali üzere devam etmelerini ifade eden bu âyette geçen ائْمَشُوا "yürüyün" kelimesine itiraz edilmiştir. "İlahlarınızı terk edip tek bir yaratıcıya inanmayın, siz yolunuzda devam edin" manasına gelebilen ifadede, neden امضوا "ilerleyin" yahut انطلقوا "hareket edin" gibi fiillerin yerine ائْمَشُوا "yürüyün" denilmiştir? Soru sahibi "yürümek" yerine böyle lafızların belâgate daha uygun olacağını ifade etmiştir.

Hattâbî cevabında ائْمَشُوا "yürüyün" ifadesinin manaya daha münasip olduğunu şu şekilde dile getirmektedir: Burada müşriklerin, eskilerden beri atalarından devraldıkları putlara tapınma âdetinin devam ettirilmesi yönündeki kararlılıkları ifade edilmektedir. Onlara göre, gelenek halini almış putlara tapınma yolu yeni ortaya çıkan tevhit yolundan daha selametlidir. Öyle ise "her şeyiyle topluma yerleşmiş ve alışlagelmiş bir âdete sadık kalıp o yol üzerinde yürümek varken neden başka yollara girişelim ki?" Müşriklerin aktarmak istediği anlam budur. Bulduğu hal üzere devam etmek manasına tam mutabık düşen kelime ائْمَشُوا "yürüyün"dür. Zira daha uygun olacağı iddia edilen kelimelerde "bir halden başka bir hale geçişin" ifade ettiği rahatsızlık ve sıkıntılar vardır. Halbuki müşriklerin kastettiği şey, "bulduğunuz hal (putperestlik) üzerinde sizin için bir sıkıntı yoktur" manasıdır. Diğer taraftan Hattâbî âyette geçen ائْمَشُوا lafzının başka bir manaya da delalet edebileceği yönündeki bir kavle yer verir. Araplar "yürümek" fiilini, ayaklar üzerinde hare-

¹⁰ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, 41.

¹¹ Sâd 38/6.

ket etmekten başka bir de zafer elde etmek için bir araya gelmek ve sayıca çoğalmak¹² için de kullanılmaktadırlar.¹³ Nitekim kişinin çok çocuğu olduğunda “yürüdü” denilmektedir.¹⁴ Hattâbî'nin atıfta bulunduğu bu kavil Türkçe açısından da gayet anlaşılır bir yorumdur. Zira Türkçede mecazi bir kullanım olarak yürümek “az zamanda çok ilerlemek, yayılmak, çoğalmak, artmak” anlamlarına gelmektedir.¹⁵ “Allah yürü ya kulum dedi” atasözü kişinin zenginleştiğini ifade için kullanılmaktadır. “Filan kişi yürüdü gitti” denildiğinde o kişinin makam mevki yahut iktisadi açıdan epey ilerlediği anlaşılır. Bu kavle göre âyette geçen ائشُوا lafzının anlamı, bağlama göre “İlahlarınızın yolundan giderek destek olun” manasına da gelmektedir. Ne var ki diğer fiillerde bu anlam bulunmamaktadır. Hattâbî'nin bu yorumuna göre bu bağlama uygun düşen sadece ائشُوا ibaresidir. Anlamca ona en yakın kelimeler dahi bağlamanın gerektirdiği inceliği karşılayamamaktadır.

Kur'ân'ın birden fazla yerinde mahşer günü insanlara amel defterlerinin sağ, sol ve arkalarından verildiği an tasvir edilir. Bu tasvirlerden birisi de el-Hâkka sûresinde yer alır. Kitabı sol tarafından verilenler *keşke bu kitapla yüzleşmeyeydik* derler. Ölümle her şey bitseydi diye arzu ederler. Dünyada kazandıkları hiçbir şeyin o gün fayda vermediğini görürler ve şöyle derler: هَلْكَ عَجِي سُلْطَانِيَّةُ “Güç ve saltanatım elimden çıkıp gitti.”¹⁶

Hattâbî, bu âyette “helak olma” anlamına gelen هَلْكَ fiilinin neden kullanıldığına dair dile getirilen bir tenkide cevap verir. Eleştiri sahibi elden bir şeyin çıkıp gitmesi için kullanılacak fiilin aslında ذهب olduğunu söylemektedir. Mahşer gününün dehşetinden kişi dünyadaki saltanatının *helak* olmasından değil *gitmesinden* dolayı perişanîyet yaşamaktadır. Hattâbî bu itiraza şöyle cevap verir: Söz konusu âyette mahşer günü kitabı solundan verilen kişi dünyevi saltanatının hiçbir surette geri dönmeyeceğini anlar. Zira kıyamet kop-

¹² el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitābu'l-'Ayn*, thk. 'Abdulḥamîd Hindāvî (Beirut: Dāru'l-Kutubi'l'İlmiyye, 2001), 4/144.

¹³ Hattâbî, *Beyānu i'câzi'l-Kur'ân*, 44.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr, Muḥammed Aḥmed Ḥasbullâh, Hâşim Muḥammed eş-Şâzeli (Kahire: Dāru'l-Me'arif, t.y.), 15/282. (15 Cilt)

¹⁵ Yürümek ne demek TDK Sözlük Anlamı www.sozluk.gov.tr (Erişim Tarihi: 8.01.2021).

¹⁶ el-Hâkka 69/29.

muş ve dünya hayatı her şeyiyle birlikte hâk ile yeksan olmuştur. Geri dönüp de dünyada sahip olunan her ne varsa tekrar elde edilme ihtimali hiç kalmamıştır. O halde mahşer günü dehşeti yaşayan kişinin dünyadaki gücü hakkında söyleyeceği söz ذهب "gitti" değil هلك olmalıdır. Çünkü ذهب fiilinde geri dönüş ümidi bulunmaktadır. هلك lafzında ise böyle bir ihtimal kesinlikle yoktur. Helak olmuş bir şey için tekrar geri dönme ümidi düşünülmez.¹⁷

Mü'minûn sûresi adından da anlaşılacağı üzere müminlerin hususiyetlerinden bahsederek başlamaktadır. Onların boş söz ve davranışlardan uzak durdukları, namazlarında huşu içerisinde oldukları vb. özellikleri zikredilir. Bunları yerine getirdikleri için de felaha erdikleri anlatılır. Müminlerin özelliklerinden birisi de وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكُوعَةِ مُعْبُونٌ âyetinin¹⁸ belirttiği gibi zekâtlarını vermedir. Ancak bu cümlenin terkihi itiraza neden olmuştur. İtiraz eden kişi; "zekât verdiklerini ifade etmek ايتاء veya اعطاء yahut أداء gibi için daha uygun başka kelimeler varken neden مُعْبُون denilmiştir." diyerek itiraz eder. Zira soru sahibine göre zekât yapılmaz, verilir. Halbuki âyet "onlar zekâtlarını verirler" değil, "zekâtlarını yaparlar" demektir.

Hattâbî'ye göre âyetin maksadı sadece müminlerin zekâtlarını verdiklerini haber vermek değildir. Soru sahibinin önerdiği kelimeler âyetin maksadını karşılamamaktadır. Onlar sadece zekâtın verildiği bilgisine matuftur. Âyet ise müminlerin zekât vermekte oldukça ileri gittiklerini ve bu hallerinin kendilerine işlemiş bir sıfata dönüştüğünü ifade etmektedir. Zekât vermenin onların alamet-i farika bir hususiyetleri olduğuna işaret edilmektedir. Bu mana ise ancak مُعْبُون ibaresi ile ifade edilebilir. Sual sahibinin önerdiği kelimelerin hiç birisi bu manayı tam olarak veremeyecektir.

Müellif, yapmış olduğu bu yorumdan sonra konuyla ilgili bir kavle/görüşe yer vermiştir. Bu kavle göre âyette geçen zekâttan maksat salih ameldir. Buna göre müminler temiz ve salih ameller işlerler anlamına gelir.¹⁹

¹⁷ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, 44

¹⁸ el-Mü'minûn 23/4.

¹⁹ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, 45.

Bu kavlin Hattâbî'nin kendine ait olan yorumundan daha tatmin edici olduğu söylenebilir. Zira zekât vermeyi yaparlar ifadesi ile aslında müminlerin çokça zekât verdiği ve bundan dolayı zekât verme ile muttasıf oldukları gibi bir yorum –dil buna izin verse de– nüzul dönemi açısından pek isabetli görünmemektedir. Zira bu sûre ittifakla Mekki'dir ve zekât Medine'de farz kılınmıştır. Dolayısıyla ilgili ibarenin pek çok tefsirde de belirtildiği üzere iyi ameller yaparlar şeklinde telakki edilmesi ilk yoruma nispeten daha münasip düşmektedir.

II. Rummânî'nin Tespitleri

Bir kısım ilim talebelerinden gelen talep üzerine eserini kaleme alan Rummânî, i'câzı ortaya çıkaran hususları başlıklar altında vermiştir: *Meselesinin belâgat yönü, Arapların Kur'an'ın meydan okumasını cevapsız bırakmaları, meydan okumanın herkese yönelik olması, sarfe, Kur'an'ın gelecekle ilgili doğru haberler vermesi, üslûbundaki harikuladeli ve diğer mucizelerle mukayesesi şeklindedir.*²⁰

Rummânî, eserine Kur'ân'ın hangi açılardan mucize olduğuna dair bir mukaddime ile başlamaktadır. Burada söz konusu Daha sonra her bir başlık kendi içerisinde Kur'ân âyetlerinden getirilen örneklerle detaylandırılmıştır. Müellifin eseri i'câzu'l-Kur'ân hususunda işaretler dönemi diye anılan ikinci dönemin en önemli eserleri arasındadır.²¹ Bundan dolayı müellifin bu ana başlıklarına yer vermek esere genel bir bakış sağlaması açısından faydalı olacaktır:

- a) İcâz
- b) Teşbîh
- c) İstiâre
- d) Telâum (Uyum)
- e) Fevâsıl (Âyet sonları)
- f) Tecânüs

²⁰ Celalettin Divlekçi, "Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö.384/994) İ'câz Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 14.

²¹ Divlekçi, "Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö.384/994) İ'câz Anlayışı", 12.

- g) Tasrîf
- h) Tazmîn
- i) Mübâлага
- j) Hüsn-ü Beyân

Müellif, bu başlıkların her birisini âyetlerden örnekler getirerek izah etmiştir. Bu çalışmada özellikle istiare başlığı altında yer verilen örnekler ele alınacaktır. Zira Rummânî, belirli bir mefhumun istiare yoluyla aktarılmasının nedenleri üzerinde durur. Çalışmamızın çıkış noktasını teşkil eden örnekler de bu başlığa aittir.

Zuhurf sûresinde Cenâb-ı Hak وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُوهَا "Gökten ölçülü olarak su indiren de O'dur. Bununla ölü bir beldeye yeniden hayat veririz. İşte siz de böyle diriltip çıkarılacaksınız."²² Bu âyette geçen فَأَنْشَرْنَا pek çok tefsire göre hayat verdik anlamında istiaredir. Rummânî'ye göre bu istiare ile dikkat çekilen şey gökten indirilen mukadder bir su ile ölmüş gibi olan kurak yeryüzünde bitki, ağaç ve meyvelerin izhar edilmesidir. Bu suretle öldürdükten sonra dirilttiğimiz kimse gibi olur. Bu istiare ile sanki mana şöyledir: Allah ölüleri diriltti ve onlar da neşr oldular.²³

Görüldüğü gibi Rummânî kelimenin diriltmek anlamından farklı olarak yeryüzünün su ile hayatlandıktan sonra bitki, ağaç ve meyvelerle bitki örtüsünün izhar edilmesine dikkat çekmektedir. Hakikaten de dil kaynaklarına bakıldığında ihya ile inşar arasında fark bulunmaktadır. Ebu Hilâl el-Askerî tekrardan diriltme anlamındaki بعث'in ölülerin kabirlerinden çıkarılması anlamına geldiğini söylemektedir. Neşr ise diriltilemlerin amellerinin başkalarına gösterilmesi anlamına gelmektedir.²⁴ Bu yorum Rummânî'nin فَأَنْشَرْنَا ifadesine verdiği izhar ettik/gösterdik anlamını teyit etmektedir. O halde فَأَنْشَرْنَا ifadesi ise kastedilen şey, kışın ölmüş gibi olan yeryüzünün baharda diriltilmesi ve tüm bitkilerin çiçek, yaprak ve meyvelerle saçılmasıdır. Fakat maksat bahar

²² Zuhurf 43/11.

²³ Rummânî, *en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân*, 89.

²⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *Mu'cemû furûki'l-lugaviyye*, thk. Beytullâh Beyât (b.y.: Muesesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1402), 103

mevsiminde yeryüzünde meydana gelen değişiklikleri anlatmak değildir. Zira âyet insanların da bitkiler gibi yerden çıkarılacağına dair bir kıyasla bitmektedir. Bu yerden çıkarılıştan maksat da amellerin hesaba çekilmesidir. O halde denilebilir ki فَأَنْشَرْنَا ile insanların dünya toprağı altında işledikleri amellerin, yeniden dirilişten sonra bitkiler gibi yayılıp saçılacağına işaret edilmektedir. Bunu teyit eden ise وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ “Amel defterleri açıldığı zaman” âyetidir. Burada da neşr ile amel defteri yapraklarının açılması kastedilmektedir. Özetleyecek olursak âyette insanın yaptığı amellerin mahşer günü ortaya döküleceğı, hiçbir şeyinin gizli kalmayacağı kastedilmiştir. Tekrar diriltildikten sonra amellerin ortaya çıkışı bahar mevsiminde diriltilen bitkilerin yaprak, meyve ve çiçeklerinin ortaya çıkışı gibi makuldür. Dolayısıyla tekrar dirilişle amellerin ortaya dökülmesini ifade ederek makama uygun düşen، يا دا أحيينا değil، فَأَنْشَرْنَا fiilidir. Bu kullanım, Kur'ân'da geçen lafızların deyim yerinde ise ne kadar hassas ve dakik bir terazi ile ölçüldüğüne güzel bir örnektir.

Rummânî'nin istiare başlığı altında ele aldığı diğer bir örnek ise Nahl sûresinde yer almaktadır. Allah şöyle buyurmaktadır: وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ أَمْنَةً مَطْمَئِنَةً “Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı.”²⁵ Bu âyette فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ibaresi Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık veren kimselere ceza olarak açlık ve korku azabının verilmesinden bahsedilmektedir. Cümle harfî olarak çevrildiğinde “Allah onlara açlık ve korku elbisesini tattırdı.” mealine tekabül etmektedir. “Açlık ve korku elbisesi” ibaresindeki “elbise” Rummânî'ye göre istiareidir. Âyette kastedilen Allah'ın onları nimetlerinden mahrum bırakarak açlığa, başlarına ürkütücü musibetler vererek de korkuya maruz bırakmasıdır. Ancak bunun dışında bir de “elbise” ifadesi ile açlık ve korku azabının devamlılığı ifade edilmiştir. Buradaki elbise, insanın üzerine giydiği cilt elbisesi ya da ona benzer bir şeyle kalıcılık, devamlılık manasındadır.²⁶ Dolayısıyla nimetlere şükür yerine nankörlükle mukabele eden kimsele-

²⁵ en-Nahl 16/112.

²⁶ Rummânî, en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân, 90.

rin başına, gelip geçen anlık bir musibet değil bilakis müzmin bir hale dönüşmüş açlık ve korku azabı verilmektedir. Açlık ve korku ile bütünleşmiş bir toplum haline gelmelerini âyetteki “لَيَأْسَنَ” istiaresi ifade etmektedir.²⁷

Rummânî'nin istiare olarak belirlediği diğer bir ibare ise Hacc sûresinde geçen يَوْمَ عَقَبِيٍّ terkididir. Bu terkip harfi olarak “kısır bir gün” mealindedir. Âyetin tamamı şu şekildedir: وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقَبِيٍّ “İnkâr edenler ise, kıyamet kendilerine ansızın gelinceye veya sonu olmayan günün azabı kendilerini yakalayınca kadar Kur’an hakkında hep şüphe içinde kalacaklardır.”²⁸ Gün nasıl kısır olur? Çocuk sahibi olamayan erkek ve kadın için müşterek bir kelime olan عَقَبِيٍّ hangi açıdan kıyamet günü için kullanılmış olabilir? Rummânî bu ibarenin istiare olduğunu ve anlamının da sonrasında hiçbir hayır olmayan gün olabileceğini belirtir. Buna göre kıyamet gününün kısır oluşu, sonrasında olumlu hiçbir sonucun elde edilememesi anlamındadır. Bir ömür boyu hayatını hep şüphe ve tereddütler içerisinde geçirmiş olan inkârcılar bunca şüphenin sonunda hiçbir sonuç elde edemeden kıyamet yahut ölüm ile karşılaşacaklardır. Kıyamet yahut ölüm karşılına çıktığı zaman o günün akabinde ebediyen kısır/neticesiz bir azaba müstahak olacaklardır. O günün akim oluşu, inkârcıların Kur’ân hakkında sürekli فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ “şüphe içerisinde” kalışlarıyla ilgili de olabilir. Yani; onlar sürekli Kur’ân hakkında şüpheler içerisinde idiler. Bu şüpheler kendilerine yarayacak yahut içlerini rahatlatacak kesin bir sonuca götürmediği ve akim kaldığı gibi en sonunda karşılına çıkan o gün de öyle hayırsız, sonuçsuz yani akim olacaktır. Bu ve daha pek çok muhtemel anlam tek bir kelime olan عَقَبِيٍّ istiaresinden çıkarılabilmektedir.

Rummânî'nin istiare başlığı altında ele aldığı diğer bir örnek ise Mekkeli müşriklerin Müslümanlara yönelik baskı ve tacizlerinin son dereceye vardığı günlerde nazil olan şu âyette yer almaktadır: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَلَائِكُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَشْهُمِ الْبِأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ “Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındaki-

²⁷ Rummâni, *en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân*, 90.

²⁸ el-Hacc 22/55.

ler, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?" diye niyaz etmişlerdi. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır."²⁹

Görüldüğü gibi bu âyette maksat, müminleri mazinin imtihan sahnelerine götürerek o günlerden ve o zamanların inanmış ümmetlerinden ibretler almalarını temin etmektir. Bir Allah'a inanıyor olmanın ağır bedelinin sanki bir gelenek olduğu gösterilmektedir. Geçmiş ümmetlerin başına gelenleri zikretmekte teselli olduğu açıktır. Zira Hz. Peygambere yönelik "Senden önceki peygamberler de hep yalanlandı, alay edildi." mealindeki âyetler gibi bu âyette de bu kez onun ümmeti teselli edilmektedir. İnananlar hep böyle olur denilerek inanmış olmanın ilahi bir iltifat manasında imtihanla taçlandığı ifade edilmektedir. Bu âyette geçen *وَزُلُّوا* ibaresi âyetin maksadı olan teselli manasına son derece mutabık düşmektedir. Zira maksat önceki ümmetlerin *الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ* sıkıntı ve darlık ile sınındıklarıdır. Onların karşılaştıkları musibetlerin ağırlığını ifade etmek için Kur'ân *وَزُلُّوا* demiştir. Vaz edildiği anlam itibariyle yerin sarsılması yani deprem anlamına gelen bu kelime âyette, geçmiş zamanlardaki ümmetlerin yaşadıkları zorluklar karşısında sebat, kararlılık ve metanette oldukça çetin bir şekilde sınındıklarını ifade etmektedir.³⁰

Rummânî'nin istiare bağlamında ele aldığı diğer bir ifade ise A'râf sûresindedir. Âyet, Hz. Âdem ile Hz. Havvâ malum meselede şeytanın aldatması-na kapılarak ağaca yaklaştıkları vakit yaşananları tasvir etmektedir:

فَدَلَّيْهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَيْتُهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ نَنْهَكَمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقْبَلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"Bu sûretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rab'leri onlara, "Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?" diye seslendi."³¹

Bu âyette *فَدَلَّيْهُمَا بِغُرُورٍ* ifadesiyle şeytanın onları aldattığı ifade edilmektedir. Ancak Arapçada aldatmak anlamında pek çok fiil bulunmaktadır. Sadece

²⁹ el-Bakara 2/214.

³⁰ Rummânî, *en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân*, 90.

³¹ el-A'râf 7/22.

“Şeytan onları aldattı.” manası kastedilmiş olsaydı bunun yerini tutabilecek *فَتَنَ*, *أَغْوَى*, *أَغْوَى*, *أَضَلَّ* gibi fiiller de kullanılabilirdi. Halbuki *فَدَّلِيَهُمَا بِعُرْوَرٍ* ile aldanmış olmaya eşlik eden başka bir olumsuzluk da ifade edilmiş olmaktadır. Şöyle ki *دَلَّى* fiili kuyunun dibine doğru kovayı indirmek gibi bir şeyi aşağı indirmektir. Rummâni bu fiilin “indirmek” manasının istiare ile şeytana isnat edildiğini düşünmektedir. Buna göre anlam şeytanın Hz. Âdem ile Hz. Havvâ’yı aldatacak makamlarından tenzil etmesi yani düşürmesidir.³² Şeytanın aldatmalarına uymanın kişiyi yüksekte aşağıya düşürmesi manası oldukça geniş bir anlam sahası ortaya çıkarmaktadır. Şeytana uyararak yüksek bir mevkiden alçak bir konuma düşmek manası herkese farklı bir açıdan bakabilir ve sınırlandırılmayacak kadar çok hadiselerle tatbik edilebilir.

Rummânî’nin istiare ile yorumladığı diğer bir âyet ise Yûnus sûresinde geçmektedir:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوَاتِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَيْهَا أَفْرَاتًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir ki, insanların ve hayvanların yediği yer bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde ve sahipleri bu güzellikleri kendi güçlerine bağladıklarında oraya, bir gece vakti yahut güpegündüz emrimiz ulaşır da onu -sanki dün de yokmuş gibi- kökünden biçilmiş hale getiririz. Düşünenler için âyetlerimizi işte böyle açıklıyoruz.”³³

Dünya hayatının zatı itibariyle ne hakikatte olduğunu harika bir surette tayin ve tasvir eden bu âyette Rummânî *فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا* ibaresi ile istiare yapıldığını düşünmektedir. Vaz edildiği anlam itibariyle -Türkçemize de “hasat” olarak geçen- kelime, ekinlerin biçilip toplanması anlamına gelmektedir. Âyet bir bütün halinde dünya hayatını gökten indirilen bir suya teşbih etmektedir. Benzetme sanatının temsili olduğu bu âyette hakiki mana ile temsil o kadar iç içe girmiş ve o denli birbirine mutabık düşmüştür ki neredeyse temsil tama-

³² Rummâni, *en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân*, 91.

³³ Yûnus 10/24.

men hakikate inkılap etmiştir denilebilir. Dünya hayatı yemyeşil bitkilerle karışmış ve rengârenk süslü bir dünya meydana getirmiş su gibidir. Bu su yeryüzünü öylesine süslemiştir ki ona sahip olanlar elde ettikleri bağ ve bahçelerle gururlanır hale gelmişlerdir. Ancak öyle bir musibet gelir ki bağ ve bahçeleri yerle bir eder. Yemyeşil tarlalar hasat edilmiş gibi olur. İşte burada dünya hayatının gökten indirilmiş bir suyla yemyeşil bahçelere dönmesine karşılık yine bir musibetle hâk ile yeksan edilip hasat edilmiş gibi olacağına işaret edilmiştir. Vaz edildiği anlam itibariyle ekinleri hasat edilmiş bir tarla için kullanılan *حصيداً* ifadesinin temsili teşbih içinde istiare edilmesi âyetin maksadı açısından gayet uygun düşmüştür. Rummânî'ye göre ilgili ifade âyet içerisinde helak anlamındadır.³⁴

Rummânî'nin yaptığı yorumlardan anlaşıldığına göre istiarenden maksat gözle görülmeyen gaybi meselelerin, malum şeylere kıyas edilmesidir. Bu itibarla istiare ile teşbihin amaçları örtüşmektedir. Müellifin bu bağlamda getirdiği istiare örnekleri oldukça açıklayıcıdır.

Yasin sûresinde bir âyette anlatıldığına göre inkârcılar kıyametten sonra sura üflenip diriltildikleri zaman *يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا* "Vah halimize! Yattığımız yerden bizi kim kaldırdı?"³⁵ diyeceklerdir. Rummânî'ye göre buradaki *مَرْقَدِنَا* *yattığımız yer* ifadesi istiaredir. Uyumak için yatılan yer anlamına gelen bu kelime istiare olarak mezar için kullanılmıştır. Bu istiarenden maksat öldükten sonra diriliş hakikatine gözle görünen bir şey olan uyku ile delil getirmektir. Tek bir kelime istiare yapılarak dirilişin örneği haline getirilmiştir. Şöyle ki insanın gece yatağında uyuyup sabah uyanması ne ise kabre girip mahşer sabahı uyanması da onun gibidir. Gece uyuyup sabah uyanmak her gün mükerreren ölüm ve dirilişe birer numunedir. İnsan hakiki manada bir kez ölüp bir kez dirilecektir. Ancak uyku ve uyanma ise insanın her gün gözü ile müşahede ettiği bir şeydir. Bu yüzden âyette *مَرْقَدِنَا* ifadesi ile geçmiş ve gaybi olan bir hakikat zahir olan bir olguya kıyaslanmıştır.³⁶

³⁴ Rummânî, *en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân*, 92.

³⁵ Yâsîn 36/52.

³⁶ Rummânî, *en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân*, 93.

Kur'ân'da pek çok âyet vardır ki bunlar müfessirlerin imtinân dediği kabilindedir. Bunun anlamı şudur: Âyetlerde Allah kullarına bahsettiği nimetleri hatırlatmakta ve onları iman, ibadet ve şükre davet etmektedir. İmtinân makamında zikredilen âyetlerde kullanılan dil ve üslup özellikleri söz konusu makamın gerektirdiği şekildedir. Rummâni, *وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَخَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً* "Biz geceyi ve gündüzü birer âyet olarak yarattık. Gecenin âyetini siler, aydınlatıcı olarak gündüzün âyetini getiririz." âyetinde geçen *وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً* ifadesinde zikredilen *مُبْصِرَةً* kelimesinin istiare olduğunu söylemektedir. İbarenin harfi çeviri ile anlamı "gündüz âyetini gösterir kıldık" şeklindedir. Halbuki gündüz için kullanılması beklenen kelime *مُضِيَّة* yani aydınlatıcıdır. Neden gündüz için *aydınlatıcı* yerine *gösterici* denilmiştir? Rummânî'ye göre hakiki anlamı aydınlatıcı olan kelimenin yerine bu ifadenin kullanımı nimeti hatırlatması bakımından daha güçlü bir anlamı ihtiva ediyor oluşundandır.³⁷ Zira gündüzün gelmesinde pek çok menfaatler vardır. İnsanlar gündüz vakti güneşin ışığı yardımıyla yapabildikleri şeyi lambalarla yapmaya çalışsalar buna güç yetiremezler. Göz büyük bir nimettir ancak güneş olmasa göz de bir fayda getiremeyecektir. Dolayısıyla gündüz vaktinin ışığında gözün görebiliyor oluşu sayısız nimetlere vesiledir. Bu nimetleri çağrıştırmaları bakımından *مُبْصِرَةً* istiaresi *مُضِيَّة* kelimesinden çok daha kuvvetlidir.

Sonuç

Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceği hususundaki nasstan dolayı İslam âlimleri arasında ittifak vardır. Fakat bu mucizeliğin keyfiyeti hususunda tabii olarak farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Şu var ki i'câzın en mühim tezahürünün Kur'ân'ın nazmında olduğu hususu pek çok İslam bilgini tarafından kabul görmüştür. Bu kanaatte olan belâgat dâhilerinden ikisi Hattâbî ve Rummânî'dir. Bu iki müellif, nazımdaki mucizeliğin bir yansımasının Kur'ân'daki kelime seçiminde kendini gösterdiğini keşfetmişlerdir. Onlara göre âyetlerde yer alan kelimeler siyak denilen bağlamın gerektirdiği şekilde harikulade olarak seçilmiştir. Arapçada bir manaya tekabül edebilecek yakın anlamlı onlarca ifade bulunmaktadır. Bunların içerisinden makam, muhatap ve maksada en uygun olan kelimenin tercih edilmesi başlı başına bir mucize-

³⁷ Rummâni, *en-Nüketu fi i'câzi'l-Kur'ân*, 88.

dir. İşte bu iki müellif icaza bu açıdan da bakmışlar ve eserlerinde bu hususa dikkat çekmişlerdir. Görüldüğü kadarıyla iki müellifin, Kur'ân'da seçilen kelimelerin yakın anlamlı diğer kelimelere göre izah ettikleri farklılıklar oldukça ince nükteler içermektedir. Hattâbî ve Rummânî bu nükteleri ortaya koymuş ve dolayısıyla Kur'ân'da geçen diğer kelimelerin bunlara kıyas edilmesini tavsiye etmişlerdir. Her iki müellifin izledikleri yöntem takip edilerek Kur'ân kelimelerinde daha pek çok nükte ve faidelerin keşfedilmesi muhtemeldir.

Son yıllarda özellikle Arap dünyasında, Kur'ân'da geçen kelimelerin, yakın anlamlı pek çok kelime içerisinden oldukça dakik bir şekilde seçildiği ve bu seçimle başlı başına bir i'câz ortaya çıktığına dair yorumlar yapılmaktadır. Youtube kanalları, sosyal medya platformları ve diğer medya organlarında sıklıkla görünür hale gelen bu türden yorumlar çoğu kez Arap dili belâgatı ve Tefsir alanında uzman kişilerce dile getirilmektedir. Bu yorumların bir kısmı oldukça isabetli ve hakikaten de i'câzu'l-Kur'ân konusunda tatmin edici tespitler içermektedir. Ancak bu konuda dile getirilen bazı değerlendirmelerin ilmi kriterlere dayanmadığı ve Kur'ân'ın muciz beyan oluşunu bir şekilde ispatlama gayreti ile alelacele ortaya atılan zorlama yorumlar olduğu görülmektedir. Bu tür ilmi dayanaktan yoksun ve hamasi söylemlerin gölgesinde kalan abartılı değerlendirmelerin sahipleri kendilerince Kur'ân'a nazar-ı dikkati çekmeye çalışmaktadırlar. Halbuki Kur'ân'ın nazmı ve kelimelerin seçilmesindeki i'câz meselesinin bu türden hayali, abartılı ve çoğu zaman da tutarsız yorumlara ihtiyacı yoktur. Böyle zayıf, kimi zaman da çelişkisi açık yorumlarla girişilen i'câz çığırkanlığının uzun vadede i'câz davasının ciddiyet ve inandırıcılığına zarar verme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Oysaki bu çalışmada örneklerini sunmaya çalıştığımız Selef âlimlerin eserlerinde, bu kabilden kuvvetli ve çelişkiden uzak edebi tahliller fazlasıyla bulunmaktadır. Kur'ân'ın kelime seçimindeki dikkat çekici harikuladeliğini yansıtan bu türden yorumlar -bir lisansüstü tezini tatmin edecek çoklukta- klasik belâgat ve tefsir kaynaklarına serpilmiştir. Bunların belirli başlıklar altında tasnif edilerek müstakil bir çalışma halinde ilim dünyasına kazandırılması bu çalışmanın bir tavsiyesidir. Bu suretle klasik eserlerde zaten mevcut olan bir ilmi disiplinin günümüzde yapılan söz konusu yorumları da olgunlaştıracağı muhakkaktır. Sonuç olarak "kelime seçimi" özelinde daha kapsamlı bir literatür taramasının günümüz i'câz çalışmalarına müspet katkısı olacaktır.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl. *Mu'cemû furûki'l-lugaviyye*. thk. Beytullâh Beyât. b.y.: Muesesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1402.
- Câhuz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Mektebetu Hâncî, 1998.
- Divlekçi, Celalettin. "Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö.384/994) İ'câz Anlayışı". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2016),7-54.
- Divlekçi, Celalettin. "Hattâbî'nin (ö.388) İ'câz Anlayışı Ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı". *Ekev akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 97-124.
- Halîl b. Aḥmed. *Kitābu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulḥamîd Hindāvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001.
- Hattâbî, Ebû Suleymân. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. Selâsu Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde. thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Za'lûl Selâm. Mısır: Dâru'l-maârif, ts.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr, Muḥammed Aḥmed Ḥasbullâh, Hâşim Muḥammed eş-Şâzelî. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/489-191. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Şensoy, Sedat. "Rummânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/242-244. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Yürümek ne demek TDK Sözlük Anlamı www.sozluk.gov.tr (Erişim Tarihi: 8.01.2021).



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 115-144

**Milâdî 13. ve 20. Asırlar Arasında Te'lif Edilmiş Fas Tasavvuf Tabakât
Eserleri Üzerine Dönemsel Bir Bakış**

A Periodic Overview on Moroccan Tasawwuf Tabaqât Works Crafted
Between C.E. 13-20th

Esmâ ÖZTÜRK

Öğretim Görevlisi Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf AnaBilim Dalı
Lecturer Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Sufism
Ankara / TURKEY
esma.ozturk@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9704-1498

DOI: 10.47424/tasavvur.876021

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Öztürk, Esmâ. “Miladi 13. ve 20. Asırlar Arasında Te'lif Edilmiş Fas Tasavvuf Tabakat Eserleri Üzerine Dönemsel Bir Bakış”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 115-144.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ülkemizde tasavvuf tarihi hakkında yapılan güncel çoğu akademik çalışmanın genellikle Mısır, Irak, Türkiye, İran, Hindistan ve Orta Asya coğrafyasını kapsayan ve İslâm Dünyası'nın Doğu kanadını oluşturan araştırmalar olduğu gözlenmektedir. İslâm'ın ve özelde de tasavvufun Batıdaki gelişimi ise ilkinde nispetle daha az araştırmacı tarafından incelenmiş olduğu görünmektedir. Hatta bu doğrultudaki inceleme Mağrib gibi spesifik bir bölge özelinde ele alınınca, bu alandaki araştırmaların sayısının daha da azaldığı fark edilmektedir. Bu noktadan hareketle araştırmamız mîlâdî 13 ve 20. yüzyıllar arası Mağrib/Fas bölgesinde ortaya çıkan tasavvuf tabakât literatürünü kapsamaktadır. Çalışmada İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî'nin (öl. 628/1230) *et-Teşevvüf ila ricâli't-tasavvuf* adlı tabakât eserinden başlayarak toplam on tabakât eseri tanıtılmıştır. Biyografik bilgi ve açıklamalarda müellifin hayatı, mevcut eserin konusu, yazılış amacı, diğer tabakât eserleriyle benzer ve farklı tarafları, eserin sunuluş yöntemi gibi başlıklar üzerinden ayrıntılı bir değerlendirme yapılmıştır. Diğer taraftan; Fas coğrafyasında belirli bir zaman diliminde te'lif edilen bu eserlerin, o coğrafyadaki toplumların tarihî hafızasına sağladığı katkılar da belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre, tabakât türü eserlerin tarihin belli bir kesitini siyâsî, dinî, kültürel ve sosyal yönler dâhil olmak üzere yansıttığı ve ele aldıkları toplulukların genel yaşam tarzlarını aktardıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mağrib, Fas, Tabakât, *et-Teşevvüf ila ricâli't-tasavvuf*.

Abstract

In our country, it is observed that, most of the current academic studies carried on the history of Taşavvuf usually includes Egypt, Iraq, Turkey, India and Central Asia and it is also seen that these are the studies that form the Eastern region of the Islamic World. The development of Islam and especially Taşavvuf in the West, seems to have been studied by fewer researchers compared to the first. In fact, when the investigation in this direction is taken into consideration in a more specific region such as the Maghrib, it is noticed that the number of researchers in this area has decreased.

From this point on, our research covers the *tabaqât* literature that emerged in the Maghrib/Morocco region between the 13th and 20th centuries A.D. In the study; starting from Ibn Zayyât al-Tâdilî's (d. 628/1230) book *al-Tashawwuf ilâ rijâl al-taşawwuf*, a total of ten hagiographical works (*tabaqâts*) were introduced. In the biographical information and explanations, a detailed evaluation was made on the topics such as the life of the author, the subject of the current work, the purpose of writing, the similar and different sides from other *tabaqât* books, the method of presentation of the work. On the other hand; the contributions of these works, which were proclaimed in a certain period of time in the geography of Morocco, to the historical memory of the societies in that geography were also tried to be determined.

According to the findings obtained as a result of the study, it has been determined that the *tabaqâts* reflect a certain section of history including political, religious, cultural and social aspects and convey the general life styles of the communities they deal with.

Keywords: *Taşawwuf*, Maghrib, Morocco, *Tabaqât*, Ibn Zayyât al-Tâdilî, *Al-Tashawwuf ilâ rijâl al-taşawwuf*

Giriş

İslam kültürü ilk defa Arap Yarımadası'nda neşet etmiş ve zamanla aynı bölgede şekillenerek diğer coğrafyalara yayılmıştır. Özellikle Câhiliyye dönemi Arap kültüründe soy, nesep, şecere gibi genetik kökler asalet unsuru olması bakımından mühimdir. Geçmişle üstünlük kazanma, sosyal statüde üst sıralarda yer alma psikolojisi İslam'ın ilk dönemlerinde "Ensâb, menâkıbnâme ve *tabakât*" türü eserlerin yazılmasına neden olmuştur. Anılan bu te'lif türlerinden sonuncusu olan *tabakât*, İslâm dünyasında zaman, mekân ve özellik bakımından ortak yönleri bulunan,¹ alanında tanınmış kişilerin biyografilerini konu edinen² bir türdür. Bu tür, hadislerin metin ve senetleriyle sahîh olarak

¹ Muhammed Arslan, "Tabakât Kitapları ve Hadis İlmine Sağladığı Faydalar", *BÜİFD*, 5/10 (2017/2), 272.

² "Peş peşe gelen nesiller veya yaşları bakımından birbirine benzeyen kavim; derece ve mertebeye" anlamındaki *tabaka* (çoğulu طبقات veya طبق) "hâl ve makam" mânalarına da gelir. Komisyon, "Tabaka", *el-Mu'cemu'l-vasîf*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972), 2/ 551; Ebu'l-Fazl

tespit edilmesi ihtiyacının râvilerin hâl tercümelerinin bilinmesini zorunlu kılması sonucunda ortaya çıkmıştır.³ İslâm âlimleri hicrî ilk iki asırdaki Müslümanları; sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn şeklinde üç grup halinde sınıflandırmış, bu sûrette elde edilen bilgiler kayıt altına alınarak tabakât telif türünün ilk örnekleri verilmiştir. Alanla ilgili yazılan ilk eser, Ebû Abdullah el-Vâkidî'nin (öl. 207/823) *Kitâbu't-Tabakât'*ıdır. Takip eden dönemde hadis, fıkıh, tefsir, kelam, Arap edebiyatı gibi çeşitli alanlarda pek çok tabakât eseri yazılmıştır.⁴

Tasavvuf ilmi açısından meseleye bakıldığında; teşekkül döneminden itibaren zühd ve takvasıyla öne çıkan velilerin hâl tercümelerinin kayıt altına alınmaya başlandığı görülür. Meydana getirilen bu eserler, söz konusu şahısları oldukça sade ve gerçekçi bir dille ele almıştır. Ancak zamanla özellikle İran'da yazılan bu tür kitaplara velilerin yalın hayat hikâyelerinin yanı sıra halk arasında anlatılan abartılı bir takım rivayetler de eklenmiştir.⁵ Bu abartılı rivayetler, kimi zaman hikâyelerdeki gerçekliğin sorgulanmasına yol açmıştır.

Tasavvuf literatüründe sonraki tabakât eserlerine kaynak teşkil eden ilk te'lif, Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Tabakātu's-sûfiyyesi'*dir. Hâce Abdullah el-Herevî (öl. 481/1089) eseri genişleterek Farsça'ya çevirmiş, Molla Câmî (öl. 898/1492) de bu çeviri metni üzerinden *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds'ü* yazmıştır.⁶ İslam coğrafyasının Doğu kanadındaki te'lif faaliyetleri bu seyrde devam ederken, Batı tarafında da müelliflerce önemli eserler yazılmıştır. Çalışmamız, bu coğrafyanın Fas-Mağrib bölgesi özelinde bir incelemeyi içermektedir. Bu bölgeyi seçme nedenimiz -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Fas/Mağrib coğrafyası özelindeki tasavvuf tabakât eserleri kapsamında ülkemiz akademik camiasında bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır.

Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, "طباق", *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1999), 8/122.

³ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 49.

⁴ Bu alanlardaki çalışmaların toplu bir listesi için Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin "Tabakât" maddesine bakılabilir.

⁵ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 10-11; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 49.

⁶ Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-üns-Evliya Menkıbeleri*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), (Önsöz), 15; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 51-52.

Öte yandan bizce Doğu'da başlayan tabakât ve menkıbe türü eserlerin Batı İslam dünyasında karşılık bulması, Müslümanların sosyo-kültürel bütünlüğe ulaşmasında önemli bir tekâmül sürecini tetiklemiştir.

İslâm kaynaklarında Mağrib adıyla anılan bölge, Doğu İslâm dünyasının (Meşrik) sınırı kabul edilen Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ'yı kapsar. Günümüzde Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletlerinin bulunduğu bu coğrafyaya kimi zaman Mısır'ın batısında bulunmasından dolayı Endülüs de dâhil edilmiştir.⁷ Söz konusu devletlerden Libya; el-Mağribu'l-Ednâ (Yakın), Tunus ve Cezayir; el-Mağribu'l-Evsat (Orta), Fas ve Moritanya'nın olduğu topraklar ise el-Mağribu'l-Aksâ (Uzak) olarak isimlendirilir.⁸ Hz. Ömer döneminde Mağrib'in fethiyle birlikte Müslümanların hâkimiyetine giren bölge, inanç ve kültür düzeyinde İslam dinine beşiklik etmiştir.⁹ Ne var ki Mağrib'in Müslümanlarca fethi ilk başta, bölgenin yerel halkı Berberîlerin Araplara karşı şiddetli bir direnç göstermesine neden olmuş ancak daha sonra kültürel, dinî ve hatta lügavî anlamda çok farklı olan bu iki yapı zamanla kaynaşmış, yerli halkın Müslümanlığı kabulüyle İslamlaşma hızlı bir gelişim evresine girmiştir.¹⁰ Tasavvuf tarihi açısından bakıldığında, kaynaklar bize bu coğrafyadaki tasavvufun Murâbitlar¹¹ yönetiminde kök saldığı ve Muvahhidler döneminde geliştiğini haber vermektedir. Bu yöndeki belirgin etkilenmenin en erken izleri Muvahhidler döneminde yaşayan ve popüler dinî pratiğin liderleri olarak büyük etkiye sahip sûfîlerce gerçekleştirilmiştir. Mutasavvıflar geniş Müslüman kitlelerce büyük bir saygı ve sevgiye mazhar olmuşlardır. Onlar tarafından belirlenen kişisel dindarlık ve dinî bilinç standartları, diğer insanlar tarafından da benimsenmiştir. Özellikle şehirlerde ve kırsal bölgelerde tarikatların ve zâviyelerin çoğalması, manevî yönden saygın kabul edilen bu şahsiyetlerin tarihi

⁷ İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/318.

⁸ Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 15-16.

⁹ Kadir Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019), 283.

¹⁰ A. M. Mohamed Mackeen, "The Early History of Sûfism in The Maghrib Prior to Al-Shadhili", *Journal of the American Oriental Society*, 91/ 3 (Jul. - Sep., 1971), 400.

¹¹ Murâbitlar 448/1056 ile 552/1157 tarihleri arasında önce Mağrib/Fas'a daha sonra tüm Endülüs hatta Sicilya'ya hâkim olmuşlardır. "Murâbit" sınır kalelerinde ikamet eden kişi anlamında bir kelimedir. Bk. Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*, 69.

kayıtlarının tutulmasına yol açmıştır. Nitekim onların sergiledikleri zühd ve takvaya dayalı dindarlıkları daha sonra menâkıb ve tabakât kitapları halinde literatürdeki yerlerini almışlardır.¹² Kanaatimizce sahradaki göçebe kültüründen devlet kurma kültürüne geçme sürecinde inşa edilen zâviye, medrese, cami v.s. gibi medeniyet beşiği yapılar, tabakât ve menkıbe türü eserlerin doğup gelişmesini de teşvik etmiş olmalıdır. 13 ve 20. yüzyıllar arası Mağrib/Fas bölgesi özelinde ufak bir araştırma yapıldığı vakit bu etki bariz bir şekilde gözlenecektir.

Bu araştırma söz konusu coğrafyada te'lif edilen tabakât eserlerinin en eskisi olan İbn Zeyyât et-Tâdilî'nin (öl. 628/1230) *et-Teşevvüf ila ricâli't-tasavvuf*undan başlayarak bu etki ve değişimi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sâikle, *Teşevvüf* dâhil incelenen on tabakât eserinde belli bir düzen takip edilmiştir. Her eserde öncelikle müellifin kısa biyografisi verilmiş, sonra mevcut eserin konusu, yazılış amacı, diğer tabakât eserleriyle benzer ve farklı yönleri belirtilmiş, eserin sunuluş yöntemi incelenmiştir. Makalenin sonuç kısmında; Fas coğrafyasında belirli bir zaman diliminde te'lif edilen bu eserlerin, o coğrafyadaki toplumların tarihî hafızasına sağladığı dinî, kültürel ve sosyal katkılar üzerinden ayrıntılı bir değerlendirme yapılmıştır.

Fas Tabakât Literatürü

Fas bölgesi özelinde literatüre bakıldığında; Arap dili, fıkıh, hadis, tefsir, kelim ve tasavvuf alanında olmak üzere çeşitli tabakât eserleri kaleme alındığı gözlenmektedir. Zikredilen branşlardan ilki olan Arap dili alanında örnek verilebilecek eser, bölgenin müelliflerinden Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî (öl. 379/989) tarafından yazılan *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*'dir. Müellif; Basra, Kûfe, Karaviyyûn ve Endülüs dil mekteplerini içerecek şekilde başlangıçtan kendi asrına kadar pek çok müellif hakkında bilgi vermiştir. Eserde dil âlimleri buldukları yerlere, izledikleri metotlara göre tasnif edilmiş ve ilmî şecereleri de kaydedilmiştir.¹³

¹² Mackeen, "The Early History of Sûfism...", 403; Aziza Oguir, *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New Perspectives* (Amsterdam: University of Amsterdam, PhD Thesis, 2013), 74.

¹³ Halit Zevalsiz, "Zübeydî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/519.

Fıkıh ve hadis âlimlerini içeren diğer bir te'lif *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* olup Endülüslü fakih ve biyografi yazarı Ebû Abdillâh Muhammed b. Haris b. Esed el-Huşenî'nindir. (öl. 361/971) Eserde 4/10. asrın ortalarına kadar Endülüs'te yaşamış 527 fıkıh ve hadis âliminin hayatı anlatılmıştır. *Ahbâru'l-fukahâ* sonraki Mâlikî müelliflerinden İbnü'l-Faradî (öl. 403/1013) ve Kâdî İyâd (öl. 544/1149) için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Kâdî İyâz bu eserden yola çıkarak *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik'te* Mâlikî mezhebine mensup 1600 kadar âlimin biyografisini konu edinmiştir. İbnü'l-Faradî de yine aynı eserin metodunu takip ederek *Tarihu ulemâi'l-Endelüs*'te Endülüs'ün âlim ve devlet adamlarını anlatmış, yanı sıra ülkenin siyasî tarihi hakkında mühim bilgiler vermiştir.¹⁴ Yine Tunuslu Mâlikî âlimi ve tabakât yazarı Muhammed Mahlûf (öl. 1941) ise *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikîyye*'sinde başlangıçtan 20. asra kadar yaşayan tüm Mâlikî ulemâsını tanıtmıştır.¹⁵ Bölgede tabakât literatürüne dair değineceğimiz son branş tasavvuftur.

Fas/Mağrib Bölgesi Sûfi Tabakâtı

1. *et-Teşevvüf ila ricâli't-tasavvuf*¹⁶

Teşevvüf, Batı Afrika coğrafyasındaki sûfileri ele alan en eski tabakât kitabı olup Ebû Ya'küb Yusuf b. Yahya b. İsa Abdurrahman et-Tâdilî'ye (öl. 628/1230) aittir. İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî olarak bilinen müellif, Murâbitûn ve Muvahhidîn Devletleri'nin hâkimiyetinde yaşamıştır. Fas'ın Tâdilâ şehrinde doğmuş ancak burada fazla kalamayarak bir süre sonra ailesiyle Merakeş'e taşınmıştır. Kur'an dersleri alan Tâdilî, İbn Havtillah el-Ensârî ve Ebû Amr Osman b. Abdillâh es-Selâlicî'den dinî ilimleri öğrenmiştir. Gençlik döneminde tasavvufa ilgi duyunca Ebû İmrân Mûsâ el-Muallim, Ebu'l-Abbas es-Sebtî

¹⁴ Mehmet Özdemir, "Endülüs Tarihinin Mevcut Kaynakları Üzerine", *İstem*, 7/14 (2009), 21-22; M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116.

¹⁵ Ahmet Özel, "Muhammed Mahlûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/512.

¹⁶ Söz konusu eserin künyesi şöyledir: Ebû Ya'küb Yusuf b. Yahya Et-Tâdilî, *et-Teşevvüf ila ricâli't-tasavvuf ve ahbâru Ebi'l-Abbas es-Sebtî*, thk. Ahmed Tevfik (Rabat: Menşurât-ı Külliyyeti'l-Âdab, 1997).

gibi meşhur mutasavvıfların sohbet meclislerine katılmıştır. Yıllar sonra doğduğu şehrin kadısı olmuş, Regrave'de 628/1230'da vefat etmiştir.¹⁷

Müellif *Teşevvüf*'ü Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliya ve Tabâkâtü'l-asfiyâ*'sından hareketle oluşturmuştur.¹⁸ Bu, Batı kökenli tabakât çalışmalarının, doğudaki eserler örnek alınarak yapıldığını göstermesi bakımından mühim bir bilgidir. *Teşevvüf*; Faslı mutasavvıfların ilk nesli, Fas sûfilîğinin erken evresi ve gelişimini yansıtan önemli bir kaynaktır.¹⁹ Merakeş ve Güney Fas'ta yaşamış çoğu Berberî soyundan gelen Murâbitûn ve Muvahhidîn dönemine ait iki yüz yetmiş dokuz evliya ve sûfinin bilgisi içerir.²⁰ Eser, içerdiği bazı mutasavvıflar açısından da ilk kaynak olarak nitelendirilmektedir. *Teşevvüf*'te bahsedilen şahısların hayatları senetlere dayanarak verilmiştir. "Semi'tü fulânen", "Haddesenî fulânen", "Ketebe ileyye" ... şeklinde başlayan cümlelerle ellinin üzerinde râviden isnad vardır. Bu râvilerin çoğu müellifin bizzat arkadaşıdır. Tâdilî'nin birinci elden bilgileri aktarmadaki titizliği, eserinin kıymetini göstermektedir. Öte yandan eserin tahkikini yapan Ahmed Tefvik'in tespitlerine göre; *Teşevvüf*teki bilgilerin özetlenme tarzı Ahmed b. Alvan el-Mısırî (h. 787) ve Ahmed b. Abdillâh Simlâlî'ye (öl. 1093/ 1682) benzemekte, ricâlin tanzim tarzı da Ahmed b. Abdilkâdir et-Testâvutî'nin (h. 1127) yöntemini andırmaktadır.²¹ Görüldüğü gibi; İslam kültürünü oluşturan zihin dünyasının temelinde gelenekçilik her zaman dikkat çekmiştir. Geçmişe duyulan özlem ve selef-i sâlihîne duyulan saygı v.s. gibi psikolojik faktörlerden etkilenerek ortaya çıkan bu gelenekçi duruş, sonraki neslin İbnü'z-Zeyyât'ı izlemelerine ve onun metoduna uygun eserler vermelerine yol açmıştır, denilebilir.

¹⁷ Tâdilî, *et-Teşevvüf* thk. Ahmed Tefvik, Neşredenin girişi, 24; Süleyman Uludağ, "İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/247.

¹⁸ Oguir, *Female Religious Agents in Morocco*, 75.

¹⁹ Oguir, *Female Religious Agents in Morocco*, 76.

²⁰ Yousef Casewit, "The Rise of the Andalusi Mu'tâbirûn", *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017), 88.

²¹ Tâdilî, *et-Teşevvüf*, thk. Ahmed Tefvik, Neşredenin girişi, 13, 25.

Tâdilî'nin eserine aldığı sûfilerin ekserisinin ilmî yönden ön plana çıkmış ve tanınmış şahsiyetler olduğu gözlenmektedir. Örneğin İbn Sa'dun el-Kayrevânî (öl. 485/1092) Mâlikî fikhına dair çok sayıda eser kaleme almıştır. Şeyh Ebu Bekr el-Matûî tasavvuf öğretilerinin yaygınlık kazanmasına katkıda bulunmuş, Abdülaziz et-Tûnusî (öl. 486/1093) de öğrencilerine Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye'* sini okutmuştur. Benzer şekilde Ebu'l-Fazl İbnü'l-Nahvî (öl. 513/1119) Gazâlî'nin *İhya'* sını tanıtan ve savunan bir sûfidir.²² *Teşevvüf* te anlatılan biyografilerden o dönemde yaşayan sûfiler hakkında daha başka çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Şöyle ki, bu şahıslar Tâdilî tarafından "sâlih kimseler" olarak tanımlanmıştır. Daha ziyâde şehir merkezlerinde yaşayan bu şahısların her biri, o yerin mânevî hâmisi durumundadır. Ayrıca bunlar; takva, vera', istikâmet ve zühdüyle örnek, topluma dînini öğreten ve şer'î ahkâmı aktaran kimselerdir.²³ Tâdilî'nin bahsettiği bu sâlih zâtlar sadece rol model olmakla kalmamış, kendi toplumlarına hizmette önemli sosyal roller de üstlenmişlerdir. Hastaları, dulları, fakir öğrencileri kollayıp gözeten bu insanlar, şefkatle halkın her türlü maddî ve manevî yarasını sarmışlardır. Bütün bu hizmetlerdeki temel ilke ihlas ve îsârdır.²⁴ Tâdilî'nin bu şahıslara eserinde yer verme gerekçesi; toplumun hem dinî ve sosyal eğitim hem de rûhânî yönelimlerine rehberlik eden örnek mutasavvıf modelini ortaya koyma fikri olması muhtemeldir. Böylece o, toplumun ahlâkî karakterini güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Fas'ta belirli bir tarih kesitinde yaşamış dindar insanların bu şekilde yaşamlarının ve karakterlerinin tanımlanması, aynı zamanda o toplumda örnek ahlâkî davranış modellerini inşa etmenin pedagojik amacına da hizmet etmektedir.²⁵ Esasen Hz. Peygamber'i (s.a.v) modelleyen Kur'an merkezli insan-ı kâmil formatı, her asırda bu olgunluğun arayışına sebep olmuştur. Menâkıb kitaplarında topluma örnek kâmil insan portrelerinin sunulması,

²² Tâdilî, *et-Teşevvüf*, thk. Ahmed Tevfik, 84-85, 92, 95-101; Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*, 46-47.

²³ Vincent J. Cornell, "On üçüncü Yüzyılda Mağrib Tasavvufu ve Ebû Medyen", çev. Kadir Özköse, *Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*, (Konya: Ensar Yayınları, 2008), 36; Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*, 48.

²⁴ Sultânetü Mellah er-Ruveylî, "El-Hayatü'l-ictimâiyye fi'l-Mağribi'l-Aksa min hilâli kitâbi't-Teşevvüf ile ricâlî't-tasavvuf ve ahbâru Ebi'l-Abbas Es-Sebtî li Ebi Ya'kûb Yusuf b. Yahya Et-Tâdilî", *El-Mecelletü Ürdüniyye li't-tarih ve'l-âsar* 12/2 (2018), 12-16.

²⁵ Oguir, *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New Perspectives*, 75.

toplumun kalite bazında değer kazanmasını motive eden faktörlerden biri olmuştur, diyebiliriz.

Tâdilî'nin eseri ve daha sonraki tabakât eserlerinde bulunan eğitici mesajlar, Faslı Aziza Oguir'in tespitleriyle daha da anlamlı hale gelmektedir. Şöyle ki; ona göre, bu mesajlar mevcut neslin dinî uygulamalarında halen ifadesini bulmaktadır. Eserde anlatılan yaşam öyküleri, okuyanlara ahlâkî mesajlar sunarak mutasavvıflara karşı saygı uyandırmaktadır. Bunun sonucu olarak toplumda mutasavvıfların dinî tutumlarını ve sosyal davranışlarını, uygulamalarını, tavırlarını miras alan ve onları taklit etmeye çalışan bir kesim ortaya çıkmıştır. Böylece başta *Teşevvüf* olmak üzere, Fas sûfî tabakât kitapları, tüm toplumun kollektif irfanını korumada öncülük etmiştir. Öte yandan tabakât kitapları, sûfîlerin yaşadığı dönemin genel dünya görüşü hakkında bilgi sahibi olmamıza aracılık etmektedir. Başka bir deyişle, sûfîler çağdaş toplulukların dinî yaşam tarzlarını yansıtırlar. Tabakât yazarları da kitaplarında anlattıkları bu dinî yaşam modeliyle, dolaylı bir şekilde sûfîlerin hayatına ve yerel tarihî olayların dindarların yaşamları üzerindeki etkisine atıfta bulunurlar.²⁶

Aziza Oguir'in tespitlerine katılmakta olduğumuzu belirterek yeniden *Teşevvüf*'e odaklanırsak; Tâdilî sonrası hâl tercümesi ve menâkıp yazarlarının Tâdilî'den bahsederek veya etmeyerek ondan pek çok nakilde bulunduğunu söylemek mümkündür. *Cezvetü'l-iktibas*²⁷, *Selvetü'l-envas*,²⁸ *El-Î'lam bi-men halle bi Merakeş ve Ağmat mine'l-a'lâm*²⁹ isimli eserlerin yazarları bunlardan birkaçıdır.³⁰ Ayrıca sâlih kimselerin haberlerinin verilmiş tarzı açısından bakıldığında; sonraki dönem kitaplarının Tâdilî'nin yöntemini izlediği görülür. Bunun en iyi örneği Ebû Muhammed el-İyduñî'nin *Yetîmetü'l-ukûd el-vusta fî menâkıbi*

²⁶ Oguir, *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New Perspectives*, 76.

²⁷ Tam adı *Cezvetü'l-iktibas fî zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-Medîneti Fâs'* tir. Eser Ebu'l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknâsî'ye (öl. 1025/1616) aittir.

²⁸ Tam adı *Selvetü'l-enfâs ve muhaddesetü'l-ekyâs bi-men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-sulehâ' bi-Fâs'* tir. Eser Muhammed b. Cafer Kettâni'nindir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu eser hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.

²⁹ Bu eser Abbas b. İbrahim es-Simlâlî'nindir.

³⁰ Tâdilî, *et-Teşevvüf*, neşreden giriş, 25.

*Ebî Abdillâh Muhammed el-Mûti*³¹ ismindeki eseridir. Bu kitapta *Teşevvüf* teki kerâmet örnekleri toplanmış ve aynı şekilde nakledilmiştir.

Teşevvüf, haberi rivayet edenlerin şifâhî olarak yaptıkları orijinal nakillere dayandığı için okuyanlar üzerinde pozitif psikolojik bir etki oluşmaktadır. Kitabın Fas coğrafyasında bu denli önem kazanması, nesilden nesile aktarılmasına da imkân vermiştir.³² Eser ilk olarak 1958'de A. Adolphe Faure ve sonrasında Ahmed et-Tevfik tarafından 1984'te yayımlanmış, ikinci yayında Tâdilî'nin Ebu'l-Abbas es-Sebtî için yazdığı menâkıbnâme de kitabın sonuna eklenmiştir. Tâdilî'nin bu eseri, bölgedeki en eski tabakât kitabı olmasının yanında sadece dinî tarih açısından değil; aynı zamanda iktisâdî, sosyal ve kültürel tarihi süreçler açısından da okuyuculara ışık tutan önemli bir kaynak durumundadır.

2. *Maksadü's-şerîf ve'l-menze 'u'l-latîf fi't-ta'rif bi-sulehâ 'i'r-Rîf*³³

Maksadü's-şerîf'in müellifi Abdülhak bin İsmâil bin Ahmed bin Muhammed bin el-Hıdır el-Bâdisî el-Gırnâtî'dir (öl. 722/1322'den sonra). Merîniler Dönemi tabakât âlimi, muhaddis ve nesep tarihçisidir. Soyu Kays bin Ubâde el-Hazrecî'ye dayanır. Bâdis'te hicrî yedinci yüzyılın ortalarında doğan Bâdisî, ilmini babasından ve bir grup şeyhten almıştır. Fas'ta ilim aldığı şeyhlerinden birisi de Ebû İbrahim el-Ağrec el-Veryâlî'dir. Müellif *Maksadü's-şerîf* te Kuzey Fas'taki ricâlin tarihini yazmıştır. Bu dönem Ebû Medyen (öl. 594/1198)'in yaşadığı hicrî altıncı yüzyılın ortasından başlayarak yazarın yaşadığı hicrî sekizinci asrın başlarını kapsar. Bu dönem siyasi açıdan Merîniler Dönemi'ne denk gelmektedir. Eserin *kerâmet* ve makamlardan bahsedilen ilk kısmı dört bölümdür. İlk bölümde *velâyet* ve *velî*, ikinci bölümde *fakr* ve *fakir* kavramları açıklanır. Üçüncü bölümde *tasavvuf* kavramı, dördüncü bölümde de sûfîlerin kerâmetlerinin ispatı hakkında açıklamalar yapılır.³⁴ İkinci kısımda Hızır'ın (a.s) hayatından bahsedilir. Kırk altı hâl tercümesi nakledilen üçüncü kısım

³¹ Bu eserin Muhammed Mekki tarafından muhtasarı yapılmış ancak bitirilmemiştir. Muhtasar nüsha Miknas'taki El-Menûnî Kütüphanesi'ndedir.

³² Tâdilî, *et-Teşevvüf*, neşredeninin girişi, 26.

³³ Söz konusu eserin künyesi şöyledir: Abdülhak b. İsmâil b. Ahmed el-Bâdisî, *Maksadü's-şerîf ve'l-menze 'u'l-latîf fi't-ta'rif bi-sulehâ 'i'r-Rîf*, thk. Said A'râb (Rabat: el-Matbaatü'l-Melekiyye, 1414/1993).

³⁴ Bâdisî, *Maksadü's-şerîf*, 5-7.

Rîf sâlihlerini tanıtır. 711/ 1311 tarihinde eserin yazımı tamamlanmıştır. Bâdisî eserini bir yıl gibi kısa bir sürede yazmıştır. Müellif hayatını anlattığı şahısların; kabilesinden, mensup oldukları şehirden, öğrenim gördükleri zâviyelerden, kerâmetlerinden, ilim aldığı şeyhlerden, öğrencilerinden bahsetmiş, ayrıca doğum ve ölüm tarihlerini de vermiştir. Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliya'*sı ile *Teşevvüf* ten etkilenmiş, bu kitapların sunum metotlarını kullanmıştır. ³⁵Eser Benî Vattas olaylarını, Muvahhid döneminin son çağlarında Rîf diyarına uğrayan Arapları ve Orta Akdeniz'de Haçlıların uyguladığı korsanlıkları anlattığı için tarihi bir vesîka mahiyetindedir. Müellif eserde Rîf kabilelerini isimleriyle ve yerleriyle net bir şekilde belirtmiştir. Bu vasfıyla da bir coğrafya sözlüğü sayılır.³⁶ O halde bu eserin de *Teşevvüf* gibi sadece mutasavvıfların hâl tercümelerini vermekle yetinmeyip dönemin tarihî ve coğrafi durumuna ışık tuttuğu da söylenebilir.

Bâdisî *Teşevvüf* te yer verilmeyen bir bölüm olarak Tilimsân ile Sebte arasında kalan Rîf'teki sûfileri anlatmış ve dolayısıyla bu eseri tamamlamıştır. Bu yönüyle eser, *Teşevvüf* ün devamı niteliğindedir. Ayrıca eser İbnü'z-Zeyyât'tan sonra yaşamış Kuzey Afrika velîlerini de içermektedir.³⁷ Buradan yola çıkarak tarihi süreçte birbiri ardınca yazılan bu eserlerin bir zincirin halkasını oluşturduğu ve bilgilerin devamlılığı açısından tamamlayıcı rol üstlendiği kanaatine varılabilir. Ayrıca İslam ümmetinin sosyo-kültürel yapısının bütünlüğünün oluşumunda bu zincirleme tekâmül yapılanmasının geniş ölçüde etkili olduğu da göz ardı edilmemelidir.

3. Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr³⁸

Bu eserin müellifi Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Hatîb el-Kustantîni'dir (öl. 810/1407). Daha ziyade "İbn Kunfûz" adıyla bilinir. Merîniler Dönemi'nde Konstantine şehrinde 740/1340'ta doğmuştur. Annesi tarafından dedesi Yusuf Melârî (öl. 746/1346) meşhur mutasavvıflardandır. Melârî'nin torunu Ebu'l-

³⁵ Bâdisî, *Maksadü's-şerîf*, Mukaddime içinde, 8.

³⁶ Bâdisî, *Maksadü's-şerîf*, Mukaddime içinde, 9.

³⁷ Bâdisî, *Maksadü's-şerîf*, Mukaddime içinde, 7; Süleyman Uludağ, "Bâdisî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/420.

³⁸ Söz konusu eserin künyesi şöyledir: Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Hatîb el-Kustantîni, *Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr*, nşr: Muhammed el-Fâsi-Adolf Fore (Rabat: el-Merkezü'l-Camii li'l-Bahsi'l-İlmi, 1965).

Abbas üzerinde çok etkisi olmuştur. İbn Kunfûz'un babası edebiyatçıdır. Aynı zamanda tasavvufî yönü de vardır. Dedesi ve babası ilk hocalarındandır. Aile büyüklerinin tasavvuf, edebiyat ve ilme önem veren kişiler olması, daha sonraki hayatını da etkilemiştir. Eğitiminin ilk merhalesini bitirince Fas'a gitmiş, burada tam yirmi yıl yaşamıştır. Çeşitli hocalardan ders aldıktan sonra aklî ve naklî ilimlerde uzmanlaşmıştır. Ardından tasavvuf ilminin sırlarını tahsile yönelmiştir. Fas'ın dört bir tarafında hayatta olan sûfilerle iletişim kurmak ve ölenlerin de kabirlerini ziyaret etmek üzere seyahate çıkmıştır. 769/1368'de kadılık görevi verilmiş, 776/1375'te yeniden memleketine dönmüştür. Burada hutbe, fetva ve yargı işleriyle uğraşmış, seyahatleri esnasında yazmaya başlamış, 809-810/1407-1408 senesinde vefat etmiştir.³⁹

Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr, müellifin Fas ve çevresindeki seyahatleri esnasında kaydettiği kişileri, sûfî Ebû Medyen (öl. 594/1198)ve öğrencilerini, ayrıca karşılaştığı ilim ve tasavvuf ehlini anlattığı biyografik bir eserdir. Eserin girişinde velînin özellikleri konusunda bilgi verilir. Kitap, dönemin bazı önemli olaylarını da aktarır.⁴⁰ Bu haliyle eser, tarihi bir kaynak durumundadır. Eserin yazıldığı dönemde Mağrib'te edebiyat ve ilim zirvededir. Öte yandan tasavvufî düşünceler de yaygınlaşmıştır. Endülüs'teki Müslümanların zafiyeti ise tasavvufa yönelişi güçlendirmiştir. Müslüman âlimler, Haçlıların sömürge saldırılarına karşın halk arasında maneviyatı yaymaya özen göstererek Müslüman birliğinin korunmasına çalışmışlardır. Meselenin bu şekilde siyasî bir boyutunun olmasının yanı sıra kültürel yansımaları da bulunmaktadır. Bu dönemde özellikle geniş çaplı kültürel bir alışveriş de göze çarpmaktadır. Ulemâ, edebiyatçı ve yazarlar çeşitli memleketleri gezerek birbirleriyle iletişime geçmişlerdir.⁴¹ İbn Kunfûz da eserini böyle hareketli bir ortamda kaleme almıştır. Bu açıklamalarımızdan yola çıkarak menâkıb ve tabakât türü eserlerin sadece tasavvufu ilgilendirdiğini söylemek kısır bir yorum olacaktır. Bu tür kitaplar yaşadıkları dönemin ve coğrafyanın birer aynası olup iktisâdî, siyasî, ahlâkî, hukûkî yönlerden önemli birer kaynak olma durumundadırlar.

³⁹ Kustantini, *Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr*, Mukaddime içinde bk: ج.ت.

⁴⁰ Şükrü Özen, "İbn Kunfûz", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/143.

⁴¹ İbn Kunfûz, *Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr*, 1.

Kitabın konusu; Fas'ın en meşhur sūfisi Ebû Medyen ve arkadaşlarıdır. İbn Kunfûz bu kitap için Fas'ın pek çok şehrini dolaşmış, gittiği yerlerin tarihlerini not etmiştir. Kitapta *Teşevvüf* ten altmış civarında nakil mevcuttur.⁴² Tasavvuf ehli kişilerle bizzat iletişim kurarak elde ettiği bilgileri aktarması kitabın kıymetini arttırmaktadır. Yani eserde nakilden ziyade ilk elden alınan bilgilere yer verilmiştir. Bu da eseri orijinal kılmıştır.

4. *Devhatü'n-nâşir li-mehâsini men kâne bi'l-Mağrib min meşâyihî'l-karnî'l-âşir*⁴³

Devhatü'n-nâşir müellifi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer el-Mağribî eş-Şefşâvenî 936/1529'da Şefşâven'de doğmuştur. Kasr-ı Kebîr ve Gummâre Dağları'ndaki Bedevî merkezlerinde eğitim görmüş, tasavvuf ve fıkhıta ilerlemiştir. Sâdiler zamanında önce Şefşâven ardından sırasıyla Kasru'l-Kebîr ve kırsal bölgelerin kadılığına getirilmiştir. Görevi nedeniyle Fas ve Merakeş Sarayı'na yaptığı ziyaretlerde dönemin ünlü âlimleriyle görüşme imkânı bulmuştur. İmam Abdullah Hebtî ve mensubu bulunduğu Şazeli tarikatından etkilenmiştir. Siyasî koşulların değişmesi sonucu Sâdiler ailesi kendi içinde ikinci kez bölününce görevden Şefşâvenî, uzaklaştırılan Muhammed Mütevekkil tarafında yer almış ve onunla beraber Vâdi Mehâzin Savaşı'nda vefat etmiştir.⁴⁴

Şefşâvenî *Devhatü'n-nâşir*'i 985/1577'de ölümünden bir yıl önce telif etmiştir. Eser müellifin hocaları yanı sıra hicrî onuncu asırda yaşayan diğer âlimleri de içermesi nedeniyle 10/16. yüzyıl Fas ulemâsı ve mutasavvıflarını çalışanlar için önemli bir kaynaktır. Öte yandan eser ilmî çevrelerce bazı hususlarda tenkide uğramıştır. Söz konusu tenkidin başlıca sebepleri, eserde kullanılan üslûbun zayıflığı ve Arapça dil kurallarına uyulmamasıdır. Fasîh kelimeler kullanma imkânı varken bozuk halk dili (âmmîce) tercih edilmiştir. Buna ilaveten efsânevî hikâyelerde çokça ayrıntıya girilmiş, bu hikâyeler makul-mantıklı hikâyelerle karıştırılmıştır. Ayrıca biyografileri verilen kişilerin

⁴² İbn Kunfûz, *Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr*, Mukaddime içinde, 3.

⁴³ Eserin künyesi şöyledir: Muhammed b. Asker el-Hasenî eş-Şefşâvenî, *Devhatü'n-nâşir*, thk. Muhammed Hacı (Rabat: Dâru'l-Mağrib, 1397/1977).

⁴⁴ Şefşâvenî, *Devhatü'n-nâşir*, 1.

ölüm tarihleri de belirtilmemiştir.⁴⁵ Diğer bazı eserlerle birlikte bir dergi içinde 1309/ 1891'de Fas'ta basılan *Devhatü'n-nâşir*'i T. H. Weir İngilizce'ye⁴⁶, A. Graulle Fransızca'ya⁴⁷ tercüme etmiştir. Muhammed Haccî de çeşitli yazma nüshalarına dayanarak tenkitli neşrini yapmıştır. İfrenî'nin (Vefrânî) *Şafoetü men inteşera min ahbâri sulehâ'i'l-karni'l-hâdî 'aşer* ve Muhammed b. Tayyib el-Kadirî'nin *Neşri'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî 'aşer ve's-sânî* eserleri *Devhatü'n-nâşir*'in zeyilleridir.⁴⁸ Bu eser de kendi grubundaki diğer tabakât eserleri gibi döneminin siyasetini ve tarihini yansıtmakta olup önemli bir kaynak hükmündedir.

5. *Cezvetü'l-iktibas fî zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-medîneti Fâs*⁴⁹

Cezvetü'l-iktibas müellifi Ebu'l-Abbas Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknâsî'dir (öl. 1082/1671). "İbnü'l-Kâdî" olarak bilinir. 960/1553 yılında doğan Miknâsî; kendi memleketinde eğitim gördükten sonra doğuya giderek buradaki meşhur âlimlerden ders almış, eğitimini tamamlayıp Fas'a dönerken yolda Fransız korsanları tarafından esir alınınca Sultan Ahmed b. Muhammed es-Sâdi b. El-Mansûr ez-Zehebî (h. 956-1012) tarafından fidye karşılığı kurtarılmıştır. Kendisi fıkıh, hadis, Arapça, tarih, matematik ve ferâiz ilimlerinde otoritedir. Bir süre Selâ'da kadılık yaptıktan sonra tekrar Fas'a dönen Miknâsî; orada hayatının sonuna kadar eğitimle meşgul olmuş, Fas tarihi ile ilgili çok sayıda kitap te'lif etmiştir.⁵⁰

Cezvetü'l-iktibas'ı kendini Fransız korsanların elinden kurtaran hükümdara ithaf eden Miknâsî, bu eserde Fas'a gelen âlimlerin hâl tercümelerini ele almıştır. Sadece kişilerin biyografilerinden ibaret olmayan bu kitap; şehrin yapısı, planı ve camileriyle ilgili bilgileri de içerir. Özellikle de

⁴⁵ Şeşâvenî, *Devhatü'n-nâşir*, ۴.

⁴⁶ Bk: T.H. Weir, James Robertson, *The Shaikhs of Morocco in the XVIth Century*. (Edinburg: George A. Morton, 1904).

⁴⁷ Bk: A. Graulle, "Daouhat en Nâchir de Ibn Askar", *Archives Marocaines*, XIX [1913], 1-342.

⁴⁸ Muhammed Razuk, "İbn Asker el-Mağribî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/329-330.

⁴⁹ Eserin künyesi şöyledir: Ahmed İbnü'l-Kâdî el-Miknâsî, *Cezvetü'l-iktibas fî zikri men halle mine'l-a'lâm*-(Rabat: Dâr'ul-Mansur, 1973).

⁵⁰ Abdullah Kennûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fî'l-edebi'l-'Arabî*, (Tanca: Yayın evi yok,1380), I/253-254.

Karaviyyin Câmîi'nden bahsedilir. Eser, şehrin plan olarak maddî dokusunu anlatması bakımından İslâm şehirciliğinin birinci el kaynağı durumundadır. Nakledilen hâl tercümeleri bakımından değerlendirildiğinde, onların kiminin uzun, kimisinin de kısa olduğu görülür. Örneğin eserin ithaf edildiği Muhammed es-Sâdi b. El-Mansûr ez-Zehebî hakkında uzun bir hâl tercümesi beklenirken, kısa yazılması dikkat çeker. Hâl tercümelerinde mantıkî bir sıralamaya da bağlı kalınmayarak bazı yerlerde ölüm tarihi doğum tarihinin önüne alınmıştır. Ayrıca kimi hâl tercümelerinde hiç kaynak belirtilmemiştir. Sayılan bu eksikliklerine rağmen *Cezvetü'l-iktibas* yine de genel olarak Mağrib, özel olarak da Fas için sosyoloji, ekonomi, edebiyat ve tarih açısından mühim bir eserdir. Miknâsi eserinde Tâdilî'den nakiller yapmıştır.⁵¹ Kitap önce Fas'ta 1309/1892 yılında Haceriye Matbaası'nda üç yüz elli sekiz sayfa olarak, daha sonra Dâru'l-Mansur Yayınevi'nce yeniden basılmıştır.

6. *Tabakâtü'l-Hudaykî*⁵²

Eserin müellifi "Ebu Abdullah" olarak bilinen Muhammed Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Abdillâh el-Mânûzî es-Sûsî el-Cezûlî el-Hudaykî'dir. (ö. 1189/ 1775) Mâlikî edebiyatçı ve fakihlerinden olan Hudaykî, Cezûle'de eğitim gördükten sonra hacca gitmiş ardından bir süre Ezher'de yaşadıkten sonra Fas'a dönmüştür. Sûs zâviyelerinden biri olan Vâdi İsí'ye yerleşmiş, hayatının sonuna kadar burada kalarak kendini eğitim ve kitap te'lifine adanmıştır. 1189/1775'te vefat etmiştir.⁵³

Hudaykî'nin "Tabakât" adlı eseri; Sûs bölgesinde hicrî 10-12. yüzyıllar arasında yaşamış çoğu Mağribli fakih ve mutasavvıf sekiz yüz yirmi üç kişinin biyografisini içerir. Bu eser kaynaklarda *Menâkıbü's-sâlihîn ve'l-'ulemâ'* / *el-Menâkıbü'l-Hudaykiyye/ Târîhu'l-Hudaykî* gibi adlarla da anılır. Hudaykî'nin alfabetik olarak ve her harfi kendi içinde asırlara göre sıralayarak düzenlendi-

⁵¹ Miknâsi, *Cezvetü'l-iktibas*, 5,7,13.

⁵² Söz konusu eserin künyesi şöyledir: Muhammed b. Ahmed el-Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, thk. Ahmed Bûmezgû (Tiznit: Dâru'l-Beyda, 1427/2006).

⁵³ Hayreddin Zirikli, "Hudaykî", *El-A'lâm kamusu terâcim li-êşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-A'rab ve'l-müsta'rebiyn ve'l-müsteşrikiyn*. (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002),6/15.

ği eser, hacdan döndüğü 1154 /1741 yılından vefatına yakın bir zamana kadar geçen uzun bir dönem içinde te'lif edilmiştir.⁵⁴

Müellif eserini Ahmed b. Muhammed et-Tâkî'nin talebi üzerine yazdığını belirtmektedir. Besmele ve hamdeyle başlayan kitap Şeyh Ahmed b. Mûsa'nın hâl tercümesiyle devam eder, Ahmed b. Abdullah El-Yezîdî'ninkiyle sona erer. Belli bir coğrafya ve dönemin meşhur şahsiyetlerini tanıtmaya bakımdan dikkat çeken eserde; eğitim sistemi, sosyal ve dinî hayat, tasavvuf ve tarikatlar hakkında da önemli bilgiler vardır. Eserde önce şahsın ismi, sonra lakabı ve nispeti verilmiş ardından da detaylı bir şekilde mezhebi ve ilmî konumu hakkında bilgiler sunulmuştur. Anlatılan şahısların (ârif, nezih gibi) birçok sıfatla övüldüğü görülür. Son olarak kişinin ölüm tarihiyle bölüm bitirilir. Eserde bazen bir satır veya bir cümleyi geçmeyecek şekilde kısa hâl tercümeleri verilir. Bunun tersine çok detaylı olarak anlatılan şahıslar da mevcuttur.⁵⁵ Hudaykî aslında tarihçi vasfına sahip bir yazar değildir. Bu alandaki çalışmalarını daha ziyade ulemâ ve sûfiler üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bunun muhtemel sebebi kendisinin de tasavvuf ehli olmasıdır. Tasavvufun yaygın, ahlâkî kriterlerin belirleyici olduğu bir toplumda yetişmiş olması⁵⁶ da diğer bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eserinde Hudaykî'nin bölümlere ayırma, kaynak kullanma ve sunum üslûbu yönünden kendinden önceki tabakât yazarlarının yöntemini kullandığı görülür. Eserde altmış civarında kaynaktan faydalanılmıştır. Müellif şahsî tecrübelerinin yanı sıra hocaları, dostları ve öğrencileriyle yaptığı mektuplaşmalardan elde ettiği bilgiler ve şifahî nakillerden toplanan mâlûmatı da aktarır. Eseri 12. yüzyılın ikinci yarısında yazan Hudaykî, Sûs kabilesinde ve Kuzey Fas'ın merkezinde görüştüğü şahıslarla, Mısır'daki çeşitli temaslarını içeren bilgileri kitaba kaydetmiştir. Bu esnada yazar, kaynaklardan aldığı bilgilerde son derece titiz davranmıştır. Öte yandan bazen metinlerin tamamını almamış, sadece özet olarak içeriğini zikretmekle yetinmiştir.⁵⁷ Ne var ki Hudaykî'nin aldığı kaynakların eksiklikleri üzerinde durmamış olması, onun nakilciliğinin olumsuz yanıdır. Bir başka eleştirilen tarafı da aşırı derecede

⁵⁴ Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, Mukaddime içinde, 7-8.

⁵⁵ Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, 88.

⁵⁶ Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, 89.

⁵⁷ Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, 80-85.

alıntı yapmasıdır. Ayrıca çok fazla kerâmet anlatımı vardır. Bu anlatımlar ise şark rûhunun kerâmet gibi doğaüstü olaylara yatkınlığının, Batı İslâm dünyasında da yansıma bulmuş olmasının bir çeşit ispatı sayılabilir.

Yazar konu dışına çıkmaya da meyillidir. Bu yüzden verdiği bilgiler arasındaki mantikî bütünlüğün zaman zaman bozulduğu görülür. Özel isimler olduğu şekliyle verilmemiş, Arapça'ya çevrilmeye çalışılmış ve bazı kişilerin hayatları yazılırken harekeleme hatalarına düşülmüştür.⁵⁸ Hicrî 5-9. yüzyıllar arası şahısların hâl tercümeleleri oldukça azdır. Daha ziyade hicrî 10-12. yüzyıllardaki şahıslar üzerinde durulmuştur. Belli bir çağa mensup âlimlere başlandığında "Şu çağın halkı..." şeklinde bir ibareyle verilmiştir. Bazen de âlimler kendi çağına ait olarak zikredilmemiştir. Bunun sebebi de bazı harflerdeki âlim sayısının az olmasıdır. Bu durumda, âlim sayısının fazla olandan az olana kaydırıldığı görülür.⁵⁹ Kitapta tasavvufî konuların dışında fıkıh, usûl ve dil ile ilgili bahislere de yer verilmiştir. Eser şifâhî anlatımın yanı sıra o dönemdeki bazı mekân isimlerini de ortaya çıkarır.⁶⁰ Muhammed b. Ömer es-Sûsî ed-Degûgî, Abdurrahman b. Abdillâh el-Ciştîmî es-Sûsî ve Muhammed b. Ahmed es-Sûsî el-Enkâsî tarafından ihtisar edilen eser⁶¹ önce eksik basılmış, daha sonra Ahmed Bûmezgû, yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamış ve 1415/1994'te tekrar yayımlamıştır.⁶² Tüm bu açıklamalarımız göz önüne alınarak denilebilir ki; kitap yazıldığı dönemdeki Mağrib coğrafyasının tasavvufî düşünce hareketliliğini okuyuculara sunması bakımından önemli bir tarihî kaynaktır.

⁵⁸ Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, 89-90.

⁵⁹ Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, 87-88.

⁶⁰ Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, 91.

⁶¹ Bkz: Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, *Delîlü mü`errihi'l-Mağribi'l-Aksâ*. (Basım yeri yok: Dâru'l-Beyda, 1960), 266-267.; Muhammed el-Muhtâr es-Sûsî, *Sûsü'l-âlime*. (b.y.: Dâru'l-Beyda, 1984), 211. *Sûsü'l-âlime: el-Ma'sûl*'ün mukaddimesi mahiyetindedir. Eserde bölgede bulunan medreseler, burada okutulan dersler ve kitaplar, tanınmış ulemâ aileleri ve fertleri hakkında bilgiler verilir.

⁶² Ahmet Özel, "Hudaykî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/563-564.

7. *Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*⁶³

Bu eser “Ebu’r-Rebî” künyesiyle anılan Süleymân b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Havvât’ındır. (ö. 1231/1816) Müellifin asıl lakabı ise dördüncü büyük dedesinden kalan Havvât’tır. Gamara’da balıkçılık yapan dedesi vaktiyle çok büyük bir balina yakaladığı için bu şekilde adlandırılmıştır. 1160/1747’de Şeşâven’de doğan Havvât; çok küçük yaşta babasını kaybetmiştir. Bütün kardeşleri, ya babası sağken ya da babasının ölümünden kısa bir süre sonra ölmüştür. Dolayısıyla geriye ailenin tek çocuğu olarak kalan ve annesiyle ninesinin himayesinde büyüyen Havvât, babasının emlak gelirleriyle rahat bir hayat yaşamıştır. Süheyb adındaki köleleri ailenin ekonomik faaliyetlerini yürütmüş, Havvât’ın eğitimiyle de ilgilenmiştir. Havvât eğitim için 1180/1767’de Fas’a gitmiş, şer’î, edebî, aklî ilimlerle tasavvuf gibi bâtinî ilimlerde eğitim almıştır. Yirmi yaşında şiir yazmada zirveye ulaşmış, Şeşâven ve Fas’ta ders vermiştir. Saygın şeyhlerden icazet aldıktan sonra fetva vermeye başlamış ve pek çok öğrencisi olmuştur. Yani Havvât, Cüneyd-i Bağdadî gibi, bâtinî ilimlerde olduğu kadar zâhirî bilgilerde de uzmandır. Zamanın hükümdarı Sultan Mevlay Süleymân ile yakın temas halinde olan Havvât, sultanı öven şiirler yazmıştır. Fas’taki Eşraf Sendikası’nın başına geçirilmiştir. Fas’ta veba salgını olunca kendisine bir mezar yeri satın almış, yetmiş bir yaşında vefat edince de bu yere gömülmüştür.⁶⁴

Havvât *Semeretü üns’te* tanıdığı şeyhlerin hâl tercümelerini vermiştir. Yanı sıra yaşadığı çağın ricâliyle olan ilişkilerinden, rivayette bulunduğu şeyhlerden ve onlar tarafından verilen icâzetlerden bahsetmiştir.⁶⁵ Kitap, basit ancak oldukça ince bir üslupla yazılmıştır. Şeşâvenli müellifin Fas’la ilgili yazdığı ilk biyografik eserdir. O bu eserde genel olarak Alevîler asrında Şeşâven

⁶³ Eserin künyesi şöyledir: Ebû Rebî Süleymân el-Havvât eş-Şeşâvî, *Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*, thk. Abdülhak el-Haymer-Muhammed Miftâh (Şeşâven: Matbaatü’l-Haddâd Yusuf İhvan (El-Hidâye) 1996). “*Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*” ismi kitabın tüm el yazma metinlerinde mevcuttur. Eserden nakil yapanların bazıları da esere “*El-haberu an neşeti’l-evveliyeti ila temekkünü’l-istikrari bi Fas el-İdrisiyye*” ismini vermişlerdir. Bu isim ise yazarın önsözündeki bir cümleden alıntıdır. Söz konusu söz için bk: Şeşâvî, *Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*, 31.

⁶⁴ Şeşâvî, *Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*, 1-3, 6, 14.

⁶⁵ Şeşâvî, *Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*, 25.

ve Fas'ın kültürel, sosyal ve siyasi yönlerini tanıtır.⁶⁶ Eserin tahkiki Abdülhak el-Haymer ve Muhammed Miftâh tarafından yapılmıştır.⁶⁷

8. Selvetü'l-enfâs ve muhaddesetü'l-ekyâs bi-men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-sulehâ' bi-Fâs⁶⁸

Eser, 13/19. asrın sonlarına ait önemli bir sûfî-âlim olan Muhammed b. Ca'fer b. İdris el-Kettânî el-Hasenî el-Fâsî (öl. 1345/1927) tarafından yazılmıştır. Tarihçi ve hadisçi kimliğiyle öne çıkan Kettânî daha ziyade "Ebû Abdullah" künyesiyle bilinir. Fas'ta doğmuş ve yine burada ölmüştür. Ailesiyle 1332/1914'de Medine'ye hicret etmiş, 1338/1920'ye kadar orada yaşamıştır. Sonra Şam'a geçmiş, 1345/1926'ya kadar da burada kalmıştır. Daha sonra Fas'a dönmüş ve hayatının sonuna kadar bu şehirde yaşamıştır. Altmışa yakın kitabı vardır.⁶⁹ *el-Ezhârü'l-'âtireti'l-enfâs bi-zikri ba'zı mehâsini kutbi'l-Mağrib ve tâci medîneti Fâs, Bülûğu'l-merâm bi-beyâni mâ tenfiru minhü'l-melâ'iketü'l-kirâm, Nasîhatü ehli'l-İslâm, ed-Di'âme fiahkâmi sünneti'l-imâme* bu eserlerden birkaçıdır.

⁶⁶ Ayrıca müellifin "*Ravdatü'l-maksûde ve'l-hulelü'l-memdûde fi meâsiri Benî Sûde*" isimli eseri de h. 12. yüzyıl başlarından 13. yüzyılın 30'lu yıllarına kadar doğu ve batı Fas'ta yaşamış edebiyat, ilim, tasavvuf erbabından bahseder. Şeşâvî, *Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*, 19.

⁶⁷ Bu eserin nüshaları şöyledir: İlk nüsha Rabat'taki Haseniyye Kütüphanesi 1861 ج rakamıyla kayıtlıdır. Bu nüsha 161 ط ile 198 ط arasındaki varakları içerir. 38 sayfa olup, satır sayısı 21'dir. Fas hatlıdır. Çok eski, az hatalı olduğundan tahkikte tercih edilen nüsha olmuştur. İkinci nüsha Rabat Milli Kütüphanesi 12645 numaralı grubun içindedir. 52 ط ve 83 ط varakları arasındadır. 32 sayfadır. Her sayfa 21 satırdır. Hattı açık Fas hattıdır. Bazı dipnotlarda açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Yeni bir nüshadır. 1335/1917 yılında Ahmed bin Kasım ez-Zeyyân tarafından nakledilmiştir. Abdülaziz bin Muhammed ed-Dekkâli el-Müşterâi'nin hattıyla yazılmıştır. Yazılış tarihi 1302/1885'tir. Üçüncü nüsha İdris bin Mâhi'nin nüshasıdır. Bu nüsha 1367/1948'de Ahmed Nümeysi'nin nüshasından nakledilmiştir. O da 1347/1928'de başka bir nüshadan almıştır. Bu nüsha Abdüsselam el-Herras tarafından tahkiki yapan Abdülhak el-Haymer'e verilmiştir. 32 sayfadır. Mağrib hattıyla yazılmıştır. Şeşâvî, *Semeretü ünsî fi târifî bi nefsi*, 26.

⁶⁸ Eserin künyesi şöyledir: Eş-Şerîf Ebî Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve muhaddesetü'l-ekyâs bi-men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-sulehâ' bi-Fâs*, thk. Abdullah el-Kâmil el-Kettânî, Hamza b. Muhammed et-Tayyîb el-Kettânî, Muhammed b. Hamza el-Kettânî, (Kazablanka: Dâru'l-Beyda, 2004).

⁶⁹ Zirikli, "Kettânî", *El-A'lâm*, 6/72.

Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*'ı çeşitli ekonomik krizler, siyasî ve sosyal kırılmalar-sarsıntılar karşısında Fas halkının biraz teselli bulması için yazmış olduğunu kaydeder. On altı yılda telif edilen eser, Fas'ın 9/14. yüzyılda kuruluşundan *Selvetü'l-enfâs* yazılana kadar ki tarih dilimi içinde, aslen Faslı veya dışarıdan Fas'a gelip orada yaşayan, çalışan veya defnedilen bin sekiz yüz seksen bir ulemâ, meşâyih, erkek ve kadın dindar kişinin biyografik kayıtlarını içerir.⁷⁰ Eser Fas'ın bânisi ve burada medfun Mevlânâ İdris el-Enver'in (öl. 231/846) hâl tercümesiyle başlar. Daha sonra müellif o beldenin sokak ve diğer mahalleleriyle ilgili bir alan araştırması yapar ve buradaki kişilerin hâl tercümelerini verir. Sonrasında Fas'ın onlarca kilometre dışındaki âlimleri tek tek anlatılır. Eser, bu şekilde bir anlatıma başvurduğu için Fas'ın dinî ve tarihî gelişiminin yanı sıra coğrafya ve kültürel topografyası bakımından da önemli bir kaynak mahiyetindedir.⁷¹ Yani Kettânî, dikey boyutta insan biyografilerine yer verdiği kadar yatay boyutta da insanı anlatır. Bu yönüyle ilginç bir eserdir.

Öte yandan bu eser, hurâfe bazı kıssalar ihtiva etmesi sebebiyle tenkide uğramıştır.⁷² Aslında Kettânî'nin bu tarz bilgilere yer vermesi, bir yandan Allah dostlarına olan güçlü bağlılığını ifade ederken; diğer yandan gerçek olsun ya da olmasın onlar hakkında söylenen her şeye inandığını gösterir. Her ne kadar velîlerle ilgili bu kerâmetlerin gerçekliği sorgulanabilir ve doğrulanabilir değilse de⁷³ bunların tabakât kitaplarının vazgeçilemez birer parçası olduğunu kabul etmek gerekir.

Eserde dikkati çeken bir unsur; sadece erkek sûfilere değil kadın sûfilere de yer verilmiş olmasıdır. Tâdilî'de de benzer anlatımlar vardır. Kadın sûfilerin, ideal evliya örnekleri ve ahlâkî benlik modelleri anlamına gelen "ricâl" arasında kabul edilmesi, her iki müellifin derlemelerinde cinsiyeti tarafsız bir boyut olarak değerlendirdiklerinin işareti sayılabilir.⁷⁴ Diğer taraftan Kettânî

⁷⁰ Sahar Bazzaz, "Reading Reform Beyond The State: Salwat al-Anfas, Islamic Revival and Moroccan National History", *The Journal of North African Studies* 13/1 (March 2008), 1-2.

⁷¹ Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 1/ 9; 3/575.

⁷² Ahmet Özel, "Muhammed b. Cafer Kettânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/337-338.

⁷³ Oguir, *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New perspectives*, 83.

⁷⁴ Oguir, *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New Perspectives*, 80.

eserinde kadın velîleri aile durumları açısından da tanımlanmıştır. Yani kadın velîler; diğer erkek velîlerin yanı sıra evli kadınlar, eşler, anneler halinde geniş ailelerde birbirleriyle akraba olarak sunulmuştur. Örneğin Âişe binti Şakrun el-Fakhar (11/17. yüzyıl) diğer bir sûfî Sidi Şakrun al-Fakhar'ın (10/16.yüzyıl) kızı ve Ahmed İbn Abdillâh al-Ma'n'in eşi olarak tarif edilmiştir. Aynı zamanda o; Rukiye, Âişe ve Seyyide Safiye'nin anneleridir. Âişe'yi üç kızı sahip bir anne, sevgi dolu bir eş ve diğer akrabalık yönlerini dikkate alarak tarif eden Kettânî; bu türden detaylı bir açıklamayı erkek velîler için yapmaz. Buna karşılık, Kettânî erkek sûfîleri yalnızca kamusal faaliyetleri açısından tanımlar. Onları kocalar, babalar ve kardeşler olarak değil, daha ziyade diğer büyük sûfîlerle ve halkla ilişkileri açısından sunar. İşin daha ilginç tarafı; erkek sûfîleri sadece mesleklerine göre tanımlar. Bu örnekler, Fas'taki bekâr yaşamış veya aile akrabalık bağları bulunmayan birçok erkek sûfî için de geçerlidir. Ayrıca Kettânî, Sidi Şakrun al-Fakhar'ın yüksek eğitim düzeyini, derin din bilgisini, mânevî tecrübelerini ve ilmî yeteneklerini de anlatır. Hem Fes'de hem de Fas'ın diğer bölgelerindeki insanlara vaazlar verdiğini de vurgular. Elbette ki bu genel olarak İslâm dünyasında özel olarak da Fas'ta yadırganacak bir durum değildir. Erkek ve kadın sûfîleri bu tarzda anlatma modelinin daha ziyade Fas toplumunun ataerkil doğasından kaynaklandığını unutmamak gerekir.⁷⁵ René Basset, *Selvetü'l-enfâs*'ın kaynaklarıyla ilgili bir çalışma yapmış,⁷⁶ Rabat el-Hizânetü'l-Âmme'de 1966'da eserin şahıs indeksini hazırlamıştır.

9. *El-İ'lam bi-men halle bi Merakeş ve Ağmat mine'l-a'lâm*⁷⁷

El-İ'lam'ın müellifi Merakeşli Abbâs b. Muhammed b. Muhammed b. İbrâhim el-Kâdî es-Simlâlî et-Teâricî el-Merrakuşî'dir (1877-1959). Daha ziyade "Abbâs b. İbrâhim" ve "İbn İbrâhim" olarak tanınır. Künyesindeki Teâricî nisbesi babasının "Teâric" denilen bir çeşit defe deri takma işiyle

⁷⁵ Oguir, *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New Perspectives*, 80-81.

⁷⁶ René Basset, *Recherches sur les sources bibliographiques de la Salwat el Anfâs*, Alger, 1908; Özel, "Muhammed b. Cafer Kettânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/338'den naklen.

⁷⁷ Eserin tam künyesi şöyledir: Abbas b. İbrahim el-Simlâlî, *El-İ'lam bi men halle bi Merakeş ve Ağmat mine'l-a'lâm*, thk. Abdulvehhab b. Mansur, (Rabat: el-Matbaatü'l-Melikiyye, 1413/1993).

uğraşması nedeniyledir. Hıfzını tamamladıktan sonra medrese tahsili de alan Simlâlî, 1319/1901 yılından sonra Riyâzü'l-Arûs Mescidi'nde imamlığa başlamıştır. Tarih, terâcim alanında uzmanlaştığı için olsa gerek, Merakeş tarihi, âlimleri ve sûfilerinin biyografilerine ilgi duyunca Avrupa ve Kuzey Afrika ülkelerine seyahat etmiştir. Kıymetli yazma ve basma eserleri toplayarak zengin bir kütüphane oluşturmuştur. Merakeş Valisi Mevlây Abdülhafiz el-Alevî, Fas sultanı olunca Simlâlî onun kadısı tayin edilmiştir. 1912'de Fas Fransızlarca işgal edilince Merakeş'e dönmüş, burada noterlik yapmış, Mevâsin Camii'nde dersler vermiştir. 1915-1929 yılları arasında çeşitli şehirlerde kadılık yapmış, 29 Nisan 1959'da Merakeş'te vefat etmiştir.⁷⁸ Simlâlî'nin kadılık görevini göz önünde tutarsak onun zâhir ve bâtın ilimleri kendisinde cem' etmede mâhir olduğunu söyleyebiliriz.

1909 yılında Simlâlî, *İzhârü'l-kemâl*'e takriz yazması için eseri Muhammed Abdülhay el-Kettânî'ye verir. Kettânî de Simlâlî'den *İzhârü'l-kemâl*'i geliştirip hacimli bir Merakeş tarihi yazmasını ister. *El-İ'lam* bu tavsiye üzerine kaleme alınır. Eser, Merakeş ve Ağmat'ta ikamet eden ricâlin hâl tercümesini anlatır ve Simlâlî'nin elli yılda topladığı bilgileri içerir. Ayrıca Murâbitlar döneminden (1056-1147) 20. asrın ilk yarısına kadar Merakeş ve Ağmat'ta doğup yetişmiş veya dışarıdan gelip oraya yerleşmiş devlet adamlarını, edipleri, ulemayı hatta meczupları da anlatır. Kitap bir önsöz ve hâl tercümeleri haricinde dört bölümden oluşur. Girişin ardından gelen mukaddime de dört bölümdür. Giriş hamdele ve salveyle başlar. Ardından bu kitabı yazmaya sevk eden âmillerden bahsedilir.⁷⁹

Dört bölümlü mukaddimenin ilk kısmında Merakeş tarihi, kurumları ve câmileri anlatılır. Bu anlatım için müellif "*El-İstibsâru fi acâibi'l-emsâri, El-enîs el-mutrib bi Ravdi'l-Kırtas, Mu'cemu'l-buldân, Ez-zahirâtü's-seniyye*" gibi çeşitli coğrafya ve tarih kitaplarından yararlanmıştır. İkinci bölüm Ağmat'a ayrılmıştır. Üçüncü bölümde başta *Keşfü'z-zunûn* olmak üzere çeşitli eserlerden faydalanılarak şehir ve bölge tarihine dair kitaplar alfabetik sırayla zikredilmiş, son bölümde de tarih ilmi ve terimleriyle diğer bazı konular

⁷⁸ Simlâlî, *El-İ'lam bi men halle bi Merakeş ve Ağmat mine'l-a'lâm*, neşredenin girişi, ج; Ahmet Özel, "Simlâlî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), Ek 2, 506.

⁷⁹ Simlâlî, *El-İ'lam bi men halle bi Merakeş ve Ağmat mine'l-a'lâm*, neşredenin girişi, ح

üzerinde durulmuştur.⁸⁰ Eserde zaman zaman konu dışına çıktığı da görülür. (Berberilerin soyu -Musâmide Kabilesinin dalları v.s. gibi) Her ne kadar bu şekilde konu bütünlüğü bozulmuş olsa da yapılan ilavelerin tarih ve antropoloji açısından pek çok faydası vardır. Şayet bunlar kaydedilmemiş olsaydı birçok tarihi bilgi kaybolmuş olacaktı. Eser bu yönüyle başta Merakeş olmak üzere Fas'ın dinî, ilmî, sosyal ve siyasal tarihine dair yazılan önemli eserlerden biridir. Elli yıl gibi uzun bir zaman içinde hazırlanan ve bin altı yüz elli biyografiyi içeren çalışma, özellikle yazma eserlerden çıkarılan bilgilerden teşekkül etmesi açısından da büyük değer taşır.⁸¹

Biyografilere gelince, bunların alfabetik olarak sıralandığı gözlenir ancak bu sıralamada müellif farklı bir yol takip etmiş, ismi Ahmed ve Muhammed olanlar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) saygı amacıyla başa alınmıştır. Birbirlerine yakın olan isimlerde vefat tarihi önce olan daha önde yer almıştır. Kitabın biyografi bölümü on kısımdan oluşur. Eserin basım aşamasına gelmesi bir hayli zor olmuştur. Şöyle ki yazar hayattayken beş bölümünü Fas'taki Matbaatü'l-Cedîde'de bastırma imkânı bulmuştur. İlk cilt 1355/1936'da çıkmıştır. Bu şekilde 1357/1938'e kadar beş cilt basılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla diğer ciltlerin basımı yapılamamış, eser bir süre Rabat'taki Milli Kütüphane'de saklanarak burada sayfalar numaralandırılmış ve resimleri çekilmiştir. Daha sonra Kraliyet Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Simlâlî'nin oğlu Yusuf, Kral 2. Hasan'la görüşüp eserin Kraliyet Matbaası'nda basılması için ricada bulununca, verilen izinle eserin basımı gerçekleştirilmiştir.⁸² Eserin tahkîkini Abdülvehhâb b. Mansûr yapmış ve on cilt olarak neşredilmiştir. On birinci cildini oluşturan indeksi de Hasan Cellâb hazırlamıştır.

10. *el-Ma'sûl*⁸³

el-Ma'sûl müellifi Ebû Abdillâh Muhammed el-Muhtâr b. Alî b. Ahmed b. Muhammed es-Sûsî⁸⁴ (1900-1963) tarihçi, edebiyatçı ve fakîhtir. "Vezîrû't-Tâc"

⁸⁰ Simlâlî, *El-İ'lam bi men halle bi Merakeş*, neşredenin girişi, s. ٤; Özel, "Simlâlî", Ek 2/ 513.

⁸¹ Simlâlî, *El-İ'lam bi men halle bi Merakeş*, neşredenin girişi, ٥; Özel, "Simlâlî", Ek 2/512.

⁸² Simlâlî, *El-İ'lam bi men halle bi Merakeş*, neşredenin girişi, s. ٤; Özel, "Simlâlî", Ek 2/513.

⁸³ Eserin tam künyesi şöyledir: Muhammed el-Muhtar es-Sûsî, *el-Ma'sûl* (Mağrib: Dâr'ul-Beydâ, 1960-1963).

olarak bilinir. Fas'ın güneyindeki İliğ Beldesi'nde doğmuştur. Berberî âlim bir aileden gelir. Babası Derkaviyye şeyhlerinin en büyüğüdür. Tasavvufun içinde yetişen Sûsî, Sus, Merakeş ve Fas'ta edebiyat ve din ilimlerini okumuştur. Selefî akîdesine bağlı olan müellif birçok kitap yazmıştır. En önemlisi bizim de inceleme konumuz olan *Ma'sul*'dür. Sûsî, Fransız işgaline karşı çıkmış ve bu nedenle hapse atılmıştır. Hapisten çıkınca beş yıl süreyle kendi beldesinde ikamet etmeye mecbur bırakılmıştır. Fas bağımsızlığını elde ettikten sonra kurulan ilk hükümette Vakıflar Bakanı olarak görev yapmıştır. Hayatının son yıllarında şeker hastalığına yakalanan müellif, Rabat'ta vefat etmiştir.⁸⁵

Sûsî'nin bu eseri ansiklopedik nitelikte bir eser olup yirmi cilttir. Müellif eserini sürgündeyken yazmıştır. Eser, İliğ başta olmak üzere Sûs bölgesindeki medrese ve zâviyelerde yetişmiş âlimleri ve müellifin arkadaşlarının geniş biyografilerini içerir. Müellif eserin üç cildini İliğ'li âlimlere, beş cildini onların hocalarına, üç cildini öğrencilerine, altı cildini zâviyelerinden yetişen ilim erbâbına ayırmıştır. Kalan son 3 ciltte de Sûsî'li dostlarından bahseder. Kitapta manzum ve mensur bir anlatım benimsenmiştir. Toplam sekiz bin sayfadan oluşan eser, yaklaşık dört bin âlim, fakîh, mutasavvıf ve edebiyatçının hayatını anlatır.⁸⁶ Bu yönleriyle bölgenin siyasî tarihini, ilim, kültür, edebiyat ve sosyal hayatını yansıtan önemli bir çalışmadır.

Sonuç

Çalışmada örneklerini ve içeriklerini sunduğumuz Fas tasavvuf tabakât eserleri biçim ve kapsam açısından değerlendirildiğinde, bazı ortak noktalara sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu ortak noktalardan ilki, tüm bu eserlerin Tâdilî'nin *Teşevvüf*'üne dayanmasıdır. Kendisinden sonra gelen birçok esere ilk kaynak olması *Teşevvüf*'ün diğerleri arasındaki önemini arttırmaktadır. Tâdilî ise derlemelerini Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliya ve tabâkatü'l-asfiyâ*'sını örnek alarak oluşturmuştur. Bu husustan hareketle denilebilir ki; Doğu İslâm dünyasında çalışılan eserler, Batı Afrika İslâm coğrafyası müelliflerince takip edilmekte ve eserlerinde örnek alınarak kullanılmaktadır.

⁸⁴ Sûsî'nin eserlerinin listesi için bkz: Ahmet Özel, "Muhammed Muhtar Sûsî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 2/ 537-539.

⁸⁵ Zirikli, "Muhtar es-Sûsî", *El-A'lâm*, 7/92.

⁸⁶ Sûsî, *el-Ma'sûl*, 20/291-297.

İkinci ortak nokta çalışmada incelenen eserlerin tamamındaki kronolojik dokudur. Bu kronoloji doğum ve ölüm arasındaki yaşam çizgisinde sınırlı tutulur. Dahası eserlerdeki rivayetler genellikle yazıldıkları asrın âlimlerinden veya aile üyelerinden yararlanılarak derlenmiştir. Bazen de eserin müellifi tarafından şahsen duyularak yazılmıştır. Eserlerin hemen hepsinde sûfî şahsiyetlerin mucizeleri, fiziksel durumları, kişilikleri ve dindarlıklarına dair etraflı tahlilleri bulmak mümkündür. Kanaatimizce Fas sûfî tabakât yazarlarının yaşam öykülerini bu şekilde derlemedeki amaçlarından bir diğeri de eserlerin topluma sunduğu ahlâkî mesajlardır. Mutasavvıfların bilgilerini içeren bu kayıtlar, din eğitime ve rûhânî yönelimlere rehberlik etmiştir. Tabakât yazarları, örnek mutasavvıf modelini sergileyerek, mutasavvıfların ait olduğu toplulukların ahlâkî karakterini güçlendirmeyi amaçlamışlardır. Böylece Fas coğrafyasında yaşamış, toplumda izi olan bu dindar insanların yaşamlarının ve karakterlerinin tanımlanması, ahlâkî davranış modelleri oluşturma amacına hizmet etmiştir. Tabakât eserlerinde ortaya konan sûfî modeli, toplumun manevî ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan bir rol-modeldir. Bu modelin en önemli özelliği ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine bağlı ve O'nu takip eden İslâm büyüklerinin davranışsal modelini örnekleyen biri olmasıdır.

Öte yandan mutasavvıfların eğitici mesajlarının günümüz Fas coğrafyasındaki neslin dinî yaşamlarında halen ifade buluyor olması da mühim bir unsurdur. Eserlerde nakledilen yaşam öykülerinden gelen ahlâkî mesajlar, günümüz insanlarını bu mutasavvıfların tarihî hatırasına saygı duymaya sevk etmektedir. Sûfî tabakât yazarları, mutasavvıfların rûhanî ve sosyal statüsüne değer vermektedir. Böylece takipçiler, eserlerde yer alan şahsiyetlerin dinî ve sosyal eylemlerini miras almış ve onları taklit etmeye çalışmışlardır. Dahası, Fas'ta yazılmış tabakât kitapları sadece toplumun tarihî bilgi birikimini korumada öncülük etmekle kalmamış, ayrıca kayıt altına alınan mutasavvıfların yaşadığı dönemin genel dünya görüşü hakkında bilgi sahibi olmamızı da sağlamıştır.

Bu eserlerde dikkat çekici diğer bir husus da anlatımın şahıslarla sınırlı kalmamasıdır. Hemen hepsinde bölgenin veya ilgili şehrin topografik, tarihî, sosyolojik yapısıyla ilgili bilgilere de yer verilmiştir. Böylece Fas tarihinin belirli bir kesiti çok yönlü olarak aydınlatılmıştır. Bu anlatım esnasında kapsayıcı ve muhalif olmayan bir dil kullanıldığı da görülür. Öte yandan anlatılanlar

daha ziyade şifahîdir. Yazarların bilgisine güvendiği kimselerin tespitlerini içerir. Ayrıca kimi zaman anlatılan hikâyelerin gerçekliği, efsanevî doğaları nedeniyle, önemli bir tartışma kaynağı oluşturmıştır. Bu eserlerde erkek ve kadın sūfî biyografilerinin farklı şekilde sunulması da göze çarpan başka bir özelliktir. Kadın mutasavvıfların erkeklere nazaran aile ilişkileri ve evlilikleri bakımından daha fazla ayrıntıya inilerek tanımlandığı tespit edilmiştir.

Son olarak ilgili eserler te'lif edildiği dönemler açısından değerlendirildiğinde, belirli bir yüzyıl veya dönemde bu eserlerin yoğunluk kazanmadığı ve tarihsel açıdan homojen bir dağılımın olduğu gözlenmektedir. Zira 13. asırda yazılan *Teşevvüf*'ten başlayarak son te'lif edilen *el-Ma'sûl*'e kadar 15. yüzyıl hariç her asırda eser te'lifi olmuştur. Bu ise bize zaman ilerledikçe ortaya çıkan yeni âlim şahsiyetlerin kayıtlarının tabakât yazarlarınca titizlikle kaydedildiğinin bir delili sayılabilir. Aynı zamanda tarihi süreçte birbiri ardınca yazılan bu eserlerin bir zincirin halkasını oluşturduğu ve bilgilerin devamlılığı açısından tamamlayıcı rol üstlendiği kanaatine varılabilir.

Yukarıda zikredilen tüm bu özellikler dikkate alındığında, Fas tabakât kitaplarının belli bir coğrafya ve zaman diliminde yaşamış sūfî şahsiyetleri bilme ve anlama noktasında günümüz araştırmacıları ve özellikle de tasavvuf alanında inceleme yapanlar için önemli birer kaynak olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Muhammed. "Tabakât Kitapları ve Hadis İlmine Sağladığı Faydalar". *BÜİFD5/10* (2017/2), 269-290.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bâdisî, Abdülhak b. İsmâîl b. Ahmed. *Maksadü's-şerîf ve'l-menze 'u'l-latîf fi't-ta'rif bi-sulehâ'i'r-Rîf*, thk. Said A'râb. 2 Cilt. Rabat: el-Matbaatü'l-Melekiyye, 1414/1993.
- Bazzaz, Sahar. "Reading Reform Beyond The State: Salwat al-Anfas, Islamic Revival and Moroccan National History". *The Journal of North African Studies* 13/1 (March 2008), 1-13.

- Casewit, Yousef. "The Rise of the Andalusî Mu'tâbirun". *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*. 57-90. United Kingdom: Cambridge University Press, 2017.
- Cornell, Vincent J.. "On üçüncü Yüzyılda Mağrib Tasavvufu ve Ebû Medyen". çev. Kadir Özköse. *Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*, Konya: Ensar Yayınları, 2008.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Harekât, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/318-322. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hudaykî, Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtü'l-Hudaykî*. thk. Ahmed Bûmezgû. Tiznit: Dâru'l-Beyda, 1427/2006.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lîsânu'l-Arab*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1999.
- İbn Sûde, Abdüsselâm b. Abdülkâdir. *Delîlü mü'errîhi'l-Mağribî'l-Aksâ*, 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beyda, 1960.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kennûn, Abdullah. *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-edebî'l-Arabî*, 3 Cilt. Tanca: y.y., 1380.
- Kettânî, Eş-Şerîf Ebî Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris. *Selvetü'l-enfâs ve muhaddesetü'l-ekyâs bi-men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-sulehâ' bi-Fâs*. thk. Abdullah el-Kâmil el-Kettânî, Hamza b. Muhammed et-Tayyîb el-Kettânî, Muhammed b. Hamza el-Kettânî. 3 Cilt. Kazablanka: Dâru'l-Beyda, 1425/2004.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârîf, 1972.
- Kustantinî, Ebu'l-Abbas Ahmed el-Hatîb. *Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr*, nşr. Muhammed el-Fâsî-Adolf Fore. Rabat: el-Merkezü'l-Câmîi li'l-Bahsî'l-İlmî, 1965.

- Lâmiî Çelebi. *Nefehâtü'l-üns-Evliya Menkîbeleri*. haz. Süleyman Uludağ-
Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Mackeen, A. M. Mohamed. "The Early History of Sûfism in The Maghrib Prior
to Al-Shadhili". *Journal of the American Oriental Society*. 91/3 (Jul. - Sep.,
1971), 398-408.
- Miknâsi, Ahmed İbnü'l-Kâdi. *Cezvetü'l-iktibas fi zikri men halle mine'l-a'lâm*,
Rabat: Dâr'ul-Mansûr, 1973.
- Oguir, Aziza. *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New
Perspectives*. Amsterdam: University of Amsterdam, PhD Thesis, 2013.
- Özel, Ahmet. "Muhammed b. Cafer Kettânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam
Ansiklopedisi*. 25/337-338. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. "Muhammed Mahlûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
30/512. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özel, Ahmet. "Hudaykî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/ 563-
564. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Özel, Ahmet. "Simlâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/512-513.
İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Özen, Şükrü. "İbn Kunfûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/143-
144. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İSAM Yay, 2014.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs Tarihinin Mevcut Kaynakları Üzerine". *İstem*,
7/14, (2009), 11-40.
- Özköse, Kadir. *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*. İstanbul: Kalem
Yayınevi, 2019.
- Râzuk, Muhammed. "İbn Asker el-Mağribî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam
Ansiklopedisi*. 19/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ruveylî, Sultânetü Mellah. "El-Hayatü'l-ictimâiyye fi'l-Mağribî'l-Aksa min
hilâli kitâbi't-Teşevvûf ila ricâli't-tasavvuf ve ahbâru Ebî'l-Abbas es-Sebtî

li Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Yahya et-Tâdilî". *El-Mecelletü Ürdüniyye li't-tarih ve'l-âsar*, 12/ 2, (2018), 1-17.

Simlâlî, El-Abbas b. İbrahim. *El-Î'lam bi men halle bi Merakeş ve Ağmat mine'l-a'lâm*. thk. Abdulvehhab b. Mansûr.10 Cilt. Rabat: el-Matbaatü'l-Melikiyye, 1413/1993.

Sûsî, Muhammed Muhtâr. *el-Ma'sûl*. 20 Cilt. Mağrib: Dâr'ul-Beydâ, 1960-1963.

Şeşâvenî, Muhammed b. Asker el-Hasenî. *Devhatü'n-nâşirli-mehâsini men kâne bi'l-Mağrib min meşâyihî'l-karnî'l-âşir*. thk. Muhammed Hacı. Rabat: Dâru'l-Mağrib, 1397/1977.

Şeşâvî, Ebû Rebî Süleyman el-Havvât. *Semeretü ünsi fi târifi bi nefsi*. thk. Abdülhak el-Haymer-Muhammed Miftâh. Şeşâven: Matbaatü'l-Haddâd Yusuf İhvan (El-Hidâye), 1996.

Tâdilî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Yahya. *et-Teşevvüf ila ricali't-tasavvuf ve ahhâru Ebi'l-Abbas es-Sebtî*. thk. Ahmed Tefvik. Rabat: Menşurât-ı Külliyyetü'l-Âdab, 1997.

Uludağ, Süleyman. "Bâdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/247. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Weir, T.H.. , Robertson, James. *The Shaikhs of Morocco in the XVI th Century*. Edinburg: George A. Morton, 1904.

Zevalsiz, Halit. "Zübeydî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Zirikli, Hayreddin. *El-A'lâm kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-A'rab ve'l-müsta'rebiyn ve'l-müsteşrikiyn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2021, c. 7, s. 1: 145-175

Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali
The Abuse of Submitting Hadiths to the Quran

Furkan akır

Araştırma Görevlisi, Selçuk Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Selçuk University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Konya / Türkiye
ahmedfurkan@selcuk.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3269-1649

DOI: 10.47424/tasavvur.884027

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Tr / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: akır, Furkan. "Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 145-175.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Hz. Peygamber'in (s) irtihali ile beraber İslâm dünyasında hayatı anlamlandırma çabası güden pek çok farklı anlayış ortaya çıkmıştır. Hiç şüphesiz bu anlayışların temelinde Kur'an ve hadis metinlerini anlama gayreti yatmaktadır. Nassları anlama çabası kimi zaman yapıcı; kimi zaman ise yıkıcı bir karakter arz etmektedir. Sözü edilen anlamlandırma çabaları, modern zamanlarda hadisler üzerinde daha fazla yoğunlaşmıştır. Nitekim hayatını Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi yaşama iddiasında bulunan zümreler de, modernitenin etkisine kapılarak Peygamber döneminden herhangi bir ize ihtiyaç duymayan söylemler de hadisi-sünneti önemsemişlerdir. Bu çalışmada, gelenekte izleri bulunan; fakat modern zamanda Kur'ancı-Mealci söylemin suiistimali ile farklı bir yöne evirilen "Kur'an'a aykırılık" fikri üzerinde durulacaktır. Zira erken dönemde isnat üzerine yoğunlaşan tenkit faaliyetleri, zamanla cerh ve ta'dil uzmanlarının yetişmesini ve bu sayede isnada arız olabilecek kusurların belli bir oranda bertaraf edilmesini temin etmiştir. Rivâyet değerlendirmelerinde isnat tetkiklerine paralel olarak, metin endeksli tenkitler de görülmeye başlanmıştır. Metin endeksli tenkit metodlarından biri de "Hadislerin Kur'an'a arzı" metodudur. Bu çalışmada İslâm ilim geleneğinde önemli bir yer tutan, fakat modern dönemde metodolojisine aykırı bir boyuta ulaşan "hadislerin Kur'an'a arzı"nın suiistimaline değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, İslam, Metodoloji, Arz

Abstract

Following the death of the Prophet, many different understandings have emerged in the Islamic world to make life meaningful. There is no doubt that understanding of Quran and Hadith texts is the basis of these understandings. The effort to understand Nass, sometimes, has opened the doors of constructive criticism; sometimes it has shown a destructive character. Understanding

* Bu çalışma 2019 yılında tamamladığımız "Kur'an'a Aykırılık Bağlamında Hadis Eleştirilerinin Değerlendirmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my mastert hisis dissertationen titled "Evaluation of criticism of hadith in the context of contradiction to the Qur'an", (Master Thesis Necmeddin Erbakan University, Konya/Turkey, 2019).

efforts in Islamic world has been more active on the hadiths in modern times. As a matter of fact, while the groups who claim to live their lives as in the time of the Prophet were affected by modernity, the discourses that did not need any trace from the time of the Prophet paid attention to the hadith-sunnah. In this study, the idea of contradiction to the Qur'an is emphasized, whose traces go back to the classical period and which has moved in a different direction with the abuses of the Quranist-Mealist discourse in modern times. In the first period, the criticism activities which focused on isnad have led to the training of the specialists of jarh-tadil over time and by this way, the defects that may have happened to isnad were eliminated to a certain extent. In parallel with isnad examinations, text-based critics have also been introduced in the evaluation of hadiths. One of the text-based criticism methods is submitting hadiths to the Qur'an. In this study, the abuse of "submitting hadiths to the Quran", which has an important place in the Islamic science tradition, but reached a dimension contrary to its natural methodology in the modern period, will be discussed.

Keywords: Hadith, Qur'an, Islam, Methodology, Arz.

Giriş

Kur'an ve sünnet İslâm kültür ve medeniyetinin oluşumuna ve dönüşümüne yön veren, Müslümanların yaşam standartlarını tayin eden iki temel kaynaktır. Kur'an'ın bozulmayacağına dair ilahi korumanın var olması ve epistemik hiyerarşi bakımından en üstün konumda bulunması, mevsukiyetiyle ilgili tartışmaları büyük oranda engellemiştir. Fakat sünnete dair bilgilerin yer aldığı hadisler her zaman temel tartışma konularından biri olmuştur. Bu tartışmaların, sünnetin teşri'in ikinci kaynağı olmasıyla doğrudan alakası vardır.

Hz. Peygamber'in sağlığında onun söz, fiil ve takrirlerini anlama, aktarma ve yaşama gayesi güden sahâbe, kimi zaman tüm dünyevi işlerini bir tarafa bırakıp onun yanından ayrılmayarak, kimi zaman ise kendi aralarında nöbetleşerek ilahi öğretilerden istifade etmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in vefatından Hz. Osman'ın şehit edilmesine kadar geçen sürede bir teamül olarak yaşanan sünnet, bu elim hâdisenin akabinde tedvin, tevbib ve tasnif süreçlerinden geçmiştir. Tüm bunların akabinde ise tedvin hareketleri siyasi, sosyal

ve ilmî faktörlerin de etkisiyle hız kazanmıştır. Birey ve toplumun, ileri sürdükları görüşlerini Hz. Peygamber'e izafe edilen haberlerle destekleme çaba ve ihtiyaçlarının ortaya çıkması, Hz. Peygamber'in söylemediği sözlerin de kendisine izafe edilmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyin kendisine nispet edilmesinin önüne geçmek ve rivâyetlerin sahihini sakîminden ayırmak için *isnat* sistemi ortaya çıkmıştır. Bu sisteme göre haberleri nakleden kimseler, onu işittikleri kişilerin kimliğini açıklamakta ve bu zincir ilk halkaya kadar sürdürülmektedir. İsnat sisteminin ilk başladığı döneme atfen İbn Sîrîn ö. (110/728) şöyle demektedir: "Daha önceden hadislerin isnadını sormuyorduk. Fitne meydana geldikten sonra, 'Râvîlerinizin isimlerini söyleyin bakalım!' demeye başladılar."¹ İbn Sîrîn'in bu ifadesi, isnat yönteminin kullanılmaya başladığı ilk tarihi tespit etmek açısından önemlidir.² Zira bu sistemli ilerleyiş, hadis ilminin başlangıç dönemine ışık tutmaktadır.

Daha sonraki süreçte âlimlerin vefatı ile ilmin kaybolmasına dair endişeler taşıyan Müslümanlar, hadis meclisleri kurmuşlar ve hadisleri geniş kitlelere ulaştırmaya ve yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Ömer b. Abdülazîz'in ö. (101/720), Ebû Bekir b. Hazm'a ö. (120/738) gönderdiği mektupta yer alan ifadeler oldukça önemlidir: "Bak, araştı. Resûlullah'ın hadisine dair ne varsa yaz (veya yazdır). Çünkü ben ilmin yok olup gitmesinden ve

¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* (Beyrut-Riyad, 1988), 2/559; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı, 1992), Mukaddime, 15; Lafız farklılıkları için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), Mukaddime, 38; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-İlel* (Kahire, 1962), 5/740; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd, 1941), 2/28; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn* (Halep, 1975), 1/82.

² Yıldırım, mevzu haber faaliyetlerinin başladığı tarihe dair kaleme aldığı müstakil çalışmada, ilgili rivâyetleri bir araya getirerek değerlendirmiştir. Rivâyetlerde uydurma faaliyetlerinin Hz. Peygamber zamanında, Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci döneminde, Hicri 40 yılında, Hicri 41 yılında ya da birinci asrın son üçte birlik döneminde başladığı iddia edilmiştir. Müellif araştırması sonucunda uydurma faaliyetlerinin hicri 34-35 yıllarında başladığına kanaat getirmiştir. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (Ankara: OTTO, 2015), 15-38.

âlimlerin ortadan kalkmasından korkuyorum. Bir de Hz. Peygamber'in hadisinden başkası kabul edilmesin. (Âlimler) hadisi yaysınlar, (ders vermek için) bir yerde otursunlar, ta ki bilmeyenlere öğretilmiş olsun. Çünkü ilim gizli tutulmadıkça yok olmaz."³ Bu ifadeler, hadislerin öğrenilmesi ve öğretilmesi yönündeki gayretleri ve ilmin kaybolmasına yönelik endişeleri göstermektedir.

Erken dönemde isnat üzerine yoğunlaşan tenkit faaliyetleri, zamanla cerh ve ta'dil gibi bir literatürün oluşmasına ve bu sahada uzmanların yetişmesine vesile olmuştur. Bu sayede isnada ârız olabilecek kusurlar belli oranda bertaraf edilmiştir.⁴ Tüm bunların yanında ise isnat tetkiklerine paralel olarak - özellikle fıkıhçılar ve hadisçiler tarafından- hadis metinlerine dair tenkitler de görülmeye başlanmıştır. Bu tür metin endeksli tenkit metotlarından biri de hadislerin Kur'an'a arzıdır.

1. Arz Kavramı

Arz, sözlükte bir büyüğe takdim etmek, bildirmek, göstermek, durumuna bakmak, izhar etmek, bir şeyin haline bakmak, benzemek gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Aynı kökten türeyen تعارض kelimesi ise daha önce olmayan bir şeyin olması, mukabele etme, cihet, yön, taraf anlamlarına gelmektedir.⁶ Termi-

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi 'u'ş-şâhîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (İstanbul: Çağrı, 1992), İlim 34; Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Birleşik Arap Emirlikleri, 1969), 12/382; rivâyetin diğer tariklerinde yer alan "Hz. Peygamber'in hadisinden başkası alınmasın" şeklindeki sınırlamanın Buhârî'nin görüşü olduğuna dair iddialar için bk. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İFAV, 2020), 56-57.

⁴ Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkîdinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)* (İstanbul: İFAV, 2015), 47-67.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 7/166-168, 178, 186; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara, 1984), 50.

⁶ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-'arûs ve sıhahu'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 3/1087; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/167; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Müessesetü'r-Risale'nin tahkîku't-turâs heyeti (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 834; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülalim et-Tahâvî (Kuveyt: Vezâretü'l-İ'lâm, 1968),

nolojide tearuz, birbirine üstünlüğü bulunmayan iki delilin birbirine zıt iki hükümde bir araya gelmesidir. Istilahta tearuz ve tenakuzun⁷ aynı anlama geldiğini savunanlar olduğu gibi, ikisinin birbirinden farklı anlamlara geldiğini söyleyenler de olmuştur. Örneğin, Gazzâlî ö. (505/1112) ve İbn Kudâme ö. (620/1223) “Tearuz, tenakuzdur” derken,⁸ Neseî ö. (710/1310) “Tearuz, delille ilgili değil, hükümle ilgilidir. Tenakuz ise delillerden birini başka bir delille iptal etmektir” demiştir.⁹

Bazı İslâm âlimleri şer'î delillerin hakikatte birbiriyle çelişmeyeceği kanaatinde-dir.¹⁰ Onların bu kanaatte olmasının en büyük sebebi, naslarda yer alan zahiri çelişkinin Allah ve Resûlü'ne ait haberlerin bilgi değerine halel getireceğinden endişe duymalarıdır.¹¹ Zira bu haberlerin birbiriyle çelişen ifadeler barındırması, şeriâtın çelişkiler yumağı içerisinde olması anlamına gelecektir. Fakat İslâm bilginlerinin büyük bir kısmı, haberlerin zahiren birbirine muarız olabileceğini; ancak bu problemin aşılması için bazı yöntemler takip edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu bağlamda hadisçiler, birbiriyle çelişen haberler arasındaki problemlerin ortadan kalkması için sırasıyla; cem'

18/419; Ahmed Ebû Haka vd., *Mu'cemü'n-nefâisi'l-vasît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 804.

- ⁷ Tenakuz, bir sözün diğer bir söze uymaması, çelişmesi ve anlam aykırılığı barındırmasıdır. Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türki*, 2013, 442.
- ⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012), 2/395; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 2/457.
- ⁹ Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfü'l-Esrâr fi Şerhi Menâri'l-Envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/88.
- ¹⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz, 2003), 4/299, 300; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-uşûl* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi'l-Halebî, 1931), 362.
- ¹¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l- Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/129; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsîmî, *Kavâi'dü't-tahdîs min fünûni muştalâhi'l-hadîs*, thk. Muhammed Behced el-Baytâr (Dimaşk: Dâru İhyâi Kütüb'il-Arabiyye, 1961), 33; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Hibaş, ts.), 311; ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan, 2014), 25.

ve telif, nesh, tercih ve tevakkuf yöntemlerinin takip edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Cumhur ulema ise tearuzun sırasıyla; cem' ve telif, tercih, nesh ve tevakkuf ile çözülebileceğini bildirmişlerdir.¹² Hanefi ulemasının kullandığı yöntemler ise sırasıyla; nesh, tercih, cem' ve telif ve terktir.¹³ Bu yöntemler içerisinde, delillerden zaman bakımından daha erken olanı bilindiği takdirde nesh edildiği anlaşılır. Eğer ki zaman tespiti yapılamıyorsa; tercih etmek mümkün ise tercih edilir, mümkün değilse cem' yapılır. Bu metotlar ile tearuz ortadan kalkmazsa deliller sâkıt olur ve daha aşağıdaki delile müracaat edilir.¹⁴

2. Hadis İlminde Arz

Hadis ilminde arz birçok mânaya gelmektedir. Bunlardan öne çıkanları şöyle ifade edebiliriz:

a) "Arzu's-semâ" ve "arzu'l-kırâat" yöntemi, "Öğrencinin, hocasının huzurunda, hocasının rivâyet ettiği hadisleri okumasıdır." Bu metot sayesinde hadis talebesi okuduğu hadisleri hocasından almış ve öğrenmiş olur.

b) Hadis talebesinin herhangi bir yerden temin ettiği veya hocasının sahip olduğu kitap ya da kitaplardan çoğalttığı nüshasını hocasına vermesi, hocasının da bu nüshayı inceledikten sonra talebesine geri vermesidir. Bu yöntem, hadis tahammül yollarından birisi olup, kahir ekseriyetle "arzu'l-münâvele" olarak bilinir. Mezkûr yöntem bazı âlimler tarafından semâ' değeri kabul edilse de hadis ulemasının önemli bir kısmı bu metodu semâ' ve kıraatin altında kabul etmişlerdir.

¹² İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)* (İstanbul: İFAV, 2015), 179, 180.

¹³ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Ecvîbetü'l-fâzıla*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, çev. Harun Reşid Demirel (Ankara: Takdim, 2019), 183.

¹⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/153; Ayrıntılı bilgi için bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/78; Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkḥ*, nşr. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke, 1983), 224.

c) Hadis talebesinin yazdığı hadisleri, kendisine rivâyet eden hocasının ya da başka bir güvenilir râvinin hadisleriyle mukayese etmesine de arz denir.¹⁵

Klasik hadis usûlü eserlerinde metin tenkidinin çok fazla ön plana çıkması sebebiyle birkaç istisna dışında arz konusu ele alınmamıştır. Yukarıda da zikredildiği üzere, arza dair söylemlerin kahir ekseriyeti Kur'an'a arz bağlamında serdedilmemiştir. Genellikle rivâyet tahammül yolları bağlamında kullanılan arz kavramı, kimi müelliflerce tearuz başlığı altında incelenmiştir. Bu minvalde Hatib el-Bağdâdî ö. (463/1071) *el-Kifâye*'de "Haberlerin tearuzu: Tearuzun mümkün olduğu ve olmadığı rivâyetler" ismiyle bir başlık açmış ve bu başlık altında cüz'i de olsa metin tenkidi bahislerine değinmiştir.¹⁶ İbnu's-Salâh'ın ö. (643/1245) uydurma hadisleri tanıma yolları arasında "Metne bakarak hadisin uydurma olduğu emareleri bulunabilir" demiş olması,¹⁷ klasik hadis usûlü eserlerinde metin tenkidine dair bahislerin var olduğunun bilinmesi açısından önemlidir. Fakat arz metodunu kullanan hadis âlimlerinin neredeyse tamamı müteahhir dönem âlimleridir. Arz hadisi¹⁸ ek-

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aydın, "Arz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/438; Ayrıca bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2015), 27.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî (ma'rifeti uşûli) 'ilmi'r-rivâye* (Hayrâbâd/Dekken: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.), 433.

¹⁷ Ebû Amr Takıyyüddîn Os mân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ĥadîs, Akşa'l-emel ve'ş-şevk fî 'ulûmi ĥadîsi'r-Resûl (Mukaddime)*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru Kütübi 'İlmiyye, 2002), 99.

¹⁸ Şâfiî ö. (204/820) bu hadis için munkatî' demiş, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru't-Turâs, 1979), 105; Beyhakî ö. (458/1066) de onunla aynı kanaati taşıyarak hadisin munkatî' olduğunu ifade etmiş ve başka tarihlerle elimize ulaşan hiçbir rivâyetin sahih olmadığını söylemiştir. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fî'l-i'tişâm (ihticâc) bi's-sünne* (Medine: Matâibu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1990), 43, 44; İbn Hazm ö. (456/1064) ise "Bu mürsel bir haberdir" demiştir. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: ed-Dârü'l-Kavmiyye li't-tubâa ve'n-neşr, 1985), 164; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-lĥkâm fî uşûli'l-ahkâm*, thk. Şâkir Ahmed (Kahire, ts.), 2/77, 78; İbn Abdilber ö. (463/1070) ise "İlim ehli nazarında bu hadisin peygambere nispeti sabit değildir" demiştir. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ*

senindeki eleştirileri istisna edecek olursak, “Mütekaddim dönem âlimleri neden arz metodunu kitaplarında ifade etmemiş veya bu metodu kullanmamışlar” şeklinde haklı bir soru akla gelebilir. Öyle zannediyoruz ki, erken dönem muhaddislerinin zihninde Hz. Peygamber’in sünneti ile Kur’an âyetlerinin çelişmesi gibi bir vâkıa ihtimal dâhilinde görülmemiştir. Bununla beraber rical ilmine yoğunlaşmaları ve bu ilmin güvenilirliğine olan inançları, onları haberlerin Kur’an’a arzı gibi bir yaklaşıma sevk etmemiş olabilir.

Sonuç olarak; muhaddisler “arz” kavramını daha çok rivâyet tahammül yöntemlerinden birisi için kullanmışlardır. Buradan hareketle muhtelif ıstılahlar da üreten hadisçiler, bu kavramı müteahhir dönemde metin tenkidi bağlamında da kullanmışlardır. Erken dönem muhaddislerinin, rivâyetlerin nakline ve buna bağlı olarak senet ve rivâyet lafızlarına ihtimam göstermeleri, bu tablonun ortaya çıkmasının en önemli gerekçesi olarak görülmektedir.

3. Hadislerin Kur’an’a Arzı

Hadislerin Kur’an’a arzına dair usûle; pek çok mezhep, ekol ve müellif temas etmiştir. Yukarıda erken dönemde hadisçilerin, hadislerin Kur’an’a arzı gibi metni ilgilendiren unsurlarla pek fazla meşgul olmadığını ve mesailerinin önemli bir kısmını rivâyetlerin sahihini sakiminden ayırmaya hasrettiklerini ifade etmiştik. Hadisçilerden doğan bu boşluğu ise fıkıhçılar doldurmuştur. Bu sebeple özellikle fıkıhçılar rivâyetleri anlamlandırma çabasına, başka bir deyişle hadis metinlerinde yer alan unsurlara temas etmişlerdir. Elbette hadisçilerin, rivâyetlerin metnine dair izahlara hiç temas etmediğini söylemek-şayet kötü niyetli bir iddia değilse- en hafif tabiriyle haksızlık olacaktır. Fakat özellikle erken dönemde hadisçilerin rivâyetlerin senetleriyle, fıkıhçıların ise metinleriyle daha fazla meşgul olduğunu söylemekte bir beis olmadığını düşünürüz. Bu minvalde mezheplerin kurucu imamlarının hadislerin Kur’an’a arzına dair düşünceleri önem kazanmaktadır. Dolayısıyla konunun

yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1968); Arz hadisinin uydurma olduğunu söyleyen müellifler de olmuştur. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fevâ’idü’l-mecmû’a fi’l-eḥâdîsi’l-mevzû’a*, thk. Abdurrahman b. Yahya Yemânî (Kahire: Matbaâtü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1960), 281; Rivâyetle ilgili görüşler için bk. Mustafa Yüceer, “Mevlânâ’nın Fihî Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkid Bağlamında)”, *Akademik-us* 2/2 (2018), 211, 212.

daha net bir şekilde ifade edilmesi için, dört büyük mezhep imamının görüşlerini paylaşmanın önemli olduğu kanaatindeyiz.

Hanefî ulemasına göre Kur'an'a aykırı bir rivâyet muttasıl olsa da manevi bir inkıtâ' varmış gibi kabul edilir. Esasında Hanefî usulünde manevi inkıtâ', sadece haberlerin Kur'an'a muhalif olmasıyla değil, dört asilla çelişmesi halinde gerçekleşir. Bunlar şu şekildedir:

- a. Hadisin Kur'an'a aykırı olması.
- b. Hadisin meşhur sünnete muhalif olması.
- c. Hadisin umumü'l-belvaya muhalif olması.
- d. Hadisin İlk dönem âlimlerinin üzerinde icma' ettiklerine muhalif olması.¹⁹

Biz bu makalede sadece Kur'an'a muhalif olan haberlere dair usûle temas edeceğiz. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin ö. (150/767) manifesto mahiyetindeki şu ifadeleri oldukça önemlidir:

“Şayet bir kimse, ‘Hz. Peygamber’in her söylediğine inanıyorum, ancak o, hak dışında konuşmaz ve Kur'an'a muhalefet etmez’ derse bu, onun Hz. Peygamber’i tasdik ettiğini gösterir. Eğer Hz. Peygamber Kur'an'a muhalefet etse ve Allah’a karşı haktan başka bir şey söyleseydi Yüce Allah, **Eğer Peygamber, bize dayandırarak Kur'an'a bazı sözler katmış olsaydı, biz O’nu kuvvetle yakalar ve sonra şah damarını koparırdık, hiçbiriniz de onu koruyamazdınız**²⁰ âyeti gereği, onu kuvvetle yakalar ve şah damarını koparırdı. Allah’ın Resûlü, Kitab’a muhalefet etmez. Kitab’a muhalefet eden de Allah’ın Resûlü olamaz. Hz. Peygamber’den Kur'an'a aykırı rivâyette bulunan kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber’i reddetmek anlamına gelmemektedir. Bu, ancak Hz. Peygamber’e bâtil isnat eden kimseyi reddetmektir. Suçlama Hz. Peygamber’e değildir, bu kimseyedir. İşitmiş olalım veya olmayalım Hz. Peygamber’in söylediği her şey başımız gözümüz üstünedir. Buna iman ederiz ve Hz. Peygamber’in söylediği şeye olduğu gibi şahadet ederiz. Yine şahadet

¹⁹ Serahsî, *Uşûl*, 1/360.

²⁰ *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: Merve, ts.), el-Hâkka 69/44, 45.

ederiz ki o, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmez, Allah'ın bağladığı bir şeyi koparmaz ve Allah'ın vasıflandırdığı bir şeyi ona aykırı bir şekilde vasıflandırmaz. Şehadet ederiz ki o, bütün işlerde Allah ile muvafıktır."²¹

Ebû Hanîfe'nin sözlerinin mefhum-ı muhalifinden de anlaşılacağı gibi, bazı kimseler hadislerin Kur'an'a arz edilmesi suretiyle reddedilmesini, Hz. Peygamber'i reddetmekle eş değer görmüşlerdir. Ebû Hanîfe'nin, kendisine ve kendisi gibi düşünenlere böyle bir sıfatın yakıştırılmasından oldukça rahatsız olduğu sezilmektedir. Mezkûr ifadelerde yer alan sitem ve belki de yanlış anlaşılmanın verdiği üzüntü, Ebû Hanîfe'nin üslubunda hissedilmektedir. Hadislerin Kur'an'a arz edilmesini tenkit eden zümreler daha öteye gitmiş olsa gerek ki, Ebû Hanîfe, sözlerinin hemen akabinde Allah'a ve onun elçisine şehadet getirerek âdeta iman tazelemiştir. Bu minvalde Ebû Hanîfe ve onun gibi düşünenler, hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini söyledikleri için tekfir edilmiş olabilir. Zira Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'i reddetmekle, ona isnat edilen haberi reddetmenin birbirinden farklı şeyler olduğunu vurgulaması da bu ihtimali güçlendirmektedir.

İmam Mâlik'in ö. (179/795), hadislerin Kur'an'a arzına dair serdettiği bir görüşü yoktur. Ondan sonraki Mâlikî usûlcüler, İmam Mâlik'in uygulamalarından çıkarımlarda bulunarak hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiği kanaatine ulaşmışlardır.²²

İmam Şâfiî ise Ebû Hanîfe'nin aksine hadislerin Kur'an'a arz edilmek suretiyle sağlama yapılmasının hadis ilmine aykırı olduğunu söyleyerek, sünnetin Kitab'a muhalif olamayacağını ifade etmektedir.²³ İmam Şâfiî, hadislerin

²¹ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-'Âlim ve'l-müte'allim*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2013), 26, 27; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 2/185-187.

²² Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-İşârât fî Usûli'l Fıkh*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Avâd (Mekke, 1997), 267-271; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-Fuşûl fî Ahkâmî'l-Uşûl*, thk. Abdülmeccid Türkî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 1/423-426, 430, 431.

²³ Şâfiî, *er-Risâle*, 316; Bu konuda İmam Şâfiî gibi düşünen İbn Hazm da sahih sünnetle, sarih âyet arasında çelişki olamayacağını ifade etmiş, "Şeriatla ilgili bir haber Kur'an'a arz edildiğinde ya Kur'an'ın mücmelini tefsir eder ya da mücmelini tebyin eder. Üçüncü bir seçenek yoktur" demiştir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/81.

Kur'an ile aynı bağlayıcılıkta olduğunu ilk dillendiren kişi olarak kabul edilir.²⁴ İmam Şâfiî, erike hadisini,²⁵ arz hadisini reddeden asıl kaynak olarak görür.²⁶

Esasında İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe'nin ifadeleri arasında paralellik vardır. Zira her iki müellif de hadislerin Kur'an'a aykırı olamayacağını kabul etmektedir. Fakat İmam Şâfiî haberin, hadisın ya da sünnetin mevsukiyetine hâlel gelmesinden endişe duymaktadır. Başka bir deyişle o, hadislerin Kur'an'a arz edilmesinin, hadislerin bilgi değerine zarar vereceğini düşünmüş ve iki bilgi türünün karşı karşıya getirilmesinden rahatsız olmuştur. Esasında her iki müellifin de düşünceleri, kendi iç bütünlükleri içerisinde tutarlıdır. Dolayısıyla bu gibi tikel kriterler üzerinden mukayese yapmak doğru sonuçlar doğurmayabilir.

Ahmed b. Hanbel de ö. (241/855) hadislerin Kur'an'a arz edilmesine karşı çıkmıştır. Bu bağlamda onun, "Kur'an'ın zahiri ile hadis reddedilmez. Çünkü Kur'an'ı tebyin ve tasdik eden sünnettir. Tearuz ise söz konusu olamaz, tearuz var zannederiz fakat o beyandır" dediği nakledilmektedir.²⁷

Her ne kadar yukarıdaki açıklamalar Ehl-i Hadis'in Kur'an'a arz fikrine karşı menfi bir tavır takındığını göstermiş olsa da bu tavrın metodik nedenlere değil, bilakis ideolojik nedenlere dayandığı kanaati oluşmaktadır.²⁸ Zira Ehl-i Hadis, sahih hadisi "Adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senetle rivâyet ettikleri şâz ve muallal

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 85-105; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *İhtilâfî'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 11-31; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, nşr. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib (Bulak: Dâru's-Sa'b, 2001), 7/275-287.

Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48; Ayrıca bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahy İlişkisi* (Beka, 2015), 139-152.

²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 89.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 46; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvaqqâ'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 2/293.

²⁸ Kâmil Çakın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1993), 246, 247; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 2015), 24; Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 59-62; Örnek rivâyetler özelinde incelemeler için bk. Yavuz Köktaş, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler* (İstanbul: İnsan, 2015); Ayrıca bk. Muhammed Vehbi Dereli, *Problematik Açından Kur'an-Sünnet İlişkisi* (Ankara: Fecr, 2010), 175-197.

olmayan hadis" şeklinde tanımlamaktadır.²⁹ Bu tanım incelendiğinde bir hadisin sahih olabilmesi için, beş şartın koşulduğu görülecektir. Bunlar; adalet, zabt, ittisal, şâz ve illetten salim olma. Yani bu şartlardan bir veya daha fazlası eksik olduğunda, hadisin sıhhati zedelenecektir. Sözü edilen şartlardan olan ve hadisin Kur'an'a arzıyla ilgisi olan şâz ise müteahhir dönem bilginleri tarafından "Sika bir râvinin diğer sika râvilere veya kendisinden daha sika bir râviye aykırı olarak tek başına rivâyet ettiği hadis" olarak tanımlanmaktadır.³⁰ Söz gelimi Kur'an'a aykırılık fikrini kabul etmediğini ifade eden kimi Ehl-i Hadis müelliflerinin, sahih hadis için "hadisin şâz olmaması" şartını ileri sürmesi, bu duruşun metodik değil, ideolojik olduğunu göstermektedir. Zira bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalefet etmesinin dahi hadisin sıhhatini zedeleyeceğini düşünen Ehl-i Hadis müellifleri, güvenilirlik derecesi en yüksek seviyede olan Kitaba, yani Kur'an'a muhalefet eden hadisleri elbette kabul etmeyecektir.³¹

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in Kur'an'a muhalif bir söz söyleyemeyeceği hususunda ulema ittifak etmiştir. Başta Hanefî ve Mâlikî alimler olmak üzere, hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini söyleyen ve bunu haber teorilerinin bir parçası haline getiren usûlcüler vardır. Buna mukabil, Şafîî ve Hanbelî âlimler başta olmak üzere, hadislerin Kur'an'a arz edilmesinin hadislerin mevsukiyetine ve bilgi değerine zarar vereceğini düşünerek, bu yöntemi tercih etmeyenler de vardır. Ehl-i Hadis içerisinde hadislerin Kur'an'a arz edilmemesi gerektiğine dair fikir beyan edenlerin tutumları ise metodik değil, ideolojiktir.

5. Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali

²⁹ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 10; Ayrıca bk. Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Miras Kâmil (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 1/190-198; Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 109-121.

³⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nureddin İtr (el-Buşrâ, 2013), 82; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süiyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, ts., 1/289; Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 290, 291.

³¹ Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 60.

Modern dönemde hadis ve sünnete karşı menfi tavır takınan kimseler iki farklı iddiada bulunmaktadır. Bunlardan ilki; "Sahih olsun, zayıf olsun hadisin dinî bir değer taşımadığı"na yöneliktir. Bu söylemi diline pelesenk eden zümreler, esasında Kur'an dışında bir kaynağa ihtiyaç duymadıklarını dile getirmektedir. Bunlara göre, herhangi bir rivâyetin sahih olması ya da olmaması önemli değildir. Zira Hz. Peygamber, ashâbı ve tabînin söz, fiil ve takrirleri bu zümre için önem ifade etmemektedir. Tarihin hiçbir döneminde modern dönemdeki şöhreti elde edemeyen mezkûr söylem sahipleri, daha çok *Kur'ancı* olarak tavsif edilmektedir. XIX. Asırda İngilizler, Hindistan ve Mısır'ı işgal ettikten sonra Batı ile yakın ilişki kuran bu iki coğrafyada, eski ihtişamlı günlere dönmenin özlemi artmıştır. Bu minvalde Müslümanların düştükleri yerden kalkmasının ve yeniden dirilmesinin kendi değerlerimize sahip çıkmaktan geçtiği yönünde düşünceler dillendirilmeye başlanmıştır. Tam da bu sırada Kur'an etrafında kenetlenme fikri Kur'ancı düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.³²

İkinci grup ise hadislerin dinî değeriyle ilgilenmekten daha ziyade, hadislerin sıhhatini belirlemede kullanılan metotların güvenilirliğini sorgulamaktadır. Bu fikre sahip olanlara göre, klasik hadis usûlünün metotları önemini yitirmiştir. Zira bu metotlar ile Hz. Peygamber'e ait olmayan malzemeler, sanki o söylemiş gibi hadis ilmi içerisine derç edilmiştir. Dolayısıyla mezkûr zümre, hadislerin sıhhatini salt Kur'an'a arz metodu ile sınırlandırmıştır. Kısaca bu zihniyet, "Bir hadisin sıhhatini belirlemek için Kur'an'a arz etmeliyiz, şayet Kur'an'a uygunsuzsa sahihtir, aksi takdirde hadisin uydurma olduğuna hükmedebiliriz" kanaati taşımaktadır. Benzer şekilde modern dönemde popüler hale gelen bu düşünce ise daha çok *Mealci* olarak anılan zümreler tarafından serdedilmiştir.³³

³² Enbiya Yıldırım, *Kur'an Bize Yeter Söylemi* (Ankara: Takdim, 2019), 15, 16.

³³ Modern dönemde ortaya çıkan Kur'ancı-Mealci söylem ile ilgili değerlendirmeler için bk. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'ancılık* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 133; İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları (Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları)* (İstanbul: İz, 2015), 335-374; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik, 2017), 284; Yavuz Köktaş, *Modern Zamanlarda Hadîsi Savunmak* (İstanbul: Ensar, 2017), 331-339; Saffet Sancaklı, *Hadis İnkarcılığı Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar* (İstanbul: Rağbet, 2017), 70-97; Modern dönemde ortaya çıkan Kur'ancı söylemlerin düşünceleri için bk. Fereç Hüdür, *Kütüb-i Sitt'e'nin Eleştirisi ve Kur'an'a Arzu* (İstanbul: Kur'an

Türkiye’de mealcilik faaliyetleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak 1908 yılında ortaya çıkmıştır. Diğer cemaat ve grupların aksine bireysel bir yönelim sergileyen mealciler, 2000’li yılların başında daha organize hareket etmeye ve bireysellikten çıkarak toplumsal faaliyetler sürdürmeye başlamışlardır.

Kur’ancı-Mealci söylemin en önemli gayelerinden birisi de asl’a, yani Kur’an’a dönüştür. Bireylerin Allah ve onun müminlere hidayet rehberi olarak gönderdiği Kur’an ile aralarına kimi unsurlar koymaları onları oldukça rahatsız etmektedir. Bu unsurların, tasavvufî argümanlardan veya Hz. Peygamber’e izafe edilen haberlerden oluşması arasında fark görmezler. Fakat Kur’ancı-Mealciler tarafından Kur’an’a, asl’a, öze dönüş gibi gösterişli bir retorikle ifade edilse de onların rivâyet külliyyatıyla ilişkileri çoğunluk tarafından rahatsız edici bulunmuştur. Kur’ancı-Mealciler buradan hareketle bir savunuyu unsuru olarak, hadisleri reddetmediklerini, Kur’an’a arz ettiklerini söylemektedirler.

Esasında hadislerin Kur’an’a arzı meselesi iki şekilde anlaşılmıştır. Bunlardan ilki; “Hadislerin Kur’an’a arz edilmesi ve Kur’an’da aslı bulunmayan hadislerin reddedilmesi”dir. Böyle bir arz metodu İslâm âlimleri tarafından hiçbir zaman kabul edilmemiştir. İkinci tanıma göre ise arz; “Hadislerin Kur’an’da yer alan açık âyetlere arzı ve tearuz eden hadislerin sıhhatinin reddedilmesi” şeklindedir. İslâm âlimlerinin hadislerin Kur’an’a arzı denildiğinde anladıkları, tam olarak budur. Bu yöntemde “Kur’an” ifadesi ile kastedilen, Kur’an’daki açık ve sarîh nasslar olmalıdır. “Kur’an’ın mesajı, ruhu, perspektifi” gibi tanımı ve ölçüsü tespit edilemeyen, içeriği farklı şekillerde dolduru-

Araştırmaları, 2004); Fereç Hüdür, *Kur’an Dışı Oluşumların Eleştirisi ve Kur’an’a Arzı* (İstanbul: Kur’an Araştırmaları, 2006); Halit Bülbül, *Allah’ın İndirdiği ve İnsanların Uydurduğu Din* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013); İbrahim Sarmış, *Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak* (İstanbul: Düşün, 2016); İbrahim Sarmış, *Rivâyet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı -1* (İstanbul: Düşün, 2016); Tunahan Bozkurt, *Kartaca Yıkılacak Uydurulan Din’den İndirilen Din’e* (İstanbul: Düşün, 2016); Emre Dorman, *Allah’a Öğretilen Din* (İstanbul: İstanbul, 2017); Miri Elşad, *İslamda Yoxdur* (İstanbul: İstanbul, 2017); Bayraktar Bayraklı, *Kur’an’sız Müslümanlık* (İstanbul: Düşün, 2017); Kur’an Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din Ve Kur’an’daki Din* (İstanbul: İstanbul, 2017).

labilen kavramlar esas alınarak arz yapılmamalıdır.³⁴

Günümüzde Kur'ancı-Mealci³⁵ söylem tarafından sık sık gündeme getirilen arz söylemi, ilmî ciddiyetini yitirmiş ve alet ilimlerinden dahi bîhaber kimseler tarafından kullanılır hale gelmiştir. Geleneği ve yöntemi olmayan mezkûr söylem sahipleri, hadislerin Kur'an'a arz edilmesini hadislerin sıhhatini belirlemede kullanılacak yegâne unsur olarak görmektedirler. Bu iddiayı ise kendilerinin uydurmadığını, başta Hz. Peygamber ve onun ashâbının arz işlemini gerçekleştirdiği hususundaki düşüncelerine dayandırmaktadırlar. Hz. Peygamber ile birlikte Hz. Ömer ö. (23/644) ve Hz. 'Âişe ö. (58/678) gibi öncü sahâbilerin uygulamalarını da zikrederek, onları "hayru'l-halef" göstermeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda Hz. Ömer'e isnat edilen, "Kur'an'la meşgul olun; çünkü o, Allah'ın kelâmıdır" veya "Mescitlerinde Kur'an okurken âdeti arı vızıltısı gibi sesler çıkaran kimseler size hadis sorduklarında, onlara mümkün merteye az hadis rivâyetinde bulunun" ya da "Onları hadis rivâyetiyle meşgul etmeyin" gibi sözleri,³⁶ söylendiği günün sosyal şartları, söylenme gerekçesi, konjonktürel ortamı ve bağlamı hakkında bilgi sahibi olmaksızın, kısaca bağlamından kopartılarak suiistimal edilmektedir. Hz. Ömer'in gerek siyasi gerekse içtimai hayat çerçevesinde sünnete olan bağlılığı ile ilgili onlarca rivâyeti³⁷ görmezden gelerek, ona isnat edilen spesifik haberler üzerine yoğunlaşan bu zevatın, rivâyetlere ve Kur'an'a bütüncül bakmadıklarını düşünmekteyiz.

³⁴ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV, 2014), 211, 212; Bu açıklamalar doğrultusunda Mehmet Hayri Kırbaşoğlu'nun yapmış olduğu "Bir hadisin veya hadis grubunun isnad(lar)ı sahih bile olsa, onun Kur'an'a uygun olup olmadığını da araştırmak demektir" şeklindeki arz tanımı, "Kur'an'a uygun olup olmadığı" ile kastedilenin net olarak izah edilmemesinden dolayı müphem bir tanımdır. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: OTTO, 2015), 184.

³⁵ "Kur'ancı-Mealci" iftiharının ortaya çıkışı ve bu tanımlamanın ne kadar objektif olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'ancılık*, 133.

³⁶ Dârimî, Mukaddime 28; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), 88; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Ebu Kasım vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 7/103.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Devâbihi'l-maşlahâ fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beirut, 2001), 140.

Ayrıca Kur'an'a arz söylemini Hz. Peygamber'e izafe edip, onun hayatından örnekler vermek suretiyle, Hz. Peygamber'in de sözlerini Kur'an'a arz ettiğini savunan Kur'ancı-Mealci zümrenin zikrettiği örneklerin birçoğu arz ile ilgili değildir.³⁸ Bunlar Hz. Peygamber'in söylediği sözün Kur'an'dan delilini getirdiğine dair örnekler olabilir; fakat şu ana kadar Hz. Peygamber'in hadisleri Kur'an'a arz ettiğine dair ikna edici bir örnekle karşılaşmamıştır. Nitekim onun bireysel olarak böyle bir yönteme ihtiyacı yoktur. Filhakika Hz. Peygamber'in rivâyetlerin arkasından zikrettiği âyetler, sünnetin tebyin vasfını ön plana çıkarmaktadır. Hz. Peygamber söylediği sözlere Kur'an'dan delil getirerek, sünnetin Kur'an'ı izah ettiğini, Kur'an'ın da onun sözünü tasdik ettiğini vurgulamaktadır. Zira Hz. Peygamber'in kendi sözünün akabinde Kur'an'da yer alan bir âyete işaret ettiği rivâyetler incelendiğinde, bunları Kur'an'da var olan sözün aslına vurgu yapmak veyahut o sözü açıklamak maksadıyla kullandığı görülecektir.

Burada birkaç örnek vermek gerekirse Kur'ancı-Mealci söylem, "Kabirdeki kişi yakınlarının ağlamasından dolayı azap çeker" hadisini,³⁹ Hz. 'Âişe'nin yorumunu mutlak doğru kabul ederek açıklamaktadır. Zira Hz. 'Âişe sözü edilen rivâyeti işittikten sonra "**Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez**"⁴⁰ âyetine arz ederek, bu haliyle rivâyeti kabul etmemiştir. O, Hz. Peygamber'in "*Allah, kâfirin azabını, ehlinin üzerine ağlamasıyla artırır*" dediğini, râvînin bu lafzını atladığını da iddia etmiştir.⁴¹ Kur'ancı-Mealci söylem sahipleri ise Hz. 'Âişe'nin Kur'an'a arz ederek rivâyeti reddettiğini söyleyerek, kendilerini sahâbe izinden gitmekle tavsif etmişlerdir. Fakat rivâyetle ilgili bütüncül bir bakış açısı sergileyerek anlama yolunu tercih etmemişlerdir. Bizim bu konudaki kanaatimiz ise şu şekildedir:

³⁸ Konu ile ilgili örnek rivâyetler için bk. Buhârî, Zekat 3; Müslim, Zekat 27.

³⁹ Buhârî, Cenâiz 33; Müslim, Cenâiz 16, 22; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), Cenâiz 54; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), Cenâiz 15.

⁴⁰ en-Necm 53/38, el-En'âm 6/164, el-İsrâ' 17/15, Fâtır 35/18, ez-Zümer 39/7.

⁴¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Â'îşe 'ale's-şahâbe*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: OTTO, 2016, Hz. 'Âişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler), 37-39.

Hz. Âişe'nin rivâyete dair açıklaması şüphesiz önemlidir. Mesnet teşkil ettiği âyet de oldukça güçlü bir delildir. İslâm'ın temel mantığına ve akla uygun olanın da bu olduğu görülmektedir. Bu perspektiften bakınca, ailesinin ağlamasından dolayı Müslüman'a mezarda azap edilmesi caiz değildir. Ancak Hz. Âişe'nin sözü edilen âyeti sadece Müslüman olarak ölen kimselere dair delil kabul etmesi, bununla beraber mezkûr hadisi naklederek aynı âyetin kâfirler için hüküm ifade etmediği neticesine varması kanaatimizce isabetli gözükmemektedir. Çünkü âyet Hz. Âişe'nin doğrusu olduğunu iddia ederek rivâyet ettiği hadisin lafzına da aykırı düşmektedir. Zira âyetin hükmü mutlak ve Müslüman olsun olmasın herkesi kapsamaktadır. Nitekim akıl, ailesinin ağlaması yüzünden bir Müslüman'a azap edilmesini makul görmediği gibi, bir kâfire bu yüzden azap edilmesini de makul görmemektedir.

Bilindiği üzere Cahiliye döneminde insanların, aile efradına öldükten sonra kendisine ağlamalarını, feryat etmelerini, hatta bunun için ağlayıcı kadınlar tutmalarını vasiyet etme âdeti vardı. İnsan ölünce de ailesi bu vasiyeti yerine getirirdi. Böyle bir durumdan ölünün de sorumlu tutulması makul görülebilir. Çünkü vasiyet etmek suretiyle o günahın işlenmesine bizzat ölü vesile olmuştur. Bu durumda ölünün Müslüman veya kâfir olması da fark etmez. Her ikisine de aynı hüküm uygulanır. Sonuç olarak; Resûl-i Ekrem'in mezkûr ifadeleri her ne kadar Hz. Âişe başta olmak üzere kimi İslâm bilgileri tarafından tenkide tâbi tutulsa da birden fazla sahih tarikile bizlere ulaşmaktadır. Bu tarikler içerisinde yer alan Ebû Hüreyre rivâyetinde, onun rivayeti eksik işittiği iddiaları doğru bile olsa rivâyetin diğer tarikleri göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple rivayeti Kur'an'a aykırıdır diyerek reddetmek yerine, Hz. Peygamber'in Kur'an'a muhalif konuşamayacağı düşünülerek hareket edilmesi en doğru olandır ki o da şudur: Hz. Peygamber'in, arkasından ağlanması ile ölüye azap edileceğini değil, arkasından ağlayacak sâlika (çığlık atan), ressâe (mersiye söyleyen), hâlîka (saçlarını yolan) ve şâkka (üstünü başını yırtan) yani niyâha (ağıtçılık) işlerini yapan kimselerin görevlendirilmesi anlamındaki bu Cahiliye âdetlerini yapan kimseleri kastederek konuşmuş olma ihtimali çok daha yüksektir. Gönlün hüzünlenmesi ve gözden yaş akıtılması ise yasaklanmamış, bilakis Hz. Peygamber tarafından gözyaşı dökül-

müştür. Biz rivâyetin bu haliyle anlaşıldığında Kur'an'a aykırı olmadığını düşünürüz.⁴²

Ayrıca Hz. 'Âişe, Hz. Peygamber'in "Hesaba çekilen azap görür" ifadesini işitince, "Ya Resûlallah Allah âyette 'Yakında kolay bir hesaba çekilecektir'⁴³ buyurmuyor mu?" diyerek haberi Kur'an'a arz etmiştir. Bunun üzerine ise Hz. Peygamber, "Bu amellerin arz edilmesidir, ince hesaba çekilen ise helâk olur" buyurmuştur.⁴⁴ Hz. 'Âişe'ye izafe edilen ilk rivâyeti gündeme getirerek Kur'an'a arz işleminin bu denli kolay ve problemsiz bir şekilde yapılabileceğine işaret eden Kur'ancı-Mealci zümre, ikinci rivâyeti görmezden gelmektedir. Zira ikinci rivâyetteki uygulamaya göre, arz ciddi ve incelik isteyen bir iştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yanı başında bulunan, sahâbenin faziletli ve fakihleri içerisinde yer alan Hz. Âişe bile arz işlemini gerçekleştirirken hata edebilmektedir. Buradan hareketle arz işleminin, rivâyetlerin sıhhatinin tespit edilmesinde kullanılan yöntemler içerisinde olmakla birlikte, diğer usûl kaidelerini önemsemeksizin, sadece Kur'an'a arz edilerek rivâyetlerin sıhhatini tespit etmek oldukça güçtür. Sonuç olarak; arzın hadislerin tespitinde yegâne metod olarak kabul edilmesi oldukça hatalı sonuçlar doğurabilir. Bu minvalde gerek hadis gerekse fıkıh usûlcülerinin asırlar içerisinde gelişen müktesabından azâde kalmak mümkün değildir.

6. Hadisleri Sadece Kur'an'a Arz Etmenin Doğuracağı Problemler

Hadislerin Kur'an'a arzı usulünün tek başına çalıştırılması, bir dizi sakıncaları da beraberinde getirmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hadis rivâyetleri içerisinde zahiren Kur'an'a, mütevâtir ve marûf sünnete aykırı haberler ile karşılaşılabilir. Fakat bu durum, rivâyetin hangi ortam, durum ve sebepler karşısında söylendiğini araştırmadan ve konuyla ilgili tüm rivâyetleri bir arada görmeden hadisi reddetmemizi gerektirmemlidir.

⁴² Bu bağlamdaki kanaatler ve rivâyetlerle ilişkileri için bkz. Buhâri, Megâzi 34, 46, 83, Cenâiz 34; Müslim, Fedâil 62.

⁴³ el-İnşikâk 84/8.

⁴⁴ Buhâri, Tefsir (İnşikak) 1, İlim 35; Müslim, Cennet 79, 80.

2. Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle reddedilen rivâyetlerin en önemli problemlerinden bir diğeri ise usûl konusudur. Kur'an, bilgi hiyerarşisi bakımından en üstün konumda bulunduğu için, hadisler elbette Kur'an'a arz edilmelidir. Fakat hangi anlayışa, "hangi âyetlere, hangi dönemde inen âyetlere ve hangi nüzul sebepleriyle gelen âyetlere?" gibi birçok soru sorulmadan yapılan arz, sahîh ve doğru değildir.

3. Arz yönteminin, *hadislerin meale arzına* evirilmesi ise tam bir faciadır. Zira "hangi meale?" sorusu dahi bu anlayışın getirdiği problemleri algılamaya kâfidir.

4. Ayrıca arzın öznel kaidelerle yapılıyor olması, bu sıhhat tespiti işleminin kendisinin de bir tashihe ihtiyacı duymasını zorunlu hale getirmektedir.

5. Rivâyet eleştirisi yapmadan önce bilinmesi gereken konulardan birisi de *müşkil* literatürüdür. Rivâyet kültüründe zahiren problemlili ve çelişkili görünen hadisleri inceleyen bu literatür, hadis sahasına *Müşkilü'l-Hadîs/Muhtelifü'l-Hadîs* kavramlarını kazandırmıştır. Aynı bağlamda zahiren çelişiyor gibi gözüken âyetler de Kur'an literatürüne *Müşkil'ül-Kur'an* adıyla girmiştir. Söz gelimi Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle reddedilen bir hadis, birbiriyle çelişir görünen iki âyetten birisine arz edildiğinde menfi, diğeri âyete arz edildiğinde ise müspet sonuç verebilir.

Bu söylenenleri daha somut hale getirmek mümkündür. Örneğin: Resûlullah şöyle buyurmuştur: "*Her peygamberin kabul edilmiş bir duası vardır. Her peygamber o duayı yapmada acele etti. Ben ise bu duamı kıyamet gününde, ümmetime şefaât olarak kullanmak üzere sakladım. Ona inşallah, ümmetimin şirk koşmadan ölenleri nail olacaktır.*"⁴⁵ Şayet şefaât ile ilgili İslâm ilim geleneği içerisinde yer alan argümanlar bir araya getirilmez ve bu rivâyet bağlamından kopuk bir şekilde "**Rablerinin huzurunda toplanmaktan korkanları, onunla (Kur'an ile) uyar. Ta ki Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar. Öyle ki kendileri için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir şefaâtçi vardır**"⁴⁶ âyetine arz edilirse, uydurma bir hadis olduğuna hükmedilmesi gerekir. Çünkü rivâyette Hz. Peygamber'in kıyamette şefaât edeceğinden bahsedilirken; âyette kıyamette

⁴⁵ Buhârî, Da'avât 1, Tevhid 32; Müslim, *es-Sahîh*, İman 198; Bayraklı, *Kur'an'sız Müslümanlık*, 47-64.

⁴⁶ En'âm 6/51.

şefaathçi olarak Allah'tan başka kimsenin bulunmayacağı ifade edilmektedir. Fakat aynı rivâyet **“Rahmân'ın katından bir söz almış kimseden başkaları şefaath hakkına sahip olmayacaklar”**⁴⁷ âyetine arz edildiğinde ise sahih olduğuna hükmedilmesi gerekecektir. Zira arz edilen âyette şefaath yetkisinin bazı kimselere verileceğinden bahsedilmiştir.

Benzer bir durum diğerr rivâyetlerde de karşımıza çıkmaktadır. Mesela: *“Rabbim bana, ümmetinden yetmiş bin kişiyi hesap ve ceza olmaksızın cennete koymayı vaad etti. Her bin ile birlikte yetmiş bin ve Rabbimin avucuyula üç avuç daha...”*⁴⁸ hadisi, **“Hem kendilerine peygamber gönderilenlere hem de ilahi mesajı iletmekle görevli olanlara elbet soracağız”**⁴⁹ âyetine arz edildiğinde uydurma olması gerekmektedir. Çünkü rivâyette sorgu-sual olmaksızın cennete gidenlerden bahsederken, bu âyette Müslüman olsun-olmasın herkesin hesaba çekileceği vurgulanmaktadır. Fakat aynı rivâyet **“İşte o gün ne insana ne cine günahı sorulmayacak”**⁵⁰ âyetine arz edildiğinde ise sahih olduğuna hükmedilmesi gerekmektedir.

6. Arz ile ilgili bir diğerr önemli husus, arzı gerçekleştirecek kişinin Kur'an ve sünnette var olan tedrici metodu göz ardı etmemesidir. Zira nâsih olan bir metinle, mensûh olan bir metin arasında elbette tearuz olacaktır. Çünkü bir hükmün kaldırılması için konulan yeni hükmün, kendinden önceki hükme ya tamamen zıt olması ya da çerçevesini genişletmesi yahut daraltması gerekmektedir. Dolayısıyla hangi âyetin ya da rivâyetin nâsih-mensûh olduğunun bilinmesi, arz işleminin doğru yürütülmesi için elzemdir.

7. Ayrıca hâdiselerin tarihi arka planını bilmek, hadisleri anlama konusunda bizlere yardımcı olacak diğerr bir temel unsurdur. Zira tarihi arka planı anlayışlamamız her metne istediğimizi söyletebiliriz.⁵¹ Nassların önemli bir

⁴⁷ Meryem 19/87.

⁴⁸ İbn Mâce, Zühhd 34; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı, 1992), Sıfatu'l-Kıyâme 13.

⁴⁹ A'râf 7/6.

⁵⁰ er-Rahmân 55/39.

⁵¹ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 284.

kısımının hukuk metni formunda değil, yaşanan hayata müdahale ile gelmesi sebebiyle, tarihi arka planının bilinmesi oldukça önemlidir.⁵²

8. "Her arz tearuz doğurur" şeklindeki bir anlayıştan kaçınarak, "her arz hakikatin ortaya çıkması için değerli bir yöntemdir" anlayışıyla hareket etmek gerektiğini düşünmekteyiz. Zira en ufak bir kusur taşıyan ya da ilk etapta hatalı görünen bir rivâyeti çöpe atılması gereken bir malzeme gibi görmemek gerekmektedir.⁵³

Sonuç olarak her yöntem gibi, usûl ve kâideden uzak bir arz yöntemi de birçok problemi beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Kur'an'a arz meselesi, hadis ilmi açısından tek başına yeterli olmamakla birlikte metin tenkidi bağlamında değerlendirilmesi gereken çok önemli bir yöntemdir. Tüm bu bilgiler ışığında Kur'an'a arz metodunun rivâyetleri değerlendirmede tek başına yeterli olmadığı, diğer tenkid metotları dikkate alınmadan uygulandığında pek çok problemi peşi sıra getireceği ortaya çıkmaktadır.⁵⁴

Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatı ile birlikte sünnetinin yaşa(n)ması adına rivâyet kültürünün ilk halkaları oluşmaya başlamıştır. İlk dönem salt metinden oluşan hadis rivâyetleri, isnat sisteminin ulema tarafından devreye sokulması ile birlikte metin ve senet olmak üzere iki parçaya dönüşmüştür. Geleneksel ulema sıhhat yöntemleri açısından isnat ile daha fazla meşgul olmuş, aynı ilgi ve alakayı metne yansıtmamıştır. Fakat bu onların metin tenkidi ile hiçbir ilişki içerisinde olmadıkları anlamına gelmemektedir. İlk dönemlerde metin tenkidi açısından bir tashih yöntemi olarak "Kur'an'a Arz" metodu kullanılmış, hatta usûlün önemli bir parçası haline gelmiştir. Kimi alimler ise Hız. Peygamber'in Kur'an'a aykırı bir ifadede bulunamayacağını, bu sebeple tearuzun imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Bu bağlamda Hız. Peygamber'e izafe edilen arz hadisi ile erîke hadisini birbirinin karşısında konumlandırmışlardır.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Arslan, "Hadis Kaynaklarında Tarihe/Vâkıya Aykırı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Ocak 2009), 135-158.

⁵³ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 219, 220.

⁵⁴ Çakın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi", 240-247.

Kur'an'a arzın hadislerin sıhhatini tespit etmede bir kriter olarak görülmesi gerektiğini düşünüyor; fakat kendi içerisinde belirli usûl ve kaideleri olmayan ve bireyden bireye göre değişebilen bir arz yönteminin kabul edilmesini de doğru bulmuyoruz. Bu minvalde klasik hadis ve fıkıh usûlü yöntemlerinin uygulandığı arzın, rivâyetleri tümel değerlendirmek adına önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira usûl öznel kanaatlere terk edilemez. Nitekim modern çağda, Kur'ancı-Mealci söylemin hadislerin sıhhatini tespit etmek için Kur'an'a arzı salt bir yöntem olarak görmeleri ve öznelliğe mahkûm etmeleri oldukça problemlili görünmektedir. Dolayısıyla arz ciddi bir iştir ve arz işlemi ni uygularken sahâbenin önde gelenleri dahi hata edebilmektedir.

Sonuç olarak; sahih bir arz uygulamasının gerçekleştirilebilmesi için dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Öncelikle Kur'an ve sünnetin doğru ve bir bütün olarak anlaşılmasının önündeki engellerin kaldırılması gerekir. Bununla beraber arz edilen hadisler ile arz olunan âyetler arasında doğrudan veya dolaylı bir bağlantı olmalıdır. Siyak ve sibakına bakılmaksızın, nasların birbiri ile ilintisinin kurulması sonucunda ortaya çıkacak olumsuz tablo, rivâyetlerden değil; usûlden kaynaklanan problemlerdir. Örneğin; Kur'an mucize olgusunu kabul etmektedir, ama mucize hadislerini "**Ben de sizin gibi beşerim**"⁵⁵ âyetine arz edersek, bu, yanlış sonuçlar doğuran bir arz uygulaması olacaktır. Ayrıca arz, âyetlerden elde edilen tefsirlere, tevellere değil; direkt olarak Kur'an metninin kendisine yapılmalıdır. Zira arz yapılacak olan âyetin nesnel bir anlamı veya yorumunun olması gerekmektedir. Sahih bir arz işlemi gerçekleştirilmek için Kur'an'ın nazil olduğu toplumun fikri düzeyi, hayat tarzı, eğilimleri gibi tüm tarihsel serüvene hâkim olunmalıdır. Bu, Kur'an'ın kullandığı hâkim üslubun, ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmek adına önemlidir. Zira Kur'an evrensel kaideler içerdiği gibi, ilk muhataplarından dolayı tarihsel ifadeler de barındırmaktadır; fakat bu, asla Kur'an'ın tarihsel çizgide sabit kaldığı anlamı taşımamaktadır. Aynı şekilde rivâyetler de evrensel hükümler barındırdığı gibi, tarihsel ifadeler barındırabilir. Bu nedenle arz yapılırken tarihsel bir ifadenin evrensel bir ifadeye veya evrensel bir ifadenin tarihsel bir ifadeye arz edilmemesine ihtimam gösterilmelidir. Ayrıca âyete muhatap olan öznenin anlayışı, arz için

⁵⁵ Fussilet 41/6.

delil teşkil etmemelidir. Bu minvalde Kur'an'daki icaz, nesh, aksâm, mesel, vücuh ve nezâir, müşkil gibi ilimlerde yetkin olunması da gerekmektedir. Yine Kur'an edebî seviyenin en üst basamaklarında olduğu bir zamanda Arap toplumunda Arapça olarak nazil olmuştur. Kur'an'ın üstün edebiyat figürleri, indiği dönemdeki şairlere "bu bir beşer sözü olamaz" dedirtecek cinstendir. Aynı şekilde Hz. Peygamber "cevâmü'l kelim" olup, çevresinde kavminin en fasih konuşan bireyidir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in nebevî işaretleri de aynı semantik derinliği barındırmaktadır. Bu sebeple arz işlemini yapacak kişinin semantik alt yapıya sahip olması gerekmektedir. Bu semantik yapı ile birlikte arz, muhkem olan âyetlere yapılmalıdır. Çünkü muhkem âyetler her zaman ve zeminde herkes tarafından aynı anlamda anlaşılabilir. Müteşâbih âyetler ise arz edilen hadislerde yer alan benzer ifadeleri barındırıyorsa, ancak o zaman arz için mesnet olmalıdır. Ayrıca hadislerin Kur'an'a aykırı olması ile Kur'an'da olmayan hükümlerin hadislerde yer alması birbirinden farklı şeylerdir. Zira Allah, Hz. Peygamber'e teşrî' ve tebyîn vazifesi vermiştir. Örneğin; âyetlerde namaz uygulamasından söz edilmiş, fakat namazın nasıl eda edileceği belirtilmemiştir. Kur'an'da yer almadığı için bu hükümler görmezden gelindiğinde Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve günümüze kadar gelen tüm Müslümanların asırlar boyunca yapageldiği uygulamalar inkâr edilecektir. Dolayısıyla hadislerde yer alan fakat Kur'an'da yer almayan hükümlerin reddedilmesi dinî inancın içi boş, soyut bir hale evrilmesine sebep olacaktır. Üstelik arzın gerçekleştirildiği rivâyet, taktî' ile bizlere ulaşmış bir rivâyet ise bu rivâyet için genel bir uydurma hükmü mü verilecektir, yoksa kat' edilmiş hali mi uydurma olacaktır? Yine aynı şekilde uzun bir metin ile bizlere ulaşan rivâyetin bir kısmı Kur'an'a aykırı (!) ise rivâyetin bir kısmı mı uydurma sayılacak, yoksa tamamı mı uydurma sayılacaktır. Bu, arzın sübjektifliğini göstermek adına cevap verilmesi gereken en önemli soru(n)lardandır. Hülâsa, nassları anlama ve yorumlama çabası içerisinde olan herkes, irâdî ve irâdî olmayan sübjektifliğin mutlaka farkında olmalı ve her arz işleminin az ya da çok mutlaka bir öznellik barındırdığını peşinen kabul etmelidir.

Kaynakça

Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Beyrut-Riyad, 1988.
- Ahmed Ebû Haka vd. *Mu'cemü'n-nefâisi'l-vasât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Arslan, Ali. "Hadis Kaynaklarında Tarihe/Vâkıya Aykırı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Ocak 2009), 135-158.
- Aydınlı, Abdullah. "Arz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/438. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2015.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-İşârât fî Usûli'l Fıkh*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Avâd. Mekke, 1997.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *İhkâmü'l-Fuşûl fî Ahkâmi'l-Uşûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'an'sız Müslümanlık*. İstanbul: Düşün, 4. Basım, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 4 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri, 1969.
- Bozkurt, Tunahan. *Kartaca Yıkılacak Uydurulan Din'den İndirilen Din'e*. İstanbul: Düşün, 1. Basım, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Davâbiñü'l-maşlahâ fî's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut, 2001.
- Bülbül, Halit. *Allah'ın İndirdiği ve İnsanların Uydurduğu Din*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 3. Basım, 2013.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-'arûs ve sıhahu'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1998.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV, 2014.

- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. İstanbul: İFAV, 10. Basım, 2015.
- Çakın, Kâmil. "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1993), 237-262.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Problematik Açıdan Kur'an-Sünnet İlişkisi*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2010.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara, 1984.
- Dorman, Emre. *Allah'a Öğretilen Din*. İstanbul: İstanbul, 2017.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-'Âlim ve'l-müte'allim*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 9. Basım, 2013.
- Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. çev. Hamdi Yazır Elmalılı. İstanbul: Merve, ts.
- Elşad, Miri. *İslamda Yoxdur*. İstanbul: İstanbul, 2017.
- Emin, Ahmed. *Đuħa'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muħîṭ*. thk. Müessesetü'r-Risale'nin tahkîku't-turâs heyeti. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*. thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahy İlişkisi*. Beka, 2015.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muġnî fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke, 1983.
- Hatîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi (ma'rifeti uşûli) 'ilmi'r-rivâye*. Hayrâbâd/Dekken: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Hatîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboġlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.

- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları (Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye’de Hadis Tartışmaları)*. İstanbul: İz, 3. Basım, 2015.
- Hüdür, Fereç. *Kur’an Dışı Oluşumların Eleştirisi ve Kur’an’a Arzı*. İstanbul: Kur’an Araştırmaları, 1. Basım, 2006.
- Hüdür, Fereç. *Kütüb-i Sitte’nin Eleştirisi ve Kur’an’a Arzı*. İstanbul: Kur’an Araştırmaları, 1. Basım, 2004.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *Câmi’u beyâni’l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 2. Basım, 1968.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd, 1941.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü’n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti’l-Fiker*. thk. Nureddin Itr. el-Buşrâ, 2013.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*. thk. Şakir Ahmed. 2 Cilt. Kahire, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü (Ma’rifeti)’l-mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’l-afâ’ ve’l-metrûkîn*. 3 Cilt. Halep, 1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ’lâmü’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. Ahmed Ebu Kasım vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fî usûli’l-fıkh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed*. thk. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 3. Basım, 1994.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-uşûl*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî'l-Halebî, 1931.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *'Ulûmü'l-ḥadîs, Akṣa'l-emel ve's-şevk fî 'ulûmi ḥadîsi'r-Resûl (Mukaddime)*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru Kütübi 'İlmiyye, 2002.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Ḳavâi'dü't-tahdîs min fünûni muştalâhi'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Behced el-Baytâr. Dımaşk: Dâru İhyâi Kütüb'il-Arabiyye, 2. Basım, 1961.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan, 4. Basım, 2014.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: OTTO, 5. Basım, 2015.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 6. Basım, 2018.
- Köktaş, Yavuz. *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*. İstanbul: İnsan, 2. Basım, 2015.
- Köktaş, Yavuz. *Modern Zamanlarda Hadîsi Savunmak*. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2017.
- Kur'an Araştırmaları Grubu. *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*. İstanbul: İstanbul, 58. Basım, 2017.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî. *el-Ecvibetü'l-fâzıla*. çev. Harun Reşid Demirel. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Ankara: Takdim, 1. Basım, 2019.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Menâri'l-Envâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti". *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48.
- Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İFAV, 1. Basım, 2020.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik, 6. Basım, 2017.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2015.
- Sâlih, Subhî es-. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Hibaş, ts.
- Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkarcılığı Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar*. İstanbul: Rağbet, 2017.
- Sarmış, İbrahim. *Hız Muhammed'i Doğru Anlamak*. 2 Cilt. İstanbul: Düşün, 2016.
- Sarmış, İbrahim. *Rivâyet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı -1*. İstanbul: Düşün, 2016.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tişâm (ihticâc) bi's-sünne*. Medine: Matâibu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1990.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt, ts.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Bulak: Dâru's-Şa'b, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-Turâs, 1979.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilâfü'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz, 3. Basım, 2003.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*, 2013.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Abdurrahman b. Yahya Yemânî. Kahire: Matbaâtü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1. Basım, 1960.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhih*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-İlel*. 5 Cilt. Kahire, 1962.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkîdinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. Ankara: OTTO, 1. Basım, 2015.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'an Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim, 2. Basım, 2019.
- Yüceer, Mustafa. "Mevlânâ'nın Fîhi Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkîd Bağlamında)". *Akademik-us* 2/2 (2018), 197-237.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülalîm et-Tahâvî. 20 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-İlâm, 1968.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Miras Kâmil. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 13. Basım, 2018.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ğur'ân'*. thk. M. Ebu'l- Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Â'îşe 'ale's-şahâbe*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: OTTO, 9. Basım, 2016, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2021, c. 7, s. 1: 177-205

Kur'an Çevirilerinde Akıbet Lâmi Lam al Akiba in Quran Translations

Avnullah Enes ATEŞ

Öğretim Üyesi Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Sheikh Edebali University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Commentary
Bilecik / TURKEY
enes.ates@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4909-9203

DOI: 10.47424/tasavvur.882730

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ateş, Avnullah Enes. "Kur'an Çevirilerinde Akıbet Lâmi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 177-205.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Arap dilinde kelime türlerinden biri olan harfler cümlede tamamlayıcı bir unsur olarak kullanılır. Sahip oldukları anlamlar kullanıldıkları isim veya fiille birlikte ortaya çıkar. Hangi harfin ne anlama geldiği ve kullanıldığı yerde nasıl bir manayı ortaya çıkardığı önemlidir. Zira harflerin birden çok anlamı olabilmekte ve kullanıldığı fiil veya isme göre bu farklılık arz edebilmektedir. Cer harfleri de bahsi geçen niteliklere sahip harflerdendir. Sahip oldukları anlamları ilişkili oldukları fiil ve isimlere taşımaktadırlar. Farklı birçok anlama gelebilen bu harfler içerisinde, Kur'an çevirisi noktasında sorun teşkil edebilecek bazı harfler bulunur. Bunlardan biri lâmi harfidir. Lâmi harfinin genel kullanımında temlik, ihtisas ve ta'lil (gerekçe) anlamları bulunur. Ayrıca bu harf, bazen bir eylemin ileride netice verecek olduğu durumu ifade etmek için de kullanılabilir. Lâmi harfi bu anlamda kullanıldığında kendisine akıbet lâmi denilir. Akıbet lâmi, görünüşte ta'lil gibi algılanabildiğinden birçok hatalı çeviriye sebep olabilmektedir. Durum bazen aklen izahı mümkün olmayan çevirilerle karşılaşılmasına kadar varmaktadır. Bazı Türkçe meallerde karşımıza çıkan bu çeviri sorununa bu çalışmada dikkat çekilecek ve soruna çözüm önerileri sunulacaktır. İlgili harfin tanımı ve örnekleri ortaya koyulduktan sonra Kur'an ayetlerindeki kullanımları bazı Türkçe mealler çerçevesinde incelenecektir. Sorunlu görülen çevirilerin düzeltilmesi adına alternatif çeviriler ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Mealleri, Çeviri Sorunu, Cer Harfleri, Akıbet Lâmi

Abstract

Letters, one of the types of words in the Arabic language, are used as a complementary element in the sentence. The meanings they have appear with the noun or verb they are used in. It is important which letter means what and what kind of meaning it reveals where it is used. Because the letters can have more than one meaning and this may differ depending on the verb or name used. Cer letters are also among the letters with the mentioned qualities. They carry the meanings they have to the verbs and nouns they are related to. Among these letters, which can have many different meanings, there are some letters that may pose a problem in the translation of the Quran. One of them is

the letter of lam. The general usage of the letter Lâm has the meanings of assignment, specialization and talil (justification). In addition, this letter can sometimes be used to express the situation in which an action will result in the future. When the letter Lam is used in this sense, it is called the word akiba. Since the film can be perceived as talil, it can cause many incorrect translations. The situation sometimes goes as far as encountering translations that cannot be mentally explained. This translation problem, which we encounter in some Turkish translations, will be highlighted in this study and solution suggestions will be presented to the problem. After the definition and examples of the relevant letter are revealed, their use in the Qur'an will be examined within the framework of some Turkish translations. Alternative translations will be presented in order to correct the translations found to be problematic.

Keywords: Commentary, Quran Translations, Translation Issues, Cer Letters, Lam al akiba

Giriş

Harf-i cerlerin taşıdıkları farklı anlamlar olsa da bunlar içerisinde biri öne çıkar. Bu anlam ilgili harf-i cer için hakiki anlam olarak kabul edilir. Diğerleri ise mecâzî kullanım olarak değerlendirilir. Lâm harfinin asli anlamının isimlerde milkiyet (sahip olma), fiillerde ihtisâs olduğu söylenir.¹ Hatta milkiyetin de ihtisâs anlamı içerisinde yer aldığı ifade edilir. İhtisâs, bir şahsın/nesnenin veya eylemin bir başkasına özgü kılınması veya yapılmasıdır.² Eylemler için kullanılan lâm harfi bu durumda o eylemin hangi özel gerekçeyle yapıldığını gösterir. Bu ise fiil cümlelerinde kullanılan lâm harfinin ihtisâs anlamıyla ta'lîl (gerekçelendirme)/sebeup anlamının kastedildiğini ifade eder. Örneğin *إِكْرَامَ جَنَّاتِكَ لِلْإِكْرَامِ* "İkram etmen için sana geldim" denildiğinde cümledeki lâm harfi gelmenin ikram edilmeye özgü, onun için özellikle gerçekleşen bir eylem olduğunu gösterir. Çünkü ikram burada gelmenin tek sebebidir.³ Dola-

¹ Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/480.

² Ebû Muhammed Bedruddîn el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 96.

³ Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 109.

yısıyla fiillerle ilişkili kullanılan lâmi harfinin hakiki anlamının ta'lil/sebebi olduğu söylenebilir. Bu durumda lâmi harfinin diğer anlamlarda, özellikle de bahis konumuz akıbet anlamında kullanılması mecâzî bir kullanım olmaktadır. Belagat âlimlerinden kimisi lâmi harfinin akıbet anlamında kullanılmasını istiare-i tebe'yye⁴ olarak değerlendirmiş, eylemin meydana gelmesi sonucunda oluşan durum ile eylemin gerçekleşmesine sebep olan neden arasında bir benzerlik ilişkisi kurmuştur. Adeta eylemi yapan kişi sonuçta oluşan durum için hareket etmiştir.⁵ Bu benzerlik ilişkilendirmesinin zorlama olduğunu düşünüyoruz. Buradaki mecâzın mecâz-ı mürsel kısmına girdiği kanaatindeyiz. Zira lâmi harfinin akıbet anlamı sonuç ifade eder. Sebep anlamına sahip olan bir harfin sonuç anlamında kullanılması ise mecâz-ı mürselin kapsamına girer.⁶ Bu durumda lâmi harfinin akıbet anlamında kullanılması sebebmüsebbep ilişkisiyle mecâz-ı mürsel olarak değerlendirilmesi gerekir. Veyahut Zeccâcî'nin (öl. 337/949) *el-Lâmât* isimli eserinde belirttiği gibi lâmi harfinin akıbet anlamında kullanılması, bir şeyin ileride dönüşeceği hale itibar edilerek o şekilde isimlendirilmesi şeklinde gerçekleşen bir mecâz-ı mürsel olarak kabul edilebilir.⁷

Lâmi harfinin akıbet anlamını diğer harflerin mecâzî kullanımlarından ayıran en önemli özellik, diğer harflerin mecâzî anlamlarını taşıyan başka bir harf bulunurken lâmi harfinin akıbet anlamını taşıyan müstakil başka bir harfin bulunmamasıdır. Bu nedenle akıbet anlamındaki lâmi harfini çevirmek diğerlerine nazaran daha zordur. Örneğin صَلَّيْتُ بِالْمَسْجِدِ "Mescitte namaz kıldım" denildiğinde cümlede kullanılan bâ harfi kendi anlamı dışında, zarfiyet

⁴ İstiare-i tebe'yye, fiil, fiilimsi ve harflerde gerçekleşen istiareler için kullanılan bir terimdir. Tebe'yye denilmesi, fiil ve fiilimsilerde benzerliğin türetildikleri mastarda öncelikle zihnen gerçekleşmesi, buna tabi olarak fiil ve fiilimsi formuna bu benzerliğin taşınması sebebiyledir. Harflerde de bu harflerin ilişkili oldukları fiillere tabi olarak benzetmenin meydana gelmesinden dolayı istiare-i tebe'yye denilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Hâmid Ahmed b. Alî Bahâuddîn es-Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2003), 2/172-173

⁵ Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2/173.

⁶ İbrâhîm b. Muhammed 'Îsâmuddîn, *el-Atuel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, ts.), 2/238-239.

⁷ Bilgi için bk. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 119-120.

(bir zaman veya mekân içerisinde gerçekleşme, içindelik) anlamındaki fî harfinin yerine kullanılmıştır. Burada anlam verilirken fî harfi cümlede zikredilmiş gibi hareket edilir. Ancak lâm harfinin akıbet anlamında kullanıldığı نَصْرَتْهُ لِيْ جُمْلESİNİ çevirirken tamamıyla akıbet manasını gözeterek anlam merkezli bir çeviri yapılmak durumundadır. Zira bu cümledeki lâm harfini asli anlamındaki ta'lîl ile çevirdiğimizde “Bana düşman olması için ona yardım ettim” şeklinde anlamsız bir söz ortaya çıkacaktır. Akıbet anlamını gözettiğimizde ise aynı söz “Ona yardım ettim, ne var ki o bana düşman oldu” şeklinde makul bir hal alacaktır. Dolayısıyla lâm harfinin akıbet anlamı incelemeye değer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an-ı Kerim’deki akıbet lâm harfleri de bu açıdan daha büyük bir ihtimamı hak etmektedir. Çeviride yapılacak yanlışlıklar Kur’an-ı Kerim hakkında yanlış değerlendirmelere sebebiyet verebilecektir. Bu yönüyle çalışmamızın Kur’an çevirisi noktasında katkı sunacağını ümit ediyoruz.

Çalışmada öncelikle lâm harfinin Arap dilinde hangi anlamlarda kullanıldığı örnekleriyle ele alınacaktır. Sonrasında mecâzî kullanımlarına değinilecektir. Ardından da Kur’an’da yer alan akıbet lâmları Türkçe mealler arasından seçkiler yapılarak değerlendirilecektir. Meallerin seçimiyle, akıbet lâmını yanlış çevirdiğini düşündüğümüz mealleri kastediyoruz. Buradaki amacımız yanlış çeviriyi gösterip nasıl bir problemin olduğunu ortaya koymaktır. Bu yapıldıktan sonra ilgili yeri doğru çevirdiğini düşündüğümüz meallerden bazılarını da paylaşacağız. Bu meallere ilave ve alternatif çeviri önerimiz olduğunda bunu da zikredeceğiz.⁸

⁸ Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlamış olduğu Kur’an Yolu meali ile Süleymaniye Vakfı’nın hazırladığı meal dışındaki mealleri kuranmeali.com adlı internet sitesinden paylaşacağız. Bu sitede Türkiye’de en çok bilinen ve yaygın olan kırka yakın meal bulunmakta ve bütün mealler için müelliflerinden izin alındığı sitenin ana sayfasında deklare edilmektedir. Meallerin bir arada karşılaştırılmasına imkân vermesi sebebiyle mealler kaynak olarak buradan aktarılacaktır. Kur’an Yolu meali Diyanet İşleri Başkanlığı’nın resmi sitesi olan kuran.diyaret.gov.tr adlı siteden, Süleymaniye Vakfı meali de <https://www.suleymaniyevakfimeali.com/> adresinden alıntılanacaktır. İlgili sitelerde yer almayan meallerden alıntıda bulunulduğunda ilaveten bunların kaynağına dipnotta işaret edilecektir.

Genel çerçevede akıbet lâminı inceleyen çalışmalar yapılmıştır.⁹ Ancak akıbet lâmi açısından Kur'an çevirilerinin incelendiği çalışmalar çok sınırlıdır.¹⁰ Konuya daha çok dikkat çekmek ve tespit edebildiğimiz farklılıkları yansıtmak adına bu çalışmayı yapma gereği duyduk. Kur'an çevirileri açısından bu konunun üzerinde titizlikle durulması gerektiğini, bu noktada sıklıkla problemlerle karşılaşıldığını belirtmek isteriz. Çeviri noktasında farklı harflerin de aynı şekilde incelenmesini umut ediyoruz.

1. Arap Dilinde Lâm Harfi

Çalışma konusu edindiğimiz lâmi harfi, harfi cerler içerisinde bulunan bir harftir. Bu harfler isim veya fiillerin manalarını ilintili oldukları isimlere taşır, çekerler. Bu nedenle bunlara cer harfi, yani çeken harf denilmiştir. Harfi cerler içerisinde anlam yelpazesi en geniş olanı lâmidir. Nitekim Zeccâci lâmi harfinin harfi cer ve diğer farklı anlamlardaki kullanımına dair hususi bir kitap yazmış ve ismini *el-Lâmât* koymuştur. Bu kitapta harfi cerlerin birçok kullanımı da bulunur. Murâdî (öl. 749/1348) gibi kimi âlimler ise harfi cer olarak lâmi harfinin anlam yelpazesini otuzaya ulaştırmıştır.¹¹ Bu sayının zorlama olduğu kanaatindeyiz. Müellifin *el-Cene'd-dâni* isimli eserindeki örnekler üzerinden bir değerlendirme yapıldığında bu sayı giderek azalmaktadır.

Bu başlık altında harfi cer olan lâmi harfinin akıbet anlamı dışındaki kullanımlarına öncelikle temas edilecek, bunlarla ilgili örnekler verilecek, sonra da akıbet anlamı detaylı olarak incelenecektir.

1.1. İhtisâs Anlamı

Girişte ifade edildiği gibi lâmi harfinin hakiki anlamının ihtisâs olduğu söylenebilir. Bu anlamın, lâmi harfinin diğer anlamlarından sayılan istihkâk,

⁹ Örneğin bk. Muhammed Ersöz, "Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansımaları -Akıbet Lâmi Örneği-", *Marife*, 2014, 14/3, 9-30; Emre Çavdar, *Arap Dili'nde 'Lâm', 'Lâ', 'Mâ' Edatları ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Kullanımları* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁰ Makale düzeyinde görebildiğimiz kadarıyla tek bir çalışma vardır. Bk. Hasan Uçar, "Arap Dilinde Lâmu'l-Akıbe ve Türkçe Kur'an Meallerine Yansımaları", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2016, 3/6, 349-378.

¹¹ Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 96.

milik ve ta'lîli de kapsamına aldığı ifade edilmiştir.¹² Örneğin *“الْمَالُ لِرَيْدٍ”* Mal Zeyd'e aittir” denildiğinde bu milik, yani sahip olmayı ifade eder. Ancak bu radaki Zeyd'in mala sahip olması, malın Zeyd'e özgü olduğu manasına geldiğinden, lâm harfinin ihtisâs anlamına geldiğini zikretmek daha isabetli gözükmektedir. Zira bir şey birine özgü olduğunda ona sahip olup olmaması durumu değiştirmeyecek, bu açıdan ihtisâs daha kapsamlı bir kullanım alanına sahip olacaktır. Aynı durum *“النَّارُ لِلْكَافِرِينَ”* Ateş kâfirlere müstahaktır” sözünde de mevcuttur. Bu sözde geçen lâmin istihkâk anlamında olduğunu söylemek yerine, ateşin kâfirlere özgü olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla lâm harfinin anlam skalasını genişletip zihni dağıtmak yerine birbirine tedâhul eden anlamları bir başlıkta toplamak daha anlamlı durmaktadır.¹³

Lâm harfinin ta'lîl anlamının ihtisâsın şemsiyesi altında değerlendirilebileceğine de girişte değinilmişti. Bir eylem biri için yapıldığında o şeye özgü olmaktadır.¹⁴ Örneğin *“نَرَسْتُ لِلنَّجَاحِ”* Başarmak için ders çalıştım” cümlesinde ders çalışmanın gerekçesi olarak başarılı olmak gösterilmektedir. Bu ise ders çalışma eyleminin gerçekleşmesinin başarma hedefine özgü kılındığı anlamına gelir. Dolayısıyla lâm harfinin ta'lîl anlamı da ihtisâs anlamı içerisinde değerlendirilebildiğinden ayrıca zikredilmesine gerek duyulmayabilir. Ancak bu, eylemin vücuda gelmesinden sonra yapılabilecek bir değerlendirmedir. Bir insanın zihninde bir eylemi tasarlaması ve onu vücuda getirmeye karar vermesi durumu yalnızca bir ta'lîl ve sebep ile mümkündür. Dolayısıyla lâmin ta'lîl veya sebep anlamıyla kullanımı tek başına ihtisâs ile açıklanamaz. Belki ihtisâs ikincil bir anlam olarak ta'lîlin yanında eylem vücuda geldikten sonra zikredilebilir. Bu nedenle biz, lâm harfinin ta'lîl anlamını ayrı bir başlıkla ele alacağız.

¹² Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 96, 109.

¹³ İbn Hişâm (öl. 761/1360) da benzer bir gerekçeyi dile getirmiş, müşterek olan bir anlamı defaten söylemek yerine iki ayrı anlamda kullanmanın doğru olmayacağını belirtmiştir. İbn Hişâm'ın değerlendirmeleri için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Alî Hamdullâh (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 275.

¹⁴ Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 109.

1.2. Ta'lîl Anlamı

Lâm harfinin ta'lîl anlamıyla, bir eylemin ne için gerçekleştiği gerekçelendirilmektedir. Bu anlamıyla lâm harfi fiillerin vücuda gelme amaçlarını ve sebeplerini izhâr eder. Bu çerçevede lâmin ta'lîl anlamıyla sebep ve amaç da belirtilmiş olur. Aslında amaç, sebep ve illet birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Ancak eylemle ilişkileri açısından birbirlerini gerektiren bir duruma sahiptirler. Örneğin *نَصَحْتُهُ لِلتَّأْدِيبِ* "Edeplendirmek için ona nasihat ettim" cümlesinde "edeplendirmek" nasihat eyleminin vücuda gelmesi için bir sebep, araç, vasıta. Aynı zamanda bu, eylemi yapan kişi için önceden zihnen amaç edinilmiştir. Amaç eylemin vücutuna sebep olmuş, böylece fâil için yaptığı eylemin gerekçesi de ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bir eylem için zikredilen gerekçede aynı zamanda o eylemin vücuda gelmeden önce zihinde tasarlanan amacı ve vücuda gelmesi için etken olan sebep de dile getirilmiş olmaktadır. Ancak bazı durumlarda eylemin gerekçesi sadece sebep olmakta, o sebep bir amaç olarak değerlendirilememektedir. Örneğin *لَمْ أَشْتَرِكِ الْأَجْتِمَاعَ لِلْمَرَضِ* "Hastalık sebebiyle toplantıya katılmadım" cümlesinde toplantıya iştirak edilmemesine gerekçe sunulan hastalık bir amaç değildir. Buradaki hastalık, katılımın olmamasının sadece sebebidir.

Fıkıh usulünde sebep ile illet arasındaki ilişki uzun uzadıya ele alınmıştır. Bizim de benimsediğimiz görüşe göre her illet sebep olarak değerlendirilirken her sebep illet olamayabilir. Ramazan ayının görülmesi orucun farz oluşunun sebebidir ancak illeti değildir.¹⁵ Örneğin *صُمْتُ لِرُؤْيَةِ الْهَيْلَالِ* "Hilalin görülmesinden dolayı oruç tuttum" cümlesinde "hilalin görülmesi" illet değil sebeptir. Çünkü hilalin görülmesi oruç tutanın kendi tasarladığı, amaçladığı ve bunlar nedeniyle eylemi gerçekleştirdiği bir gerekçe değildir. Ancak *صُمْتُ لِمَرْضَاةِ اللَّهِ* "Allah rızası için oruç tuttum" cümlesindeki "Allah rızası" illettir ama aynı zamanda da eylemin gerçekleşmesine araç olan bir sebeptir. Bu yönüyle lâm harfinin ta'lîl anlamında kullanıldığı her yer için sebep bildirdiği söylenebilir ama amaç bildirdiği söylenemez.

Lâm harfinin ta'lîl anlamıyla kullanıldığı yerlerde sebebin de ortaya konulmuş olacağı fikri üzerinde durmamızın nedeni çalışmamızın asıl konusu

¹⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, "Sebep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebep--fikih> (Erişim Tarihi: 07.02.2021).

olan akıbet anlamındaki lâmun ta'lîl anlamındaki lâm ile ilişkilendirilecek olmasındandır. Zira akıbet için kullanılan lâmların tümünde sebep-sonuç ilişkisi kurulabilmektedir. Her illet sebep olarak kabul edildiğinden ta'lîl anlamındaki lâmun bulunduğu yerlerde akıbet anlamının kastedilmesi sebep-sonuç ilişkisiyle mecâz-ı mürseli doğurmaktadır. Dolayısıyla akıbet ya da sayrûret denilen lâmun aslında ta'lîl lâmu olduğu, mecâzî olarak akıbet anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Akıbet lâmunu müstakil bir başlıkla ele alacağımızdan burada detay ve örneklerine girmiyoruz.

1.3. Ta'diye Anlamı

Ta'diye, fiilin mefule geçişliliğini ifade eder. Genellikle vermek, bahşetmek anlamlarına gelen fiillerle kullanılan lâm için ta'diye için olduğu söylenmektedir. Lâmun temlik anlamı ile de hakikatte ta'diye anlamı kastedilmektedir. Nitekim bazı nahiv âlimleri temlik anlamı yerine ta'diye anlamını zikretmiş ve örnek olarak benzer cümleleri zikretmiştir.¹⁶ Dolayısıyla temlik anlamı için ayrı bir başlık açılmayacaktır. Lâmun ta'diye anlamına örnek olarak وَهَبْتُ لِزَيْدٍ دِينَارًا "Zeyd'e bir dinar hibe ettim" cümlesi verilebilir.¹⁷ Cümledeki fiil lâmdan sonra zikredilen isme geçtiği için buna ta'diye lâmu denilebilir.

1.4. Nefiy/Cuhûd Anlamı

Olumsuzluk, inkâr anlamına gelen nefiy/cuhûd, lâmun, nâkıs fiil olarak kullanılan fiilinin olumsuz halinde haberinin başında geldiğinde gerçekleşir. Bu durumda lâm olumsuzluğu tekit ettiğinden bazı âlimler bu lâma tekit lâmu da demişlerdir.¹⁸ Kimi âlimlerse lâm harfinin bu kullanımda *kâne* fiilinin haberine gelmediğini, gizli bir haber olarak نَقَصًا ifadesinin takdir edildiğini ve ilgili lâmun bu gizli haberle ilintili kılındığını söylemişlerdir. Böyle bir takdire gitmelerinin nedeni olarak olumsuzluk anlamındaki lâmun eylemin kastını nefyederek tekit anlamını kazandırdığını ifade etmişlerdir.¹⁹

¹⁶ Bilgi için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 284.

¹⁷ Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 96.

¹⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 4/243.

¹⁹ Bilgi için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 278-279.

Lâm harfinin nefiy/cuhûd anlamına örnek olarak "ما كَانَ عَلَيَّ لِيُخْرَجَ" Ali'nin çikmaya kesinlikle niyeti yoktu" cümlesi verilebilir.²⁰

1.5. Akıbet Anlamı

Harfi cer olarak kullanılan lâmun akıbet anlamı,²¹ cümlede eylemi gerekçelendirirken getirilmekte ve eylemin vukuunun nihayetinde karşılaşılan durum sebep gibi sunulmaktadır. Aslı itibariyle ta'lîl anlamı için kullanılan bu lâm, Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre akıbet anlamında kullanıldığında da ta'lîl anlamını yitirmemektedir. Ona göre bu durumda ta'lîl ile akıbet anlamı

²⁰ Bu anlamların dışında lâm harfi için şibhu'l-milk, şibhu't-temlik, tebliğ, istihkāk medh, zemm, taaccub, kaseem gibi diğer bazı anlamlar da zikredilmektedir. Bu anlamların bir kısmı (şibhu'l-milk, şibhu't-temlik, tebliğ, istihkāk) bizim zikrettiğimiz anlamlar içerisinde değerlendirilebilmektedir. Bir kısmı ise nadir kullanımlar olup Kur'an'da karşılığını bulabildiğimiz kullanımlar değildir. Bunları çalışmada zikretmeyeceğiz. Ayrıca lâm harfi, fi/على/إلى gibi diğer bazı harfi cerlerin anlamında da kullanılmaktadır. Sırasıyla bunlara örnek olarak şu cümleler verilebilir:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِيَلْبِغَ مِنْهُ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ ۖ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"O, rahmetinin öncesinde müjde olarak rüzgarları gönderendir. Bu rüzgarlar ağır bir bulut yüklendiğinde onu ölü bir beldeye sevk ederiz de onunla suyu indirip her yemiştenden çıkarırız. İşte biz bu şekilde ölüleri çıkaracağız. Umulur ki öğüt alırsınız." el-A'râf 7/57.

وَيَجْرُونَ لِلَّذِينَ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا

"Ağlayarak çeneleri üzerine yere kapanırlar ve bu onların huşuunu artırır." el-İsrâ 17/109.

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا

"Adalet mizanlarını kıyamet gününde koyacağız. Böylece hiç kimse hiçbir şekilde zulme uğratılmayacak." el-Enbiyâ 21/47.

وَنَحْنُ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَفْضَلُ لَنَا الْفَضْلُ فِي الدُّنْيَا وَأَنْتُمْ رَاعِمٌ

Burnunuz yere sürtsen de bizim dünyada size karşı üstünlüğümüz var

Kıyamet gününde de biz sizden daha üstün olacağız. [Şâir Cerîr (ö. 569 veya 580)]

Bu kullanımlar, lâm harfinin mecazi olarak farklı bir harfin anlamıyla kullanımı olduğundan lâm harfinin kendi anlam skalasında zikredilmesine gerek olmadığı düşüncesindeyiz. Bu kullanımlar başlı başına yeni bir çalışma olarak ele alınabilecek düzeydedir. Dolayısıyla biz bunlara dair ayrı başlıklar açmayacağız. Detaylı bilgi için bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 99-102; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 280-282.

²¹ Kimi âlimler akıbet anlamında kullanılan lâm için lâmu's-sayrûra veya lâmu'l-meâl demişlerdir. Bilgi için bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 121.

Bu isimlendirmeler de lâmun akıbet anlamında kullanımının mecaz-ı mürsel olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Çünkü sayrûra ve meâl bir şeyin ileride başka bir şeye dönüşmesini ifade eder.

arasında bir benzetme ilişkisi kurulmakta,²² dolayısıyla da istiare-i tebe'iyeye meydana gelmektedir.²³ Ne var ki Zeccâcî, akıbetin yani sonucun, sebebin yerinde zikredilmesinden dolayı bu kullanımı mecâz-ı mürsel olarak değerlendirmiştir. Hatta lâmin akıbet anlamında kullanımının, Hz. Yusuf'un zindan arkadaşlarından birinin rüyasını anlatırken söylediği "إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْرًا" *Şüphesiz ki ben kendimi şarap sıkarken görüyorum*" sözündeki kullanıma benzediğini ifade etmiş, ilgili ayetteki şarap ile üzümün kastedildiğini ancak üzüm yerine, üzümün sıkıldıktan sonra dönüşecek olduğu hale itibarla şarabın zikredildiğini söylemiştir.²⁴ Bu, ileride olacak hale itibar etme (i'tibâr mâ se yekûn) alakasıyla mecâz-ı mürseldir. Bizim kanaatimiz, ta'lîl, yani sebep anlamındaki bir harfin akıbet, yani sonuç anlamıyla kullanımının sebep-sonuç alakasıyla mecâz-ı mürsel olarak da değerlendirilebileceği yönündedir.²⁵

Lâmin akıbet anlamında kullanımı birbirinden farklı değerlendirmelere konu olsa da sonuçta mecâzî bir kullanımdır ve her mecâzda olduğu gibi hakiki anlam ile mecâzî anlam arasında bir alaka bulunmaktadır.²⁶ Bu alakanın nasıl takdir edildiği çeviride etki edecek bir durumdur. Aralarındaki alakanın benzerlik olduğunun kabul edilmesi durumunda benzetmeyi çağrıştıracak bir çeviri yapılması uygun olacaktır. Aradaki alakanın ilerideki hale itibar etme ya da sebep-sonuç ilişkisi olduğu takdir edildiğinde ise ilgili kullanımları anlamlandırmak için sebep-sonucu hissettirecek bir tercüme gerekecektir. Örnek olarak aşağıdaki beyit verilebilir:²⁷

وَدُورُنَا لِحَرَابِ الدَّهْرِ نَبِيَّهَا أَمْوَالُنَا لِذَوِي الْمِيرَاثِ نَجْمُهَا

Mallarımızı mirasçılar için biriktiriyor gibiyiz.

Evlerimizi de sanki zaman harap etsin diye inşa ediyoruz.

²² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 283.

²³ Fiil, türemiş isim ve harflerde meydana gelen istiare için istiare-i tebe'iyeye terimi kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Sübkî, *'Arûsu'efrâh*, 2/199.

²⁴ Zeccâcî, *el-Lâmât*, 119.

²⁵ Bir kelimenin sebebinin yerine kullanımının mecâzı mürsel kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine dair geniş bilgi için bk. 'İsâmuddîn, *Atvel*, 2/238-239.

²⁶ Sübkî, *'Arûsu'efrâh*, 1/529-530.

²⁷ Zeccâcî, *el-Lâmât*, 120.

Bu tercüme, lâmin hakiki anlamı olan ta'lîl ile şiirdeki mecâzî kullanımı olan akıbet arasında benzetme olduğu düşünülerek yapılmıştır. Aralarında sebep-sonuç ilişkisi olduğu dikkate alınrsa şiir şöyle çevrilebilir:

Nihayetinde mirasçılardan olacak mallarımızı biriktiriyoruz.

Yine zamanın sonunda harap edeceği evlerimizi inşa ediyoruz.

İbn Hişâm (öl. 761/1360), lâmin akıbet anlamında kullanıldığı yerlerde lâmin sonrasının lâmin öncesindeki kelamın muktezasına zıt bir anlamı muhtevî olacağını söylemiştir.²⁸ Bu dikkate alındığında yukarıdaki beyit şu şekilde de tercüme edilebilir:

Mallarımızı kendimiz için biriktirirken sonunda mirasçıların oluyor.

Evlerimizi de mamur bir yaşam için inşa ederken nihayetinde onları zaman harap ediyor.

İlk iki çeviri daha veciz iken üçüncüsü daha uzun ve anlam merkezli bir çeviridir. Üç çeviri yönteminin de Arap dili ve belagatinde dayanağı bulunduğu için tercih edilebileceğini, ayrıca bunların her birinin ayetin bulunduğu bağlama göre kullanılabileceğini düşünüyoruz. Kimi ayette benzerlik anlamı ön plana çıkarılarak çeviri yapılabilir, kimi yerde de sebep-sonuç veya ileriki hale itibar ilişkisi gözetilerek bir tercümeye gidilebilir. Lâmi harfinin sonrasıyla öncesinin arasındaki anlam ilişkisinin zıtlık olduğuna bakılarak da üçüncü bir anlamlandırmaya gidilebilir. Sadece bir yöntemin benimsenip lâmin akıbet anlamında kullanıldığı her yerde o şekilde çevrilmesini Türkçe açısından doğru bir anlamın ortaya koyulmasına mani olabilir.

Son olarak önemli bir noktaya değinmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Harfi cer olarak kullanılan ve ta'lîl anlamında olan lâmi harfi, *en-i masdariyye* (أَنَّ) denilen ve muzari fiili nasb eden ve isim cümlesinin başına gelen *enne* (أَنَّ) harflerinden önce kıyasi olarak hafz edilebilmektedir.²⁹ Örneğin *عَلَّمْتُكَ أَنَّ تَسْبِي* "Sanki sana edebi bana sövesin diye öğretmişim" cümlesinde ge-

²⁸ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûru'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Abdulğani ed-Dakar (Suriye: eş-Şeriketü'l-Müttahide, ts.), 383.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Cemâlüddîn İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Beirut: Dâru Hecer, 1410/1990), 2/150.

çen *en* harfinden önce gizli bir lâm bulunur ve bu lâm akıbet anlamını ifade eder. Bu durumdaki lâm harflerinin de akıbet anlamında kullanılma ihtimali olabileceğinden Kur'an çevirileri bakımından akıbet lâmının incelendiği yerlere bunların da dâhil edilmesi gerekir. İnceleme sonucu anlam olarak bu hazf edilen lâmların akıbet anlamında olduğu tespit edildiğinde bunlar da çeviride dikkate alınmalıdır.

2. Akıbet Lâmu Açısından Kur'an Çevirileri

Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde lâm harfi akıbet anlamında kullanılmıştır.³⁰ Bu yerlerin bir kısmı Hasan Uçar tarafından ele alınmış ve çevirileri açısından seçki bazı mealler üzerinde incelenmiştir.³¹ Dolayısıyla ilgili çalışmada yer alan örneklerin dışında kalanları bu başlık altında tahlil edilecek. Seçilen örnek ayetlerin çevirisinde lâm harfinin akıbet anlamının dikkate alınmaması nedeniyle oluşan problemliler öncelikle zikredilecektir. Sonrasında ayetin doğru anlamı tefsirlerden yararlanılarak tespit edilecektir. Akabinde de ayetleri doğru çevirdiği düşünülen meallere yer verilecek, gerektiğinde çeviri önerileri sunulacaktır.

1. Örnek: el-Bakara 2/231

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾

³⁰ Bu kullanımların tespiti için detaylı bir çalışma gerekmektedir. Zira akıbet lâmının kullanıldığı söylenen kimi yerlerde bu harflerin ta'lil olarak değerlendirilmesi mümkün olabilmektedir. Bizim çalışmamızda örnek olarak sunulan ayetlerin dışında şu ayetlerde de akıbet lâmının kullanıldığı kanaatindeyiz: el-Mâide 5/19; el-En'âm 6/156-157; el-A'râf 7/172-173; İbrahim 14/30; en-Neml 27/51; er-Rum 30/41; ez-Zümer 39/56-58; el-Hucurât 49/2; el-Müddessir 74/31.

Bunların dışında Hasan Uçar'ın akıbet lâmu olarak değerlendirdiği ayetler de mevcuttur. Bunlar şu ayetlerdir: el-En'âm 6/53; 105; 113; 122-123; 137; el-A'râf 7/20; 179; et-Tevbe 9/55; 118; Yûnus 10/88; Hûd 11/119; en-Nahl 16/24-25; 55; 116; el-Kehf 18/19; el-Kasas 28/8; er-Rûm 30/33-34; en-Necm 53/31. Bunlar toplamda 32 ayettir. Bunlara müfessirlerin değerlendirmelerine göre ilave veya eksiltme yapılabilir.

³¹ Hasan Uçar, "Arap Dilinde Lâmu'l-Âkibe ve Türkçe Kur'an Meallerine Yansıması", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2016, 3/6, 349-378.

Elmalılı Hamdi Yazır: *Hem kadınları boşadınız da iddetlerini bitirdiler mi, artık kendilerini ya iyilikle tutun veya iyilikle salın, yoksa haklarına tecavüz için zararlarına olarak tutmayın.*

Hasan Basri Çantay: *Hem kadınları boşadınız da iddetlerini bitirdiler mi, artık onları ya (kendilerine ric'atle) iyilikle tutun, ya iyilikle bırakın. (Fakat) onları, sırf zulmedebilmeniz için, zararlarına olarak, tutmayın.*

Ömer Nasuhi Bilmen: *Ve kadınları boşadığınızda, onlar da adetlerinin sonuna yaklaşınca artık onları ya iyilikle tutunuz veya iyilikle salıveriniz. Onları, haklarına tecavüz için zararlarına olarak tutuermeyiniz.*

Abdülbaki Gölpınarlı: *Kadınları boşadınız da boşandıktan sonraki müddetlerini geçirdiler mi artık onları ya iyilikle tutun, yahut hoşlukla salıverin. Haklarında aşırı muamelede bulunmak için zararlarına olarak onları zorla tutmayın.*

Süleyman Ateş: *Kadınları boşadığınız zaman, bekleme sürelerini bitirdiler mi, ya onları iyilikle tutun, ya da iyilikle bırakın; haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları (yanınızda) tutmayın.*

Kur'an Yolu: *Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini doldurdularında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın. Onları zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın.³²*

Paylaşılan meallerde görüldüğü üzere ayetteki lâmi harfi ta'lîl anlamıyla çevrilmiştir. Bu durumda ayette, kadınların kocaları tarafından nikâh altında tutulmasının gerekçesi haddi aşmak ve sınırı çiğnemek olarak gösterilmiş olmaktadır. Dolayısıyla erkeklerin, boşadıkları eşleri iddet sürelerini tamamlamaya yaklaştığında tekrar onlara döndüklerini ifade etmek suretiyle kendilerine verilen bu dönme yetkisini eşlerine zulüm etmek, süreyi uzatıp onlardan boşama karşılığında bir şeyler almak için kullandıkları ifade edilmektedir. Ayet-i kerime bu kötü niyeti kınamakta ve gerçekten boşama niyeti olanların

³² Kur'an Yolu meali <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/kuran-yolu-meali-5> adresinden, diğer mealler ise <https://www.kuranmeali.com/index.php> adresinden alıntılanmaktadır.

süreci uzatmamalarını, kendilerine verilen yetkiyi oyuna çevirmemelerini söylemektedir.³³

Ayette belirtilen bu haksız yetki kullanımının kadınlara zarar vermek ve onların hakkına tecavüz etmek olduğu söylenebildiği gibi *li ta'tedû* ifadesindeki lâmun akıbet anlamında kullanıldığı ve fiilin "Allah'ın sınırlarını aşmak" anlamında olduğu düşünülerek de ayet anlamlandırılabilir.³⁴ Bu durumda "Onları, zarar vermek için alıkoymayın. Yoksa nihayetinde haddi aşmış olursunuz" şeklinde bir mana ortaya çıkar ve yetki kullanımı yapanların Allah'ın sınırlarını aşmayı gerekçe ve amaç edinmedikleri ancak yaptıklarının bu sonucu doğurduğu ifade edilmiş olur. Nitekim aşağıdaki mealler ayeti bu yönde çevirmişlerdir.

Murat Sülün: *Siz kadınları boşayıp onlar da iddetlerini bitirdiklerinde, artık onları ya iyilikle tutun ya da iyilikle bırakın. Haddinizi aşarak onlara zarar vermek için onları tutmayın.*³⁵

İsmail Hakkı İzmirli: *Kadınları boşadığınızda onlar da iddetlerinin sonuna yaklaşırlarsa onları ya güzelce tutun veya güzelce bırakın, Zarar eriştirmek için onları alıkoymayın ki zulüm etmiş olursunuz.*

Mustafa İslamoğlu: *Bu şekilde kadınları boşadığınızda ve onlar da bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde, ya güzellikle tutun ya da güzellikle bırakın! Onlara zarar vermek için alıkoymayın! Bu durumda haddi aşmış olursunuz.*

İlyas Yorulmaz: *Kadınlarınızı boşadığınız zaman ve bekleme süreleri dolduğunda, ya onları iyilikle tutun veya iyilikle onları bırakın. Haddinizi aşarak boşadığınız kadınlara zarar vermek için zorla tutmayın.*

Buradaki meallerin akıbet lâmunu gözettikleri, Sülün'ün ve Yorulmaz'ın "haddinizi aşarak" şeklinde bunu ifade ettikleri, İzmirli'nin "ki zulüm etmiş olursunuz", İslamoğlu'nun "Bu durumda haddi aşmış olursunuz" şeklinde ifade et-

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.), 5/8.

³⁴ Ebû Bekir Abdülkâhir el-Cürçânî, *Dercü'd-dürrer fi tefsîri'l-âyi ve's-süver*, thk. Velîd b. Ahmed (İngiltere: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008), 1/398.

³⁵ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Murat Sülün (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), el-Bakara 2/231.

tikleri görülür. Sülün ve Yorulmaz'ın çevirilerinde ilgili ifade bir zarf tümleci gibi takdir edilmiştir. İzmirli ve İslamoğlu'nun çevirisinin akıbet lâmını daha iyi yansıttığını düşünüyoruz. Zira akıbet sonucu ifade eder. Ayette de alıkoymanın sonucunda had aşımış olacağından “ki zulüm etmiş olursunuz” ve “Bu durumda haddi aşmış olursunuz” çevirilerinin bu anlamı karşıladığı söylenebilir.

2. Örnek: en-Nisâ 4/176

﴿بَيِّنَ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

İsmail Hakkı İzmirli: Allah yoldan sapmamanız için size ahkâmı beyan ediyor. Allah her şeye hakkiyle âlimdir.

Ömer Nasuhi Bilmen: Allah Teâlâ size dalâlete düşmeyesiniz diye beyan ediyor ve Allah Teâlâ her şeye âlimdir.

Abdülbaki Gölpınarlı: Allah, size doğru yoldan sapmamanız için bunları açıklamaktadır ve Allah, her şeyi bilir.

Kur'an Yolu: Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.

İlyas Yorulmaz: Allah doğru olandan sapmamanız için kelaleyi böyle açıklıyor. Allah her şeyi en iyi bilendir.

Ümit Şimşek: Şaşırmanın için Allah size bunları açıklıyor. Allah her şeyi hakkıyla bilir.

Ayet-i kerime miras hukukuna dair surenin başında zikredilen hükümleri tamamlayıcı bir nitelik taşımakta ve kelâle³⁶ durumunda baba bir öz veya üvey kardeşlerin³⁷ nasıl mirasçı olacakları anlatmaktadır.³⁸ Bu hükümlerle

³⁶ Kelâle, ölen kişinin geride çocuk ve baba bırakmaması durumudur. Bu durumda ölenin ana bir kardeşlerinin terikeden ne miktarda alacağı Nisâ suresinin 12'nci ayetinde açıklanmıştır. Mevzu konusu ettiğimiz ayette ise kelâle durumunda baba bir öz veya üvey kardeşlerin terikeden ne miktarda yararlanacaklarına değinilmektedir. Bilgi için bk. Hamza Aktan, “Miras”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras> (Erişim Tarihi: 16.02.2021).

³⁷ Bu ifadenin yanlış anlaşılma ihtimaline binaen şunu belirtmekte fayda görüyoruz. “Baba bir öz kardeş” ifadesi ile hem baba hem de anneleri aynı olan kardeşler; “baba bir üvey kardeş” ifadesiyle ise babaları bir anneleri farklı olan kardeşler kastedilmektedir. Bu kardeşlerin

birlikte Kur'an'da yer alan miras hukuku tamamlanmıştır.³⁹ Bu nedenle de ayetin sonunda miras taksimine dair yapılan etraflı beyanın gerekçesi *en tadillû* ibaresiyle sunulmuştur. Bu ibaredeki *en* harfinin başında kıyasi olarak hazf edilen lâm-ı ta'lîl bulunur. Aslında ibare *li en tadillû* şeklindedir. Bu durumda anlam “*şaşırmamız/sapmamız için*” olmaktadır. Bu anlam uygun görülemeyeceğinden mevzu konusu ayette bu lâmın haricinde bir de *en* harfinden sonra nefiy anlamında bir *lâ* harfinin hazf edildiği ve aslında ibarenin *li en lâ tadillû* şeklinde olduğu söylenmiştir.⁴⁰ Nitekim bu durumda anlam “*şaşırmamız/sapmamamız için*” yönünde olmaktadır. Yukarıda paylaşılan meallerde de bu yorum dikkate alınmış ve bu yönde bir çeviri tercih edilmiştir. Ne var ki *en* harfinden sonra *lâ* harfinin takdir edilmesi, mezkûr yanlış anlamın ortaya çıkmasını engelleyen tek çıkar yolu değildir. Zira *en* harfinden önce hazf edilmiş olan lâm harfinin akıbet anlamında olduğu, ilgili ifadenin “*şaşırsınız/saparsınız diye*” şeklinde anlamlandırıldığı ve miras hukukuna dair yapılan beyanın, yapılmaması durumunda karşılaşılabilecek bir durumu ifade ettiği de zikredilmiştir.⁴¹ Bu yorum, ilave bir harfin hazf edildiğinin söylenmesine ve anlamlandırırken bunun takdir edilmesine gerek bırakmadığından alternatif bir çeviri için tercih edilebilir. Bunu dikkate alan bazı meallerin ayeti çevirisi şu şekildedir:

Elmalılı Hamdi Yazır: Şaşıyorsunuz diye Allah size beyan buyuruyor, Allah her şeyde âlimdir.

Hasan Basri Çantay: Allah size -şaşırsınız diye- (dininizin hükümlerini) açıklıyor. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.

anneleri farklı olduğundan üvey kardeş olarak nitelendirilmişlerdir. Nisâ 4/12'deki kardeşler de üveydir ancak buradakinden farkı onların anneleri bir, babaları farklıdır. Dolayısıyla bahis konusu edindiğimiz ayette hükümleri açıklanan kardeşler, baba ve anneleri bir olan öz kardeşlerle babaları bir anneleri farklı olan üvey kardeşlerdir.

³⁸ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şahhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâs, 1423/2003), 1/426.

³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/434.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5/129; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/128; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/606.

⁴¹ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (Dâru Sâdir, ts.), 2/225.

Süleyman Ateş: Şaşırırsınız diye Allah size (hükmünü) açıklıyor. Allah, herşeyi bilir.

Mustafa İslamoğlu: Allah bunları, (aksi durumda) yanlışa düşersiniz diye size açıklar. Sözün özü: Allah her şeyi sonsuz ilmiyle kuşatandır.

Bu ayetteki durumun benzerinin gerçekleştiği, yani *en* harfinin başındaki lâmi-1 ta'lîlin hazf edildiği ve sonrasında nefiy anlamıyla bir *lâ* harfinin takdirine ihtiyaç duyulduğu her yerde aynı yöntem uygulanabilir ve alternatif bir çeviri olarak hazf edilmiş lâmi akıbet anlamıyla değerlendirilip çevrilebilir.⁴²

3. Örnek: el-En'âm 6/53

(وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ)

İsmail Hakkı İzmirli: Böylece insanlardan birini diğeriyle iptilâya düşürdük ki "Allah içimizden bunlara mı bol nimetini lâıyk görmüştür?" diyeler. Allah şükredenleri daha iyi bilir, değil mi?

Elmalılı Hamdi Yazır: Böyle bazılarını bazıısıyla fitneye de düşürmüştür ki şöyle desinler: Â!... Şunlar mı o Allah'ın aramızdan lütfuna lâıyk gördüğü kimseler? Allah şükreden kullarını daha iyi bilir, değil mi?

Hasan Basri Çantay: Biz, onlardan (insanlardan) kimini kimi ile -(sırf) "Allah (buldu buldu da) aramızdan bunlara, bunların üzerine mi lütfunu reva gördü?" desinler diye- işte böyle imtihan ettik. Allah şükredenleri daha iyi bilen değil mi?

Ömer Nasuhi Bilmen: Ve işte böylece onların bazısını bazıı ile fitneye düşürmüştür ki, "Ya Allah Teâlâ aramızda şunlara mıdır ki, lütfunu reva görmüştür?" deyiversinler. Allah Teâlâ şâkir olanları ziyâdesiyle bilen değil midir?

Abdülbaki Gölpınarlı: Ve biz, Allah'ın, aramızdan seçip lütfettiği bunlar mı demeleri için halkın bir kısmını, bir kısmıyla sınarız. Allah, şükredenleri daha iyi bilmez mi?

Süleyman Ateş: Böylece biz onların kimini kimi ile denedik ki: "Allah, aramızdan şunlara mı lutfu lâıyk gördü?" desinler. Allah, şükredenleri daha iyi bilmez mi?

⁴² Benzer durumdaki bazı ayetler için bk. el-Mâide 5/19; el-En'âm 6/156-157; el-A'râf 7/172-173; ez-Zümer 39/56-58; el-Hucurât 49/2.

Kur'an Yolu: "Aramızda Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu kimseler de bunlar mı?" demeleri için onların bir kısmını diğerleriyle işte böyle imtihan ettik. Allah şükredenleri bilmez mi?

Mustafa İslamoğlu: İşte bu şekilde insanları birbiriyle sınarsınız ki, "Acaba Allah aramızdan bir tek bunlara mı ikramda bulundu?" diye sorsunlar. Kimin şükrettiğini en iyi bilen Allah değil midir?

Yukarıda paylaşılan meallere göre ayet-i kerimede Allah'ın kimi insana daha çok nimet verdiği, onları zengin kıldığı, kimisini de fakirlikle sınadığı anlatılmakta ve bu durum, düşük durumda olanların kendilerinden yüksektekiler için ayette mezkûr ifadeyi söylemeleri için meydana geldiği şeklinde gerekçelendirilmektedir. Hâlbuki Allah'ın insanları birbirleriyle imtihan etmesinin gerekçesi, düşük durumda olanların hem Allah'ı sorgulamaları hem de kendilerinden yüksektekilere kin ve haset duymaları olarak sunulamaz. Nitekim Allah farklı ayetlerinde insanların birbirinden üstün kılınmasının sebebini, onlara verdikleriyle her birini sınamak⁴³ ve bir kısmının diğerini istihdam etmesi⁴⁴ olarak sunmaktadır. Dolayısıyla mevzu konumuz olan ayette geçen ve yukarıdaki meallerde gerekçelendirme olarak yansıtılan lâm harfi mecâzî olarak akıbet anlamında kullanılmış⁴⁵ ve Allah'ın sınamasının neticesinde insanların birbirlerine karşı söyledikleri ve söyleyecekleri şeyler ortaya koyulmuştur. Yani imtihan sebep, insanların söyledikleri sonuç olarak ayette sunulmuştur.⁴⁶ Allah insanları fakirlikle sınar ki sabretsinler; zenginlikle sınar ki şükretsinler. İmtihan edilmenin hikmeti olarak sabır ve şükür dile getirilebilir.⁴⁷ Bu nedenle yukarıda paylaşılan meallerin ayetin maksadını tam olarak yansıtmadığı kanısındayız.

⁴³ el-En`âm 6/165.

⁴⁴ ez-Zuhruf 43/32.

⁴⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza Burhânuddîn el-Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vîl* (Cidde: Dâru'l-Kible, ts.), 1/361; Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 2/164.

⁴⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-'Arabî, 1407), 2/28.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 12/544.

Ayetteki lâmin akıbet anlamını dikkate alan mealler ise şunlardır:

Besim Atalay: *Biz böylece, birbirleriyle sınamışız onları, "Bunlar mıdır aranızdan, Allah'ın kayırmış buldukları?" diyeceklerdir, Allah, daha iyi bilmez mi şükredenleri?*

Mahmut Kısa: *İşte biz, insanları bu şekilde birbirleriyle imtihan ederiz; bu yüzden "Allah, aramızdan bula bula bunları mı lütfuna lâyık gördü?" diyecekler. Kimlerin şükrettiğini en iyi bilen, Allah değil mi?*

Ümit Şimşek: *Onları birbiriyle böylece imtihana uğrattık; onlar da "Aramızdan bunları mı Allah lütfuna lâyık gördü?" dediler. Şükredenleri en iyi bilen Allah değil mi?*

Bizim ayetin çevirisine yönelik önerimiz ise şu şekildedir:

"Böylece biz bazılarını bazılarıyla imtihan ederiz. Ne var ki onlar nihayetinde 'İçimizden Allah bunlara mı ikramda bulundu?' derler. Allah şükredenleri bilmez mi hiç!"

Bu çeviriye, anlamı tam olarak yansıtması için parantez içi açıklamayla şu ilaveler de yapılabilir:

"Böylece biz bazılarını bazılarıyla (sabredip şükretsiner diye) imtihan ederiz. Ne var ki onlar nihayetinde 'İçimizden Allah bunlara mı ikramda bulundu (olacak şey değil!)?' derler. Allah şükredenleri bilmez mi hiç!"

Ayette *fetennâ* şeklinde mazi bir siyga kullanılmıştır. Bu nedenle ayetteki ilgili yüklemi *"imtihan ettik"* şeklinde mazi formunda çevirmek de mümkündür. Ancak ayette olup biten bir imtihandan ziyade geçmişte de olan ve kıyamete kadar da sürecek bir imtihan söz konusudur. Bu nedenle bizim tercihimiz de ilgili fiilin geniş zaman kipiyle çevrilmesi yönünde oldu.

4. Örnek: el-A'râf 7/179

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَأَلْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾

İsmail Hakkı İzmirli: *Biz Cehennem için birçok cin ve insan yarattık. Onların kalpleri var, ama onunla hakkı anlamazlar. Gözleri var, ama onunla delilleri görmez-*

ler. Kulakları var, ama onunla mevizeleri işitmezler. Onlar dört ayaklı hayvan gibidir. Belki daha sersemdir. İşte gafil olanlar bunlardır.

Elmalılı Hamdi Yazır: Celâlim hakkı için cinn-ü insten bir çoğunu Cehennem için yarattık, onların öyle kalbleri vardır ki onlarla doymazlar ve öyle gözleri vardır ki onlarla görmezler ve öyle kulakları vardır ki onlarla işitmezler, işte bunlar behâim gibi, hattâ daha şaşkındırlar, işte bunlar hep o gafiller.

Hasan Basri Çantay: Andolsun ki biz cin ve insden birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalbleri vardır, bunlarla idrâk etmezler; gözleri vardır, bunlarla görmezler; kulakları vardır, bunlarla işitmezler. Onlar dört ayaklı hayvanlar gibidir. Hattâ daha sapıkırlar. Onlar gaflete düşenlerin ta kendileridir.

Ömer Nasuhi Bilmen: Andolsun ki, cinden ve insten çoklarını cehennem için yarattık, onların kalbleri vardır ki, onlar ile anlayamazlar ve onların gözleri vardır ki, onlar ile göremezler ve onların kulakları vardır ki, onlar ile işitemezler. Onlar hayvanlar gibidirler, belki onlar daha sapıktırlar. İşte gâfil olanlar onlardır.

Abdülbaki Gölpınarlı: Andolsun ki biz, cinlerin ve insanların çoğunu cehennem için yarattık; onların kalpleri vardır; düşünmezler onunla; gözleri vardır, görmezler o gözlerle; kulakları vardır, duymazlar o kulaklarla. Onlar dört ayaklı hayvanlara benzerler, hatta daha da sapıktırlar. Onlardır gaflette kalanların ta kendileri.

Süleyman Ateş: Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalbleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapık... Ve işte gafiller onlardır!

Ümit Şimşek: Cinlerden de, insanlardan da Biz pek çok Cehennemlikler yarattık. Onların kalpleri vardır, anlamazlar; gözleri vardır, görmezler; kulakları vardır, işitmezler. Onlar hayvan gibi, hattâ daha da şaşkındırlar. Onlar gafillerin tâ kendileridir.

Paylaşılan bu meallere göre ayette Allah Teâlâ insanların ve cinlerin birçoğunun cehennem için yaratıldığını söylemiş olmaktadır. Böyle bir anlam cebri gerektirir ve kullardan sorumluluğu kaldırır. Hâlbuki insanlar da cinler de kulluk etmek için yaratılmıştır.⁴⁸ İnsanların ve cinlerin hem kulluk etmek hem de cehenneme girmek için yaratıldığının söylenmesi bir çelişki olur. Do-

⁴⁸ ez-Zâriyât 51/56.

layısıyla ilgili ayet yanlış anlamlara kapı aralar. Ayetin yukarıda verilen meal-lerde olduğu şekliyle çevrilmesine neden olan etkenlerden biri lâmi harfine ta'lil anlamı verilmesidir.⁴⁹ Oysa ayetteki lâmi akıbet anlamında kullanılmış,⁵⁰ birçok insan ve cinin kulluk etmek için yaratılmalarına rağmen bu vazifeyi terk edip nihayetinde cehenneme müstahak olacak işler yaptıklarını belirtmiştir. Allah bu kimselerin cehennemi hak edeceklerini ezeli ilmiyle bilmesi sebebiyle bunu böyle ifade etmiştir.⁵¹ Bu yönüyle ayette, insan ve cinlerin ile-riki hallerine itibar edilerek kendilerinden bahsedilmiştir.⁵²

Akıbet lâmi ile ta'lil arasında benzerlik ilişkisi olduğu düşünüldüğünde ise Allah'ın insanları ve cinleri kendisine kulluk etmeleri için yarattığı ancak bunların birçoklarının cehennemi hak edecek olmaları nedeniyle sanki cehennem için yaratılmış oldukları sonucu doğduğundan, bu durumun bir benzerlik ilişkisiyle anlatıldığı söylenebilir.⁵³

Bu değerlendirmeler çerçevesinde ayetin anlamı şu şekilde çeviriye yansıtılabilir:

“Andolsun ki cinlerden ve insanlardan birçoğunu sanki cehennem için yaratmışız. Onların kendisiyle kavrayamadıkları kalpleri, göremedikleri gözleri ve işitemedikleri kulakları vardır. Onlar adeta davar gibi, hatta daha da sapkındırlar. İşte onlar gafildirler.”

Ayetin ilk cümlesini şu şekilde de çevirmek mümkündür:

“Andolsun ki cinlerden ve insanlardan birçoğunu nihayetinde cehennem için yaratmış olduk.”

⁴⁹ Ayetin yanlış çevrilmesine neden olan diğer etken ise زَٰرًا zera'e fiiline yanlış bir anlamın yüklenmesidir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Nurettin Çiftçi, “Kur'an Kavramlarının Kur'an'ın Bütünlüğü İçinde Anlaşılması (Zerae زَٰرًا Örneği)”, *Social Science Development Journal*, 3/13 (2018), 618-627.

⁵⁰ Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Çuneym b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/234.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/592.

⁵² Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr*, 1/428.

⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/180.

İlk çeviri önerisinde lâmin ta'lil ile akıbet anlamları arasında benzerlik ilişkisi gözetilmiştir. İkincisindeyse ileriki hale itibar etme durumu dikkate alınmıştır.

Aşağıdaki mealler de ayetteki akıbet lâminı dikkate alarak çeviride bulunmuşlardır:

Kur'an Yolu: *Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.*

Ahmet Tekin: *Andolsun biz, özgürce seçme hakkına sahip cin ve insan neslinin hak dine itibar etmeyen çoğunu, sonuçta cehennemi boylayacaklarını bile bile yaratıp çoğalttık. Onların akılları ve kalpleri var. Onları, hakkı ve hayrı anlamakta kullanmıyorlar. Onların gözleri var. Onları, Allah'ın birliğinin, kudretinin, düzeninin delillerini görmekte kullanmıyorlar. Onların kulakları var. Onları Allah'ın kitabını, peygamberinin tebliğini, öğütlerini duymakta kullanmıyorlar. İşte onlar duyu organlarında insanlara mahsus mânâ ve anlayış bulunmayan hayvanlar gibidir. Belki hayvanlardan daha başıboş, daha şaşkın, daha başıbozuk, daha çok helâke maruzdurlar. Onlar, işte onlar büsbütün gaflet içindedirler.*

Süleymaniye Vakfı: *Cinlerin ve insanların çoğunu sanki cehennemlik olsunlar diye yetiştirdik. Onların kalpleri vardır ama (gerçeği) kavramazlar; gözleri vardır ama ilerisini görmezler; kulakları vardır ama söz dinlemezler. Onlar en'âm (koyun, keçi, sığır ve deve) gibidirler. Hatta daha aşağı seviyededirler. Gerçeklere ilgisiz kalanlar işte bunlardır.*

5. Örnek: en-Nahl 16/70

(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ)

Elmalılı Hamdi Yazır: *Hem Allah sizi halk etti, sonra sizi vefat ettiriyor, içinizden kimi de erzeli ömre reddolunuyor ki biraz ilimden sonra bir şey bilemez olsun, her halde Allah hem alîm hem kadîr.*

Hasan Basri Çantay: *Sizi Allah yarattı. Sizi yine O öldürecek. İçinizden kimi -bildikten sonra (çocuk gibi) bir şey bilmesin diye- en aşağı ömre kadar geri götürülür. Allah (her şeyi) hakkıyla bilen, kemâliyle kâdir olandır.*

Ömer Nasuhi Bilmen: *Ve Allah Teâlâ sizi yaratmıştır. Sonra sizi öldürecektir ve sizden kimi vardır, ömrün en aşağı ihtiyarlık çağına reddolunur ki bir bilgiden sonra bir şey bilmez olsun. Şüphe yok ki, Allah Teâlâ âlimdir, kadirdir.*

Süleyman Ateş: *Allah sizi yarattı, sonra öldürür; içinizden kimi de ömrün en reziline (bebeklik çağı gibi güçsüz ihtiyarlık çağına) itilir ki, biraz bilgiden sonra hiç-bir şeyi bilmez olsun! Doğrusu Allah bilendir. (O, her şeye) kadirdir.*

Ayette, ömrün en rezil dönemi olarak nitelenen dönemde insanların bildikleri şeyleri bilmez olduklarından bahsedilmiştir. İnsanların yaşlanıp kendi işlerini görmekte zorlandıkları, düşkün hale geldikleri bir dönemdir bu. Bu dönemde arız olan, bilinen şeylerin bilinmemesiyle kimi insanda ortaya çıkan Alzheimer hastalığı kastedilmiş olabilir.⁵⁴ İnsanların bu döneme eriştirilmeleri, bildiklerini bilemez olsunlar şeklinde gerekçelendirilemez. Zira bilinenlerin bilinemez olması gerekçe veya sebep değil, sonuçtur. Ayrıca kimi insanlara uzun ömürle birlikte akıl, zekâ ve beden sağlığı da verilmektedir. Dolayısıyla erzeli ömre ulaştırılanların bilirken bilemez olmaları, o dönemin sebep olduğu bir sonuçtur. İnsanlar o dönemde o hali almaktadırlar.

Yukarıdaki mealler, ayette geçen ta'lîl lâmını hakiki anlamda almalarından kaynaklı anlaşılması güç bir çeviri yapmışlardır. İlgili lâm akıbet anlamında kullanıldığından⁵⁵ çeviriye bunun bir sonuç olarak yansıtılması gerekmektedir. Nitekim aşağıdaki mealler bu hususu gözeterek ayetteki lâm harfini akıbet anlamıyla şu şekilde çevirmişlerdir:

İsmail Hakkı İzmirli: *Allah sizi yarattı, sonra sizin ruhunuzu alır. İçinizden bir kısmı ömrünün en kötü devrine vardırırlar, o halde ki bir şeyi bilirken bilmez olur. Muhakkak ki Allah hakkıyla âlim, hakkıyla kadirdir.*

Abdülbaki Gölpınarlı: *Ve Allah sizi halk etti, sonra öldürür ve içinizden yaşayışın en aşağılık çağına, kocalığa kadar ömür sürdürülenler de vardır ki bildikleri şeyleri bilmez olurlar; şüphe yok ki Allah her şeyi bilir, her şeye gücü yeter.*

⁵⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 543.

⁵⁵ Kirmâni, *Garâibu't-tefsir*, 1/612; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416), 1/431.

Kur'an Yolu: Sizi Allah yarattı, sonra da vefat ettirecektir. İçinizden, (sahip oldukları) bilgiden hiçbir şeyi bilmeyecek yaşa, ömrün en düşkün çağına kadar yaşatılanlar da vardır. Kuşkusuz Allah ilim ve kudret sahibidir.

Süleymaniye Vakfı: Sizi yaratan sonra vefat ettirecek olan Allah'tır. Kiminiz ömrünün en düşkün çağına kadar yaşatılır, bildiğini bilemez hale gelir. Her şeyi bilen ve ölçüyü koyan Allah'tır.

Ümit Şimşek: Sizi yaratan Allah'tır. Sonra da sizi öldürür. Bir kısmınız ise, önceden bildiklerini bilemez hale geleceği ömrün en düşkün çağına geri döndürülür. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilir ve her şeye kadirdir.

Besim Atalay: Allah sizi yarattı, sonra da öldürecektir, içinizden bir takımını bunaklığa götürür, bilmesi bulunurken, hiçbir şey bilmez olur, Allah bilicidir, Allah güçlüdür.

Ayette akıbet lâminin bulunduğu kısım için bizim çeviri önerimiz şöyledir:

“Sizden kimi de ömrün en düşkün çağına ulaştırılır da nihayetinde bilirken hiçbir şeyi bilemez olur.”

Akıbet lâminin ele alındığı bu örneklerin çoğaltılması mümkündür. Örneğin el-Mâide 5/19; el-En'âm 6/156-157; el-A'râf 7/172-173; İbrahim 14/30; en-Neml 27/51; er-Rum 30/41; ez-Zümer 39/56-58; el-Hucurât 49/2; el-Müddessir 74/31 gibi ayetlerde akıbet lâmu kullanılmıştır. Buralarda da benzer nitelikte bir çeviri yöntemi izlenmelidir.

Sonuç

Kur'an çevirileri açısından akıbet lâmuyla ilgili yapılan bu çalışmada önemli sonuçlara ulaşıldığı kanısındayız. Öncelikle bu lâmin, gerekçelendirme ve sebep bildirme anlamındaki lâm-ı ta'lîlin mecâzî kullanımı olduğu tespit edilmiştir. Zemahşerî'ye göre bu mecâz, ta'lîl ile akıbet anlamları arasındaki bir benzetme ilişkisine dayanmakta ve dolayısıyla istiare-i tebe'iyeye gerçekleşmektedir. Murâdî'ye göre ise ta'lîl ile akıbet anlamları arasındaki ilişki bir şeyin ileriki haline itibar etmedir. Bu durumda ortaya çıkan mecâz, mecâz-ı mürsel olmaktadır. Farklı bir değerlendirme olarak ta'lîl ile akıbet anlamında sebep-sonuç ilişkisi kurulabilir. Bu durumda da mecâz-ı mürsel gerçekleşmiş olur. İbn Hişâm'ın, akıbet lâminin kullanıldığı yerde lâmin öncesiyle sonrası

arasında anlam olarak zıtlık ilişkisi bulunacağına dair söylemi de burada büyük önemi haizdir. Zira bu durumda kullanımın bulunduğu yeri anlamlandırırken bu göz önüne alınabilecektir. Lââm harfinin akıbet ve ta'lîl anlamları arasındaki bu ilişkilerin tespiti çeviri noktasında gözden kaçırılmaması gereken mühim bir noktadır. Çünkü aralarında benzerlik ilişkisi olduğu varsayımı üzerine çeviri yapılacaksa bu benzerliğin çeviriye yansıtılması gerekecektir. Benzerliğin dışındaki sebep-sonuç ya da ileriki hale itibar etme ilişkisi dikkate alınacaksa çeviride ona göre bir üslup takip edilecektir. Biz, Kur'an çevirilerinde bu üslupların her birinin yerine göre kullanılması gerektiği kanaatine ulaştık. Kur'an'da kullanılan akıbet lââmının tek bir üsluba göre çevrilemeyeceğini düşünüyoruz. Örneğin *en* harfinden önce kıyasi olarak hazf edilen lââm harfinin akıbet anlamında kullanıldığı yerlerde ileriki hale itibar etme dışında bir anlam ilişkisi kurulamamaktadır.

Akıbet lââmıyla ilgili ulaştığımız bir diğer husus da lââm harfinin kıyasi olarak hazf edildiği yerlerde de akıbet anlamının kullanılabilmesidir. Akıbet lââmı cümleyi mastara çeviren *en* ve *enne* harflerinden önce genel bir kural olarak düşürülebilmektedir. Bu yerlerde bunun dikkate alınması çeviri noktasında birçok kolaylık sağlamakta, gereksiz takdirler yapmanın önüne geçmektedir. Akıbet lââmıyla ilgili yapılan çalışmalarda bu noktanın göz ardı edildiğini söylemeliyiz. Belirtmiş olduğumuz bu kullanımda hazf edilen lââm akıbet anlamındaysa, bu, çeviri noktasında bir alternatif sunmaktadır. Bu husus dikkate alındığında bağlama göre farklı çeviri önerileri yapılabilmektedir.

Lââm harfinin ta'lîl anlamının mecâzî olarak akıbet anlamında kullanımı üzerine birçok husus tespit edilip, çeviri problemleri açısından bunlar incelenmiştir. Ne var ki lââm harfinin diğer mecâzî kullanımlarına dair yeterli çalışma bulunmamaktadır. Lââm harfi diğer harflere nazaran kullanım skalası çok geniş bir harftir. Özellikle harfi cer olarak kullanıldığında birçok farklı harfin ve zarf isminin anlamını mecâzî olarak taşıyabilmektedir. Bu konu başlı başına bir çalışmayı hak etmektedir. Ayrıca mefulün leh olarak cümlede zikredilen mansûb isimlerin de lââm-ı ta'lîl anlamı taşıdığı düşünüldüğünde burarlarda da akıbet anlamının kullanılmış olabileceği söylenebilir. Bu tespit, bazı tefsirlerde yeri gelmişken değinilen bilgi kıyıları arasında yer aldığından hususi olarak nekra ve mansûb olarak gelen mefulün leh öğelerinin detaylı incelemesini gerektirecektir. Belki bu dil yönüyle tebarüz eden tefsirler öze-

linde olabileceği gibi Kur'an'da mefulün leh öğelerinin mecâzî kullanımları başlığıyla da farklı tefsirler taranmak suretiyle yapılabilir.

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "Miras". TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras> Erişim Tarihi: 16.02.2021.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer Nâsiruddîn. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir. *Dercü'd-düerer fî tefsîri'l-âyi ve's-süver*. thk. Velîd b. Ahmed. 4 Cilt. İngiltere: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008.
- Çavdar, Emre. *Arap Dili'nde 'Lâm', 'Lâ', 'Mâ' Edatları ve Kur'an-ı Kerîm'deki Kullanımları*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çiftçi, Nurettin. "Kur'an Kavramlarının Kur'an'ın Bütünlüğü İçinde Anlaşılması (Zerae زراة Örneği)". *Social Science Development Journal* 3/13 (2018), 618-627.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sebeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebeb--fikih>. Erişim Tarihi: 07.02.2021.
- Ersöz, Muhammed. "Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansıması -Akıbet Lâmu Örneği-". *Marife*, 2014, 14/3, 9-30.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Alî Hamdullâh. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûru'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdulğanî ed-Dakar. Suriye: eş-Şeriketü'l-Müttahide, ts.

- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Cemâlüddîn. *Şerhu Teshîli'l-fevâid*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Hecer, 1410/1990.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-Mufassal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İsâmuddîn, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza Burhânuddîn. *Garâibu't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vîl*. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, ts.
- Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. çev. Murat Sülün. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Komisyon. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/>.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahr-ruddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Ğuneym b. Abbâs. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Sübki, Ebû Hâmid Ahmed b. Alî Bahâuddîn. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2003.
- Süleymaniye Vakfı Meali*. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com/>.

Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *‘Înâyetü’l-kâdî ve kifâyetü’r-râdî ‘alâ Tefsîri’l-Beydâvî*. 8 Cilt. Dâru Sâdır, ts.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru’t-Terbîyeti ve’t-Türâs, ts.

Türkçe Kur’an Mealleri. <https://www.kuranmeali.com/index.php>.

Uçar, Hasan. “Arap Dilinde Lâmu’l-Âkıbe ve Türkçe Kur’an Meallerine Yansımaları”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2016, 3/6, 349-378.

Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Lâmât*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1405/1985.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullâh. *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidit-Tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîli fî vucûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘Arabî, 3. Basım, 1407.



Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek:

Kādî Ebū Ya‘lā el-Ferrā’nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme

Sūfism and Hanbalī Tradition: An Evaluation in the Context of

Qādī Abū Ya‘lā al-Farrā’s View of Sūfism

Hacı Bayram BAŞER

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Sufism

Yalova / TURKEY

bayram.baser@yalova.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7462-1174

DOI: 10.47424/tasavvur.905285

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Başer, Hacı Bayram. “Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kādî Ebū Ya‘lā el-Ferrā’nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 207-236.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Tasavvufun İslâm toplumunda yaygınlaştığı erken dönemdeki gelişmeleri anlamak, tasavvuftan diğer disiplinlere yönelik çalışmaları zorunlu kıldığı gibi, diğer dinî ilimlerden tasavvufa bakışın da ele alınmasını gerektirmektedir. Bu kapsamda dikkati çeken isimlerden birisi de ünlü Hanbelî âlim Ebū Ya'la el-Ferrâ'dır (ö. 458/1066). Ebū Ya'la el-Ferrâ' hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerinin yanı sıra tasavvufî ve kelâmî konularla da ilgilenmiştir. Bu alanda yazdığı eserler bilhassa Hanbelî geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Ehl-i sünnet kelâm mekteplerinin teşekkül edip yaygınlaştığı ve tesirini icra ettiği bir dönemde yetişen Ebū Ya'la, Hanbelî bakış açısını korumakla birlikte kelâm metodunu kullanarak hem bazı kelâm ekollerini hem de sûfileri eleştirmiştir. Dolayısıyla onun görüşlerini tahlil etmek, ilk dönem dinî ilim geleneğinin teşekkül şartlarını anlamak bakımından önem arz ettiği gibi tasavvuf ve Hanbelî gelenek arasındaki ilişkiye dair de ipuçları verecektir. Bu makalede Ebū Ya'la'nın *Kitâbu'l-Mu'temed* ve *Kitâbü't-tevekkül* eserlerinde onun zühd, tasavvuf ve tevekkül anlayışı irdelenmekte, tasavvuf ve Hanbelî gelenek arasındaki ilişkiyi anlamadaki önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hanbelîlik, Kādî Ebū Ya'la el-Ferrâ', Tevekkül, Vera'

Abstract

Understanding the developments in the early period when Şūfism became widespread in the Islamic society, both necessitates studies on other disciplines from Şūfism, and requires the consideration of Şūfism from the perspective of other religious sciences. In this regard, one of the important names is the famous Hanbalî scholar Abū Ya'la al-Farrâ (d. 458/1066). Abū Ya'la al-Farrâ who was interested in *hadīth*, Islamic law (*fiqh*) and *tafsīr* as well as Şūfism and theological issues, has an important place especially with his works in the Hanbalî tradition. Abū Ya'la, who grew up in a period when the Sunnî theology schools were formed, spread and exercised its influence, he maintained the Hanbalî viewpoint and criticized both some schools of *kalām* and the Şūfis by using the *kalām* method. Therefore, analyzing his views is important for understanding the formative conditions of the first period of religious science tradition, as well as giving clues about the relationship be-

tween Şūfism and Ḥanbalī tradition. In this article, his views of *zuhd* (renunciation), *tawakkul* (trusting in God) and Şūfism in general is examined in the context of his works *Kitāb al-Mu‘tamad fī uşūl al-dīn* and *Kitāb al-tawakkul*, and his importance in understanding the relationship between Şūfism and Ḥanbalī tradition is emphasized.

Keywords: Şūfism, Ḥanbalism, Qāḍī Abū Ya‘lā al-Farrā, Tawakkul, Wara‘

Giriş

Bir fıkıh mezhebi ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi incelemenin metodolojik bazı sorunlarla malul olduğu düşünülebilir. Her şeyden önce fıkıh ekolleri, hem teşekküllerine zemin hazırlayan problemler hem de gelişim süreçleri bakımından tasavvufun yaygınlaşmasıyla farklı karakteristiklere sahiptir. Hicrî ilk asrın sonlarından itibaren başlarda itikâdî birtakım hususlarda ve dinî metinlerin yorumlanması konusundaki fikir ayrılıkları kısa süre içinde ibadetler ve diğer hukukî konularla ilgili daha tikel sorunlardaki yaklaşım çeşitliliğine doğru evrilmiş ve bu yöndeki tartışmalarda öne çıkan bazı büyük âlimler, daha sonra talebeleri tarafından sistemleştirilen görüşleriyle “mezhep kurucu imam” hüviyeti kazanmışlardır. Oysa tasavvuf geleneğinin öncüsü sayılabilecek ilk zâhidler, başından beri fıkıh ilmi kapsamında yaşanan ve bugün “fürû‘ fıkıh” dediğimiz alana ilişkin tartışmalara neredeyse hiç dâhil olmadıkları gibi bu konulardaki bireysel görüşleri de kendilerini takip edenler tarafından Müslüman cemaatin diğer bileşenlerinden ayrışmalarını sağlayacak tarzda sistemleştirilmemiştir. İkincisi ise mezhep aidiyeti olgusunun, bir bütün olarak tasavvuf ile herhangi bir fıkıh ekolü arasındaki ilişkiyi incelemede ortaya çıkardığı genellemeci yaklaşımların doğurduğu zorluklarla ilgilidir.

Hicrî ilk beş asrı bu bakış açısıyla dikkate aldığımızda tasavvufun hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki yaygınlaşmasının altında yatan sebeplerden birinin, sūfîlerin büyük çoğunluğunun Şâfiî mezhebine mensup olması yönündeki bir değerlendirme, bu genellemeci bakış açısının örneklerinden birini

teşkil edecektir.¹ Bu yaklaşımın doğru addedilebilecek birtakım yönleri bulunabilir, fakat yine de tasavvufun yaygınlaşmasını bütünüyle sûfilerin belirli bir itikâdî ya da fikhî mezhebe aidiyetlerine bağlamak aceleci bir değerlendirmedir. Bu zorluklara mukabil fıkıh ekolleri ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi incelemek, belirli bir mezhebe mensup kişilerin İslâm dindarlığının ahlâkî ve mânevî yönüyle ilgili tutum ve tercihlerinin tasavvufu nasıl dönüştürdüğünü ya da sûfiler arasındaki nüansları nasıl etkilediğini görmemizi sağlayabilir. Söz konusu Hanbelîlik olduğunda bu durum bir zorunluluk olarak da değerlendirilebilir. Çünkü Hanbelîlik sadece bir fikhî mezhep olarak değil, itikâdî ve siyasi alanda da etkili olmuş daha geniş bir düşünce hareketinin karakteristiğini yansıtır² ve bu durum her iki geleneğin de teşekkül süreçlerinin örtüştüğü zaman dilimi olarak hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren karşı karşıya gelmelerine zemin hazırlamıştır.

Tasavvuf ve Hanbelî gelenek arasındaki ilişki, bir dizi çağdaş araştırmada konu edilmiştir. Louis Massignon (ö. 1962), Hallâc'ın (ö. 309/922) idam edilmesi sürecinde Bağdat'taki bir grup Hanbelînin onun lehindeki desteklerinin, Hallâc ile ilgili kimi vesikaların nesilden nesile Hanbelîlerin elinde doluşmasının ve Hanbelî âlim İbn Akîl'in (ö. 513/1119) Hallâc hakkındaki müspet kanaatlerinin önemine dikkat çekmiştir.³ George Makdisi'nin (ö. 2002)

¹ Knysh hicrî dördüncü asırda Bağdat'ta Şâfiî ve Hanbelî âlimlerce desteklenen Cüneyd ve takipçilerinin tasavvuf anlayışının Mâlikî mezhebi mensupları tarafından desteklenen Basralı sûfilere "baskın" geldiğinden söz etmektedir. bk. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2020), 100-101. Benzer şekilde Malamud da tasavvufun hicrî beşinci ve altıncı asırda Nişabur'da yaygınlaşmasının temelinde Şâfiîlik ile olan ilişkisinin bulunduğunu ve buradaki sûfilerin neredeyse tamamının Şâfiî olduğunu öne sürmektedir. bk. Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994), 429.

² Bu konuda bk. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016). Konuyu ilk dönem ehl-i hadisin rey karşıtlığı çerçevesinde ele alan bir çalışma için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2007). Gürler'in "hadis taraftarı" olarak listelediği isimler arasında Dâvûd et-Tâî, Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. 'ÿyâz gibi erken dönem tasavvuf tarihinin önemli simaları da bulunur. bk. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 298-304.

³ Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006), 18, 69, 74, 80-81. Bu anlamda İbn Bâkûye Kûhî-i Şirâzî'nin (ö. 442/1050) Hallâc'ı anlattığı *Bidâyetü hâlî'l-Hallâc ve nihâyetühû* başlıklı küçük çaplı risalesinin ravileri arasında Mübârek b. Abdülcebâr İbnü't-Tuyûrî (ö. 500/1106) ve İbn Mukarreb (ö.

çalışmaları, Hanbelî geleneğin tasavvuf karşısı bir tutumu benimsediği iddiasının yanlışlanmasını amaçlamaktadır. Bu çerçevede Makdisi üç ayrı çalışmada, İbn Akıl, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi Hanbelî âlimlerin tasavvufa yönelik birtakım eleştirilerinin bulunmasının onların bütünüyle tasavvufa karşı olmasını gerektirmediğini savunurken, daha önemli olmak üzere bu isimlerden bazılarına ek olarak İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve İbn Receb (ö. 795/1393) gibi Hanbelî âlimlerin tasavvufa müntesip olduklarını belgeleyen bazı silsile kayıtlarını ortaya koymaktadır.⁴ Tasavvuf ve Hanbelî gelenek arasındaki ilişkiye odaklanan bir başka araştırmacı olan Christopher Melchert bir dizi makalede, Makdisi'nin tasavvuf ile ehl-i hadisin benzer kökenlere sahip olabileceği iddiasından hareketle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve çevresindeki sûfilerden başlayarak Berbehârî'ye (ö. 329/941) kadarki süreçte bu iki zümre arasındaki uyumsuzlukları ve örtüşme noktalarını ele almaktadır.⁵ Makdisi'nin araştırmaları, Hanbelî geleneğin bazı öncü isimlerinin Kâdirî tarikatına mensup olduklarını göstermede yeterince ikna edici olmakla birlikte söz gelimi İbnü'l-Cevzî ya da İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müelliflerin teorik konularda geleneksel tasavvuftan nasıl ayrıştıklarını ve tasavvuf literatürünü bu amaçla nasıl kullandıklarını açıklığa kavuşturamaz. Melchert de Hanbelîliğin hem ehl-i hadis devresinde hem de bir mezhep olarak teşekkül ettiği evrede, aralarındaki birtakım tarihsel irtibat noktalarının belirsizliğine rağmen tasavvufa mutlak anlamda karşıt bir hareket olarak konumlandırılmayacağını ortaya koymuştur. Ancak o da hem tasavvuftan Hanbelî geleneğe bakışı hem de Hanbelîlerin geleneksel tasavvufu dönüştürücü birtakım tutum ve tercihlerine yeterince ışık tutmaz. Aynı zamanda Hanbelî bir âlim olan meşhur mutasavvıf Herrevî'yi (ö. 481/1089) konu alan çalışmasında ise Nedim Tan, söz konusu belirsizliğin bir yönüne dikkat çekmekte ve Hanbelî biyografi yazarlarının Herrevî'nin kelâm karşıtlığını öne çıkararak "tasavvuftan arındırılmış" bir portre

563/1168) gibi Hanbelî hadis âlimi ve kâriilerin bulunması dikkat çekicidir. bk. Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 41, 81.

⁴ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 165-200.

⁵ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 75-100; 259-308.

oluşturmayı amaçladıklarını göstermektedir.⁶ Makdisi'nin ya da Melchert'in ortaya koyduğu verilerin doğrulanması ya da yanlışlanması bu makalenin hedeflerinden biri değildir. Bu makale Tan'ın değindiği sorundan da hareketle, tasavvuf ve Hanbelî gelenek arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmada yukarıda isimleri zikredilen Hanbelî âlimler arasında ihmal edilen bir halkaya, Ebû Ya'la el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066) dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

1. Ebû Ya'la el-Ferrâ' ve Tasavvufla İlgisine Dair Bazı Gözlemler

Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' ve ya meşhur olan ismiyle Kâdî Ebû Ya'la, hem entelektüel duruşu ve telifleri hem de siyasi otoritelerle ilişkisi bakımından Hanbelî geleneğin öne çıkan isimlerinden biridir. 380/990 yılında Bağdat'ta doğan Ebû Ya'la, ilk tahsilini devlette görev alan ve aynı zamanda bir Hanefî âlimi olan babası Ebû Abdillâh'ın (ö. 390/1000) yanında almıştır. Babasının vefatının ardından görüştüğü hocaları ve en başta meşhur Hanbelî âlim İbn Hâmid (ö. 403/1012) vasıtasıyla Hanbelîliğe yönelen Ebû Ya'la zaman içinde ilmî yetkinliği sayesinde öne çıkmış ve İbn Hâmid 402/1012'de hacca giderken onu kendisinden sonra "Hanbelîlerin lideri" olarak kabul etmiştir. 447/1055 yılında Halife Kâim-Biemrillâh (ö. 467/1075) tarafından Dârü'l-Hilâfe ve Harîm kadılığı görevlerine atanan Ebû Ya'la bu süreçte Harran ve Hulvân kadılığı gibi başka bazı ek görevler de üstlenmiş ve nikâh, borç ve akar meseleleriyle ilgili bazı hukuk işlerine bakması için Hanbelî âlimlerin atamasını yapmıştır. Bu sayede onun Hanbelîliğin yayılmasında etkili olduğu değerlendirilmektedir.⁷ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Akîl (ö. 513/1119) ve *Tabakâtü'l-Hanâbile* müellifi oğlu Ebû'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebû Ya'la (ö. 526/1131), Ebû Ya'la'nın talebeliğini yapmış önemli isimlerdir. Uzun yıllar Bağdat Mansûr Camii'nde pek çok devlet yetkilisi ve âlimin de katıldığı dersler veren Ebû Ya'la 458/1066 yılında vefat etmiştir.⁸

⁶ Muhammed Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 51-71.

⁷ İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 249-250.

⁸ Ebû Ya'la'nın biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebû Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-âmmeti'l-ihfâl, 1419/1999), 3/361-426; Cengiz Kallek, "Ebû Ya'la el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/253-255.

Görüldüğü gibi Ebü Ya‘lâ, hem idari görev alması hem de zaman zaman devlet desteği görmesiyle öne çıkan Hanbelî âlimlerden biridir. Ancak daha da önemlisi Ebü Ya‘lâ’nın hususiyeti, Hanbelîlerin diğer entelektüel gruplarla ilişkilerinde ve kelâma karşı tutumlarında meydana getirdiği değişimde ortaya çıkmaktadır. Ebü Ya‘lâ, Ehl-i hadîs ve Hanbelî gelenek içerisinde kelâm metodunu kullanarak mezhebin görüşlerini ifade eden ilk isim olarak bilinmektedir. *Kitâbu'l-Mu‘temed fi uşûli'd-dîn*'inde kelâm metodunu benimseyen Ebü Ya‘lâ, başta Şîa, Mu‘tezile ve Eş‘arîlik olmak üzere pek çok fırkayı eleştirmektedir. Buna mukabil Eş‘arî âlimler, *İbtâlü't-te'vîlât li aḥbâri's-ş-şifât*'ındaki görüşleri nedeniyle Ebü Ya‘lâ'yı teşbih ve tecsimle suçlamıştır ki bu Hanbelîlerle Eş‘arîlerin karşı karşıya gelmesinin tarihteki ilk örneği olarak gösterilmektedir. İki zümre arasındaki ihtilaflar süreç içerisinde devam etmiş ve zaman zaman Halife Kâim-Biemrillâh'ın da Ebü Ya‘lâ lehine müdahalelerine sahne olmuştur.⁹ Ebü Ya‘lâ, Mu‘tezile'nin beş ilkesini Ehl-i sünnet'in bakış açısına göre yeniden tanımlamasıyla da dikkati çekmektedir.¹⁰ Kelâm metoduna karşı tavizsiz bir tutum benimseyen Hanbelî gelenek içerisinde bir tür “kırılma noktası” sayılabilecek Ebü Ya‘lâ’nın bu özelliği, bir yandan akâid bahislerinde Hanbelîliğe özgü tercihlerin daha sistematik bir ifadeye kavuşmasına zemin hazırladığı gibi bu geleneğin kelâmcılarla daha yakın bir ilişki geliştirebileceğine yönelik bir tavır değişikliği olarak görülebilir.¹¹ Bu meyanda Ebü Ya‘lâ’nın benzer bir tutumu sūfiler için de işlevsel hale getirip getirmediği, akla gelen ilk soru olarak değerlendirilebilir.

Ebü Ya‘lâ’nın tasavvufla irtibatı hakkında, onun eldeki en geniş biyografisinin müellifi olan oğlu İbn Ebü Ya‘lâ’nın tabakâtında birtakım imalara rastlamak mümkündür. Her şeyden önce, kendisine kadılık teklif edildiğinde bu teklifi kabul etmeden evvel öne sürdüğü saraya çıkmamak ya da sultanı karşı-

⁹ İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 250-251.

¹⁰ Ebü Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu‘temed fi uşûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1974), 212-216. Ebü Ya‘lâ'nın kelâm ile ilgili diğer görüşleri hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/256-258.

¹¹ Ebü Ya‘lâ'nın Hanbelî kelâm geleneği arasındaki yeri için bk. Jon Hoover, “Hanbelî Kelâmı”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu - Ulvi Murat Kılavuz - Salih Çift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 814-815.

lama törenlerine katılmamak gibi şartlar¹² ya da devlet adamlarının meclislerinde bulunmamak ve onlardan gelen hediyeleri kabul etmemek gibi tercihleri, Ebû Ya'lâ'nın siyaset kurumuna yönelik tutumunda sûfilerde de sıkça gözlenen kaçınma tavrını benimsediğini gösterir.¹³ İbn Ebû Ya'lâ'nın ona dair aktardığı çok sayıda "fazilet hikâyesi" ve "rüya şahitlikleri" Ebû Ya'lâ'nın dindar kişiliği ile ilgili ipuçları vermektedir.¹⁴ Aynı zamanda o, babasının "dünyadan ve ehlden uzaklaşmış, zühd, vera', iffet ve kanaat sahibi" biri olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Normal şartlarda bunlar, bir âlimi aynı zamanda "mutasavvıf" olarak kabul etmemizi sağlayacak betimlemeler olarak kabul edilebilir. Söz gelişi Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) benzer ifadelerle çok sayıda âlimi nitelediğini görebiliriz. Ancak bu yaklaşım *Hilyetü'l-evliyâ*'yı gerçek anlamda bir "sûfî tabakâtı" saydığımız ölçüde geçerli olabilir. Çünkü Ebû Nu'aym'ın üslubunda bile zühd ve vera' ilkeleri, daha çok hicrî ilk iki asırda yaşayan ve hicrî üçüncü asırdan sonra tasavvufta yaşanan nazarî ve kurumsal gelişmelerle doğrudan irtibatı kurulamayan kişileri nitelemek için öne çıkardığı kavramlar olarak görünmektedir. İbn Ebû Ya'lâ da zühd ve vera' hasletlerini, tabakâta yer verdiği neredeyse bütün âlimler için hemen hemen aynı ifadelerle zikretmektedir. Öncelikle burada açık bir şekilde ehl-i hadîs ve Hanbelî geleneğin tasavvufa karşı genel tavrının bir yansımasını görmekteyiz. Onların gözünde İslâm ahlâk ve maneviyatını toplumun genelinden daha hassas ve derin yaşama kaygısını "tasavvuf" diye isimlendirmek yerine, hadislerde zikredilen ahlâkî prensiplere atıf yapmak daha makuldür. Bu yüzden dindarlığı bir "ihtisas" alanı olmaktan çıkarıp asgari müşterekleri dikkate almak gerekir.¹⁶ İkinci olarak İbn Ebû Ya'lâ'nın *Tabakât*'ında sûfilere hasredilen bilgi ve değerlendirme bulabilmek neredeyse imkânsızdır. Eserde, İbn Hanbelî'nin "bidat ehli zâhidleri" eleştirdiği bir rivayet ile¹⁷ zâhidler,¹⁸ nâsikler,¹⁹ sâlihler ve siddîk-

¹² İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/372.

¹³ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/380.

¹⁴ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/404-413.

¹⁵ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/362.

¹⁶ Ehl-i hadîsin dindarlığı hakkında bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 288-307. Zühd kavramı ve tasavvufun teşekkül sürecindeki anlamı hakkında bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 42-51.

¹⁷ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/12.

lar²⁰ zümresinin birer kez zikredilmesinden başka, dindarlık ve ahlâk ile öne çıkan herhangi bir dinî zümreye atıf bulunmamaktadır. Dolayısıyla yaygın bir kanı olmak üzere, zühd ve vera' hasletlerini "pür" tasavvufî kavramlar olarak kabul ederek bunlarla nitelenen kişileri bir "sûfî" saymak Hanbelî gelenek özelinde yanıltıcı sonuçlar doğurabilir.

Öte yandan Ebū Ya'lâ'nın bir mürşide intisabı ya da tasavvuf yoluna girdiğine dair elde hiçbir bilgi bulunmadığı gibi *Ṭabaḳātü'l-Hanâbile'* de yer verilen diğer âlimler için de aynı durum söz konusudur. Makdisî'nin bazı Hanbelî âlimlerin tasavvufa intisaplarıyla ilgili araştırması 7/13. ve 8/14. yüzyıllarda yaşayanlarla sınırlıdır ve tarihsel olarak Ebū Ya'lâ'ya en yakın kişi, aynı zamanda onun öğrencisi olan ve Hallâc'ı öven bir eser yazan İbn Akîl'dir. İbn Akîl'in söz konusu eseri "yirmili yaşlarında bir gençken"²¹ kaleme aldığı, ancak çevresinden gördüğü tepki sebebiyle 465/1072 yılında geri adım attığı bilinmektedir.²² Bu uzun tepki sürecini, idam sürecinde Hallâc lehine gösterilen Hanbelî desteğinin, mezhebin "kurumsal" tavrını yansıtmadığı ve spesifik olarak o anki dinî ve sosyal şartlara bağlı bir birlikteliğe işaret ettiği şeklinde yorumlayabiliriz. İbn Akîl'in, 447/1055'ten itibaren kadılık görevini hâlihazırda yürüten Ebū Ya'lâ'nın talebeliğini yapıyor olması,²³ ona tepki gösterenler arasında hocasının da bulunuyor olabileceğini akla getirir. Bunu iki nedenle güçlü bir ihtimal kabul etmek gerekir. Birincisi İbn Akîl'e yönelik tepki hakkındaki bilgimiz, Ebū Ya'lâ'nın ders halkasında onunla birlikte bulunan arkadaşı İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin (ö. 471/1079) ifadelerine dayanır.²⁴ İkinci-

¹⁸ İbn Ebū Ya'lâ, *Ṭabaḳātü'l-Hanâbile'*, 2/356; 3/74.

¹⁹ İbn Ebū Ya'lâ, *Ṭabaḳātü'l-Hanâbile'*, 3/273.

²⁰ İbn Ebū Ya'lâ, *Ṭabaḳātü'l-Hanâbile'*, 3/74.

²¹ İbn Akîl 431/1040 yılında doğmuştur. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebū'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/301.

²² Makdisî, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, 170; Hoover, "Hanbelî Kelâmı", 815.

²³ İbn Ebū Ya'lâ, *Ṭabaḳātü'l-Hanâbile'*, 3/383.

²⁴ Makdisî, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, 170, 176. Aşağıda da değineceğimiz üzere tasavvuf ve Hanbelî gelenek arasındaki ilişki incelenirken Hanbelî âlimlerin telif ettiği bazı eserleri göz ardı etmemek gerekebilir. Her ne kadar bunların pek çoğu günümüze ulaşamamış olsalar da yine de literatür kitaplarında bazı Hanbelî âlimlere nispet edilen eserler, Hanbelî âlimlerin tasavvuf alanında daha üretken bir tavır benimsediklerini göstermektedir. Aynı zamanda bir "rüya tabircisi" olan ve kendisine *Aḥbârü'l-evliyâ' ve'l-'ubbâd bi Mekke* isimli bir eser nispet edilen İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî bunlardan biridir. bk.

cisi ise Ebū Ya‘lâ'nın “aşırı” görüşlere sahip sūfîler hakkındaki eleştirel tutumudur ki *Kitâbu'l-Mu‘temed fî uşûli'd-dîn*'i onun genel anlamda tasavvufa yaklaşımı hakkında çeşitli veriler içerir ve bunlar arasında bilhassa ruhun ezeliğini savunanlara yönelik tenkitleri Ebū Ya‘lâ'nın bu tür bir baskıyı yapmış olabileceğini gösterir.

2. Ebū Ya‘lâ'nın *Kitâbu'l-Mu‘temed fî uşûli'd-dîn*'inde Sūfîlere Yönelik Tenkitler

Kitâbu'l-Mu‘temed fî uşûli'd-dîn'de sūfîlere ilk kez kitabın “Mârifetullah” bahsinde rastlanmaktadır. Burada Ebū Ya‘lâ, mârifetullahın Allah'ın herhangi bir sebep ve düşünce olmaksızın akıllı varlıkların kalplerinde yarattığı zaruri bir bilgi olduğunu iddia eden Sâlih el-Kubbe, Fazl er-Rakâşî ile Râfızîlerden ve “sūfîlerden pek çoğunun aksine” kulun tercihi kesbi ve Allah'ın vehbi ile oluşan bir bilgi olduğunu savunur. Ona göre mârifetullah zorunlu olsaydı, istisnasız akıl sahibi herkesin Allah'ın birliği hakkındaki bilgide müşterek olması gerekirdi.²⁵ Ebū Ya‘lâ'nın burada hangi sūfîleri kastettiği belirsizdir, fakat sūfîler arasında bu görüşte olanların varlığı tasavvuf metinlerinden teyit edilebilmektedir. Ebū Ya‘lâ ile aynı dönemde yaşayan Hücvîrî (ö. 465/1072) mârifetullahın zaruri olduğunu savunan bir zümreden bahsetmekte ve neredeyse Ebū Ya‘lâ ile aynı argümanı kullanarak “Bu imkânsızdır, çünkü bir şey hakkında kulun ilmi ve bilgisi zaruri olursa bütün akıl sahiplerinin o şeyde müşterek olmaları şart olur” demektedir.²⁶ Hücvîrî burada herhangi bir isme atıf yapmadığı gibi mârifet konusunu ele aldıkları yerlerde aynı tutumu sergileyen Ebū Nasr es-Serrâc (ö. 378/988),²⁷ Ebū Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990)²⁸ ve

Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, 208; Kemal Yıldız, “İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/529-530.

²⁵ Ebū Ya‘lâ el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 30. Ebū Ya‘lâ'nın bilgi görüşü hakkında ayrıca bk. İbrahim Bayram, “Ebū Ya‘lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/2 (2016), 233-269.

²⁶ Ebū'l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İ'sâd Abdülhâdî Kandîl (Kahire: Şuünü'l-İslâmiyye, 1394/1974), 513; a.mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 336-337.

²⁷ Ebū Nasr es-Serrâc et-Tüsî, *el-Lüma'*, nşr. Muhammed Edîb el-Câdir (Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016), 51-59; a.mlf., *İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 33-38.

Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)²⁹ gibi müellifler de sûfilerden aktardıkları sözleri çoğunlukla mârifetin kulun gayreti ve Allah'ın vehbi ile meydana gelen kesbî bir bilgi olduğu yönünde yorumlamayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla Ebû Ya'lâ'nın bu konudaki tutumu tasavvufu Ehl-i sünnet'in fıkıh-kelâm gelenekleriyle uzlaştırmaya çalışan sûfi müelliflerle örtüşmektedir.

Ebû Ya'lâ'nın sûfilere tenkit ettiği ikinci husus, ruhun ezeliyeti ile ilgilidir. Ebû Ya'lâ'ya göre "sûfilerden bir taifenin" mahlûk olmadığını iddia etmesinin aksine ruh yaratılmıştır. Bu konudaki delilin el-A'râf Sûresi'nin 172. âyeti³⁰ olduğunu belirten Ebû Ya'lâ, Hakk'ın ruhlara "Rab" olarak hitap etmesinin onların "merbûb", dolayısıyla "mahlûk" olmalarını gerektirdiğini; üstelik ruhların azap, nimet, sorgu gibi hususlara konu olmasının onların zorunlu olarak mahlûk olduklarını gösterdiğini savunur.³¹ Erken dönem tasavvuf geleneğinde ruhun mahiyeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de sûfilerin büyük çoğunluğu Ehl-i sünnet âlimlerinin yaklaşımına uygun şekilde ruhun bedeni incelemesi anlamında kâdemini kabul etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) *mîsâk* teorisi, tıpkı Ebû Ya'lâ'nın yaptığı gibi, el-A'râf Sûresi'nin 172. âyetinin yorumuna dayanırken hem o hem de onu takip eden sûfiler, bu teoriden insanın Hakk'a bakan ilâhî yönünün bilkuvve hususiyetine dikkat çekmiş ve kulluk eylemleriyle bu kuvveyi bilfiil hale getirmenin

²⁸ Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 69-72, 151-153; a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 96-102, 196-198. Kelâbâzî'nin "büyük sûfilerden birinden" aktardığı "mârifet Allah'ın kendisini kuluna tanıttasından sonra hâsıl olur" şeklindeki ifade ve devamında yaptığı "Bu sözün anlamı mârifetin husûle gelmesinin hiçbir sebebi yoktur. Sebep sadece Allah'ın kendisini ârife tarif etmiş olması, ârifin de O'nu bu tarif ile bilmiş olmasıdır" şeklindeki yorumu (bk. *et-Ta'arruf*, 71) Ebû Ya'lâ'nın tenkit ettiği zümrenin görüşünü akla getirir. Kelâbâzî'nin, ismini zaman zaman "büyük sûfilerden biri" ifadesiyle gizleyerek yorumladığı için, Hallâc'ın bu sözün muhtemel sahiplerinden biri olabileceği düşünülebilir.

²⁹ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Metâbî'u Müessesetu'd-Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 510-516; a.mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 398-404.

³⁰ "Hani Rabbin Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir."

³¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed*, 100.

zorunluluğunu savundukları bir ahlâklanma düşüncesi geliştirmişlerdir.³² Nitekim Ebû Ya'la'nın tenkit ettiği zümreyi yukarıda isimlerini zikrettiğimiz tasavvuf yazarlarının da tenkit ettikleri gözlenir. Serrâc ruhların kıdemini savunanların *usulde* hata ettiklerini ve bütün ruhların yaratılmış olduğunu belirtirken;³³ Kelâbâzî ruhun kıdeminden bahseden Ebû Bekr el-Kahtâbî'nin (ö. [?]) görüşlerini aktarır, ancak hemen ardından "Bu görüş doğru değildir, ruh bedendeki bir mânâdır ve beden gibi mahlûktur" der.³⁴ Hücvîrî ise konuyu daha sistematik bir biçimde ve kelâmcı duyarlılığı ile uzunca tartışır ve neticede ruhun kıdeminden bahsedenlerin hulûl, tenasüh ve ittihat gibi bozuk fikirleri savunan bir grup mülhit olduğunu ve sûfilerin bu zümrelerden ayrıştıklarını ifade eder.³⁵ Dolayısıyla ruhun kıdemi konusunda da Ebû Ya'la ile klasik tasavvuf yazarları arasında görüş birliğinden söz edilebilir.

Ebû Ya'la'nın sûfileri bahis konusu ettiği üçüncü bir konu evliyânın kerâmeti hakkındadır. Öncelikle Ebû Ya'la sarîh ifadelerle evliyânın varlığını ve onlardan kerâmet sâdır olmasını caiz kabul ettiğini belirtir. Ona göre Mu'tezile'nin iddiasının aksine, Allah'ın evliyâ ve sâlih kimseler eliyle harikulade olaylar yaratması mümkündür ve ayrıca imamların gerçekleştirdiği harikulade olayları mucize diye isimlendiren Râfızîlerin aksine mucize diye değil, kerâmet olarak isimlendirilir.³⁶ Ebû Ya'la, kerâmetin sübutuna dair naslardan ve ilgili rivayetlerden uzunca bir bölüm ile devam eder.³⁷ Sûfileri tenkit ettiği nokta ise velâyetin bilinip bilinemeyeceği konusundadır. Ona göre bir kişiden harikulade olayların sâdır olması, o kişinin "Allah'ın velisi" olmasını gerektirmez.³⁸ Ebû Ya'la'nın bu ifadelerinin hemen ardından oğlu İbn Ebû Ya'la'nın eklediği bir not gelir. Buna göre Ebû Ya'la benimsediği son görüş, bir kişinin Allah'ın velisi olduğunu bilmenin yegâne yolunun onun "mümin" vasfıyla öldüğünü kesin şekilde bilmekle mümkün olabileceği; bunun ise imkânsız olduğu yönündedir.

³² Erken dönemde sûfilerin nefis ve ruh hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı bir tahlili için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 111-147.

³³ Serrâc, *el-Lüma'*, 612-613; a.mlf., *İslâm Tasavvufu*, 517-518.

³⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 74; a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102-103.

³⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 502-508; a.mlf., *Hakikat Bilgisi*, 323-327.

³⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 161.

³⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed*, 161-165.

³⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed*, 165.

Bilindiği üzere Mu'tezile ve Haşeviyye gibi fırkalar, Müslümanlar arasında Allah'a "daha yakın" bir zümrenin varlığını reddedip velâyeti iman etmenin bir sonucu şeklinde anlayarak bütün müminlere teşmil etmişlerdir. Bunun tam tersine Şîa ise velâyeti masum imama ait bir hususiyet addederek tek bir kişiye hasretmiştir.³⁹ Bu durumda benimsediği son görüş ile Ebû Ya'lâ'nın Mu'tezile'ye yakınlaştığı iddia edilebilir mi? Öncelikle Sünnî tasavvuf anlayışını savunan mutasavvıflar, yukarıdaki iki görüş arasında bir "orta yol" tutumu izleyerek hem imandan kaynaklanan velâyeti hem de Allah'a yakınlıktan kaynaklanan velâyeti imkân dâhilinde görmüşlerdir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932), velîleri, *evliyâu huķûķillâh* ve *evliyâullâh* şeklinde ikiye ayırarak birinci grubu bütün müminlere teşmil etmesi⁴⁰ ile aynı tutumu *velâyet-i âimme* ve *velâyet-i hâşşa* ayrımıyla Kelâbâzî'nin de takip etmesi,⁴¹ sûfiler açısından imanı velâyetin unsurlarından biri kabul etmenin tamamen yanlış olmadığını göstermektedir. Ebû Ya'lâ başka bir vesileyle peygamberlerin yanı sıra velîlerin de meleklerden üstün olduğunu dile getirmektedir.⁴² Dolayısıyla Ehl-i sünnet kelâm geleneğine ve buna bağlı olan sûfilere yakın olan görüş müminler arasında "seçkin" bir grubun varlığını kabul etmektir ki Ebû Ya'lâ'nın bu görüşe mutlak biçimde karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır.⁴³

³⁹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 16, 288.

⁴⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 13-14; a.mlf., *Hatmu'l-evliyâ: Velîliğin Sonu*, çev. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 71-73.

⁴¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 82-84; a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 113-114.

⁴² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed*, 265.

⁴³ Ebû Ya'lâ'dan önce tasavvufî velâyet konusunda Hanbelî âlimlerin tutumunu tespit etmek bu çalışmanın sınırlarını aşabilir, ancak onunla benzer bir yaklaşımı dile getiren bir isme değinmek gerekir. Ünlü Hanbelî âlimlerinden İbn Batta el-'Ukberî'nin (ö. 387/997) velâyetin "bidat" olduğunu belirten rivayetlere yer vermekle birlikte (bk. İbn Batta el-'Ukberî, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fıraķı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraķı'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî, Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994, 2/905), iman derecelerinden bahsederken peygamberlerin imanından sonra evliyânın imanını en üstün iman olarak nitelemesi (bk. *el-İbâne*, 2/838-840), bu meyanda zikredilebilir. Öte yandan İbn Batta'nın eserleri arasında zikredilen (bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Ṭabakâtü'l-Hanâbile*, 3/261), ancak günümüze ulaşip ulaşmadığını tespit edemediğimiz *el-Uzle'si* de en azından tasavvuf ve Hanbelilik arasındaki ilişkiyi tahlil ederken önemli bir literatür bilgisi olarak dikkati çeker.

Sûfîlerle ilgili *Kitâbu'l-Mu'temed*'de yer verdiği bu üç temel konu dışında Ebû Ya'la, tasavvufu ilgisiz kurulabilecek başka konulara da değinmektedir. Söz gelişi Hakk'ın irade, rıza, velâyet ya da muhabbet gibi vasıflarının hepsinin *irade* anlamına geldiği yönündeki iddiayı tartışırken bir sonraki pasajda konuyu Allah aşkı bahsine getirir ve Hulûliyye'nin aksine insanın Allah'a âşık olabileceğinden bahsetmenin mümkün olmadığını; çünkü aşkın bir kişinin maşuka meylini ve onunla birlikteliğini gerektirdiğini, oysa cisim ya da cevher olmadığı için Hak ile birliktelikten söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Yanı sıra Allah'ın muhabbetinin insanların yararına olan şeyleri yaratma ve onları nimetlendirme iradesinden başka anlam ifade edemeyeceğini savunur.⁴⁴ Bilindiği gibi Hulûliyye, sûfîlerin kendilerini sürekli ayıştırmaya çalıştıkları sapkın bir zümredir. Serrâc bu zümrenin Allah'ın insana hulûl ettiğiyle ilgili iddialarını eleştirip onları küfür ile nitelerken,⁴⁵ Hücvîrî de onların ruh konusundaki görüşlerini tenkit etmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte Hücvîrî muhabbet bahsini ele alırken, sûfîlerden bir kısmının kulun Allah'a âşık olabileceğini mümkün gördüklerini, bir kısmının ise bunu caiz görmediğini belirtmekte, ancak "sonraki sûfîlerin" -tıpkı Ebû Ya'la gibi- Allah'ın zâtının idrak ve hisse konu olmaması sebebiyle ne bu dünyada ne de öteki âlemde Allah aşkının ancak "O'nu idrak etmeyi talep etmek" anlamına gelebileceğini savunduklarını aktarmaktadır.⁴⁷ Başka bir deyişle Hücvîrî, kulun Allah'a âşık olabileceğini öne süren sûfîleri Hulûliyye'ye nispet etmemekte ve bu durum Ebû Ya'la'nın "Hulûliyye" diye bahsettiği zümrenin sûfîler arasındaki bir grup olabileceğini düşündürmektedir. Bir başka yönden ise Allah'ın insanlara yönelik muhabbetini, onları nimetlendirme ya da onlardan zararları giderme iradesi şeklinde⁴⁸ anlayan Ebû Ya'la'nın yaklaşımı, muhabbeti kulun gözüyle Allah'ın kendisine verdiği nimetlere, kalbiyle ise O'nun kendisine olan yakınlık, inayet ve yardımına bakarak Allah'ın kendisini sevdiğini bilmesi ve onun da Allah'ı sevmesi olarak tanımlayan⁴⁹ Serrâc'ın yaklaşımını anımsatmaktadır. Dolayısıyla Ebû Ya'la ilahî aşk ve muhabbet konusunda sûfî müelliflerin

⁴⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed*, 76-77.

⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 507-598; a.mlf., *İslâm Tasavvufu*, 509-510.

⁴⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-ma'cüb*, 501-508; a.mlf., *Hakikat Bilgisi*, 322-327.

⁴⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-ma'cüb*, 553-554; a.mlf., *Hakikat Bilgisi*, 373.

⁴⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed*, 77.

⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 86; a.mlf., *İslâm Tasavvufu*, 57.

yaklaşımları ve onların verdikleri bilgilerle örtüşen bir tutum ortaya koymaktadır.

Öte yandan Ebü Ya‘lâ muhtemelen her ikisi de başlarda birer “tasavvuf” okulu olarak başlayıp kısa süre içinde “kelâm fırkası” görünümü kazanan Sâlimiyye⁵⁰ ve Kerrâmiyye⁵¹ fırkalarına daha çok akâid alanına giren konularda kapsamlı eleştiriler yöneltir. Bilhassa Sâlimiyye ile ilgili eleştirileri literatürdeki en kapsamlı eleştiriler olup daha sonraki Hanbelî mutasavvıflarca takip edilmiş, söz gelimi Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) *el-Ġunye li-ţâlibî tarîki'l-ħaġ*’ta benzer tenkitleri yinelemiştir.⁵² İlk dönem tasavvufun bazı önemli simaları da *Kitâbu'l-Mu‘temed*’de yer bulmuştur. Kerâmetleri ele aldığı bölümde İbrâhîm b. Edhem’e (ö. 161/778 [?]) nispet edilen çok sayıda kerâmeti aktaran Ebü Ya‘lâ,⁵³ Allah’ın rüyada görülmesi hususunda kendi görüşünü desteklemek üzere Ebü Süleymân ed-Dârânî’nin (ö. 215/830) sözünü nakleder.⁵⁴ Allah’ın ihsanının “kadîm” olarak nitelenmesiyle ilgili tartışmada Zünnûn el-Mısırî’nin (ö. 245/859 [?]) bir sözünü delil getiren müellif,⁵⁵ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Ebü Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) mizan, sırat, sorgu, kabir azabı gibi konulardaki görüşlerini nakleder.⁵⁶ Hem *Tabakâtü'l-Hanâbile*’de aktarılanlar hem de bir kelâm kitabı olması yönüyle *Kitâbu'l-Mu‘temed*’inde yer alan bu veriler, Ebü Ya‘lâ’nın tasavvuf hakkındaki birikimi, kişisel tutumu ve bazı temel sorunlarına eleştirel yaklaşımı açısın-

⁵⁰ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 69, 217-221. Sâlimiyye hakkında bk. Cihat Tunç, “Sâlimiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/50-51.

⁵¹ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 36, 40, 54, 86, 132, 140-142, 151-154, 187.

⁵² Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Ġunye li-ţâlibî tarîki'l-ħaġ*, nşr. Ebü Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. ‘Uveyza (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1997), 191-192; a.mlf., *Guneyt’üt Tâlibin: Hakkı Arayanların Kitabı*, çev. Osman Güman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017), 267-269.

⁵³ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 163.

⁵⁴ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 85.

⁵⁵ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 68.

⁵⁶ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 175-178, 186, 206. Bunlara ek olarak, özellikle daha sonraki dönemlerde vahdet-i vücûd anlayışına sahip sûfiler tarafından sıkça atf yapılan “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözünün Ebü Ya‘lâ tarafından “Denilir ki: Nefsini en iyi bilen Rabbini en iyi tanıyandır” şeklinde aktarıldığını eklemek gerekir. (bk. *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 98).

dan, tasavvufu Ehl-i sünnet ilkeleri çerçevesinde savunan Serrâc, Kelâbâzî, Hücûvîrî gibi sûfî müelliflerle aynı kapsamda değerlendirebileceğimiz müşterek bir portreye sahip olduğu izlenimi vermektedir. Ancak yüzeysel bir değerlendirmenin ortaya çıkaracağı sorunları dikkate alarak bu portreyi Ebū Ya'lâ'nın bir diğer önemli eseri olan *Kitâbü't-tevekkül* ile tamamlamak gerekmektedir.

3. Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek Arasındaki İlişkiyi Anlamada Bir İmkân Olarak Tevekkül Konusu ve Ebū Ya'lâ'nın *Kitâbü't-tevekkül*'ü

Erken dönem özelinde sûfîlerin ortaya koyduğu yazarlık tercihleri, tasavvufun gelişim seyrini anlamada bize nasıl bir fikir verir? Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'un önemli bir kısmında "sûfî akâidi" konusunu açıklığa kavuşturması ya da Hücûvîrî'nin sûfîler ile bilgiyi ve ahlâkî değerleri imkânsız gören sofistleri ayrıştırma çabası normal şartlarda "tasavvuf" eserlerinin öncelikli meseleleri olarak değerlendirilemez. Kuşkusuz onları böylesi bir telif üslubuna sevk eden, hicrî üçüncü asırdan itibaren tasavvufun artık hem Müslüman toplum hayatında hem de dinî düşünceyi deruhte eden disiplinler arasında yer bulmaya duyduğu zorunlu gereksinimdi. Tasavvufun ahlâk alanıyla ilgilenen bir dinî ilim olarak "Sünnî" ilkelerle uzlaştırıldığı ve nihayetinde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) onu "hakikate ulaştırın yöntem" olarak tavsif etmesiyle sonuçlandığı bu sürecin tasavvuf için bir gereklilik olduğu kadar -kimi nüans ve tartışmalar paranteze alındığında- bir "başarı" da sayılabileceğini kabul edebiliriz. Başka pek çok meşhur eserinin yanı sıra Ebū Ya'lâ ahlâk alanında kaleme aldığı bir eserle dikkati çeker: *Kitâbü't-tevekkül*. Eserin Ebū Ya'lâ'ya nispeti hakkında herhangi bir şüphe yoktur.⁵⁷ Bu durumda aynı soruyu bu kez tersinden uyarlayarak şöyle sorabiliriz: Eğer tasavvuf, ahlâk alanını deruhte eden bir dinî ilim karakteri kazandıysa, devlette kadı olarak görev almış ve kelâmcılığı ile öne çıkmış etkili bir fakih olarak Ebū Ya'lâ'yı hicrî beşinci asrın ortalarında spesifik bir ahlâk konusu olan tevekkül bahsiyle ilgili kitap yazmaya sevk eden neydi? Sorunun cevabını, konunun tasavvuf tarihindeki yerini açıklığa kavuşturarak verebiliriz.

⁵⁷ İbn Ebū Ya'lâ, *Ṭabaqâtü'l-Hanâbile*, 3/384; ayrıca bk. Yûsuf b. Ali et-Tarîf, "Mukaddime", *Kitâbü't-tevekkül*, mlf. Ebū Ya'lâ el-Ferrâ', (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 20-21.

Tasavvufun İslâm toplumunda yaygınlaşmasının ardındaki saiklerden biri de ilk zâhidlerin ve sûfilerin, erken dönemde gerçekleşen fetihler sayesinde meydana gelen zenginliğin ve refahın, dinî hayatın temel umdelerinden kabul edilen zühd, kanaat ve helal kazanç gibi ahlâkî prensiplere bağlılığı azalttığı yönündeki gözlemleriydi. Sûfilerden bir kısmı helal kazanç imkânlarının ortadan kalktığını öne sürerek ticaretten uzak durmuş, bir kısmı da şehir yaşamını terk ederek ya kısıtlı şartlar altında kırsalda yaşam sürmeyi ya da sınır boylarında gazalara katılmayı dindarlık adına daha üstün eylemler olarak kabul etmişlerdir. Bu aşamada her türlü korku, ümit ve beklenti durumunda yalnızca Allah'a güvenip dayanmak anlamında *tevekkül*, bilhassa hem şehirde kalan ancak ticaretle geçinmeyen hem de düzenli bir geçim vasıtası olmaksızın kırsalda yaşamaya çalışan zâhidlerin ve sûfilerin bağlandıkları temel ilke olarak temayüz etmiştir. Ancak konuyu dinî düşünce açısından bir "sorun" haline getiren şey, zâhidler ve sûfiler arasında, tevekkülü imanun temel şartı sayarak geçim temin etmek için çalışmayı (*kesb, iktisâb*) Allah'a güven duymamak anlamına geleceği iddiasıyla "haram" kabul eden birtakım eğilimlerin görülmesidir. Bu eğilime sahip zâhid ve sûfilerin hareket ettiği ikinci nokta ise helal ticaret imkânlarının bütünüyle ortadan kalktığına yönelik düşünceleriydi. Hâris el-Muhâsibî'nin aktarımlarına göre söz gelişi ilk dönemin önemli sûfilerinden Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) bu anlayışa sahip olanlardan biriydi.⁵⁸ Yine Mu'tezile ekolüne mensup bazı âlim/zâhidlerin bu tür düşünceleri benimseyerek birtakım teliflerde buldukları bilinmektedir.⁵⁹ Neticede Müslüman toplumun genel tutumuna aykırı olan bu durum, mezhep ya da ekol ayrımı yapmaksızın hem fakihler hem de bizatihi sûfiler tarafından "aşırılık" şeklinde nitelenerek tenkit edilmiştir.

Soruna yönelik ilk karşı tepki, geçim için çalışmanın dinin hiçbir temel ilkesine aykırı düşmediğini delilleriyle ortaya koyan Hanefî mezhebinin önemli ismi İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbü'l-kesb*'inde görülmektedir.⁶⁰ Aşağı yukarı İmam Muhammed ile aynı argümanları kullanan

⁵⁸ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî (İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.), 28-29.

⁵⁹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 73-74.

⁶⁰ İmam Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*, çev. Mustafa Baktr (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 64-73.

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *el-Mekâsib*'inde Şakîk de dâhil olmak üzere pek çok zâhid ve sûfî zümreyi tenkit ederek tevekkül ile kesbin çelişmediğini izah etmiştir. Dikkat çekici olan Muhâsibî'nin bunu yaparken *vera'* kavramına yaptığı vurgudur. *Vera'*, şüpheli olan her türlü durumdan uzaklaşmak anlamına gelse de tevekkül ve kesb tartışmaları bağlamında, şüpheli durumlardan uzak kalmak kaydıyla geçim için çalışmanın ve ticaret yapmanın geçerli hatta kuvvetli bir "sünnet" olduğunu anlatan bir çerçeve kazanmıştır.

Hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren kaleme alınan tasavvuf metinlerine dikkat edildiğinde tevekkül ve *vera'*, hâller ve makamlar bahsinin iki önemli unsuru olmaları bakımından "pür" tasavvufî kavramlar olarak görünebilir. Ancak erken dönemdeki bazı zâhidlerde gözlenen bu tür aşırılıklar nedeniyle bu iki terim ya da konu, gerçekte tasavvuf ve fıkıhın/kelâmın karşı karşıya geldiği ilk önemli tartışma zeminini teşkil etmektedir. Bu bakımdan dinî literatürde tevekkül ve *vera'*ı hem bir "tasavvuf" meselesi olarak hem de daha özelde geçim için çalışıp çalışmama problematiğinin bir yönüyle sınırlayarak ele alan çok sayıda eser telif edildiği görülmektedir. Buhârî (ö. 256/870) ile *halku'l-Kur'ân* konusunda ihtilaf yaşayan Nişâburlu ünlü hadis hâfızı Ebû Abdillâh ez-Zühli'nin (ö. 258/872) *Kitâbü't-tevekkül*,⁶¹ ünlü Hanbelî âlimi ve muhaddis İbn Ebû'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *et-Tevekkül 'alallâh*,⁶² Kelâbâzî'nin eser yazan sûfîler arasında zikrettiği⁶³ ve Sülemî'nin kendisinden iktibaslar yaptığı⁶⁴ ünlü sûfî İbrâhîm el-Havvâs'ın (ö. 291/904) *Kitâbü'l-mütevekkilîn*, İbn Hanbel'in görüşlerini derleyerek Hanbelîliğin müstakil bir mezhep hüviyetini kazanmasını sağlayan Ebû Bekr el-Hallâl'in (ö. 311/923) *el-Hasş 'ale't-ticâre*,⁶⁵ Şâfiî ve Selefî hadis hâfızı İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924), kendi eserlerinde adlarını verdiği ve yine bazı müelliflerin kendisine nispet ettikleri eserleri

⁶¹ Mehmet Emin Özafşar, "Zühli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/543-544.

⁶² bk. İbn Ebû'd-Dünyâ, *Kitâbü't-tevekkül 'alallâh*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993).

⁶³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 28.

⁶⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1369-1388 hş.), 2/483-484.

⁶⁵ Ebû Bekr el-Hallâl, *el-Hasş 'ale't-ticâre ve's-şimâ'a ve'l-'amel ve'l-inkâr 'alâ men yedde'î't-tevekkül fî terki'l-'amel ve'l-ħucce 'aleyhim fî zâlike*, ed. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1407/1987).

arasında bulunan *Kitâbü't-tevekkül*,⁶⁶ Kuzey Afrika'da Mâlikîliğin yaygınlaşmasında önemli bir yeri olan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *Kitâbü's-sîka billâh ve't-tevekkül 'alellâh*⁶⁷ isimli eserleri ilk elden akla gelenlerdir. Aynı zenginlik, vera' konusuna odaklanan literatürde de gözlenebilir. Mâlikîliğin Endülüs'te yayılmasına öncülük eden ve zühd konusundaki telifleriyle tanınan çok yönlü âlim İbn Habîb es-Sülemî'nin (ö. 238/853) *Kitâbü'l-verâ' fi'l-ilm ve Kitâbü'l-verâ' fi'l-mâl*,⁶⁸ Hâris el-Muhâsibî'nin *Kitâbü'l-mekâsib ve'l-vera' ve's-şübühât*,⁶⁹ pek çok konuda Muhâsibî'ye karşı çıkmasıyla bilinen Ebû Bekr el-Merrûzî'nin (ö. 275/888) hocası Ahmed b. Hanbel'e sorduğu ahlâkî ve hukukî meselelerin yine kendisi tarafından derlenmesiyle kaleme alınan *Kitâbü'l-vera'*,⁷⁰ Kuzey Afrika ve Mağrib'de Mâlikîliğin meşhur âlimlerinden biri olarak öne çıkan ve zühd ve takva konulu eserleriyle tanınan İbn Abdûs el-Kayrevânî'ye (ö. 260/874) nispet edilen *Kitâbü'l-vera'*,⁷¹ İbn Ebû'd-Dünyâ'nın yazdığı *el-Vera'*,⁷² İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) kaleme aldığı *Kitâbü'l-vera'*⁷³ ve bunların yanı sıra Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb el-

⁶⁶ Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/79-81.

⁶⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî v.dğr. (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1981), 6/218.

⁶⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/128-129; Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/510-513.

⁶⁹ bk. Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî (İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.).

⁷⁰ bk. Ebû Bekr el-Merrûzî, *Kitâbü'l-vera'*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1421/2000). Bazı baskılarda kitap İbn Hanbel'e de nispet edilir. bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-vera' 'ani'l-İmâm Ebî 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Kahire: Matba'atüs's-Sa'ade, 1340/1921-1922); Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-vera'*. thk. Zeyneb İbrâhim Kârût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983). Bazı kaynaklar da bu eseri yine Ahmed b. Hanbel'in talebelerinden Humus kadısı hadis hâfızı Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Mervezî'ye (ö. 292/905) nispet etseler de doğrusu Merrûzî'ye ait olmasıdır. bk. İbrahim Hatiboğlu, "Mervezî, Ahmed b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/234.

⁷¹ Cengiz Kallek, "İbn Abdûs el-Kayrevânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/268-269.

⁷² İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebû'd-Dünyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/457-462.

⁷³ Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", 81.

Ferecî (ö. 290/903'ten sonra [?]), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. ?) ve Ali b. İsmâil es-Sanhâcî (ö. 616/1219) gibi âlim ve sûfilere nispet edilen⁷⁴ verâ' konulu kitaplar bu konuda öne çıkan eserlerdir.

Bunlar arasında günümüze ulaşmayan eserler mevcut olabilir, ancak bu literatür çeşitliliği bize iki şey söylemektedir. Birincisi tıpkı *Kitâbü'z-zühhd* literatürünün zaman içinde büyük hadis derlemelerinden bağımsız biçimde telif edilmesi gibi tevekkül ve verâ' konulu eserler de geniş bir coğrafi zeminde zühhd literatüründen ayrışarak özelleşmiş bir telif tarzıyla karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Çünkü bu iki mesele, temelde ahlâk alanına ilişkin konular olup hadis literatüründe zühhd konulu kitapların konu başlıkları olarak görünür. Binaenaleyh bu ayrışma, tasavvuf ile herhangi bir fıkıh ekolünü mukayeseli incelemek için tevekkül ve verâ' konusunun öncelikli konulardan biri sayılabileceğine işaret eder. Vera' konulu bu literatürün bize gösterdiği ikinci husus, yukarıda zikredilen müellifler arasında Hanbelîlerin önemli bir çoğunluk teşkil etmesi -İbn Hanbel'in *Kitâbü'z-zühhd*'ünü paranteze alırsak- ve ehl-i hadîs geleneğinin devamı olan bu ekoldeki âlimlerin bir zühhd eseri derlemek yerine tevekkül ve verâ' konularına odaklanmaları, daha özeldir tasavvuf ve Hanbelîlik ilişkisini anlamada bir imkân sunabilir. Özellikle Merrûzî ve Hallâl'in eserlerini bu açıdan daha ayrıntılı tahlil etmek gerekir. Bu bakımdan Ebū Ya'la'nın *Kitâbü't-tevekkül*'ünü hem bu tartışma ve literatür bütününden hem de münhasıran Hanbelî müelliflerin aynı konuya odaklanan eserlerinden ayrı mütalaa etmek mümkün değildir.

Aslında Ebū Ya'la *Kitâbu'l-Mu'temed*'inde rızık konusunu ele alırken tevekkül sorununa sistematik bir çerçeve kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre Allah kullarına rızık vermekle birlikte kulun bu rızıkı tevekkül ile talep etmesi gerekir ve bu yönüyle tevekkül rızık talebini terk etme anlamı taşımaz. Rızık talebinin vacip, mendub, mubah ve haram (*maḥzur*) şeklinde dört tür hükümden bahseden Ebū Ya'la, birtakım amaçlar için mal artışını talep etmenin mubah olup tevekküle aykırı sayılmayacağını, İbn Hanbel'in de bu görüşte olduğunu belirtir ve tevekkülün şartının kesbi terk etmek olduğunu öne süren

⁷⁴ Süleyman Uludağ, "Vera'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/49-50.

Kerrâmiyye fırkasını çeşitli ayetlerden delil getirerek eleştirir.⁷⁵ *Kitâbu'l-Mu'temed'*deki bu temel düşüncelerini korumakla birlikte Ebü Ya'lâ *Kitâbü't-tevekkül'*de bambaşka bir tasnifle karşımıza çıkar. Öncelikle burada bütünüyle bir ahlâk tartışması yaparak tevekkülü tamahkârlık, sabırsızlık ve cimrilik gibi erdemsizliklerle mukayese eder, ancak bu muhtasar eserin büyük bir bölümü "müritlerin hasletleri" konusuna ayrılmıştır. Her ne kadar bu kısım önemli oranda Ebü Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Ķütü'l-Ķulûb'*undan iktibas edilmişse de bunun bir Hanbelî fakihin tasavvufa bakış açısını görebileceğimiz önemli bir üslup farklılığı olduğu aşikârdır. Mekkî'nin yanı sıra İbn Ebü'd-Dünyâ, Merrûzî ve Hallâl'in eserlerine⁷⁶ de sıkça atıf yaptığı gözlenir.

Ebü Ya'lâ *Kitâbü't-tevekkül'*e ayet ve hadislerin nakliyle başlar ve bir tevekkül tanımı yapar: "Tevekkül, hiçbir insanın eline bakmamak (*teşerrüf*); tam aksine Allah'tan başka rızık verenin olmadığını, O'nun izni dışında hiçbir şeyin yarar ve zarar getirmeyeceğini bilmektir. Bu, tabii bir imtihan olduğu için sebeplere bağlanmak tevekkülün zayıflığını göstermez."⁷⁷ Öncelikle bu tanım, onun *Kitâbu'l-Mu'temed'*inde yaptığı "Tevekkül, işleri Allah'a tefviz etmektir"⁷⁸ şeklindeki tarifinin "rızık" konusu özelinde daraltılmış hali olarak görülebilir. Bu tanımın ardından Ebü Ya'lâ, ehl-i hadîs ve Hanbelîlerin geleneksel telif üsluplarını koruyarak ayetler, hadisler, sahabe ve tâbiûn kavilleriyle sebeplere bağlanmanın tevekküle aykırı olmadığını göstermeye çalışır.⁷⁹

Tevekküle ilgili bu yaklaşımı, sûfilerin büsbütün yadsıdığı bir düşünce olarak görmek mümkün olmadığı gibi tam aksine genel itibariyle onların da hemfikir olduğu bir prensip kabul etmek gerekir. Bilhassa başkalarına muhtaç olmamak için ve bakmakla yükümlü olunan yakınlar bulunduğu zaman Ebü Ya'lâ'nın "sebeplere bağlanmak" dediği husus, sûfiler tarafından da tevekkül-

⁷⁵ Ebü Ya'lâ el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed'*, 151-152.

⁷⁶ Ebü Ya'lâ *Kitâbü't-tevekkül'*de Hallâl'in *Kitâbü'l-vera' ve'l-ihlâs'*ından sıkça yararlanır, ancak bu eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı belirsizdir, en azından onun *el-Hass' ale't-ticâre'*siyle aynı eser olmadığı anlaşılmaktadır.

⁷⁷ Ebü Ya'lâ el-Ferrâ', *Kitâbü't-tevekkül'*, 37.

⁷⁸ Ebü Ya'lâ el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed'*, 151.

⁷⁹ Ebü Ya'lâ el-Ferrâ', *Kitâbü't-tevekkül'*, 37-44.

le aykırı bir tutum görülmemiştir.⁸⁰ Bu bakımdan Ebû Ya'la'nın tevekküle ilişkin tanımı ve ardından getirdiği gerekçeler bakımından Sünnî tasavvuf anlayışını savunan müellif sûfilerden çok da farklılaşmadığı söylenebilir. Burada önemli olan Ebû Ya'la'nın tevekkül konusunu "rızık talebi" meselesiyle sınırlamasıdır. Söz gelişi sâlikin Hakk'a doğru seyrinde uğradığı makamlarda Allah'ın bahsettiği hâller ya da mârifet bilgisine ilişkin ilahi mevhibeler konusunda tevekkül etmek de sûfilerin bu kavrama yüklediği anlamlar arasındadır. Ancak Ebû Ya'la konuyu dindarlığa ilişkin asgari müşterekler zemininde tutarak daha özel tasavvufî anlamlara odaklanmamıştır. Bunun önemli göstergelerinden biri de sebeplere bağlanmanın tevekkülü tezyif etmediğini ortaya koymasından hemen sonra tamahkârlık ve hasislik (*şuḥ*), cimrilik (*buḥl*) ve sabırsızlık (*cez*) konularını ele alarak bir Müslümanda bu erdemsizliklerin bulunmaması gerektiğini vurgulamasıdır.⁸¹ Güzel ahlâk ilkelerinin göz ardı edildiğinde insanda erdemsizliklerin ortaya çıkacağı fikrini sûfiler de kabul etmekle birlikte, tevekkül ve rızık talebi arasındaki ilişkiyi bu tür erdemsizliklerle ele almak onlarda sık rastladığımız bir üslup sayılmaz. Dolayısıyla Ebû Ya'la tevekkül olmadığında kulda ortaya çıkacak ahlâkî bozulmalara işaret ederek tartışmayı ikmal etmiş olmaktadır.

Ebû Ya'la'nın tevekkül konusuyla ilgili gördüğü bir diğer mesele, azıkla ya da azıksız yola çıkmanın hangisinin üstün olduğuna dairdir. Aslında bu husus, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, nefis terbiyesi amacıyla şehri terk ederek çöllerde ya da kırsalda yaşamayı tercih eden zâhidlere karşı genel olarak âlimlerin özelde ise Hanbelî geleneğin duruşunu görebileceğimiz bir yer sayılabilir. Nitekim Ebû Ya'la doğrudan herhangi bir zâhidi ya da sûfiyi zikretmeksizin, İbn Hanbel'in çalışıp kazanmayan ancak "Biz tevekkül ehliyiz" diyen bir zümreyi "bidat ehli" olarak nitelediğini aktarır. Bu kapsamda o, İbn Hanbel'in bir başka sözünü aktararak, kişinin hem yanına azık alması hem de tevekkül etmesi gerektiği fikrini savunur.⁸² Tasavvuf metinlerinde sûfilerin

⁸⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 271-278, 574-580; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 294-307. Kelâbâzî sâlikin bakmakla mükellef oldukları kimseler bulunduğu çalışarak kazanç temin etmesinin "farz" olduğu hususunda sûfiler arasında görüş birliği bulunduğunu belirtmektedir. [وهي (المكاسب) عندهم واجبة لمن ربط به غيره ممن يلزمه فرضه bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 96.]

⁸¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ', *Kitâbü't-tevekkül*, 45-53.

⁸² Ebû Ya'la el-Ferrâ', *Kitâbü't-tevekkül*, 55-57.

azıksız yola çıkmanın efdal olduğu kanaati baskındır,⁸³ ancak yine de Ebū Ya‘lâ'nın bakış açısı, Muhâsibî'den itibaren genel olarak sūfîlerin *ruhsat* kabûlinden kabul edebileceği bir tutum sayılabilir.

Azıkla yola çıkıp çıkmama konusundan sonra ilk bakışta kitabın maksadı ile doğrudan irtibatı kurulamayacak bir mesele olarak müridin vasıflarını ele alması, Ebū Ya‘lâ'nın *Kitâbü't-tevekkül*'ünün öne çıkan diğer özelliğidir. Azık meselesi, kitabın tevekkülü genel bir ahlâk ve dindarlık ilkesi olarak ele alan ana fikri ile onu bir "tasavvuf" eserine dönüştüren bu bölüm arasında geçiş imkânı sağlar. Başka bir anlatımla bu kısım, Ebū Ya‘lâ'nın kitabı aynı zamanda "tasavvufi" bir gaye güderek kaleme aldığını göstermektedir. Müridin vasıfları kısmı, kitabın son bölümü olan "Tâ'lik" kısmına kadar, Ebū Tâlib el-Mekkî'nin *Ķütü'l-Ķulûb*'unun yirmi yedinci bölümü olan "Esâsü'l-mürîdîn" başlığından ihtisar edilerek telif edilmiştir.⁸⁴ Ancak bu durum, hem yaptığı ihtisar tercihleri hem de Mekkî'den yaptığı iktibasların arasına eklediği diğer referanslar dikkate alındığında, Ebū Ya‘lâ'nın kendine özgü düşüncelerini görmemizi engellemez.

Ebū Ya‘lâ'nın yaptığı iktibaslar, Mekkî'nin müridin sahip olması gereken yedi haslete ilişkin tasnifiyle ilgilidir. O, Mekkî'nin ifadelerinden yola çıkarak bu hasletlerin dördünü kaideler, üçünü ise alemler olarak ayırıştırır. Kaideler, açlık (*cû'*), uykusuzluk (*seher*), suskunluk (*şamt*) ve yalnızlıktır (*halvet*). Ebū Ya‘lâ'nın bu dört kaideyi kitaba dâhil etmesi, tevekkülle kurduğu irtibatı izhar eder -ki bu irtibat Mekkî'nin ifadelerinde yer almaz- ve dolayısıyla belirli bir "tasavvufi" bakış açısını gerektirir. Bu minvalde Ebū Ya‘lâ'nın bu dört hasleti müridin tevekküle en çok ihtiyaç duyduğu nefis terbiyesi uygulamaları olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ebū Ya‘lâ bu dört konuyla ilgili ihtisarlarında Mekkî'nin kendi tanım ve izahlarının yanı sıra sahabe neslinden naklettiği sözleri alırken sūfîlerden nakledilen görüşlere yer vermez. Söz gelişi açlık konusundaki iktibasında filozofların nefsin tabiatına ilişkin görüşlerine vermesine rağmen Abdülvâhid b. Zeyd ve Mekkî'nin "Üs-

⁸³ Serrâc, *el-Lüma'*, 234.

⁸⁴ Ebū Tâlib el-Mekkî, *Ķütü'l-Ķulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vaşfi tarîķi'l-mürîd ilâ maĶâmi't-tevhîd*, nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/273-287; a.mlf. *Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003-2004), 1/381-402.

tadımız" diye nitelediği Sehl-i Tüsterî'nin görüşlerini aktarmamayı tercih eder. Buna mukabil sahabeden naklettiği sözlerden sonra Hanbelî geleneğin öncü isimleri Ahmed b. Hanbel ve Merrûzî'nin görüşlerini ekler.⁸⁵ Bu tasnif biçimini muhtasar bir eser için "çelişki" şeklinde değerlendirmek kâbil değilse de Ebū Ya 'lâ'nın, bağlı olduğu geleneğin bakış açısını koruma gayesi güttüğü söylenebilir. Peki, bu durum onun konuyu "tasavvuftan arındırarak" ele aldığı şeklinde yorumlanabilir mi?

Bu soruyu cevaplamaya yardımcı olacak unsurlar, Ebū Ya 'lâ'nın mürşidin kimliğine ilişkin bölümdeki tercihlerinde bulunur. Doğrusunu belirtmek gerekirse Mekkî, tasavvuf yoluna girmenin temel şartlarından olan bir mürşide intisap etme fikrini kabul ediyor görünse bile, hem bu bölümde hem de *Ḳütü'l-ḳulüb*'unun genelinde mürşide atfettiği otorite diğer tasavvuf yazarları dikkate alındığında görece daha zayıftır. Mekkî, müridin sahip olması gereken yedi haslet arasında Allah'ı bilen biriyle birlikte olmak (*mücâlesetü 'âlim-i billâh*) ve onu diğerlerine tercih etmeyi zikreder.⁸⁶ Burada Mekkî'nin tasavvufî bir şahsiyet olarak mürşitten bahsettiği açıktır ve kitabın genelinde mürşidi zorunlu gören bu kadar açık başka bir ifadeye rastlamak zordur. Bu nedenle Ebū Ya 'lâ'nın aktarımında bu cümleye şu ifadelerin eklenmesi dikkati çeker: "Ondan gelen her şeyi hüsnükabul ile karşılamak ve onun söylediklerine dikkatle kulak verip anlamaya gayret göstermek."⁸⁷ Bu, Mekkî'nin tanımının Ebū Ya 'lâ tarafından geleneksel anlamda sûfîlerin mürşid derken kastettikleri kimliği tamamlayan bir vasıf olmak üzere "öğreticilik" özelliğiyle ikmal edildiğini göstermektedir. Bunun yanında dört kaideye eklediği alemler kısmında -ki bunlar yolu bilmek, haşyet ve rehbera itaattir- rehbera itaat etme (*et-ṭâ'atü'd-delîl*) ifadesindeki delil kelimesini "muallimine ve mürşidine" diye şerh eder. Ebū Ya 'lâ'nın eserini yayına hazırlayan Yûsuf b. Ali et-Tarîf burada "mürşid" kelimesine bir not düşerek müellifin kastının ma'rûf ile amel etmek ve bidatlerden sakınarak sünnete ittiba etmek olduğunu belirtir.⁸⁸ Ancak bu yorumu bütünüyle kabul etmek zordur, çünkü Ebū Ya 'lâ "mürşid" kelimesinin hemen

⁸⁵ Ebū Ya 'lâ el-Ferrâ', *Kitâbü't-tevekkül*, 61.

⁸⁶ Ebū Tâlib el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulüb*, 1/273.

⁸⁷ Ebū Ya 'lâ el-Ferrâ', *Kitâbü't-tevekkül*, 68.

⁸⁸ Ebū Ya 'lâ el-Ferrâ', *Kitâbü't-tevekkül*, 67, dip. 6.

ardından “Bana yönelenin yoluna uy!”⁸⁹ ayetini zikreder ki burada bir “şahsın” kastedildiği açıktır. Gerçi Ebü Ya‘lâ *Kitâbu'l-Mu‘temed*’de Allah’ın ancak nazar ve istidlal ile bilinebileceğini ifade eder ve tasavvufun riyazet-mücadele yöntemine ya da müridin otoritesine değinmez.⁹⁰ Tasavvufa mesafeli tutumları genel bir kabul olan Hanbelî âlimlerden biri olarak onun nefis terbiyesini ya da Allah’a vâsıl olan yola girmeyi, kişisel bir tercih ve yalnız başına yapılabilecek bir eylem olarak gördüğü veyahut buradaki yorumda “mürşid” ile mutlak anlamda Hz. Peygamber’i kastettiği de düşünülebilir. Ancak yine de *Kitâbü't-tevekkül*’ün bu bölümündeki tercih ve ifadeleri, onun bu bahiste “mürşid” kelimesi ile bir mürşid gözetiminde tasavvuf yoluna giren kimseyi de kastetmiş olabileceğini ve geleneksel anlamıyla mürşidin varlığını kesin olarak reddetmediğini göstermektedir.

Kitâbü't-tevekkül’ün son bölümünde⁹¹ Ebü Ya‘lâ’nın, hadisler ve sahabe kavilleri başta olmak üzere bütünüyle Ahmed b. Hanbel, Merrûzî ve Hallâl’in eserlerinden pasajlar naklederek kitabın başındaki “ehl-i hadîs” üslubuna yeniden döndüğü gözlemlenir. Bununla birlikte hem kitabın ele aldığı sorun hem de Ebü Ya‘lâ’nın üslubu, normal şartlar altında bir tasavvuf müellifinden bekleyebileceğimiz yaklaşımlara açık olduğuna işaret etmektedir. Bu da tasavvuf ve Hanbelîlik arasındaki ilişkinin tarihsel seyrini takip ederken Ebü Ya‘lâ’nın ihmal edilmemesi gereken bir isim olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Tasavvuf ve herhangi bir fıkıh ekolü arasındaki ilişki biçimlerini incelemek bazı metodolojik sorunlarla malul olsa bile bu, her iki alanın da gelişim süreçlerindeki etkileşimlerini görebilmek için gereklidir. Bu çalışma, her şeyden önce, Hanbelî gelenek içerisinde ve Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’ özelinde olmak üzere, tevekkül sürecinde fıkıh bilginlerinin tasavvuf ile ilgili doğrudan ve dolaylı çok sayıda görüş veya telif geride bıraktıklarını göstermektedir. Bunların hem tasavvuf hem de fıkıh/kelâm alanındaki araştırmalarla karşılıklı olarak incelenmesi elzemdir. Bu bağlamda makalede, tevekkül ve vera‘ konula-

⁸⁹ Lokmân Sûresi, 31/15.

⁹⁰ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbu'l-Mu‘temed*, 28.

⁹¹ Ebü Ya‘lâ el-Ferrâ’, *Kitâbü't-tevekkül*, 71-83.

rının, tasavvuf ve fıkıh alanındaki ilişkileri ele almada önemli bir imkân sunabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Ehl-i hadîs ve Hanbelî geleneklerine karakterini veren ilmî duyarlılıklar dikkate alındığında onların sûfilere ve tasavvuf meselelerine karşı "kattı" ya da en azından "mesafeli" durabilecekleri düşünülebilir. Melchert, İbn Hanbel'in ve hicrî dördüncü yüzyıl ortalarına kadar onu takip eden Hanbelî âlimlerin sûfilere karşı kimi zaman "mesafeli" kimi zaman da "müspet" tutumlarını açıklığa kavuşturmuş, Makdisi ise hicrî yedinci yüzyıldan sonraki pek çok önemli Hanbelî âlimin tarikat intisaplarını ortaya koymuştu. Ebû Ya'la her ne kadar bazı sûfilere marifet, ruhun tabiatı ya da velâyet gibi meselelerde eleştirse de benzer eleştirel yaklaşımlar onunla hemen hemen aynı dönemde yaşayan ve tasavvufu Ehl-i sünnet'in temel ilkeleriyle zapturapt altına almaya çalışan Serrâc, Kelâbâzî ya da Hücvîrî gibi mutasavvıf yazarlarda da görülür. Bunun yanında Ebû Ya'la tevekkül konusuna hasrettiği bir eser kaleme almış ve burada, erken dönemde Muhâsibî ve bazı sûfilerin de benimsediği gibi, rızık talebi için çalışmanın (*kesb*) mutlak anlamda tevekküle aykırı olmadığını savunmuş; tevekkül gerekçesiyle kişisel çabayı büsbütün terk eden eğilimleri de eleştirmiştir. Sûfilerin aralarında herhangi bir ciddi ihtilaf bulunmayan yekpare ve homojen bir bütün olup olmadığı sorunu, farklı disiplinlerden tasavvufa bakışla yapılacak bu tür çalışmalarla soruşturulabilir. Bu makale özetinde belirtilecek olursa Ebû Ya'la, bir fakihten ve devlette görev alan kadıdan bekleyebileceğimiz duyarlılıkları sergilemekle birlikte, tenkit ettiği sûfî zümreler ya da yaklaşımlar bakımından, klasik tasavvuf yazarlarıyla örtüşebilmektedir.

Dolayısıyla bu makale Melchert ve Makdisi'nin ele aldığı iki dönem arasında yer alan ve hicrî beşinci yüzyılda yaşayan Ebû Ya'la'nın mutlak anlamda tasavvufa "karşı" olmadığını ve tasavvuf ile Hanbelîlik arasındaki ilişkiyi anlamada önemli bir halka sayılabileceğini göstermektedir. Ebû Ya'la'nın kullandığı kaynaklar ve referanslar dikkate alındığında söz konusu ilişkinin, Ebû Bekr el-Merrûzî ve Ebû Bekr el-Hallâl gibi Hanbelî âlimler üzerinden de yapılabileceğini önerebiliriz.

Kaynakça

- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bayram, İbrahim. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/2 (2016), 233-269.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *Kitâbu'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yûsuf b. Ali et-Tarif. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.
- Geylânî, Abdülkâdir-i. *el-Ğunye li-tâlibî tarîki'l-hak*. nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. 'Uveyza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Geylânî, Abdülkâdir-i. *Guneyt'üt Tâlibin: Hakkı Arayanların Kitabı*. çev. Osman Güman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.
- Görgün, Tahsin. "İbn Habîb es-Sülemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/510-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Hallâl, Ebû Bekr. *el-Hasş 'ale't-ticâre ve's-şinâ'a ve'l-'amel ve'l-inkâr 'alâ men yede 'i't-tevekkül fî terki'l-'amel ve'l-ħucce 'aleyhim fî zâlike*. ed. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1407/1987.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İbn Ebû'd-Dünyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/457-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mervezî, Ahmed b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/234. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Hoover, Jon. "Hanbelî Kelâmı". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. çev. Orhan Şener Koloğlu - Ulvi Murat Kılavuz - Salih Çift. 807-834. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. İ's'âd Abdülhâdî Kandîl. Kahire: Şuûnü'l-İslâmiyye, 1394/1974.
- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Ebû Ya'la, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-'âmmeti'l-ihfâl, 1419/1999.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *Kitâbü't-tevekkül 'alallâh*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî v.dğr. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1981.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'la el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/253-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kallek, Cengiz. "İbn Abdûs el-Kayrevânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/268-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *Doğuş Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2020.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. Kahire: Metâbi'u Müessesetu'd-Dâru's-Şa'b, 1409/1989.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*. çev. Hasan Tunçay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Malamud, Margaret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur". *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994), 427-442.
- Massignon, Louis. *İslâm'ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mekkî, Ebü Tâlib. *Kütü'l-kulüb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. 3 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Mekkî, Ebü Tâlib. *Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003-2004.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Merrûzî, Ebü Bekr. *Kitâbü'l-vera'*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri. Riyad: Mek-tebetü'l-Ma'ârif, 1421/2000.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mekâsib*. thk. Sa'd Kerîm el-Fakî. İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Zühli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/543-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Serrâc, Ebü Nasr et-Tüsî. *el-Lüma'*. nşr. Muhammed Edîb el-Câdir. Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016.
- Serrâc, Ebü Nasr et-Tüsî. *İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Sülemî, Ebü Abdurrahmân. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebü 'Abdirrahmân Sülemî*. ed. Nasrullah Pürcevâdî. 3 Cilt. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1369-1388 hş.

- Şeybânî, İmam Muhammed. *Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*. çev. Mustafa Baktır. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Tan, Muhammet Nedim. *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tarîf, Yûsuf b. Ali. "Mukaddime". *Kitâbü't-tevekkül*. mlf. Ebû Ya'îla el-Ferrâ'. 5-29. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-evliyâ: Velîliğin Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmü'l-evliyâ*. nşr. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Tunç, Cihat. "Sâlimiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- 'Ukberî, İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994.
- Uludağ, Süleyman. "Vera". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Ya'îla el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/256-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldız, Kemal. "İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2021, c. 7, s. 1: 237-271

Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Yalnızlık İlişkisi The Link between Positive and Negative Religious Coping, Social Media Addiction and Loneliness

Sezai KORKMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Ph.D, University of Kahramanmaraş Sütçü İmam Faculty of
Theology, Department of Psychology of Religion
Kahramanmaraş, TURKEY
kzsezai@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0250-6673

DOI: 10.47424/tasavvur.883693

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Nisan / Nisan 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Korkmaz, Sezai. "Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Yalnızlık İlişkisi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 237-271.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Bu çalışmanın amacı dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Araştırmada betimsel istatistiklerin yanı sıra demografik değişkenlere göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık değişkenlerindeki farklılaşmalar ele alınmıştır. Dinî başa çıkma, olumlu dinî başa çıkma ve olumsuz dinî başa çıkma olarak iki boyutta incelenmiştir. Çalışmanın örneklemini 440 kişiden oluşmaktadır. Katılımcıların 152'si (%34,5) erkek, 288'i (%65,5) kadındır. Örneklemin yaş aralığı 18-65 arasında değişmekte ve örneklemin yaş ortalaması 24.10'dur. Medeni duruma göre katılımcıların 201'i (%45,7) evli ve 239'u (%54,3) ise bekârdır. Çalışmada dokümantasyon ve ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Cinsiyete göre kadınlar, medeni duruma göre bekârlar ve yaşa göre gençler sosyal medya bağımlılığına daha yatkındır. Olumlu dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık arasında negatif ilişki vardır. Olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif yönde ilişki vardır. Olumlu dinî başa çıkma sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlığı yordarken olumlu dinî başa çıkma sosyal medya bağımlılığını yordamıştır. Sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasındaki ilişkide dinî başa çıkma aracılık etmemiştir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Dinî Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı, Yalnızlık, Problemlili Sosyal Medya Kullanımı.

Abstract

The aim of the current study is to examine the relationship between religious coping, problematic social media use and loneliness. According to demographic variables as well as descriptive statistics, differences in religious coping, problematic social media use and loneliness variables were discussed in this study. Religious coping has been investigated in two dimensions as positive religious coping and negative religious coping. The sample of the study consists of 440 people. 152 (34.5%) of the participants are men and 288 (65.5%) are women. The age range of the sample varies between 18-65 and the

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının 7.01.2021 Tarih , 13 Sayılı kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.

average age of the sample is 24.10. According to the marital status, 201 (45.7%) of the participants are married and 239 (54.3%) are single. Documentation and relational survey method were used in the study. SPSS, AMOS and SPSS Process Macro programs were used in the analysis of the research. In the study, descriptive statistics, t-test (difference test), ANOVA (difference test), correlation analysis, regression analysis and mediation analysis were performed to test the hypotheses created depending on the literature.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Coping, Social Media Addiction, Loneliness, Problematic Social Media Use.

Giriş ve Kavramsal Çerçeve

İlkçağlardan günümüze değin yalnızlık insanlar için başa çıkılması gereken bir sorun olarak değerlendirilmiştir.¹ Bazı durumlar yalnızlığın azalmasına yardımcı olmuşken bazı durumlar ise yalnızlığın daha da artmasına neden olmuştur. Örneğin kişinin kendini münzevi bir hayata adanması yalnızlığı artırırken akraba ve diğer yakınlarla iletişim kurmak yalnızlığı azaltmaktadır. İnanılan dinin algılanma şekli yalnızlığın boyutlarını da etkilemektedir. Mistik geleneklere bakıldığında yalnızlık ve münzevi bir yaşam Allah'a yaklaşma konusunda (kurbiyet) oldukça önemli görülmüştür. Doğu mistik dinlerinde aynı yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür. Tasavvuf geleneğinde yalnızlık ile Allah'a yakınlık arasında ilişki kurulurken, diğer doğu mistik yaklaşımlarında yalnızlıkla iç yaşam arasında ilişki kurulmuştur. Mistik geleneklerle psikolojinin yalnızlığa bakışı bazı noktalarda farklılaşmaktadır. Psikoloji yalnızlığı çok kısıtlı etkinliklerde olumlu değerlendirmekte ve genel anlamda yalnızlığı olumsuz bir durum olarak ele almaktadır. Çünkü temelde yalnızlığın, sosyal hayata olumsuz yansıdığı tespit edilmiştir. Mistik gelenekte de, münzevi yaşamı benimseyenlerin izole ve insanlardan ayrı bir yaşam sürdürdükleri ifade edilmektedir. Ayrıca sosyal uyum konusunda belli sorunların yaşandığı da aktarılmaktadır. Dinler, topluluk yanlısı davranışları öncelediğinden, dinin temelinde cemaat ve toplulukla bütünleşme söz konusudur. Dinlerin, toplu yapılan ibadetleri her zaman daha kıymetli görmesi buna bir kanıt

¹ Arzu Alacalar Çakır - Aysun Çetin, "İş Yaşamında Yalnızlığı Yordamada Kişilik Özellikleri ile Algılanan Sosyal ve Örgütsel Desteğin Rolü", *International Journal of Management Economics and Business* 12/27 (2016), 193-216.

olabilir. Bu doğrultuda Silberman, insanın Tanrıya duyduğu yakınlıktan dolayı din duygusunun, yalnızlığı ve sosyal izolasyon hissini azalttığını ifade etmiştir.²

Psiko-sosyal açıdan din, bireylerin bir cemaat veya toplulukla bütünleşmesini sağlaması ve bireye aidiyet duygusu vermesi bakımından yalnızlığı giderici etkiye sahip olmuştur. Dindarlık ile yalnızlık arasında negatif ilişki varken dindarlık ile internet kullanımı arasında da negatif yönde ilişki vardır.³ Dindarlık ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki ilişkiler de negatif yönlüdür.⁴ Buradan hareketle korelasyon ilişkilerinin neden-sonuç ilişkisi olmadığı göz önüne alınsa bile dindarlığın yalnızlık ve sosyal medya bağımlılığını azaltıcı etkisinin⁵ olabileceğini söylemek mümkündür. Literatürde sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasında ise pozitif ilişki olduğu görülmektedir.⁶ Bu durum bazı olguların yalnızlığı artırdığını göstermektedir. Örneğin yabancılaşma,⁷ ayrımcılığa uğrama ve diğerleri tarafından reddedilme gibi duygular da yalnızlığı artırmaktadır. Günümüze bakıldığında ise yalnızlığı artıran faktörlerin başında internet ve sosyal medya⁸ gelmektedir diyebiliriz. İnternetin bireyleri yalnızlığa itmesinin nedenlerinden biri kişilerin internette aşırı derecede vakit geçirip, dolaylı da olsa yalnızlığı seçmesidir. İnternet ve sosyal medya bireyin yalnızlığı yanlış anlamasına da neden olmaktadır. Bire-

² Israela Silberman, "Religion as a meaning system: Implications for the new millennium", *Journal of Social Issues* 61/4 (01 Aralık 2005), 641-663.

³ Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dinî Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti Ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 479-516.

⁴ Meghan Wood vd., "Social media addiction and psychological adjustment: religiosity and spirituality in the age of social media", *Mental Health, Religion & Culture* 19/9 (20 Ekim 2016), 972-983.

⁵ Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dinî Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti Ve Sosyal Medya Kullanımı".

⁶ Mohammad Dalvi-Esfahani vd., "Social media addiction: Applying the DEMATEL approach", *Telematics and Informatics* 43/ (01 Ekim 2019), 101250.

⁷ Abdullah Atli vd., "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma ile Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 149-160.

⁸ Ayşegül Elif Karagülle - Berk Çaycı, "Ağ Toplumunda Sosyalleşme ve Yabancılaşma", *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 4/1 (2014), 1-9.

ye psiko-sosyal açıdan destek verir gibi görünürken aslında kişinin yalnızlık ve depresyon gibi psikopatolojilerini artırmaktadır.⁹

1990'lı yılların ardından internet kullanımı tüm dünyada yaygınlaşmıştır. Bu yıllardan itibaren internet, insan hayatındaki etkisini ve kullanılma oranını her geçen yıl katlamıştır. Gündelik yaşamda internet kullanımının en büyük yönünü sosyal medya oluşturmaktadır. Dünyada ve ülkemizde sosyal medya kullanımı oldukça yaygındır. Genel durumlara bakılacak olduğunda; dünyada insanların 4,8 milyardan fazlası aktif olarak internet erişimi sağlamaktadır. Oransal olarak dünya nüfusunun %62'si aktif olarak internet kullanmaktadır.¹⁰ Türkiye'de ise 69 milyondan fazla kişi aktif olarak internete erişmektedir. Oransal olarak Türkiye nüfusunun %81,9'u aktif olarak internete giriş yapmaktadır.¹¹ İnternet kullanımına göre Türkiye, dünya internet kullanım ortalamasının üstündedir. Dünyada sosyal medya kullanım istatistiklerine bakıldığında dünyada 3,96 milyar kişi sosyal medyaya aktif olarak katılım göstermektedir. Telefon üzerinden sosyal medya kullanan kişi sayısı ise 3,91 milyar kişiye ulaşmıştır. Sosyal medya siteleri içinde en çok kullanılan Facebook platformudur.¹² Türkiye'nin sosyal medya kullanımına bakıldığında, en çok kullanılan sosyal medya platformları; Facebook, Pinterest, Twitter, YouTube, Instagram ve Tumblr'dır.¹³ Türkiye'de 54 milyon kişi aktif olarak sosyal medya kullanmaktadır. Bu da Türkiye nüfusunun %64'ünün aktif olarak sosyal medya kullandığını ortaya koymaktadır.¹⁴

Sosyal medya kullanımının olumlu yönleri olduğu gibi olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Sosyal medya eğlence ve boş zaman geçirme aracı olarak kullanılırken aynı zamanda sorunlardan kaçınmada da bir araç olabilmekte-

⁹ Michelle L. McNicol - Einar B. Thorsteinsson, "Internet Addiction, Psychological Distress, and Coping Responses among Adolescents and Adults", *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 20/5 (01 Mayıs 2017), 296-304.

¹⁰ Internet World Stats (IWS), "World Internet Users Statistics and 2020 World Population Stats," *Internet World Stats* (2020), (Erişim 30 Haziran 2020).

¹¹ IWS, "Europe Internet Stats - Population Statistics," *Internet World Stats*.

¹² J. Clement, "Social Media - Statistics & Facts Statista," *Statista* (Erişim 18 Mayıs 2020).

¹³ Statcounter, "Social Media Stats Turkey," *Statcounter GlobalStats* (Erişim 1 Mayıs 2020).

¹⁴ Simon Kemp, "Digital 2020: Turkey," *DataReportal* (1 Ocak 2020).

dir.¹⁵ Bireyler, internet ve sosyal medya kullanımına dair farklı başa çıkma stratejilerine başvurmaktadır. Bazı kimseler başa çıkma açısından sosyal medyayı doğru bir şekilde kullanırken bazı bireyler yanlış ve zararlı bir şekilde kullanmaktadır.¹⁶ Bu noktada siber psikoloji ile günlük hayatta olumlu davranışlar arasındaki ilişki gündeme gelmektedir. Özellikle öznel iyi oluş, psikolojik sağlamlık, depresyon, yalnızlık ve stres gibi sağlık öğeleri ile maneviyat/din arasındaki ilişkiler bireyin yaşamında oldukça önemlidir. Zira sosyal medya bağımlılığı kişinin fiziksel ve psikolojik/öznel sağlığını etkilemektedir. Siber psikolojide dijital iyi oluş¹⁷ kavramı ile maneviyat/din arasındaki ilişkinin de önemi artmaktadır. Çünkü Pargament'in de ifade ettiği gibi 1980'li yıllardan itibaren sağlık çalışmalarının en önemli unsuru din ve maneviyat olmaya başlamıştır.¹⁸ Ayrıca başa çıkma kavramı sağlık çalışmalarında en geçerli öğelerden biridir. Son yıllarda dinî başa çıkma kavramı da sağlık, iyi oluş ve psikolojik sağlamlık çalışmalarında oldukça geçerli görülmektedir. Dinî başa çıkma, dinî inanç, duygu ve davranışın, dinî müktesebatın sıkıntı dönemlerin getirdiği olumsuz veya kötü duygusal neticelerin hafifletilmesi, mani olması, varoluşa yönelik anlamın korunması ve sorunların çözümünün kolaylaştırılması¹⁹ olarak tanımlanabilir. Dindarlığın yüksek olduğu bireyler, sorunlarını çözmeye dinî başa çıkma yöntemlerine sıkça başvurmaktadır.²⁰ Kişilerin olumlu veya olumsuz dinî başa çıkmayı kullanmalarında kendi dinî algı, tutum ve geçmişleri önemli olmaktadır. Ayrıca dinî algı ve müktesebat, bireyin hayatının her alanında olduğu gibi internet ve sosyal medya kullanımını da

¹⁵ Özlem Uzun vd., "Habit of Using Social Media and Correlation of Social Media Addiction, Self Esteem, Perceived Social Support in Adolescent with Attention Deficit Hyperactivity Disorder", *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 10/3 (2016), 142-147.

¹⁶ Omer Senormanci vd., "Evaluation of coping strategies of male patients, being treated in internet addiction outpatient clinic in Turkey", *Journal of Mood Disorders* 4/1 (08 Ekim 2014), 14.

¹⁷ Bjorn Nansen vd., "Children and Digital Wellbeing in Australia: Online regulation, conduct and competence", *Journal of Children and Media* 6/2 (Mayıs 2012), 237-254.

¹⁸ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

¹⁹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*.

²⁰ Ayşe Murat - Muhammed Kızılgeçit, "Dinî Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 111-151.

etkilemektedir. Bazı kişilerin dinî başa çıkmada başvurdukları yöntemler, günlük hayatlarındaki diğer alanlara da yansiyabilmektedir.²¹ Bu bakımdan din, dinî başa çıkma ve sosyal medya bağımlılığı ilişkili olabilmektedir.

Bu çalışmada dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık arasındaki ilişkilerin araştırılması amaçlanmıştır. Ayrıca demografik değişkenlere göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık değişkenlerinde farklılaşmanın olup olmadığı incelenmiştir. Literatüre bakıldığında bu değişkenler arasında ilişkiler olduğunu ortaya koyan bir çalışma bulunmaktadır.²² Ülkemizde hem sosyal medya kullanımı²³ hem de dindarlık oranları oldukça yüksektir. Sözü geçen olguların ülkemizde yüksek oranlarda olması, birbiriyle ilişkili olma olasılığını da gündeme getirmektedir. Bu bakımdan dinî başa çıkma veya dindarlık ile yalnızlık arasındaki ilişkiyi ele alan çalışma oldukça fazladır. Fakat dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışma oldukça azdır diyebiliriz. Çalışmanın üç temel değişkeni arasındaki ilişkiye dair yurtdışında yapılan araştırmalar çok kısıtlı olduğu gibi ülkemiz özelinde de oldukça sınırlı sayıda çalışma vardır. Bunun yanı sıra dinî başa çıkma, yalnızlık ve sosyal medya kullanımını konu eden çalışmalar da bulunmaktadır.²⁴

Çalışmanın temel değişkenlerinden biri olan dinî başa çıkma olumlu (pozitif) ve olumsuz (negatif) olarak ikiye ayrılmaktadır. Olumlu dinî başa çıkma, kişinin maneviyat arayışı, Tanrı'ya güvenli bir şekilde bağlanması, hayatta anlam bulabilme ve bireyin diğer insanlarla manevi bağlar kurabilmesini kapsamaktadır. Dinî başa çıkma, dinî bütünleşme ve affetme gibi olumlu duyguları içinde barındırmaktadır.²⁵ Olumsuz dinî başa çıkma ise olumlu dinî başa çıkmanın tam tersidir. Olumsuz dinî başa çıkmayı kullanan kişiler, maneviyat

²¹ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Aralık 1998), 710.

²² Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dinî Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti Ve Sosyal Medya Kullanımı".

²³ Kemp, "Digital 2020: Turkey"; Statcounter, "Social Media Stats Turkey".

²⁴ Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dinî Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti Ve Sosyal Medya Kullanımı," 479-516.

²⁵ Pargament et al., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors," 710.

arayışından ziyade hayata dinî perspektiften olumsuz bakmaktadırlar. Hayata mücadele ettikleri zor olayları, başlarına gelen bir uğursuzluk olarak görebildikleri gibi Tanrı'ya daha az güvenli bağlanmaktadırlar.²⁶ Olumsuz dinî başa stratejilerine sık başvuranların, İslami açıdan bakıldığında kadercilik yaklaşımını benimsediklerini de söylemek mümkündür. Olumlu dinî başa çıkma hem olaylara hem de dine dair iyimser bakış açısını sağlamaktadır. Örneğin olumlu dinî başa çıkmayı daha çok kullanan bireyler hayata daha güvenli bakmaktadır. Olumsuz dinî başa çıkma ise hayatı ve dinî olguları kötümser değerlendirmeye neden olmaktadır. Olumsuz dinî başa çıkma, güven-siz bağımlılık ilişkisiyle de ilişkili olmaktadır.

Çalışmanın temel değişkenlerinden bir diğeri ise sosyal medya bağımlılığıdır. İnternet bağımlılığında olduğu gibi²⁷ sosyal medya bağımlılığı farklı şekillerde adlandırılmaktadır. Örneğin sosyal medya bağımlılığı, problemlili sosyal medya kullanımı,²⁸ sosyal medya rahatsızlığı (disorder),²⁹ aşırı sosyal medya kullanımı,³⁰ sosyal ağ bağımlılığı³¹ ve patolojik sosyal medya kullanımı³² gibi çeşitli şekillerde kavramsallaştırılmaktadır. Ayrıca Facebook bağımlılığı³³, Twitter bağımlılığı³⁴ ve Instagram bağımlılığı³⁵ gibi daha spesifik sosyal

²⁶ Pargament et al., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors," 710.

²⁷ Sezai Korkmaz - Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemlili İnternet Kullanımı İlişkinine Dair Nicel Bir Araştırma," *Dinî Araştırmalar* 21/53 (15-06-2018), 35-54.

²⁸ Ariel Shensa vd., "Problematic social media use and depressive symptoms among U.S. young adults: A nationally-representative study", *Social Science and Medicine* 182/ (01 Haziran 2017), 150-157.

²⁹ Regina J.J.M. Van Den Eijnden vd., "The Social Media Disorder Scale: Validity and psychometric properties", *Computers in Human Behavior* 61/ (01 Ağustos 2016), 478-487.

³⁰ Jana Spilková vd., "Predictors of excessive use of social media and excessive online gaming in Czech teenagers", *Journal of Behavioral Addictions* 6/4 (2017), 611-619.

³¹ Cecilie Schou Andreassen, "Online Social Network Site Addiction: A Comprehensive Review", *Current Addiction Reports* 2/1 (2015), 175-184.

³² Hailey G. Holmgren - Sarah M. Coyne, "Can't stop scrolling!: pathological use of social networking sites in emerging adulthood", *Addiction Research & Theory* 25/5 (03 Eylül 2017), 375-382.

³³ Cecilie Schou Andreassen vd., "Development of a facebook addiction scale", *Psychological Reports* 110/2 (01 Nisan 2012), 501-517.

³⁴ Kağan Kircaburun, "Effects of Gender and Personality Differences on Twitter Addiction among Turkish Undergraduates", *Journal of education and practice* 7/24 (2016), 33-42.

medya bağımlılıkları olduğunu belirleyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Sosyal medya bağımlılığı, internet bağımlılığının bir türüdür³⁶ ve internet bağımlılığına bağlı olarak gelişmektedir.³⁷ Sosyal medya bağımlılığı, kişinin sosyal medya kullanma konusunda giriş ve çıkış sürelerini kontrol edemeyerek³⁸ uzun saatler boyunca sosyal medya kullanmasıdır.³⁹ Ayrıca sosyal medya bağımlılığı, bireyin psikolojik, sosyal, mesleki ve akademik olarak zarar görmesine neden olmaktadır.⁴⁰

Sosyal medya üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında farklı boyutlarda bağımlılıkların olduğu görülmektedir. Tutgun-Ünal'ın yapmış olduğu çalışmada üniversite öğrencilerin düşük seviyede sosyal medya bağımlısı olduğu tespit edilmiştir. Fakat sosyal medyanın bireysel ve toplumsal olarak birçok şeye etki ettiği ve önleme/müdahale programlarının etkin bir şekilde ortaya koyulması gerektiği belirtilmiştir.⁴¹ 763 üniversite öğrencisi üzerine yapılan diğer bir çalışmada sosyal medya kullanım amaçları ve sosyal medya bağımlılığı incelenmiştir. Bu çalışmaya göre üniversite öğrencileri sosyal medyayı en çok eğlence, gündemi takip etme ve iletişim kurma amacıyla kullanmaktadır. Öğrencilerin ortalama sosyal medya kullanım süreleri 4 saat 16 dakika olarak tespit edilmiştir. Üniversite öğrencilerinin sosyal medyayı kullanma süreleri arttıkça sosyal medya bağımlılıkları da artış göstermiştir.⁴² Üniversite öğrenci-

³⁵ Kagan Kircaburun - Mark D. Griffiths, "Instagram addiction and the Big Five of personality: The mediating role of self-liking", *Journal of Behavioral Addictions* 7/1 (2018), 158-170.

³⁶ Mark Griffiths, "Internet Addiction - Time to be Taken Seriously?", *Addiction Research* 8/5 (01 Ocak 2000), 413-418.

³⁷ Yubo Hou vd., "Social media addiction: Its impact, mediation, and intervention", *Cyberpsychology* 13/1 (2019), 1-17.

³⁸ Ofir Turel vd., "Time distortion when users at-risk for social media addiction engage in non-social media tasks", *Journal of Psychiatric Research* 97/1 (2018), 84-88.

³⁹ Hou et al., "Social Media Addiction: Its Impact, Mediation, and Intervention," 1-17.

⁴⁰ Janarthanan Balakrishnan - Mark D. Griffiths, "Social media addiction: What is the role of content in YouTube?", *Journal of Behavioral Addictions* 6/3 (2017), 364-377; Annalisa Colucci, "The social networks: New challenge or new addiction?", *Psychiatria Danubina* 28/1 (2016), 92-94.

⁴¹ Aylin Tutgun-Ünal, *Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

⁴² Mehmet Fatih Çömlekçi - Oğuz Başol, "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (2019), 173-188.

lerinin sosyal medyaya yönelik duygusal, davranışsal ve bilişsel bağımlılık profilleri incelenmiştir. Öğrencilerin çoğunluğu günlük sosyal medya 2-4 saat arası vakit geçirmektedir. Üniversite öğrencilerinin büyük çoğunluğu sosyal medyayı bilgi kaynağı olarak görmektedir. Ayrıca sosyalleşmek için sosyal medyayı kullanmaktadırlar. Öğrencilerin sosyal medya üzerinden farklı düzeylerde duygusal-sosyalleşme bağımlılık, davranışsal-araçsal bağımlılık, davranışsal-eylemsel bağımlılık ve duygusal-kaçış bağımlılığı gerçekleştirdikleri görülmüştür.⁴³

Araştırmanın temel değişkenlerinden bir diğeri ise yalnızlık kavramıdır. Yalnızlık tanımlanması güç, karmaşık⁴⁴ ve çok yönlü bir kavramdır. Bir yönüyle bireyin iyi oluşuyla⁴⁵ ve psikolojik sağlamlığı⁴⁶ ile ilgiliyken diğer yönüyle psikolojinin hastalık temelli yaklaşımında sosyal izolasyonla⁴⁷ da ilişkilidir. Yalnızlık farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Yalnızlık, kültürel ve toplumsal bağlamda hatta aynı toplumda farklı zaman dilimlerinde çeşitli değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Örneğin tasavvuf geleneğinde Tanrıya yaklaşma ve dinî eğitimin bir parçası olarak yalnızlık olumlu etkiye sahipken Batı toplumlarında yalnızlık daha çok psikopatoloji ile birlikte olumsuz etkiye sahip olarak görülmüştür.⁴⁸ Yalnızlık temelde diğer insanlardan kopma veya ayrılma duygusudur.⁴⁹ Yalnızlık, kişinin ilişkilerde eksiklikler veya ilişkilere yönelik olumsuz duygular taşımasına bağlı olarak kendini boşlukta hissetmesi veya sosyal izolasyon yaşama durumu olarak tanımlanabilir.⁵⁰ Yalnızlık

⁴³ Çetin Murat Hazar, "Sosyal medya bağımlılığı-bir alan çalışması", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 0/32 (2011), 151-175.

⁴⁴ M. Ruhat Yaşar, "Yalnızlık", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2007), 237-260.

⁴⁵ Becky Phu - Alan J. Gow, "Facebook use and its association with subjective happiness and loneliness", *Computers in Human Behavior* 92/ (01 Mart 2019), 151-159.

⁴⁶ Jeff L. Perron vd., "Resilience, loneliness, and psychological distress among homeless youth", *Archives of Psychiatric Nursing* 28/4 (01 Ağustos 2014), 226-229.

⁴⁷ N. Leigh-Hunt et al., "An Overview of Systematic Reviews on the Public Health Consequences of Social Isolation and Loneliness," *Public Health* (November 1, 2017).

⁴⁸ Muhammed Kızılgeçit, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Dindarlık", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2012), 131-150.

⁴⁹ Ron D. Hays - M. Robin Dimatteo, "A Short-Form Measure of Loneliness", *Journal of Personality Assessment* 51/1 (01 Mart 1987), 69-81.

⁵⁰ Ingemar Åkerlind - Jan Olof Hörnquist, "Loneliness and alcohol abuse: A review of evidences of an interplay", *Social Science and Medicine* 34/4 (01 Şubat 1992), 405-414; Viren

bireysel ihtiyaçlar ve toplumsal ilişkiler arasındaki çatışmadan doğabildiği gibi kalabalıkta da kendini yalnız hissetme gibi öznel bir deneyim olarak da meydana gelebilmektedir.⁵¹ Fakat yalnızlık genel anlamda insana rahatsızlık veren ve istenmeyen bir duygu olarak da ortaya çıkabilmektedir.⁵² Yalnızlık konusunu Türkiye’de din psikolojisi alanında ilk kez Yaparel çalışmıştır.⁵³ Din psikolojisi çalışmalarında yalnızlık, umutsuzluk ve dindarlık üzerine⁵⁴ çalışma yapılmış ve Karnick’in yalnızlık hissine teorik yaklaşımı⁵⁵ Türkçe’ye kazandırılmıştır. Çalışmanın teorik arka planına değindikten sonra literatüre bağlı olarak aşağıdaki hipotezler test edilmek üzere oluşturulmuştur.

1. Çalışmanın Hipotezleri

H₍₁₎ Cinsiyete göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık farklılaşmaktadır.

H₍₂₎ Medeni duruma göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık farklılaşmaktadır.

Swami, “Psychometric analysis of the Malay version of the UCLA Loneliness Scale (ULS-8) and a comparison of loneliness among sojourning and non-sojourning Malaysian students”, *International Journal of Culture and Mental Health* 2/1 (Haziran 2009), 38–50.

⁵¹ Daniel Perlman - Letitia Anne Peplau, “Loneliness Research: A Survey Of Empirical Findings”, *Preventing The Harmful Consequences Of Severe And Persistent Loneliness*, ed. L. A. Peplau - S. E. Goldston (National Institute of Mental Health, 1984), 13–46; Mehmet Ali Yıldız - Baki Duy, “Adaptation of the Short-form of the UCLA Loneliness Scale (ULS-8) to Turkish for the Adolescents”, *Düşünen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 27/3 (2014), 194–203.

⁵² Hays - Dimatteo, “A Short-Form Measure of Loneliness,” 69-81; Yıldız - Duy, “Adaptation of the Short-Form of the UCLA Loneliness Scale (ULS-8) to Turkish for the Adolescents,” 13-46; Swami, “Psychometric Analysis of the Malay Version of the UCLA Loneliness Scale (ULS-8) and a Comparison of Loneliness among Sojourning and Non-Sojourning Malaysian Students,” 38-50.

⁵³ Recep Yaparel, *Sosyal ilişkilerdeki başarı ve başarısızlık nedenlerinin algılanması ile yalnızlık arasındaki bağlantı* (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1984).

⁵⁴ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık umutsuzluk ve dindarlık üzerine psiko-sosyal bir çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015).

⁵⁵ Paula Karnick, “Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar,” çev. Selçuk Zengin, Muhammed Kızılgeçit, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 217–229.

H₍₃₎ Yaşa göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık farklılaşmaktadır.

H₍₄₎ Olumlu dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık arasında negatif yönde ilişki bulunmaktadır.

H₍₅₎ Olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık arasında pozitif yönde ilişki bulunmaktadır.

H₍₆₎ Sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasında pozitif yönde ilişki vardır.

H₍₇₎ Olumlu dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığını ve yalnızlığı yordamaktadır.

H₍₈₎ Olumsuz dinî başa çıkma sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlığı yordamaktadır.

H₍₉₎ Yalnızlık, sosyal medya bağımlılığının yordayıcısıdır.

H₍₁₀₎ Sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasındaki ilişkide dinî başa çıkma aracılık etkisi göstermektedir.

2. Metot

Metot ve yöntem olarak çalışmada dokümantasyon ve ilişkisel tarama yöntemi uygulanmıştır. Tarama modellerinden ilişkisel tarama yöntemine başvurulma nedeni birçok değişkenle analiz yapılmasıdır. İstatistik kuralları gereği bir çalışmada birden fazla değişken varsa ilişkisel tarama yöntemine başvurulmalıdır. Ayrıca çalışmanın tamamında veriler parametrik değerler içerdiğinden parametrik testler yapılmıştır.⁵⁶ Verileri toplamak amacıyla anket yöntemi kullanılmıştır. Katılımcıların belirlenmesinde tesadüfi örnekleme yer verilmiştir. Örneklem, ölçekler, verilerin toplanması ve analizler bu bölümde aktarılmıştır.

2.1. Örneklem

Araştırmada örneklem olarak belli bir hedef kitle seçilmemiştir. Bu açıdan cinsiyet, yaş grubu, medeni durum, eğitim durumu, sosyal çevre ve gelir

⁵⁶ Seval Kul, "Uygun istatistiksel test seçim kılavuzu", *Plevra Bülteni* 8/2 (2014), 26-29.

durumu rastlantısal olmuştur. Lise öğrencileri, üniversite öğrencileri, lisansüstü öğrencileri, herhangi bir işte çalışan veya çalışmayan tüm yetişkinler örnekleme dâhil edilmiştir. Katılımcılara bakıldığında öğrenci, öğretmen, akademisyen, evhanımı, esnaf, işçi ve kamu çalışanlarından oluşmuştur. Araştırmaya tesadüfi olarak internet üzerinden 440 kişi dâhil olmuştur. Katılımcıların 152'si (%34,5) erkek, 288'i (%65,5) kadındır. Örneklemin yaş aralığı 18-65 arasında değişmektedir. Çalışmaya katılan kişilerin yaş ortalaması 24.10'dur. Bu duruma göre çalışmada genç-yetişkinlerin ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Katılımcıların medeni duruma göre 201'i (%45,7) evli ve 239'u (%54,3) kişi bekârdır. Medeni duruma göre çalışmada eşit bir dağılım söz konusudur. Bu örneklem dâhilinde çalışmanın istatistiki olarak geçerli ve genelleme yapmaya uygun olduğu ifade edilebilir. Çalışmanın örneklem sayısı ve nitelikleri itibariyle parametrik analizlerin yapılması uygun ve yapılan analizler geçerlidir.

2.2. Ölçekler

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacı tarafından örneklemin genel özellikleri ve hipotezlerin test edilmesi amacıyla oluşturulmuştur. Kişisel bilgi formunda aydınlatıcı onam formu ile çalışmanın amacı ve neden yapıldığına dair bilgiler verilmiştir. Ardından yaş, cinsiyet ve medeni durum gibi özsel niteliklere dair soruların cevaplanması istenmiştir.

Dinî Başa Çıkma Ölçeği: Dinî başa çıkma değişkeni, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma olmak üzere iki alt boyutta ölçülmüştür.⁵⁷ Dinî başa çıkma ölçeği Pargament ve diğerleri (1998) tarafından geliştirilmiştir. Ekşi ve Sayın (2016) tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır.⁵⁸ Ölçek on madde ve iki alt boyuttan oluşmaktadır. Bu çalışmada ölçeğin olumlu dinî başa çıkma boyutunun Cronbach's alpha değeri ,94 iken olumsuz dinî başa çıkma boyutunun Cronbach's alpha değeri ,90 olarak tespit edilmiştir.

⁵⁷ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", 710.

⁵⁸ Halil Ekşi - M. Sayın, "The adaptation of Religious Coping Scale into Turkish language: A study of bilingual equivalence, validity and reliability.", *AGP Humanities and Social Sciences Conference* (Berlin: BAU International Berlin University, 2016).

Bergen Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği: Sosyal medya bağımlılığı, Bergen sosyal medya bağımlılığı ölçeği ile ölçülmüştür. Bergen sosyal medya bağımlılık ölçeği, Bergen Facebook bağımlılığı ölçeğinden uyarlanmıştır.⁵⁹ Ölçek altı maddeden oluşmaktadır. Bergen sosyal medya bağımlılık ölçeği tek boyuttan oluşmaktadır. Bergen sosyal medya bağımlılık ölçeği, Türkçe'ye Demirci (2019) tarafından uyarlanmıştır.⁶⁰ Yapılan uyarlama çalışmasında ölçeğin Türk kültüründe güvenilir ve geçerli olduğu ortaya koyulmuştur. Mevcut çalışmada ölçeğin Cronbach's alpha değeri ,82 olarak saptanmıştır.

Ucla Yalnızlık Ölçeği Kısa Formu: Yalnızlık değişkeni, UCLA yalnızlık kısa formu ile ölçülmüştür.⁶¹ Ölçeğin kısa formu yedi maddeden oluşmaktadır. Yalnızlık ölçeği Yıldız ve Duy tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır.⁶² Ölçeğin Cronbach's alpha değeri ,83 olarak bulgulanmıştır.

2.3. Veri Toplama ve Analizler

Bu çalışmanın verileri Temmuz 2020'nin son çeyreğinde toplanmıştır. Verilerin toplanmasında sosyal medya grupları (Facebook grupları ve Whatsapp grupları), e-mail grupları ve cep telefonu kullanılmıştır. Katılımcılar onam formunu kabul ederek çalışmaya gönüllülük esasına göre dâhil olmuştur. Çalışmanın veri analizlerinde SPSS, AMOS ve SPSS Process Macro programları kullanılmıştır. Araştırmada betimsel istatistik, güvenilirlik analizi, t-test, ANOVA, regresyon, korelasyon ve aracı değişken analizleri yapılmıştır.

3. Bulgu Ve Yorumlar

Burada çalışmanın hipotezlerine bağlı olarak ölçeklerin betimsel istatistikleri ve buna bağlı olarak fark testleri analizi yapılmıştır. Ayrıca değişkenlerin korelasyon, regresyon ve aracılık ilişkileri test edilmiştir.

3.1. Betimsel İstatistikler

⁵⁹ Andreassen et al., "Development of a Facebook Addiction Scale," 405-414.

⁶⁰ Ibrahim Demirci, "The adaptation of the bergen social media addiction scale to Turkish and its evaluation of relationship with depression and anxiety symptoms", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 21/ (2019), 15-22.

⁶¹ Hays - Dimatteo, "A Short-Form Measure of Loneliness".

⁶² Yıldız - Duy, "Adaptation of the Short-Form of the UCLA Loneliness Scale (ULS-8) to Turkish for the Adolescents," 194-203.

Çalışmanın temel değişkenlerini belirleyen ölçeklere dair betimsel istatistikler Tablo 1’de sunulmuştur. Örnekleme dâhil olan katılımcıların olumlu dinî başa çıkma ortalamaları ranj esas alındığında yüksek denilebilecek ($M=3,24$; $R=1-4$) seviyededir. Katılımcıların olumsuz başa çıkma puanları ranja göre ortalamasının ($M=2,46$; $R=1-4$) üstündedir. Diğer bir değişkeni temsil eden sosyal medya bağımlılığı puanları, ortalama ($M=2,5$; $R=1-5$) seviyededir. Son olarak yalnızlığa bakıldığında katılımcıların yalnızlık puanları ortalamasının ($M=1,99$; $R=1-5$) altındadır.

Tablo 1: Betimsel Analizler

Variables	N	M	SD	R
Olumlu Dinî Başa Çıkma	440	3,24	,81	1-4
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	440	2,46	1.01	1-4
Sosyal Medya Bağımlılığı	440	2,5	,95	1-5
Yalnızlık	440	1,99	,66	1-5

Katılımcıların betimsel istatistiğe bağlı olarak bağımsız değişken grupları arasındaki farklılaşması incelendiğinde ise aşağıdaki bulgular ortaya çıkmıştır. T-test yapmak için parametrik şartların karşılanması gerekmektedir. Bu durum ya örneklemin parametrik özellik göstermesiyle gerçekleşir ya da normal dağılım yoluyla gerçekleşmektedir.⁶³ Bu çalışmanın örneklem sayısı parametrik şartları sağlamaktadır. Dahası Skewness testine göre $-2 < x < 2$ değerinde normal dağılım olduğu varsayılır.⁶⁴ Cinsiyete göre değişkenlere bakıldığında olumlu dinî başa çıkma ($t_{(438)}=-1,950$; $p>0,05$), olumsuz dinî başa çıkma ($t_{(438)}=,843$; $p>0,05$) ve yalnızlık değişkenlerinde ($t_{(438)}=-,996$; $p>0,05$) gruplar arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Cinsiyete göre sosyal medya bağımlılığı değişkeninde istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olduğu görülmüştür ($t_{(438)}=-2,613$; $p<0,05$). Elde edilen verilere göre sosyal medya bağımlılığında kadınların ortalamaları

⁶³ D. Howitt - D. Cramer, Introduction to SPSS statistics in psychology: for version 19 and earlier (Harlow: Pearson Education Limited, 2011).

⁶⁴ Rex B. Kline, Principles and Practice of Structural Equation Modeling (New York: Guilford Publications, 2011).

($M=2,58$; $SD=,951$) erkeklerin ortalamalarından ($M=2,33$; $SD=,944$) daha yüksektir. Kadınların sosyal medya bağımlılığı erkeklerden yüksek olmasının yanı sıra çalışmanın ranj ortalamasına göre de kadınların sosyal medya bağımlılığı yüksektir. Erkeklerin ise ortalama puanlara göre sosyal medya bağımlılıkları daha düşüktür. Bu bulgulara göre "*H₍₁₎ cinsiyete göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık değişkenleri farklılaşmaktadır.*" hipotezi sadece sosyal medya bağımlılığında doğrulanmıştır.

Cinsiyet ile sosyal medya bağımlılığına dair yapılan çalışmalara bakıldığında, bu araştırmanın verilerini destekleyen çalışmalara rastlanmaktadır. Bir çalışmada sosyal medya bağımlılığına bağlı olarak meşguliyet anlamında kadınların, erkeklerden daha fazla sosyal medyayla meşgul oldukları ortaya çıkmıştır.⁶⁵ Yine başka bir çalışmada kadınların sosyal medya bağımlılıkları, erkeklerin sosyal medya bağımlılığından daha fazla olduğu saptanmıştır.⁶⁶ Başka bir çalışmada ise sosyal medya bağımlılığına bağlı olarak tekrarlar ve çatışma boyutunda erkeklerin ortalamalarının, kadınların ortalamalarından daha yüksek olduğu görülmüştür.⁶⁷ Yapılan bir diğer çalışmada ise erkeklerin kadınlara oranla daha fazla sosyal medya bağımlılığı olduğu bulgulanmıştır.⁶⁸ Bu verilerin kimisi mevcut araştırmanın bulgularını desteklerken kimi çalışmalar ise aksi yönde bulgular elde etmiştir. Bazı çalışmalar ise sosyal medya bağımlılığı konusunda erkekler ile kadınlar arasında farklılaşmanın olduğu tespit etmiştir.⁶⁹ Cinsiyete göre teknoloji bağımlılığında kadınların daha çok iletişim ve ilişki arama eğiliminde oldukları, erkeklerin ise daha çok heyecan ve farklı deneyimler peşinde oldukları ifade edilmektedir. Kadınların ilişki arama ve iletişim kurmak amacıyla sosyal medyaya daha fazla eğilim göster-

⁶⁵ Levent Deniz - Ercan Gürültü, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (15 Mart 2018), 355-367.

⁶⁶ Müge Yukay Yüksel vd., "Genç Yetişkinlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Yalnızlık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (30 Haziran 2020), 66-85.

⁶⁷ Zafer Özdemir, "Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı", *Beykoz Akademi Dergisi* 7/2 (17 Ocak 2020), 91-105.

⁶⁸ Özey Nuri Aksoy, "Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları Balıkesir Örneği", *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (15 Şubat 2020), 9-24.

⁶⁹ Çömlekçi - Başol, "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi".

dikleri söylenebilir.⁷⁰ Bu durum da kadınlarda sosyal medya bağımlılığını artırmaktadır.

Bağımsız değişkenlerden olan medeni duruma göre farklılaşma (t-test) incelendiğinde kişilerin evli ya da bekâr olmalarına göre olumsuz dinî başa çıkma ($t_{(438)}=1,824$; $p>0,05$) ve yalnızlık değişkeninde ($t_{(438)}=-1,702$; $p>0,05$) farklılaşma olmadığı görülmüştür. Kişilerin evli ve bekâr olmalarına göre olumlu dinî başa çıkma ($t_{(203)}=2.230$; $p<0,05$) ve sosyal medya bağımlılığı değişkenlerinde ($t_{(203)}=2.230$; $p<0,05$) ise istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olduğu saptanmıştır. Olumlu dinî başa çıkma konusunda evlilerin ortalaması ($M=3,42$; $SD=,672$) bekârların ortalamasından ($M=3,08$; $SD=,886$) daha yüksektir. Sosyal medya bağımlılığında ise evlilerin ortalama puanları ($M=2,28$; $SD=,877$) bekârların ortalama puanlarından ($M=2,68$; $SD=980$) daha düşük çıkmıştır. Evlilerin olumlu dinî başa çıkma puanlarının bekârlardan daha yüksek olmasının yanı sıra çalışmanın ranj ortalamasına göre de evlilerin ortalama puanları da oldukça yüksektir. Medeni durum bağımsız değişkenine göre çalışmanın " $H_{(2)}$ medeni duruma göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık değişkenleri farklılaşmaktadır." hipotezi olumlu dinî başa çıkma ve sosyal medya bağımlılığı değişkeninde desteklenmiştir.

Cinsiyet ile dinî başa çıkma ve sosyal medya bağımlılığı ilişkisi üzerine yapılan çalışmalarda kadınların olumlu dinî başa çıkma puanları, erkeklerin olumlu dinî başa çıkma puanlarından daha yüksektir. Örneğin bir araştırmada manevi temelli dinî başa çıkmada kadınların ortalaması, erkeklerden daha fazla çıkmıştır. Aynı şekilde medeni durum ile dinî başa çıkma ve sosyal medya bağımlılığı ilişkisi üzerine yapılan çalışmada evlilerin manevi temelli dinî başa çıkma puanları, bekârdan daha yüksektir.⁷¹ Sosyal medya bağımlılığını konu alan bir çalışmada ise boşanmış kişilerin evlilere göre ve bekârların evlilere göre daha fazla sosyal medya bağımlısı olduğu bulgulanmıştır.⁷² Lite-

⁷⁰ Hüsnü Bodur - Sezai Korkmaz, "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/ (2017), 329-351.

⁷¹ Ahmet Canan Karakaş - Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma Ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (27 Eylül 2014), 618.

⁷² Aksoy, "Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları Balıkesir Örneği," 9-24.

ratür incelendiğinde gerek olumlu dinî başa çıkma konusunda gerekse sosyal medya bağımlılığında genel anlamda medeni duruma göre evlilerin lehine bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durum evlilik kurumunun bireyin hayatındaki olumlu etkisine işaret olarak değerlendirilebilir.

Yaş bağımsız değişkenine göre farklılaşmaya (ANOVA) bakıldığında olumlu dinî başa çıkma ($F_{(4,433)}=1,521$; $p>0,05$), olumsuz dinî başa çıkma ($F_{(3,433)}=1,281$; $p>0,05$) ve yalnızlık değişkenlerinde ($F_{(3,433)}=1,344$; $p>0,05$) istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı görülmüştür. Yaş değişkenine göre sosyal medya bağımlılığında ise anlamlı düzeyde ($F_{(3,433)}=5,305$; $p<0,001$) farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın örnekleminin yaş aralığı 18-65 yaş arasında değişmektedir. ANOVA fark testine göre yaş arttıkça sosyal medya bağımlılığının azaldığını ifade etmek mümkündür. Bağımsız değişkenlerden olan yaş değişkenine göre araştırmanın " $H_{(3)}$ yaşa göre dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık değişkenleri farklılaşmaktadır." hipotezi sadece sosyal medya bağımlılığı değişkeninde doğrulanmıştır.

Yaş ve sosyal medya bağımlılığı üzerine yapılan bir çalışmada, mevcut araştırmanın bulgularını destekleyen sonuçlar ortaya çıkmıştır. Çalışmanın bulgularına göre yaş arttıkça sosyal medya bağımlılık puanları da azalmıştır. Yaşça daha genç olanların daha fazla sosyal medya bağımlısı olduğu saptanmıştır.⁷³ İnternet ve sosyal medya bağımlılığına dair yapılan çalışmalar incelendiğinde gençlerin, yaşlılara oranla daha fazla internet ve sosyal medya bağımlısı olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁴ Sosyal medya bağımlılığın gençlerde daha fazla olmasının nedenini, doğumlarından itibaren internet kullanmalarıyla ilişkili olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle 1990 sonrası doğan kişilerde, internet ve sosyal medya kullanımının daha yüksek ve adaptasyonunun daha iyi olduğunu vurgulamak gerekmektedir.⁷⁵ Bu noktada dijital yerliler ve dijital göçmeler durumu da ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere doğumla birlikte internetle tanışan, internetle haşır neşir olup onunla büyüyen kişilere dijital yerliler denilmektedir. Haliyle dijital yerliler interneti ve sosyal medya-

⁷³ Mehmet Enes Sağar, "Yetişkin Bireylerde Sosyal Medya Bağımlılığının İrdelenmesi", *Sağlık Bilimlerinde Eğitim Dergisi* 2/1 (2019), 29-42.

⁷⁴ Korkmaz - Mehmedoğlu, "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemler İnternet Kullanımı İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma," 35-54.

⁷⁵ Jean M. Twenge, *İ-Nesli*, ed. Seda Darcan Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018).

yı çok iyi kullanmaktadırlar. Dijital göçmenler ise internetle yaşı gereği geç tanışan ve sonradan öğrenmeye çalışan kişilerdir. Bu açıdan dijital yerliler ile dijital göçmenlerin dünyaya bakışı ve algılayışı farklılık göstermektedir.⁷⁶

3.2. Değişkenler Arası İlişkiler

Çalışmanın temel değişkenleri arasındaki korelasyon ilişkileri Tablo 2’de aktarılmıştır. Tablo 2’de değişkenlerin istatistiki olarak anlamlılık düzeyleri ve ilişkilerinin yönü sunulmuştur.

Tablo 2: Korelasyon Matrisi

	1	2	3	4
1.Olumlu dinî başa çıkma	1			
2.Olumsuz dinî başa çıkma	,401**	1		
3.Sosyal medya bağımlılığı	-,099*	,143**	1	
4.Yalnızlık	-,239**	,093	,240**	1

**p<0,01; *p<0,05

Korelasyon ilişkilerine bakıldığında olumlu dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında istatistiki olarak negatif yönde ve anlamlı düzeyde ($r_{(440)}=-,099$; $p<0,05$) ilişki bulunmaktadır. Yine olumlu dinî başa çıkma ile yalnızlık arasında negatif yönde ve anlamlı düzeyde ($r_{(440)}=-,239$; $p<0,01$) korelasyon ilişkisi bulunmaktadır. Bu bulgulara göre çalışmanın “*H₍₄₎ olumlu dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık arasında negatif yönde korelasyon ilişkisi bulunmaktadır.*” hipotezi desteklenmiştir. Olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif yönde anlamlı düzeyde ($r_{(440)}=,143$; $p<0,01$) korelasyon ilişkisi olduğu tespit edilmiştir. Olumsuz dinî başa çıkma ile yalnızlık arasında ise istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki olmadığı ($r_{(440)}=,093$; $p>0,05$) saptanmıştır.

Olumsuz dinî başa çıkmaya dair “*H₍₅₎ olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlık arasında pozitif yönde korelasyon ilişkisi bulunmakta-*

⁷⁶ Marc Prensky, “Digital Natives, Digital Immigrants Part 1”, *On the Horizon* 9/5 (01 Eylül 2001), 1-6.

dır.” hipotezi ise sadece olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki ilişkide doğrulanmıştır. Korelasyon testinde son olarak sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasındaki ilişki test edilmiştir. Bulgulara göre sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasında istatistiki olarak anlamlı ve pozitif yönde ($r_{(440)}=,240$; $p<0,01$) ilişki olduğu görülmüştür. Çalışmanın “ $H_{(6)}$ sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasında pozitif yönde korelasyon ilişkisi bulunmaktadır.” hipotezi desteklenmiştir.

Dinî başa çıkma ile sosyal medya arasındaki ilişkiye dair yapılan bir çalışmada problemlili sosyal medya kullanımı (sosyal medya bağımlılığı) ile dinî bağlılık arasında negatif yönde ilişki olduğu bulgulanmıştır. Ayrıca manevi iyi oluş ile problemlili sosyal medya kullanımı arasında da negatif yönde ilişki olduğu görülmüştür.⁷⁷ Bu çalışmadaki dinî bağlılık ile manevi iyi oluş kavramının, çalışmanın olumlu dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki ilişkiye dair hipotezini desteklediğini söylemek mümkündür. Başa çıkma ve sosyal medya bağımlılığına ilişkin yapılan bir çalışmada ise olumsuz başa çıkmanın bir diğer türü olan problem odaklı başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif yönde ilişki olduğu saptanmıştır.⁷⁸ Bu durum çalışmanın olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif yönde ilişki vardır bulgusunu desteklemiştir. Bulgular göstermektedir ki olumsuz dinî başa çıkmaya (olumsuz/problem odaklı başa çıkma) başvuranların sosyal medya bağımlılıkları da yükselmektedir.

Duygu düzenleme odaklı başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında ise negatif yönde ilişki vardır.⁷⁹ Duygu düzenlemeye odaklı başa çıkma ile olumlu başa çıkma arasında paralellik olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu bulguların, çalışmanın olumlu dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında negatif yönde ilişki vardır hipotezini destekler nitelikte olduğu söy-

⁷⁷ Meghan Wood vd., “Social media addiction and psychological adjustment: religiosity and spirituality in the age of social media”, *Mental Health, Religion & Culture* 19/9 (20 Ekim 2016), 972-983.

⁷⁸ Kanokporn Sriwilai - Peerayuth Charoensukmongkol, “Face it, don’t Facebook it: Impacts of Social Media Addiction on Mindfulness, Coping Strategies and the Consequence on Emotional Exhaustion”, *Stress and Health* 32/4 (01 Ekim 2016), 427-434.

⁷⁹ Sriwilai - Charoensukmongkol, “Face It, Don’t Facebook It: Impacts of Social Media Addiction on Mindfulness, Coping Strategies and the Consequence on Emotional Exhaustion,” 427-434.

lenebilir. Çok değişkenli bir internet bağımlılığı çalışmasında da olumlu başa çıkma ile internet bağımlılığı arasında negatif yönde anlamlı ilişki olduğu saptanmıştır. Diğer taraftan başa çıkmanın olumsuz tarafı ile internet bağımlılığı arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu görülmüştür.⁸⁰ Bu çalışmanın bulguları, mevcut çalışmanın bulgu ve hipotezlerini doğrulamıştır demek mümkündür.

Araştırmanın yalnızlık ile ilgili korelasyon bulguları oldukça önemlidir. Yalnızlık ile olumlu din başa çıkma arasında negatif yönde ilişki olması, olumlu din başa çıkmayı daha sık kullananların lehine bir durum olduğunu göstermiştir. Örneğin bir çalışmada olumsuz din başa çıkma ile yalnızlık arasında pozitif yönde ilişki olduğu saptanmıştır.⁸¹ Bu da olumsuz din başa çıkma daha fazla başvuran kişilerin daha fazla yalnızlık çektiği anlamına gelmektedir. Türkiye’de yapılan bir çalışmada ise bu araştırmanın bulgularını destekleyen sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada olumlu din başa çıkma ile yalnızlık arasında negatif yönde ve anlamlı düzeyde ilişki olduğu bulunmuştur.⁸² Bu alışma ($r_{(349)}=-,200$; $p<0,01$) ile mevcut çalışmanın korelasyon ($r_{(440)}=-,239$; $p<0,01$) bulguları da birbirine oldukça yakındır.

Ayrıca yalnızlık ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif yönde ilişkilerin olması ise sosyal medya bağımlılığının yalnızlaşmaya ve sosyal izolasyona neden olduğuna dair bir veri olabilir. Yalnızlık ve sosyal medya bağımlılığı karşılıklı olarak birbirini etkiler niteliktedir. Bu karşılıklı etkileşim bir bakıma olumsuzluğun pekişmesi anlamına gelmektedir. Örneğin Türk rnekleminde yapılan bir çalışmada yalnızlık ile sosyal medya kullanımı arasında pozitif yönde korelasyon olduğu belirlenmiştir. Bu çalışmada kişinin pozitif yönünü teşkil eden yaşam doyumunu ile yalnızlık arasında ise negatif yönde bir

⁸⁰ Daniel Loton vd., “Video Game Addiction, Engagement and Symptoms of Stress, Depression and Anxiety: The Mediating Role of Coping”, *International Journal of Mental Health and Addiction* 14/4 (01 Ağustos 2016), 565-578.

⁸¹ Camille Beckette Warner vd., “Coping Resources, Loneliness, and Depressive Symptoms of Older Women With Chronic Illness”, *Journal of Applied Gerontology* 38/3 (01 Mart 2019), 295-322.

⁸² Turan, “Yalnızlıkla Başa ıkma: Yalnızlık, Din Başa ıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti Ve Sosyal Medya Kullanımı,” 479-516.

ilişki olduğu saptanmıştır.⁸³ Yapılan başka bir çalışmada yoğun Facebook bağımlılığı ile yalnızlık arasındaki ilişki detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu çalışmanın bulgularına göre Facebook bağımlılığı veya aşırı kullanımı ile yalnızlık arasında pozitif yönde ilişki olduğu ortaya koyulmuştur.⁸⁴ Mevcut çalışmada da görüldüğü gibi (bk. Tablo 2) bireyin dine yönelik olumlu başa çıkması ile yalnızlık arasında negatif yönde ilişki varken yalnızlık ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif yönde ilişki vardır. Bu verilerin birbirine paralel çıkması, çalışmanın bulgularının desteklendiğini de göstermektedir.

3.3. Değişkenler Arası Regresyon İlişkileri

Hipotezlere bağlı olarak yapılan regresyon testi Tablo 3'te aktarılmıştır. Burada temel değişkenlerin yordama ve açıklama güçlerine dair bulgular sunulmuştur.

Tablo 3: Regresyon Ağırlıkları

	Std. (β)	Std. Er.	<i>t</i>	<i>p</i>
Odb → Smb	-,099	,056	-2,092	,036*
Odb → Yalnızlık	-,239	,038	-5,158	***
Ozdb → Smb	,143	,045	3,017	,003**
Ozdb → Yalnızlık	,093	,031	1,952	,051
Yalnızlık → Smb	,240	,066	5,182	***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$ Odb=olumlu dinî başa çıkma; Ozdb=olumsuz dinî başa çıkma; smb=sosyal medya bağımlılığı

Tablo 3'te aktarılan bulgulara göre olumlu dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığının ($\beta = -,099$; $p < 0,05$) ve yalnızlığın ($\beta = -,239$; $p < 0,001$) anlamlı düzeyde yordayıcısıdır. Buna göre olumlu dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığının negatif yönde %10'unu ve yalnızlığın ise %24'ünü açıklamaktadır. olumlu dinî başa çıkmanın regresyon bulgularına göre çalışmanın "*H₍₇₎ olumlu*

⁸³ Yukay Yüksel et al., "Genç Yetişkinlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Yalnızlık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi," 66-85.

⁸⁴ Phu - Gow, "Facebook Use and Its Association with Subjective Happiness and Loneliness," 155.

dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlığı yordamaktadır." hipotezi desteklenmiştir. Olumsuz dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığının anlamlı düzeyde ($\beta=,143$; $p<0,01$) yordayıcı iken yalnızlığın istatistiki olarak ($\beta=,093$; $p>0,05$) anlamlı düzeyde yordayıcısı değildir. Olumsuz dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığının %14'ünü açıklamıştır. Bu bulgulardan hareketle çalışmanın "*H₍₈₎ olumsuz dinî başa çıkma sosyal medya bağımlılığı ve yalnızlığı yordamaktadır.*" hipotezi sadece olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki regresyon ilişkisinde doğrulanmıştır. Yalnızlık değişkeni ise sosyal medya bağımlılığını anlamlı düzeyde ($\beta=,240$; $p<0,001$) yordamaktadır. Yalnızlık, sosyal medya bağımlılığının %24'ünü açıklamaktadır. Bu bulgulara göre çalışmanın "*H₍₉₎ yalnızlık, sosyal medya bağımlılığının yordayıcısıdır.*" hipotezi desteklenmiştir. Yordama ilişkisine yönelik analizler yapısal eşitlik modeline dayalı olarak Amos veri analizi programında yapılmıştır. Yukarıdaki tabloda programın ortaya koyduğu tüm değerler aktarılmıştır. Yapısal eşitlik modeline dayalı Amos programı "F test" değerini vermeksizin, regresyon ağırlıklarının anlamlılık derecelerini belirtmektedir. p değerine bakıldığında anlamlılık dereceleri * $p<0,05$; ** $p<0,01$; *** $p<0,001$ olarak ifade edilmiştir.

Literatüre bakıldığında başa çıkma değişkeni, sosyal medya bağımlılığının anlamlı bir yordayıcısı olarak ortaya çıkmaktadır. Dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki regresyon ilişkisini ele alan çalışma oldukça azdır. Bu değişkenlere benzer olarak dinî başa çıkma yerine başa çıkma değişkeni, internet bağımlılığının bir türü olan sosyal medya bağımlılığı yerine ise internet bağımlılığı değişkeni değerlendirilebilir. Örneğin bir çalışmada başa çıkma değişkeni; kaçınmacı, duygusal ve akılcı başa çıkma alt boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu çalışmada başa çıkmanın tüm boyutları ile internet bağımlılığı arasında anlamlı düzeyde regresyon ilişkisi olduğu görülmüştür.⁸⁵ Butan'da 400 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan başka bir araştırmada Facebook bağımlılığı, duygusal deneyim ve başa çıkma stratejileri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu çalışmada uyumlu başa çıkma ve uyumsuz başa çıkma alt boyutları ele alınmıştır. Çalışmanın bulgularına göre uyumlu başa çıkma ile Facebook bağımlılığı arasında anlamlı düzeyde regresyon ilişkisi olmadığı sap-

⁸⁵ McNicol - Thorsteinsson, "Internet Addiction, Psychological Distress, and Coping Responses among Adolescents and Adults". 295-322.

tanmıştır. Uyumsuz başa çıkma ile Facebook bağımlılığı arasında ise anlamlı düzeyde regresyon ilişkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu duruma göre uyumsuz başa çıkma Facebook bağımlılığının pozitif yönde yordayıcısıdır. Uyumsuz başa çıkma Facebook bağımlılığının açıklayıcısıdır. Ayrıca bu çalışmada olumsuz duygu tecrübesi ile Facebook bağımlılığı arasında pozitif yönde ilişki olduğu görülmüştür.⁸⁶ Bu duruma göre olumsuz duygular ve uyumsuz başa çıkma, Facebook kullanımını artırmaktadır da denilebilir. Ayrıca bu bulgular Tablo 3'teki bulguları da desteklemektedir.

Başka bir çalışmada ise Suudi Arabistan'da 163 üniversite öğrencisinin internet bağımlılığı, psikolojik stres ve başa çıkma arasındaki ilişkileri incelenmiştir. Bu araştırmada başa çıkma olumlu ve olumsuz başa çıkma olarak ele alınmıştır. Değişkenler arasındaki regresyon ilişkilerine bakıldığında internet bağımlılığı ile olumlu başa çıkma arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişki olduğu görülmüştür. İnternet bağımlılığı ile olumsuz başa çıkma arasında ise pozitif yönde regresyon ilişkisi olduğu saptanmıştır.⁸⁷ Bu duruma göre olumlu başa çıkma stratejilerini kullananlar daha az internet bağımlısı olurken olumsuz başa çıkma stratejilerine başvuranlar daha fazla internet bağımlısı olmaktadır. Bu veriler mevcut çalışmanın olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma ile sosyal medya bağımlılık bulgularına benzerlik göstermektedir.

Yapılan bir çalışmada ise olumlu dinî başa çıkma ile yalnızlık arasında anlamlı düzeyde regresyon ilişkisi olduğu görülmüştür.⁸⁸ Bu bulgudan hareketle olumlu dinî başa çıkmanın yalnızlık üzerinde açıklayıcı olduğu söylemek mümkündür. Endonezya'da yapılan bir başka çalışmada olumlu dinî başa çıkmanın yalnızlığın anlamlı düzeyde yordayıcısı olduğu saptanmıştır. Ayrıca dindarlık da yalnızlığı yordamaktadır.⁸⁹ Bu durum göstermektedir ki

⁸⁶ Hassan Jafri, "A Study on Facebook Addiction and its Relationship with Emotional Experience and Coping Strategies » The International Journal of Indian Psychology", *The International Journal of Indian Psychology* 2/4 (2015), 6-14.

⁸⁷ Abd Al-Hadi Hasan - Ala Abu Jaber, "The relationship between Internet addiction, psychological distress, and coping strategies in a sample of Saudi undergraduate students", *Perspectives in Psychiatric Care* 56/3 (30 Eylül 2019), ppc.12439.

⁸⁸ Warner et al., "Coping Resources, Loneliness, and Depressive Symptoms of Older Women With Chronic Illness," 295-322.

⁸⁹ McNicol - Thorsteinsson, "Internet Addiction, Psychological Distress, and Coping Responses among Adolescents and Adults," 296-304.

gerek dindarlık da olsun gerekse dinî başa çıkmada olsun dinin olumlu yönüne daha çok başvuran bireyler daha az yalnızlık çekmektedir. Ayrıca bu yönlerdeki literatür değerlendirildiğinde olumsuz dinî başa çıkmayı kullananlar ve daha fazla sosyal izolasyona (yalnızlığa) maruz kalanlar daha fazla sosyal medya bağımlılığı yapmaktadır. Mevcut çalışmanın bulguları da literatürdeki çalışmalar tarafından doğrulanmaktadır demek mümkündür.

3.4. Dinî Başa Çıkmanın Aracılık Testi

Arabuluculuk analizi Hayes (2013) process macro ile yapılmıştır. Proses macro, dolaysız ve dolaylı etki tahminlerini belirlemek için standardize edilmiş betaların olduğunu gösteren yüzde 95 güven aralığı ve 5000 bootstrap örneğiyle arabuluculuğu analiz etmektedir. Process macro'da aracılık testleri farklı modellerden biri seçilerek yapılmaktadır. Burada process macro'da aracılık analizi için Model 4 seçilmiştir.⁹⁰

Tablo 4: Aracı Değişken Analizi

Bağımsız Değişken	Sosyal Medya Bağımlılığı			
	β	SE	CI 95%	
Direkt İlişki				
Yalnızlık	,33	,07	,46	,34
Olumlu Dinî Başa Çıkmanın Dolaylı Etkisi				
Yalnızlık	,02	,07	-,0163	,0556*
Olumsuz Dinî Başa Çıkmanın Dolaylı Etkisi				
Yalnızlık	,02	,07	-,0003	,0430*

*p>0,05

⁹⁰ Andrew F. Hayes, Introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis (New York, NY: Guilford Press, 2013).

Process macro’da aracılık analizi yapmanın belli şartları vardır. İlk olarak aracı değişken analize dâhil edilmeden temel değişkenler arasında anlamlı düzeyde ilişki olması gerekmektedir. İkinci olarak aracı değişken olarak teste giren değişkenin her iki değişkenle de direk ilişkisinin istatistiki olarak anlamlı olması bir ön şarttır. Üçüncü olarak ise analiz yapıldıktan sonra hem istatistiki olarak anlamlılık düzeyleri yeterli olmalı hem de yüzde 95 aralığındaki değerler sıfır değeri içermemelidir.⁹¹ Buradan hareketle yalnızlık ile sosyal medya bağımlılığı ilişkisi ilk şartı sağlamaktadır (bk. Tablo 2). Aracılık testinde yalnızlık ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki ilişkiye dinî başa çıkmanın iki boyutu dâhil edildiğinde aracılık testinde istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki olmadığı görülmektedir. Ayrıca hem olumlu dinî başa çıkma hem de olumsuz dinî başa çıkma aracı değişken olarak analize dâhil edildiğinde Tablo 4’te görüldüğü üzere yüzde 95 güven aralığında sıfır değeri içermektedir. Bu bulgulara göre çalışmanın “*H₍₁₀₎ sosyal medya bağımlılığı ile yalnızlık arasındaki ilişkide dinî başa çıkma aracılık etkisi göstermektedir.*” hipotezi desteklenmemiştir.

Bu çalışmadaki aracı değişken modeline uygun olarak yapılmış çalışma bulunmamaktadır. Fakat manevi iyi oluşun, problemlili sosyal medya kullanımı ile stres arasındaki ilişkisinde aracı değişkenlik etkisini test eden bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada manevi iyi oluş, problemlili sosyal medya kullanımı ile stres arasındaki ilişkide aracılık yapmıştır.⁹² İnternet bağımlılığının bir türü olan video oyun bağımlılığı ile depresyon, stres ve kaygı arasındaki ilişkide başa çıkmanın aracı değişken ilişkisinin araştırıldığı bir başka çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada ise başa çıkma değişkeni, siber bağımlılık (oyun bağımlılığı) ile depresyon, stres ve kaygı arasındaki ilişkilerde kısmi olarak aracılık görevi görmüştür.⁹³ Literatür değerlendirildiğinde çalışmanın bulgularının aksine bir durum da söz konusu olmuştur. Mevcut çalışmanın olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma değişkenleri aracılık görevi görmemiştir. Literatürdeki benzer çalışmaların aksine bir bulgu elde edilmesinin nedenini tespit

⁹¹ Hayes, Introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis.

⁹² Wood et al., “Social Media Addiction and Psychological Adjustment: Religiosity and Spirituality in the Age of Social Media,” 972-983.

⁹³ Loton et al., “Video Game Addiction, Engagement and Symptoms of Stress, Depression and Anxiety: The Mediating Role of Coping,” 565-578.

edebilmek için başka çalışmalarda bu ilişkilerin tekrar test edilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Çalışmanın sonuçlarına bakıldığında dinin diğer değişkenlerle kayda değer ilişkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma demografik değişkenler açısından da önemli bir değişken olarak ortaya çıkmıştır. Örneklemenin olumlu dinî başa çıkma puanı oldukça yüksekken olumsuz dinî başa çıkma puanının ortalama düzeye yakın olması; katılımcıların, dinî olumlu yönde değerlendirdiğini göstermektedir. Bu durum katılımcıların dinî algı ve müktesebatlarının genel anlamda olumlu olduğunu göstermiştir. Katılımcıların ranja değerlerine göre sosyal medya bağımlılıkları ortalama değerde ve yalnızlık seviyeleri ortalamanın altındadır. Bu durumun ortaya çıkmasında olumlu dinî başa çıkmayı daha fazla kullanıp olumsuz dinî başa çıkmayı daha kullanmanın etkisi bulunmaktadır. Cinsiyete göre kadınlar, medeni duruma göre bekârlar ve yaşa göre gençler sosyal medya bağımlılığına daha yatkın gözükmektedir. Bu durumun literatürle uyumlu çıkması dikkat çekici sonuçlardan biridir. Genç ve bekâr olanların sosyal medya bağımlılıklarının daha yüksek çıkması olası görünürken, kadınların sosyal medya bağımlılığının daha fazla çıkması ayrıca araştırılmalıdır. Bulgulardan evlilik kurumunun, bireyleri yalnızlıktan ve sosyal medya bağımlılığından koruduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca evlilerin olumlu dinî başa çıkmaya daha fazla başvurmaları, evlilik kurumunun olumlu yönünü de göstermektedir. Temel değişkenler arasındaki ilişkiye bakıldığında dinin olumlu yönde değerlendirilmesi yani olumlu dinî başa çıkma, sosyal medya bağımlılığını ve yalnızlığı kısmi de olsa engellemektedir. Tam aksine olumsuz dinî başa çıkma ise sosyal medya bağımlılığını artırmaktadır. Bu durumda kişilerin dinî algıları ve geçmiş dinî deneyimleri önem kazanmaktadır. Dinin olumsuz ve olumlu algılanmasının yalnızlık ve sosyal medya bağımlılığına etkisi de bulunmaktadır. Kişi hayatında ne kadar fazla olumlu dinî başa çıkmaya başvuruyorsa o oranda yalnızlık ve sosyal medya bağımlılığı azalırken, ne kadar çok olumsuz dinî başa çıkmaya yöneliyorsa yalnızlığı ve sosyal medya bağımlılığı da artmaktadır.

dır sonucunu çıkartabiliriz. Yalnızlık ile sosyal medya bağımlılığı arasındaki ilişkide olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık etmemesinin nedeni örneklemin dindarlık puanlarının yüksek olmasından kaynaklanabileceği gibi değişkenler arasındaki ilişkinin güçlü olmamasından da kaynaklanıyor olabilir.

Kaynakça

- Åkerlind, Ingemar - Hörnquist, Jan Olof. "Loneliness and alcohol abuse: A review of evidences of an interplay". *Social Science and Medicine* 34/4 (01 Şubat 1992), 405-414. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(92\)90300-F](https://doi.org/10.1016/0277-9536(92)90300-F)
- Aksoy, Özay Nuri. "Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları Balıkesir Örneği". *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (15 Şubat 2020), 9-24.
- Alacalar Çakır, Arzu - Çetin, Aysun. "İş Yaşamında Yalnızlığı Yordamada Kişilik Özellikleri ile Algılanan Sosyal ve Örgütsel Desteğin Rolü". *International Journal of Management Economics and Business* 12/27 (2016), 193-216. <https://doi.org/10.17130/10.17130/ijmeb.2016.12.27.968>
- Andreassen, Cecilie Schou vd. "Development of a facebook addiction scale". *Psychological Reports* 110/2 (01 Nisan 2012), 501-517. <https://doi.org/10.2466/02.09.18.PR0.110.2.501-517>
- Andreassen, Cecilie Schou. "Online Social Network Site Addiction: A Comprehensive Review". *Current Addiction Reports* 2/1 (2015), 175-184. <https://doi.org/10.1007/s40429-015-0056-9>
- Atli, Abdullah vd. "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma ile Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 149-160.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak / Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2012.
- Balakrishnan, Janarthanan - Griffiths, Mark D. "Social media addiction: What is the role of content in YouTube?" *Journal of Behavioral Addictions* 6/3 (2017), 364-377. <https://doi.org/10.1556/2006.6.2017.058>
- Bodur, Hüsnü - Korkmaz, Sezai. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya

Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/ (2017), 329-351.

Clement, John. "Social media - Statistics & Facts | Statista". *Statista*. Erişim 30 Temmuz 2020. <https://www.statista.com/topics/1164/social-networks/>

Colucci, Annalisa. "The social networks: New challenge or new addiction?" *Psychiatria Danubina* 28/1 (2016), 92-94.

Çömlekçi, Mehmet Fatih - Başol, Oğuz. "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (2019), 173-188. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.525652>

Dalvi-Esfahani, Mohammad vd. "Social media addiction: Applying the DEMATEL approach". *Telematics and Informatics* 43/ (01 Ekim 2019), 101250. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2019.101250>

Demirci, Ibrahim. "The adaptation of the bergen social media addiction scale to Turkish and its evaluation of relationship with depression and anxiety symptoms". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 21/ (2019), 15-22. <https://doi.org/10.5455/apd.41585>

Deniz, Levent - Gürültü, Ercan. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (15 Mart 2018), 355-367. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.389780>

Ekşi, Halil - Sayın, M. "The adaptation of Religious Coping Scale into Turkish language: A study of bilingual equivalence, validity and reliability." *AGP Humanities and Social Sciences Conference*. Berlin: BAU International Berlin University, 2016.

Griffiths, Mark. "Internet Addiction - Time to be Taken Seriously?" *Addiction Research* 8/5 (01 Ocak 2000), 413-418. <https://doi.org/10.3109/16066350009005587>

Hasan, Abd Al-Hadi - Abu Jaber, Ala. "The relationship between Internet addiction, psychological distress, and coping strategies in a sample of Saudi undergraduate students". *Perspectives in Psychiatric Care* 56/3 (30 Eylül 2019), 495-501. <https://doi.org/10.1111/ppc.12439>

- Hayes, Andrew F. *Introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis*. NewYork, NY: Guilford Press, 2013.
- Hays, Ron D. - Dimatteo, M. Robin. "A Short-Form Measure of Loneliness". *Journal of Personality Assessment* 51/1 (01 Mart 1987), 69-81. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa5101_6
- Hazar, Çetin Murat. "Sosyal medya bağımlılığı-bir alan çalışması". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 0/32 (2011), 151-175. <https://app.trdizin.gov.tr/makale/TVRJd01ERXhNUT09/sosyal-medya-bagimlilik-bir-alan-calismasi>
- Holmgren, Hailey G. - Coyne, Sarah M. "Can't stop scrolling!: pathological use of social networking sites in emerging adulthood". *Addiction Research & Theory* 25/5 (03 Eylül 2017), 375-382. <https://doi.org/10.1080/16066359.2017.1294164>
- Hou, Yubo vd. "Social media addiction: Its impact, mediation, and intervention". *Cyberpsychology* 13/1 (2019), 1-17. <https://doi.org/10.5817/CP2019-1-4>
- Howitt, D. - Cramer, D. *Introduction to SPSS statistics in psychology: for version 19 and earlier*. Harlow: Pearson Education Limited, 2011.
- Internet World Stats (IWS). "Europe Internet Stats - Population Statistics". *Internet World Stats*. 2020. Erişim 30 Temmuz 2020. <https://www.internetworldstats.com/europa2.htm#tr>
- Internet World Stats (IWS). "World Internet Users Statistics and 2020 World Population Stats". *Internet World Stats*. 2020. Erişim 30 Temmuz 2020. <https://www.internetworldstats.com/stats.htm>
- Jafri, Hassan. "A Study on Facebook Addiction and its Relationship with Emotional Experience and Coping Strategies". *The International Journal of Indian Psychology* 2/4 (2015), 6-14.
- Karagülle, Ayşegül Elif - Çaycı, Berk. "Ağ Toplumunda Sosyalleşme ve Yabancılaşma". *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 4/1 (2014), 1-9.

- Karakaş, Ahmet Canan - Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma Ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (27 Eylül 2014), 610-631. <https://doi.org/10.15869/itobiad.88954>
- Karnick, Paula vd. "Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 217-229.
- Kemp, Simon. "Digital 2020: Turkey". *DataReportal* . Ocak 2020. Erişim 30 Temmuz 2020. <https://datareportal.com/reports/digital-2020-turkey>
- Kızılgeçit, Muhammed. "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Dindarlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2012), 131-150.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık umutsuzluk ve dindarlık üzerine psiko-sosyal bir çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Kircaburun, Kağan. "Effects of Gender and Personality Differences on Twitter Addiction among Turkish Undergraduates". *Journal of education and practice* 7/24 (2016), 33-42.
- Kircaburun, Kagan - Griffiths, Mark D. "Instagram addiction and the Big Five of personality: The mediating role of self-liking". *Journal of Behavioral Addictions* 7/1 (2018), 158-170. <https://doi.org/10.1556/2006.7.2018.15>
- Kline, Rex B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Publications, 2011.
- Korkmaz, Sezai - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemlerli İnternet Kullanımı İlişisine Dair Nicel Bir Araştırma". *Dinî Araştırmalar* 21/53 (15-06-2018) (15 Haziran 2018), 35-54. <https://doi.org/10.15745/da.433507>
- Kul, Seval. "Uygun istatistiksel test seçim kılavuzu". *Plevra Bülteni* 8/2 (2014), 26-29. <https://doi.org/10.5152/pb.2014.08>
- Leigh-Hunt, N. vd. "An overview of systematic reviews on the public health consequences of social isolation and loneliness". *Public Health* 152 (01 Kasım 2017), 157-171. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2017.07.035>
- Loton, Daniel vd. "Video Game Addiction, Engagement and Symptoms of

Stress, Depression and Anxiety: The Mediating Role of Coping". *International Journal of Mental Health and Addiction* 14/4 (01 Ağustos 2016), 565-578. <https://doi.org/10.1007/s11469-015-9578-6>

McNicol, Michelle L. - Thorsteinsson, Einar B. "Internet Addiction, Psychological Distress, and Coping Responses among Adolescents and Adults". *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 20/5 (01 Mayıs 2017), 296-304. <https://doi.org/10.1089/cyber.2016.0669>

Murat, Ayşe - Kızılgeçit, Muhammed. "Dinî Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 111-151. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/rteuifd/issue/30020/307297>

Nansen, Bjorn vd. "Children and Digital Wellbeing in Australia: Online regulation, conduct and competence". *Journal of Children and Media* 6/2 (Mayıs 2012), 237-254. <https://doi.org/10.1080/17482798.2011.619548>

Özdemir, Zafer. "Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı". *Beykoz Akademi Dergisi* 7/2 (17 Ocak 2020), 91-105. <https://doi.org/10.14514/byk.m.26515393.2019.7/2.91-105>

Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Aralık 1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>

Perlman, Daniel - Peplau, Letitia Anne. "Loneliness research: A survey of empirical findings". *Preventing the harmful consequences of severe and persistent loneliness*. ed. L. A. Peplau - S. E. Goldston. 13-46. National Institute of Mental Health, 1984.

Perron, Jeff L. vd. "Resilience, loneliness, and psychological distress among homeless youth". *Archives of Psychiatric Nursing* 28/4 (01 Ağustos 2014), 226-229. <https://doi.org/10.1016/j.apnu.2014.05.004>

Phu, Becky - Gow, Alan J. "Facebook use and its association with subjective happiness and loneliness". *Computers in Human Behavior* 92/ (01 Mart 2019), 151-159. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2018.11.020>

Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants Part 1". *On the Horizon*

9/5 (01 Eylül 2001), 1-6. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>

Sağar, Mehmet Enes. "Yetişkin Bireylerde Sosyal Medya Bağımlılığının İrdelenmesi". *Sağlık Bilimlerinde Eğitim Dergisi* 2/1 (2019), 29-42. <https://doi.org/10.1037/adb0000160>

Senormanci, Omer vd. "Evaluation of coping strategies of male patients, being treated in internet addiction outpatient clinic in Turkey". *Journal of Mood Disorders* 4/1 (08 Ekim 2014), 14. <https://doi.org/10.5455/jmood.20131213042312>

Shensa, Ariel vd. "Problematic social media use and depressive symptoms among U.S. young adults: A nationally-representative study". *Social Science and Medicine* 182/ (01 Haziran 2017), 150-157. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.03.061>

Silberman, Israela. "Religion as a meaning system: Implications for the new millennium". *Journal of Social Issues* 61/4 (01 Aralık 2005), 641-663. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x>

Spilková, Jana vd. "Predictors of excessive use of social media and excessive online gaming in Czech teenagers". *Journal of Behavioral Addictions* 6/4 (2017), 611-619. <https://doi.org/10.1556/2006.6.2017.064>

Sriwilai, Kanokporn - Charoensukmongkol, Peerayuth. "Face it, don't Facebook it: Impacts of Social Media Addiction on Mindfulness, Coping Strategies and the Consequence on Emotional Exhaustion". *Stress and Health* 32/4 (01 Ekim 2016), 427-434. <https://doi.org/10.1002/smi.2637>

Statcounter. "Social Media Stats Turkey". *Statcounter GlobalStats*. Haziran 2020. Erişim 30 Temmuz 2020. <https://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/turkey>

Swami, Viren. "Psychometric analysis of the Malay version of the UCLA Loneliness Scale (ULS-8) and a comparison of loneliness among sojourning and non-sojourning Malaysian students". *International Journal of Culture and Mental Health* 2/1 (Haziran 2009), 38-50. <https://doi.org/10.1080/17542860802560397>

Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dinî Başa Çıkma, Dindarlık,

Hayat Memnuniyeti Ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 479-516.
<https://doi.org/10.18505/cuid.406750>

Turel, Ofir vd. "Time distortion when users at-risk for social media addiction engage in non-social media tasks". *Journal of Psychiatric Research* 97/1 (2018), 84-88. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychires.2017.11.014>

Tutgun-Ünal, Aylin. "Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Twenge, Jean M. *İ-Nesli*. ed. Seda Darcan Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.

Uzun, Özlem vd. "Habit of Using Social Media and Correlation of Social Media Addiction, Self Esteem, Perceived Social Support in Adolescent with Attention Deficit Hyperactivity Disorder". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 10/3 (2016), 142-147.
<https://doi.org/10.21763/tjfmpe.16425>

Van den Eijnden, Regina vd. "The Social Media Disorder Scale". *Computers in Human Behavior* 61/ (01 Ağustos 2016), 478-487.
<https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.03.038>

Warner, Camille Beckett vd. "Coping Resources, Loneliness, and Depressive Symptoms of Older Women With Chronic Illness". *Journal of Applied Gerontology* 38/3 (01 Mart 2019), 295-322.
<https://doi.org/10.1177/0733464816687218>

Wood, Meghan vd. "Social media addiction and psychological adjustment: religiosity and spirituality in the age of social media". *Mental Health, Religion & Culture* 19/9 (20 Ekim 2016), 972-983.
<https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1300791>

Wood, Meghan vd. "Social media addiction and psychological adjustment: religiosity and spirituality in the age of social media". *Mental Health, Religion & Culture* 19/9 (20 Ekim 2016), 972-983.
<https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1300791>

- Yaparel, Recep. "Sosyal ilişkilerdeki başarı ve başarısızlık nedenlerinin algılanması ile yalnızlık arasındaki bağlantı". Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1984.
- Yaşar, M. Ruhat. "Yalnızlık". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2007), 237-260.
- Yıldız, Mehmet Ali - Duy, Baki. "Adaptation of the Short-form of the UCLA Loneliness Scale (ULS-8) to Turkish for the Adolescents". *Düşünen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 27/3 (2014), 194-203. <https://doi.org/10.5350/DAJPN2014270302>
- Yukay Yüksel, Müge vd. "Genç Yetişkinlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Yalnızlık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (30 Haziran 2020), 66-85. <https://doi.org/10.33418/ataunikkefd.676402>



tasavvur

tekirdagilahiyatdergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 273-296

**Hız. İbrahim'in Subjektif Bir Dini Tecrübesi Olarak Kurban Vakası ve
Toplumsallaşma Bağlamında İzahı**

Abraham's Subjective Religious Experience (The Case of Sacrifice) and Its
Explanation in the Context of Socialization

Sıddık AĞÇOBAN

Dr., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi Bilim Dalı

Dr., Kırklareli University, Faculty of Theology,

Department of Philosophy and Religious Studies, Sociology of Religion

Kırklareli / TURKEY

s.agcoban@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1644-8067

DOI: 10.47424/tasavvur.883323

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül/ September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ağçoban, Sıddık. " Hz. İbrahim'in Subjektif Bir Dini Tecrübesi Olarak Kurban Vakası ve Toplumsallaşma Bağlamında İzahı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 273-296.

İntihal: Bumakale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web:http://dergipark.gov.tr/tasavvur|mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright ©Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Dinlerin nesnelleşme (toplumsallaşma) süreçleri genellikle kurucunun veya peygamberin kişisel tecrübesini aktarmasıyla başlar. Böylece kişisel dini tecrübe inananlardan oluşan bir topluluk sayesinde nesnel bir dünya haline gelir. Ancak peygamberin tüm dini tecrübeleri nesnelleşebilir nitelikte olmayabilir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye yöneldiği vaka bunlardan biridir. Yani bu olay Hz. İbrahim'e özgü bireysel ve subjektif bir dini tecrübedir. Bu yüzden de aslında toplumsallaşması beklenemez. Ama yine de dini kişilikler söz konusu olduğunda toplum istisnai tecrübeleri toplumsallaştırmanın bir yolunu bulabilir. Söz konusu kurban vakasında toplum bu yollardan birini kullanmaktadır. Bu çalışmanın iddiası şudur: Hz. İbrahim'in kurban tecrübesi sadece ona özgü subjektif bir vaka değil aynı zamanda görünüşü itibariyle de toplumsal bellekte olumlu karşılığı olmayan bir hadisedir. Oysa o bilhassa bu tecrübesi sayesinde inananlar tarafından bir iman kahramanı ve tartışılmaz bir örnek olarak görülür. Öyleyse onun görünüşte makuliyet sınırlarını zorlayan bu sıra dışı tecrübesi toplum için nasıl büyük bir kahramanlık referansına dönüştürülmüştür? Burada toplumun yeniden yaratım yeteneği devreye girer ve bu yetenek şöyle işler: Kelimelerle tasvir edilen şey aslında bir çocuğun kurban edilme sahnesidir. Fakat toplumsal bellek bu sahneyi yeniden kodlar ve bu sefer sahnede -aynı görseller bulunmasına rağmen- dramatik bir kurban sahnesi değil Allah'a saf bir imanla yönelmiş baba ve oğlu gözüktür. Sonuçta toplum Hz. İbrahim'i anlamak için devasa bir İbrahim'e dönüşmez ancak onun yüceliğinin harika bir kopyasını çıkararak herkesin önüne sermeyi başarabilir. Çalışmanın amacı kurban vakasının toplumsallaşma sürecini analitik bir yaklaşımla tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: İbrahim, Kurban, Subjektif Dini Tecrübe, Toplum, Toplumsallaşma, Dini Toplumsallaşma.

Abstract

Theobjectification (socialization) processes of religionsusuallybeginwiththe transfer of personalexperience of thefounderorprophet. Thus, personalreligiousexperiencebecomes an objectiveworld, thanksto a community of believers. However, not allreligiousexperiences of theprophet can be objectified. Thecase in which Abraham attemptedtosacrifice his son is one of them.

In other words, this event is an individual and subjective religious experience peculiar to Abraham. Therefore, actually it cannot be expected to be socialized. But when it comes to religious personalities, society can find a way to socialize exceptional experiences. In the case of sacrifice, the community uses one of these ways. The claim of this study is this: Abraham's experience is not only a subjective case specific to him, but also an incident that has no positive counterpart in social memory in terms of its appearance. However, he is seen by believers as a hero of faith and an indisputable example, especially thanks to his experience. So, how has his extraordinary experience, seemingly pushing the boundaries of reasonableness, turned into a great reference of heroism for society? Here society's ability to recreate comes into play, and it works like this: What is depicted in words is actually the scene of a child's sacrifice. However, social memory recodes this scene, and this time, even though there are the same visuals, appear on the stage the father and son, who have turned towards God with a pure faith, not a dramatic victim scene. After all, society does not turn into a gigantic Abraham to understand him, but can manage to make a wonderful replica of his greatness and put it in front of everyone. The aim of the study is to determine the socialization process of the case of sacrifice with an analytical approach.

Keywords: Abraham, Sacrifice, Subjective Religious Experience, Society, Socialization, Religious Socialization.

Giriş

Hız. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye yöneldiğine dair vaka semavi dinlerin tamamında değişik varyantlarıyla bulunur. Üç ayrı din Hız. İbrahim'i üç farklı şekilde yorumladıkları gibi kurban kıssasını da farklı şekillerde yorumlarlar.¹ Fakat vakanın asıl geçtiği yerler Tevrat ve Kur'an'dır.² Bundan dolayı da kurban hadisesinin Müslüman ve Yahudiler için ayrı bir önemi vardır. Konunun müslümanlar açısından asıl önemi kurban bayramı nedeniyledir. Kur-

¹ Bk. Ali İhsan Yitik, "Paylaşılmayan Ata: Hız. İbrahim", *Dinler Tarihi Araştırmaları (Sempozyum)* (Ankara, 2012), 541-550.

² Ömer Faruk Harman, "Hız. İbrahim, Hız. İsmail ve Kurban", *Hız. İbrahim*, ed. Ali Bakkal (Hız. İbrahim Sempozyumu, Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007), 152-153.

banın Hz. İbrahim'den kalan dini bir gelenek olduğu anlatılırken kurban kisasına özellikle başvurulur.

Türkiye'deki literatürde konunun bilhassa Dinler Tarihi ve Din Eğitimi alanında ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmada ise konuya Din Sosyolojisi açısından yaklaşmıştır. Konunun bağlamı dini tecrübenin toplumsallaşması üzerine kurulmuştur. Spesifik iddiası ise tüm dini tecrübelerin toplumsallaşmasının mümkün olmadığı, bazılarının bilhassa kurucunun subjektif tecrübesi olarak kaldığı yönündedir. Kurban vakası da Hz. İbrahim'in yaşadığı subjektif bir vakadır. Ona özgü olduğundan mahiyeti tam olarak anlaşılabilir ve aktarılamaz. Bu yüzden de mesela namaz gibi toplumsallaşabilen bir vaka değildir. Çünkü namaz sadece Hz. peygambere özgü bir tecrübe olarak kalmamıştır. Başka kişiler de namaz kılmak suretiyle aynı tecrübeyi yaşamaya talip olabilirler / olmaktadır. Namazı dini bir tecrübe olarak kimin ne kadar ve ne surette yaşadığı tam olarak bilinemese de o, toplumda uygulanabilir ve aktarılabilir bir ibadet olarak var olur. Üstelik o sadece fiili (görsel) olarak icra edilen bir ibadet olarak kalmaz, aynı zamanda onu yoğun bir dini tecrübe olarak yaşayan kişilerin varlığından da bahsedilir. Bunlar tam tamına Hz. Peygamber'in tecrübesini yaşamamış olsalar da onun minyatür benzerlerini yaşamış olabilirler.

Hz. İbrahim'in yaşadığı kurban tecrübesi namaz gibi başkalarının da uygulayacağı bir tecrübe değildir. Dahası toplumsal bellek bunun gerçek manası ve mahiyetini anlamak için gerekli olan doğrulayıcı referanslardan mahrumdur. Bir diğer ifadeyle bu vakayı doğru ameller kategorisine yerleştirmek ve üyelerini bunu yapmaya teşvik etmek için yeterli bilgi rezervine sahip değildir. Üstelik bu davranışın mahkûm edilmesi gerektiğine yönelik tutumunu, harekete geçmek üzere hazırda bekletir. Buna rağmen Hz. İbrahim'in kurban vakası söz konusu olduğunda inananlar topluluğunda bu deneyimi yüceltmek için güçlü bir istek bulunduğu görülür. Bu aslında bir tezattır. Çünkü vaka hem dramatiktir hem de toplumsallaşmaya uygun değildir. Buna rağmen toplumda yaygınlaşması için çaba gösterilir. Toplumun bu tezadı aşmak için bir yöntemi vardır. Bu yöntem sayesinde benzer vakaların faileri cani sıfatını yemekten kurtulamazken toplum Hz. İbrahim'e özgü olarak bir seferliğine bu olayı masumlaştırır ve Hz. İbrahim'i bir iman kahramanına çevirir. Bu makale toplumun bunu nasıl yaptığını ve nerden öğrendiğini ele almakta-

dır. Tıpkı kurban vakası gibi onun eşi ve küçük çocuğunu ıssız ve susuz bir araziye bırakıp gitmesi olayında da aynı durum söz konusudur.

Çalışmanın iddiası bilhassa Din Sosyoloji literatürü açısından önemlidir. Çünkü bu iddia; 1. Dini tecrübenin nesnelleşmesi konusunu somut bir örnekle ilişkilendirerek açık ve anlaşılır hale getirmektedir. 2. Toplumsallaşma kavramına yeni bir perspektifle yaklaşarak bireylerin toplumsallaşması ile tecrübenin toplumsallaşması arasındaki ayrımı netleştirmektedir. 3. Toplumda çok bilinen ve kullanılan bir kıssaya yeni ve özgün bir bakış açısı getirmektedir.

Burada bilhassa değinmek istediğimiz bir nokta daha vardır. Kurban vakası özellikle Türkiye’de formel ve informel dini eğitimde hiçbir rafinasyon sürecine tabii tutulmaksızın eğitim materyali olarak kullanılmaktadır. Bu bilhassa çocuklar söz konusu olduğunda bir pedagoji hatası olarak değerlendirilebilir. Çünkü burada bilgi kompleks bir süreçten geçer, bunu damıtmak için gelişmiş bir bilişsel yapı gerekir. Oysa çocuklar bu ayıklama araçlarından mahrumdurlar. Onlar somut vakaların arkasındaki soyut anlamları kavrayamayabilirler. Hz. İbrahim’in kahramanlık hikâyesi görünüşte “merhametsiz bir babanın” hikâyesine benzediği için yeteri kadar ayırım yapma becerisi gösteremeyebilirler. Bundan dolayı biz Türkiye’de din eğitiminde bu materyallerin hatalı şekilde kullanıldığını düşünmekteyiz. Nitekim söz konusu bu iki vaka ilkökul çağında hatta okul öncesi dönemde bile hiçbir süzgeç sürecine tabii tutulmaksızın üstelik daha da detaylandırılarak anlatılmaktadır. Eğitim kitaplarında bu vaka sadece anlatılmakla kalmamakta aynı zamanda bıçak, balta, çocuk figürleri eklenerek görselleştirilmektedir. Bu gerçek bir pedagoji hatası olabilir. Biz Din Eğitimi alanına giren bu konunun da incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Makalede Kuran kıssalarına da atıf yapıldığından Kuran kıssalarının mecazi mi yoksa hakiki mi olduğu tartışmasına girmenin yararlı olabileceği düşünülebilir. Fakat bu konunun Din Sosyolojisinin alanına doğrudan girmediyini belirtmeliyiz. Bu, doğrudan doğruya Kuran çalışmaları mesela Tefsir alanına girmektedir. Fakat bu yazı açısından şu kadarını söyleyebiliriz: Kur’an kıssalarının mahiyetiyle onun ne dediği arasında muhakkak bir irtibat kuru-

labilir.³ Ancak bu çalışma Kuran kıssalarının ne dediğinden ziyade toplumun onu nasıl anlamlandırdığıyla ilgilidir. Toplum Kur'an kıssalarına karşı her zaman literal yaklaşmaz. Yani bazen lâfzî olarak anlatılan başka, mesaj olarak anlaşılan başka olur. İşte Hz. İbrahim'in kurban kıssasının toplumsallaşma süreci böyle bir durumu anlatmaktadır.

1. Dini Tecrübenin Toplumsallaşması

Bu başlık altında Hz. İbrahim ve Kurban vakasına giriş yapmadan önce konunun teorik temelleri ele alınacaktır. Diğer bir ifadeyle burada dini tecrübe ve onun toplumsallaşmasının ne olduğu üzerinde durulacak, toplumsallaşmayan dini tecrübe fikri bunun üzerine inşa edilecektir.

1.1. Dinin Toplumsallaşması

Toplumsallaşma (socialization) kişilerin toplumun norm ve değerlerini içselleştirmesi, toplumsal rollerini öğrenmesi ve böylece toplumun birer üyesi haline gelmesini anlatan bir kavramdır.⁴ Toplumun norm ve değerlerini içselleştirmek toplumsallaşmanın mekanik bir uyum süreci olmadığını aynı zamanda ruhsal ve bilişsel olarak da kişinin toplumla bütünleşmesini ifade ettiğini göstermektedir. Kişi, "toplumun kendine özgü davranış ve düşünce kalıplarına uygun olarak hareket etmeyi" ve toplumun "karakteristik dilini" de bu süreç içinde öğrenmektedir.⁵

Toplumsallaşma süreci din söz konusu olduğunda da benzer şekilde işlemektedir. Yani bireyler belli dini değerleri olan bir toplumda doğduklarında zamanla toplumsal mekanizma tarafından dindanlaştırılırlar. Bireyler de dini tercihleriyle ilgili kararlarını verirken bu mekanizmadan öğrendikleri referansları kullanırlar. Birey ile toplum arasındaki mecburi ilişkiden dolayı dini tercihlerin toplumsal mekanizmadan bağımsız olamayacağı düşünülmektedir. Öyleyse "belirli bir dinî toplumsallaşmadan bahsedilebilmesi için, süregelen

³ Bk. Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, (1998), 25.

⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 760.

⁵ Yakup Coştu [Coştu, "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu (Grafiker Yayınları, 2012), 369, 371.

bir dini kültür ortamının veya geleneğin var olması beklenir.”⁶ Toplumsal tarih bu beklentinin her asırda doğrulanabileceğine dair kanıtlarla doludur.

Dinî toplumsallaşma tek yönlü değil karşılıklı etkileşimin gerçekleştiği bir süreçtir. Yani dini açıdan toplum bireyi etkilediği gibi birey de toplumu etkilemektedir. Mesela somut bir örnek olarak aileyi ele alacak olursak; dini sosyalleşmede aile çocuğun dini inançları üzerinde tek yönlü etkili değildir. Çocuk da ailenin dini tercihlerini etkileyebilmektedir.⁷ Bu da dini sosyalleşmenin karşılıklı, dinamik ve etkileşimli bir süreç olduğunu göstermektedir. Gene de toplumsallaşma söz konusu olduğunda sürecin ilk olarak toplum tarafından başlatıldığı gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bebekler hazır bir ortama doğarlar ve doğdukları ortam ise aslında –toplumsallaşma anlamında– bir eğitim mekanizmasıdır. Çocuk doğar doğmaz hatta bazen doğmadan önce bile toplum bu mekanizmayı devreye sokar.

Dinin toplumsallaşması dini tecrübenin nesnelleşmesi anlamına ki bu bir din için hayati bir gerekliliktir. Aksi takdirde din, kurucunun⁸ veya peygamberin şahsi (subjektif) bir tecrübesi olarak kalır. Toplumsallaşması için ise dini tecrübenin aktarılabilir ve anlaşılabilir olması gerekir.⁹ Bu, aynı zamanda dini tecrübelerin cemaat oluşturma süreçlerinin de başlangıcıdır. Bu şekilde din tek bir kişiyle sınırlı kalmaz, başkalarına da sirayet etmek suretiyle kişiler arası bir karakter kazanır ve başkaları tarafından da bilinir hale gelir.¹⁰ Bir dinin ana esasları ve bütüncül yapısı söz konusu olduğunda bu doğrudur. Fakat bu, kurucunun tüm orijinal tecrübelerinin toplumsallaştığı ve dolayısıyla da nesnelleştiği anlamına gelmemektedir. İşte bu noktada toplumsallaşamayan yani nesnelleşemeyen dini tecrübeden bahsedebiliriz.

⁶ Coştu [Coştu, “Toplumsallaşma ve Din”, 375.

⁷ Darren E. Sherkat, “Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri”, çev. Özcan Güngör, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* VIII/3 (2013), 285.

⁸ Yazıda kullanılan ve daha çok Weberyen bir üslubu gösteren “din kurucusu” ifadesi peygamberden daha kapsayıcıdır. Bu yüzden de zaman zaman bu ifade tercih edilmiştir. İslam inancında peygamber kurucu değil tebliğci olarak görülür.

⁹ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 86.

¹⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 231.

1.2. Toplumsallaşamayan Dini Tecrübe

Toplumsallaşamayan dini tecrübeye somut bir örnekle başlayabiliriz. İslam dininde sadece Hz. Peygambere özgü olarak kalmış, nesnelleşememiş vakalar vardır. Bunlardan biri ve en meşhur olanı Miraç hadisesidir. Miraç sadece Hz. Peygambere özgü olan, mahiyeti tam olarak bilinemeyen ve aktarılamayan subjektif bir dini tecrübedir. O, Hz. Peygamber'in mânevî dünyasında gerçekleşmiş, kimsenin şahit olmadığı sadece Kur'an ve hadis nakilleriyle hakkında bilgi sahibi olunan olağan üstü bir vaka niteliği taşımaktadır.¹¹ Dini kaynaklarda aktarılan niteliği göz önüne alındığında Hz. Peygamber'den başkasının bu tecrübeyi yaşamasının ve bunun tam anlamıyla aktarılmasının imkânsız olduğu anlaşılır. Gerçi bazı sufi meşrep kimselerin Miraca benzer tecrübeler yaşadıklarına dair iddialar ileri sürmeleri ihtimal dâhilindedir. Fakat bu iddialar gerçek bile olsa, Miracın birebir aynısı değil onların yaşadığı ve Miraca benzettiği başka bireysel tecrübeler olarak değerlendirilmelidir. Yine müslümanların miracının namaz olduğuna dair alıntılarda da namazın temsili bir ifade olarak kullanıldığı açıktır. Miracın, gerçek mahiyetiyle, sadece Hz. Peygambere özgü olduğuna dair İslam dünyasında nerdeyse fikir birliği vardır. Kaldı ki zaten Miraç bir başkası tarafından da tecrübe edilebilir nitelikte olsaydı mucize olarak nitelendirilmezdi.

Burada somut bir örnek daha vermek istiyoruz. Kur'an'da, halk arasında "Hızır Vakası" olarak da bilinen dikkat çekici bir vaka nakledilir. Buna göre özetle, Hz. Musa kendisine Allah katında ilim verilmiş bir kişiye rastlar ve onun ilminden istifade etmek ister. Kişi, iç yüzünü kavrayamayacağı şeyler hususunda Hz. Musa'yı önceden uyarır. Birlikte yola çıkarlar, ilk olarak adam bir gemiyi deler, ikinci olarak karşılaştıkları bir çocuğu öldürür, üçüncü olarak da harabe bir duvarı bir neden yokken tamir eder. Hz. Musa her seferinde şaşırır, nedenini anlamaz ve adama neden böyle yaptığını sorar. Adam nihayet olayların iç yüzünü anlatır ve kendisiyle kalmaya güç yetiremeyeceğini belirterek Hz. Musa'yla yollarını ayırır.¹²

Bu vaka, toplumsal olan deneyimler veya bilgilerle toplumsal olmayanların ayırdına varmak açısından tipik bir örnektir. Hz. Musa toplumsal bilginin

¹¹ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2005), 30/134.

¹² Detay için bk. El-Kehf, 18/65-82.

muhatapını temsil ederken diğeri öznel (subjektif) bilginin muhatapını temsil etmektedir. Hz Musa'nın toplumdan öğrendiği bilgiler ona bazı şeylerin yanlış yapıldığını söylemektedir. Ve bunu öyle kuvvetli bir tonda söyler ki adama itiraz etmeyeceğine dair söz vermiş olmasına rağmen sözünde duramaz. Toplumsal tecrübe olayların izahlarını ortak bilgi havuzundan çeker çıkarır. O izahlarla vakalar arasında uygunluk bulamazsa yanlış olduğuna karar verir ve bunu üyesine bildirir. Buna göre, makul bir sebep yokken başkasının gemisi delinmez, masum bir insan öldürülmez, hatta sonucu itibariyle olumlu gözükmesine rağmen bir sebebe dayanmaksızın bir yerdeki hasarlı duvar tamir edilmez. Oysa seçilmiş kişinin bilgi havuzu kendisine özgüdür, öznelidir. O, doğru yanlış cetvelini topluma başvurmaksızın kendi bilgi havuzundan yola çıkarak belirler. Sonuçlar, toplumun öğrettikleriyle çelişse bile bunu sorun olarak görmez. Çünkü toplum onun için bir doğrulama ve onaylama aracı değildir.

Ancak toplum, onun onayına başvurmaksızın uygulamaya sokulan bilgiler hususunda oldukça tepkiseldir. Diğer bir ifadeyle kendi onayından geçerek makulleşmemiş bilgilere karşı duyarlıdır. Bu tip bilgilere dayanan tecrübeler konusunda da yaptırım uygulama gücüne sahiptir. Toplumun en çok bilinen yaptırım aracı yalnızlaştırma ve dışlamadır. Bunu da yine kendi onayladığı ve üyelerine aktardığı yöntemlerle yapar. Mesela "delilik" ve "sapkınlık" suçlaması onun bu anlamda en çok kullandığı yöntemlerdendir. Onun onayına başvurmaksızın hareket edenler bu suçlamalara maruz kalır ve dışlanır. Bu çok güçlü bir yaptırım aracıdır, buna yeteri kadar direnme gücü olmayanlar bunu göze alamazlar, alanlar da toplumdan izole edilme riskini üstlenmiş olurlar.

Aynı durum peygamberler için de geçerlidir. Hatta peygamberler tarihi toplumdan dışlanmanın örnekleriyle dolu bir tarihtir denilebilir. Mesela Hz. Peygamber -onu deli ilan etmek de dahil- kendi toplumunda bir çok dışlama ve yalnızlaştırma yöntemine maruz kalmıştır. Hatta bazı kaynaklara göre o vahyi almaya başladığında ilk endişelendiği hususlardan birisi toplumun yalnızlaştırma girişime karşı savunmasız olduğunu düşünmesiydi. Öyle ki İbn İshak onun deli olarak nitelendirilmektense intihar etmeyi düşündüğünü bile

yazmıştır.¹³ Hz. Peygamber toplumun mutlak izolasyon uygulayabileceği ihtimalinin farkındaydı. Eğer bu gerçekleşirse dinin yayılması yani ilahi mesajın toplumsallaşması mümkün olmazdı. O bu duruma karşı stratejik hareket etmiştir. Onun tebliğ faaliyetini minimum muhataptan başlayarak ve ilk yıllarda toplumdan gizleyerek yapması bu stratejinin metodolojik bir parçasıydı. O, toplumun dışlayıcı uygulamalarını minimize ederek hareket etmeyi bir yöntem olarak benimsemişti. Açıkta tebliğ başladığında toplumsal baskı ve yalnızlaştırma uygulamalarının maksimuma çıkması, yöntemin sosyolojik olarak doğru olduğunu göstermiştir. Bu konudaki tarihi detaylar için siyer kitaplarına müracaat edilebilir.

Bununla birlikte Hz. Peygamberin elinde mücadele gücünü artıracak sağlam bir araç da vardı ki o da yine toplumun kendisiydi. Yani Hz. Peygamber bir toplumun dışlama girişimine karşı başka bir toplumun veya toplumların referanslarını kullanarak hareket etmiştir. Bu referansların başında eski peygamberlerle birlikte onların inanmış halkları, Yahudi ve Hıristiyan toplulukları gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in, kendi öğretisini sürekli eski peygamberlerin referansı üzerinden tebliğ ettiği görülmektedir. Kur'an baştan sona eski peygamberlerin referanslarıyla doludur. Ve bu referansların içinde başta Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere o peygamberlere inanan topluluklar da vardır. Müslümanlar açısından Yahudi ve Hıristiyanlar peygamber mesajlarını zamanla tahrif etmiş topluluklar olarak görülür. Ancak buna rağmen bir peygambere inandıkları için inanan bir toplum açısından önemli birer referans kaynağı olmaya devam ederler. İslam'ın mesajı bu eski referanslar sayesinde daha kolay anlaşılmakta, kabullenilmekte ve yayılmakta, kısacası toplumsallaşmaktaydı.

Buradan çıkarılacak sonuç, bir mesajın toplumsallaşmak için toplumsal referanslara ihtiyaç duyduğu, şayet bu referanslar yetersizse veya hiç yoksa mesajı aktarmanın oldukça güç olacağı gerçeğidir. Toplum, deneyimlediği bilgi dünyasına ait yargılar ortaya koyar ve bu yargıların dışındaki vakalar onun için yabancıdır. Toplum, bu yargıların, üyeleri tarafından da kullanılmasını beklemektedir. Üyeler de bunlar hakkındaki fikirlerini toplumdan öğre-

¹³ Muhammed İbn İshak, *Siyer*, ed. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 177.

nirler. Berger'e göre makul bilgi denilen şey zaten büyük ölçüde diğer insanlardan öğrenilmiş bilgilerdir, diğer bir ifadeyle öteki insanlar tarafından onaylanmış bilgiler makul görülen bilgilerdir.¹⁴ Buna bilginin toplumsallaşması da denilebilir. Toplumsallaşma vasfı bulunmayan bilgiler veya tecrübeler sadece onu bilen veya yaşayan kişilerin subjektif dünyasına ait olarak kalır.

Eğer dini bir tecrübe sadece bir kişiye özgüyse o kişi din kurucusu bile olsa tecrübesi nesnelleşemez. Bir tecrübenin kişiye özgü olup olmadığını anlamanın yolları vardır. Bir tecrübenin nakledilebilirliği zayıfsa bu durum o tecrübenin daha çok kişisel bir tecrübe olduğunu gösterir. Bu, aynı zamanda o tecrübenin toplumsallaşma kabiliyetinin de zayıf olduğu anlamına gelir. Bunun yanında bir tecrübenin nakledilebilir olması onun toplumsallaşması için yeterli değildir. Aynı zamanda toplumsal makuliyet (anlamlandırılabilirlik) sınırlarının da içinde olması gerekir. Mesela Miraç hadisesinin nakledilebilirliği zayıfken kurban hadisesinin –aşağıda da geleceği üzere- anlamlandırılabilirliği zayıftır. Bu makalede her ikisi de toplumsallaşamayan bireysel dini tecrübe olarak değerlendirilmektedir. Dini mesajın muhatapları (ümme) kişiye özgü tecrübelerin hatıralarını, dilselleşebildiği ölçüde naklederler, bu ayrı bir konudur; ancak kendileri de aynı tecrübeleri yaşamaları için sorumluluk altına sokulmazlar. Dinin toplumsallaşabilen unsurları toplumsal referansları olan, nesnelleşebilen, aktarılabilen ve anlaşılabilen boyutlarıdır.

2. Hz. İbrahim'in Toplumsal Olmayan Tecrübeleri

Tıpkı Hz. peygamber'in Miraç hadisesinde olduğu gibi Hz. İbrahim'in de sadece kendisine özgü olan dini tecrübeleri vardır. Bunların içinden en tanınmış olanları onun oğlunu kurban etme yönündeki teşebbüsüyle eşini bebeğiyle birlikte ıssız bir çölün ortasında bırakıp gitmesidir. Bunlar da onun dini öğretilerine dâhildir. Fakat bunların taşıdığı toplumsal mesajlar doğrudan değil aracılıdır. Bundan kasıt şudur: Olay Hz. İbrahim'e özgüdür yani onun bir benzerini yaşamak başkası için söz konusu değildir. Fakat olay üzerinden nakledilen mesaj topluma açık bir mesajdır. İkisi arasındaki aracılık ise toplum tarafından yapılır. Makalenin bundan sonraki kısmında bu konuyu ele alacağız.

¹⁴ Peter. L. Berger, *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi*, çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 60, 66.

Taberi tarihinde anlatıldığına göre Hz. İbrahim oğlunu kurban ettiğine dair bir rüya görür. Oğluna hadi kurban kesmeye gidelim der. Bir iple bıçak alarak kurban kesme yerine giderler. Oğlu kurban edilecek olanın kendisi olduğu öğrenir ama itiraz etmez. Hz. İbrahim oğlunu kesmeye çalışır fakat bıçak kesmez. Sonra emri yerine getirdiğine dair bir ses işitir. Etrafına baktığında bir koç görür. Bu, Allah tarafından oğlunun yerine kesmesi için gönderilen kurbanlık hediyedir. Oğlunu bırakıp onu keser.¹⁵ Taberi'de olay çeşitli hadis rivayetlerinden yola çıkarak oldukça uzun ve detaylı şekilde anlatılır. (Kurban edilmek istenen kişinin Hz. İsmail mi yoksa Hz. İshak mı olduğu net değildir.¹⁶ İslam toplumlarında bunun Hz. İsmail olduğu yönündeki kabullerin daha baskın olduğu ileri sürülmektedir.¹⁷ Ancak şunu söylemeliyiz ki bu makale açısından bu konu önemli bir detay değildir. Çünkü bu çalışmada kurbanın kim olduğundan ziyade kurban olayın kendisi ve toplumun bunu nasıl anlamlandırdığı önemsenmektedir).

Bu vakanın İslam düşüncesindeki en güçlü kaynağı Kur'an'dır. Fakat Kur'an'da olay çok kısa ve öz olarak anlatılır ve nerdeyse detaya hiç girilmez. Buna göre Hz. İbrahim Allah'a kendisine salih bir evlat vermesi için dua eder. Allah da ona halim selim bir çocuk verir. Çocuk koşup oynama çağına geldiğinde Hz. İbrahim ona "rüyamda seni kestiğimi görüyorum, ne diyorsun buna" diye sorar. Çocuk da "Allah'ın emrettiğini yap, inşallah sabrettiğimi göreceksin" der. İkisi de ikna olunca babası onu yüz üstü yatırır. Tam o sırada "rüyanı yerine getirdin" diye bir ses duyar. O ses, bunun bir imtihan olduğu söyler ve ona fidye olarak bir kurban gönderilir.¹⁸

Bir diğer vaka ise onun eşini halen süt emen bebeğiyle birlikte çorak bir arazide yapayalnız bırakıp gitmesidir. Taberi'de bununla ilgili nakiller sıralanır. Bunlar detay farklılıkları olmakla birlikte birbirine benzer nakillerdir. Bunlardan birine göre Hz. İbrahim karısı Hacer'i kucağında bebeğiyle birlikte bu günkü Mekke yakınında kurak bir araziye bırakıp ayrılır. Hacer "bizi bu-

¹⁵ Taberi, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Zakir Kadiri Ugan - Ahmet Temir (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 1/373-374.

¹⁶ Taberi, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 1/358.

¹⁷ Özcan Hıdır, "Hz. İbrahim'in Kurban Edilmesi İstenilen Oğlu Meselesi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 11 (2010), 19.

¹⁸ Bk. Es-Saffat, 37/100-107.

rada yemeksiz ve susuz neden bırakıyorsun” diye sorar, Hz. İbrahim cevap vermez. “Bunu Allah mı emretti” diye sorunca sadece “evet” cevabını verir. Bunun üzerine Hacer “öyleyse Allah bizi korur” der.¹⁹ Kur’an’da bu vakaya gönderme yapan bir ayet vardır. Buna göre Hz. İbrahim Allah’a dua ederken, çocuklarından bir kısmını ekin bitmez bir vadiye yerleştirdiğini, bunu namaz kılmaları için yaptığını söyler ve onlara rızık vermesi için Allah’a yalvarır.²⁰

Vaka bu haliyle bile dramatik gözükürken Tekvin’de geçen nakli daha da dramatiktir. Buna göre Hz. İbrahim bir sabah Hacer’in eline biraz ekmekle su tutuşturup oğlunu da yanına vererek gönderir. Hacer, çocukla birlikte çölde dolaşırken suyu biter. Çocuğun susuzluktan ölmesini görmemek için onu bir çalının dibine atıp sesini duymayacağı bir mesafeye gidip hıçkırarak ağlamaya başlar. Derken gökten bir melek iner ve Hacer’e çocuğu kaldırmasını söyler. Allah’ın o çocuğu büyük bir milletin atası yapacağı haberini verir. Tekvin’deki kıssada Hz. İbrahim’in bunu Allah’tan aldığı bir mesajdan sonra yaptığı belirtilir.²¹

3. Vakaların Tekilliği-Hz İbrahim’e Özgü Oluşu

Subjektif olması açısından Kurban vakasını Hz. İbrahim’in “Miraç hadisesi” olarak görmek mümkündür. Onun bu tecrübesinden dersler çıkarılabilir, örnekler verilebilir, onun ne kadar iman dolu biri olduğuna dair nasihatler çıkarılabilir; ancak bu vaka ona özgü bir dini tecrübedir ve bu yüzden de tıpkı Miraç vakasında olduğu gibi toplumsallaşamaz. Yalnız, kurban hadisesinin Miraç vakasından önemli bir farkı vardır. Miraç toplumsal olmadığı gibi aynı zamanda dilsel de değildir. Oysa kurban hadisesi oldukça dilsel bir olaydır. Bundan kasıt şudur: Miraç olayını bizzat yaşamak Hz. Peygamber’den başkası için mümkün olmadığı gibi bu olayı gerçek manada anlatmak yani dilselleştirmek de oldukça zordur. Örneğin Miraç olayı ile ilgili olduğu kabul edilen²² şu ayetlere bakalım:

“Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna

¹⁹ Taberi, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, 1/347.

²⁰ Bk. İbrahim, 14/37.

²¹ Bk. Tekvin, 21/12-18.

²² <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4789/5-18-ayet-tefsiri>

vahyedeceğini vahyetti. Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı. (Şimdi siz) gördüğünüz şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? Andolsun ki, o, Cebrail'i bir başka inişte daha (aslı suretiyle) görmüştü. Sidretü'l Müntehâ'nın yanında. Me'va cenneti onun (Sidre'nin) yanındadır. O zaman Sidre'yi kaplayan kaplamıştı. Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı. Andolsun, o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü.²³

Bu ayetlerin öznesi, yüklemi nesnesi bellidir. Gramer açısından sorunlu değildir. Fakat bu ayetlerin tam olarak neyi anlattığını en iyi şekilde sadece Hiz. Peygamber'in kendisinin bilebileceği açıktır. Elbette bu, Miracın tamamen gizli olduğu ve yorumlamaya bile kapalı olduğu anlamına gelmemektedir. Hatta Miraç hakkında yazılmış hacimli bir literatürün varlığından, onu anlamak için büyük bir çaba gösterildiği de anlaşılmaktadır. Miraçla ilgili yorumlara dikkat edilirse yorumcular konuyu anlaşılır hale getirmek için büyük bir gayret sarfederler. Ama yine de hiç birisi onu tam anlamıyla nakletmeyi başardığını iddia edemez. Onlar sadece Miraç hakkında kişisel yorumlarını nakletmiş olurlar. Bu durum Miraç olayının dilsel bir vaka olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Elmalılı Miraç vakasının ayat-ı ilahiyeden olduğunu, misli görülmediğini ve bunun sadece müşahede ve haber ile bilinebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre bu hadiseyi anlaşılır kılmak için insanların aşına olduğu örnekler vermeye kalkışmak bile tenakuz oluşturur.²⁴ Elmalılı'nın fikirleri bizim buradaki iddialarımızla örtüşmektedir.

Kurban vakasına gelince, o harikulade dilsel bir vakadır. Hatta o kadar dilseldir ki insanlar bunu anlamakla kalmaz olayın geçtiği mekânı bile görselleştirebilir. Kurban vakasını dinleyen herkes olan olayı tam tamına anlatıldığı gibi anlayabilir, üstelik iyi bir anlatıcı olayı canlı olarak yaşıyormuş gibi nakletmeyi başarabilir. Ancak Miraç vakasıyla kurban vakasının ortak bir noktası vardır. İkisi de dini tecrübe anlamında bir başkası tarafından yaşanmaz. Herhangi bir kimse Hiz. Peygamber'in ruh dünyasında yaşadıklarını idrak edemeyeceği gibi ne Hiz. İbrahim'in ne de kurban olmak adına kendini teslim eden oğlunun yaşadıklarını yaşayabilir. Bu vakalar dini anlamda tek seferlik vakalar, tek kişiye özgü tecrübelerdir.

²³ En-Necm, 53/8-17.

²⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın, ts.), 5/308.

Bunun Hz. İbrahim'e özgü olduğuna dair Kur'anî referanslar bulmak da mümkündür. Nitekim Kur'an'da Allah'ın İbrahim'i bazı kelimelerle sınanmış ve onu dost edindiği bildirilmiştir.²⁵ Onun sınanmış kelimelerden birinin de evladını kurban etmek yönündeki ilahi mesaj olduğu ileri sürülmektedir.²⁶ Kur'an'da Hz. İbrahim'in şahsiyeti hakkında detaylı bilgi bulunur. Allah tarafından dost ilan edilmiş olması, inananlar topluluğu açısından bakınca onun için oldukça önemli bir ayrıcalıktır. Hz. İbrahim'in sınanmış vakaları, kurban vakası da dahil, bu ayrıcalıklı konumuna göre değerlendirmek gereklidir.

Bununla birlikte bu olayların teolojisi ile sosyolojisini birbirinden ayırmak gerekir. Teolojik olarak bakınca onun denendiği vakalar Allah'la kendisi arasında gerçekleşen özel olaylardır. Fakat sosyolojik olarak bakınca durum farklılaşmaktadır. Çünkü o, yaptıklarını aynı zamanda toplumuna da izah etmekle yükümlüdür. Mesela kurban vakasını nasıl anlatabilir? Bunu Allah emretti dediğinde eşi ve oğlu ikna olabilir fakat bu yeterli değildir, bundan dolayı onu pagan inanışlarına yönelmekle suçlayacak büyük bir kitleyi de ikna etmesi gerekmektedir. Dahası kendi inanışlarını onayladığı için paganların sevinmesinin de önüne geçmelidir. Nitekim kaynaklarda geçen bilgilerle göre onun yaşadığı toplumda ilk çocuğu tanrılara kurban sunma şeklinde yaygın olarak başvurulan paganist bir uygulama vardı.²⁷

Hz. İbrahim için iki seçenek söz konusuydu. Ya kendi yavrusunu kurban ederek öldüğünü seyredecek ya da merhametli Allah bu talebinden vazgeçerek onu bu ağır yükün altından kurtaracaktı. Onun ikinci seçenektan haberi yoktu, eğer olsaydı bu gerçek bir imtihan olmazdı. Öyleyse Hz. İbrahim ilk seçeneğe göre hazırlanmaktaydı. Çocuğunu kurban edecek ve gömecekti. Aklına neler geldiğini ve o süreçte neler yaşadığını gerçek manada kimse bilemez. Bilindiği kadarıyla Allah ondan böyle bir talepte bulunmuş fakat bunu başkasına anlatmakla yükümlü tutmamıştır. Şayet yükümlü tutmuş olsaydı Hz. İbrahim'in bunu dini bir sorumluluk olarak halkına da izah etmesi gerekecekti. Kendisinin bir evlat katili olmadığını, inandığı tanrının da tıpkı pa-

²⁵ Bk. El-Bakara 2/124; Nisa, 4/125.

²⁶ Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/271.

²⁷ Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi: İbrahim'den günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, çev. Oktay Özel vd. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 35.

ganları gibi çocuk sunaklar talep etmediğini anlatmalıydı. Ve eğer yapmış olsaydı, tüm bunları, inandığı tanrıya onun isteği üzerine çocuğunu kurban etmiş birisi olarak yapacaktı. Görünen o ki, Allah'ın, fiili olarak çocuğunu kurban etmesine izin vermemiş olması onu, halkına izah etmekte zorlanacağı zor bir durumdan kurtarmıştır.

Fakat yine de bu ve buna benzer sıra dışı davranışları Hz. İbrahim'i kolay anlaşılır bir kişi olmaktan çıkarıp kendine özgü biri haline getirmiştir. Kierkegaard, onun bu özgünlüğüne adeta hayran olmuş birisidir. Ona göre İbrahim'in absürt ve çılgın görünüşlü şeylere imanını onu yücelten asıl şeydir. O, "insanî bir hesaplamanın söz konusu olamayacağı absürdün gücüne inanmış" bir iman kahramanıdır.²⁸ Dış görünüşü çılgınlık olan şey aslında onu yücelten bir ayrıcalıktır.²⁹ İbrahim'in yalnızlığı da bu yüceliğinden gelir. Ona göre, "İbrahim kadar yüce kimse olmadığına göre, İbrahim'i kim anlayabilir ki?" O, Kutsal Kitap'ta geçen "İman sayesinde bir yabancı olarak vaat edilen ülkeye yerleşti"³⁰ pasajını, İbrahim'in anlaşılmaz imanına gönderme yaptığı şeklinde yorumlamaktadır.³¹ Ona göre İbrahim için iki seçenek vardır: O ya bir katildir ya da yaşadığı paradoksa kimsenin aracılık edemeyeceği bir iman babasıdır. Birincisi olamaz, olsa olsa ikinci seçenek söz konusudur. Onun yaşadığı paradoksa kimse aracılık edemeyeceğine göre "yalnızca sözcüklerle ilgilenenlere bundan bahsetmek düşüncesizliktir."³² Öyle ki İbrahim bundan eşine bile bahsetmemişti. Onun sınavı ona adeta doğal olarak sessizlik yemini ettirmişti.³³ Kierkegaard, görünüşte İbrahim'i anlatmaya çalışır; ancak onun anlatılmazlığının farkındadır. Ona göre hem felçli hem kör olanlar nadirdir; ancak bundan daha nadir olanı, İbrahim'in hikâyesini anlatabilendir.³⁴

Kierkegaard, Hz. İbrahim'le ilgili yazdıklarından dolayı eleştirilmiştir. Mesela onun, Hz. İbrahim'in imanını saçmalıklara dayanan bir iman olarak

²⁸ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 79.

²⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 59.

³⁰ İbraniler, 11/9.

³¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 56, 59.

³² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 113-114.

³³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 65.

³⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 66.

açıklamaya çalıştığı, hâlbuki onun imanının akla dayandığı ileri sürülmüştür.³⁵ Fakat bizce, bu iddia şundan dolayı eleştirilebilir: Birincisi Hz. İbrahim'in hayatı yekpare bir hayat değildir. O tabiatı ve toplumu analiz etme konusunda oldukça bilge davranır, akıllı ve stratejik hareket eder, inanç konusunda tartışmaya girdiğinde kimi nasıl ikna edeceğinin farkındadır. Fakat onun rasyonel tavırları çoğunlukla insanlara yöneliktir. Söz konusu Allah ve onunla arasındaki öznel ilişkisi olduğunda Hz. İbrahim irrasyonel davranabilmektedir. Kierkegaard'ın fikirleri onun bu irrasyonel tavırlarına odaklanmaktadır. Buradaki irrasyonellikten kasıt toplumun bilgi havuzu tarafından onaylanması güç olan davranışlarıdır. O, yukarıda geçen "Hızır" hikâyesinde olduğu gibi toplumun değil Allah'ın onayını esas aldığı zaman, davranışlarının rasyonel gerekçelere dayanmasını göz ardı edebilir. Bu da onun yalnızlaşması anlamına gelir ki Kierkegaard bunu izah etmeye çalışmaktadır.

İkincisi Kierkegaard zaten akılcı birisi değildir. Dolayısıyla onun teolojisi de akılcı bir mantığa dayanmaz. Ona göre Tanrı nesnel olarak bilinemez. O öznedir ve sadece bireyin gönlünde var olur. Tanrı-insan ilişkisini tarif eden rasyonel bir bilgi bulunmaz. Bu ilişki tamamen biricik ve subjektif bir tecrübeden oluşur ve tam olarak anlatılamaz.³⁶ Bu açıdan bakınca, Kierkegaard'ın Hz. İbrahim'le ilgili fikirleri kendi felsefi paradigmasıyla uyumludur. Hatta onun felsefesini en iyi temsil eden örneklerden biri Hz. İbrahim'dir. Bu yüzden de ona hayran olmasının mantıklı bir açıklaması yapılabilir. Ama yine de şu bir gerçektir ki Kierkegaard'ın tarif ettiği İbrahim, yegâne İbrahim değildir. Çünkü İbrahim'in imanı subjektif ve anlatılamaz bir imansa, o zaman Kierkegaard'ın da bunu anlatamamış olması gerekir. Gerçekten de Almond'un da dediği gibi o da İbrahim'i tam olarak ve mantıklı bir şekilde izah edemez.³⁷ Bu yüzden onu Hz. İbrahim'i anlatamadığı veya yanlış anlattığı gerekçesiyle eleştirenler aslında dolaylı olarak onun fikirlerini desteklemiş oluyorlar. Çünkü o bir yandan İbrahim'in anlatılamaz olduğunu savunup diğer yandan kendisinin onu anlatabildiğini ileri sürmüş olsaydı çelişkiye düşmüş olacaktı. Bu du-

³⁵ Muammer Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 117-118.

³⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 891.

³⁷ Ian Almond, *İbni Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 130.

rumda onun da anlatmakta başarısız olması, fikirlerinin dolaylı olarak doğrulandığı anlamına gelir. Bu aslında bir paradokstur. Onu anlatmaya çalışırken anlatamamak ama bu şekilde anlatmış olmak... Zaten ona göre -yukarıda geçtiği üzere- İbrahim'in hayatı bir paradokstur. Bu paradoks sadece onun öznel imanı sayesinde anlamlı olabilir. Aksi takdirde o bir evlat katili gibi gözükcektir.

4. Hz. İbrahim'in Öznel Tecrübesini Toplumsallaştırmak

Burada şu soruyu sormak gerekir? Hz. İbrahim anlatılamaz ve anlaşılamaz birisiyse günümüzde onu anlatanlar kimden bahsetmektedirler?

İlk olarak, yukarıda da geçtiği üzere onun tüm hayatı anlatılamaz değildir. O birçok açıdan gayet anlaşılır bir kişi olarak yaşamıştır. Onun hayatında anlatılması zor olan unsurlar onun kişisel imtihanı sayılan sıra dışı vakalarıdır. Bunlardan yukarıda bahsedilmiş ve bunların nesnelleşemeyen yani toplumsallaşamayan unsurlar olduğu ileri sürülmüştü. Buna rağmen bu vakalar toplumda sıklıkla anlatılır. Bundan dolayı da bilinirlik seviyesi oldukça yüksektir. Mesela herhangi bir İslam toplumunda ortalama ölçüde din eğitimi almış kişilerin nerdeyse tamamı onun bilhassa kurban vakasını bilir. Peki, toplumsal bilgi havuzu ve onaylama mekanizması bu davranışı reddetmesi gerekirken neden Hz. İbrahim söz konusu olduğunda tam aksi şekilde davranır? Bunun cevabı toplumsal belleğin işleyiş yönteminde saklıdır. Nitekim toplumsal bellek bu vakaları önce sembolleştirir sonra da makul referanslar üzerine aktararak yeniden kodlar. Diğer bir ifadeyle toplum bu vakaları olduğu gibi üyelerine rapor etmez, onun yerine bunları anlamlı hale getirecek alternatif bir mekanizma üzerine aktarır. Aktardığı mekanizma zaten makul ve masum bir mekanizma olarak tanınmış olduğundan Hz. İbrahim'in sıra dışı tecrübeleri birden bire makul ve masum hale gelir.

Örneğin, kurban vakasında aslında sözcüklerle bir çocuğun kurban edilme sahnesi anlatılır. Fakat toplumsal bellek bu sahneyi bir başka dile çevirerek bireylerine nakleder. Çeviri dilindeki görselde dramatik bir kurban sahnesi değil Allah'a saf bir imanla yönelmiş baba ve oğul gözükür. Bu, günümüzde bazı video düzenleme tekniklerinde kullanılan yönteme benzetilebilir. Video düzenleme araçlarıyla, aynı görsel farklı sesler, efektler ve alt yazı ekleriyle bambaşka anlamları anlatabilen araçlara dönüştürülebilir. Toplumsal bellek

kurban vakasında adeta bir video düzenleme aracı gibi davranır.³⁸ Bu durumda kurban vakası söz konusu olduğunda toplumda dolaşan anlatı aslında olumlu anlamda bir yanılısamadan ibarettir.

Bunu şu şekilde detaylandırabiliriz. Evlat kurban etme vakası günümüz toplumlarının belleğinde olumlu referansları olan bir fiil değildir; aksine o paganist bir inançla özdeşleştirilmiştir. Fakat buna rağmen inanan bir kimse Hz. İbrahim'in vakasını paganizmle ilişkilendirmez. Çünkü bu vaka inanan toplumların belleğinde oldukça olumlu karşılıkları olan başka kavramlarla kodlanmıştır. Bunlar iman ve itaat kavramlardır. Yani kurban vakası görsel muhalefetine rağmen toplumsal bellekte iman ve itaatle ilgili mükteşebatın içinde sınıflandırılmıştır. Bu da Hz. İbrahim'e özgü olarak bir seferliğine yapılmıştır. Bizim bunu yeniden kodlamak şeklinde nitelememizin nedeni toplumun alışılmış sınıflandırma sistemine uygun olmamasıdır.³⁹ İbrahim, İsmail ve kurban kelimeleri yan yana her geldiğinde Müslüman toplumun sıradan bir üyesi bunu iman ve itaat olarak algılayıp ona göre çözümlemesini yapar. Böylece Hz. İbrahim'in anlaşılmasız, sıra dışı, bireysel vakası birden bire anlaşılır hale gelir ve toplumun öğrettiği ve bireylerin kanıksadığı bir olgu olan "itaat" üzerinden toplumsallaştırılmış olur. Hz. İbrahim "sıdkı bütün bir peygamberdir."⁴⁰ Kurban vakası da bu sıdkın (itaatin) bir sembolü olarak toplumda nesnelleşir.

³⁸ Bu durum akla toplumun olguyu saptırılabilceği ihtimalini de getirir. Aslında bu ihtimal gerçekten vardır ve doğrudur. Toplum aynı zamanda iyi bir manipülasyon yani saptırım aracıdır. Yukarıda buna kısmen değinilmişti. Mesela peygamberlerin "deli" olarak nitelendirilmesi bu tip bir manipülasyon örneğidir. Bu yöntemde peygamberin hakikatle ilgili mesajı toplumsal bellekte tanınmış bir olgu olan "delilik" üzerine aktarılır ve bu şekilde onu mahkum etme yoluna gidilir. Bu durum, müstakil bir çalışmanın konusudur ve bu kapsamda "Kur'an'da Deliliğin Sosyolojisini Yapmak" adlı çalışmamız devam etmektedir.

³⁹ Burada tamamen metoforik amaçlı olarak bazı bilgisayar terimlerinden yararlanılmıştır. Aynı metaforla devam edecek olursak; aslında çocuk sunaklar gibi vakalar toplumsal bellekte normalde "paganizm" kılasörün içinde olması gerekir. Ancak Hz. İbrahim'e özgü olarak bu, "iman ve itaat" kılasörünün içine yerleştirilmiştir. Anlamı da bu kılasörün içeriğine göre belirlenmektedir.

⁴⁰ Meryem, 19/41.

Kurban vakasını nesnelleştirmek için başka bir yöntemin daha takip edildiği görülür. Buna göre Hz. İbrahim bu şekilde davranarak çocuk kurban etme paganizmini önlemeye çalışmıştır. Bilhassa İslami literatürde bu oldukça yaygın bir yorumlama biçimidir. Bu yüzden de bu bilgi için özel bir kaynak göstermeye gerek görmüyoruz. Biz burada bu yorumlama biçiminin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde durmayacağız. Sadece metodolojisine odaklanacak ve bunun aslında bir tür toplumsallaştırma yani nesnelleştirme çabası olduğunu savunacağız. Bunun için de “politika” kavramından yararlanacağız. Bizce bu tip yorumlama tarzı politik bir yorumlamadır. Bu yaklaşımda toplumun tanık olduğu politik araçlar kullanılmakta ve bunun sayesinde Hz. İbrahim’in öznel vakası nesnel hale getirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü politika toplumsal belleğin anlamlandırabildiği bir olgudur. Yukarıdaki yaklaşımda merkezi konumda olan kavram “itaat”ken bu yaklaşımda “politika”dır.

Bunu politik olarak adlandırmamızın nedeni şudur: Bu yorumu ileri sürenler bir bakıma Hz. İbrahim’in politik davrandığını savunmuş olurlar. Çünkü buna göre Hz. İbrahim çocuk katli gibi sapkın uygulamaları gördüğü halde bunlara doğrudan müdahale etmek ve yasaklamak yerine dolaylı bir yol tercih etmiştir. Dahası şartları olgunlaştırmak maksadıyla kendisi de olaya iştirak etmiş ve böylece şaşırtmacalı bir yöntem kullanmıştır. Ona bunu öğütleyenin Allah olduğu fikrinden hareket ettikleri için bu fikri savunanlar açısından bu durum ahlaki bir sorun teşkil etmemektedir. Fakat politik yorumlayanların şu detayları atladıkları görülür. Birincisi, onun, bu eylemi açıktan açığa değil gizlice yaptığı anlaşılmaktadır. Eğer böyle bir niyeti olsaydı bunu herkese ilan etmesi gerekirdi. İkincisi, çocuk kurban etmeye teşebbüs etmiş olması o günkü pagan inancını meşrulaştırmak için yeterli olabilirdi. Mesela Hz. Lut aynı yöntemi kullanarak önce eşcinselliğe teşebbüs etse sonra da bunu Allah’ın yasakladığı savunarak vazgeçse, fiili olarak icra etmemiş bile olsa, bu tutumu söz konusu eylemi meşrulaştırmak için toplum nezdinde yeterli sayılabılırdı.

İster doğrulanabilir olsun isterse olmasın, politik yorumlama biçimi her halükarda bir toplumsallaştırma çabası olarak görülmelidir. Çünkü bu şekilde Hz. İbrahim’in olayının gerçek mahiyeti tam manasıyla açığa kavuşturulmuş olmaz fakat anlaşılmayan bir olay politik bir metotla anlaşılır hale getirilmiş olur. Çünkü toplumsal bellek politik olan vakaları anlamlandırabilecek tecrü-

belere sahiptir. Politik olan toplumsal olandır, anlaşılabilir olandır. Okuyucu veya dinleyicide “demek bu yüzdenmiş” hissi uyandırır. Bu sayede, halk arasında kullanılan bir ifadeyle, “taşlar yerine oturur.” Ama yerine oturan aslında vakadaki asıl taşlar değildir. O taşlar zaten Hz. İbrahim’in nezdinde yerli yerindedir. Asıl yerine oturan taşlar, onun vakasını dinleyen kişilerin bilincindeki taşlardır. Olayın, subjektif bir dünyanın içinden çıkarılıp toplumsal bir dünyanın içine yerleştirilmesidir. Diğer bir ifadeyle Hz. İbrahim’in subjektif dünyasından çıkıp toplumun dünyasında nesnelleşmesidir.

Aynı durum onun eşini ve çocuğunu ıssız bir çöle bıraktığı vaka için de geçerlidir. Eğer bu kişi Hz. İbrahim olmasaydı olayın toplum hafızasında bilhassa günümüz toplumlarında olumlu hiç bir referansı yoktu. Hz. İbrahim’in toplum belleğindeki olumlu referansları sayesinde bu vaka özellikle İslam toplumlarında Allah’a itaatın öncelikli sembolleri haline gelir. Hz. İbrahim bunun sayesinde Allah için “yârden ve evlad-u iyalden” vazgeçebilen bir iman kahramanı olarak algılanır.

Normal koşullarda toplum bu tip vakaları sakıncalı görür, olumsuz örnek oluşturmaması için gizleme yoluna gider. Burada Hz. İbrahim’in istisnai konumu devreye girer ve bir seferliğine onun bu davranışları makulleşir. Üstelik toplum bunu yaparken bu konu da sadece Hz. İbrahim’e özgü davrandığını her fırsatta ilan eder. Bunun kanıtı, buna benzer başka davranışlara karşı oldukça tepkisel davranmasıdır. Mesela Mekke müşriklerinin de benzer davranışları olmuş, bazı kız çocuklarını katletmişlerdir. Bu vakalar İslam toplumlarında merhametsizliğin, inançsızlığın ve sapkınlığın zirve örnekleri olarak anlatılır. Sapkınlık toplum tarafından bilinen ve anlamlandırılan bir durumdur. Toplum burada da Hz. İbrahim vakasında gösterdiği refleksin benzeri gösterir. Yani çocuğunu toprağa canlı canlı gömen babanın tecrübesini aynı şekilde yaşamaz/yaşayamaz. Ancak onu, bildiği kavramlar ve tecrübeler üzerinden nesnelleştirme yoluna gider. Böylece Mekkeli müşrikler inançsızlık ve vahşiliğin bayağı sembolleri olurken Hz. İbrahim imanın ve sadakatın asil temsilcisi olur.

Sonuç

Bir dini tecrübe için toplumsallaşmak önemli hatta hayatidir. Çünkü eğer bu olmazsa din, kurucunun veya peygamberin subjektif bir tecrübesi olarak

kalır ve onun ölümüyle birlikte kaybolup gider. Toplumsallaşmak demek bir tecrübe için anlaşılma, aktarılma, anlamlı olmak ve makulleşme anlamına gelir. Bu, bir tecrübenin kişisel dünyanın öznelliğinden ve mahremiyetinden çıkıp toplumun açık erişimli dünyasında nesnelleşmesi demektir. Fakat bu durum bütün dini tecrübeler için geçerli değildir. Bazıları hiçbir surette nesnelleşemez. Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi buna iyi bir örnektir. Ama yine de bir toplum, olağanüstü bireyselliğine rağmen dini bir tecrübeyi nesnelleştirmek konusunda ısrarcı olabilir. Bu durumda onu topluma mal etmek için bir yöntem geliştirir. Bu yöntem öznel olan tüm unsurları mümkün olduğu kadar nesnel referanslar üzerine nakletme şeklinde uygulanır. Böylece olay sembolik bir vakaya dönüşür, onun üzerine aktarıldığı nesnel referans ise asıl unsur olur. Bu makalede Hz. İbrahim'in kurban vakasında toplumun bu metodolojiyi kullandığı ileri sürülmüştür.

Kurban vakası Hz. İbrahim için gerçek bir vakadır ve bu vakanın onun açısından gerçek mahiyeti izah edilebilir değildir. Bunu izah etmek için en yoğun çabayı harcayan kişi bilindiği kadarıyla Kierkegaard'dır, ancak on da Hz. İbrahim'i tam olarak anlatmayı başardığını hiçbir zaman ispatlayamaz. Bunun nedeni Hz. İbrahim'in yaşadığı tecrübenin ona özgü olması ve anlamlandırma açısından nerdeyse hiçbir nesnel kriterinin bulunmamasıdır. Fakat buna rağmen onun toplumsal bellekte oldukça nesnel ve anlaşılabilir bir karşılığının olduğu görülmektedir. Çünkü toplumun, bu kompleks ve paradoksal durumun üstesinden gelmeyi başaracak bir uyulaması vardır. Toplum bu uygulama esnasında olayı sembolik bir konuma çekerek onun adeta aynadaki yansıması üzerinden hareket eder. Gerçek olay aslında dramatik bir kurban vakasıyken aynaya yansıyan görselde kahraman bir babanın saf imanı gözükür. Bu, toplumun aslında olağanüstü şekilde yeniden yaratım kabiliyetine sahip olduğunu gösteren bir durumdur. Toplum bu yeteneğini bazı seçkin kişiler için özellikle kullanır. Onların fiillerini kendi anlam rezervlerine göre kritik etmez; tam tersine onların fiillerine göre kendi anlam rezervlerini günceller. Kurban vakasında sadece Hz. İbrahim'e özgü olarak bu vakayı bir kahramanlık destanına çevirir. Onun haricindekiler hiçbir zaman canı bir baba olmaktan kurtulamazlar.

Bunda kutsal kitapların ve peygamberlerin dini öğretilerinin yeri elbette büyüktür. Hatta dini kişilikler söz konusu olduğunda bu yöntemi topluma

onlar öğretmektedirler. Mesela dini metinlerde yer almamış olsaydı beş bin sene önce yaşamış İbrahim'in hikâyesini kim bilebilirdi? Toplum kutsal metinlerden onun hikâyelerini öğrendiği gibi onu nasıl toplumsallaştıracağını da öğrenir. Üstelik ona ve anılarına saygı duyduğunu göstermek için kutsal metinlerde geçmemesine rağmen isminin başına "hazret" koyarak onu onurlandırır. Hz İbrahim'in kurban vakası kutsal kitap öğretilerinin toplumsal bilinci dönüştürmesine oldukça uygun bir örnektir.

Kierkegaard, İbrahim kadar yüce biri olmadığı için onu kimsenin anlamayacağını düşünmektedir. Tek tek bireyler söz konusu olduğunda bunun doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ancak milyonlarca kişinin bilinciyle ortaya çıkan kolektif yücelemeği de hafife almamak gerekir. Toplum onu anlamak için devasa bir İbrahim'e dönüşmez ancak onun yüceliğinin harika bir kopyasını çıkararak herkesin önünde sergileyebilir.

Kaynakça

- Almond, Ian. *İbni Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Armstrong, Karen. *Tanrının Tarihi: İbrahim'den günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*. çev. Oktay Özel vd. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Berger, Peter. L. *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi*. çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Coştu [Coştu, Yakup. "Toplumsallaşma ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu. 369-385. Grafiker Yayınları, 2012.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın, ts.
- Esen, Muammer. "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 111-128.
- Görgün, Tahsin. "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine". *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, 19-40.

- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 13. Baskı., 2014.
- Harman, Ömer Faruk. "Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kurban". *Hız. İbrahim*. ed. Ali Bakkal. 149-158. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrahim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/21/C21016464.pdf>
- Hıdır, Özcan. "Hz. İbrahim'in Kurban Edilmesi İstenilen Oğlu Meselesi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 11 (2010), 18-22.
- İbn İshak, Muhammed. *Siyer*. ed. Muhammed Hamidullah. çev. Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Sherkat, Darren E. "Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri". çev. Özcan Güngör. *TurkishStudies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* VIII/3 (2013), 279-297.
- Taberi. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. çev. Zakir Kadiri Ugan - Ahmet Temir. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Yavuz, Salih sabri. "Mi'rac". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/132-135. TDV Yayınları, 2005. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mirac>
- Yitik, Ali İhsan. "Paylaşılamayan Ata: Hz. İbrahim". *Dinler Tarihi Araştırmaları (Sempozyum)*. 541-550. Ankara, 2012.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 297-325

**İlahiyat Eğitimi Dindarlığı Etkiliyor mu? İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Deneyimleri
Çerçevesinde Fenomenolojik Bir Araştırma**

Does Theology Education Affect Religiosity? A Phenomenological Research
within the Framework of the Experiences of the Students of the Faculty of
Theology

Mustafa Fatih AY

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Akdeniz University

Faculty of Theology, Department of Religious Education

Antalya / TURKEY

mustafafatihay@akdeniz.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0433-318X

DOI: 10.47424/tasavvur.906269

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Eğitimi Dindarlığı Etkiliyor mu? İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Deneyimleri Çerçevesinde Fenomenolojik Bir Araştırma".

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 7/1 (Haziran 2021): 297-325.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Çalışmanın temel amacı, öğrencilerin aldıkları ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına etkisine ilişkin deneyimlerini incelemektir. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde eğitimlerine devam etmekte olan öğrencilerden oluşan çalışma grubu, ölçüt örnekleme kullanılarak belirlenmiştir. Ölçütlerden ilki Din Eğitimi dersini almış olmak olarak belirlenmiştir. Bunun nedeni ise bu dersi alan katılımcıların ilahiyat fakültelerinin tarihi ve hakkındaki tartışmalardan haberdar olacağı varsayımdır. İkinci ölçüt ise ilahiyat fakültesinde, ilahiyat eğitimi hakkında bir değerlendirme yapmasına imkan verecek kadar eğitim almış olmak gerektiği varsayımından hareketle, katılımcıların 3. ve 4. sınıfta öğrenim görmekte olanlardan seçilmiş olmasıdır. Toplam katılımcı sayısı ise 32 kız, 22 erkek olmak üzere toplam 54 kişidir. Katılımcıların 17'si 4. Sınıf, 37'si 3. Sınıf öğrencisidir. Elde edilen veriler betimsel analiz tekniği ile analiz edilmiştir. Verilerin analizi sonucunda katılımcıların, aldıkları ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına etkisine ilişkin deneyimleri üç tema altında toplanmıştır. Bunlar; ilahiyat eğitiminin dindarlığını olumlu etkilediğini düşünenler, ilahiyat eğitiminin dindarlığını olumsuz etkilediğini düşünenler ve ilahiyat eğitiminin dindarlık ile ilgili bir amacı olmadığını düşünenler şeklindedir.

Anahtar Kavramlar: Din Eğitimi, İlahiyat Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Din Öğretimi, Dindarlık.

Abstract

The main purpose of the article is to examine the experiences of students regarding the effect of theological education on their religiosity. The working group consisting of students continuing their education at Akdeniz University Theology Faculty was determined by using criterion sampling. The first criterion was determined as having studied the "Religious Education" course. The second criterion is that the participants were selected from the 3rd and 4th grade students, based on the assumption that they should have studied enough to enable them to make an assessment about theology education. The

* Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının 23.12.2020 Tarih , 21/283 Sayılı kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.

total number of participants is 54, including 32 girls and 22 boys. The obtained data were analyzed with the descriptive analysis technique. As a result of the analysis of the data, the experiences of the participants regarding the effect of the theology education they studied on their religiosity were collected under three themes. These; those who think that theological education positively affects their religiosity, those who think that theological education negatively affects their religiosity, and those who think that theological education has no purpose related to religiosity.

Keywords: Religious Education, Theology Education, Faculty of Theology, Higher Religious Education, Religiosity.

Giriş

Ülkemizde yüksek din öğretimi, uzun yıllardır tartışmaların sürmekte olduğu bir alandır. Günümüzde ilahiyat fakülteleri üzerinden devam eden tartışmalar, Osmanlı'nın son dönemlerinde modernleşme tartışmalarından itibaren sürmektedir. Bugün, her ne kadar büyük oranda İlahiyat Fakülteleri ile aynı programı uygulayan ama adı İslami İlimler Fakültesi olan yüksek din öğretimi kurumları olsa da yaygın ve hâkim kullanım ilahiyat fakültesi olduğu için çalışma boyunca bu ifade tercih edilmiştir. Halen sürmekte olan yükseköğretim sistemi içerisinde yer alan ilahiyat fakültesinin ülkemizdeki ilk örneğinin Darülfünun bünyesinde açılan Ulum-ı Aliye-i Diniye Şubesi olduğu söylenebilir. 1900 yılında açılan¹ bu şubenin adı 1908 yılına gelindiğinde Ulum-ı Şer'iyeye Şubesi olarak değiştirilmiştir.² 1914 yılına gelindiğinde Darü'l Hilafeti'l-Aliye medresesinin Âli kısmının açılması üzerine bu şube kapatılmış ve on dört yıl Darülfünun bünyesinde sürdürülen yüksek din öğretimi son bulmuştur. Bu süreçte medreselerde sürdürülen yüksek din öğretimi ise kesintiye uğramamıştır.³ Bu değişiklikler bir anlamda halen sürmekte olan tartışmalı ve değişken sürecin de başlangıcı olmuştur.

¹ Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 53.

² Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 257.

³ Bayramali Nazıroğlu, *Derdimiz İlahiyat Akademisyenlerinin Gözünden İçerik Kritik Bakış* (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 32-33.

Savaşların yaşandığı yoğun bir sürecin ardından yeni bir devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin bir Osmanlı bakiyesi olarak, yüksek din öğretimi tartışmalarını da devraldığı söylenebilir. Bu alanda Cumhuriyet döneminde gerçekleşen en önemli değişiklik halen uygulamada olan 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile olmuştur. Bu kanunda yer alan "yüksek dîniyât mütehasısları yetiştirmek üzere Dârülfünun'ın da bir İlahiyat Fakültesi açılması" ifadesi yeni bir sürecin başlangıcı olmuştur.⁴ Bu kanunun gereği olarak 21 Nisan 1924 tarihinde Darülfünun'da İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Ancak, bu fakülte 1933 üniversite reformuyla, Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslami Tetkikler Enstitüsü'ne dönüştürülmüş; 1936 yılında da tamamen kapatılmıştır.⁵ 1949 yılında ise Komünizm tehlikesi, çok partili hayata geçiş, laiklik tartışmaları ve toplumsal talepler gibi birçok etken sonucunda⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilen tasarıyla Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi kurulması kararlaştırılmıştır. Fakültenin kuruluş gerekçesi ise "din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir ilahiyat fakültesi kurulması" şeklinde ifade edilmiştir.⁷

Diğer taraftan din görevlisi ihtiyacını karşılamak için açılan imam hatip mektepleri mezunlarının Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne alınmamasının da etkisiyle, 1959 yılında MEB Müdürler Komisyonu kararıyla, Milli Eğitim Bakanlığı'na [MEB] bağlı olarak, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır. Daha sonra farklı şehirlere de açılması ile sayıları 8'e kadar çıkan Yüksek İslam Enstitüsü'nün kuruluş gerekçesi ise "Orta ve muadili okullarımızla öğretmen okullarımıza yeter derecede ehliyetli din dersleri öğretmeni yetiştirmek, bu arada memleketimizin muhtaç olduğu müsbet ve hayati bilgilerle mücehhez din bilginleri yetişmesine zemin hazırlamak..." şeklinde açık-

⁴ Tevhid-i Tedrisat Kanunu (TTK), *Resmî Gazete* 63 (6 Mart 1340), Kanun No. 430, md. 7/4.

⁵ Ayhan, "İlahiyat Fakültesi," 259.

⁶ İsmail Kara, "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar Mı , Laik Kurumlar Mı?," *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 10-11.

⁷ İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1966), 29.

lanmıştır.⁸ Ayrıca aynı kararda bu enstitülerin “yedi yıllık İmam-Hatip Okulu mezunlarını kabul etmek suretiyle dört yıllık bir Yüksek İslâm Enstitüsü” olduğu belirtilmiştir. 1982 yılına gelindiğinde ise Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüş ve iki farklı yüksek din öğretimi kurumu tek çatı altında toplanmıştır.⁹

İlahiyat fakülteleri ile ilgili düzenlemelerin yapıldığı bir başka yıl da 1998 yılıdır. Bu dönemde programlar güncellenmiş ve ilahiyat fakültelerine ilişkin bazı amaçlar ifade edilmiştir. Bunlar ise “Kur’an’ı referans alan, kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve problemlere çözüm üretebilen ilahiyatçılar yetiştirme”; “genel bir tarih ve kültür bilincine dayalı olarak, ilahiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip, hayat boyu öğrenme alışkanlığı sergileyebilen kişiler yetiştirmek” şeklindedir.¹⁰ Bu ifadelerde her ne kadar yetiştirilmek istenen insan profiline atıflar olsa da karar alıcıların nasıl bir ilahiyat/çı arzuladığının yeterince anlaşılmasına imkan vermemektedir.¹¹ Ancak, tarihsel sürece bakıldığında ilahiyat fakültelerinin, bu süreçte çok sayıda tartışma, değişiklik ve beklentinin gündeminde yer aldığı görülmektedir. Eğitimin merkezinde dinin olduğu ilahiyat fakültelerinin, dinin, başta darbe gibi (12 Eylül, 28 Şubat) büyük kırılma aşamalarında çokça tartışıldığı süreçlerde gündeme geldiği görülmektedir. Bunda ilahiyat fakültelerinin din gibi önemli bir alanın eğitimini veriyor olmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Toplum ve birey üzerine hedefleri olan farklı kişi ya da oluşumların (siyasetçi, parti, vakıf, dernek, devlet, hükümet vb.) ilahiyat eğitimini istediği insan tipini yetiştirmek için bir fırsat olarak gördüğü ve bu kurumlardaki eğitim faaliyetini düzenleyerek beklentilerini gerçekleştirmek istediği şekilde yorumlanabilir. İnsan tipi yetiştirme ise çoğunlukla amaç tartışmalarını ortaya çıkarmaktadır.

⁸ Mustafa Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2011), 408.

⁹ Yükseköğretim Kurumları Teşkilatı Hakkında Kanun (YÖKTHK), *Resmî Gazete* 18003 (28 Mart 1983), Kanun No. 2809, md. 29/d.

¹⁰ *İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu, 1998), 43.

¹¹ Muhammet Şevki Aydın, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler - Müzakereler 16-17 Ekim 2003,” *İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004), 22.

İlahiyat fakültelerinin amacı/hedefi nedir? ne olmalıdır? veya öğrenciyi niçin eğitiyoruz? soruları amaç/hedef alanına ilişkin sorulardır. Amaç/hedef alanı öğrencinin sahip olması gereken kazanımları içermektedir.¹² İlahiyat eğitimi için amaçları iki boyutta ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi mesleğe yönelik amaçlar, ikincisi ise öğrenciyi kişisel olarak kazandırılması gereken hedeflerdir. Mesleğe yönelik amaç kısmında mevcut uygulamalardan da hareketle, MEB'e öğretmen yetiştirme, DİB'e personel yetiştirme ve ilgili alanlar için akademisyenliğe geçişte zemin teşkil etme yer almaktadır. Ancak, öğrenciyi kişisel olarak kazandırılması gereken nitelikler veya yetiştirilmek istenen insan profili ile ilgili hedeflerin neler olduğu sorulduğunda ise cevaplar, muhataba göre farklılaşabilmektedir. Çünkü bu aşamada çeşitli baskı grupları (otorite), toplumsal talepler, kişisel beklentiler farklı hedefleri öne çıkarmaktadır.

Öğrenciyi kişisel olarak kazandırılması gereken hedeflere ilişkin geniş kapsamlı tartışmalara yakın zamanda (2013) farklı kesimlerin dahil olduğu ilahiyat müfredatı tartışmaları örnek gösterilebilir. Bu tartışmalar Yükseköğretim Kurulu [YÖK] Genel Kurulu'nun 15 Ağustos 2013 tarihinde, İlahiyat Çalışma Grubu'nun raporu doğrultusunda bütün ilahiyat fakültelerinin isminin "İslami İlimler Fakültesi"ne dönüştürülmesi ve ilahiyat müfredatında ciddi bir revizyona gidilmesi kararı üzerine yaşanmıştır.¹³ Müfredat üzerinden yapılan tartışmaların odaklandığı önemli noktanın ise yetiştirilmek istenen öğrenci profili olduğu görülmektedir. Başta ilahiyat fakültesi öğretim üyeleri ve yöneticileri olmak üzere, ilahiyat fakülteleri ile bir şekilde temâsı olan vakıf, dernek, kişi, kurum ve kuruluşların görüşlerini açıkladığı bu süreçte, farklı yaklaşımların olduğu ve farklı öğrenci profili hedeflerinden söz edildiği görülmektedir.¹⁴ Bu konuda başlı başına bir çalışmanın konusu olabilecek kadar önemli bir literatür oluştuğu söylenebilir. Bu nedenle burada, tartışma sürecinde üretilen literatürün bir değerlendirilmesine gidilmemiştir. Ancak bu tartışmalarda iki ana görüşün ortaya çıktığını ileri süren Ömer Özsoy'un, tas-

¹² Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: PEGEM Akademi, 2020), 111.

¹³ Bayramali Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2018), 178.

¹⁴ Serdar Güneş (SG), "Yeni İlahiyat Müfredatı ve Tepkiler" (Erişim 3 Mart 2021).

nifinin işlevsel olduğu düşünülmektedir. Özsoy, bu tasnifinde YÖK'ün müfredat değişikliğini destekleyenleri "eski müfredatla ancak modernist yetişir" karşı çıkanları ise "yeni müfredatla ancak selefi yetişir" iddiası etrafında toplamıştır.¹⁵ Bu çerçevede, dindarlığın bireyin inandığı dinin veya kutsalın ve onun öğretilerinin hayata yansımaları ve bireyin kendi öncelikleri doğrultusunda davranışlarına da kaynaklık etmesi¹⁶ olduğu düşünüldüğünde, müfredat tartışmalarının öne çıkan hususlarından birinin ilahiyat eğitiminin dindarlık üretme potansiyeli üzerinden yürütüldüğü görülmektedir.

Müfredat tartışmaları kapsamında değerlendirilebilecek olan Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? başlıklı tartışmalı ilmi toplantıda, Recai Doğan tarafından sunulan İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır? başlıklı tebliğde de İlahiyat eğitiminin dindarlık üretme potansiyeline ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır. Bu tebliğde Doğan, ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin, esasicilik anlayışına uygun, öğrenci merkezlikten uzak bir şekilde malumat merkezli olduğunu belirtmektedir. Bu eğitim anlayışı ile yetişenlerin de din konusundaki anlamlardan/bilgilerden seçilmiş olanları bilen, benimseyen, yaşamaya ve yaşatmaya çalışan kişiler olacağını ifade etmektedir.¹⁷ İlahiyat eğitiminin dindarlık üretme potansiyeline ilişkin bir başka çalışma da din eğitimi alanı ile ilgili faaliyetlerde bulunan sivil toplum kuruluşu olarak Türkiye İmam Hatipliler Vakfı'na (TİMAV) aittir. Bu vakıf tarafından 2014 yılında Konya'da gerçekleştirilen "Yüksek Din Öğretimi, Sorunlar ve Çözüm Önerileri" başlıklı çalışmanın sonuç raporunda şu ifadeler yer verilmiştir. "Dinin temel kaynaklarına ve sahih bilgilere dayanan, karakter gelişimi, toplumsal bütünlük ve din hizmetleri bağlamında gündeme gelen tüm ihtiyaçları karşılayan, bir din eğitimi sürecinde tutarlı ve güvenilir bilgiyi içselleştirdiği kadar aktarmayı da başaran sorumluluk bilincine sahip örnek,

¹⁵ Ömer Özsoy, "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat", *Star* (Erişim 3 Mart 2021).

¹⁶ Mustafa Fatih Ay, *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Saldırganlık Arasında Dindarlık ve Ahlaki Olgunluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 57.

¹⁷ Recai Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?," *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: İSAV, 2015), 358-359.

dindar şahsiyetler yetiştirmektedir.”¹⁸ Bu ifadelerden hareketle, görüş sahiplerinin ilahiyat fakültelerinden dindar şahsiyetler yetiştirilmesini beklediği anlaşılmaktadır.

Bu konudaki bir diğer görüş ise İlahiyat Dekanlar Konseyi'nin 120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı Sonuç Bildirisi'nin 11. maddesinde yer verilen ancak doğrudan dindarlık ifadesi geçmese de “...İslam inanç ve ilkelerine uygun tutum ve davranışlar sergileyen mezunlar yetiştirmeyi hedefler.”¹⁹ ifadesinin de ilahiyat eğitiminin dindarlık geliştirme potansiyeline vurgu olduğu söylenebilir. Ayrıca Yiğit²⁰ tarafından ilahiyat fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerinin katılımı ile gerçekleştirilen çalışmada, en çok olması istenen amaçlar arasında, her iki grubun da “dindar olma” amaç ifadesini, “din alanı yeterliği” amaç ifadesinden sonra ikinci sırada zikrettiği belirlenmiştir.

İlahiyat eğitimi, dindarlık konusuna kurumsal açıdan bakıldığında ise Yükseköğretim Kalite Kurulu [YÖKAK] tarafından, İlahiyat fakültelerinin lisans programlarını akredite yetkisi verilen İlahiyat Akreditasyon Ajansı'nın [İAA] lisans programları değerlendirme ölçütleri arasında yer verdiği şu ifadelerini “Ç7. Edindiği ilahiyat bilgisinin gerekleri doğrultusunda davranır, tutum ve davranışlarıyla topluma örnek olur. Uzmanlık bilgisini, toplumsal sorumluluk bilinciyle bilimsel ve ahlaki değerlere uygun olarak kullanır.”²¹ İAA'nın İlahiyat fakültelerinin dindarlık geliştirme potansiyelini bir kalite ölçütü olarak koyduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Zira ilahiyat bilgisinin gerektiği şekilde davranmanın yanı sıra topluma örnek olma beklentisinin buna işaret ettiği düşünülmektedir.

¹⁸ Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV), *Yüksek Din Öğretimi, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Çalıştayı Sonuç Raporu* (Konya: TİMAV, 2014), 10.

¹⁹ İlahiyat Dekanlar Konseyi (İDK), *120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı Sonuç Bildirisi*, (Erişim 3 Mart 2021).

²⁰ Ahmet Yiğit, *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 163, 167.

²¹ İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA), “Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri” (Erişim 3 Mart 2021).

İlahiyat eğitiminin dindarlık ile ilişkisinin akademik çalışmalara yansımına bakıldığında ise bazı çalışmalarda öğrencilerin dindarlık düzeylerinin sınıflara göre farklılaşma durumlarına²² bakılırken, bazı çalışmalarda ise “Dini İnançlarının Değişip Değişmediği,”²³ “İlahiyat eğitimi dinî inançlarınızı nasıl etkiledi?”²⁴ “İlahiyat eğitimi ibâdet hayatınızı nasıl etkiledi?”²⁵ şeklinde kapalı uçlu anket soruları ile ilahiyat eğitiminin öğrenciler üzerindeki etkisinin belirlenmeye çalışıldığı görülmektedir. İlahiyat eğitimi dindarlık ilişkisinin zikredildiği bir diğer araştırma ise öğrencilerin felsefe grubu derslerine ilişkin bakışlarının ele alındığı çalışmadır. Bu çalışma sonucunda, ankete katılan öğrencilerin %26’sının hem felsefe grubu derslerinin hem de din eğitiminin, dini yaşamı güçlendirdiğinden “emin” olmadıklarını belirtmeleri üzerine araştırmacılar, İlahiyat eğitimi ile dindarlık arasındaki ilişkinin sorgulanması gerektiği önerisinde bulunmuşlardır.²⁶ Bu konuda yapılan çalışmalara bütüncül bir şekilde bakıldığında çalışmaların nicel/iksel olduğu ve betimsel olarak mevcut durumun ne (nedir) olduğunun anlaşılmasına katkı sağladığı görülmektedir.

Bu çalışmada ise literatürdeki çalışmalardan farklı olarak, ilahiyat eğitiminin öğrencilerin dindarlıklarına etkisine ilişkin deneyimlerinin ele alınması

-
- ²² Veysel Karani Altun, “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle),” *İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. Sınıf Öğrencilerinin Dini Yaşamları Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, ed. İbrahim Aşlamacı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 447; Murat Yıldız, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dindarlık ve Ölüm Kaygıları Üzerine Boylamsal Bir Araştırma,” *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2002), 166; Şadiye Sümeyye Bilge, *Yükseköğretimde Alınan Din Eğitiminin Öğrencilerin Dindarlıklarına Etkisine İlişkin Algıları (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 75; Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumluluğu Arasındaki İlişki,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 100.
- ²³ Yurdagül Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri,” *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 145.
- ²⁴ Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri,” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 49.
- ²⁵ Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri,” 50.
- ²⁶ Fatih Toktaş vd., “Felsefe’li İlahiyat vs. Felsefesiz’siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2016), 165.

amaçlanmaktadır. Bir anlamda öğrencilerin ilahiyat eğitimi dindarlık deneyimlerinin “nasıl”ına odaklanılmaktadır. Böylece çalışmanın temel problemi, öğrencilerin aldıkları ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına etkisine ilişkin deneyimleri nasıldır? şeklinde belirlenmiştir. Bu çerçevede, ilahiyat eğitiminden ne tür bir dindarlık anlayışının beklendiği veya ilahiyat eğitiminin ne tür bir dindarlık ürettiği tartışmalarına girilmeden, öğrencilerin aldıkları eğitimin etkilerini kendi dindarlıklarına ilişkin olarak nasıl deneyimledikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Başta ilahiyat fakültelerinin amaçlarına ilişkin tartışmalara, öğrencilerin deneyimleri ve görüşleri çerçevesinde katkı sağlanması amaçlanan bu çalışma ile ilahiyat fakültelerinin dindarlık üretme potansiyeli ve bu potansiyeli etkileyen muhtemel unsurlar, üretilen dindarlık anlayışı ve yetiştirilen insan profili gibi konuları ele alacak yeni araştırmalara zemin hazırlanması hedeflenmektedir.

1. Yöntem

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin deneyimlerinin ele alındığı bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşım temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojik yaklaşım, birkaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerini belirlemeyi ve yorumlamayı amaçlar.²⁷ Bu çalışmada da öğrencilerin İlahiyat eğitimi sürecindeki dindarlık deneyimlerinin ele alınması nedeniyle fenomenolojik yaklaşıma uygun olarak gerçekleştirilmiştir.

1.1. Çalışma Grubu

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan çalışma grubu, ölçüt örnekleme kullanılarak belirlenmiştir. Ölçütlerden ilki Din Eğitimi dersini almış olmak olarak belirlenmiştir. Bunun nedeni ise bu dersi alan katılımcıların ilahiyat fakültelerinin tarihi ve hakkındaki tartışmalardan haberdar olacağı varsayımdır. İkinci ölçüt ise ilahiyat fakültesinde, ilahiyat eğitimi hakkında bir değerlendirme yapmaya imkân verecek kadar eğitim almış olmak olarak belirlenmiştir. Bu ölçütten dolayı da katılımcılar 3. ve 4. sınıfta öğrenim görmekte olan öğrencilerden seçilmiştir. Toplam katılımcı sayısı ise

²⁷ John. W. Creswell, Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 77.

54'tür (32 kız, 22 erkek). Sınıflara göre ise katılımcıların 17'si 4. Sınıf, 37'si 3. Sınıf öğrencisidir.

1.2. Verilerin Toplanması

Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 23.12.2020 Tarih, Karar sayı: 283, Toplantı sayı: 21 uygun bulma kararı ile veriler 5 Ocak 2021 ile 19 Ocak 2021 tarihleri arasında yapılandırılmış form aracılığıyla sorulan açık uçlu sorular ile toplanmıştır. Formlar katılımcılara elektronik posta aracılığıyla gönderilmiş, yanıtlar yine aynı yöntemle toplanmıştır. Veri toplama formunda ilk olarak katılımcıların sınıf ve cinsiyetleri sorulmuştur. Bunun dışında ise almakta olduğunuz ilahiyat eğitiminin dindarlığınızı etkilediğini düşünüyor musunuz? Etkilediğini düşünüyorsanız bu etkiyi nasıl ifade edersiniz? Etkilemesi veya etkilememesinin nedenlerinin neler olduğunu düşünüyorsunuz? Soruları sorulmuştur.

1.3. Verilerin Analizi

Katılımcı formları, her katılımcıya bir sıra numarası verilerek, katılımcının cinsiyet ve sınıfına göre [örn: K1 (Erkek-4.Sınıf)] isimlendirilerek tasnif edilmiştir. Tasnif edilen veriler, nitel veri analizi programlarından NVIVO 12 programı kullanılarak, betimsel analiz tekniği ile analiz edilmiştir.²⁸ Araştırmanın inandırıcılığını arttırmak içinse, raporlama aşamasında gerekli görülen yerlerde katılımcı görüşlerinden ilgili temayı en iyi açıkladığı düşünülen görüşlere, ifadelerindeki dil ve anlatıma müdahale edilmeden yer verilmiştir.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlamak için ise veri toplama formunun hazırlanmasında uzman görüşü alınmıştır. Veriler yazılı olarak toplanacağı için, formun anlaşılabilirliğinin denetlenmesi için katılımcılar arasında olmayan 4 öğrenci ile görüşmeler yapılmış ve görüşleri alınmıştır. Verilerin analizi ile ilgili olarak ise alan uzmanı iki kişiden verilerin analizine ilişkin değerlendirmeleri sorulmuş ve görüşleri alınmıştır. Veriler yazılı olarak toplandığı için katılımcı teyidinde ihtiyaç duyulmamıştır.

2. Bulgular

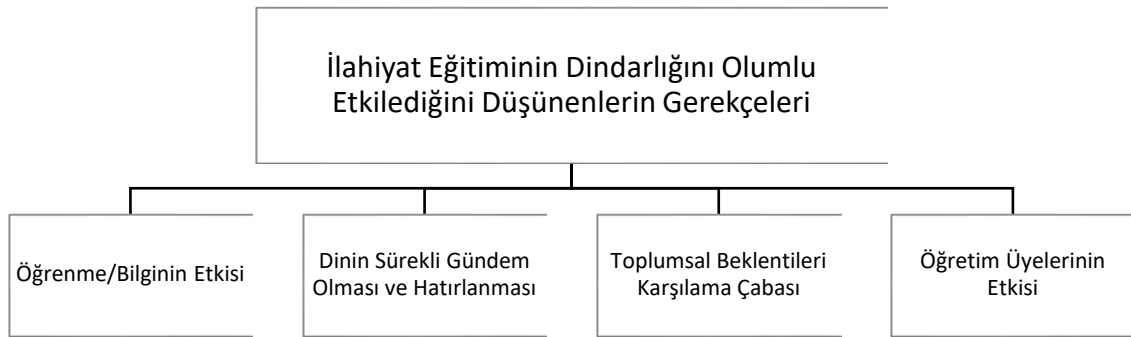
²⁸ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 224.

Verilerin analizi sonucunda katılımcıların, aldıkları ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına etkisine ilişkin deneyimleri üç tema altında toplanmıştır. Bunlar; ilahiyat eğitiminin dindarlığını olumlu etkilediğini düşünenler, ilahiyat eğitiminin dindarlığını olumsuz etkilediğini düşünenler ve ilahiyat eğitiminin dindarlığını etkilemediğini düşünenler ilahiyat eğitiminin dindarlık ile ilgili bir amacı olmadığını düşünenler şeklindedir. Burada, dindarlığın olumlu veya olumsuz etkilenmesi konusunda araştırmacının herhangi bir değer yargısı belirlememiş olduğunu, bu yargının katılımcı öğrencilerinin görüşleri olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu nedenle de olumlu ve olumsuz etki, katılımcının kendi dindarlık anlayışındaki dönüşüme bağımlı bir tasniftir. Katılımcının nasıl bir dindarlık anlayışından hareket ettiği ve ilahiyat eğitimi deneyimi ile nasıl bir dindarlık anlayışına ulaştığı bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

2.1. İlahiyat Eğitiminin Dindarlığını Olumlu Etkilediğini Düşünenler

İlahiyat eğitiminin dindarlığını olumlu etkilediğini düşünen katılımcıların görüşleri incelendiğinde öne çıkan hususların, öğrenme/bilginin etkisi, dinin sürekli gündem olması ve hatırlanması, toplumsal beklentileri karşılama çabası ve öğretim üyelerinin etkisi şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 1. İlahiyat Eğitiminin Dindarlığını Olumlu Etkilediğini Düşünenlerin Gereçekleri



Öğrenme/Bilginin Etkisi

Katılımcılardan bazıları, aldıkları eğitimin sonucunda öğrendikleri bilgilerden etkilendiklerini ve bu durumun dindarlıklarını olumlu yönde etkilediğini belirtmişlerdir. Bu durumu K12 (Erkek-3.Sınıf) şu şekilde açıklamaktadır: *Şu anda aldığım ilahiyat eğitimi evet beni dindarlaştırıyor. Nedenine gelince şöyle ki siz bir şeyin içinde olduğunuz zaman illaki ondan etkilenirsiniz. Buna örnek verirsek mesela fıkıh dersinde hoca namaz kılmayanlara işte şu kadar ceza veriliyor işte ahirette karşılığını böyle göreceksiniz gibisinden konuşunca evet çoğumuz biliyoruz cezasını ama orda hoca söyleyince ve sen girdiğin derslerin %90 dinle olunca ister istemez seni de etkiliyor yani.* Katılımcının ifadelerinden, dinin yaptırımlarına ilişkin bilgilerin öğrenilmesi ve bunun birden fazla derste ele alınmasının dindarlığında olumlu bir değişime yol açtığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Bu konuda K23 (Kız-3.Sınıf) ise şunları söylemektedir: *İlahiyat eğitiminin beni dindarlaştırdığını düşünüyorum. İlahiyatta aldığım derslerle mensup olduğum din hakkında daha çok bilgileniyorum ve sahip olduğum dine olan hayranlığım artıyor. İlahiyat Fakültesinde derslerin fazla ve eğitimin yoğun olması da, meşguliyetimin bu alanda çok olmasını sağlayarak öğrendiklerimi amellerime yansıtmaya teşvik ediyor. Aldığı ilahiyat eğitiminin dindarlığını olumlu yönde etkilediğini belirten K23, bu durumu hayranlığının artması gibi kelimelerle ifade etmekte ve öğrendiklerinin etkisinin gönüllü bir biçimde gerçekleştiğini söylemektedir. Öğrenilenlerin etkisi bakımından K12'nin bir zorunluluk ve yaptırım gücü ile K23'ün ise gönüllü bir biçimde etkilendiğini göstermesi bakımından iki farklı boyutun olduğunu söylemek mümkündür. Benzer görüşleri, K13 (Erkek-4.Sınıf) ise şu şekilde ifade etmektedir: *İlahiyat eğitimini almadan önceki hayatımı düşündüğümde o zamanlar kişiliğimin dindar olmadığını, İslam'ın kurallarına göre hareket etmediğimi ve hatta sadece Cuma'dan Cuma'ya namaz kıldığımı hatırlıyorum. Fakat ilahiyatı kazandığımda bu tarz uygulamaların yanlış olduğunu, dinin sadece Cuma namazından ibaret olmadığını ve dinin birçok kuralının olup o kuralların öğrenilip gündelik yaşamımıza uygulamamız gerektiğini öğrendim.* Katılımcıların ifadelerinden, inandıkları dinin daha önceden bilmedikleri kurallarını öğrenmelerinden dolayı ilahiyat eğitiminin dindarlıklarını olumlu yönde etkilediği anlaşılmaktadır.*

Dinin Sürekli Gündem Olması ve Hatırlanması

Katılımcıların ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına olumlu etkisinin olduğuna dair gerekçelerinden biri de alınan derslerin ve çevrenin sürekli dini

gündemde tutması ve dini konuları hatırlatmasıdır. Bu konuda K45 (Erkek-3.Sınıf) şunları söylemiştir: *Zira derslerin içeriklerinin dini konular olması dış şartların seküler hatırlatmalarına karşı dini hatırlatıyor ve hayattaki asıl amacın unutulmasına kısmen de olsa engel oluyor. Neticede ortamın yaptığı hatırlatmalar sayesinde ilahiyat eğitimi beni dindarlaştırmaktadır.*

Bu konuya ilişkin diğer katılımcıların görüşleri ise şu şekildedir: *İlahiyat fakültesine geldikten sonra okulda öğrendiğim bilgiler ve sürekli olarak konuştuğumuz şeyin İslam olması insanı zamanla hem karakter hem de yaşayış biçimi olarak etkilemekte. Beni de etkiledi zaten. Şu an sürekli ve düzenli olarak ibadetlerimi yapıyorum. Ağzımdan çıkan her söze yaptığım her davranışa dikkat eder hale geldim. Kandilden kandile okuduğum Kuran-ı Kerimi sürekli okumaya başladım. İlahiyat fakülteleri eğitimi, ortamı, insanlarıyla size dindarlaşmak için bir ortam hazırlamakta K27 (Kız-3.Sınıf).*

Çoğu dersimizin dinimiz ile ilgili olması, sürekli dini konularla meşgul olmak, ders çalışırken bile ibadet ettiğimizi bilmek dindarlaşmamıza yardımcı oluyor. K26 (Kız-3.Sınıf). İlahiyat Eğitimi'nin Resmi Programı bizi dindarlaştırmaya yönelik değildir. Lakin eğitim programının diğer bir boyutu olan Örtük Program ise bizi dindarlaştırmaya yöneliktir. Ama bu program bizi kısmen dindarlaştırmaktadır. Sonuç itibarıyla şu anda aldığımız ilahiyat eğitimi; bizi, Resmi Program ile dindarlaştırmakta, Örtük Programla dindarlaştırmaktadır K52 (Erkek-3.Sınıf). Katılımcılar derslerin din merkezli olması, fakülte ortamının sürekli dini gündemde tutması ve hatırlatması, K52'nin vurguladığı şekliyle örtük program aracılığıyla, ilahiyat eğitiminin dindarlıklarını olumlu etkilediğini düşünmektedirler.

Toplumsal Beklentileri Karşılama Çabası

Katılımcıların dindarlıklarına olumlu etkisi olduğuna ilişkin algılarını içeren deneyimlerinden biri de toplumsal beklentileri karşılama çabasıdır. Bu konuda K4 (Kız-4.Sınıf) şunları söylemektedir: *İlahiyat eğitimi beni dindar yaptı diyebilirim yani şu şekilde; Dinimle ilgili bilgilerim daha da arttı, hal ve tavır olarak, konuşma şekli olarak yaptıklarınıza ve dediklerinize daha da dikkat etmeye başlıyorsunuz. Çünkü insanlar sizin İlahiyat okuduğunuzu biliyor ve ona göre sizin bir duruşunuz olmalı ve bu yönüyle düşünüldüğünde daha dikkatli oluyorsunuz.*

Ben İlahiyat eğitiminin değil fakat ilahiyatçı kimliğimin beni dindarlaştırdığı kanaatindeyim. Fakat bu dindarlaşmanın da içsel olarak değil, daha çok görünüm

olarak bir dindarlaşmak olduğunu söyleyebilirim. Çünkü almış olduğum eğitim ezbere dayalı bir eğitimdi. Fakat bana kazandırdığı ilahiyatçı kimliği sayesinde en basitinden saç kesimimden kılık kıyafetime kadar, eş seçimimden arkadaş çevreme kadar dindarlaştırdığını söyleyebilirim. Ben bu dindarlaşmanın toplumun ilahiyatlara ve ilahiyatçılara bakış açısından kaynaklandığını ve içsel aynı zamanda zorunlu bir dindarlaşma olduğu kanaatindeyim K9 (Erkek-4.Sınıf).

Katılımcıların, aslında aldıkları ilahiyat eğitimi ile değil, sosyal çevrenin etkisi ile dindarlaştıklarını düşündükleri anlaşılmaktadır. Özellikle K9'un vurguladığı ilahiyatçı kimliği bu noktada öne çıkmaktadır. Her ne kadar içsel yönü olsa da toplumun ilahiyat fakültesi ve ilahiyat fakültesinde öğrenim görenlere yönelik bakış açılarının, katılımcıların dindarlığına ilişkin deneyimlerinde önemli bir etken olduğu görölmektedir. Bu bulgular Karşlı'nın ilahiyat fakültesi öğrencilerinin toplumdaki kendilerine yönelik algıya ilişkin öne çıkardıkları; örneklilik, rol model, misyon, manevi sorumluluk, toplumu yeniden inşa etme, dönüştürme, her türlü alanda öncülük gibi kavramlar ile uyumlu olduğunu göstermektedir.²⁹ Toplum tarafından ilahiyat eğitimi ve öğrencisine yüklenen misyonun, öğrencilerin kendi dindarlık deneyimleri üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

Öğretim Üyelerinin Etkisi

Bazı katılımcılar olumlu etkilendiğine ilişkin deneyimlerini, öğretim üyelerinin davranışları ve ders anlatma yöntemleri üzerinden açıklamışlardır: *Hocalar bazında da bakacak olursam fakültelerde ki genel kanaat hocaların öğrencilerinin dindar bir nesil olması yönünde arzularımın olduğunu düşünüyorum* K10 (Kız-3.Sınıf).

Ayrıca fakülteadaki hocalarımızın çok büyük bir çoğunluğu Diyanetten gelen hocalar. Bu sebepten ötürü derslerin çoğunluğu bir vaaz havası içerisinde geçiyor. Hocalarımız Kur'an'dan, sünnetten örnekler veriyor, nefis ve şeytandan bahsediyor. Tüm bunları duyup da kulak tıkamak olmaz. Artık ibadetlerime özellikle namazlarıma ayrı bir ehemmiyet veriyor, Peygamberimizin sünnetlerini hayatıma geçirmeye çalışıyorum. Ve bu da beni daha dindar bir kişi haline getirdi K49 (Kız-3.Sınıf).

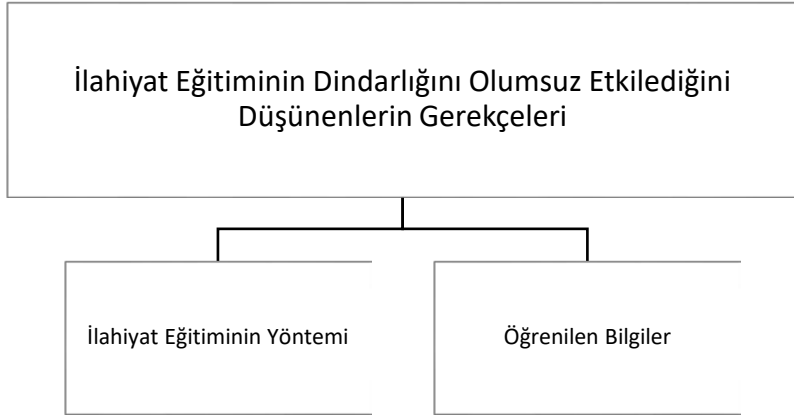
²⁹ Bahset Karşlı, "İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı Üzerine Bir Deneme: Sosyal Benlik Sürecinde Nesneleşen İlahiyatçılığın Analizi," *Turkish Studies* 11/12 (2016), 125.

Katılımcıların bazıları aldıkları ilahiyat eğitiminde, öğretim üyelerinin kendi dindarlıkları üzerinde olumlu etkisi olduğunu düşünmektedirler. Bu duruma ilişkin ilk açıklamanın, öğretim üyesinin kişisel olarak ilahiyat eğitimine yönelik görüşleri üzerinden temellendirildiği düşünülen dindar nesil yetişmesi hedefidir. Bu hedefin ilahiyat müfredatı tartışmasında da öne çıkan görüşlerden biri olduğu ve uygulama sürecine de yansıdığı görülmektedir. Diğer açıklama ise katılımcının deneyimi sürecinde öğretim üyelerinin daha önce yaptıkları görev üzerinden bir farklılık tespit etmesidir. Bu çerçevede K49, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan gelen öğretim üyelerinin derslerini vaaz şeklinde kurguladığını ve bu durumun dindarlığını olumlu etkilediğini belirtmektedir.

2.2. İlahiyat Eğitiminin Dindarlığını Olumsuz Etkilediğini Düşünenler

İlahiyat eğitiminin dindarlığını olumsuz etkilediğini düşünen katılımcıların görüşleri incelendiğinde öne çıkan hususların, ilahiyat eğitiminin yöntemi ve öğrenilen bilgiler şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 2. İlahiyat Eğitiminin Dindarlığını Olumsuz Etkilediğini Düşünenlerin Gerekçeleri



İlahiyat Eğitiminin Yöntemi

Bazı katılımcılar almakta oldukları ilahiyat eğitiminin dindarlıklarını olumsuz etkilediği görüşünü ifade ederken, ilahiyat eğitimi deneyimlerinden eleştirel bir yaklaşımla bahsetmektedirler. Bu eleştirilerini de eğitimin yöntem olarak doğru yapılmadığını, şüphe, araştırma, sorgulama gibi faaliyetleri olması gerekenler olarak görmelerine rağmen özellikle şüphenin, ilahiyat eğitimi sürecinde abartıldığını şu sözler ile ifade etmektedirler: *Bunun başlıca sebebinin dinin özünden uzaklaşıp daha çok edebi ya da akademik kısmıyla uğraşılıyor olmamızdır. Dindar bir bireyden kastımız dini vecibeleri yerine getiren, Allah ile arasındaki samimiyeti üst düzeye çıkaran, yasaklardan kaçınan, bir rol geliyor aklıma ancak ben dinin esas ruhunu kaybettiğimizi düşünüyorum. Bunun en temel sebeplerinden birisinin de sürekli sorgulayıcı, eleştirel ve her şeye şüpheyle yaklaşmayı öngören ilahiyat eğitimi olduğunu düşünüyorum. Her duyulana inanmamak elbette en doğru şey araştırılıp, oluşturulmalı ama biz ilahiyatçıların işi biraz abarttığını düşünüyorum.* K17 (Kız, 3.Sınıf).

İlahiyata gelmeden önce severek yaptığımız nafilelere şimdi şüpheyle bakıyoruz ve yapmıyoruz. Bu şüphe bizi araştırmaya itmesi gerekirken biz daha çok, şüphe etmek ve yapmamak noktasında kalıyoruz burada bizden kaynaklı bir eksiklik de var ama kaynağı ilahiyat eğitimimiz. Dini bir sohbet dinlediğimizde önceden direk uygulamayı planlarken şimdi acaba kaynağı ne diye düşünüp araştırmaktan, amele dönüştüremiyoruz K31 (Kız, 4.Sınıf).

Benzer deneyimleri farklı şekilde ifade eden K44 ise bu konuda şunları söylemektedir: *Dindarlaştırdığımı düşünmüyorum. Çünkü ilahiyat eğitiminde sürekli, mensubu olduğum dinin her yönüyle ilmini öğrenmekteyim. İlahiyat eğitiminde dinimizin bize emrettiği her şeyi objektif bir şekilde ve kaynaklarıyla görmektediriz ama fen matematik gibi sadece ders olarak görülmektedir* K44 (Kız, 3.Sınıf). Katılımcılar, ilahiyat eğitiminin sorgulama ve şüpheciliği teşvik etmesini doğru bulmakla birlikte, derslere ve konulara arzuladıkları şekilde yoğunlaşmalarına engel olduğunu düşünmektedirler.

Derslerin işlenişine ilişkin farklı bir eleştirel yaklaşımda bulunan K29 (Erkek, 4.Sınıf) ise derslerin teorik bilgi ve ezbere dayalı olduğunu aktarmaktadır. *Kendim de dahil olmak üzere öğrenci arkadaşlarımız bu konuda çok fazla bir dini katkı alamamaktayız. Gösterilen derslerde genel olarak teorik bilgi ve ezbere dayalı bir sistem olduğundan dolayı kendimizi dini olarak eğitmeye, okuduğumuz bölümün manevi huzuruna erişmeye fırsat bulamıyoruz* K29 (Erkek, 4.Sınıf). K29'un bu

görüşleri Doğan'ın ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin, malumat merkezli olduğu ve bu anlayış ile yetişenlerin din konusunda, seçilmiş olan anlam ve bilgilere sahip olacağı düşüncesini desteklemektedir.³⁰

Bir diğer katılımcı ise derslerin teorik olarak işlendiğini ve örnek şahsiyetlere yeterince yer verilmediğini belirtmektedir: *Çünkü pratikten ziyade teorik dersler ve örnek olacak şahsiyetlerdeki yetersizlikler din eğitiminden ziyade öğretimine odaklanıyor; modellik yönü maalesef olmuyor. Dolayısıyla teorik bilgi, alan uygulamalarıyla desteklenmiş olsa ve böylece teori pratik uyumlu olursa katkı sağlayacaktır. Uygulamaya koyan ilahiyat eğitimcilerinin yetersizlikleri ve rol model olmadıkları gibi birde üstüne zorlaştırarak nefret ettirmektedirler* K54 (Erkek, 3.Sınıf). Katılımcının (K54) eleştirilerinin büyük oranda ilahiyat eğitimine yönelik olduğu görülmekle birlikte, kısmen de olsa öğretim üyelerine bakan bir yönünün de olduğu görülmektedir. Bu çerçevede öğrencilerin, öğretim üyelerinden rol modellik beklentisi olduğu ve bu konuda beklentilerinin karşılanmadığı anlaşılmaktadır.

Öğrenilen bilgiler

Katılımcılardan bazıları ise ilahiyat eğitimi sürecinde öğrendikleri yeni bilgilerin, özellikle de İslam tarihinde yaşanan olayların, dindarlığını olumlu etkilemek bir yana tersine bir etki yaptığına ilişkin deneyimleri olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin K2 (Erkek, 4.Sınıf): *Öncelikle geçmişime baktığım zaman ilk imam hatip yıllarımda namazlarımı kaçırmaz hatta o zamandan önceki namazlarım için kaza kılardım. Ancak bu işin içine girdikçe soğudum mu bezdim mi yoksa aydınlandım mı bilemiyorum açıkçası. Özellikle İlahiyat derslerimden şuana kadar gördüğüm İslam Tarihi dersi ve Mezhepler Tarihi, Felsefe dersleri gözümü açtı. En basitinden bizim ecdadımızın tamir etmek isteyip de çekindiği Kabe'yi Arapların taşla tuttuğunu ve bunun Hz. Peygamberden 1-2 asır sonra olduğunu ilk ve en iyi müslümanların(!) ilk 4 halifeden 3 tanesini öldürmüş olması benim imanımı sarstı diyebilirim.* K2'nin ilahiyat eğitimi sürecinde öğrendiklerinden önemli derecede etkilendiği ve bu etkilenmenin de kendisini çeşitli sorgulamalara sevkettiği anlaşılmaktadır.

Bu konudaki deneyimlerini aktaran bir başka katılımcı ise dini literatürdeki fikir ayrılıklarını öne çıkarmaktadır: *Beni dindarlaştırdığımı düşündüğüm bir*

³⁰ Doğan, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?," 358-359.

eğitim almadım. Fakülteye ilk geldiğimde bu beklenti içerisine girmiş olabilirim ama ilerleyen dönemlerde böyle olmadığını gördüm. İlahiyat fakültesi eğitimi aslında bazı konularda dindarlaştırmayı geçtim insanın kafasını bile karıştırıyor A hocası geliyor kabir azabından bahsediyor B hocası geliyor kabir azabı yoktur diyor ve iki hoca da bunu yaparken çok sağlam temellere dayandırarak anlatıyor ve azıcık bildiğimizi sandığımız konuda bile çok farklı sonuçlar çıkıyor K21 (Kız, 4.Sınıf). Katılımcı ifadelerinden öğretim üyelerinin derslerde farklı görüşleri temellendirerek anlatmalarının kafa karışıklığına neden olduğu anlaşılmaktadır. Burada dikkat çekici olan husus ise katılımcının, kafasını karıştıran düşüncelere dair kendi sorgulama veya araştırmasını yapmaması veya buna ihtiyaç duymaması ve bilgi kaynağı olarak öğretim üyesini görmesidir.

İlahiyat fakültesine gelmeden önce öğrendiği ve uygulamaya geçirdiği bazı bilgilerin doğru olmadığını fark ettikleri için aldıkları eğitimin dindarlıklarını olumsuz etkilediğini belirten bazı katılımcılar ise şunları söylemektedir: İlahiyat eğitimi beni dindarlaştırmadı. Şüphem daha çok arttı diyebilirim. Çünkü sahih olduğunu sandığım birçok rivayetin sahih olmadığını ve her duyduğumuza inanmamak gerektiğini fark ettim K39 (Kız, 4.Sınıf). Çocukluğumuzdan beri gittiğimiz kurslardan, ailelerimizden öğrenmiş olduğumuz bazı şeylerin aslında öyle olmadığını öğreniyoruz. Bu da bizim içselleştirmiş olduğumuz durumun yıkılması anlamına geliyor. Bir duyguyu yıkmak kolaydır, onun yerine yeni duygular inşa etmek o kadar da kolay değildir. İlahiyata gelmeden önce içimde daha farklı duygular barındırıyordum. Geldikten sonra, o duygularımın teker teker yıkıldığını gördüm K8 (Kız, 3.Sınıf). K8 ise yeni öğrendiklerinin önceki öğrenmelerini yıktığını ve bu yıkımın içselleştirdiği durumların yıkılmasına neden olduğunu belirtmektedir. K8 de K21 gibi ilahiyat eğitiminin, duygu ve düşüncelerini inşa etmesini beklemekte ve bu noktada kendilerini bir aktör/fail olarak görmemektedirler.

2.3. İlahiyat Eğitiminin Dindarlığını Etkilemediğini Düşünenler

Almakta oldukları ilahiyat eğitiminin dindarlıkla ilgili bir amacı olmadığını, bu nedenle de dindarlığını etkilemediğini düşünen katılımcılardan K18 (Kız, 4.Sınıf) ilahiyat eğitiminin din görevlisi ve din bilgini yetiştirecek şekilde kurgulandığını, dindarlık ile ilgili bir amacı olmadığı düşüncesini şu sözler ile belirtmektedir: Ülkemizde ilahiyat fakültelerinin temelde iki amaç üzerine yönelmektedir. Birincisi toplumun din ihtiyacını giderecek din bilgili personel yetiştirmek, ikincisi dini bilgileri bilimsel açıdan inceleyecek bilginler yetiştirmektir. Bu amaçlara bak-

tığımızda ilahiyatta verilen eğitimin bu amaca yönelik hazırlanmaktadır. Verilen derslerin müfredatı, içeriği, ders veren öğretim görevlileri bu amaç doğrultusunda öğrencileri yetiştirmektedir. Verilen eğitimin öğrencinin manevi yönünden çok maddi yönüne hitap edecek şeklindedir. Bu sonuca baktığımızda şuan ki ilahiyat eğitimin bizi dindarlaştırmadığı kanaatindeyim K18 (Kız, 4.Sınıf).

Almakta olduğu ilahiyat eğitiminin kendisini dindarlaştırmadığını düşünen K40 (Kız, 3. Sınıf) ise bu deneyimini Tefsir dersinin amacı üzerinden şu şekilde temellendirmektedir: *Bunun bir sebebinin de ilahiyatçıların ve genelde hocalarımızın bizi dindarlaştırmak gibi bir hedeflerinin olmaması olduğunu düşünüyorum. Örneğin ilahiyatlarda verilen tefsir dersinin amaçları: "Öğrenci son dönem tefsirler ve tefsir ekolleri hakkında genel bilgi sahibi yapmak, meşhur müfessirleri ve tefsirlerini tanımasını ve günümüz tefsir çalışmaları hakkında bilgi edinmesini sağlamak, kuranı Kerim'i anlama ve yorumlama esas ve yöntemleri hakkında teorik ve pratik yönden desteklemek" olarak geçmektedir. Görüldüğü üzere Tefsir dersinin hedefleri arasında öğrencilerin Kuranı yaşamalarını sağlamak yoktur. Bu sebeplerden dolayı, kendimde yaptığım gözlemlere de dayanarak ilahiyatın beni dindarlaştırdığını düşünmüyorum K40 (Kız, 3. Sınıf).*

K1 (Kız, 3.Sınıf) ise her ne kadar bazı öğrencilerin ve ailelerin dindarlık beklentisi olsa da kendi deneyiminin bu yönde olmadığını, ilahiyat fakültesi ile medresenin farklı amaçları olduğu düşüncesi ile açıklamaktadır. *İlahiyatta almış olduğum eğitimin beni dindarlaştırdığını düşünmüyorum. Çünkü ilahiyat fakültelerinin dindarlaştırma gibi bir amacı ve hedefi yoktur. Çoğu öğrenci ilahiyata gelirken veya çoğu aile evladını ilahiyata gönderirken, dindarlaşsın diye değil yeterli mesleki bilgiye sahip olsun diyerek yollamaktadır. İlahiyat fakültelerin de bir medrese gibi imanın kuvvetlendirmesi veya zayıflatması gibi konuların göz önün de bulunması söz konusu değildir K1 (Kız, 3.Sınıf).*

Almakta oldukları ilahiyat eğitiminin dindarlık ile ilgili bir amacı olmadığını düşünen katılımcıların görüşleri bütüncül olarak değerlendirildiğinde, katılımcıların dindarlıklarının olumlu veya olumsuz etkilenmesi gibi bir deneyimlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Katılımcılar, bu yönde deneyimlerinin olmamasını ise genel olarak ilahiyat eğitimin amaçlarına, ilahiyat fakültesinin medreseden farklı olmasına, ilahiyat fakültesinde verilen derslerin böyle bir amacı olmamasına bağlamaktadırlar.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma sonucunda, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bazılarının aldıkları ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına olumlu etkisi olduğu, bazılarının ise olumsuz etkisi olduğuna dair deneyimleri olduğu tespit edilmiştir. Bir grup öğrenci de ilahiyat fakültesinin dindarlığa ilişkin bir amacının olmadığı bu nedenle de herhangi bir etkisini deneyimlemediklerini belirtmişlerdir. Olumlu etkilediğini düşünen katılımcıların görüşlerinde öne çıkan hususlardan ilkinin öğrenilen yeni bilgilerin etkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu kapsamda öğrencilerin inandıkları dine dair yeni bilgiler öğrenmeleri ve bu öğrenmelerini yaşamlarına aktarmalarından hareketle bu görüşü ifade ettikleri anlaşılmıştır. Bununla birlikte, aynı gerekçenin aldığı ilahiyat eğitiminin dindarlığını olumsuz etkilediğini düşünenler tarafından da dile getirildiği tespit edilmiştir. Bu görüşü ifade edenler ise İslam Tarihi'nde yaşanan bazı olaylar ve mezheplerin aynı konu ile ilgili farklı görüşleri olması gibi konulardan dindarlıklarının olumsuz etkilendiğini ifade etmişlerdir. Bu çerçevede ilahiyat eğitiminin doğası gereği genelde dini, özelde ise İslam dinini merkeze alan yapısı nedeniyle öğrencilerin de İslam'a dair yeni öğrendiklerinden etkilendiği ve bu etkinin düşünce ve yaşantılarına da yansıdığı anlaşılmaktadır. Burada önemli olarak zikredilebilecek husus öğrenilen bilgi ile öğrencinin önceki bilgi durumu ve öğrenmelerinin gelişen yeni tavrın belirlenmesinde önemli rol oynadığıdır.

Çalışma bulguları arasındaki bir diğer karşıtlık ise öğretim üyelerinin hem olumlu hem olumsuz etki deneyimlediğini belirtken katılımcılar tarafından ifade edilmesindedir. Benzer bir karşıtlık ilahiyat eğitiminin yöntemi konusunda da vardır. Olumlu yönde etkilendiğini belirten bazı katılımcılar öğretim üyelerinin ders anlatma biçimlerini ve öğrenciye yaklaşımlarını gerekçe olarak göstermiştir. Ders anlatma biçimi konusunda özellikle bir katılımcının ilahiyat fakültesine geçmeden önce Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan öğretim üyelerinin vaaz formatında ders anlattığını ileri sürmesi dikkat çekicidir. Olumsuz yönde etkilendiğini düşünen katılımcılar ise, ilahiyat eğitimi sürecinde kullanılan yöntem ve yaklaşımların, fazlasıyla şüpheli ve sorgulayıcı olmasından dolayı artık her şeyi sorguladıklarını ve konulara yaklaşımlarının bu çerçevede geliştiğini belirtmişlerdir. Bu yöntem ve yaklaşımın ilahiyat alanının bilim olma özelliğinden kaynaklandığı söylenebilirse de bazı katılımcılar öğretim üyelerinin derslerinde şüpheliği ve araştırmacılığı abarttığını ileri sürmektedirler. Öğretim üyelerinin vaaz formatında ders an-

latması veya şüpheli ve sorgulayıcı olması önceki çalışmaları veya bireysel tecrübelerinden kaynaklanabileceği gibi, bilinçli tercihleri de olabilir. Nazıroğlu'nun³¹ yaptığı çalışmada ilahiyat fakültesi öğretim üyelerinin ilahiyatın amacı ne olmalıdır? sorusuna verdiği yanıtlar bu durumun nedenlerinin anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Öğretim üyeleri İslami bilgiyi bilimselleştirmek, hem bilgi üretmek hem meslek erbabı yetiştirmek, İslam'a ve Müslüman topluma hizmet etmek, ilmiyle amel insanlar yetiştirmek gibi farklı hususları öne çıkarmışlardır. Buradan hareketle öğrencilerin ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına ilişkin etkilerini farklı şekillerde deneyimlemesi, öğretim üyesinin ilahiyatın amacının ne olması gerektiği düşüncesine göre davranmasından kaynaklanabilir.

İlahiyat eğitiminin dindarlığını olumlu etkilediğini düşünen katılımcıların öne çıkardığı hususlardan biri de fakültede dinin sürekli gündemde olması ve hatırlanmasıdır. Katılımcılar, derslerin ve örtük program olarak açıklanabilecek fakülte ortamının sürekli dini hatırlattığı için dindar olmaya zemin hazırladığını belirtmişlerdir. Meydan³² tarafından kampüste ilahiyat eğitiminin avantaj ve dezavantajlarının ele alındığı çalışmada, kampüste ilahiyat eğitimine ilişkin olumsuz metafor üretenlerin, kampüs ortamının yozlaştırıcı etkisi, dışlanma ve dini bir ortamda eğitim görme isteği gibi gerekçeleri öne çıkardığı tespit edilmiştir. Her ne kadar bu çalışmanın yapıldığı Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi de kampüs içerisinde yer alsa da öğrenciler tarafından, ilahiyat fakültesinin kendine özgü ve dini hatırlatan bir ortamı olduğu düşüncesinin paylaşıldığı söylenebilir.

Bir diğer boyut ise katılımcıların, ilahiyat eğitimi almalarından kaynaklı olarak toplumun kendilerinden beklendiği gibi davranma çabalarıdır. Bu durumun ne kadar samimi bir davranış biçimi ürettiği bilinmemekle beraber, toplumsal beklentileri karşılama çabası nedeniyle öğrenciler, aldıkları ilahiyat eğitiminin dindarlıklarına olumlu etkisi olduğunu ifade etmişlerdir. Ay³³ tarafından ilahiyat fakültesinden kayıt sildirenlerin katılımı ile gerçekleştirilen

³¹ Nazıroğlu, *Derdimiz İlahiyat Akademisyenlerinin Gözünden İçerik Kritik Bakış*, 97-106.

³² Hasan Meydan, "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 51.

³³ Mustafa Fatih Ay, "İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma," *Eskiyeni* 43/ (2021), 281.

çalışmada, kayıt sildirme nedenlerinden biri de toplumun ilahiyat fakültesi mensuplarından beklentilerini kabul etmeme olarak tespit edilmiştir. Bu araştırma ile karşılaştırıldığında toplumun beklentilerini kabul etmeyen bazı öğrencileri ilahiyat fakültesini terk ederken, öğrenimine devam eden bazı öğrencilerin de beklentileri karşılama çabasında olduğu söylenebilir. Bu bulgular çerçevesinde toplumun ilahiyat fakültesi öğrencilerinden beklentilerinin, öğrenciler üzerinde önemli etkilerinin olduğu söylenebilir.

Katılımcılardan bazıları ise ilahiyat eğitiminin dindarlığa yönelik bir amacının olmadığı dolayısıyla dindarlıklarına ilişkin herhangi bir etkisinin de olmadığını ifade etmişlerdir. Bu görüşü ifade eden katılımcılar, ilahiyat fakültesinde verilmekte olan örneğin, Tefsir dersinin hedefleri arasında öğrencilerin Kur'anı yaşamalarını sağlamak olmadığını, ilahiyat eğitiminin medrese eğitiminden farklı olduğunu bu nedenlerle de kendi deneyimlerinin de bu yönde olduğundan hareketle aldıkları ilahiyat eğitiminin kendi dindarlıkları üzerinde bir etkisinin olmadığını ifade etmiştir. İlahiyat eğitiminin dindarlık ile ilgili bir amacı olmadığı düşüncesini savunan katılımcılar, ilahiyat fakültesinin din bilgini veya çeşitli alanlarda görev yapacak meslek elemanları yetiştirdiği görüşünü ileri sürmektedirler.

İlahiyat eğitimi dindarlık ilişkisini ele alan çalışmalar incelendiğinde ise, doğrudan bu konuya odaklanan bir çalışma olmamakla birlikte çeşitli çalışmaların içerisinde değinildiği görülmektedir. Bu çalışmalardan bazılarında sınıflara göre dindarlık düzeyinin farklılaşma durumuna bakıldığı görülmektedir. Bu kapsamda Altun³⁴ tarafından yapılan çalışmada ilahiyat 1. sınıf öğrencileri ile 4. sınıf öğrencilerinin dindarlık algılarının farklılaşma durumlarına bakılmış ve anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde Yapıcı ve Zengin'in³⁵ araştırmasında da ilahiyat öğrencilerinin sınıf düzeyine göre dinin etkisini hissetme düzeylerinde anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Bilge³⁶ tarafından yapılan çalışmada ise ilahiyat hazırlık

³⁴ Altun, "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)," 451.

³⁵ Yapıcı - Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki," 100.

³⁶ Bilge, *Yükseköğretimde Alınan Din Eğitiminin Öğrencilerin Dindarlıklarına Etkisine İlişkin Algıları (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*, 75.

sınıfı öğrencilerinin en yüksek dini yönelim puan ortalamasına sahip olduğu ve sınıf düzeyi arttıkça dini yönelim puan ortalamalarının düştüğü tespit edilmiştir. En düşük dini yönelim puan ortalamasına ise 4. sınıf öğrencilerinin sahip olduğu tespit edilmiştir. Yıldız tarafından yapılan boylamsal çalışmada ise öğrencilerin 1. sınıftaki dindarlık puan ortalamalarının, 4. sınıftaki puan ortalamalarına göre anlamlı bir düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Her ne kadar kesitsel olarak yapılan iki çalışmada³⁸ farklılaşma tespit edilemese de Bilge³⁹ tarafından yapılan çalışma ile Yıldız'ın yapmış olduğu boylamsal çalışmada bir farklılaşmanın tespit edilmesi önemlidir. Bilge ve Yıldız'ın çalışmalarının sonuçları, yapmış olduğumuz çalışmada tespit edilen katılımcı görüşleri çerçevesinde öğrencilerin dindarlıklarının değişime uğradığı bulgusu ile benzerdir. Ancak Bilge ve Yıldız'ın çalışmalarının, sınıflara göre farklılaşmayı belirleme ve bir dindarlık ölçme çalışması olması yönüyle bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır. Bizim çalışmamız nitel bir çalışma olarak, sadece öğrencilerin deneyimlerinden hareketle bir değişim olduğunu tespit etmekle sınırlıdır.

Literatürde ilahiyat eğitimi dindarlık ilişkisine dair verilerin olduğu diğer çalışmalarda kapalı uçlu anket soruları ile verilerin toplandığı görülmektedir. Bu çalışmalardan Mehmedoğlu⁴⁰ tarafından yapılan çalışmada aldıkları ilahiyat eğitiminin dini inançlarını değiştirip değiştirmediği şeklindeki soruya katılımcıların %48,9'u artırdı, %11,28'i azalttı, %25,07'si değiştirmede, %12,22'si diğer cevabını verirken, %2,5'i ise herhangi bir cevap vermemiştir. Koç⁴¹ tarafından yapılan benzer çalışmada ise "İlahiyat eğitimi dinî inançlarınızı nasıl etkiledi?" sorusuna katılımcıların, %45,1'i kuvvetlendirdi, %32,4'ü değiştirmede, %5,4'ü zayıflattı, %14,2'si ise "başka" cevabını verirken, %2,9'u

³⁷ Yıldız, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dindarlık ve Ölüm Kaygıları Üzerine Boylamsal Bir Araştırma," 169.

³⁸ Altun, "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)," 451; Yapıcı - Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki," 100.

³⁹ Bilge, *Yükseköğretimde Alınan Din Eğitiminin Öğrencilerin Dindarlıklarına Etkisine İlişkin Algıları (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*, 75.

⁴⁰ Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri," 145.

⁴¹ Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri," 49-50.

ise herhangi bir cevap vermemiştir. “İlahiyat eğitimi ibâdet hayatınızı nasıl etkiledi? sorusuna ise katılımcıların, %48,5’i değiştirmede, %28,4’ü kuvvetlendirdi, %12,3’ü zayıflattı, %8,3’ü “başka” cevabını verirken, %2,5’i herhangi bir cevap vermemiştir. Bu çalışmalar birlikte incelendiğinde ilahiyat eğitiminin bir değişime neden olduğu söylenebilir. Bu değişimin farklı yönlerde ve nicelikte tespit edilmesinin sebebinin ise çalışmamızda tespit edildiği kadarıyla, bireysel deneyimlerin izdüşümleri olduğu söylenebilir. Bu duruma yeni bilgilerin farklı katılımcılarda farklı deneyimlere yol açması örnek olarak gösterilebilir. Çünkü, öğrencilerin ilahiyat eğitimi öncesi, hazırbulunmuşluklarına (bilgi düzeyi, bilgi kaynakları, din anlayışı, geldiği sosyal çevre, yetiştiği aile yapısı vb.) göre farklı etkilenmeleri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, ilahiyat fakültelerinin müfredatları büyük oranda benzer olsa da katılımcıların da belirttiği gibi öğretim üyesi düşünce ve tavrı, derslerin işleniş yöntemleri, fakülte ortamı gibi fakülteden fakülteye değişen deneyimlerin bu farklılaşmaya yol açtığı söylenebilir.

Sonuç olarak öğrencilerin almakta oldukları ilahiyat eğitiminin, dindarlıklarına ilişkin farklı deneyimler ortaya çıkardığı tespit edilmiştir. Bu değişimin kaynakları, ilk olarak öğrencinin ilahiyat eğitimine katılmadan önceki bilgi düzeyi, bilgi kaynakları, dindarlık anlayışı olduğu, daha sonra öğretim üyesi, derslerin işleniş ve ele alınan konular, ilahiyat mensuplarından toplumsal beklentiler, fakülte ortamı gibi ilahiyat eğitimi sürecine ilişkin etkenler olduğu tespit edilmiştir.

Bu bulgular çerçevesinde geliştirilebilecek önerileri ise şu şekilde sıralamak mümkündür.

Başta literatürdeki ilahiyat fakültesinin nasıl bir insan tipi yetiştirdiği ve yetiştireceği tartışmaları ve bu çalışmanın sonucunda öğrenci deneyimlerinin, dindarlıklarında bir değişime neden olduğu bulgusundan hareketle bu noktaya odaklanan çalışmalar yapılabilir. Bu çalışmalarda, ilahiyat fakültesine gelen öğrencilerin dindarlık anlayışları, ilahiyat fakültelerinin üretmesi muhtemel ve ürettiği dindarlık anlayışlarının teorik ve pratik yansımalarının ayrı ayrı analizi yapılabilir. Ayrıca, katılımcıların ifade ettikleri değişime yol açtığı tespit edilen, öğretim üyesi düşüncesi ve tavrı, fakülte ortamı, öğrencilerin

toplumsal beklentileri karşılama çabası, öğrenilen bilgiler gibi farklı etkenlerin ayrı ayrı ele alındığı çalışmalar yapılabilir.

İlahiyat eğitimi sonucunda ortaya çıkan dindarlık anlayışının, ilahiyat eğitiminin amaçları çerçevesinde gerek kişisel gerekse de mesleki açıdan ayrı ayrı analizinin yapıldığı çalışmalar tasarlanabilir. Bu konuda ayrıca başta DİB ve MEB gibi kurumların personel nitelikleri açısından analizi yapılabilir.

İlahiyat eğitimi, bireysel ve toplumsal beklentilerin olduğu bir alan olarak, dindarlık anlayışının bireysel ve toplumsal etkilerinin sosyolojik ve psikolojik perspektiften analizleri yapılabilir. İlahiyat mensuplarına yönelik toplumsal beklentilerin okul terki gibi farklı sonuçlara yol açabildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle bireysel ve toplumsal beklentilerin, ilahiyat eğitimi ile uyuşup uyuşmadığı, bu durumun sonucunun birey ve toplum psikolojisine etkilerinin incelendiği çalışmalar tasarlanabilir.

Öğretim üyelerinin farklı uygulamalarının farklı sonuçları olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede öğretim üyelerinin bireysel tercih ve düşüncelerinden kaynaklanan uygulamaların kurumsal hedefler açısından uygun olup olmadığı, ilahiyat eğitiminin amaçları ile uyumluluğu YÖK ve ilahiyat fakültesi dekanlıkları tarafından araştırılabilir.

Kaynakça

- Altun, Veysel Karani. "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)." *İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. Sınıf Öğrencilerinin Dini Yaşamları Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. ed. İbrahim Aşlamacı vd. 445-453. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma." *Eskiyeni* 43/ (2021), 269-288.
- Ay, Mustafa Fatih. *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Saldırganlık Arasında Dindarlık ve Ahlaki Olgunluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aydın, Muhammet Şevki. "Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları,

Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler – Müzakereler 16-17 Ekim 2003." *İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu*. 19-25. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004.

Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 255-268.

Bilge, Şadiye Sümeyye. *Yükseköğretimde Alınan Din Eğitiminin Öğrencilerin Dindarlıklarına Etkisine İlişkin Algıları (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Creswell, John. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: PEGEM Akademi, 2020.

Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?" *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. ed. Süleyman Akyürek. 351-370. İstanbul: İSAV, 2015.

İAA, İlahiyat Akreditasyon Ajansı. "Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri". Erişim 3 Mart 2021. <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-lisans-programlari-degerlendirme-olcutleri-turkce/>

İDK, İlahiyat Dekanlar Konseyi. 120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı Sonuç Bildirisi. Erişim 3 Mart 2021. <https://antalya.diyamet.gov.tr/manavgat/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=758>

İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları. Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu, 1998.

Kara, İsmail. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar Mı , Laik Kurumlar Mı?" *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 1-19.

Karslı, Bahset. "İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı Üzerine Bir Deneme: Sosyal Benlik Sürecinde Nesneleşen İlahiyatçılığın Analizi." *Turkish Studies*

11/12 (2016), 105-126.

Koç, Ahmet. "İlâhiyat Fakültesi (İlâhiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri." *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 25-64.

Mehmedoğlu, Yurdağül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri." *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. 121-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Meydan, Hasan. "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 47-71.

Nazıroğlu, Bayramali. *Derdimiz İlahiyat Akademisyenlerinin Gözünden İç Kritik Bakış*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.

Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları." *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169-208. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2018.

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2011.

Özsoy, Ömer. "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat", *Star* (Erişim 3 Mart 2021). <https://www.star.com.tr/acik-gorus/ilahiyatin-mesruiyet-krizi-ve-uc-tarzi-tedrisat-haber-795344/>

Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1966.

SG, Serdar Güneş. "Yeni İlahiyat Müfredatı ve Tepkiler." Erişim 3 Mart 2021. <https://serdargunes.wordpress.com/2013/09/06/yeni-ilahiyat-mufredati-ve-tepkiler/>

TİMAV, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı. *Yüksek Din Öğretimi, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Çalıştayı Sonuç Raporu*. Konya: TİMAV, 2014. Erişim 3 Mart 2021. <http://timav.org.tr/wpcontent/uploads/2016/09/Y%C3%BCksek-Din-%C3%96%C4%9Fretiminde-Kalite->

%C3%87a1%C4%B1%C5%9Ftay%C4%B1.pdf

Toktaş, Fatih vd. "Felsefe'li İlahiyat vs. Felsefesiz'siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2016), 143-181. <https://doi.org/10.21054/deuifd.282209>

Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 65-127.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.

Yıldız, Murat. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dindarlık ve Ölüm Kaygıları Üzerine Boylamsal Bir Araştırma." *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2002), 161-174.

Yiğit, Ahmet. *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

YÖKTHK, Yükseköğretim Kurumları Teşkilatı Hakkında Kanun. *Resmî Gazete* 18003 (28 Mart 1983), Kanun No. 2809, md. 29/d. Erişim 22 Ocak 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18003.pdf>



tasavvur

tekirdağ ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 327-355

Endülsü el-A'mâ et-Tutaylî ve Şiirleri Andalusian Poet al-A'ma al-Tutili and His Poems

Ebuzer SARP

Araştırma Görevlisi Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı
Researcher Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Literature
Isparta / TURKEY
abuzersarp@sdu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3129-1093

DOI: 10.47424/tasavvur.891251

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sarp, Ebuzer. "Endülsü el-A'mâ et-Tutaylî ve Şiirleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 327-355.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Murâbitlar döneminin en önemli şairlerinden olan et-Tutaylî, medih, mersiye, tabiat, gazel ve şarap tasviri gibi birçok konuda şiirler nazmetmiştir. Şiirlerinde, amâ olmasının etkisiyle tasvir ve hayal dünyası açısından eksiklikler olduğu görülen şairin, kültürel olarak ileri bir seviyede olduğu ifade edilebilir. Şair, klasik kaside formundaki şiirlerinin yanı sıra birçok müveşşah da nazmetmiştir. Endülüs menşeli ve klasik kaside formundan farklı bir tür olan müveşşah alanındaki en önemli birkaç şairden birisi et-Tutaylî'dir. Dîvanında birçok müveşşahı yer alan şairin bu şiirleri de incelenecek olup müveşşahlar ve kasideleri arasındaki farklılıklara da yer yer değinilecektir. Müveşşah şiirlerinin temel anlamda eğlence eksenli nazmedilmiş olmaları muhtevasının da farklılaşmasına neden olmuştur.

Bu çalışmada, klasik ve modern kaynaklarda yer aldığı kadarıyla şairin biyografisi verilecek ve onun şiirleri üzerinden hayata bakışı, yaşadığı olaylar, dönemi, karakteri ve edebî eğilimi tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sebeple, dîvânındaki neredeyse bütün şiirler gözden geçirilmiştir. "Endülüs'ün Maarî"si olarak nitelendirilen ve özellikle Türkiye'de hakkında yeterince çalışma yapılmayan ve tanınmayan bu şairin, Endülüs şiir geleneğindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, el-A'mâ et-Tutaylî, Murâbitlar, Şiir, Müveşşah.

Abstract

One of the most important poets of the Almoravid period, al-Tutaylî wrote poems on many subjects such as praise, elegy, depiction of nature, love and wine. In his poems, it can be stated that the poet, who is seen to have deficien-

* Bu makale, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi - Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Endülüslü Şair el-A'mâ et-Tutaylî ve Dîvânı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "Andalusian Poet al-A'mâ al-Tutaylî and His Poems", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Fatih Sultan Mehmet Vakıf University - International Arabic Language and Literature Research Congress", the content of which has now been developed and partially changed.

cies in terms of description and imagination due to the effect of his blindness, is at a culturally advanced level. In addition to his poems in the classical ode form, the poet also praised many muwashshahs. al-Tutili is one of the few most important poets in the field of muwashshahs, originating from Andalusia and being a genre different from the classical ode form. These poems of the poet, who have many muwashshahs in his divan, will also be examined, and the differences between muwashshahs and odes will be mentioned. The fact that muwashshah poems were basically based on entertainment caused their content to differ.

In this study, biography of the poet will be given as far as it is included in classical and modern sources, and his view of life, his character and literary tendency will be tried to be determined through his poems. For this reason, almost all the poems in his diwan have been reviewed. The place of poet who was also known as al-Maarri of Andalusia and not studied in Turkey in detail in Andalusian poetry tradition will be determined.

Keywords: Andalusia, al-A'ma al-Tutili, Almoravids, Poem, Muwashshah.

Giriş

Müslümanların Endülüs'te yaşadıkları süreç siyâsî açıdan farklı dönemlere ayrılmaktadır.¹ Bu dönemlerin birisi Murâbitlar devletinin hâkimiyet sürecidir. 483-542/1090-1148 yılları arasında yarım asırdan fazla bir süre Endülüs'e hâkim olan bu devlet döneminde edebî çalışmalar ile ilgili birtakım sorunlar yaşanmış² olsa da birçok önemli şairin ve edibin yetiştiği bilinmektedir. Ebû Bekr İbnü'l-Kasîre (öl. 506/1113), Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Cedd (öl. 515/1122), İbnü'z-Zekkâk (öl. 530/1137), İbn Hafâce (öl. 533/1139), el-A'mâ et-Tutaylî (öl. 542/1149), İbn Abdulğafûr el-Kilâî (öl. 11. yüzyıl) bu isimlerden birkaçıdır.³ Son dönemde Arap ve batılı araştırmacılar tarafından hem genel anlam-

¹ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211-224.

² Bilgi için bk. Hikmet Ali el-Evsî, *el-Edebü'l-Endelüsî fî asri'l-Muvahhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 11-13.

³ Emilio Garcia Gomez, *eş-Şi'ru'l-Endelüsî*, çev. Hüseyin Munis (Kahire: Matbaatu'l-Cenne, 1952), 27-28.

da bu dönemin edebî gelişmelerini hem de söz konusu kişilerin edebî ürünlerini inceleyen birçok çalışma yapılmasına karşın Türkçe olarak genel anlamda mezkur dönem ve kişilerle ilgili yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bu çalışmada dönemin en önemli isimlerinden biri olan el-A'mâ et-Tutaylî'nin hayatı ve şiirleri incelenecektir. Bu çerçevede şair ile ilgili temel ve tâli kaynaklara müracaat edilmiştir. Bu kaynakların en önemlisi kuşkusuz onun tahkik edilmiş dîvanıdır. Bunun yanı sıra Abdullah Herame'nin kaleme aldığı ve şairin hayatına dair tahlillerine yer verdiği *el-A'mâ et-Tutaylî; hayâtuhû ve edebûhû* eseri ile Muhammed Avîd'in daha çok şairin edebî yönelimlerine değindiği *el-A'mâ et-Tutaylî şâiru'l-Murâbitîn* adlı kitabı şair ile ilgili diğer temel ve göz ardı edilemez kaynaklardır. Mezkur çalışmalarla ek olarak konu ile bağlantılı olarak hazırlanmış tezler ve yayımlanmış makaleler taranmış elde edilen bilgiler sentezlenerek ve yer yer yorumlanarak sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmada şairin hayatına, karakterine ve edebî eğilimine dair bir yargı oluşturabilecek şiirlere yer verilmiş ve çalışmanın bir şiir antolojisi haline gelmesinin önüne geçme adına çaba harcanmıştır.

1.Adı

İsmi Ebü'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Ahmed b. Abdillâh b. Ebî Hureyre el-Kaysî et-Tutaylî el-İşbilî'dir. Künyesi *ez-Zehîra*,⁴ *el-Muğrib*⁵ ve *el-Harîde*⁶ gibi eserlerde "Ebû Ca'fer", *Râyâtu'l-müberraizîn*,⁷ *el-Kalâid*,⁸ *Nüketü'l-himyân*,⁹ *Buğ-*

⁴ Ebü'l-Hasen Ali İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1997), 2/728.

⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Musa b. Saîd, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964), 2/451.

⁶ el-İmâd el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr kısmu şuarâi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, thk. Muhammed el-Merzûkî. (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1986), 2/511.

⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Musa İbn Saîd, *Râyâtu'l-müberraizîn ve gâyetü'l-mümeyyizîn*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye (Dımaşk: Dâru Tilas, 1987), 224.; İbn Saîd, şairi tavsif ederken "Maarri'l-Endelüs" ifadesini kullanmaktadır.

⁸ Muhammed b. Abdillâh el-Kaysî İbn Hâkân, *Kalâidu'l-ikyân ve mehâsinu'l-a'yân*, thk. Hüseyin Yûsuf Haryuş (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1989), 850, 853.; İbn Hâkân'ın şairden bahsettiği bölümün başlığında "Ebü'l-Abbâs", metnin içerisinde ise "Ebû Ca'fer" künyesini kullandığı görülmektedir. Bu, şairin o dönem her iki künye ile de tanındığı anlamına gelebilir.

⁹ Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-umyân* (y.y., ts.), 110.

yetü'l-mültemis,¹⁰ *Ceyşü't-tevşîh*,¹¹ *Nefhu't-tîb*¹² ve *el-Vâfi bi'l-vefeyât* gibi eserlerde ise "Ebü'l-Abbas" ve *el-Muktedab*'da "Ebû Bekir" olarak zikredilmektedir. Kays kabilesine mensup olan et-Tutaylî,¹³ Tudela şehrinde doğmuştur.¹⁴ Daha sonra erken yaşlarda İşbiliyye'ye göç etmiş ve orada yaşamış olması sebebiyle el-İşbilî diye de anılmaktadır.¹⁵ Gözleri görmediği¹⁶ için "el-A'mâ" diye meşhur olmuştur. et-Tutaylî, kendisinden daha sonraki süreçte Kurtuba'da yaşamış olan Ebû İshak İbrahim b. Muhammed et-Tutaylî isimli şairden ayırt edilmek amacıyla "el-Ekber" lakabıyla da anılmaktadır.¹⁷

2.Hayati ve Kişiliği

Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Eserlerde verilen tarihler genel anlamda bir varsayımdan ibarettir. İhsan Abbas onun doğum tarihi olarak 485/1092,¹⁸ Şevki Dayf ise 490/1097 tarihini¹⁹ dillendirmektedir.²⁰ Ayrıca onun Tavâif emirlerine ve Yûsuf b. Tafşin'e (öl.

¹⁰ Ahmed b. Yahya b. Ahmed ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 187.

¹¹ Lisânüddin b. Hatîb, *Ceyşü't-tevşîh*, thk. Hilal Naci (Tunus: Matbaatu'l-Menâr, ts.), 16.

¹² Ahmed b. Muhammed el-Makkari, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1988), 4/321.; Aynı eserin farklı bir bölümünde "Ebû Ca'fer" künyesi de zikredilmektedir. Bk. 2/348.

¹³ İbn Hâkân, şair için "Kurtubî" lakabını kullanmaktadır. Bu durum, şairin Kurtuba'da dikkate değer bir süre geçirdiğini göstermektedir. Bk. İbn Hâkân, *Kalâidu'l-ikyân*, 850.

¹⁴ Şiirlerinde bu şehir ile ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Bk. el-A'mâ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1989), s.

¹⁵ İbn Saîd, *Râyâtu'l-müberraizîn*, 224.

¹⁶ Şairin görme yetisini ne zaman kaybettiğine dair kaynaklarda bilgi mevcut değildir. Şiirlerinde bazen renkleri kullandığı görülmektedir. Bu durum, önceden renkleri küçük yaşlarda gördüğüne ve dolayısıyla tanıdığına delalet edebilir. Diğer yandan onun bu kullanımları yoğun edebi bir birikime sahip olduğuna ve eski şiirlerdeki kullanımları devam ettirdiğine dair bir gösterge olarak da kabul edilebilir.

¹⁷ Ebû Bekir el-Kudâi İbnü'l-Ebbâr, *el-Muktedab min kitâbi tuhfetü'l-kâdim*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989), 80.; et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, s.

¹⁸ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, s.

¹⁹ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî; asru'd-düvel ve'l-imârâti'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 201.

²⁰ Alan araştırmacılarından Abdullah Herame ise kendi çıkarımlarına göre şairin doğum tarihinin 475 olduğunu iddia eder. Bk. Abdülhamid Abdullah Herame, *el-A'mâ et-Tutaylî; hayâtuhü ve edebühü* (Trablus: el-Münşetü'l-Âmme, 1983), 24.

500/1106) herhangi bir şiir söylememiş olması sözü edilen doğum tarihlerinin doğruluğunu ispatlar niteliktedir. Zira şair, Yûsuf'un oğlu Ali'ye birçok medih şiiri nazmetmiştir. Ali'nin yaşadığı yıllar (d. 477/1084- öl. 537/1142) dik-kate alındığında et-Tutaylî'nin ancak bu dönemde şiir söyleyebilecek yaşa geldiği anlaşılabilir. Kaynaklarda 525/1130 yılında öldüğü ifade edilmektedir.²¹

Bu çerçevede onun hakkında bilgi kaynağı olabilecek en önemli eserler olan *ez-Zehîra* ve *el-Kalâid*'de kendisi ile ilgili birkaç secili cümle kullanılmakta ve tatmin edici bilgilere yer verilmemektedir. İbn Bessâm'ın:²² “*Zamanı uzun değildi, süresi kısaydı, genç iken vefat etti.*” ve benzer şekilde İbn Hâkân'ın: “*Meşhur olmuş iken vefat etti, genç yaşta öldü. Zamanı uzun değildi, bulutları yağmurlarını uzun süre dökemedi.*” ifadelerinden hareketle onun kısa bir hayat yaşadığı şeklinde yorumlar yapılmaktadır. Ancak şiirlerindeki bazı ifadeleri bu yorumların doğruluğu hakkında şüpheler uyandırmaktadır:²³

إذا جاوز المرء الثلاثين حجة فقد جاوز العمر الذي هو أفضل
فإن بلغ الخمسين فهو على شفا فما بالله يعطل أو يتعالل

“Kişi otuz yılı geçtiğinde, en iyi yıllarını arkada bırakmış olur,

Elli yaşına ulaştığında ise artık ölümün kıyısındadır. Akıl, zaafiyet ve hastalıklara düşer olur.”

Diğer bir beytinde ise günahları ve taşkınlığı bırakma zamanının geldiğini işaret eder:²⁴

ألم يأن لي أن أخلع الغيَّ جانباً أو لبي به فيما هناك وأعزل

“Artık bu taşkınlıkları bir kenara bırakma zamanım gelmedi mi? Ondakilerden yüz çeviriyorum ve uzaklaşıyorum.”

²¹ es-Safedî, *Nektü'l-himyân*, 110.; Garcia Gomez, 520 yılında öldüğünü ifade eder. Bk. Emilio Garcia Gomez, *eş-Şi'ru'l-Endelüsî*, 61.

²² İbn Bessâm, *ez-Zehîrâ*, 2/728.

²³ el-A'mâ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb (Beyrut: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2014), 149.

²⁴ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 149.

Yaşlılıktan söz ettiği başka bir beyti ise şöyledir:²⁵

وهل الشيب إلا الرشدُ جليَّ غوايتي فأصـبـحـتُ لا يخفى على صواب

“Yaşlılık, taşkınlığımı ortaya çıkaran bir süreçten başka nedir ki? Artık doğruları görür oldum.”

Bu ve benzeri beyitlerin onun uzun yaşadığına dair deliller olduğu iddia edilmektedir.²⁶ Bu durum ihtimal dahilinde olsa dahi söz konusu beyitler şairin, erken yaşlarda hayata dair genel çerçevedeki fikirlerini ihtiva eden ifadeleri de olabilir.

Tudela’daki günlerine dair bilgi bulunmayan şair, hayatının çoğunu İşbiliyye’de geçirmiştir. Bu şehirde mutlu olmadığını ifade eden şair, buradan ayrılmak da istemez:²⁷

فبالله ما استوطنتها قانعًا بها ولكنني سيف حواه قراب

“Allah biliyor ki ben burayı hoşnut olarak yurt edinmedim, ancak ben bir kınun sıkıca kavradığı bir kılıç gibiyim.”

Şairin bu beyitte kullandığı “استوطن/yurt edildi” fiili, şairin bu şehre başka bir yerde göç ettiği fikrini güçlendirmektedir.²⁸ Zira kişinin, doğup büyüdüğü bir yer için bu ifadeyi kullanması anlamsızdır.

et-Tutaylı başka bir şiirinde ise İşbiliyye’den neden hoşnut olmadığını aslında izah etmektedir:²⁹

نبئت بي حمصُ جادهما كلُّ مُرهم نُهلُ الرُّبى بالشكر أيمان بهمع

ما كنتُ أخشى أن أحلَّ ببلدة بها غصصٌ من أهلها وهي بلقع

وما أخلوني لكن المجد أخلوا وما ضيعوني لكن العلم ضيعوا

²⁵ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 42.

²⁶ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 11-12.

²⁷ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 43.

²⁸ Herame, *el-A'mâ et-Tutaylı*, 26.; et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, 6.

²⁹ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 108.

"İşbiliyye beni mutsuz ediyor, ki oraya yağmurlar damlalarını ince ince döküp tepeleri doldurarak kendisine cömertlik yapсын,

İçinde insan yığınları olduğu halde ıssız olan bir şehre yerleşmekten çekinmezdim (aşlında),

O insanlar beni değil şan ve şöhreti göz ardı ediyor ve ilmi yok sayıyorlar."

et-Tutaylî, İşbiliyye dışında bir süre Mürsiye'de ve bir müddet de kazanç sağlama amacıyla Kurtuba'da yaşamıştır.³⁰ Özellikle gözlerinin görmemesi sebebiyle depresif bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilir.³¹ Şiirlerinde en fazla kullanmayı tercih ettiği tabiat ögesinin "gece", en çok zikrettiği rengin "siyah" olması ve mersiye şiirlerinin sayıca az olmasına rağmen "ölüm" kelimesine çok fazla yer vermesi onun söz konusu yapısının bir sonucu olabilir.³² Onun kötümser ve karamsar durumunu yansıtan bazı beyitleri şöyledir:³³

أما اشتفتُ منى الأيامُ في وطني حتى تضايق فيمأ عنَّ من وطَّر
ولا قضتُ من سواد العين حاجتها حتى تكزَّ على ما كان في الشعر

"Bilin ki; zaman vatanımda benden intikamını aldı ta ki arzuladığımı söylediğim şeyler için beni zor duruma soktu,

Gözlerimin karalığı onun ihtiyacını gidermemiş olacak ki saçlarımı da ağarttı."

Başka bir şiirinde ise zamana değil kadere sorumluluk yüklemektedir:³⁴

أما الزمان فلا أشكو ولا أذُر لا يصنع الدهرُ ما لا يصنع القدرُ

³⁰ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî; el-edeb fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1985), 5/161.; et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, ٤.

³¹ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 200.; et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, ٥; Şairin kötümser yapısına dair yorumlar için bk. Ziyad Tarık Casim, "Eserü'l-Amâ fi Şi'ri't-Tutaylî: Dirâse Nefsiyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Edêb* 101 (2012), 265-287.

³² Ayrıca bk. Melike Haymer, *Teşkilü Hidâbi's-Şi'ri 'inde et-Tutaylî* (Guelma: 8 Mayıs 1945 Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2017), 121, 128, 234.

³³ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 77.; Depresif içeriğe sahip bir diğer beyit için bk. İbn Bessâm, *ez-Zehîrâ*, 2/751.

³⁴ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 91.

لو أن حظي من دنياي أمتحُّهُ جاءتُ إليَّ الليالي وهي تعتذر

“Şikayetçi değilim zamandan ve ona bir şey yüklemiyorum. Kaderin yapmadığı bir şeyi zaman yapamaz (ki).

Dünyadan bir payım olsa verilirdi bana. Gecelerim oldu ama hep ızdıraplı...”

Şiirlerinde yer yer kendisinden söz eden şair, kendisini vefalı ve cömert biri olarak tavsif etmektedir:³⁵

وَسَمَّحٌ وَلَوْ أَنَّ السَّمَّاحَ ذَرِيعَةٌ إلى الموت لا حتى أقولُ إلى القَتْلِ

وفيَّ وقد ضاع الوفاءُ وأهْلُهُ مُصانعةً بين الغَوَايِةِ والجَهْلِ

“Cömert biriyim, cömertlik bir ölüm sebebi hatta öldürülme sebebi olsa da,

Vefalı biriyim, her ne kadar vefa ve vefa ehli insanlar yaltaklanma nedeniyle cealet ve bayağılık arasında zayi olsa da.”

Evlilikleri ile ilgili kaynaklarda bilgi bulunmasa da şiirlerinde eşleri ile ilgili bazı işaretler yer almaktadır. Şiirlerinde geçtiğine göre eşlerinin ismi Emine ve Zühre (veya Zehra)’dir. Kendisi ile ilgili yazdığı mersiyeğin işaret ettiği üzere Emine, şair daha genç yaşta iken eşi ölmüş olmalıdır. Nitekim daha sonra Zühre ile evlenmiş ve ondan çocukları olmuştur. Şiirlerinde Zühre ve çocuklarından da söz etmektedir:³⁶

هبتُ تعاتبني زهر و قد علمت أن العتاب شجي في القلب أو شجب

“Zühre beni kınıyor, biliyorum ki kınama kalpte keder ve tasa bırakır.”

حولي أفراخ كزغاب القطا ليلى من هم بهم ساهد

“Çevremde bağırıtlak kuşu tüyleri kadar yavrular var, gecelerim onlarla ilgilenmekten dolayı uykusuz.”

³⁵ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 166.

³⁶ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 49, 71.; Şiirlerinde evlendiği kadınlar dışında “Lezize” isimli birinden de söz etmektedir. Bu kadın, şiirinde anlaşıldığı üzere aşık olduğu birisidir. Bk. İbn Bessâm, *ez-Zehîrâ*, 2/736.

Hayatı ile ilgili bu şekilde kısıtlı bilgiler onun ilmî durumu ve eğitim süreçleri için de söz konusudur. Hangi konularda eğitim aldığı veya hocalarının kimler olduğuna dair mevcut kaynaklarda bilgi bulmak neredeyse mümkün görünmemektedir. Onun ile ilgili verilen bilgilerden güçlü bir zekâyâ ve kavrama gücüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.³⁷ Ayrıca şiirlerinin muhtevası incelendiği taktirde onun kültürel durumuna dair bazı tespitlerde bulunulabilir. Nitekim şiirlerinde ayetlerden iktibaslar yapması:³⁸

فَالأَرْضُ مَلْسَاءٌ لَا أُمْتٌ وَلَا عِوَجٌ كَنَقْطَةِ مَنْ سَرَابِ القَاعِ لَمْ تَمِرْ

“Yeryüzü dümdüz ve pürüzsüzdür, çukur ve tümsek yoktur. O, ovada hareket etmeyen bir serap noktası gibidir.”

Peygamber kıssalarını örnek olarak kullanması:³⁹

فَتَّيْسٌ قَلَمًا تَلَقَاهُ إِلا مَرْحَبًا تَلَوْدٌ بِحَقْوَيْهِ كُفُولٌ وَشُبَّانٌ
وَلَيْسَ بِمَوْسَى غَيْرَ أَنِّي رَأَيْتُهُ وَكَلَّ قَنَاقَةً دُونَ عَلِيَّاهُ نُعْبَانٌ
وَلَا هُوَ نَوْحٌ غَيْرَ أَنِّي رَأَيْتُهُ وَرَأْفَتُهُ جَوْدِي وَجَدُواهُ طَوْفَانٌ

“Öyle bir genç ki sen onu hep hoş olarak görürsün. Onun yamaçlarına genç ve yaşlı herkes sığınır.

Onda, Musa’da olandan başka bir şey görmüyorum, onun yüceliğinin altında bütün mızraklar yılan olur.

Nuh’ta olandan başkasını da görmüyorum onda. Onun merhameti benim rızkım, cömertliği ise tufan gibidir.”

Mitolojik varlıklara dair göndermeleri:⁴⁰

³⁷ İbn Bessâm, *ez-Zehîrâ*, 2/728.; İbn Hâkân, *Kalâidu'l-ikyân*, 315.

³⁸ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 79.; Tâ-hâ suresi 107. Ayetten iktibas yapmıştır: “Orada hiçbir çukur, hiçbir tümsek göremeyeceksin.” Diğer örnekler için bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 84, 85. 86.

³⁹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 235-236.

⁴⁰ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 233.; Ayrıca bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 206.

وَكَيْفَ جَاؤُوكَ بِشَمْسِ الضَّمَى
والليلِ فِي أَيِّ أَثْوَابِهِ الْجَوْنِ
جَاؤُوكَ بِالسَّحْرِ وَلَا يَابِلٌ
والمسكِ لَا مَنَ أَفْـسَقَ دَارِيـنَ

“Gece onun beyaz elbiselerinin içinde iken sana sabah güneşini nasıl getirdiler?

Sana Babil’den olmayan bir sihir getirdiler ve Dâreyn’den⁴¹ olmayan hoş bir koku.”

Târîhî şahsiyetlerden bahsetmesi:⁴²

إِذَا مُنِئِلَ الْعَيْنُ فَـبِالْمُسْلِمِينَ
فَأَجُودُ مَنَ حَاتِمٍ بِـالْقُرَى
وَإِنِ امْكَنْتُمْ مَنَهُمْ فَرِصَةً
فَأَفْتَكُ مَنَ خَالِدٍ بِالْعَدَا

“Müslümanlara zulmetmesi istendiğinde, Hatem’den daha cömert,

Bir fırsat elde ettiklerinde Halid’den daha öldürücüdürler.”

Ek olarak Doğu şehirlerine ve kabilelerine dair vurguları,⁴³ Doğu şiirinden alıntılar yapması,⁴⁴ nahiv ve dinî ilimlerin ıstılahlarına yer vermesi, belâgat konularına işaret etmesi, tarihi olayları zikretmesi,⁴⁵ bazı eski şairlerin isimlerine değinmesi⁴⁶ ve astronomi terimlerinden söz etmesi onun geniş bir kültürel birikime sahip olduğu anlamına gelebilir. Ne yazık ki klasik kaynaklar onun hayatına dair bilgiler vermekten öte hayatının kısalığı, zeki olması ve mahir bir şair olmasına işaret etmekle yetinmişlerdir. Bunun sebebi muhteme-

⁴¹ Dâreyn, Bahreyn’de bulunan bir bölgedir ve en güzel kokulara sahip olması ile ünlüdür. Bâbil ise en önemli sihir şehridir. Ayrıntılı bilgi ve diğer örnekler için bk. Muhammed Avîd Muhammed es-Sâmir, “el-Müsêkafe fî Şî’ri’l-A’ma et-Tutaylî el-Endelüsî”, *Mecelletü’l-Endelüs* 16 (2019) 488-489.

⁴² et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 36.; Ayrıca bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 218.

⁴³ Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 229.

⁴⁴ Ebû Temmâm, Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî gibi özellikle Abbâsî döneminde yaşayan şairlerinden iktibaslar yapmıştır. Bk. es-Sâmir, “el-Müsêkafe fî Şî’ri’l-A’ma et-Tutaylî el-Endelüsî”, 497-499.; Bazı örnekler için bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 45, 59, 66, 190.

⁴⁵ Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 218.

⁴⁶ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 184.

len şairin çağdaşı olan İbn Bessâm ve İbn Hâkân'ın eserlerinde yalnızca bu bilgileri tercih etmeleridir.

et-Tutaylî'nin hayatı ile ilgili dikkat çekici unsurlardan birisi de çağdaşı olan şair Ebû Bekir b. Bakî (ö. 540/1146) ile olan yakın ilişkisidir. İbn Bakî de et-Tutaylî gibi İşbiliyye'de yaşamıştır. Hatta İbn Bessâm, İbn Bakî'nin asıl vatanının Tudela olduğunu ifade eder.⁴⁷ Kaynaklarda ikilinin beraber buldukları meclislerden söz edilmektedir.⁴⁸ İki şair de dönemin en önemli veşşahlarından. et-Tutaylî'nin özellikle İşbiliyye hakkında yaptığı olumsuz yorumları İbn Bakî'nin şiirlerinde de bulmak mümkündür. En fazla medih konusunda şiir nazmeden iki şairin övdükleri bazı kişiler dahi aynıdır. Her iki şairin de karamsar bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Diğer yandan şiirlerinde kullandıkları üslûp, sanatlar ve ifadeler de birbirine benzemektedir.⁴⁹

et-Tutaylî her ne kadar karamsar bir karaktere sahip olsa da dinî duyguları derinden hissettiği söylenebilir. Hem İslâmî unsurlardan sık sık bahsetmesi, hem Allah'ın rızasını kazanmaya vurgular yapması hem de Kur'ân'dan yaptığı fazlaca iktibaslar onun eğilimini ortaya koymaktadır. Onun bu yönelimi şiirlerine açıkça yansımıştır.⁵⁰

عندي رضى بالله لا يعتري ريب ولا يعروده البأس

“Herhangi bir şüphe ve tereddüdün olmadığı şekilde Allah'ın rızasına sahibim.”

Şairin, şaz (erkeklerle yazdığı) gazellerinden birisinde sevgiliye karşı tutkusundan söz ederken onu engelleyen unsurun Allah korkusu olduğunu ifade etmektedir:⁵¹

ببي اشتياق وبه مثأله لولا اتقاء الله والعار

إن لم أنازع الهوى والتقى كلاهما حظاً لمختار

⁴⁷ İbn Bessâm, *ez-Zehîrâ*, 2/615.

⁴⁸ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/347.

⁴⁹ İbn Bakî ve şiirleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed Mecîd es-Saîd, “İbn Bakî el-Kurtubî; hayâtuhü ve şi'ruhü”, *el-Mevrid Mecelle Tüürâsiyye Fasliyye* 1/7 (1978), 125-152.

⁵⁰ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 105.

⁵¹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 96.

“Benim arzularım var ki o da bir (ay) misalidir, Allah’tan korkum ve utanma olmasaydı...”

Heves ve takva birbiri ile çekiştiğinde; her birini seçen için ikisinden de bir pay vardır.”

3.Şiirleri

et-Tutaylî, kendi döneminde yaşayan şairlerin bir çoğunun aksine arkasında bir divan bırakmıştır. Diğer bazı şiirleri ise edebiyat tarihi kitaplarının içerisinde günümüze intikal etmiştir. Divanı 1963 yılında İhsan Abbas tarafından tahkik edilmiş ve yayımlanmıştır. Daha sonra Muhyiddin Veyb, bu divanda bulunmayan şiir ve risaleleri de ekleyerek tahkikini yapıp 2014 yılında yeniden neşretmiştir. Kaside ve maktuat şeklindeki şiirlerinin toplamı 3016 beyittir.⁵² Divanda bulunan şiir konuları şu şekildedir:⁵³

Şiir Konusu	Sayı
Medih	46
Mersiye	10
Gazel	8
Tasvir	11
Özlem	1
Tebrik	3
Özür	3
Sitem	1
Şikayet	1
Bulmaca	1

⁵² Herame, *el-A'mâ et-Tutaylî*, 179.

⁵³ Tablo için bk. Muhammed Avîd es-Sayir, *et-Tutaylî şâiru'l-Murâbitîn* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 16. (Bu sayfalar e-kitap sayfa aralığını ifade etmektedir. Basılı nüshada farklılık gösterebilir.)

Endülüs şiirlerinin geneli kolay ve anlaşılır bir yapıya sahiptir. Lafız seçimleri ile bu eğilimi devam ettirdiği görülen et-Tutaylî, bu açıdan şiirlerinde hem kadim hem de muhdes metodu mezc etmiştir. Kendisi bu duruma şöyle işaret etmektedir:⁵⁴

قـوـاـفـيـ كـالـشـهـبـ لـكـنـ تـلـكـ تُـصـَـاـنُ فـهـبُّ هـذـه أن تصـاـنا
تُشـمـمـكـ الـوـردـ والـيـاسـمـين وإن كـانـتـ الشَّـيـخَ والأـمـهـقـانـا

“Şiirlerim yıldızlar gibidir. Değerleri hiç kaybolmaz ve sen de bunu böyle bil,

Bu şiirler sana bazen bir gül ve yasemin gibi koku verir, onlar aslında birer yaban teresi ve yavşan otu olsalar da.”

Abdullah Herame'ye göre bu beyitlerdeki “yasemin ve gül” şairin Endülüs medeniyetinden etkilenmesini “yaban teresi ve yavşan otu” ise onun bedevi kültüre dair taşıdığı izleri simgeleyen birer rumuzdur.⁵⁵ Bu beyitlerin gösterdiği bir diğer olgu ise şairin şiirlerine dair övünmesidir.⁵⁶ Bu durum başka şiirlerinde de öne çıkmaktadır:⁵⁷

إـلـيـكـ القـوـاـفـي كـالـنـجـوم زواهـرا بـمـالـك فـهـا مـن جـهـاد و مـن جـهـد
فـمـا يـتـعـاطـى تـلـك بـعـدك ما جـد و مـا يـتـعـاطـى هـذـه شـاعـر بـعـدي

“Buyur! İşte sana parlak yıldızlar gibi şiirlerim. İçerisinde senin cihadın ve çabaların var.

Senden sonra saygıya layık kim olabilir! ve benden sonra böyle bir şair?”

Birçok medih şiiri bulunan şair, bunları genellikle rızık edinme amacıyla nazmetmiştir. Ancak şiirlerinde bu durumun aksini savunduğu da görülmektedir. Eşi Zühre ondan kazanç temin etmesini istediğinde o şöyle cevap vermiştir:⁵⁸

⁵⁴ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 211.

⁵⁵ Herame, *el-A'mâ et-Tutaylî*, 246.

⁵⁶ Şair, başka bir şiirinde ise iffeti ve faziletleri ile övünmektedir. Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 165-166.

⁵⁷ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 62.

⁵⁸ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 49.

فِي أَرْمَةِ ضَاعَ فِي أَثْنَاهَا الْأَدَبُ

فَقَلْتُ كُفِّي فَمَا تُغْنِي مَقَارِعِي

“Ben yeter bırak dedim. Ancak o beni edebiyatın zayi olduğu bir sıkıntının içerisine atmaya zorlamaktan vazgeçmiyor.”

Şairin bazı medih şiirlerini sadece övgüye ayırdığı bazılarında ise farklı konularla medihi mezcettiği ifade edilebilir. Bu kasidelerinde medih konusuna bazen doğrudan giriş yaparken⁵⁹ bazılarının giriş kısmında nesib,⁶⁰ atlâl⁶¹ ve hikmetli ifadeler⁶² kullanmayı veya kadim şiir geleneğini takip ederek memduha ulaşma konusunda yaşadığı sıkıntılara yer vermeyi tercih ettiği görülmektedir.⁶³ Ayrıca şair, övdüğü kişinin duygularını yönlendirebilmek adına bazen ailesinden ve aile fertleri ile yaşadığı sıkıntılardan da söz ederek

⁵⁹ Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 222.; Ali b. Yûsuf'u övdüğü bu kasidesine herhangi bir giriş eklememiş ve doğrudan Ali'yi övmeye başlamıştır. Bu kasidesinde özellikle Ali'nin dinî ilkelere olan hassasiyetine vurgu yapmaktadır.; Ayrıca dönemin komutanlarından Ahmed b. Ebî Abdilmelik'i övdüğü kasidesine de doğrudan giriş yapmıştır. Muhtemelen övdüğü kişinin sürekli savaşlarda olması, şiirin hızlı bir şekilde sunulmasını gerektirmiştir. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 59.

⁶⁰ Şair, on tane medih kasidesinin giriş kısmında nesib kullanmayı tercih etmiştir. Bu nesib kısımlarında, sevgiliden ayrı olduğu için yaşadığı elemeleri, sevgiliye karşı duyduğu özlemi, sevgilinin ruhî ve fizikî niteliklerini ele almıştır. Örnek için bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 249.; Şair, kadı İbn Hamdîn'i övdüğü bu kasidesine nesib ile başlamayı tercih etmiştir. Zira el-Makkarî'nin naklettiğine göre İbn Hamdîn, şairlerin medih kasidesine doğrudan giriş yapmalarından hoşlanmazdı. Bk. el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/538.; Ayrıca iki kasidesine uykusunda gördüğü sevgilinin hayalini anlatarak başlamaktadır. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 38, 257.

⁶¹ Örnekler için bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 48, 188.; Bu şiirlerinin girişinde Câhiliyye şairlerinin yaptığı gibi atlal karşısında durup sevgilinin ayrılmış olduğundan ve sevgilinin diyarının durumundan söz eder. Ancak daha sonraki kısımda o farklı olarak çöl yerine bölgenin etkisi ile bazı tabiat unsurlarını tasvir eder ve bazı hikmetli ifadelere yer verir. Dolayısıyla onun eski metot ile yeni metodu mezcettiği ifade edilmektedir. Ayrıca bk. Haymer, *Teşkilî Hidâbi's-Şi'rî*, 56.

⁶² Medih kasidelerinin ikisinin ilk kısmına felsefî bir giriş eklemiştir. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 149, 231.; Ayrıca bir arkadaşına yazdığı sitemkâr kasidesine de felsefî ifadelerle başlamıştır. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 104.

⁶³ Örnek için bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 76.

medih şiirine başlamaktadır.⁶⁴ et-Tutaylî'nin medihlerinde muhtemelen en dikkat çekici unsur hayata karşı olumsuz bakış açısını ve ümitsizliğini hissettiren şikayet içerikli girişlerdir.⁶⁵

Şair, birçok yönetici, kadı, âlim ve zengini medih şiirlerine konu edinmiştir. Bu kişilerin en önemlisi kendisi için üç kaside nazmettiği Murâbit hükümdarı Ali b. Yûsuf'tur. Ayrıca emir Ebû Bekir, emir İbrahim b. Yûsuf b. Tafşin, Havva binti Tafşin, emir Ebû Yahya,⁶⁶ vezir ve fakih Ebü'l-'Alâ' b. Zühr,⁶⁷ vezir Mâlik b. Vehb, Kazablanka valisi Ebü'l-Abbâs, kadı Ebü'l-Hasan b. Aşere, kendisi için yedi⁶⁸ kaside nazmettiği Kurtuba kadısı Ebü'l-Kâsım b. Hamdîn,⁶⁹ kadı Ömer b. el-Hasan el-Hevzenî,⁷⁰ Muhammed b. İsa el-Hadramî,⁷¹ Ebü'l-Hasan b. Beyya` gibi dönemin önemli isimlerine övgü şiirleri nazmetmiştir. Medih şiirlerinde genel anlamda cömertlik,⁷² cesaret ve kahramanlık,⁷³ adalet,⁷⁴ ilim sahibi⁷⁵ ve güzel yüzlü olmak gibi yaygın olarak kullanılan niteliklere yer vermiştir. Yanı sıra bu kişilerin devlete yaptıkları hizmetlere de vurgular yapmıştır. Şairin yaşadığı dönemde hakimiyet süren Murâbitlar devletinin siyâsî yapısı sonucunda dönemin şairlerinin devletin

⁶⁴ Bu durumun en güzel örneği emir Ebû Yahya'yı övdüğü kasidesidir. Bu kasidesinde annesinden, çocuğundan ve ona sıkıntı veren eşinden söz etmektedir. Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 235.

⁶⁵ Şairin bu kısımlarda insanlardan, zamandan ve yaşlılıktan şikayet ettiği görülmektedir. Örnekler için bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 42, 76, 91, 181.

⁶⁶ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 137, 235.

⁶⁷ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 76, 84, 87.

⁶⁸ Murâbit hükümdarına üç, bir kadıya ise yedi tane medih kasidesi nazmetmiş olması bu dönem Endülüslü şairler ile Murâbit yöneticileri arasındaki ilişkinin zayıflığını gösterir niteliktedir.

⁶⁹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 113.

⁷⁰ Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 143.

⁷¹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 63, 80.

⁷² Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 49, 80, 144.

⁷³ Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 138, 158.; Şiirlerinde "kılıç" kelimesini çok fazla kullandığı görülmektedir. Bu durum onun kahramanlık ve cesarete verdiği önemi göstermektedir.

⁷⁴ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 114.; Âdil olma sıfatına vurgu yaparak övdüğü kişilerin İbn Hamdîn gibi kadılık görevini yürütüyor olduğunu belirtmek gerekir. Bu durum, şairin hangi durumda hangi şiiri nazmedeceğini bildiğini göstermektedir.

⁷⁵ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 118.

üst yöneticileri ile aralarına mesafeler girdiği ve yerel yöneticilerin övgü şiirlerinde daha tercih edilir olduğu unutulmamalıdır.⁷⁶ Medih şiirlerinde bulut, yağmur, rüzgar, deniz, aslan, dağ ve yıldız gibi kadim şiirde kullanılan müşebbeh bihleri kullanmaya devam etmiştir.

Medih şiirlerinde kadim şairler gibi sert ve güçlü lafızlar kullanmaya özen göstermektedir. Medihlerinde muhatabı ile arasında mesafeler vardır ve muhatabının karşısında kendisini tam anlamıyla bir boyun eğme ve itaat durumunda tasvir etmektedir:⁷⁷

وهمل أنا إلا الروض حياءك عرفه وقد باكرته من نذاك سحاب
وهمل أنا إلا عبد أنعمك التبي هيى الأري إذ كل الموارد صاب

“Ben sadece kokusu ile seni selamlayan ve ilk senin bulutlarının yağmur yağdığı bir bahçeyim,

Ben senin nimetlerinin kuluyum. O nimetler ki bütün her şeyi ile fayda sağlayan yağmurlardır.”

Şairin, medih şiirlerinde dinî unsurları kullandığı ve memduhu ile dinî şahsiyetler arasında bağlantılar kurduğu görülmektedir. Ali b. Yûsuf’u övdüğü bir kasidesindeki ifadeleri şöyledir:⁷⁸

وأستوتك الرسـول وإن يشكـوكوا فعند جهينة الخبـرة الـيقـين
ثناها عـن ثقيـف والعـوالي هم لـجـبـب ودونهم رنـين

“Onlar şüphe etse de senin örneğin Allah’ın Resûlü’dür, Cüheyne bilir bunun gerçeğini,

Onun atlılarını da Sakif ve AVALİ’den çevirmişlerdi,⁷⁹ onların içinde de gürültü ve kargaşa vardı.”

⁷⁶ Detaylı bilgi için bk. Ebuzer Sarp, “Endülüs Şiirinde Medih -Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 90-93.

⁷⁷ et-Tutayli, *Dîvân*, thk. Muhyiddin Veyb, 45.; Başka bir örnek için bk. 67-68.; Şair, bir şiirinde bu durumun aksini savunmakta ve memduhunun karşısında izzetini koruduğuna vurgu yapmaktadır. Bk. et-Tutayli, *Dîvân*, thk. Muhyiddin Veyb, 112.

⁷⁸ et-Tutayli, *Dîvân*, thk. Muhyiddin Veyb, 218.

Şair medihlerinde, muhatabını hoşnut edecek anlamların yanı sıra etkileyici lafızlara ve üslûba da önem vermiştir. Emir İbrahim için nazmettiği kasidede tekrarlar yoluyla dâhilî bir musiki oluşturmaya çalıştığı görülmektedir:⁸⁰

قَلْبُ الْقَلْبِ رَابِطُ الْجَاشِ زَحْمُ الصَّذْرُ وَايَ الذِّكَاءِ مَاضِي الْعَزِيمِ

“İleri görüşlü, korkusuz, cömert ve merhametli, keskin zekalı, kesin kararlı...”

Bu duruma bir diğer örnek ise Havva’yı övdüğü şiiirden verilebilir:⁸¹

دُنْيَا وَلَا تَرْفُ، دِينٌ وَلَا قَشْفُ مَلِكٌ وَلَا سُرْفٌ دَرْكٌ وَلَا طَلْبُ

“Dünyadır rahatlık değil, dindir sıkıntı değil, servettir israf değil, cömertliktir rica değil.”

et-Tutaylî’nin medih şiirlerinde kahramanlık temasına vurgular yapıyor olması, şiirlerine dönemindeki bazı savaşların tasvirinin girmesine yol açmıştır. Ukallîş (Uclés) savaşından bahsettiği şu şiiri bu duruma örnek olarak verilebilir:⁸²

سَلِ الرُّومَ فِي أَقْلَيْشَ يَوْمَ تَجَايَشُوا أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ الْفِرَاقَيْنِ لِلْأَسَدِ
تَبَارَؤًا إِلَى تَلِكِ الْحُتُوفِ فَسَلُّهُمْ أَمَا كَانَ عَنْهُمْ مِنْ مَحِيصٍ وَلَا بَدِ

“Rumlara Ukallîş’te savaşmak için toplandıkları günü sor, avların aslanlar için olduğunu bilmiyorlar mıydı?”

Ki bu şekilde ölmek için yarıştılar, ve sor onlara bu ölümden herhangi bir kaçış ve kurtuluş bulamadılar mı?”

Medih kasidelerinin son kısmında şiirini, övdüğü kişiye hediye ettiğine dair ifadelerin yanı sıra muhatabına teşekkür ve dua ettiği de görülmektedir.

⁷⁹ Şair bu ifadeler ile Ali b. Yûsuf’un Tuleytula’ya yaptığı fetih girişimini ve uğradığı başarısızlığı Hz. Peygamber’in Tâif seferine benzetiyor. Beyitteki yer isimleri ise Tâif ile Mekke arasındaki köylerin isimleridir. Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 218 dipnotu.

⁸⁰ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 186.

⁸¹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 49.

⁸² et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 61.

Divanında gazel temasına sahip bazı şiirleri bulunmaktadır.⁸³ Özellikle sevgilisi Lezize için nazmettiği kasidesi en önemli şiirlerinden birisidir. Şiirde duygusal yoğunluk derinden hissedilmektedir. Lezize'nin ailesinin engellemeleri sonucu bu aşkta başarısız olduğu görülen şair, kasidesine şikayet ve sitem dolu beyitleri eklemiştir. Bunun dışında medih kasidelerinin giriş kısmına eklediği gazel içerikli beyitleri de bulunmaktadır.⁸⁴ Ancak bu kısımlarda zorlamalar hissedilir ve gerçek duyguları yansıtmaktan uzaktır. Gazellerinde genel anlamda ruhî özelliklere yer vermesine karşın bazı gazellerinin fizikî unsurlara hasredildiği ifade edilebilir. Bilhassa sevgilinin gözlerine yaptığı vurgular dikkat çekmektedir:⁸⁵

ومكحولة بالسَّحْرِ تَرْتُؤُ بِمَقْلَةٍ يَوُدُّ الدُّجَى لَو نَابَ فِيمَا عَنِ الكُحْلِ

“Sihir ile sürmelenmiş öyle bir gözle bakar ki karanlık o sürmenin yerinde olmak için iç geçirir.”

نَفَّثْتُ مَقْلَتَكَ فِي عُقَدِ السَّحْرِ رِفْلَمِ أَنْفِغِ بِنَفْثِ الرِّاقِي

“Gözlerin büyü düşümlerine üflüyor. Öyle ki artık büyücülerin nefesleri bana kâr etmiyor.”

Sevgilinin sesi de şair için önemli unsurlardan birisidir. Bir beytinde sevgilinin sesini tasvir ederken aşırıya kaçtığı görülmektedir:⁸⁶

عَثَّتْ فَاوَأَنْ مِيَّتَا كَانِ يَسْمَعُهَا لِعَادَ حَيًّا كَأَنْ لَمْ يَرْدَ يَوْمَ زَدِي

“Öyle bir konuştu ki... Ölü, duysa bu sesi, sanki hiç ölmemiş gibi canlanır.”

Sevgiliyi tasvir ettiği ve tabiat tasvirini gazel ile mezcettiği bazı beyitlerinde ise ona ulaşmanın imkansızlığına değinir:⁸⁷

⁸³ Müstakil olarak gazel konusuna has olarak nazmettiği şiirlerinin boyutu genel anlamda kısadır. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 54, 95, 107, 116, 165, 251, 263, 264.

⁸⁴ İbrahim b. Yûsuf'u övmek için nazmettiği kaside bu duruma örnektir. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 158.; Ayrıca bk. 48, 113.

⁸⁵ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 165, 113.

⁸⁶ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 265.

⁸⁷ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 116.

وَالخَدُّ مِنْ شَفَقِ وَالغُرُّ مِنْ فَلَاقِ تَنَوَّجْتُ بِالدَجَى فَالْشُّعْرُ مِنْ عَسَقِي
وراء ذاك ولو حاولتُ لِمِمْ أَطْطِقُ أَلْهُو بِمِسْكِ شَذَاهَا لَا أَحَاوِلُ مَا
رَوْحًا شَمَمْتُ بِهِ طَيِّبًا وَلِمِمْ أَدُقُّ فَبِتْ أَحْسَبُ أَنِّي قَدْ طَرَقْتُ بِهَا

“Karanlık tacımı takmış, saçları gece, yanağı şafak, ağzı tan renginde,

Onun misk kokusuna tutuldum. Ancak bunun ötesine geçemiyorum, bunun için çalışsam da takatim yetmiyor,

Onun bahçesine varıp güzel kokusunu koklamayı düşünerek geceledim, ama yapamadım.”

Bazı gazellerinde sevgiliye ulaşmaya dair ifadelerinde aşırıya gittiği görülmektedir:⁸⁸

لِمِمْ يَنْلُ مُلْكُ فَارِسٍ وَالرُّومِ مَا يُبَالِي مِنْ بَاتٍ يَلْهُو بِهِ إِنْ
بِ عَلَى صَاحِنِ خَدِّهِ المَرْقُومِ قُمْتُ أَسْقِيهِ مِنْ لَمَى نَغْرِهِ وَالْعَدُّ

“Gecesini onunla eğlenerek geçiren kişi, Rum ve Fars krallıklarını elde edip etmemeyi umursamaz,

Kalkıp onu koyu renkli dudaklarından ve al al olmuş yanağından onu suladım.”

Sevgili ile geçirdiği geceyi tasvir ettiği beyitleri onun hissî gazellerine bir örnektir:⁸⁹

هَلْ تَذَكِّرِينَ لِيَالِيًا بِئْتَاهَا لَا أَنْتِ بِأَخْلَاقَةٍ وَلَا أَنَا أُمَّتُغُ

“Hatırlar mısın geçirdiğimiz o geceleri? Sen cimri değildin ben engellenen.”

Şiirlerinde işlediği temalardan birisi şarap tasviridir. Şarap tasvirini müstakil bir konu olarak değil diğer konularla birlikte iç içe kullanmıştır.⁹⁰ Şarap

⁸⁸ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 185.; Bu gazelinde tasvir ettiği sevgili erkektir. Dolayısıyla şairin afif gazel çizgisinin ötesinde hissî ve şaz gazelle de ilgilendiği anlaşılmaktadır. Sevgilinin fiziğini konu alan hissî gazellerin divanında yeterine yer almamasının sebebinin onun afif gazel yönelimi olmadığı görülmektedir.

⁸⁹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 106.

meclisinden, şarabın etkisinden ve şarap sunanlardan söz etmekle birlikte o şarap içmediğini ifade etmektedir:⁹¹

هي الشيء أطربه ولا علم لي به سوى أنني لا أمتري إنها بسلى

“Övdüğüm bu şeye (şarap) dair bende bir bilgi yok. Sadece haramlığından şüphe etmiyorum .”

Mersiye, şairin divanındaki temel konulardan biridir. Mersiyelerine felsefi bir giriş ile başlayarak⁹² hayat-ölüm ilişkisine, dünyanın geçiciliğine dair bazı genel ifadeler kullanarak öğütlere yer verir.⁹³ Bu ifadeler mersiyelerine bir tür zühd şiiri içeriği kazandırmıştır:⁹⁴

لَا عَيْنَ بَيِّنَةٍ مِنَ الدُّنْيَا وَلَا أَتْرَا فَكَيْفَ تَسْمَعُ إِنْ دُكَّتْ وَكَيْفَ تَرَى
أعدّ زادك من قولٍ ومن عملي إن المقام إذا طال اقتضى السُّفْرَا

“Dünyadan geriye ne bir göz kalacak ne bir iz! Dünya yerle bir olduğunda neyi görüp neyi duyabilirsin ki?

Söz ve amel azıklarını hazırla. Her ne kadar çok kalınsa da yolculuk günü elbet gelecek.”

Daha sonra ölen kişinin bıraktığı boşluğa dair hüznüne vurgu yaparak onun faziletlerine, üstünlüklerine ve dinî tutumuna dair⁹⁵ bilgiler verip övgülerini sıralar. Bu durum özellikle eşi Emine için nazmettiği mersiyesinde açıkça görülmektedir. Bu mersiyesi, şüphesiz en fazla duygu yoğunluğunu hisset-

⁹⁰ Mesela İbrahim b. Yûsuf'u övmek için nazmettiği kasidesi bu duruma bir örnektir. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 184.

⁹¹ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 134.

⁹² Bazı mersiyelerine herhangi bir giriş eklemeyen doğrudan giriş yapmıştır.

⁹³ Bazı araştırmacılar, şairin bu şekilde hayat ve ölüm üzerine beyitlere yer vermesini onun yüksek dinî ve İslâmî bir hassasiyete sahip olduğu şeklinde yorumlamaktadırlar. Ancak ifade etmek gerekir ki şiir tarihi boyunca mersiyelerin genel karakteri bu şekildedir. Bk. Haymer, *Teşkilü Hidâbi's-Şi'ri*, 45.; Aynı yazar, şairin divanında bulunan hissî gazel içeriğine sahip şiirlerindeki ifadelerin birer hayal ürünü olduğunu ve gerçek hayatta bu tür durumları yaşamadığını iddia etmektedir. Bk. 83.

⁹⁴ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 72.

⁹⁵ Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 98.

tirdiği kasidesidir. Bu kasidesine nispetle diğer mersiyelerinin çok yüzeysel ve zorlama olduğu ifade edilebilir. Bu kasidesinde “özlem, pişmanlık ve temenni” ifade eden “لَيْتَ – لَوْ – إِنَّ” edatlarını ve “şaşkınlık” belirten “مَا – أ – كَيْفَ” soru edatlarını çokça kullandığı görülmektedir. Şairin genel anlamda eşinin ölümünü kabul etmekte çok zorlandığı ve çaresizlik içerisinde kaldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Elli dört beyitlik uzun kasidenin bazı beyitleri şu şekildedir:⁹⁶

رَزَيْتُكَ أَخْلَى مِنْ شَبَابِي وَمِنْ وَفْرِي	أَمَّنْ أَنْ أَجْرَعُ عَلَيْكَ فِإِنِّي
بَيْنِكَ لَوْ أَنِّي أَخَذْتُ لَهُ حِذْرِي	أَمَّنْ لَا وَاللَّهِ مَا زِلْتُ مُوفِيًّا
لِشَخْصِكَ فِي قَلْبِي وَإِنْ كَانَ فِي الْقَبْرِ	فَلَا تَبْعِدِي إِنَّ الصَّبَابَةَ خَطَاةٌ

“Ey Emine! Senden dolayı gam içindeyim. Çünkü ben senin kaybınla gençliğimin ve elimdekilerin en güzelini kaybettim.

Ey Emine! Allah'a yemin olsun ki ben hâlâ seninle avunuyorum. Keşke kendimi buna hazırlayabilmiş olsaydım!

Ölme ne olur! Kalbimdeki aşkı yalnız senin içindir. Artık kabirde olsan bile...”

Mersiyelerinin son kısmını ise taziye, kalanlara sabır ve metanet dilemeye ayırmıştır. Bazı mersiyelerine ise dua eklemeyi tercih etmiştir. Mersiyelerinde kişileştirmelere yer vermiş ve bu amaç için tabiatı kullanmıştır. Bazen bahçelerin ölen kişi için ağladığı bazen de yıldızların üzüntüden gizlendikleri görülmektedir.⁹⁷

Şairin, ihvaniyyât genel başlığı altında sınıflandırılabilir dört şiiri bulunmaktadır. Bunlardan ikisi tebrik,⁹⁸ biri sitem⁹⁹ ve bir diğeri de özür dileme¹⁰⁰ muhtevasına sahiptir.

et-Tutaylî'nin, görme yetisine sahip olmamasına rağmen kadın, hayvan, bulut, deniz, çöl, hamam ve bahçe gibi görme duyusu ile bilinebilecek birçok

⁹⁶ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 99-100.

⁹⁷ Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 244-245.

⁹⁸ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 63, 160.

⁹⁹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 104.

¹⁰⁰ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 146.

varlığı tasvir ettiği görülmektedir. Ancak bu tasvirlerin çok fazla olmadığını ve bu şiirlerin diğer konularla iç içe olduğunu belirtmek gerekir.¹⁰¹ Şairin tek müstakil tasvir şiiri bulutla ilgili olan kısa bir şiirdir.¹⁰² Diğer yandan bu tasvirler, onun sahip olduğu edebî hafızanın ve birikimin bir sonucudur. Zira tasvir ettiği varlıklar ile şairin bir etkileşiminin olmadığı ve tasvirlerin yalnızca hayalî olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tasvirlerin somut olmadığı ifade edilebilir.¹⁰³ Mesela deniz ve gemi ile ilgili tasvirinde Endülüslülerin zihninde yer alan genel olumsuzluklara değinmekle yetinir:¹⁰⁴

مؤف على النفس مستوفٍ حشاشتها يصوّر الموتَ فيها كـلَّ تصوير
قل ما بـدالك إلا في غواربه تسمو بملئ عيون مثلها صور

“Nefse hakim oluyor, son nefesini verdiriyor (sanki). Nefiste her türlü ölümü tasvir ediyor.

De ki: Senin yalnızca bu koca dalgaların üzerinde gözü dolduran resimlerin var.”

Veya çöl ve serap ile ilgili tasvirinde yine çok bilinen ifadelere yer vermektedir:¹⁰⁵

وقد لمع السرابُ فقلت ماءً وجمال الضرب فيه فقلت نون

“Serap parlayınca sen ‘işte su!’ dedin. Kertenkele oralarda dolaşınca sen ‘balık’ zannettin.”

Şair ayrıca tabiat unsurlarını bazı teşbihlerinde kullanmıştır. Bu teşbihlerin de eskiden beri şiirlerde kullanılan klasik teşbih olduğunu ifade etmek gerekir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Güzel yüzlü bir genci tasvir ettiği ve tabiat öğelerini kullandığı beyitleri için bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 261.

¹⁰² Şairin, bu şiirinde yoğun kişileştirmelere yer verdiği görülmektedir. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 66.

¹⁰³ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, 3.

¹⁰⁴ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 85.

¹⁰⁵ et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 223.

¹⁰⁶ Mesela, şairin şimşegin parlaması ile kandil arasında kurduğu teşbih ilişkisini Buhtûrî’de de bulmak mümkündür. Bk. et-Tutaylı, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 134.; Bk. el-Buhtûrî,

Şairin divanında hiciv konusunda bir şiiri bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Şiirlerinin genelinin medih ve övgü eksenli mersiyelerden oluştuğu düşünüldüğünde şairin hiciv içerikli bir şiir nazmetmemiş olması tabii bir durumdur. Ayrıca hayatı genel anlamda sıkıntılarla geçmiş bir şairin, muhatabını mutsuz edici ifadelerden uzak durması da anlaşılır bir tutumdur.¹⁰⁸

4. Müveşşahları

Kaynaklarda et-Tutaylî'nin veşşah olma yönü şairliğinden daha fazla ön çıkarılmıştır.¹⁰⁹ Endülüs'ün en önemli veşşahlarından birisi olduğu konusunda şüphe götürmeyecek bir şekilde ittifak vardır. et-Tutaylî ile birlikte zikredilen diğer veşşah ise onun arkadaşı Yahya b. Bakî'dir. Klasik ve modern birçok kaynak onun müveşşah konusundaki üstün yeteneğini vurgulamaktadır. Nitekim İbn Haldûn onun, veşşahların öncülerinden olduğunu vurgularken¹¹⁰ İbnü'l-Hatîb müveşşahlarının yapısına dair övgülerine yer verir.¹¹¹ İhsan Abbas, müveşşahları değerlendirme konusunda kesin ölçütler olmamasına karşın şairin müveşşahlarının yapı, muhteva ve harce özellikleri açısından çok çeşitli olduğunu ve bu durumun, onun üstün yeteneğini gösterdiğini ifade etmektedir.¹¹²

Dîvân, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 179.; Şairin kullandığı teşbih, istiare ve mecaz üslupları hakkında bilgi almak için bk. Mücbil Aziz Casim, "Tavzifu't-Tabîa fi Binâi's-Sûreti'l-Beyâniyye fi'ş-Şi'ri'l-A'mâ et-Tutaylî", *Mecelletü'l-Lügati'l-Arabîyyeti ve Âdâbihâ* 1/15 (2017), 247-266.

¹⁰⁷ Şikayet amacıyla yazılmış olan dîvânındaki ilk şiirinin içeriğinde hiciv öğelerinin bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 35-36.; Ayrıca el-Hevzenî'ye tebrik amaçlı yazdığı şiirinin birkaç beytinde İsbiliyye kadısı İbn Manzûr'a hiciv içerikli ifadeler kullandığı görülür. Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 161.; Detaylı bilgi için bk. es-Sayir, *et-Tutaylî şâiru'l-Murâbitîn*, 99-101.

¹⁰⁸ Alan araştırmacılarından Nehle Abdulkerîm, et-Tutaylî'nin "sert bir hiciv şairi olduğunu ve insanların ondan korktuğunu" ifade etmektedir. Belirtmek gerekir ki yazar, şair ile dönemin meşhur hiciv şairlerinden el-A'ma el-Mahzûmî (ö. 540/1146'dan sonra)'yi karıştırmıştır. Bk. Nehle Abdulkerîm el-Hirtânî, *Mu'cemu's-suarâi ve'l-küttâbi ve'l-müteressilîn fi asri'l-Murâbitîn* (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1992), 15.

¹⁰⁹ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, ۵.

¹¹⁰ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru'l-Belhî, 2004), 2/426.

¹¹¹ Lisânüddin b. Hatîb, *Ceyşu't-Tevşih*, thk. Hilal Naci (Tunus: Matbaatu'l-Menâr, ts.), 16.

¹¹² et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, ۵.

Kaynaklarda onun otuz müveşşahı bulunmaktadır.¹¹³ Bunların sekiz tanesinin ona nispeti konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Herame'nin tespitlerine göre bunların üç tanesi İbn Bakî'ye ait olmasına rağmen diğer beş tanesi et-Tutaylî'ye ait olmalıdır.¹¹⁴

Genel anlamda veşşahların tercih ettiği gazel, tabiat tasviri, şarap tasviri, medih ve mücun konularını et-Tutaylî'nin de tercih ettiği görülmektedir. Eğlence odaklı nazmedilen müveşşahların hüznün ve mutsuzluk ihtiva eden mer-siye gibi konulardan uzak kaldığı anlaşılmaktadır. Müveşşah üzerine kaleme alınan kaynaklar incelendiğinde bu gibi içeriklere sahip yalnızca birkaç müveşşaha rastlanılmaktadır. Bu durum, şiirin doğası ile ilgilidir.

et-Tutaylî'nin en fazla müveşşah nazmettiği konu gazeldir. Ancak herhangi bir konuda nazmedilmiş olsa da müveşşahların diğer konularla daima iç içe olduğu unutulmamalıdır. et-Tutaylî'nin gazel müveşşahlarında yoğun bir tutku hissedilmektedir. Ulaşılması zor bir sevgiliye¹¹⁵ seslenen et-Tutaylî, sevgiliyi yüceltirken kendini zelil görmektedir. Kınayıcı ve gözetleyici karakterlere de müveşşahlarında yer verir. Yer yer sevgilinin fiziki özelliklerine de değinen şair, bazen mücun ifadeleri kullanmaktadır. Bazı müveşşahlarını ise şiirlerinde çok tercih etmediği erkek sevgililer için nazmetmiştir. Gazellerinde uzun boy, ince vücut, siyah ve sihirli büyük gözler, buğulu ve keskin bakışlar, dolunay gibi yuvarlak ve çiçekler gibi beyaz bir yüz, inci dişler, simsiyah saçlar, yoğun kaşlar, koyu renkli dudaklar, yumuşak ve gül renkli yanaklar ve yavaş yürüyüşe sahip bir sevgiliyi tasvir eder.¹¹⁶

Medih müveşşahlarının genel anlamda gazel ile iç içe olduğu görülmektedir. Gazel ile başladığı müveşşahlarına medih ile devam edip çoğunlukla gazel ile bitirir. Gazel ile başlamadığı medih müveşşahları nadirdir. Medih müveşşahlarının girişlerine eklediği bu gazellerde zorlamalar hissedilir. Şiirlerinde övdüğü kişiler ile müveşşahlarında övdüğü kişilerin farklı olması dik-

¹¹³ Abbas, bu sayınının 22 olduğunu ifade etmektedir. Bk. et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas, ٢.

¹¹⁴ Herame, *el-A'mâ et-Tutaylî*, 290-295.

¹¹⁵ Müveşşahlarında bazı sevgili isimleri zikreder; Ümmü'l-Alâ, Abdulmelik, Amr, Abdulazîz, Ahmed.

¹¹⁶ es-Sayir, *et-Tutaylî şâiru'l-Murâbitîn*, 111-128. (Bu sayfalar e-kitap sayfa aralığını ifade etmektedir. Basılı nüshada farklılık gösterebilir.)

kat çekicidir. Bu müveşşahlarda dinî unsurlara yer vermeyen şair,¹¹⁷ peygamber kıssalarından da faydalanmayı tercih etmez. Şiirlerinde ise bu durumun aksi söz konusudur. Müveşşahları mübalağa yönünden daha dengelidir. Övdüğü kişiler ile arasında çok yakın bir ilişki olduğu görülür. Medihlerinde cömertlik, cesaret, adalet, makam yüceliği, merhamet, yüz güzelliği, utanma ve asil soy gibi niteliklere vurgu yapmaktadır. Bazı medih müveşşahlarını kazanç amacıyla nazmettiğini açıkça ifade etmektedir.¹¹⁸

Şarap tasvirine dair birçok müveşşahu bulunmaktadır. Bu müveşşahların da müstakil bir konu olarak nazmedilmediğini ifade etmek gerekir. Bu müveşşahlarında şarabı tasvir eder, şarabın isimlerinden, sıfatlarından, renginden ve şarap meclisi ortamlarından bahseder, içilen mekanlardan söz eder ve sakiler ile içki arkadaşlarına değinir. Bu müveşşahların bazılarında tabiat tasviri ile şarap tasvirlerinin mezcedildiği görülmektedir. Tabiat tasviri yaptığı müveşşahlarında bahçe, çiçekler, çiçeklerin kokusu, sular gibi medeniyet unsurlarından söz eder.

et-Tutaylî'nin, müveşşahların harcelerinde fasih, ammice ve yabancı ifadeler kullandığı söylenebilir. Harceleri bir kadının dilinden ifade etme geleneğine çok fazla bağlı kalmadığı da belirtilmelidir.

et-Tutaylî'nin, kaynaklarda iki risalesinden söz edilmektedir.¹¹⁹ Birincisi sitem içerikli diğeri ise daha çok dostluk ve medih muhtevasına sahiptir. Bu risalelerin dönemin bir geleneği olarak seci sanatları ile dolu olduğu ifade edilebilir.

¹¹⁷ Bazı çalışmalarda şairin, müveşşahlarda Kur'an'dan iktibaslar yaptığını gösterebilmek adına bazı örnekler verilmiştir. Ancak bu örnekler incelendiğinde ayetlerden yalnızca bir kelime kullanıldığı görülmektedir. Yalnızca bir kelimenin iktibas delili olarak kullanılmasının biraz zorlama olduğu söylenebilir. Bk. Muhammed Mahbûb Muhammed Abdulmecîd, "Müveşşahâtü el-A'mâ et-Tutaylî; Lügatuhâ ve Üslûbuhâ", *Mecelletü Câmiati'l-Kudüs el-Mefyûha li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât* 40 (2018), 64.

¹¹⁸ et-Tutaylî, *Dîvân*, thk. Muhyiddîn Veyb, 331.; Ayrıca bk. Abdulmecîd, "Müveşşahâtü el-A'mâ et-Tutaylî; Lügatuhâ ve Üslûbuhâ", 73-74.

¹¹⁹ Bk. İbn Bessâm, *ez-Zehîrâ*, 2/729-730.

Sonuç

et-Tutaylî, Murâbıtlar döneminde yaşayan şair ve ediplerin yaşadıkları sorunlara ek olarak gözlerinin görmemesi gibi hususî bir zorlukla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bunlara rağmen, kendisinden geriye bir dîvân bırakmayı başarabilmiştir. Şüphesiz ki yaşadığı problemler şiir konularını ve içeriğini etkilemiştir. Şair, muhtemelen yaşadığı meşakkatli hayattan kurtulabilmek adına şiirlerinin çoğunu medih konusunda nazmetmiştir. Diğer en önemli konusu ise mersiye'dir. Mersiye'nin de medih şiirine benzerliği dikkate alındığında bu konuyu tercih etmesi anlaşılmalıdır. Şairin dinî ve edebî kültürel birikimi şiirlerinin içeriğini zenginleştirmiştir. Döneminin en önde gelen birkaç şairinden biri olan et-Tutaylî, aynı zamanda Endülüs'ün en önemli veşşahlarından'dır. Şairlerin genel anlamda müveşşah nazmetmeyi tercih etmediği bir çevrede onun çok fazla müveşşah nazmetmiş olması hem yeni muhataplar aradığının hem de üst düzey bir şiir nazmetme yeteneğine sahip olduğunun göstergesidir. Şair, çevrenin ve dış unsurların edebî eğilimler üzerindeki etkisini anlayabilmek için önemli bir örnektir.

Kaynakça

- Abdulmecîd, Muhammed Mahbûb Muhammed. "Müveşşahâtu el-A`mâ et-Tutaylî; Lügatuhâ ve Üslûbuhâ". *Mecelletü Câmîati'l-Kudüs el-Mefyûha li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât* 40 (2018), 63-78.
- Casim, Mücbil Azîz. "Tavzifu't-Tabîa fî Binâi's-Sûreti'l-Beyâniyye fi'ş-Şi'ri'l-A`mâ et-Tutaylî". *Mecelletü'l-Lügati'l-Arabîyyeti ve Âdâbihâ*, 1/15 (2017), 247-266.
- Casim, Ziyad Tarık. "Eserü'l-Amâ fî Şi'ri't-Tutaylî: Dirâse Nefsiyye". *Mecelletü Külliyyeti'l-Edêb* 101 (2012), 265-287.
- Dabbî, Ahmed b. Yahya b. Ahmed. *Buğyetü'l-mültemis*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî; asru'd-düvel ve'l-imârâti'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Evsî, Hikmet Ali. *el-Edebü'l-Endelüsî fî asri'l-Muvahhidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî; el-edeb fî'l-Mağrib ve'l-Endeliüs asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1985.
- Gomez, Emilio Garcia. *eş-Şi'ru'l-Endeliüsî*. çev. Hüseyin Munis. Kahire: Matbaatu'l-Cenne, 1371/1952.
- Haymer, Melîke. *Teşkilü Hidâbi's-Şi'rî 'inde et-Tutaylî*. Guelma: 8 Mayıs 1945 Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2017.
- Herame, Abdülhamid Abdullah. *el-A'mâ et-Tutaylî; hayâtuhû ve edebûhû*. Trablus: el-Münşetü'l-Âmme, 1403/1983.
- Hirtânî, Nehle Abdulkerîm. *Mu'cemu's-şuarâi ve'l-küttâbi ve'l-müteressilîn fî asri'l-Murâbitîn*. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1412/1992.
- Isfahânî, el-İmâd. *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr kısmu şuarâi'l-Mağrib ve'l-Endeliüs*. thk. Muhammed el-Merzûkî. 10 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Bessâm, Ebü'l-Hasen Ali. *ez-Zehîra fî mehâsini ehli'l-cezîra*. thk. İhsan Abbas. 4 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1417/1997.
- İbn Hâkân, Muhammed b. Abdillâh el-Kaysî. *Kalâidu'l-ikyân ve mehâsinu'l-a'yân*. thk. Hüseyin Yûsuf Haryuş. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Belhî, 1. Basım, 1424/2004.
- İbn Saîd, Ebü'l-Hasen Ali b. Musa. *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1384/1964.
- İbn Saîd, Ebü'l-Hasen Ali b. Musa. *Râyâtu'l-müberraîn ve gâyetu'l-mümeyyizîn*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dımaşk: Dâru Tilas, 1407/1987.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Bekir el-Kudâî. *el-Muktedab min kitâbi tuhfeti'l-kâdim*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 3. Basım, 1410/1989.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *Ceyşu't-tevşîh*. thk. Hilal Naci. Tunus: Matbaatu'l-Menâr, ts.

- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb*. thk. İhsan Abbas. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1408/1988.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Safedî, Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*. y.y., ts.
- Sâid, Muhammed Mecîd. "İbn Bakî el-Kurtubî; hayâtuhû ve şî'ruhû". *el-Mevrid Mecelle Tûrâsiyye Fasliyye* 1/7 (1978), 125-152.
- Sâmîr, Muhammed Avîd Muhammed. "el-Müsêkâfe fî Şî'ri'l-A'ma et-Tutaylî el-Endelüsî". *Mecelletü'l-Endelüs* 16 (2019), 476-501.
- Sarp, Ebuzer. "Endülüs Şiirinde Medih -Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 89-111.
- Sayir, Muhammed Avîd. *el-A'mâ et-Tutaylî şâiru'l-Murâbitîn*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.
- Tutaylî, el-A'mâ. *Dîvân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1409/1989.
- Tutaylî, el-A'mâ. *Dîvân*. thk. Muhyiddîn Veyb. Beyrut: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 1. Basım, 2014.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 357-385

Revizyonist Tarihçi Patricia Crone'un Mevâlî Anlayışı Revisionist Historian Patricia Crone's Views on the Mawâlî

Öznur ÖZDEMİR

Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Tarihi Anabilim Dalı

Dr., Sakarya University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History
Sakarya / TURKEY

oznurozdemir@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2379-538X

Saim YILMAZ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Associate Professor, Sakarya University, Faculty
of Theology, Department of Islamic History
Sakarya / TURKEY

saimy@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7606-3663

DOI: 10.47424/tasavvur.909641

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Özdemir, Öznur – Yılmaz, Saim. "Revizyonist Tarihçi Patricia Crone'un Mevâlî Anlayışı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 357-385.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Batı'da revizyonist oryantalistler arasında sayılan Patricia Crone (1945-2015) erken dönem İslâm tarihinin farklı konularına ilişkin kitap ve makale türünde pek çok eser vermiş velûd bir araştırmacıdır. Emevî ve Abbâsî toplumunda mevâlînin yeri ve rolü ise akademik hayatının başlangıç yıllarından itibaren ilgilendiği özel konulardan biri olmuştur. Revizyonist bakış açısı ile kaleme almış olduğu çalışmalarda Müslüman müelliflerin yazmış olduğu kaynaklara önyargılı bakışı, uyguladığı yöntem ve ulaştığı sonuçlar başta batılı bilim adamları olmak üzere ilim dünyasından ciddi eleştirilere sebep olmuştur. Bununla birlikte Crone'un mevâlî konusunda yaptığı çalışmaların İslâm araştırmaları sahasında Doğulu ve Batılı araştırmacılar üzerinde olumlu ya da olumsuz bir etki meydana getirdiği açıktır.

Bu makalenin öncelikli hedefi, Crone'un İslâm toplumundaki mevâlî hakkındaki görüşlerini ana hatlarıyla ve mümkün olduğu kadar yorumsuz bir şekilde ortaya koymaktır. Üç bölümden oluşan bu çalışmada, öncelikle Crone'un öncelikle Crone'un revizyonist bakış açısı ve mevâlî hakkındaki eserleri ele alınmıştır. İkinci kısımda mevâlî kavramı ve kökeni hakkında ileri sürdüğü farklı görüşlerine yer verilmiştir. Son olarak üçüncü kısımda Hulefâ-yi Râşidîn (11-41/632-661), Emevîler (41-132/661-750) ve Abbâsîler (132-656/750-1258) dönemlerindeki mevâlînin sosyal, siyasî, askerî ve iktisadî hayattaki konumu ile ilgili tespitlerine yer verilmiştir. Crone'un mevâlî hakkındaki görüşlerini ele alan bu çalışmanın amacı, konuyla ilgili daha ileri çalışmalara vesile olmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Patricia Crone, Mevâlî, Revizyonizm

Abstract

Regarded as a revisionist historian in the West, Patricia Crone (1945-2015), who wrote many books and articles on various subjects of early Islamic history, was a prolific researcher. The place and role of mawâlî, in the Umayyad and Abbâsî society, has been one of the special topics she has been interested in since the very beginning of her academic life. Her works with a revisionist perspective have been faced many criticisms by colleagues, especially the western ones, because of her biased view of the sources written by Muslim

authors, her methodology, and her results. However, it is obvious that Crone's studies on mawālī have positively or negatively affected the Eastern and Western academics in Islamic studies.

This article's main purpose is to reveal Crone's views on mawālī in Islamic society and draw an outline without comment as much as possible. The paper consists of three parts. In the first part, Crone's revisionist perspective and her works on mawālī have been explained. In the second part, her distinctive views on the mawālī and its origin have been discussed. Finally, in the third part, her findings of the position of mawālī in social, political, military, and economic life during the Rāshidun Caliphs (11-41 / 632-661), the Umayyads (41-132 / 661-750), and the Abbāsids (132-656 / 750-1258) have been introduced. This study, which tackles Crone's views on mawālī, aims to encourage the further studies on this subject.

Keywords: Islamic History, Patrica Crone, Mawālī, Revisionism

Giriş

İslâmiyet'in doğuşundan itibaren başta Hz. Muhammed ve onun tebliğ ettiği İslâm dini olmak üzere bu dinin müntesipleri olan Müslümanların inançları, dilleri, kültürleri kısacası bütün yönleriyle İslâm tarihi çoğunluğu Hristiyanlardan oluşan batı dünyasının ilgi alanı içerisinde olmuştur. Zaman içerisinde farklı aşamalar kaydeden bu ilgi, 18. yüzyılın son çeyreği veya 19. yüzyılın başlarında "oryantalizm" veya "şarkiyatçılık"¹ olarak ifade edilen akademik bir disiplin olarak kurumsallaşmıştır. Bu dönüşümle birlikte başlangıçta tamamen hakaret ve karalamaya yönelik girişimler yerini orijinal kaynaklardan hareketle daha ciddiye alınabilecek tenkitlere bırakmış oldu. Elbette ki bu aşamanın ortaya çıkışında, başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere Müslümanlara ait kaynakların batı dillerine çevrilmiş olması önemli bir paya sahipti. Belki de daha önemli olanı Avrupalıların 18. yüzyılda kolonyal anlamda İslâm dünyası ile ilgilenmeye başlamalarıydı. Neticede farklı amaçlar

¹ Oryantalizm veya şarkiyatçılık kavramlarının içerdikleri anlamlar hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 1; Yücel Bulut, "Oryantalizm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 428.

doğrultusunda² gelinen bu aşamada ortaya konan çalışmalar, çeşitli metodolojik yaklaşımlar önermekte ve önyargılı veya önyargsız sorgulayıcı bir üslup içermekteydi. Bizzat batılı bilim adamları arasında farklı ekollerin ve yaklaşımların³ ortaya çıkmasını sağlayan bu anlayış, zaman içinde İslâmî ilimlerin gelişmesine de katkı sunabilecek bir nitelik kazanmaya başladı. Kuşkusuz bu katkıyı görmezden gelmek doğru bir yaklaşım olmayacağı gibi başlangıçta ortaya konan ön yargılı tavrın tamamen sona erdiğini kabul etmek de yerinde olmayacaktır.

Müslüman ilim dünyası, İslâm dini ve Müslümanlar hakkında batıda yapılan bu çalışmalara hiçbir zaman kayıtsız kalmamıştır. Başlangıçtan itibaren batının yöneltmiş olduğu haksız itham ve karalamalara cevap vermek adına reddiye⁴ türü eserler telif edilmiştir. Oryantalizmin akademik bir üsluba büründüğü 19. yüzyıl sonrasında da bu anlayış devam etmiştir. Bununla birlikte ilmî anlayış çerçevesinde ortaya konan metodolojik yaklaşımlar ve sorgulayıcı üslup göz ardı edilmemiştir. Müslüman ilim adamlarının bu çalışmaları, önyargılı bakış açısından veya metinleri yanlış okumaktan kaynaklanan hataları düzeltmek, yahut sorulan sorulara cevap vermek veya ortaya konan tespitler üzerinde düşünmek gibi çok farklı sâiklerle ele almaya başladıklarını söyleyebiliriz. Hatta uygulanan metotların daha iyi anlaşılması adına doğrudan bu metotlara yönelik ve bu metotları geliştiren ilim adamları hakkında müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır.

Bu makalenin konusunu teşkil eden batılı tarihçi Patricia Crone (1945-2015) ilk dönem İslâm tarihine dair kitap ve makale türünde pek çok eser yazmıştır. Bunun yanı sıra doktora tezi olarak çalışmaya başladığı İslâm toplumunda mevâlî konusu, onun bütün akademik hayatı boyunca yeni çalışmalar ilave etmek suretiyle ilgisini sürekli canlı tuttuğu bir alan olmuştur. Nite-

² Oryantalizmin oluşumuna etki eden unsurlar ve gelişimi hakkında bilgi için bk. İbrahim Sarıçam vd., *Hız Muhammed Tasavvuru*, 1-3, 15; Bulut, "Oryantalizm", 436.

³ Batıda ortaya çıkan ekoller ve yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bk. Yaşar Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook - Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 21-50. Yaşar Çolak, "İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihsel Gelişimi Üzerine", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 89-124.

⁴ Ehl-i Kitaba karşı yazılan reddiye türü eserler hakkında bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 519-521.

kim bu konuyla ilgili *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*'daki "mawlâ"⁵ maddesi de onun tarafından kaleme alınmıştır. Revizyonist tarihçiler arasında yer alan Crone, bu bakış açısını yansıtan çalışmalarında uyguladığı yöntem ve ulaştığı sonuçlar bakımından başta batılı bilim adamları olmak üzere ilim dünyasından pek çok eleştiri almıştır. Bununla birlikte onun özellikle batı olmak üzere ilim dünyasında çalışmalarıyla olumlu ya da olumsuz bir etki meydana getirdiği açıktır. Nitekim Türkiye'de yapılan çalışmalarda da farklı amaçlarla da olsa onun eserlerine atıflara rastlamak mümkündür. Hatta onun revizyonist yaklaşımını ele alan ve kritik eden eserler dahi mevcuttur. Nitekim Yaşar Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook - Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* isimli doktora tezinde onun bu yaklaşımını ele alarak kritik etmiştir.⁶

Bu makalede Crone'un hayatı boyunca çalışma alanı olarak belirlediği İslâm toplumunda mevâlî konusundaki görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, mevâlî hakkında yapmış olduğu çalışmalarla batıda şöhret bulan Crone'un bu konudaki görüşlerini ele alan Türkiye'de daha önce yapılmış bir çalışma mevcut değildir. Bu tespit, bu konunun çalışma alanı olarak belirlenmesinde önemli bir etken olmuştur. Aynı zamanda erken dönem İslâm toplumunu anlamada kilit bir role haiz bulunan mevâlî hakkında ülkemizde yapılan çalışmaların bir hayli az olması⁷ bizim bu dü-

⁵ Patricia Crone, "Mawlâ", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 874-882.

⁶ Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, 105-138. Ayrıca bk. İbrahim Sarıçam vd., *Hız Muhammed Tasavvuru*, 153-156.

⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de İslâm tarihi alanında mevâlî konusunda yapılmış bir doktora tezi mevcut değildir. Bununla birlikte bu konuda yazılmış kitap ve makalelerden bazıları şunlardır: Adnan Demircan, *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015); Adem Apak, "Emevîler Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi ve İslamlaşma", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Emeviler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018); İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2002), 69-88; Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 1-26; Ali Hatalmış, "İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevalî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2013), 151-171; Yunus Akyürek, "Emevîlerde Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye Alınması ve

şüncemizi daha da pekiştirmiştir. Bu çalışmada onun mevâlî konusundaki temel yaklaşımlarını ortaya koyan *The Mawālî in the Umayyad Period*⁸ isimli doktora tezi ve araştırmalarında ulaştığı son noktayı göstermesi bakımından *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*'daki "mawlâ" maddesi esas alınırken konuya dair diğer eserlerine de müracaat edilmiştir. Crone'un mevâlî hakkındaki görüşlerini ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada, onun görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi adına özellikle batılı bilim adamları tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere kısmen de olsa yer verilmiştir. Üç bölümden meydana gelen bu makalede, öncelikle Crone'un revizyonist bakış açısı ve mevâlî hakkındaki eserleri ele alınmıştır. İkinci kısımda mevâlî kavramı ve kökeni hakkında ileri sürdüğü farklı görüşlerine yer verilmiştir. Son olarak üçüncü kısımda Hulefâ-yi Râşidîn (11-41/632-661), Emevîler (41-132/661-750) ve Abbâsîler (132-656/750-1258) dönemindeki mevâlînin sosyal, siyasî, askerî ve iktisadî hayattaki konumu ile ilgili tespitleri ele alınmıştır. Oldukça uzun bir dönemi kapsayan bu kısım, onun Abbâsîlerin kuruluş yıllarına ait mevâlî hakkındaki tespitleri ile sınırlandırılmıştır.

1. Batı İslâm Tarihçiliğinde Crone

Revizyonist tarihçi Patricia Crone, 1945 yılında Danimarka'da doğmuştur. Lisans eğitimini 1969 yılında Kopenhag Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Daha sonra yabancı dillerini geliştirmek için Fransa ve İngiltere'de bulunmuş, aynı zamanda Orta Çağ Avrupa Tarihi alanında eğitim görmüştür. Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies (SOAS)'te Bernard Lewis danışmanlığında Emevîler döneminde mevâlî konusunu ele alan *The Mawālî in the Umayyad Period* isimli doktora tezini 1973 yılında tamamlamıştır. Çeşitli kurumlarda öğretim üyesi olarak çalışan Crone'un, Princeton'daki Institute

Arka Planı" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 331-351; Mehmet Nadir Özdemir, "Abbâsîlerin İlk Yüzyılında 'Mevâlî'" *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 281-306; Mehmet Nadir Özdemir, "Emevîler Döneminde 'Mevâlî'" *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 189-210; Murat Erkoç, "İlk Dönem Arap Toplumunda Mevali Anlayışı", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/25 (2020), 170-183. Zikredilen bu çalışmalarda, mevâlî konusunda pek çok eser kaleme almış bulunan Crone'un eserlerine neredeyse hiç atıf yapılmadığı veya görüşlerinin tartışmaya dahil edilmediği görülmektedir.

⁸ Patricia Crone, *The Mawālî in the Umayyad Period* (London: University of London, SOAS, Doktora Tezi, 1973).

for Advanced Study, School of Historical Studies son görev yeri olmuştur. 11 Temmuz 2015'te yetmiş yaşında ölmüştür.⁹

Revizyonizm, “bir şeyi değiştirme veya değiştirme niyetiyle bir şeyi inceleme eylemi”¹⁰ olarak tarif edilmektedir. Bu eylemin gerçekleştiği döneme kadar kabul gören veya başka bir ifade ile değiştirilmeye çalışılan, değiştirilen görüşe çoğunlukla “klasik” tanımlaması yapılır. Bir bilim dalında revizyonist bir yaklaşımdan söz edilebilmesi, o zamana kadar kabul gören paradigmlar doğrultusunda ortaya konan sonuçların reddedilmesi ve bunların yerine yeni açıklamaların getirilmesine bağlıdır. Buradaki temel esas, bir konu hakkında klasik diye tarif edilen yerleşik ve standart görüşten kuşku duyularak radikal bir düzeltme veya değişikliğe gidilmesidir. Bir konuda yerleşik bilinenleri sarsacak derecede revizyona gidilebilmesi, konuyla ilgili yeni kaynakların keşfi veya mevcut kaynakların yeni bir yaklaşımla değerlendirmesini gerekli kılar. İslâm tarihi alanında batıda revizyonist yaklaşımın, 1970’li yıllardan itibaren ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Aralarında Patricia Crone’un da yer aldığı söz konusu görüş mensupları İslâm tarihinin temel kaynakları arasında yer alan Kur’ân-ı Kerim ve Müslüman müellifler tarafından kaleme alınan ilk döneme ait yazılı metinlere karşı önyargılı ve büyük bir kuşkuyla yaklaşmaktadırlar. Onlara göre bu dönemin inşasında bu kaynakların sadece kritik edilmesi tek başına yeterli olmayacaktır. Yine bu dönemin anlatısını oluşturmada Müslüman müelliflerin yazdıkları eserler yerine Arapça, Süryanice, İbranice, Latince, Ermenice ve Kıptice dillerinde Müslüman olmayanlar tarafından yazılmış eserler ile madeni paralar ve kitâbeler gibi arkeolojik bulgular esas alınmalıdır.¹¹

Patricia Crone, ekol olarak John Wansbrough, Michael Cook, Lawrance Conrad, Fred Donner, Tom Holland, Günter Lüling gibi isimlerin yer aldığı revizyonist tarihçiler arasında kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu tarihçiler arasında da bazı yaklaşım farklarının bulunduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca ele alınan konu ve ulaşılan sonuç bakımından Crone’u farklı konumda

⁹ Geniş bilgi için bk. Hatice Nur Dalkılıç, “Patricia Crone (28 Mart 1945-11 Temmuz 2015)”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2016), 175-176; Çolak, *Batı’da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, 106.

¹⁰ *Oxford Advanced American Dictionary*, “Revision” (Erişim 25 Ocak 2021).

¹¹ Çolak, *Batı’da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, 47-50, 216.

gösteren araştırmacılar da söz konusudur. Örneğin, Abbâsî ihtilâli konusunda revizyonistlerden farklı bir görüş ortaya koyan Crone, bu bağlamda post-revizyonist tarihçiler arasında kabul edilmektedir.¹² Crone'un revizyonist bakış açısını yansıttığı ilk eser, Michael Cook ile birlikte kaleme aldığı *Hagarism: The Making of the Islamic World* (1977) adlı kitabı olmuştur. Müslüman müelliflerin telif ettikleri eserlere güvenmeyen Crone ve Cook, bunların dışında kalan kaynaklardan hareketle bu eseri kaleme almışlardır. Bu eserde Hz. İbrahim'in eşi, Hz. İsmail'in annesi Hz. Hacer'e nispetle Hacerîler adı verilen Arapların, Yahudilikten ayrı olarak monoteist bir anlayışa dayanan kendi dinlerini oluşturdukları iddiasını ortaya atmışlardır.¹³ Ancak söz konusu eser, Crone'un diğer eserleri gibi çok ciddi eleştiriler almıştır. Mesnetsiz ve kabul edilemez iddiası kadar "bu kitap kafirler tarafından kafirler için yazılmıştır." şeklindeki saldırgan ve tarafgir üslubu açısından da başta batılı meslektaşları olmak üzere pek çok ilim adamı tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.¹⁴ Öyle ki ilerleyen zamanlarda bizzat Crone'un "Gençtik, bir şey bilmiyorduk. Kitap sadece bir hipotezdi, ikna edici bulgu değildi. Şu an bu tezin geçerli olduğunu düşünmüyorum." şeklinde bir açıklama yaptığı bile ileri sürülmüştür.¹⁵ Revizyonist bakış açısını yansıtan bir başka eserini de *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* ismiyle 1986 yılında Martin Hinds ile birlikte kaleme almıştır.¹⁶

İslâm dünyasındaki mevâlî toplumu, Crone'un akademik hayatı boyunca üzerinde en fazla çalıştığı konu olmuştur. Muhtemelen hocası Bernard

¹² Öznur Özdemir, *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem Batı Literatürü* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 25.

¹³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Dalkılıç, "Patricia Crone", 175; Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, 106.

¹⁴ Bk. Eric I. Manheimer, "Hagarism: The Making of the Islamic World", *The American Historical Review* 83/1 (1978), 241.

¹⁵ Bu ifade Dr. Liaquat Ali Khan'ın www.thedailystar.net adresli internet sitesinde yer alan bir yazısından alınmıştır. Kendisi Crone ve Cook ile yaptığı görüşmelerde tezin geçerliliğine dair görüşlerini değiştirdiğini ifade etmiştir. Fakat elimizde Khan'ın iddiasından başka onların bu ifadelerinin doğruluğunu destekleyecek (ses veya video kaydı gibi) herhangi bir kanıt bulunmamaktadır.

¹⁶ Bu eserin giriş bölümü Azimli ve Akay tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır. Mehmet Azimli-Ali Akay, "Halifetullah (God's Caliph)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 167-198.

Lewis'in yönlendirmesi ile hazırladığı *The Mawālī in the Umayyad Period* isimli doktora tezi onun bu konudaki ilk çalışmasıdır. Makalemizin temel dayanak noktasını teşkil eden bu çalışmada Crone'un mevâlîye bakış açısını büyük ölçüde bulmak mümkündür. Üç bölümden meydana gelen bu çalışmanın birinci bölümünde Emevîler dönemindeki kabile yapısı ele alınarak bu dönemin sosyal ve idarî yapısı anlaşılmasına çalışılmıştır. İkinci bölümde bu yapı içerisinde mevâlînin konumu tartışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Abbâsîlerin iktidara gelişiyle birlikte değişen toplumsal yapı ve bu yeni yapı içerisinde mevâlînin değişen konumu ele alınmıştır. Crone, 1974 yılında tamamladığı doktora tezinin birinci bölümünü *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* adıyla 1980 yılında, ikinci bölümünü ise *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* adıyla 1987 yılında yayımlamıştır.

Crone'un, bu çalışmalar dışında mevâlînin Arap toplumunda sosyal, siyasî, askerî ve iktisadî alanlardaki konumu, Abbâsî ihtilâli başta olmak üzere isyan hareketlerindeki rolü, Arap toplumunda kabile yapısı ve bu yapının mevâlîye olan etkisi, Emevîler dönemindeki isyan hareketlerinde kullanılan siyasî semboller ve söylemler gibi doğrudan veya dolaylı olarak mevâlîyi ilgilendiren daha pek çok makalesi bulunmaktadır. Farklı zamanlarda kaleme almış olduğu bu makalelerin önemli bir kısmını 2008 yılında yayımladığı *From Arabian Tribes to Islamic Empire* adlı kitabında toplamıştır.¹⁷ Bunların yanı sıra *Encyclopaedia of Islam* (New Edition)'daki "mawlā" maddesi de onun tarafından kaleme alınmıştır. Yine "Mawālī and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View" isimli makalesi onun mevâlî konusunda yaptığı son çalışmalardan biridir.¹⁸

Crone'un çok sayıda yeni bulguya ulaştığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte onun İslâm tarihi kaynaklarına önyargılı yaklaşımı, bu kaynaklardaki bilgileri yanlış anlaması veya yanlış yorumlaması, eserlerinde karmaşık ve anlaşılmaz bir metotla hipotezlerini sunması başta batılılar olmak üzere

¹⁷ Patricia Crone, *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c.600-850* (Aldershot: Routledge, 2008).

¹⁸ Patricia Crone, "Mawālī and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards - John Nawas (Leiden: Brill, 2005).

pek çok ilim adamı tarafından ciddi şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur.¹⁹ İslâm'ın doğuşunu Mekke'deki aktif ticaret ile ilişkilendirdiği ve bu doğrultuda İslâmiyet'i Hz. Muhammed tarafından uydurulmuş bir din olarak ele aldığı *Meccan Trade and The Rise of Islam* (1987) adlı eseri için R. B. Serjeant tarafından yazılan eleştiriye karşı o da bir makale kaleme almıştır.²⁰ Yine Robert Schick tarafından yazılan bir tanıtım yazısında Crone'un bu tutumu İslâmiyet'e bir saldırı olarak nitelendirilmiştir.²¹ Chase F. Robinson ise ona karşı derin saygısını ifade etmekle birlikte Crone'un yaklaşımının aslında şarkiyatçılığa zarar verdiğini ima eden bir tespit de yapmıştır. Onun bu tespitinden Crone'un doğruluğu ilmî olarak ortaya konmuş bir dizi kabullere yönelttiği saldırılarla, erken dönem İslâm tarihi hakkında oluşan yerleşik fikir birliğini alt üst ettiğini anlamak mümkündür.²²

Elbette onun batıdaki İslâm tarihi araştırmalarına muazzam bir katkı sağladığını, birçok disiplinde sayısız alan ve alt alana giren ve bunlarda ustalaşan hümanist bir bilgin olarak hayatında ve kariyerinde başardıkları için ona minnettar olunması gerektiğini düşünen isimler de vardır.²³ Fakat ne yazık ki, modern öncesi ve modern dönemde batıdaki İslâm tarihçiliği düşünüldüğünde, batı ile doğu arasında kurulmaya çalışılan köprülerin ve bu doğrultuda ortak mirasa sahip çıkma anlayışının revizyonist tarihçilerce yıkıldığı ve bu noktadan sonra batılı tarihçilerde iki ana grubun belirginleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bunlar; araştırmalarını daha itidalli bir çizgide devam ettiren mutedil oryantalistler ile İslâmiyet'e karşı daha saldırgan ve onun kaynaklarına karşı daha şüpheli bir tutum sergileyen revizyonistlerdir.

2. Mevâlî Kavramı ve Kökeni Hakkındaki Görüşleri

¹⁹ Örnek olarak bk. R. B. Serjeant, "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", *Journal of the American Oriental Society* 110/3 (July 1990), 472.

²⁰ Patricia Crone, "Serjeant and Meccan Trade", *Arabica* 39/2 (1992), 216-240.

²¹ Robert Schick, "Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam", *Speculum* 66/1 (1991), 138.

²² Chase F. Robinson, "Crone and the End of Orientalism", *Islamic Cultures, Islamic Contexts* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2014), 598.

²³ Michael Bonner, "The Legacy and Influence of Patricia Crone (1945-2015)", *Der Islam* 93/2 (20 January 2016), 369.

Genel kanaate göre “vly” kökünden türemiş olan mevlâ kelimesinin çoğulu olan mevâlî kelimesi sözlükte “koruyucu, yardımcı, dost, âzat eden efendi, âzat edilen köle” anlamlarına gelmektedir. Lügat anlamı itibariyle hem âzat eden efendi, hem de âzat edilen köle olmak üzere birbirine zıt iki anlamı bünyesinde barındıran mevâlî kelimesi, terim olarak ilk İslâm fetihlerinin ardından gönüllü olarak Müslüman olan gayri Arap Müslümanları tanımlamak için kullanılmaya başlamıştır. Gayri Arap Müslümanlardan oluşan mevâlî topluluğu, iki ana gruba ayrılır. Savaşta esir düşüp köle olan fakat daha sonra efendileri tarafından âzat edilenler (*mevâli'l-itâka*) birinci grubu oluşturur. Esir ya da köle olmadıkları halde İslâm'a girmelerine vesile olan Arap kabilesinin mevâlîsi sayılanlar ile kabile anlayışına dayalı sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için güçlü Arap kabilelerinden biriyle velâ akdi (*mevâli'l-muvâlât*) yaparak onun himayesine giren gayri Arap Müslümanlar ise ikinci grubu oluşturur. Birinci grupta yer alan âzatlıkların aksine ikinci grupta yer alan hürler velâ akdi yapıp yapmamakta serbesttir. Şayet bunlar böyle bir akit yapmışlarsa sözleşmeyi talep eden kimseye mevlâ veya “*el-meve'l-esfel*”, bu sözleşmeyi kabul eden kimseye ise “*meve'l-muvâlât*” veya “*el-meve'l-a'lâ*” adı verilir.²⁴

Crone, her ne kadar mevâlî kelimesinin sözlük anlamına itirazda bulunmasa da terim anlamına yüklediği anlam itibariyle yukarıda zikretmiş olduğumuz genel kanaatten ayrılır. Ona göre gayri Arap Müslümanlardan başka gayrimüslimler de mevâlî kavramı içerisinde yer almaktadır.²⁵ Bilinenin aksine Müslüman olmayanları da mevâlî sınıfına dahil eden bu görüşü, onun mevâlî konusunda farklı olan temel görüşlerinden birini teşkil eder. Muhtemelen Crone'dan etkilenmiş olan Saleh Said Agha da mevâlîyi Müslüman olsun olmasın bir kabile tanımlaması altına girmiş gayri Arap kişi olarak tanımlar.²⁶

Crone, mevâlînin âzatlıklar ve hürler şeklinde iki sınıftan meydana gelmesinin uygulama açısından önemli bir fark oluşturmadığını kabul eder. Ona

²⁴ Bilgi ve referanslar için bk. İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424; Şükrü Özen, “Velâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/14.

²⁵ Örnekler için bk. Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 96-99.

²⁶ Saleh Said Agha, *The Revolution Which Toppled Umayyads: Neither Arabs Nor 'Abbâsid* (Brill, 2003), 234, 255.

göre burada önemli olan hem âzatlıkların hem de hür mühtedilerin velâ bağıyla topluma entegre edilmiş olmalarıdır. Bu ikisi arasındaki tek fark hür mühtedilerin mevlâları ile yapacakları anlaşma şartlarını belirleyebilmeleridir. Din değiştiren hür Müslümanların da tıpkı âzatlıklar gibi velâ bağıyla topluma entegre edilmesi, daha öncekilerden farklı yeni bir uygulamaydı. Çünkü ileride tekrar ele alınacağı gibi ona göre Arapların, Roma İmparatorluğu'ndan aldığı bu uygulama sadece köleler için geçerliydi.²⁷ Buna bağlı olarak sadece hürlerin yapmış olduğu sözleşmelerde kullanılan “*mevle'l-esfel*” ve “*mevle'l-a'lâ*” tabirlerini herhangi bir ayırıma tabii tutmaksızın tüm mevâlî için kullanır. “Mevlâ” ve “mevâlî” tabirlerinin Arap ile gayri Arap arasında ne tür bir bağ olduğuna bakılmaksızın kullanıldığına dikkat çeken Crone,²⁸ mevlâyı şöyle tanımlar: “Mevlâ, velâ bağıyla başka bir kişiye bağlı olan kişidir. Aynı zamanda bu kişinin bağlı olduğu kişiye de mevlâ denilir. Ancak bu ikisini ayırt etmek için *mevle'l-esfel* ve *mevle'l-a'lâ* tanımlamaları kullanılır”.²⁹ Crone'a göre, doğum yoluyla meydana gelen *velâü'l-münâsib*, âzat edilme ile olan *velâü'l-ıtk*, hilf, akd veya yemin yoluyla gerçekleşen *velâü'l-muvâlât* ve ihtidâ etmek suretiyle olan *velâü'l-İslâm* olmak üzere dört çeşit velâ bağı vardır. Tüm mezheplerin bunlardan ilk iki türü kabul ettiğini, üçüncü türü yalnızca Hanefîlerin ve İsnâaşeriyye'nin kabul ettiğini, dördüncü türün ise bu mezheplerden hiçbirisi tarafından kabul edilmediğini söyler.³⁰

Aslında Crone'un mevâlîyi uygulamada tek sınıf olarak görmesi ve velâ bağı çeşitleri hakkında kendine göre yapmış olduğu dörtlü tasnif, mevâlî konusunda diğer pek çok görüş sahibinden ayrıldığı iki temel hususa zemin hazırlamak içindir. O, bu iki kabulüyle başlangıçta mevâlî sınıfının çoğunluğunun âzatlî kölelerden meydana geldiğini ve buna bağlı olarak da bu sistemin kökeninin câhiliye dönemine değil Roma İmparatorluğu'na dayandığı tezini ispatlamaya çalışır. Mevâlî hakkında ileri sürdüğü bu iki temel tezin ispatı için kaynaklara yönelen Crone, revizyonist bakışı sebebi ile Müslüman

²⁷ Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 90.

²⁸ Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 95-96.

²⁹ Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 155.

³⁰ Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 155. Velâ çeşitleri hakkında karşılaştırma yapmak için bk. Özen, “Velâ”, 11-15.

müelliflerin telif ettiği İslâm tarihi kaynaklarına şüphe ile yaklaşır. Başlangıçta çoğunluğu âzatlî kölelerden oluşan mevâlî sınıfının statüsünü anlamak için İslâm tarihi kaynaklarının güvenilir olmadığını ileri sürer. Bu konuda malzeme sunan siyer literatüründeki kayıtları, güvenilir ve ikna edici bulmaz.³¹ Crone'un bir başka çalışmasında İslâm tarihi kaynaklarına bakış açısını daha net bir şekilde görmek mümkündür. İnsan hafızası gereği, sözlü rivâyetin yanlış aktarımına sebebiyet vereceğini düşünen Crone, İslâm tarihinde yazılı geleneğin ancak Abbâsîlerin ilk döneminde oluşmaya başladığını ifade eder ve bu sebeple İslâm tarihi kaynaklarını güvenilir bulmaz.³² Crone, siyer eserleri de dahil İslâm tarihi kaynaklarının daha geç bir dönemde kaleme alındığı yönündeki eleştirileriyle yetinmez. Mevâlî kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği yerlerden³³ biri olan Ahzâb Suresi'nin 5. âyetini de yorumlamaya çalışır. Fakat ele aldığı konu açısından bu ayette geçen mevâlî kelimesinin hangi anlamda kullanıldığına odaklanmak yerine; âyetin nüzul sebebinden hareketle Hz. Peygamber hakkında saygı sınırlarını aşan, akademik üslubun tamamen dışına taşan, objektiflik ve tarafsızlık ilkeleriyle çelişen bir değerlendirmede bulunur. "Dört kadından daha fazla kadınla evlenirken ve Mekke'yi fethederken mazur görülen Peygamber, şayet Zeynep ile evlenmek istemişse neden bunu da başka bir mazerete sığınarak yapmasın" ifadelerini kullanır.³⁴

Crone, doktora tezinin girişinde Müslümanların emperyal siyaset yürütme meselesine bir cevap bulmak için memlûk³⁵ kurumunun ortaya çıkışını incelediğini belirterek³⁶ bu kurumun temelini mevâlî sisteminde aradığını ifade eder. Hatta memlûk kurumunun şimdiye kadar ayrı kalmış iki bileşenin basit bir kaynaşmasından ibaret olduğunu belirtir. Ayrı kalmış iki bileşenden kastı mevâlî ile eşdeğer gördüğü kölelik statüsü ve yabancı kökenliliğidir. Ay-

³¹ Crone, *The Mawālî in the Umayyad Period*, 185.

³² Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 3.

³³ Mevlâ ve mevâlî kelimelerinin Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği yerler hakkında bilgi için bk. Yiğit, "Mevâlî", 424.

³⁴ Crone, *The Mawālî in the Umayyad Period*, 185-186.

³⁵ İslâm dünyasında Memlûk sisteminin ortaya çıkışı hakkında farklı bilgi ve referanslar için bk. Süleyman Kızıltoprak, "Memlûk", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/87-90.

³⁶ Crone, *The Mawālî in the Umayyad Period*, 2.

rıca, memlûk kavramını, hem kişisel bağımlılık hem de kültürel farklılık ile karakterize eder.³⁷

Crone'un mevâlîyi memlûke eşitleyen bir sonuca ulaşması daha önce geçmiş olduğu gibi *mevâlî'l-itâka* ve *mevâlî'l-muvâlât* şeklindeki iki farklı velâ bağıını tek bir çeşit olarak kabul etmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Onun bu temel görüşünü sert bir şekilde eleştiren Wael B. Hallaq da meseleye bu açıdan yaklaşır. Ona göre Crone'un velâ meselesine yaklaşımı önyargılıdır. Hallaq, onun bu konudaki argümanlarını zorlama, kanıtlarını ise hileli bulur. Crone'un *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* adlı kitabının ciddi bir kritiğini yapan Hallaq, onun çalışmasını "yanlış yönde atılmış bir adım" olarak nitelendirir.³⁸ Onun "mevâlî" için kurguladığı "suiistimal edilen ve küçümsenen" kişiler imajına uymadığı için mevlâları karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma içinde gösteren Arap şiirinden bulunabilecek kanıtları da reddettiğini veya işine geldiği gibi yorumladığını ifade eder.³⁹ Aslında Crone, doktora tezinin ilgili bölümünde şiirlerde geçen mevlâ ve mevâlî kelimelerini göstermek için çeşitli dizelere yer vermiştir. Ancak bu kelimeleri incelerken Hallaq'ı haklı çıkarırcasına câhiliye dönemini anlatan şiirlerde mevâlînin sadece "akraba" şeklinde; Emevî dönemini anlatan şiirlerde ise bazen "akraba" bazen de "köle" şeklinde iki farklı anlamda kullanıldığını göstermiştir.⁴⁰ Buradan hareketle onun, mevâlînin tek bir türü olduğunu kanıtlamak üzere seçtiği örnekleri kendi bakış açısına göre anlamlandırığını söylemek zorlayıcı bir yorum olmayacaktır.

Crone, mevâlî sisteminin kökeni hakkında da farklı bir tez ortaya atar. O, İslâmiyet öncesi câhiliye toplumunda var olan hilf⁴¹ bağı ile Müslüman toplumlarda görülen velâ bağı arasında ilişki olamayacağı görüşündedir.⁴² Ona

³⁷ Crone, *Slaves on Horses*, 74.

³⁸ Wael B. Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", *Journal of the American Oriental Society* 110/1 (January 1990), 91.

³⁹ Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence", 86.

⁴⁰ Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 166-179.

⁴¹ İslâm öncesi câhiliye toplumunda var olan hilf ve diğer velâ türleri hakkında bilgi için bk. Adnan Demircan, *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 18, 20-21.

⁴² Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 53-54; Crone, "Mawâlî", 875.

göre hilf, câhiliye döneminde sadece Arap yabancılar için veya daha çok tam kabile statüsüne sahip yabancılar için kullanılıyordu ve buradaki ilişki gruplar arası⁴³ bir ilişkiydi. Bu bağlamda İslâm öncesi dönemde Arap Yarımadası'ndaki Yahudi kabileler ile Arap kabileler arasındaki ilişkileri örnek verir. Bu dönemde mevâlî statüsünde bulunan Yahudilerin bazı zamanlarda bu durumdan kurtulacak kadar güçlü olduklarını ancak bunun çok yaygın olmadığını belirtir. Bununla birlikte bu durum söz konusu Yahudi kabilelerin aşiret örgütlenmelerini zayıflatsa da dağılmadıklarının ve Arap kabilelerine bağlanmadıklarının altını çizer.⁴⁴ Bu konuda Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) eserinde yer alan rivâyetleri mübalağalı ve gerçek dışı kabul eden Michael Lecker, Crone'un bu rivâyetleri tarafsız bir tarihçiden geliyormuş gibi sorgusuz sualsiz kullanmasını eleştirmiştir.⁴⁵ Lecker'e göre Yahudilerin zayıfladığı ve kendilerini koruyamadıkları konusundaki rivâyetler, sadece bazı kabileler için geçerli olabilir ve Yahudi boylarının tamamı için genelleştirilemez.⁴⁶

Câhiliye döneminde görülen hilf bağına daha çok gruplar arasında ilişki olarak gören ve bireysel bağılıkları buraya dahil etmeyen Crone, bu konuda İslâm öncesi câhiliye toplumundaki sosyal bağların daha çok işçi sözleşmesine benzediğini ifade eder.⁴⁷ Bu doğrultuda, velâ bağının kökenini İslâm öncesi dönemde aramak yerine Roma İmparatorluğu'nda aramaya yönelir. Velâ bağına Roma İmparatorluğu'nun son dönemindeki hamilik (*paramone*)⁴⁸ ilişkisine benzetir ve bu kurumun İslâm toplumuna Emevîlerin ilk döneminde girdiğini düşünür. İleride tekrar ele alınacağı gibi bu kurumu Roma sisteminden İslâm

⁴³ Aynı şekilde Ulrich de, mevlâ ve mevâlî kavramlarının kullanımında zaman zaman anakronizme düştüğünü ve İslâm öncesi Arap toplumunda mevâlî kelimesinin şahıslardan ziyade grubu nitelediğini ifade eder. Bk. Brian Ulrich, *Arabs in the Early Islamic Empire* (Edinburgh University Press, 2019), 43.

⁴⁴ Crone, "Mawlâ", 875.

⁴⁵ Michael Lecker, "The Jewish Tribes in Arabia", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernard - John Nawas (Leiden: Brill, 2005), 52.

⁴⁶ Lecker, "The Jewish Tribes in Arabia", 55.

⁴⁷ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 58.

⁴⁸ Crone'un bu sistem hakkında yapmış olduğu daha geniş açıklama için bk. *Roman, Provincial and Islamic Law*, 64 vd.

toplumuna uyarlayan kişinin Muâviye b. Ebû Süfyân (41-60/661-680) olduğu görüşündedir.⁴⁹

Bazı araştırmacılar, mevâlî sisteminin kökenini Roma İmparatorluğu'nda arayan Crone'un bu görüşüne karşı çıkmış ve birtakım eleştirilerde bulunmuşlardır. Ulrike Mitter, bu konuya dair kaleme aldığı müstakil eserde, öncelikle Crone'un kaynaklara yaklaşımını eleştirir. Onun iddiasının aksine doğru bir metotla iyi ayıklandığında Müslüman müelliflerin yazdığı eserlerden de istifade edilerek güvenilir sonuçlar elde edilebileceğini belirtir. Ardından konu hakkındaki hadisleri isnad ve metin analizine tabi tutar. Böylece, Crone'un Emevîler döneminde uyarlandığını iddia ettiği sistemin aslında İslâmiyet'in ilk yıllarından beri aynı şekilde uygulandığını tespit eder. Ayrıca velâ bağları arasında ayrıma gitmenin gerektiğini belirten Mitter, Emevîler döneminde Roma sisteminden veya Yahudi kurumlarından uyarlandığını kabul ettiği velâ bağının İslâm toplumunda görülen türlerden sadece biri olduğunu ve bütün velâ çeşitlerini kapsamayacağını belirtir.⁵⁰ Bu konuda Crone'a eleştiri yönelten bir diğer araştırmacı Hallaq'tır. Hallaq, Crone'un *velâü'l-ittk* ve *velâü'l-muvâlât*'ı eşdeğer gördüğünü ve İslâm öncesi dönemde ikisini de kapsayan bir yapıyı aradığını, bunu bulamayınca da Müslüman Arapların velâ bağını başka medeniyetlerden aldığı görüşünü ortaya attığının altını çizer.⁵¹ Bunun yanı sıra Hallaq, Crone'un velânın iki ayrı türünü incelerken kaynakları yanlış anladığını ifade eder.⁵² Ayrıca, Crone'un çalışmasında kanıtın hipotezi şekillendireceği yerde, hipotezin kanıtı şekillendirdiğini belirtir.⁵³ Araştırmacı M. Badr Gamal ise konuya farklı bir yönden yaklaşır. Gamal, Crone İslâmiyet'teki velâ bağının Roma veya Yahudi sistemlerinden ödünç alındığını iddia ediyorsa, başka birisi de söz konusu topluluklardaki velâ sistemine benzeyen toplumsal bağların Müslüman toplumlardan alınmış olabileceği iddiasını ortaya koyabileceğini belirtir. Ayrıca, ortaya attığı bu teorinin kanıtlanmamış bir teori olduğunu Crone'un bizzat kendisinin de itiraf ettiğini vur-

⁴⁹ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 91.

⁵⁰ Ulrike Mitter, "The Origin and Development of the Islamic Patronate", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards - John Nawas (Leiden: Brill, 2005), 79.

⁵¹ Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence", 85.

⁵² Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence", 84.

⁵³ Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence", 83.

gular.⁵⁴ Gamal'in dediği gibi Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* adlı kitabında "Bu kitabın sonucu, doğruluğu kanıtlanmış bir hipotez değil, tartışmaya açık bir hipotezdir." şeklindeki cümlesiyle teorisinin ispata muhtaç olduğuna işaret etmektedir.⁵⁵

3. Ortaya Çıkışından Abbâsîlerin Kuruluşuna Kadar Mevâlî Hakkındaki Görüşleri

Crone, ilk fetih dalgasının hemen ardından Arapların, kabile mensubu olmayan gayri Arapların statüsünü belirleme sorunu ile karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Çünkü bu fetihler sırasında din değiştirenler ve savaş için aske-re katılan gayri Araplar, Arapların idealine hizmet ettikleri için onları kendileriyle bir görmekte mahzur görmemişlerdi. Ancak fetihler sona erdiğinde, bu anlayış tamamıyla değişmiştir. Fetihler sonrasında artık kendilerini dünyanın yöneticileri olarak gören Araplar, Arap olmayanları yenilmiş düşmanlar olarak değerlendiriyor ve kabilevî bir yaklaşımla aşağı tabakadan (*pariah*) kabul ettikleri bu kimseleri kabile üyeliğine uygun görmüyorlardı. **Ne varki** gayri Arapları tamamen kabile sisteminin dışında tutmak ve kendi hallerine bırakmak ise onların din değiştirmelerini engelleyen bir fonksiyon olarak görünüyordu.⁵⁶

Crone'un iddiasına göre Araplar, Arap olmayanları tam anlamıyla kabileye dahil etmeyen ancak tamamen kendi başlarına da bırakmayan sistemi ilk fetihlerden kısa bir süre bulmuşlardır. Ona göre çözüm olarak bu kişilerin her biri toplumdaki varlıklarından sorumlu olan bir Arap mevlâyâya bağlanmışlardır. Onları âzat eden (*manumitter*), din değiştirmesine vesile olan veya başka bir şekilde kabile üyeliğine kabul eden Araplar, onların mevlâsı olmuştur. Hayatlarından ölümlerine kadar bu kişilerin sorumlulukları, Arap olan efendilerine bırakılmıştır. Crone'a göre bu uygulama, Romalıların kölelerine uygulamış oldukları hamilik modeline benzemektedir. Aradaki tek fark, Arap toplumunda bu formülün hem âzatlı köleler hem de mühtediler için uygu-

⁵⁴ M. Badr Gamal, "Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate by Patricia Crone", *The Middle East Journal* 42/1 (1988), 134; Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 99.

⁵⁵ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 99.

⁵⁶ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 89-90.

lanmasıydı. Topluma yeni kabul edilen bu kimseler sadece idarî amaçlar bakımından kendisini himaye eden kabilenin üyesiydi. Ancak ne hukukta ne de sosyal hayatta kabileye tam bir üyeliği söz konusu değildi. Ona göre bu çözümün en güzel tarafı, din değiştirenleri Arap toplumuna kabul ederken bir taraftan da devlete bağımlı hale getirmesiydi.⁵⁷

Crone, ilk fetihlerin hemen ardından başlayan ve Abbâsiler iktidara gelinceye kadar yaklaşık yüz yıl değişmeden devam edecek olan mevâlînin statüsünü belirleyen bu uygulamanın⁵⁸ ilk defa kimin tarafından yürürlüğe konduğunu kesin olarak belirlemenin bir hayli zor olduğunu belirtir.⁵⁹ Onun kabulüne göre birinci iç savaş döneminde böyle bir uygulamanın yapılmış olması pek mümkün görünmemektedir. Ona göre bu uygulamayı başlatmaya en uygun olan kişi, Müslümanların eline geçmeden önceden Bizans'a bağlı olan Suriye topraklarında ikamet eden ve Bizans'tan kalma bürokratik bir kadroya sahip olan Muâviye b. Ebû Süfyân'dır.⁶⁰

Crone, Emevîler döneminde resmî anlamda efendileri ile aynı hak ve sorumluluklara sahip olan mevâlîye karşı uygulamada büyük önyargıların yer aldığını belirtir. Arapların, tarım işçilerinden, yenilgiye uğramış kimselerden ve büyük çoğunluğu kölelerden meydana gelen bu sınıfı, kölelerle aynı seviyede gördüğünü iddia eder. Başlangıçta kariyerlerine efendilerinin hizmetinde başlayan mevâlî sınıfın eğitimleri, kabiliyetleri ve sayıca üstünlükleri sebebiyle zaman içerisinde kendi başlarına etkili konumlar elde ettiklerini belirtir.⁶¹ Mevâlînin Arap toplumuna son derece hızlı nüfuz ettiği söyleyen Crone, siyaset dışındaki çoğu alanda baskın hale geldiklerinin altını çizer. Sivil hayatı neredeyse başından beri kontrol ettiklerini ve fetihler sırasında askerî alanda büyük varlık gösterdiklerini belirtir. Bununla birlikte Arapların, siyasî ve askerî alanlardaki üstünlüklerini Emevî döneminin sonuna kadar koruduklarını, valilik ve buna benzer yönetimde etkili diğer makamları ellerinde tuttuklarını özellikle vurgular. Ancak ona göre bu dönemde mevâlînin Arap kaprislerine ve önyargılarına maruz kalan dışlanmış insanlar konumunda görülmesi

⁵⁷ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 90.

⁵⁸ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 91.

⁵⁹ Crone, "Mawlā", 875.

⁶⁰ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 90-91.

⁶¹ Crone, "Mawlā", 876-877.

yanlıştır. Çünkü Arapların, Arap olmayanların yardımı olmadan tek başlarına devleti idare etmeleri mümkün değildi. Hatta yiyecek ve içecek konusunda dahi onların tavsiye ve yönlendirmelerine ihtiyaçları vardı. Dolayısıyla burada şaşırtıcı olan mevâlînin hızlı yükselişi değil, Arap bütünlüğünün bu baskıya dayanabilmesiydi.⁶²

Crone, Emevîler döneminde mevâlînin statüsü hakkında yapılan iki tespite karşı çıkar ve bunların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini belirtir. Bunlardan birincisi bu dönemde mevâlînin ordudan uzak tutulmaya çalışıldığı iddiasıdır. Bu görüşün tam aksini savunan Crone'a göre mevâlînin ordudaki etkisi özellikle Kays ve Kelb kabilelerinin karşı karşıya geldikleri Mercirâhit (64/684) adı verilen ikinci iç savaş sonrasında daha da artmıştır. Arapların askerî sınıf üzerindeki tekeline zarar veren bu savaş sonrasında mevâlî hem Emevî ordusunda hem de Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) ve Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) gibi muhalifleri tarafından kullanılır hale gelmiştir. Bundan sonraki süreçte Arap olmayanlar Emevî ordusunda düzenli olarak kendi başlarına asker olarak kabul edilmişlerdir.⁶³ Bununla birlikte Kays ve Kelb kabileleri arasında meydana gelen ikinci iç savaş sonrasında ortaya çıkan kabile çekişmesi, çok sınırlı bir bölgede kaldığı için ordudaki Arap hakimiyeti devam etmiştir. Ancak devletin bütün bölgelerine tesir eden üçüncü iç savaş,⁶⁴ Arap hakimiyetini ciddi anlamda sarsmıştır. Bunun sonucunda mevâlînin orduda ve siyasetteki etkisi daha da artmıştır.⁶⁵

Mevâlînin Emevîler dönemindeki statüsü ile ilgili itiraz ettiği ikinci husus, Ömer b. Abdülazîz (99-101/717-720) dışındaki Emevî halifelerinin din değiştiren mevâlîden haksız yere cizye vergisi aldıkları ve onların orduya kaydolmalarını engelledikleri görüşüdür. Bu görüşe karşı çıkan Crone,

⁶² Crone, "Mawlâ", 878.

⁶³ Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 19, 32, 35; Crone, "Mawlâ", 877 vd.

⁶⁴ Crone, Yemenî kabilelerin desteği ile II. Velîd'i (125-126/743-744) öldürerek halifeliği ele geçiren III. Yezîd'e (126-744) karşı Kaysî kabilelerin desteklediği Mervân b. Muhammed'in (127-132/744-750), 126 (744) yılındaki ayaklanmasını üçüncü iç savaş olarak nitelendirir. Geniş bilgi için bk. Crone, *Slaves on Horses*, 37, 46-48.

⁶⁵ Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 50-52; Crone, "Mawlâ", 877-878. Crone'un ikinci ve üçüncü iç savaşın etkileri hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Patricia Crone, "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?", *Islam - Zeitschrift Fur Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients* 71/1 (1994), 2-11, 41-54.

mevâlînin büyük çoğunluğunun vergi ödeme yükümlülüğü bulunmayan âzat edilmiş kölelerden oluştuğunu veya başka bir şekilde kendilerine mevlâ edinmiş olanların ise zaten bu tür vergilerden muaf olduklarını belirtir. Dolayısıyla buradaki problemin mevâlînin genelini kapsamadığını ve bunlardan cizye mi veya haraç vergisi mi alınacağı meselesi olmadığını iddia eder. Ona göre burada tartışma konusu olan problem din değiştirecek olan zimmî statüsündeki köylü sınıfla ilgiliydi. Karar verilecek husus ise din değiştirecek olan bu sınıfın ordugâh şehirlerine hicret etmelerine izin verilerek, türüne bakılmaksızın yükümlü oldukları bütün vergilerden kurtulmalarına müsaade edilip edilmemesiyle alakalıydı. Crone, bu konuda Emevî yöneticilerinin farklı uygulamalar benimsediklerini belirtir. Bunlardan Ömer b. Abdülazîz ise onların geride bıraktıkları topraklar hakkındaki malî kayıpları kabullenerek onların ordugâh şehirlerine hicret etmelerine müsaade etmiştir.⁶⁶

Crone, Emevîler döneminde doğudaki mevâlî ile batıda Endülüs'te bulunan mevâlînin statüsünün birbirinden farklı olduğunu iddia eder. Bu farklılığı Endülüs'teki mevâlînin din değiştirmek için emsâr adı verilen ordugâh şehirlerine hicret etme zorunluluğunun bulunmamasıyla izah eder. Mevâlî sınıfını oluşturan Berberîler, bu bölgenin fethinde Araplarla birlikte bulunmuşlar ve ardından sadece ordugâh şehirlerine değil fethedilen tüm bölgelere yerleşmişlerdi. Dolayısıyla doğudaki gibi ordugâh şehirlerine yerleşmek veya bu şehirlere yerleşirken bir Arap mevlâyaya sahip olmak gibi bir zorunlulukları söz konusu değildi. Onun için bu bölgede din değiştirenler başlangıçta sadece Müslüman olarak isimlendirilirken, daha sonra müvelledûn olarak adlandırılmışlardır. Bu bölge Abbâsî ihtilâlinde de uzak kaldığı için mevcut statülerini Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman (300-350/912-961) zamanına kadar aynı şekilde sürdürebilmişlerdir.⁶⁷

Crone, mevâlînin Abbâsî ihtilâline katılımıyla alakalı olarak kendinden önce yapılmış iki tespite karşı çıkar. Ona göre Emevîlerin yıkılışını "mevâlî hoşnutsuzluğuna" atfetmek anlamsızdır. Öncelikle o, kendilerine uygulanan ayrımcılığa karşı çıkan mevâlînin, Emevî yönetimine başkaldıran ayaklanma-

⁶⁶ Crone, "Mawlâ", 878-879. Ayrıca bk. Crone, *Slaves on Horses*, 51-54.

⁶⁷ Crone, "Mawlâ", 881. Bu konuda benzer görüşler için bk. Maribel Fierro, "Mawâlî and the Müwalladûn in Al-Andalus", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards - John Nawas (Leiden: Brill, 2005), 219.

lara ve heterodoks hareketlere daima destek verdikleri yönünde yapılan tespite itiraz eder. Ardından buna bağlı olarak Emevî Devleti'nin yıkılışını toplumsal eşitsizliğe karşı çıkan mevâlînin verdiği desteğe bağlamayı da kabul etmez. Crone, bu hususta ilk önce Emevîler döneminde mevâlînin kendilerine haksızlık yapıldığı gerekçesiyle çıkarmış oldukları herhangi bir isyanın bulunmadığına dikkat çeker. Öte yandan Emevîlere karşı yapılan protesto hareketlerinde yer alan mevâlînin, bu isyanlara kendilerine ayrımcılık yapıldığı gerekçesiyle katıldığı kesin de değildir. Crone, bu bağlamda zikredilen Muhtâr es-Sekafî ve Hâricî Berberî isyanlarında mevâlînin yer almasının başka gerekçelere dayandığını belirtir. Dolayısıyla ona göre Emevîlerin yıkılışını mevâlî hoşnutsuzluğuna atfetmek anlamsızdır. Emevî toplumundaki zimmîler ile topluma kabul edilmiş olan mevâlî arasında ayırım yapılamaması böyle yanlış bir tespite gidilmesine sebep olmuştur. Ona göre bu dönemde mevâlî uzun zamandan beri Müslüman toplumun üyeleri olan ve Arap toplumuyla kaynaşmış olanlar, bir mevlâyâya bağlı olan âzat edilmiş köleler ve diğerleri ile daha çok isyancı ordulara katılan zimmî köylüler olmak üzere birbirinden farklı üç gruptan meydana gelmekteydi. Toplumda oldukça farklı konumlara sahip olan bu üç grubun birlikte hareket ettiklerini düşünmek yanlıştır. Ona göre bunlar arasında Abbâsî devrimine öncülük eden mevâlî grubu, uzun zamandan beri Arap toplumu üyesi olan ve Araplarla birlikte hareket eden birinci gruptakilerdir. Ancak bunlar iddia edilenin aksine hiçbir zaman malî engellerle karşılaşmamışlar, ordudan, yüksek makamlardan uzak tutulmamışlar ve sosyal yaşamda dışlanmaya maruz kalmamışlardır. Dolayısıyla Abbâsî ihtilâline katılan mevâlînin bunlardan hangisi olduğu tespit edilmedikçe ileriye sürülen tezin geçerliliği tartışılmaya devam edecektir.⁶⁸

Crone, mevâlîyi merkeze alarak Abbâsî ihtilâlinin İran milliyetçiliği temeline dayandığını iddia eden görüşü de kabul etmez. Ona göre bu, günümüz milliyetçilik anlayışıyla yapılmış anakronik bir değerlendirmedir. Öncelikle bu devrimde önemli rol oynayan Horasan halkı, Horasan'da doğmuş olanlara değil, devrimi gerçekleştiren Peygamber ailesine destek vermektedir. Öte yandan Arap egemenliğinin sona ermesi Arap kökenli insanların kökünün kazınacağı veya sürülecekleri anlamına gelmemektedir. Kaldı ki ihtilâli ger-

⁶⁸ Crone, "Mawlâ", 879-880.

çekleştirenler siyasî anlamda İran'ın restorasyonu özlemi içerisinde de değildiler. Onların istedikleri şey Arapçılıkla özdeşleşmiş olan Emevî hanedanının ve onun destekçilerinin iktidardan uzaklaştırılmasıydı. Ona göre burada gerçekleşen olay Arapçılığıyla ön plana çıkmış Emevî hanedanının yerine Peygambere akraba olan bir ailenin iktidara gelmesinin sağlanmasıydı.⁶⁹

Crone, Abbâsîlerin iktidara gelişini mevâlî açısından bir dönüm noktası olarak görür. Emevîler döneminde uygulanan yaklaşık yüz yıllık sistem bu dönemde büyük ölçüde değişmiştir.⁷⁰ Emevîler döneminde kabile yapısı mevâlînin statüsünü belirlemeye hizmet ettiği sürece emperyalist bir yapının kurulmasına ihtiyaç olmamıştır. Ancak bu yapı Mervânîler döneminde yaşanan ikinci ve özellikle de üçüncü iç savaş sonrasında büyük ölçüde erozyona uğramıştır. Abbâsî ihtilâlini gerçekleştiren ordu ise bu kabile yapısının sonunu getirmiştir. Bu yüzden iktidarın yeni sahipleri Abbâsîler, İslâmî bir imparatorluk idealini gerçekleştirebilmek için kabile yapısının yanı sıra emperyalist bir anlayış içerisinde mevâlînin de yer aldığı aristokratik bir sınıf meydana getirmişlerdir.⁷¹ Abbâsîlerin iktidara gelişiyle birlikte Arapların, Arap olmayanlara karşı sahip oldukları siyasî ve sosyal ayrıcalıklar sona ermiştir. Artık siyaset, nüfuz ve zenginlik açısından önemli mevkilere yükselen mevâlî, Araplarla eşit hale gelmişlerdir. Arapların üstünlükleri sona erdiğinden toplumda kabul görmeleri için Arap bir mevlâyaya da ihtiyaçları kalmamıştır. Âzatlıklar üzerindeki velâ bağı devam ediyor olsa da hür mühtediler üzerindeki etkisini büyük ölçüde kaybetmiştir.⁷²

Abbâsî halifeleri sadakatlerinden dolayı mevâlî sınıfından olan âzatlıklarına ve diğer hizmetlilerine devletin memurlarından daha fazla güvenmekteydi. Halife Mansûr'la (136-158/754-775) birlikte başlayan bu anlayış her geçen gün halifelik sarayında mevâlî sayısının daha da artmasına sebep oldu. Hatta Mansûr ve oğlu Mehdî (158-169/775-785) dönemlerinde bu sınıftan valiler atanmaktaydı. Yine Abbâsîlerde ve Tolunoğulları'nda (254-292/868-905) mevâlî sınıfından olan Türkler ve diğer gruplar orduda kendi birliklerini oluş-

⁶⁹ Patricia Crone, "The Significance of Wooden Weapons in Al-Mukhtar's Revolt and the 'Abbâsîd Revolution", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, 2000, 184.

⁷⁰ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 91. Ayrıca bk, Crone, *Slaves on Horses*, 62 vd.

⁷¹ Crone, *The Mawâlî in the Umayyad Period*, 2.

⁷² Crone, "Mawâlî", 880.

turmaya başladı. Crone'a göre Mansûr tarafından başlatılan gayrimüslimlerin orduya alınma uygulaması, Hârûnürreşid (170-193/786-809) ve Mu'tasım (218-227/833-842) dönemlerinde de devam ettirildi. Mu'tasım döneminde halife ordusunun çekirdeğini hem köle hem de gayrimüslim olan mevâlî oluşturmaktaydı. Bu dönemde siyasî güç elde etmenin yolu halife ile olan özel bağa dayandığından "*mevâlâ emîrû'l-mü'minîn*" unvanı bir onur unvanı haline geldi. İlk defa Halife Mansûr zamanında kullanılmaya başlayan bu unvan, Mu'tasım döneminde daha çok Türk komutanlar olmak üzere mevâlî sınıftan önde gelen kimselere verilmekteydi.⁷³

Crone'a göre Halife Mansûr döneminden itibaren başta saray olmak üzere diğer devlet dairelerinde ve özel alanlarda umdukları görevleri elde eden mevâlî, bir yüzyıl geçmeden devletin idaresinde kontrolü ele geçirmişlerdir. Mevâlînin Abbâsîler dönemindeki bu hızlı yükselişini Roma dönemi ile karşılaştıran Crone, Augustus'un maliyesinde de azat edilmiş kölelerin bulunduğunu ancak onların hiçbir zaman yönetimi bu kölelere bırakmadığını ifade eder.⁷⁴

Crone'a göre Arap olmayanların Araplardan üstün olduğunu iddia eden şuûbiyye⁷⁵ anlayışı, Emevîler döneminde de mevcuttu. Ancak bu anlayışın bir harekete dönüşmesi, mevâlînin kendi durumlarını sorgulayabilecekleri pozisyona ulaştıkları Abbâsîlerin ilk döneminde gerçekleşti. Bu görüşün ilk savunucuları, mevâlî sınıfından sarayda ve bürokraside üst konuma yükselmiş kimselerdi. Tamamen edebî alanda kendisini gösteren bu hareket, sosyal ve politik alanlardan daha ziyade kültürel alanı hedef seçmişti. Amaçları genel anlamda Arap olmayana saygı duyulmasını özel anlamda ise Arap kültürü dışındaki yabancı kültürlerin kabulünü engelleyen Arapçılık ile İslâm arasındaki bağı koparmaktı. Crone'a göre kültürel alandaki bu tartışma 6./12. yüzyıla kadar devam etmiştir ve uygulamada şuûbiyye anlayışına sahip olanların kaybettiği bu tartışma asla tam anlamıyla çözülememiştir.⁷⁶

⁷³ Crone, "Mawlâ", 880-881. Ayrıca bk. Crone, *Slaves on Horses*, 68.

⁷⁴ Crone, *Slaves on Horses*, 68.

⁷⁵ Şuûbiyye hareketi hakkında bilgi ve referanslar için bk. Adem Apak, "Şuûbiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/244-246.

⁷⁶ Crone, "Mawlâ", 880.

Sonuç

Revizyonist tarihçi Patricia Crone ilk dönem İslâm tarihine dair kitap ve makale türünde pek çok eser kaleme almıştır. Bu çalışmaların önemli bir kısmı doktora tezi olarak çalışmaya başladığı ve sonrasında bütün akademik hayatı boyunca yeni çalışmalar ilave ettiği İslâm toplumundaki mevâlî konusuyla alakalıdır. Bu uzmanlığından dolayıdır ki oryantalistlerce yayınlanan *İslâm Ansiklopedisi'* nin ikinci baskısındaki "mawlâ" maddesi kendisine yazdırılmıştır. Crone, bu çalışmalarında mevâlî konusunda üzerinde tartışılması gereken birtakım yeni görüşler ortaya koymuştur. Onun revizyonist bakış açısı ile kaleme almış olduğu eserleri, Müslüman müelliflerin yazmış olduğu kaynaklara önyargılı bakışı, uyguladığı yöntem ve ulaştığı sonuçlar bakımından başta batılı bilim adamları olmak üzere ilim dünyasından pek çok eleştiri almıştır. Bununla birlikte özellikle mevâlî hakkında yapmış olduğu çalışmalarla batıda şöhret bulmuş olan Crone'un ilim dünyasında olumlu ya da olumsuz bir etki meydana getirdiği açıktır.

Crone, genel kabul görmüş olan kanaatlerin aksine gayri Arap Müslümanların yanı sıra gayrimüslimleri de mevâlî toplumuna dahil eder. Mevâlî toplumunu oluşturan âzatlıklar ile hürler arasındaki ayrımın uygulamada bir fark oluşturmadığını iddia eden Crone, bu sistem sayesinde gayri Arap olan herkesin bir Arap mevâlîye bağlanarak topluma entegre edildiğini kabul eder. İslâm toplumundaki velâ bağını açıklamak için cahiliyye dönemindeki hilf uygulamasını yeterli bulmayan Crone, bu uygulamanın kökenini Roma İmparatorluğu'na dayandırır. Burada köleler için uygulanan sistemin, İslâm toplumunda hem âzatlıklar için hem de hür mühtediler için kullanıldığını ifade eder. Mevâlînin statüsünü belirleyen bu uygulamanın, ilk defa Doğu Roma İmparatorluğu'ndan ele geçirilen Suriye'de ikamet eden ve onlardan bürokratik bir kadro devralan Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından yürürlüğe konduğunu iddia eder. Böylece fetihlerden sonra kendilerini dünyanın yöneticileri olarak gören Araplar, yenilmiş düşman ve aşağı tabakadan (*pariah*) kabul ettikleri mevâlîyi sadece idari açıdan kabile üyeliğine kabul ederken, aynı zamanda devlete bağımlı hale gelmelerini de sağlamışlardır.

Emevîler döneminde kariyerlerine efendilerinin hizmetinde başlayan mevâlî sınıfı, eğitimleri, kabiliyetleri ve sayıca üstünlükleri sebebiyle zaman

içerisinde sivil hayatta, orduda ve siyasette etkili konumlar elde etmişlerdir. Mevâlinin bu hızlı yükselişinde, kabile yapısına büyük zarar veren Mervânîler dönemindeki ikinci iç savaş ve özellikle de üçüncü iç savaş etkili olmuştur. Crone, Emevîler döneminde mevâlinin ordudan uzak tutulduğu ve Müslüman olanlardan haksız yere cizye vergisi alındığı iddialarını kabul etmez. Ona göre zaten mevâlî bu tür vergilerden muaftır. Burada tartışma konusu olan husus, zimmî statüsündeki mevâlinin ordugâh şehirlerine hicret etmelerine müsaade edilip edilmeme meselesidir ve bu konuda Emevî yöneticileri arasında farklı uygulamalar söz konusudur. Yine ona göre fetihlere Araplarla birlikte katılmış olan ve ordugâh şehirlerine hicret etmek gibi bir zorunlulukları bulunmayan Endülüs'teki Berberilerin doğudaki mevâliden durumu farklıdır.

Crone'a göre kendilerine haksızlık yapıldığı gerekçesiyle daha önce gerçekleştirdikleri bir isyan bulunmayan mevâlinin, Abbâsî ihtilâline katılımını "mevâlî hoşnutsuzluğuna" atfetmek anlamsızdır. Aynı şekilde Araplarla kaynaşmış olanlar, âzatlıklar ve zimmî köylüler şeklinde üç farklı tabakadan meydana gelen mevâlinin birlikte hareket ettiklerini düşünmek de yanlıştır. Ona göre Abbâsî devrimine Araplarla birlikte öncülük eden birinci gruptaki mevâlîdir. Ancak bunların mali haksızlığa uğradıklarına, ordudan, yüksek makamlardan uzak tutulduğuna ve sosyal yaşamda dışlandıklarına dair bir veri mevcut değildir. Diğer taraftan mevâlîyi merkeze alarak Abbâsî ihtilâlini İran milliyetçiliğine dayandırmak günümüz milliyetçilik anlayışıyla yapılan anakronik bir değerlendirmedir. Burada amaçlanan şey siyasal anlamda İran'ın restorasyonu değildir. Arapçılıkla özdeşleşmiş olan Emevîleri iktidardan uzaklaştırmak ve yerine Peygambere akraba olan bir aileyi iktidara getirmektir.

Abbâsîlerin iktidara gelişiyle birlikte yüz yıllık uygulama değişmiştir. İhtilâli gerçekleştiren ordu daha önce zarar görmüş olan kabile yapısının sonunu getirmiştir. Bu sebeple Abbâsîler, İslâmî imparatorluk idealini gerçekleştirebilmek için kabile yapısının yanı sıra emperyalist bir anlayış içerisinde mevâlinin de yer aldığı aristokratik bir sınıf meydana getirmişlerdir. Bu dönemde Araplarla eşit hale gelen ve siyaset, nüfuz ve servet bakımından önemli mevkiller elde eden mevâlî, yaklaşık yüz yıl sonra idarede tamamen söz sahibi olmuşlardır. Arap olmayanların Araplardan üstün olduklarını iddia eden

şuûbiyye anlayışı mevâlînin kendi durumunu sorgulayabildikleri Abbâsîlerin ilk yüzyılında bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Edebî alanda ortaya çıkan bu hareket, yabancı kültürlerin kabulünü engelleyen Arapçılık ile İslâm arasındaki bağı koparmayı hedeflemekteydi. Crone'a göre kültürel alanda 6./12. yüzyıla kadar devam eden ve şuûbiyye anlayışına sahip olanların kaybettiği bu tartışma, hala tam anlamıyla çözülememiştir.

Patricia Crone'un erken dönem İslâm toplumundaki mevâlînin sosyal, siyasî, askerî ve iktisadî alanlardaki konumu ile ilgili tespitlerini ortaya koyan bu çalışmanın bundan sonra konuyla alakalı daha derinlemesine yapılacak çalışmalara vesile olması en büyük temennimizdir.

Kaynakça

- Agha, Saleh Said. *The Revolution Which Toppled Umayyads: Neither Arabs Nor 'Abbâsîd*. Brill, 2003.
- Apak, Adem. "Şuûbiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bonner, Michael. "The Legacy and Influence of Patricia Crone (1945–2015)". *Der Islam* 93/2 (20 January 2016). <https://doi.org/10.1515/islam-2016-0031>
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Crone, Patricia. *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c.600-850*. Aldershot: Routledge, 2008.
- Crone, Patricia. "Mawâlî and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. ed. Monique Bernards - John Nawas. 167–194. Leiden: Brill, 2005.
- Crone, Patricia. "Mawlā". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 6/874-882. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Crone, Patricia. "Serjeant and Meccan Trade". *Arabica* 39/2 (1992), 216–240.

- Crone, Patricia. *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Crone, Patricia. *The Mawālī in the Umayyad Period*. London: University of London, SOAS, Doktora Tezi, 1973.
- Crone, Patricia. "The Significance of Wooden Weapons in Al-Mukhtar's Revolt and the 'Abbāsīd Revolution". *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. 174-187, 2000.
- Crone, Patricia. "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?" *Islam - Zeitschrift Fur Geschichte Und Kultur Des Islamischen Ori-ents* 71/1 (1994), 1-57. <https://doi.org/10.1515/islam.1994.71.1.1>
- Çolak, Yaşar. *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook - Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Çolak, Yaşar. "İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihsel Gelişimi Üzerine". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül-2019), 89-124.
- Dalkılıç, Hatice Nur. "Patricia Crone (28 Mart 1945-11 Temmuz 2015)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2016), 175-179.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Fierro, Maribel. "Mawālī and the Mūwalladūn in Al-Andalus". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. ed. Monique Bernards - John Nawas. 195-245. Leiden: Brill, 2005.
- Gamal, M. Badr. "Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate by Patricia Crone". *The Middle East Journal* 42/1 (1988), 133-134.
- Hallaq, Wael B. "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law". *Journal of the American Oriental Society* 110/1 (January 1990), 79. <https://doi.org/10.2307/603912>
- Kızıltoprak, Süleyman. "Memlük". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/87-90. Ankara:

TDV Yayınları, 2004.

Lecker, Michael. "The Jewish Tribes in Arabia". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. ed. Monique Bernards - John Nawas. 50-69. Leiden: Brill, 2005.

Manheimer, Eric I. "Hagarism: The Making of the Islamic World". *The American Historical Review* 83/1 (1978), 240-241.

Mitter, Ulrike. "The Origin and Development of the Islamic Patronate". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. ed. Monique Bernards - John Nawas. 70-133. Leiden: Brill, 2005.

Özdemir, Öznur. *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem Batı Literatürü*. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Robinson, Chase F. "Crone and the End of Orientalism". *Islamic Cultures, Islamic Contexts*. 597-620. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014. https://doi.org/10.1163/9789004281714_023

Sarıçam, İbrahim vd. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

Schick, Robert. "Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam". *Speculum* 66/1 (1991), 137-139.

Serjeant, R. B. "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics". *Journal of the American Oriental Society* 110/3 (July 1990), 472. <https://doi.org/10.2307/603188>

Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ulrich, Brian. *Arabs in the Early Islamic Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Oxford Advanced American Dictionary. Erişim 25 Ocak 2021.
https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/revision



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 387-430

**Klasik ve Modern Dönem Hadis Fetva Kitaplarının Muhtevalarına
Yönelik Bir Mukayese**

A Comparison of the Contents of Classical and Modern Books of Fatawa Al-Hadithiyyah

Ali Can KANOĞLU

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Res. Assist., Sakarya University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
Sakarya / TURKEY
alikanogluoglu@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5807-6652

DOI: 10.47424/tasavvur.889710

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kanoğlu, Ali Can. “Klasik ve Modern Dönem Hadis Fetva Kitaplarının Muhtevalarına Yönelik Bir Mukayese”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 387-430.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Bu çalışmada, akademik mecrada henüz yeterince çalışılmamış olan “hadis fetvaları” konusu ele alınmıştır. Hadis fetvaları literatürü Hadis ilmine akademik ilgisi olan ya da olmayan bütün Müslümanların hadis konusunda hocalara yönelttiği sorular ve bu sorularla hocaların verdiği cevapların bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. İlk örneği hicrî 3. yüzyılda görülen bu literatürün en meşhur örnekleri hicrî 9 ve 10. yüzyıllarda tasnif edilmiştir. Bu türün en dikkat çekici özelliklerinden biri Müslümanların umumuna hitap etmesidir. Günümüzde de gerek şekil gerek de hitap ettiği kitle bakımından hadis fetvalarına benzeyen ve bu literatüre dâhil edilebilecek eserler yayınlanmaktadır. Ancak klasik dönemdeki eserlerle günümüzde kaleme alınan eserler hem yöneltilen sorular hem de verilen cevaplar açısından farklılık arz etmektedir. Bu çalışmada hadis fetvaları literatürünü tanıtmak ve bu türün iki farklı dönemdeki örneklerini çeşitli açılardan kıyaslamak amacıyla klasik dönemden Sehâvî ve Süyûtî'nin, modern dönemden de Ahmet Yücel ve Yavuz Köktaş'ın bu konudaki eserleri incelenmiştir. Bu incelemede esas olarak yazarların buradaki üslup ve yöntemine, kaynaklarına ve fetva istenen konuların içeriğine odaklanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fetva, Suâlât, el-Ecvibe, el-Hâvî

Abstract

In this paper, I analyse the issue of “hadith fatwas” (al-fatawa al-hadithiyyah), which has not studied enough in academic ground. The literature of hadith fatwas is consisted of the questions asked by all Muslims, whether they have academic interest in Hadith or not, to the scholars and the answers given by the scholars. The most famous samples of this literature, which dates back to 3rd century AH, were written in the 9th and 10th century AH. One of the most distinguishing features of this genre is that it addresses

* Çalışmamızın eksik yönlerini göstererek gelişmesine vesile olan Prof. Dr. Abdullah Aydınlı ve Prof. Dr. Halit Özkan hocalarımla Dr. Ömer Faruk Akpınar ve Ömer Faruk Maden ağabeyimlerime şükranlarımı sunarım. Ayrıca pandemi sürecinde kendi çalışma vaktinden feragat edip bana uygun çalışma ortamı oluşturmak için çabalayan fedakâr eşim Ayşe Kanoğlu'na minnettarım.

all Muslims. Various modern works can be included in this literature, which are similar to hadith fatwas in terms of the form and the audience addressed by them. However, the works of the pre-modern and modern eras differ in the sense of the questions and the answers. In order to introduce this genre and compare between its samples in two different eras, I examine the works of as-Sahawi, as-Suyuti, Ahmet Yücel and Yavuz Köktaş. In this study, I focus on writers' wording and method, sources and content of subjects of fatwas.

Key words: Hadith, fatwa, sualat *al-Ecwiba*, *al-Havi*.

Giriş

İslami ilimlerin diğer dallarında olduğu gibi hadis ilminin kapsamına giren konularda da cevabı aranan sorular ve tartışılan meseleler hep olmuştur. Gerek hadisin metni gerek senedi gerekse de usul konularında ön plana çıkan bu tartışmalar talebelerin yahut halktan bazı kimselerin hocalara pek çok soru yöneltmesine zemin hazırlamıştır. Yöneltilen sorular ve bunlara verilen cevaplar da zaman içinde birçok ilmî-edebi türün ortaya çıkmasını sağlamıştır. “Suâlât” ve “hadis fetvaları” literatürleri bu kapsamdaki bazı örneklerdir.

Hadis fetvalarına göre daha erken bir dönemde yoğun olarak tasnif edilen suâlât türü eserler genelde talebelerin hocalara yönelttiği sorular ve cevapların derlenmesiyle oluşmuştur. Günümüze ulaşan ve ulaşmayan örnekleri dikkate alındığında en çok hicrî 3. asırda revaç bulduğu anlaşılabilir¹ suâlât türü eserlerde hocaların raviler hakkındaki görüşlerine, kullandıkları kavramlarla tam olarak hangi anlamı kastettiklerine, rical kitaplarında zikredilmeyen bazı bilgilere,² hadis tarihi ve usulüyle ilgili önemli bilgilere, hadislerin sıhhatine dair hükümlere, ilelül-hadis konularına ve ait oldukları dönemler hakkında sosyal, ilmi ve siyasi açılardan kıymetli bilgilere rastlamak mümkündür.³

Bu açıdan bakıldığında bu türün ilmi çevreler içinde ortaya çıktığı ve ilim adamlarının sorduğu soruları ve aldıkları cevapları içerdiğini söylemek

¹ Bk.: Mustafa Tatlı, *Rical Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 81; Mustafa Tatlı, “Biyografi Yazıcılığının Temel Taşı: Suâlâtlar”, *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, (2018), 27.

² Abdurrahman Kurt, “Rical Edebiyatında Suâlât Türü Eserler”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/26 (2015), 149, 150.

³ Kurt, “Rical Edebiyatında Suâlât Türü Eserler”, 156, 157.

mümkündür. Bunun yanında ilimle meşgul olmayan Müslümanların da hadislerle ilgili birtakım soruları olmuştur. Tabii olarak bunları hadis ulemasına sorma ihtiyacı hissetmişlerdir. Verilen cevapların bir kısmı risaleler halinde kayıt altına alınmıştır. Zaman içerisinde de bu tür risaleler genişletilerek kitap haline getirilmiş ve “Hadis Fetvaları” literatürü oluşmuştur.

İslami ilimlerin diğer dallarındaki meselelerde olduğu gibi hadisle ilgili konularda da Müslümanların merakı ve cevap arayışı canlılığını hep korumuştur. Günümüzde de hadis ilmini ilgilendiren birtakım meseleler farklı ortamlarda tartışılmaya devam etmektedir. Bu tartışmalara hiç şüphesiz hadis ilmine doğrudan bir ilgisi olmayan insanlar da şahit olmaktadır. Doğal olarak onlar da bazı soruların cevaplarına ulaşmak istemekte ve bu hususlarda bilenlere danışmaktadır. Bu sebeple “hadis fetvaları” şeklinde isimlendirilmemekle birlikte günümüzde de hadis ilminin bazı temel meselelerini herkesin anlayabileceği şekilde aktarmayı amaçlayan ve genel olarak hitap ettiği kitle açısından benzer işlevlere sahip eserler telif edilmektedir.

Bu çalışmada öncelikle hadis fetvaları literatüründe meşhur olan eserler zikredilerek bu türün genel özellikleri açıklanacaktır. Daha sonrasında hadis fetvaları literatürüne dahil edilebilecek çağdaş bazı eserler zikredilip bunlardan bazıları çalışmanın son bölümünde yapılacak mukayese için seçilecektir. Söz konusu bölümde klasik dönemdeki hadis fetvaları ile günümüzde telif edilen benzer eserler arasında muhteva kıyaslaması yapılarak tartışmalı bazı konuları ele alışları incelenecektir. Muhtevaların kıyaslanmasıyla iki farklı dönemde yaşamış insanların merak ettikleri konuların benzerlik ve farklılıkları ortaya konulacak ve farklı dönemlerde yaşamış ilim adamlarının benzer meseleleri nasıl ele aldıkları belirlenmeye çalışılacaktır. Eserlerini kaynak olarak kullandığımız Sehâvî ile Süyûti, Ahmet Yücel’le de Yavuz Köktaş çağdaşlardır. Bu isimler hadis ilminde ihtisas yapanların itibar edip eserlerine sürekli müracaat etmeleri sebebiyle öne çıktıklarından, iki farklı dönemden âlimlerin hadis fetvaları konusundaki yaklaşımlarını mukayese etmek için esas alınmışlardır.

Hadis Fetvaları

Halkın bazı sorulara cevap aramasından dolayı telif edilen⁴ ve “halkın gündemi”⁵ olarak değerlendirilebilmesi mümkün olan hadis fetvaları, ilmî birikime sahip kimselerin tartıştığı konuları içeren eserlerden ayrı olarak incelenmesi gereken bir konudur. İlim taliplerinin bilemedikleri, kavrayamadıkları yahut daha iyi bilen birine tasdik ettirmek istedikleri bir konuyu yetkin birine arz etmeleri gibi ilimle uğraşmayan insanlar da bilmedikleri hususlarda âlimlere müracaat etmişlerdir. Bu müracaat, genellikle hadislerin hükmünü sormaya yönelik olduğundan soru soran müstefti, verilen hükümler/cevaplar da fetva olarak tesmiye edilmiştir. Bu soru-cevaplar zamanla “el-fetâvâ'l-hadîsiyye” (hadis fetvaları) diye meşhur olan yeni bir literatür oluşturmuştur. Bu bölümde söz konusu literatürün klasik ve modern örnekleri genel hatlarıyla tanıtılacaktır.

Klasik Dönem Literatürünün Başlıca Özellikleri

Hadis fetvaları literatürünün ilk örneklerinin İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)⁶ ya da Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328)⁷ tarafından ortaya konulduğu görüşlerine göre bu türdeki ilk eserler hicrî 7. veya 8. yüzyılda tasnif edilmiş olmalıdır. Ancak kanaatimizce İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-ḥadîş ve't-tefsîr* adlı eseri de hadis fetvaları literatürüne dahil edilme-

⁴ Yavuz Köktaş, *Hadis Fetvaları Literatürü, Özellikleri ve Örnekleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 15.

⁵ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 170.

⁶ Bk.: Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları), 163.

⁷ Bk.: Mehmet Görmez, “Fıkhü'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/548; İsa Uysal, *İbn Hacer el-Heytemî* (ö. 974/1567), *Hayatı, Eserleri ve "el-Fetâvâ el-Hadîsiyye" Özelinde Hadîşçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2015), 29. İbn Teymiyye'nin el-Fetâvâ'l-Kübrâ adlı eserinde incelediğimiz tahkikine göre toplamda 1065 mesele vardır. Numara verilen son mesele için bk.: Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408), 5/294; Yavuz Köktaş'ın tespitine göre bunlardan sadece 25 tanesi hadisle doğrudan ilgilidir ve bu kitabın bu literatüre dahil edilmesinin sebebi cevap kısımlarında çok fazla hadis kullanılıyor oluşudur. Köktaş'ın açıklamaları için bk.: Köktaş, *Hadis Fetvaları*, 2014, 43, 44 Bu açılardan bakıldığında bu eseri hadis fetvaları literatürüne dahil etmemek daha doğru olacaktır.

lidir. Toplamda 195 soru içeren kitaptaki 127 soru hadis konularıyla ilgilidir.⁸ Eserin neredeyse %65'ine tekabül eden bu oran onun da hadis fetvaları literatürüne dahil edilmesini gerektirmektedir. Bu da söz konusu literatürün kökünün hicrî 3. asra kadar uzandığını ortaya koymaktadır.

İbn Kuteybe'nin *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-hadîs ve't-tefsîr*'i, İbn Abdilberr en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *el-Ecvibetü'l-müstev'ibe fi'l-mesâili'l-müstağribe fi kitâbi'l-Buhârî*'si, İbnü's-Salâh'ın *Fetâvâ ve Mesâil diye bilinen Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-uşûl ve'l-fıkh*'ı, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Mensûrât ve 'uyûnü'l-mesâili'l-mühimmât*'ı (ya da bilinen adıyla *Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî*), Zeynüddin el-İrâkî'ye (ö. 806/1404) ait *Ecvibetü'l-Hâfız el-İrâkî* adlı kitap, İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) ait *Fetâvâ'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî fi ahvâli'l-kubûr ve ehvâli'n-nüşûr, el-Ecvibetü'l-vâride 'ani'l-es'leti'l-vâfide min Haleb* adlı eserler, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Ecvibetü'l-merzûyye fî mâ sü'ile (es-Sehâvî) 'anhü mine'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*'si, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Hâvî li'l-fetâvî*'si ve İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*'si bu literatürün en önemli kitaplarıdır. Bu eserlerden son üçü diğerlerine nazaran daha meşhur olmuştur. Mezkûr eserlere bakıldığında bu literatürün en meşhur örneklerinin hicrî dokuz ve onuncu asırlarda telif edildiği görülmektedir. Bu eserlerin bazılarının içeriği sadece hadis ilmi ile ilgili konulardan ibaret değildir. Sehâvî ve İbn Hacer el-Heytemî'nin eserlerinin neredeyse tamamı hadis fetvalarından müteşekkil iken Süyûtî'nin eseri farklı ilim dallarındaki fetvaları da barındırmaktadır.

Muhteva açısından hadis fetvaları çok geniş bir yelpazeye sahiptir. İlgili konuyla alakalı bir hadisin olup olmadığı, hadislerin sıhhat durumu, hadis metninin doğru şekli, hadis usulü konuları, raviler hakkındaki bazı meseleler,

⁸ Hadise dair soruların konu dağılımı muhakkiklerin tespitine göre şu şekildedir: Hz. Peygamber'in hadislerdeki garib kelimeler (46), onun hadislerinin şerhi (20), sahabe, tabiin ve daha sonrakilerin sözlerindeki garib kelimeler (52), onların sözlerinin açıklamaları (3), hadis ve eser arasında ortak meseleler (5), hadis usulüyle ilgili meseleler (1). Muhakkiklerin mukaddimesi için bk.: Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-hadîs ve't-tefsîr*, thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Harâbe (Dımeşk: Dârü İbn Kesîr, 1410), 18; Köktaş'a göre hadislerle ilgili soruların sayısı 148'dir. Bk.: Yavuz Köktaş, *Hadis Fetvaları Literatürü, Özellikleri ve Örnekleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 89. Aynı sorular bazen farklı kişiler tarafından farklı konulara izafe edilebildiği için iki ayrı sayı ortaya konmuş olmalıdır.

birtakım tarihi bilgiler bu türün içeriğini oluşturmaktadır. Bu soru çeşitleri aşağıdaki paragraflarda zikredileceği şekilde örneklendirilebilir.

İnsanlar karşılaştıkları herhangi bir durumla ilgili bir hadisin olup olmadığını merak etmişlerdir. Mesela Sehâvî'ye "hudud ve vatan muhafazasına bağlı kalıp nevbet beklemek"⁹ konusunda rivayet olup olmadığı sorulmuş o da bu konuda birçok hadisin olduğunu belirtmiştir.¹⁰ Başka bir yerde Aşure günü göze sürme çekme hakkında bir hadis olup olmadığı sorulunca o, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Fezâ'ilü'l-evkât* adlı kitabından "Aşure günü ismid ile sürme çekenin gözü ebediyen iltihaplanmaz" hadisini aktarmış ancak bunun seneddeki bir ravi sebebiyle sahih olamayacağı hükmünü savunmuştur.¹¹ İmamın namazda selam verdikten sonra orada oturması hakkında bir rivayetin olup olmadığı da ona yöneltilen sorular arasındadır.¹² Benzer şekilde Süyûtî'ye sakalı taramak ve tararken okunacak bir şeyin olup olmadığı sorulmuştur. O da Hz. Peygamber'in sakallarını taradığına dair rivayetleri içeren eserlere ilgili hadislerle işaret ettikten sonra okunacak dua konusunda bir hadis ya da rivayetin vârid olmadığını belirtmiştir.¹³

Hadislerin hükmü de merak edilen konular arasındadır. Sehâvî'den "Kim bir evi piyasa değeri dışında satarsa onun parasında bereket bulamaz"¹⁴ hadisinin sıhhat durumu ve bu hadisi tahriç edenler hakkında bilgi istenmiştir.¹⁵ Yine ondan "Müminin bir amele niyet etmesi o ameli yapmasından daha

⁹ "رباط" kelimesinin tercümesinde Mehmed Sofuoğlu'nun ifadelerini tercih ettik. Bk.: Müslim b el-Haccac, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988), 6/120.

¹⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye fî mâ sü'ile (es-Sehâvî) 'anhü mine'l-eĥâdisi'n-nebeviyye* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1418), 118.

¹¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 157.

¹² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 269.

¹³ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Ĥâvî li'l-fetâvî*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/373.

¹⁴ Bk.: Ebû Abdullah İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), "Ruhûn", 24.

¹⁵ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 264.

hayırlıdır”¹⁶ hadisinin hükmü ve manası istenmiştir.¹⁷ Bir diğer örnekte “Benden sonra bir peygamber olsaydı Ömer b. el-Hattâb olurdu”¹⁸ rivayetinin hadis kitaplarında aslının olup olmadığı Süyûtî’ye sorulmuş, o da bu hadisi Tirmizî ve Taberanî’nin tahric ettiğini ifade etmiştir.¹⁹ “Hülle yapana da yaptırana da Allah lanet etsin”²⁰ hadisinin sıhhat durumu da ona yöneltilen sorular arasındadır.²¹

Bir hadisin lafzını tam olarak hatırlamayanlar da hocalara müracaat ederek ilgili hadisin lafzına dair doğru bilgiyi araştırmışlardır. Örneğin Sehâvî’nin Şemseddin el-İstanbulî²² diye zikrettiği bir âlim ona kişinin arkadaşından çıkan yel sebebiyle gülmesi hakkındaki rivayeti sormuştur.²³ Benzer şekilde Süyûtî’ye de “Şöhret elbisesini giyen” hadisinin lafzı ve kimin rivayet ettiği sorulmuştur.²⁴

Müsteftiler hadis usulüyle ilgili meseleleri de merak etmişlerdir. Örneğin sahabe ravilerini zikrettiği üç hadisin uydurma olup olmadıklarını öğrenmek isteyen biri bunların peşinden zayıf hadisle garib hadisin farkını da sormuştur.²⁵ Bir başka meselede “İki yüzyıl sonra sizin en hayırlınız ailesi ve malı olmayandır”²⁶ hadisinin mensuh olduğu görüşü nakledilmiş, Süyûtî de ceva-

¹⁶ Bk.: Muhammed b. Selâme el-Kuzâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/119.

¹⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü’l-merzıyye*, 345.

¹⁸ Bk.: Muhammed b. İsmâ‘il et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), “Da’vât”, 52.

¹⁹ Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî*, 1/356.

²⁰ Bk.: Süleyman b. Eş‘as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), “Nikâh”, 16.

²¹ Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî*, 1/342.

²² İsmi geçen âlimin asıl adı Şemseddin Ahmed b. İsmâ‘il olan Molla Gürânî olması muhtemeldir. Bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, “Molla Gürânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/248.

²³ Sehâvî, *el-Ecvibetü’l-merzıyye*, 323. Bu olay aynı zamanda hicrî 9. asırda uzak bölgelerdeki ulema arasındaki bağı göstermesi ve hâlâ bir hadis için uzaktaki âlimlere müracaat edildiğini izhar etmesi açısından önemlidir.

²⁴ Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî*, 1/347.

²⁵ Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî*, 1/339.

²⁶ Soruda takti yapılarak zikredilen hadisi Süyûtî cevabında Ebû Ya‘lâ el-Mevsilî’nin *el-Müsned* adlı eserinden şu şekilde aktarmıştır: “أخرجه أبو يعلى في مسنده من حديث حذيفة بن اليمان بلفظ: "خيركم في"

bında bu hadisle ilgili açıklamaları yaptıktan sonra nesih konusunun talep bildiren konularda söz konusu olabileceğini ancak haber bildiren konularda söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Hatta haber bildiren konularda nesih bahsetmenin usul kaidelerini bilmemekle aynı anlama geldiğini savunmuştur.²⁷ Başka bir usul konusu olarak hadis ravisi ve talebesinin dikkat etmesi gereken konulara da yer verilmiştir. Mesela avamdan birinin bahçe, bostan gibi hadis rivayet etmeye uygun olmadığı düşünülen mekanlarda hadis rivayet etmesi konusunda Sehâvî'nin görüşü istenmiştir.²⁸

Hadis ricaliyle ilgili birtakım bilgilere ve müelliflerin bazı raviler ve muharrifler hakkındaki görüşlerine de hadis fetvalarında rastlamak mümkündür. İbn Ved'ân el-Mevsilî'ye (ö. 494/1100) nispet edilen *el-Erba'ûne'l-Ved'âniyye*²⁹ adlı eserdeki hadislerin hükmü Sehâvî'den istenmiştir.³⁰ Bir diğeri ise Hucr b. Kays el-Mederî'nin (ö. ?) zabt durumunu,³¹ bir başkası ise ona Kâ'b el-Ahbâr'ın (ö. 32/652-53 [?]) Kâ'b b. el-Eşref mi yoksa Kâ'b b. Lüey mi olduğunu sormuştur.³² Aynı şekilde Sehâvî'ye Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'den (ö. 590/1194) rivayette bulunan Dellâsî nisbeli kişinin kim olduğu sorulmuş, o da üç ayrı kişiyi zikretmiştir.³³

Sorunun doğrudan raviyle alakalı olmadığı durumlarda da cevap kısmında bununla ilgili bazı değerlendirme ve nakillere rastlanabilmektedir. Nitekim Hz. Osman'ın Hz. Ömer'den sonra hilafetle müjdelendiği hakkındaki rivayet kendisine sorulduğunda Sehâvî, söz konusu rivayetin isnad ve metni-

"الماتنين كل خفيف الحاذ" -وقيل يا رسول الله- ومن خفيف الحاذ؟ قال: "من لا أهل له ولا مال" (Ebû Ya'lâ [bu hadisi] münesinde Huzeyfe b. Yemân'ın hadisleri arasında şu lafızlarda tahric etmiştir: "Sizin iki yüzyıl içindeki en hayırlınız hafifü'l-hâz olanlarıdır." Ey Allah'ın Resulü! Hafifü'l-hâz olanlar kimlerdir diye sorulunca şöyle dedi: "Ailesi ve malı olmayandır.")

²⁷ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/353.

²⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 473.

²⁹ Zührt ve ahlakla ilgili Hz. Peygamber'den geldiği ortaya atılan rivayetlerden oluşan bu eser başka bir yalancı ravi olan Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî'ye aittir bk.: Emin Âşıkutlu, "İbn Ved'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/440, 441.

³⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 117.

³¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 630.

³² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 284.

³³ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 431, 432.

ni verdikten sonra seneddeki iki ravi hakkında kendisine gelen bilgileri aktarmıştır.³⁴ Bu minvalde, hayal ürünü kıssalarıyla bilinen Ebü'l-Hasan el-Bekrî'nin (ö. 7./13. yüzyılın sonları [?]) telif ettiği siyer eserindeki bilgilerin ne kadarının doğru olduğu ve bunu okumanın caiz olup olmadığı şeklinde bir soru Süyûtî'ye sorulmuştur.³⁵ Aynı soru İbn Hacer el-Heytemî'ye de yönlendirilmiş, o da içindeki yanlış bilgilerin çok fazla olması sebebiyle doğrusunu yanlışından ayırmanın mümkün olmadığından bu kitabın okunmasının haram olduğunu savunmuştur.³⁶

Hadis fetvaları kitaplarında bir takım tarihi bilgilere ulaşmak da mümkündür. Mesela Sehâvî kendisine yöneltilen bir soruda İslâm'da ilk defa para (dinar) bastırmanın Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Dimyat'ın barış ya da savaş yollarından hangisiyle fethedildiği³⁸ ve Ashâb-ı suffe'nin kimler olduğu³⁹ da ona yöneltilen tarihle ilgili sorulardır. Süyûtî de benzer sorulara muhatap olmuştur. Hz. Peygamber zamanında mum olup olmadığı sorulduğunda o, mum yakan ilk kişinin Hz. Peygamber'in bisetinden uzun zaman önce yaşamış olan Cezîme b. Mâlik el-Ebres olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰

Eserlere bir başka açıdan bakıldığında soru soranın yetkinliği hakkında bir bilgiye ya da tahmine ulaşmak da mümkündür. Bazı sorulardan müsteftilerin bir kısmının ilimle iştigal eden kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Bu kişilerin isimleri bazen açıkça belirtilmiş,⁴¹ çoğunlukla da bu kişilerin kimliği hakkında bir açılama yapılmamıştır. Ancak müsteftinin soru yöneltme üslubundan ve merak ettiği konudan ilmi bir birikimi olduğu anlaşılabilmekte-

³⁴ Söz konusu iki ravi Amr b. el-Ezher ve Ebân b. Ebî Ayyâş'tır. Şube'nin Ebân hakkında "Bir kişinin Ebân'dan hadis rivayet etmesinden zina etmesi bana daha sevimli gelmektedir." dediğini aktarmaktadır. Bk. Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 63.

³⁵ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/355.

³⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-ḥadîsiyye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 160.

³⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 9.

³⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 89.

³⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 273.

⁴⁰ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/363.

⁴¹ Örneğin bk. Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 321, 323, 528, 531.

dir.⁴² Bu müsteftilerin sorularını kendi kanaatlerini tasdik ettirmek üzere yönelmiş olabilecekleri de imkân dahilindedir. Fakat gerçekten bilmedikleri yahut hatırlayamadıkları konuları da danıştıkları görülmektedir.

Konuyu daha anlaşılır kılmak için şu örnekleri zikretmek yerinde olacaktır: Sehâvî'ye fetva soran biri Sahihayn'da tahriç edilen "Bana önceki peygamberlere verilmeyen beş haslet verildi"⁴³ hadisindeki "[Düşmanlarıma] bir aylık mesafeden korku verilerek yardım edildim" ifadesinin başka tariklerde "iki aylık mesafe" şeklinde rivayet edilip edilmediğini öğrenmek istemiştir.⁴⁴ Başka bir müstefti ise "خدام" isminin noktalı mı yoksa noktasız mı okunacağı konusundaki farklı görüşleri zikrettikten sonra Sehâvî'nin görüşünü almak istemiştir.⁴⁵ Hz. Adem'in kullandığı ok hakkındaki rivayetin sıhhatine dair Süyûtî'ye sorulan bir soruda müstefti bu rivayetlerin kaynaklarını zikretmiş, aynı zamanda Süyûtî'nin bu konuda daha fazla malumata sahip olup olmadığını öğrenmek istemiştir.⁴⁶

Eserlerdeki sorulara bakıldığında müsteftilerin çoğunun halktan kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan incelendiğinde hadis fetvalarının telif edildiği dönemdeki halkın hadislerle ilgili soru ve sorunlarını yansıttığı görülmektedir. Örnek olarak Sehâvî'den Müslümanların birbirleriyle buluştuklarında Asr Suresi okumaları hakkında fetva istenmiştir.⁴⁷ Yine başka biri ona insanlar arasında yaygınlık kazanan ve Hz. Peygambere nispet edilen "Hastalık sahiplerinden sakının!" sözü sorulmuştur.⁴⁸ Keçi-koyun,⁴⁹ basur hastalığı,⁵⁰ ekmeğe saygı⁵¹ ve kekik⁵² hakkında bir hadis olup olmadığı, kişinin kölesini

⁴² Örneğin bk. Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 117, 173, 241, 284, 312, 347, 473; Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/331, 333, 359, 361.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Şuayb el-Arnâvûd (Dîmeşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1432/2011), "Teyemmüm", 1 (No. 335).

⁴⁴ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 604.

⁴⁵ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 550.

⁴⁶ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/347.

⁴⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 288.

⁴⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 309.

⁴⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 253.

⁵⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 314.

⁵¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 489.

⁵² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 537.

Hayrullah, Sa'd, Sa'id veya Mes'ud diye isimlendirmesinin kerih görülüp görülmediği⁵³ gibi sorular da bu açıdan dikkat çekicidir. Süyûtî'ye ise zayıflıktan dolayı bir peygambere yumurta yemesinin emredilip emredilmediği sorulmuştur.⁵⁴ Bir başkası ona ip eğirme aletinin faziletini sorarken⁵⁵ bir diğeri içki içenlerin ibadetlerinin durumu hakkında bilgi istemiştir.⁵⁶ Süt mü yoksa balın mı daha faziletli olduğu,⁵⁷ Firdevs'in cennetteki mahalli,⁵⁸ cennette Hz. Âdem dışında birinin sakalının olup olmayacağı⁵⁹ da âlimlere yöneltilen sorular arasındadır. Sorulara bakıldığında bunları hayatın hemen her alanını ilgilendiren meselelerde halkın hadisler üzerinden çözüm üretme gayretinin⁶⁰ bir tezahürü olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte hemen herkesin hayatında olan evcil hayvanlar ve ekmek gibi konularda hadis sorulması insanların işlerini bir şekilde Hz. Peygamber'le irtibatlandırma gayretleri olarak değerlendirilebilir.

Çağdaş Dönem Hadis Fetvaları

Günümüzde telif edilen akademik olsun olmasın bazı eserler de sadece ihtisas yapanlara değil de insanların geneline hitap etme noktasında hadis fetvalarıyla benzerlik göstermektedir. Abdülhay el-Leknevî'nin (1848-1886) *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile'si*,⁶¹ Yavuz Köktaş'ın *100 Soruda Hadis Meseleleri*⁶² adlı kitabı,⁶³ Ahmet Yücel'in *Hadis Konusunda Bilinmesi Gere-*

⁵³ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 598.

⁵⁴ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/346.

⁵⁵ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/359.

⁵⁶ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/343.

⁵⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 187.

⁵⁸ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 187.

⁵⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 184.

⁶⁰ Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, 172.

⁶¹ Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*. Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 7. Basım, 2016.

⁶² Köktaş, Yavuz. *100 Soruda Hadis Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

⁶³ Eserin adından içerikte 100 soru olduğu anlaşılmaktadır ama eserde 98 soru vardır. İlk bölümde 35. sorudan 37'ye, ikinci bölümde de 33. sorudan 35'e atlanmıştır. Bk.: Köktaş, 100 Soruda Hadis Meseleleri, 112-117 ve 212.

ken 88 Soru adlı eseri,⁶⁴ Molla Musa Celâli Geçit'in *Hadis İnkârcılarına Cevaplar*'ı⁶⁵ ve el-Mustafa Yayınları tarafından neşredilen *Sorular ve Cevaplar* serisinin 3. cildi olan *Hadis ve Tarih* bölümü⁶⁶ şekil ve hitap edilen kitle açısından hadis fetvalarıyla benzeşen bazı eserlerdir.

Klasik ve Modern Kitapların İçerik Olarak Mukayesesi

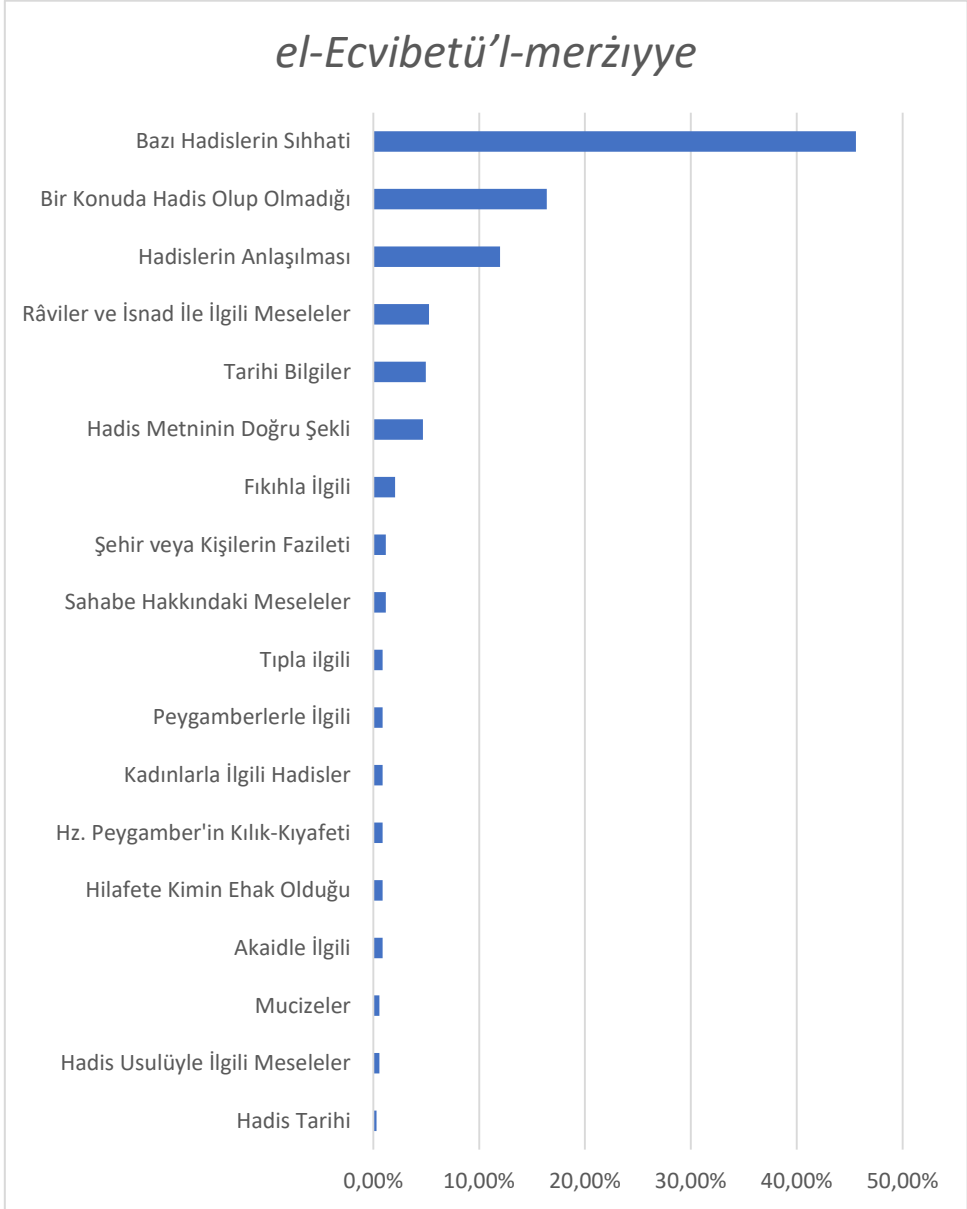
İki dönemi mukayese etmek için eserlerdeki soruların konu dağılımlarını tespit etmek faydalı olacaktır. Bu itibari bir tespit olsa da her bir konuya düşen soru sayısının eserdeki toplam soru sayısına oranını belirlemek eserleri, merak edilen konulardaki değişimler açısından kıyaslamayı kolaylaştıracaktır.

Grafiklerde görülen konu cetveli kitaplardaki sorular esas alınarak hazırlanmıştır. Bazen bir sorunun farklı konularla ilgisi olduğu tespit edilmiş ancak bir konudaki soruların ya da meselelerin sayısı birden çok olmadığı durumlarda daha üst bir başlık altına kaydedilmeye çalışılmıştır. Örneğin sıhhati tespit edilmek istenen hadislerle ilgili meselelerde her bir hadis farklı bir konuyla ilgili olduğundan bunların her biri için ayrı bir başlık açılmamıştır. Böyle yapıldığında ortaya yüzlerce başlıktan oluşan bir grafiğin çıkacağı ve bunun da eserler arasında mukayeseye izin vermeyeceği açıktır. Bunun yerine, tamamen ayrı konulara taalluk eden soruların bir üst başlık altında toplanmasına gayret edilmiştir. Ancak bazen bir kitapta defalarca değinildiği halde diğer birinde sadece bir defa zikredilen konulara ve diğer başlıklar altına girmesi uygun görülmeyen meselelere grafiklerde müstakil olarak yer verilmiştir.

⁶⁴ Yücel, Ahmet. *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

⁶⁵ Geçit, Molla Musa Celâli. *Hadis İnkârcılarına Cevaplar*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2020.

⁶⁶ Tazegün, Yusuf (ed.). *Sorular ve Cevaplar Cilt 3 : Hadis ve Tarih*. İstanbul, 2014, 27.



Grafik 1: Sehâvî'nin *el-Ecvibetü'l-merziyye*'sinde soru çeşitleri.

Sehâvî'nin eserinde kendisine yöneltilen soruları ve cevaplarını müsveddeler şeklinde biriktirmiş ve kaybolmasından endişe duyarak bunları kitap haline getirmiştir.⁶⁷ Bu soruların büyük bir kısmı ilgili hadislerin sıhhat durumu ve bunların kaynağıyla ilgilidir. Kitabın neredeyse yarısını oluşturan bu tarzdaki soruların sayısı 156'dır. Müsteftinin merak ettiği konuyla ilgili herhangi bir hadisin gelip gelmediği ya da bir sözün hadis olup olmadığı hakkında sorulan soruların sayısı ise 56'dır. Eserdeki soruların 41 tanesi de bazı hadislerin anlaşılmasıyla ilgilidir. Eserin büyük bir kısmı bu sorulardan mürekkeptir. Bu soruların her biri, ilgili hadisin içeriğine göre farklı konularla da alakalıdır. Fakat söz konusu mevzular hakkında sadece bir soru yöneltilmiş olması ve bunların da mezkûr soru şekillerine bürünmüş olmaları ortak yönleri olmuştur. Bu sebeple de yukarıdaki gibi tasnif edilmeleri daha uygun görülmüştür.

Sehâvî hadislerin sıhhatine dair soruların cevabında konuyla ilgili hadisleri farklı tarikleriyle zikretmiş ve isnadlarını değerlendirmiştir.⁶⁸ İsnadında zayıf bir ravi bulunan hadisin özellikle o ravisinden gelen tariklerini bir araya getirmeye özen göstermiştir.

Müellif, bir konuda hadis olup olmadığını öğrenmek isteyen müsteftilere varsa konuyla ilgili hadisleri aktarmıştır. Bu hadislerin hangi kaynağın hangi bölümünde bulunduğunu da ayrıca ifade etmiştir.⁶⁹ Müsteftinin sorduğu konu bir hüküm belirtmeyi gerektiriyorsa ilgili hadisler çerçevesinde bir hüküm ortaya koymaktan da geri durmamıştır.⁷⁰ Eğer söz konusu meseleye dair bir hadis bilmiyorsa bunu "لم أقف على حديث في ذلك صحيح ولا ضعيف" (bu konu hakkında sahih ya da zayıf hiçbir hadise vakıf olmadım) cümlesine benzer ifadelerle belirtmiştir.⁷¹

Eserde 21 soru tekrar etmiştir ancak bunların cevapları farklılık arz etmektedir. Burada cevaplar arasında bir çelişki olduğu değil muhteva açısından bazı değişiklikler olduğu kastedilmektedir. Örneğin Mısır ve Şam'dan

⁶⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 5, 6.

⁶⁸ Örneğin bk.: Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 264, 281, 356 ve 489.

⁶⁹ Örneğin bk.: Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 279.

⁷⁰ Örneğin bk.: Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 223.

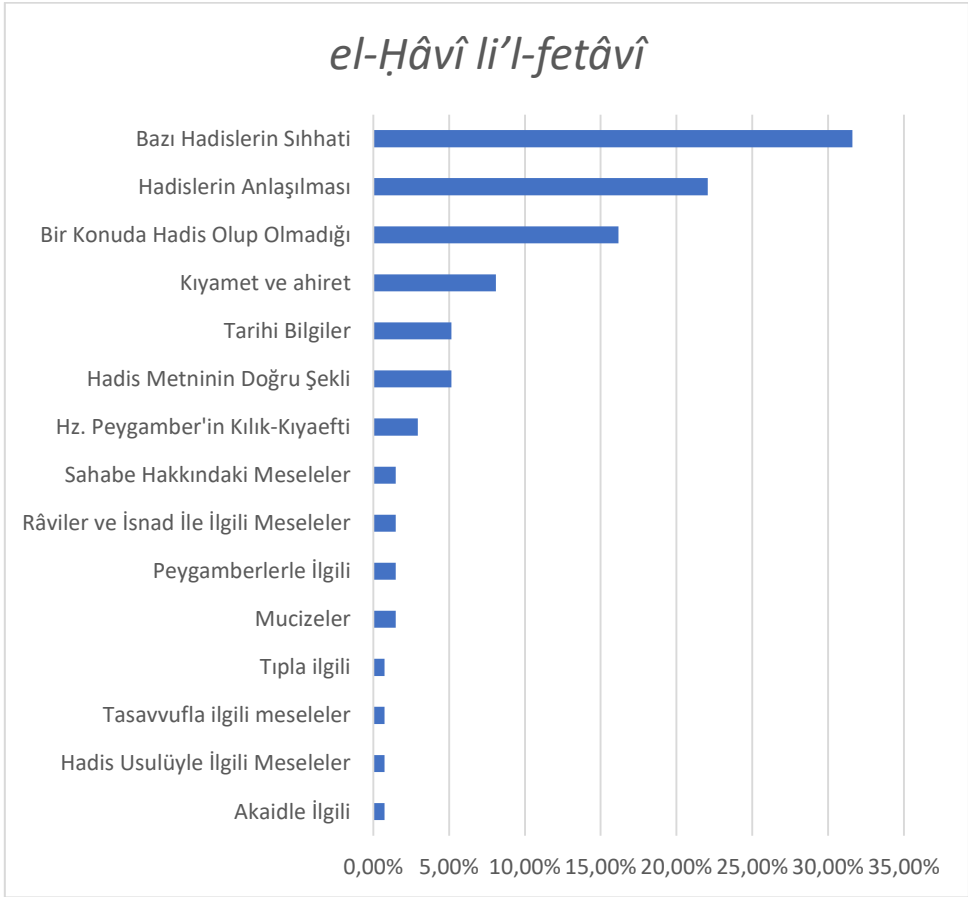
⁷¹ Örneğin bk.: Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 269.

hangisinin daha faziletli olduğu iki kez sorulmuştur. Birinci cevapta Sehâvî önce Mısır'ı sonra da Şam'ı ön plana çıkaran rivayetleri aktarmıştır. En sonunda da Şam'ın faziletine dair rivayetlerin daha meşhur ve övünülecek taraflarının daha çok olduğunu ifade etmiştir.⁷² Diğer cevapta ise Mısır'ın birkaç faziletinden ve bu konudaki birkaç rivayetten söz edip Şam konusuna hiç girmemiş, ayrıca hangisinin daha faziletli olduğu sorusuna da açıkça cevap vermemiştir.⁷³ Sorunun ilk defa geçtiği yere işaret etmemiş olsa da Sehâvî'nin bu konuya daha önce değindiği için kısa cevap verdiği düşünülebilir. Bununla birlikte onun kitabını cemederken kullandığı müsveddelerin⁷⁴ az bir kısmını yanlışlıkla tekrar kullanmış olması da ihtimal dahilindedir.

⁷² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 452-457.

⁷³ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 1170, 1171.

⁷⁴ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 5, 6.



Grafik 2: Süyûtî'nin *el-Hâvî li'l-fetâvî*'deki soru çeşitleri.

Süyûtî'nin daha önceden vermiş olduğu fetvalardan en faydalı gördüklerini seçerek oluşturduğu⁷⁵ eserinde de benzer şekilde en çok karşılaşılan soru türü hadislerin sıhhat durumlarını öğrenmek için yöneltilenlerdir. Bunların sayısı 43 olup eserin yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır. Soruların yaklaşık beşte biri yani 30 tanesi ise bazı hadislerin anlaşılmasıyla ilgilidir. Belirli bir

⁷⁵ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/7.

konuyla ilgili herhangi bir hadisin gelip gelmediği ya da bir sözün hadis olup olmadığını anlamak üzere sorulan soruların sayısı ise 24'tür.

Bu eserde oran olarak bakıldığında kıyamet ve ahiretle ilgili soruların hayli fazla olduğu göze çarpmaktadır. Eserin neredeyse onda birine tekabül eden sorular insanların bu konuya olan merakını da gözler önüne sermektedir. Muhtemelen Hz. Peygamber'in toprak altında 1000 yıl kalmayacağını ifade eden bazı rivayetler⁷⁶ Hz. Peygamber'in vefatı üzerinden yaklaşık 900 yıl geçtiği bu dönemde halk arasında makbul rivayetler gibi yaygınlık kazanmış ve insanlar da kıyamete takriben 100 sene kaldığı yanılığına kapılmıştır. Bu sebeple de bu tür rivayetlerin bir aslının olup olmadığı sorgulanmıştır.

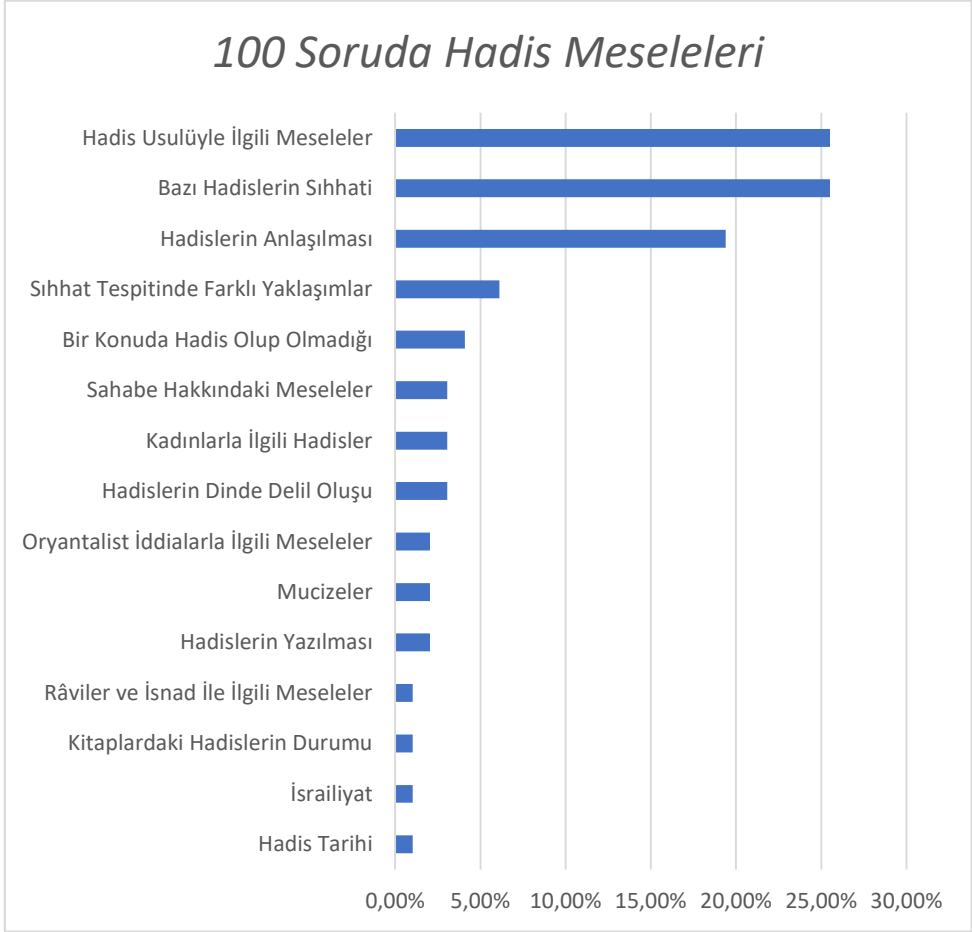
Grafikte her ne kadar ayrı bir başlıkta yer vermesek de *el-Hâvî*'de nazım şeklindeki soru ve cevaplar da değinilmesi gereken bir noktadır. Nazım şeklinde gelen on bir meseleden yedi tanesinde hem soru hem de cevap nazmedilmişken,⁷⁷ iki tanesinde sadece soru,⁷⁸ diğer ikisinde de sadece cevabın bir kısmı⁷⁹ nazım şeklindedir. Bu tarz soruların genellikle ilk birkaç beytinde müellife övgüler sunulmakta ve merak edilen konu hakkındaki beyitler ise daha sonra gelmektedir. Soruların bu formatta sorulması müsteftinin kültür seviyesini göstermektedir.

⁷⁶ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 2/82-84.

⁷⁷ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/340, 341, 360, 361, 362, 363, 367, 2/12, 13.

⁷⁸ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/341, 342, 371.

⁷⁹ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 2/95, 96, 101, 102.



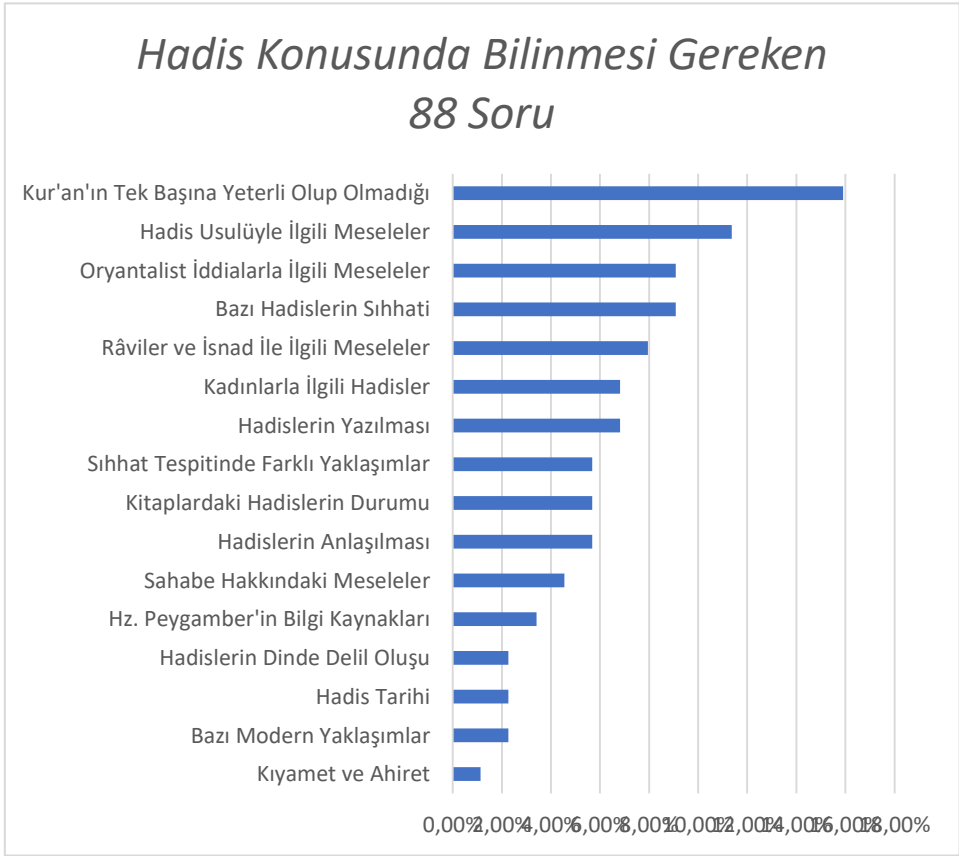
Grafik 3: Köktaş'ın 100 Soruda Hadis Meseleleri'nde soru çeşitleri.

Öncelikle Köktaş'ın eserindeki sorular daha önce yazara yöneltilmiş ya da yöneltilmesi mümkün olan meselelerden oluşmuştur.⁸⁰ Eserin, yazar tarafından zaten iki ana başlık altında toplandığını belirtmek yerinde olacaktır: “Hadis Usûlüne Dair Sorular” ve “Hadîslerin Anlaşılmasıyla İlgili Sorular”. Fakat bu tasnife bağlı kaldığımızda diğer eserlerle mukayeseye imkân bula-

⁸⁰ Köktaş, *100 Soruda Hadis Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 9.

madığımızdan meselelerin yeniden tasnif edilip izlediğimiz yönetime göre ortaya çıkan başlıklar altına alınması uygun görülmüştür.

Bu eserde de meselelerin büyük bir kısmı hadislerin sıhhatiyle ilgilidir. Bunlar kitabın yaklaşık dörtte birini oluşturmaktadır. Ancak bu eserde dikkat çeken nokta hadis usulüyle ilgili meselelerin sayısının önceki dönemin eserlerine oranla hayli fazla olmasıdır. Bu meseleler de sıhhatle ilgili sorular gibi eserin dörtte birine tekabül etmektedir. Eserin beşte biri ise hadislerin anlaşılmasıyla ilgili sorulardan meydana gelmektedir.



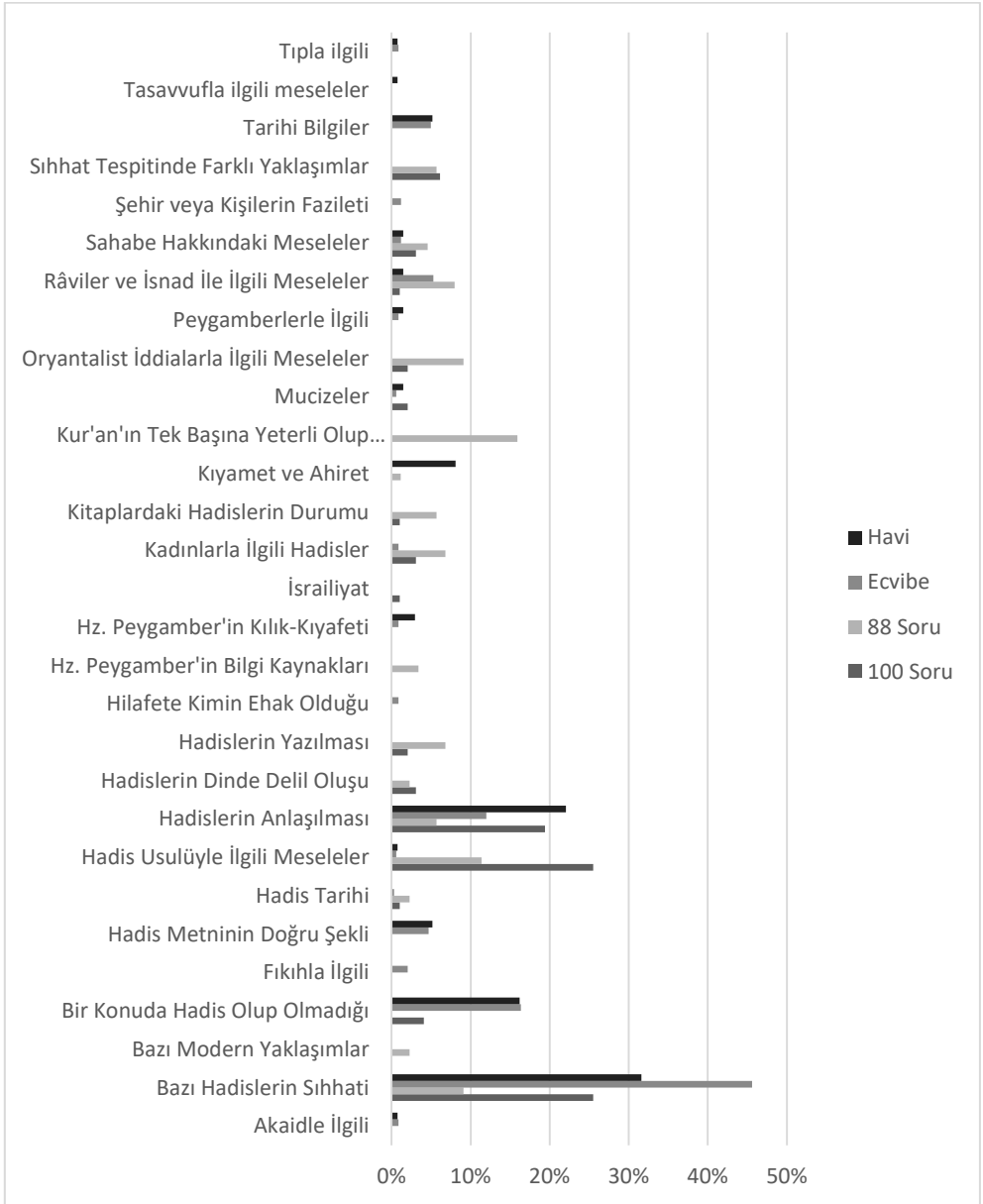
Grafik 4: Yücel'in *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*'sunda soru çeşitleri.

Yücel'in eserindeki meseleler belirlenirken ders ve konferans gibi toplantılarda yahut elektronik posta yoluyla kendilerine yöneltilen sorular dikkate alınmıştır. Ayrıca sorulması muhtemel meseleler de göz önünde bulundurulmuş ve soru seçiminde değerlendirilmiştir.⁸¹ Yazar bu noktada Sehâvî'yle benzerlik göstermiştir. Zira o kendisine yöneltilen soruları ve cevaplarının müsveddelerini biriktirmiş ve kaybolması korkusuyla da bunları kitap haline getirmiştir.⁸²

Yücel'in eserinde diğerlerinden çok daha farklı bir tablo görülmektedir. Bu eserde meseleler daha dengeli bir dağılıma sahip olmakla birlikte diğer eserlerde karşılaşmadığımız konuları da kapsamaktadır. Örneğin, Kur'an'ın tek başına yeterli olup olmadığı üzerinde cereyan eden tartışmalarla ilgili meseleler eserin yaklaşık %15'ine tekabül etmektedir. Bu tablo bizlere insanların artık hadis/sünnet olmadan sadece Kur'an'ı kaynak alarak dini yaşayıp yaşayamama konusunda en azından şüpheyi düştüklerini göstermektedir.

⁸¹ Ahmet Yücel, *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru Adlı Eser* (E-Posta 4 Kasım 2020, Alıcı: Ali Can Kanoğlu)

⁸² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 5, 6.



Grafik 5: Dört eserdeki soru çeşitleri.

Bu grafik incelediğimiz dört kitaptaki meselelerin dağılımını bir arada göstermek için hazırlanmıştır.

Grafikte görüleceği üzere insanlar her iki dönemde de içerikleri değişse bile merak ettikleri ya da akıllarına takılan hadislerin sıhhat durumlarını araştırmaktan geri durmamıştır. Aynı şekilde iki dönemin de müstefti ve müftilerinin bakış açıları ve hadisleri anlama yolları farklılık gösterse de hadisleri anlama noktasındaki çabaları ortaktır. Nitekim soruların büyük bir kısmı da bu meselelere dairdir.

Hadis usulünü ilgilendiren meseleler de ortak konular arasındadır ancak bunlar son dönemin eserlerinde öncekilere kıyasla daha fazla yer kaplamaktadır. Sehâvî ve Süyûtî'nin eserlerinde bu konuyla ilgili soruların oranı sırasıyla %0,58 ve %0,74 iken Köktaş ve Yücel'in kitaplarında bu oran sırasıyla %25,51 ve %11,36'dır.

Hadis usulü tarihi doğuş, olgunlaşma, telif, tedvin, tehzîb, duraklama ve uyanış şeklinde tesmiye edilebilecek yedi döneme ayrılabilir.⁸³ Günümüzde de devam eden uyanış döneminde hadis usulünün eski meseleleriyle birlikte yeni meselelere de çözüm getirme çabası tebarüz etmiştir. Ayrıca oryantalistler de bazı hadis usulü kavramlarını yeniden değerlendirmeye yönelmiş ve hadis usulüyle ilgili yeni terimler ve fikirler ortaya atmıştır. Diğer yandan İslam ülkelerindeki işgalle birlikte ilmî ve siyasi geri kalmışlık İslam dünyasındaki ilmi ve fikri bir uyanışa sebep olmuştur. Bundan sonra hadislerin mevsûkiyetiyle birlikte muhaddislerin hadislerin sıhhatini belirlemede kullandıkları yöntemler de tartışılmaya ve sorgulanmaya başlanmıştır.⁸⁴ Tüm bunlar hadis usulü hakkındaki soruların yayılmasına ve insanlarda bunları doğru anlama arzusunun uyanmasına yol açmış olmalıdır.

Benzer şekilde her iki dönemin eserlerinde de kadınlarla ilgili hadisler konu edinilmiş ama hem bu soruların oranı hem de bu hadislere yaklaşım tarzları farklılık göstermiştir. Kadınlarla ilgili meseleler Süyûtî'nin eserinde hiç yer almazken bunların Sehâvî'nin kitabındaki oranı %0,88'dir. Köktaş ve

⁸³ Abdullah Aydın, *Hadis Tesbit Yöntemi (Hadis Usûlü)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 178.

⁸⁴ Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 66-69.

Yücel'in eserlerindeki oranı ise sırasıyla %3,06 ve %6,82'dir. Soruların içeriklerini oluşturan hadisler çeşitlilik arz etmektedir. Mesela Sehâvî'ye kadınlara okuma yazma öğretmeyi nehyeden bir hadisin doğruluğu⁸⁵ sorulurken Yücel'e kadınlara uğursuzluk izafe eden bir hadisin bulunup bulunmadığı⁸⁶ sorulmuştur. Bu konudaki sorular aynı hadisler hakkında olmasa da ortak noktaları kadınlardır.

Bunlarla birlikte *el-Ecvibetü'l-merzıyye* ve *el-Hâvî li'l-fetâvî*'de görülen bazı meselelere diğer iki eserde rastlanılmamıştır. Bunlardan ilki birtakım tarihi bilgileri öğrenmek amacıyla yöneltilen sorulardır. Önceki dönemin kitaplarında bulunan birtakım tarihi bilgilerle ilgili sorular incelediğimiz son dönem eserlerinde bulunmamaktadır. Konular açıklanırken bazı tarihi bilgiler okuyucuya aktarılsa da doğrudan tarihi bir bilgi talep edilen bir soru bu eserlerde yer almamıştır. Örneğin üç meşhid hadisiyle ilgili soruda Yücel, meseleyi açıklığa kavuşturmak amacıyla Zührî'nin Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan ile görüştüğü tarih ve Kubbetü's-Sahre'nin inşaatına başlanılan tarih gibi birtakım tarihi bilgileri zikretmiştir.⁸⁷ Sehâvî'nin eserinde ise iki ayrı soruda Dimyat şehri⁸⁸ ve Şevbek Kalesi'nin⁸⁹ fethinin sulh ya da savaş yollarından hangisiyle gerçekleştiği öğrenilmek istenmiştir. Görüldüğü üzere her iki eser de tarihi bilgileri ihtiva etmekte ancak birinde müstefti doğrudan bunları talep etmektedir.

İncelediğimiz klasik dönem eserlerin muhtevalarına dahil olduğu halde son dönem eserlerinin içeriğine girmeyen bir soru türü de hadislerin doğru lafzını öğrenmeye yönelik olanlardır. Bu soru türünün günümüz eserlerinde bulunmamasının muhtemel bir sebebi günümüzde hadis metinlerine gerek kitaplar gerekse elektronik imkânlar aracılığıyla öncekine nazaran çok daha hızlı ulaşılabiliyor olmasıdır.

⁸⁵ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 787.

⁸⁶ Yücel, *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 32.

⁸⁷ Yücel, *88 Soru*, 36, 37.

⁸⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 89.

⁸⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 872; Şevbek, Ürdün'de bir bölge ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtemelen ismini bu kaleden almıştır. Bk.: Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Daru Sâdir, 1977), 3/370.

Hız. Peygamber'in kılık kıyafeti, giyim tarzı ve şehir-kişi faziletleriyle ilgili sorular da önceki dönem eserlerinde yer bulurken son dönem eserlerinde yer bulamamıştır.

Önceki dönem eserlerinde görülmediği halde günümüz eserlerinde yer alan konuların başında Kur'an'ın tek başına yeterliliği gelmektedir. Aslında sünneti bütün olarak yok sayıp Kur'an'ı yeterli görme anlayışının temelleri hicri ikinci yüzyıla kadar dayanmaktadır.⁹⁰ Ancak anlaşılacak odur ki bu tartışmalar günümüzdeki kadar insanları etki altına alamamış ve doğrudan halkın gündemini yansıtan eserlerde yer bulamamıştır. Fakat daha sonrasında 19. yüzyılda İngilizlerin Hindistan ve Mısır'ı işgal etmelerinden sonra Müslümanların tekrar ayağa kalkması için yegâne yolun hadisleri bir kenara bırakarak sadece Kur'an etrafında toplanmak olduğunu ileri süren düşünce gruplarıyla birlikte söz konusu düşüncenin etki alanı giderek genişlemiştir.⁹¹ Kur'an'dan başka bir delil tanımama iddiasının sebebi vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmemek olmalıdır. Nitekim Hint Alt Kıtasında Kur'an dışı vahyin olmadığını savunanlar üç gruba ayrılmıştır: Kur'an dışı vahyi hiçbir şekilde kabul etmeyenler, Kur'an'ın dahi vahiy olmadığını ortaya atanlar ve Kur'an dışı vahyi bazı şartlarla kabul edenler.⁹² Kur'an dışında hiçbir şeyi delil kabul etmeyen ve onun tek başına yeterli olduğu yaklaşımını savunan gruplar 19. yüzyıldan itibaren çok sayıda taraftar toplamaya başlamış, düşüncelerini ispat etmek için muhtelif dillerde çalışmalar yürütmüş ve günümüzde de varlıklarını yaygın bir şekilde korumayı başarmıştır.⁹³ Hadislerle ilgili bu iddia doğal olarak Müslümanların dikkatini çekmiş ve bunu araştırmak için günümüz ilim adamlarına danışmışlardır.

Önceki dönem eserlerinde yer bulamayan bu konu açısından bakıldığında klasik dönemdeki eserlerde müsteftilerden hiçbirinin hadislerin ve hadis

⁹⁰ Abdulhamit Birışık, "Kur'ânîyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428, 429.

⁹¹ Enbiya Yıldırım, *Kur'an Bize Yeter Söylemi* (Ankara: Takdim, 2019), 15.

⁹² İnam ul Haq, *Pakistan'da Hadis Tartışmaları* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 14.

⁹³ Yıldırım, *Kur'an Bize Yeter Söylemi*, 15, 16. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint alt kıtasında ortaya çıkan Ehl-i Kur'an (Kur'ânîyyûn) hakkında muhtasar bir bilgi için bk. Muhammet Ali Tekin, *Haneî Hadisçiliği Zafer Ahmed Tânevî Örneği-* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 55-61.

kitaplarının sıhhat durumuyla ravilerin güvenilirliğini toplu bir şekilde sorgulamamış olmaları dikkat çekmektedir. Bilakis onlar sorularını genellikle belirli bir hadis veya raviye tahsis etmişlerdir.

Sıhhat tespitindeki farklı yaklaşımlar da bu dönemde merak edilen öncelikli konular arasındaki yerini almıştır. *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* adlı eserde bu meseleyle ilgili beş soru bulunurken *100 Soruda Hadis Meseleleri Adlı Eserde* altı soru bulunmaktadır. Bu meseleye ayrılan alan her iki eserin de yaklaşık %6'sına tekabül etmektedir. 5/88 yahut 6/98⁹⁴ azımsanacak bir oran değildir ve bu oran insanların artık hadisler konusunda farklı yaklaşımları da dikkate alarak hadislerle daha temkinli yaklaştıklarına delalet etmektedir.

Oryantalistlerin ortaya attığı iddialarla ilgili tartışmalar da günümüz insanını bu konular hakkında araştırma yapmaya sevk eden unsurlardandır. Bu tarz soruların önceki dönemin eserlerinde olmaması zaten normal olan bir husustur. Çünkü her ne kadar Hristiyan olan Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 132/749) İslam hakkında bir risale yazmışsa da oryantalist çalışmaların temeli 17. ve 18. yüzyıllarda atılmıştır ve bu dönemden sonra bu çalışmaların sayısı artış göstermiştir. Hatta 1800 ve 1950 yılları arasındaki 150 yıllık dönemde Avrupa ve Amerika'da yaklaşık olarak 60 bin çalışma yapıldığı belirtilmiştir.⁹⁵ Sonuç olarak belirtilen tarihlerden önce insanların oryantalist iddialarla ilgili soru üretmesi ihtimal dahilinde değildir.

Bazı Somut Meseleler Üzerinden Örnekler

Farklı dönemlerde yaşamış insanların merak ettikleri konuları ve ilim adamlarının bu meseleleri ele alma biçimlerini somut birkaç örnek üzerinden incelemek dönemler arasındaki üslup ve paradigma farklarını ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

Kıyamete Dair Sorular

⁹⁴ Eserin adından içerikte 100 soru olduğu anlaşılmaktadır ama eserde 98 soru vardır. İlk bölümde 35. sorudan 37'ye, ikinci bölümde de 33. sorudan 35'e atlanmıştır. Bk.: Köktaş, *100 Soruda Hadis Meseleleri*, 112-117 ve 212.

⁹⁵ Yücel, *Hadis Tarihi*, 188, 189.

Kâinatın yoktan var edildiğini kabul eden semavi dinler onun fani olduğunu zamanın da düz bir çizgi biçiminde aktığını ikrar etmektedir. Bu dinlere göre bağlı oldukları kozmik sistemdeki değişim sebebiyle kâinat ve zamanın son bulması ve ebediyen baki olacak yeni bir alemin başlangıcı kıyamet diye isimlendirilmektedir.⁹⁶ Böylesine büyük bir hadise doğal olarak insanlarda merak uyandırmış ve birtakım sorular üretmelerine sebebiyet vermiştir. Kıyamet alametleri, kıyametin vakti, nasıl gerçekleşeceği insanların cevabını en çok merak ettiği sorular arasındadır.

Kıyametle ilgili olarak sayılarını arttırabileceğimiz bu konular hakkında çeşitli ve bazı çelişkili rivayetler insanların kafasını karıştırmakta ve tabii olarak onları araştırmaya sevk etmektedir. Araştırmanın temelini ise bu konudaki rivayetlerin sıhhati ve doğru anlaşılması teşkil etmektedir. Çalışmanın bu bölümünde insanların bu araştırma gayreti ve ilim adamlarının bu gayrete cevabı ele alınacaktır.

İlk olarak Sehâvî'ye yöneltilen bir soruyla başlamak istiyoruz. Onun ifadelerinden⁹⁷ soruyu soranın yaşadığı dönemdeki Memlük sultanlarından biri olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸ Sultan ondan Ebû Hüreyre'ye nispet edilen kıyamet

⁹⁶ Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/516.

⁹⁷ Birkaç soru öncesindeki konuşmaların sultanın huzurunda geçtiği ifade etmiş ve sultan için iyi temennilerde bulunmuştur. Daha sonra bu konuya geldiğinde kullandığı ifadeler aynen şu şekildedir: " أمرتم من هو قائم لكم بوظيفة الدعاء، مستمر على العبودية والولاء. زادكم الله إفضالاً، وأسبغ عليكم نعمه ووالى. بالنظر فيما نسب لأبي " هريرة أنه قال " (Size -ki Allah sizin iyiliğinizi arttırsın, nimetlerini bol bol versin, hep sizin yardımcınız olsun- dua etme vazifesini daima yerine getiren, kulluk ve sadakatte devamlı olan bana Ebû Hüreyre'ye nispet edilen şu hadisi araştırmamı emrettiniz). İfadelerdeki övgüler bir yana kulluk ve sadakat beyan edilmesi muhatabın sultan olduğuna delalet etmektedir. Bk.: Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 522.

⁹⁸ Sehâvî'nin ölüm tarihinden hareketle burada bahsi geçen sultanın el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin İnal (ö. 865/1461), Hoşkadem (ö. 872/1467) veya Kayıtbay (ö. 901/1496) olduğu söylenebilir. el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin İnal'ın tahta çıkma tarihi aynı zamanda Sehâvî'nin hocası olan İbn Hacer el-Askalânî'nin vefat tarihidir. Bu sebeple İnal'dan önceki Memlük sultanlarının Sehâvî yerine İbn Hacer'e danışacaklarını tahmin etmekte ve Sehâvî'ye soru yönelten sultanın saydığımız üç isimden biri olduğu kanaatini taşımaktayız. Bk.: İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/97-100; Bunların yanında F. Yahya Ayaz, Sultan Hoşkadem'in Sehâvî'yi saraya davet edip ona şifa ayetleri okuttuğu bilgisini vermektedir. Bu da bahsi geçenin Hoşkadem olma

alametlerinin zikredildiği bir hadisin sıhhatini araştırmasını istemiş o da buna yazılı bir şekilde cevap vermiştir.

Söz konusu hadise göre Huzeyfe b. Yemân Hz. Peygamber'e kıyametin vaktini sorunca Efendimiz başını önüne eğip sakalı ıslanuncaya kadar ağlamıştır. Sonra Huzeyfe b. Yemân'a şöyle demiştir: "Huzeyfe! Bana büyük bir hadiseyi haber verdin. Kıyametin yaklaşması sultanın aslan, hâkimin kurt, valinin yılan, fakirin de zayıf bir koyun gibi olduğu vakittir. Bu yırtıcı hayvanlar arasındaki bu zayıf koyunun vay haline!" Sehâvî öncelikle hadisi bu lafızlarla bilmediğini beyan etmiştir. Sonrasında da kendisinin muttali olduğu benzer lafız ve manalardaki iki hadisi ve kıyamet alametlerinden bahseden bazı hadisleri kaynaklarıyla birlikte zikretmiştir. Hadisler arasındaki lafız farklılıklarını, ziyade ifadeleri ve hadisler hakkındaki kendi kanaatini de metin içerisinde belirtmiştir. Ancak konu hakkında bunlar dışında herhangi bir izah getirmemiştir.⁹⁹ Aynı sorunun ikinci kez ele alındığı sayfalarda bundan daha kısa bir cevap verilmiş ve benzer açıklamalardan ileriye gidilmemiştir.¹⁰⁰ Sehâvî'nin buradaki amacının doğrudan sorulan soruya cevap vermek olduğu düşünülmektedir. Ayrıca kıyamet alametleriyle ilgili daha muteber kitaplarda daha meşhur hadisler¹⁰¹ olmasına rağmen bu kaynaklardaki rivayetleri zikretmesinin sebeplerinden biri müsteftinin sorduğu lafızlarla benzerlik gösteren hadisleri aktarma gayreti olmalıdır.

ihtimalini güçlendirmektedir. Bk.: Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2016), 30.

⁹⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 522-527.

¹⁰⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 1192,1193.

¹⁰¹ Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinde geçen meşhur Cibrîl hadisinde ifade edildiği şekilde köle kadının efendisini doğurması ve yalın ayak başı kabak koyun çobanlarının yüksek binalar yapmak için yarışması kıyamet alametlerindedir. Aynı şekilde erkek nüfusunun kadınlara oranla çok fazla artması, depremlerin sıklaşması, güneşin batıdan doğması gibi benzer rivayetler de diğer Kütüb-i Sitte eserlerinde aktarılan rivayetlerdendir. Bk.: Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyamet Alâmetleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/522-525.

Süyûtî ise Hz. Peygamber'in kabrinde bin yıl kalmayacağına işaret eden hadisin¹⁰² insanlar arasında yayıldığını ve bu hadisin kendisine pek çok kez sorulduğunu belirtmiştir. Cevap olarak da bu hadisin bir aslının olmayıp batıl olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.¹⁰³

Hicri 878 yılında ismini vermediği bir âlim söz konusu hadis gereği Hz. Peygamber'in vefatından sonraki 10. yüzyılda mehdi, deccâl, nüzul-i İsa ve diğer kıyamet alametlerinin zuhur edeceğini, sonra ilk sûra üfleneceğini, ilk üflemeden kırk sene sonra da ikinci kez sûra üfleneceğini ve bunların bin yıl tamamlanmadan olacağını ortaya atmıştır. Süyûtî bu ifadelerle şaşırılmış ama edepsizlik etmemek için bu adama cevap vermek istememiş ve "bilmiyorum" diyerek konuyu kapatmaya çalışmıştır. Daha sonrasında adam meseleyi Süyûtî'ye açıklamaya çalışmıştır. Süyûtî bu duruma sitemini belirten ifadelerinden sonra bu hadisin ve ondan yapılan çıkarımların yanlışlığını mantık çerçevesinde ortaya koymuştur.¹⁰⁴ Bu açıklamalardan sonra yukarıda zikredilen konularla ilgili rivayetleri ayrı başlıklar altında aktarmıştır.¹⁰⁵

Süyûtî, Sehâvî'nin yaptığı gibi hadislerin sadece faklı tarik ve lafızlarını zikredip sıhhatleri hakkında hüküm vermekle kalmamış, aynı zamanda söz konusu rivayet hakkında tutarlı açıklamalar da yapmaya özen göstermiştir. Sehâvî'ye yöneltilen soru farklı bir rivayet hakkındadır ancak yine de konuyla ilgili herhangi bir izahat getirmemesi dikkat çekicidir. Bu sebeple Süyûtî'nin eserinin açıklamalar konusunda daha doyurucu olduğunu söylemek mümkündür.

Yücel'e ise hem hadislerde kıyametin tarihinin haber verilip verilmediği hem de kıyamet alametlerini haber veren hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği sorulmuştur. Öncelikle kıyametin kesin olarak bir gün gerçekleşeceğine ve bunun vaktinin de sadece Allah tarafından bilindiğine işaret eden ayetleri zikretmiş, daha sonrasında da Hz. Peygamber'in dahi kıyametin vaktini bilmediğini ve bunun ilminin sadece Allah indinde olduğunu bildiren meşhur

¹⁰² Örneğin bk.: Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 8/363.

¹⁰³ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 2/81.

¹⁰⁴ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 2/81, 82.

¹⁰⁵ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 2/82-87.

hadisleri aktarmıştır.¹⁰⁶ Yücel, Hz. Peygamber'den sonra dünyanın ömrünün bin yıl olacağı gibi kıyametin vakti hakkında haber veren rivayetleri ciddiye almamış gibi durmaktadır. Çünkü kıyametin zamanı hakkında fikir veren bu tür rivayetler kıyametin aniden kopacağı ve vaktinin sadece Allah tarafından bilindiği şeklindeki temel ilkeyle çelişmektedir.¹⁰⁷ Haklı olarak Buhârî ve Müslim gibi muteber ve meşhur âlimlerin de eserlerine aldıkları güvenilir rivayetlere itibar edip diğer rivayetleri dikkate almayarak kıyametin vaktini ancak Allah'ın bildiğini tekrar vurgulamıştır.

Kıyamet alametleriyle ilgili rivayetlerde bahsi geçen noktaların bireysel ve toplumsal bozuluşla ilgili olduğuna dikkat çeken Yücel'e göre söz konusu rivayetlerde bahsi geçen alametler evrenin kozmolojik olarak bozulması manasındaki kıyametle alakalı değildir. Hadislerdeki alametlerin kainattaki kozmolojik düzenin son bulmasına işaret etmeyip bilakis bireysel ve toplumsal bozulmaya işaret ettiklerini savunmuştur. Bu görüşünü, söz konusu alametlerin Müslüman olan ya da olmayan birçok toplumda görülmesine rağmen bilinen manadaki kıyametin henüz vaki olmamasıyla temellendirmektedir.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere Yücel de Süyûti gibi mantık çerçevesinde açıklamalar getirmeye önem vermiştir.

Kadınlarla İlgili Sorular

Sehâvî'ye kadınlarla ilgili üç soru yöneltilmiştir. Bunlardan ilki kadınlara okuma yazmayı öğretmeyi yasaklayan rivayetler hakkındadır. Farklı tarik ve lafızlarıyla aktardığı bu rivayetlerde kadınların okuma yazma yerine ip eğirme, Nur Suresi ve karınca duasını öğrenmesi tavsiye edilmektedir.¹⁰⁹ Hâkim en-Nisâbüri'nin isnadının sahih olduğunu belirterek kitabında tahrir ettiği "Kadınlara okuma yazma öğretmeyin. Onlara ip eğirmeyi ve Nûr Sûresi'ni öğretin" hadisine¹¹⁰ de atıf yapan Sehâvî, Hâkim'in kullandığı isnaddaki Ab-

¹⁰⁶ Yücel, *88 Soru*, 76, 77.

¹⁰⁷ Yücel, *88 Soru*, 78.

¹⁰⁸ Yücel, *88 Soru*, 77.

¹⁰⁹ Sehâvî, *el-Ecvîbetü'l-merzûyye*, 787-791.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Ebû Abdirrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1997), 2/466.

dülvehhâb b. Dahhâk'ın metruk ve uydurmacı bir ravi olduğunu¹¹¹ ifade etmiş, sonrasında ise bunu destekleyecek bazı rivayetler olduğunu belirterek onları sıralamaya başlamıştır.¹¹²

İbn Hacer el-Heytemî, bu yasağın sebebi olarak kadınlara okuma yazma öğretmenin fitneye götürebileceği endişesini öne sürmüştür. Zira ona göre okuma yazma öğrenmek kadınların elçi aracılığıyla yapabileceklerinden çok daha zararlı işler yapmalarına sebep olabilir.¹¹³ Buna göre, Hz. Peygamber de kadınları fitneye sürükleyecek bu sebebi ortadan kaldırmak için bu yasağı getirmiştir.¹¹⁴ Ancak iman ve ibadetlerin talebi konusunda ayırım yapılmazken eğitim ve kültürle alakalı bir konuda neden bir ayırma gidildiği insanların sorguladığı noktalardan biri olmuştur.¹¹⁵ İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ise söz konusu rivayetleri değerlendirmiş, yasağın amacının kadınları fitneden uzak tutmak olduğunu ifade etmiş ve bu yasağın tenzihi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Şifâ bint Abdillâh (ö. 20/641) ve Hafsa'nın (ö. 45/665 [?]) yanına gelip Şifâ'ya "Ona okuma yazma öğrettiğin gibi karınca duasını da öğret" dediği hadis¹¹⁶ kadınların okuma yazma öğrenmesinin cevazına delil sayılmalıdır.¹¹⁷ Nitekim Hz. Peygamber gerek hür gerekse köle ve cariye kadınların da eğitimine önem vererek ilkesel olarak kadın ve erkeğin eğitim öğretim konusunda ayrı olmadıklarına işaret etmiştir.¹¹⁸

Başka bir yerde Sehâvî'ye gücü yeten bir kadının tek başına hacca gitmesiyle ilgili bir soru yöneltilmiştir. Söz konusu durumda hem kadının hem de kocasının hacca gitmeye gücü yetmekte ancak kadın hacca gitmek isterken kocası mani olmaktadır. Soruda kocanın bunu yapmaya hakkının olup olma-

¹¹¹ Müstedrek'teki yanlış hükümleri tashih eden Zehebî de bu hadisin uydurma, söz konusu ravinin de yalancı olduğunu belirtmiştir. Bk.: Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek* (Haydarâbâd, 1340), 2/396; Köktaş da hadisin mevzu olduğunu belirtmiştir. Bk.: Köktaş, *Günümüz Hadîs Tartışmaları* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 303.

¹¹² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 788.

¹¹³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, 85.

¹¹⁴ Köktaş, *Günümüz Hadîs Tartışmaları*, 306.

¹¹⁵ Molla Musa Celâlî Geçit, *Hadis İnkârcılarına Cevaplar*, 158.

¹¹⁶ Hadisin tam metni için bk.: Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Tıbb", 18 (No. 3887).

¹¹⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, 85.

¹¹⁸ Köktaş, *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat), 359-361.

dığı öğrenilmek istenmiştir. Sehâvî kocanın kadınla gelmesinin zorunlu olmayıp müstehap olduğunu ifade ettikten sonra kocanın mâni olmaya hakkı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü kocanın hakkı hemen yerine getirilmesi gereken bir yükümlülüktür ancak hac ibadetinde böyle bir zorunluluk yoktur. Eğer kocasını razı etmeden yolculuğa çıkarsa günahkâr olacağından kadının onu ikna etmesi gerekmektedir.¹¹⁹ Sehâvî'nin burada herhangi bir rivayet zikretmemesi dikkat çekicidir. Bu onun kitabın genelindeki üslubuyla uyuşmaktadır. Ancak sorunun da hadisle doğrudan ilgili olmayıp fıkhî bir meseleyle alakalı olduğu düşünüldüğünde Sehâvî'nin bir fakih edasında cevap vermesi kanaatimizce doğal karşılanmalıdır.

Kadınların mahremleri olmadan yolculuk yapmalarını Yücel de eserinde incelemiş ve öncelikle ilgili rivayetlerin kaynaklarını zikretmiştir. Hadislerin anlaşılması için bağlamının iyi değerlendirilmesi gerektiğini ifade eden Yücel'e göre kadınların tek başlarına veya mahremleri olmadan seyahate çıkmalarını yasaklayan hadisler dönemin güvenlik problemleriyle ilgilidir. Bu görüşünü Hz. Peygamber'in Adî b. Hâtim'e söylediği "Eğer ömrün uzun olursa, devesi üzerinde yolculuk yapan bir kadının, Allah'tan başka hiç kimseden korkmadan Hîre şehrinden kalkıp gelerek Kâbe'yi ziyaret edeceğini göreceksin" sözleriyle desteklemektedir.¹²⁰ Bu hadisten yeterli güvenlik ortamı sağlandığında bir kadının da tek başına uzun bir yolu kat edebileceği anlaşılmaktadır.

Sehâvî'ye sorulan bir başka soru kadınların ahirette Allah'ı görüp göremeyecekleri ve görseler de erkekler gibi mi olacağıdır. Sehâvî görme noktasında herkesin ortak olduğuna işaret eden delillerin sabit olduğunu ancak tekrar görme hususunda kadınların erkekler gibi olmayacağını iddia etmiştir. Sonrasında da kadınların ve erkeklerin görme miktarlarıyla ilgili birtakım bilgiler vermektedir. Görme fiilinin herkes için ortak olduğuna işaret eden nasları tek tek zikreden Sehâvî verdiği diğer ayrıntıları nereden öğrendiğini ya da hangi delillere dayandığını açıklamamıştır.¹²¹

¹¹⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 839.

¹²⁰ Yücel, *88 Soru*, 54-56 Hadisin tercümesi Yücel'e ait.

¹²¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 950-954.

İbn Hacer el-Heytemî de eserinin “Usûlü’ d-dîn” bölümünde aynı konuya yer vermiştir. Ona göre münafık ve kafirler dahi Allah’ı bir yerde görecektir. Cennette ise bütün ümmetlerin peygamber ve sıddıklarıyla birlikte bu ümmetin sadece erkeklerinin Allah’ı göreceğine dair icma olduğunu iddia etmiştir. Ona göre kadınların görememesinin sebebi, onların otağlarına kapanmış olmaları ve göreceklerini açıkça ifade eden bir rivayetin varit olmayışındır.¹²² Kadınların erkekler gibi Cuma günlerinde değil ama bayram günlerinde Allah’ı görebileceklerini ifade eden görüşler olduğunu ifade ettikten sonra da Süyûtî’nin sıddıka kadınların da Allah’ı görme noktasında erkekler gibi olduğunu belirttiğini aktarır.¹²³ İbn Hacer el-Heytemî’nin bu konu hakkında Dârekutnî’den (ö. 385/995) aldığı “Kıyamet günü geldiğinde müminler/mümin erkekler Rablerini görecekler” ve “Mümin kadınlar O’nu Fıtır ve Kurban günlerinde görecek” hadislerine yer vermiş ve başka herhangi bir kaynaktan herhangi bir rivayet zikretmemiştir.

Dârekutnî’nin eserinde bu hadisler tarandığında bir sonuca ulaşılamamıştır. Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) bunları eserinde iki ayrı rivayet yerine tek bir hadis olarak yine Dârekutnî’den aktardığı tespit edilmiştir. Buna göre hadisin tam metni şu şekildedir: “إذا كان يوم الجمعة، رأى المؤمنون ربحهم،” (Kıyamet günü geldiğinde Müminler Rablerini görecekler. Onlardan cuma günleri erken davrananlar Rablerini görme konusunda da en önde olacak. Mümin kadınlar ise O’nu Fıtır ve Kurban günlerinde görecekler.) Aynı hadisin yer aldığı *Zâdü’l-me’âd* adlı eserin naşirleri bu hadisin ravilerinden birinin meçhul olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴

Ahiret hayatı hakkındaki merak duygusunun ağırlığı insanları bu husustaki haberlerin güvenilirliklerini iyi bir şekilde tetkik etmeden bilgi kaynağı olarak kullanmaya sevk etmiş olmalıdır. Zira Sehâvî hiç kaynak göstermeden,

¹²² İfade şu şekildedir: “لأنهن مقصورات في الخيام ولم يرد تصريح رؤيتهن” Bk.: İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-hadîsiyye*, 216.

¹²³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-hadîsiyye*, 218.

¹²⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Abdülkadir el-Arnâvût (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998), 1/396.

İbn Hacer el-Heytemî de zayıf bir kaynağa atıf yaparak ahiret hayatı hakkında zaten tartışılabilen rü'yetullah konusunun furuu sayılabilecek bir noktada hüküm bina etmiş, yorum getirmiş ve Allah'ı görme konusunda kadın ve erkekleri kesin olarak birbirinden ayırmıştır. Yöneltilen sorulara zayıf rivayetlerle de olsa cevap verme kaygısının onları bu cevapları vermeye götüren temel saik olduğunu söylemek mümkündür.

Yücel'e yöneltilen bir başka soru kadınların uğursuz olduğunu ifade eden rivayetler hakkındadır. Müstefti burada Hz. Peygamber'in yaratılmışların en şerefli olan insan hakkında nasıl böyle bir şey söylemiş olabileceğini sorgulamaktadır. Hadisin geçtiği kaynakları zikreden Yücel, bir konudaki tek bir rivayetle Hz. Peygamber'in doğru anlaşılamayacağını belirtmiş ve onu doğru anlamak için yapılması gereken ilk işin konuyla ilgili bütün rivayetlerin birlikte değerlendirilmesi olacağını vurgulamıştır. Söylediği üzere diğer rivayetleri incelediğinde bu hadisin tam metnine ulaşmış ve aslında Hz. Peygamber'in bu sözünün Câhiliye döneminde algılandığı şekilde bir uğursuzluğun olmadığını ifade ettiğini aktarmıştır. Ona göre Buhârî ve Müslim de hadisin eksik ve tam metinlerini birlikte aktararak hadislerin doğru anlaşılması için bütün olarak bakmanın gerekliliğini gözler önüne sermişlerdir.¹²⁵ Yücel de Sehâvî gibi farklı rivayetlere dikkat çekmeyi ihmal etmemiş ancak ondan farklı olarak bu rivayetlere neden temas ettiğini gerekçelendirilmiş ve hadisin anlaşılması için yeterli açıklamalar getirmiştir.

Kadınlarla ilgili sunulan örneklerde soru biçimleri benzerlik gösterse de cevaplar farklılık arz etmektedir. Klasik fetva kitapları konuyla ilgili rivayetleri aktarmaya daha fazla yer ayırırken son dönem fetva kitapları rivayetten çok açıklamaya ağırlık vermiştir. Klasik dönem eserlerinde söz konusu rivayetler zayıf da olsa bunların zahiriyle bir şekilde amel etme temayülü görülürken günümüz eserlerinde ilgili hadislerin sıhhat durumlarının sağlam olması ve bağlamlarının araştırılarak daha doğru bir anlam arayışı içerisine girildiği dikkat çekmektedir.

İnsanların böyle sorular yöneltmesine sebep olan hususların başında şüphesiz bu veya benzer rivayetleri duymuş olmaları gelir. Klasik dönemdeki insanların, kadınları günümüzden farklı algılamaları da yöneltilen soruların

¹²⁵ Yücel, 88 Soru, 32-34.

ve verilen cevapların şekillenmesinde etkili olmuştur. Nihal Şahin Utku İslam öncesi geleneksel toplumlar daha ataerkil bir yapıya sahip olduğunu ve kadınların statüsünün erkeğe nazaran daha aşağıda olduğunu belirtir. Bunun ana sebepleri olarak kadının asıl görevinin çocuk doğurma ve yetiştirmek olduğu algısı, mal ve mülkün aile içinde kalması için sadece erkek çocuklar arasında bölüştürülmesi ve muhafazakarlığı gösterir. Bunların sonuncusunun kadınların bu statülerini sorgulamalarına imkân vermediğini ve sorgulama olduğunda da bunun bastırılmasını sağladığını ifade etmiştir. İslam'ın ise bu konularda o döneme göre radikal sayılabilecek değişimler getirdiğini, ani değişimler yerine adaleti tavsiye edip zulmü nehyederek kadınların lehine olacak yeni bir algı oluşturduğunu ve kendi dönemine kadar ki kadınlar aleyhine görünen dini, içtimai ve kültürel algıların değişmesini sağladığını vurgulamıştır.¹²⁶ Bazı örneklerden hareketle Hz. Peygamber dönemindeki hassasiyetlerin onun vefatından sonra önemini yitirdiğine dikkat çekilmiş ve önceki dönemlerde kadınlara yönelik sergilenen tavırların yerini bir şekilde koruduğu iddia edilmiştir.¹²⁷ Bu iddianın serdedilmesine sebep olan hadiselerin Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerin doğru veya yanlış anlaşılmasıyla ilgisi olmalıdır.

Kadınlara ilgili hadislerin kaynaklarının ve muteber şerhlerden açıklamalarının araştırılmaması da bunlardan maksadın tam anlaşılmayıp yanlış yorumlar yapılmasının sebepleri arasında sayılabilir. Zira şerh türü eserlerde sahih olan bu hadislerle makul açıklamalar getirilmektedir.¹²⁸ Bu rivayetler, ön yargılardan arınarak incelendiğinde bir yanlış anlamaya mahal vermeyecek niteliktedir.¹²⁹ Ancak tarihi süreç içerisinde vakıa böyle olmamış, rivayetlerin yanlış ya da eksik anlaşıldığı yerler olmuş ve dönemin insanların kadın algısı gerçekten de sorulara ve cevaplara yansımıştır.

¹²⁶ Bk.:Nihal Şahin Utku, "Antik Çağ'dan İslâm'a Kadın - Tarihi Bir Perspektif", *Kadın Olmak - İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 167-169; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Sahih, Mevzû ve Bağlamından Koparılan Hadislerdeki Kadın Algısının Analizi", *Kadın Olmak - İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 214.

¹²⁷ Bk.:Fatimatüz Zehra Kamacı, "Hz. Peygamber Döneminde Kadın Olmak", *Kadın Olmak - İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 200-202.

¹²⁸ Kızılkaya Yılmaz, "Antik Çağ'dan İslâm'a Kadın", 218-221.

¹²⁹ Kızılkaya Yılmaz, "Antik Çağ'dan İslâm'a Kadın", 236.

Bu noktada atlanmaması gereken bir husus da kadınlarla ilgili sorulara incelediğimiz klasik hadis fetvaları kitaplarında çok az yer verilmesidir. Bu aslında kadınlarla ilgili meselelerin o dönemde çok fazla gündem oluşturmadığına delalet etmektedir. Bunda kadını erkekten aşağı gören cinsiyet algısının ve bu algı sebebiyle kadınların bazı şeyleri sorgulayamamasının da etkisi olmalıdır. Ayrıca bugün problem olarak görülen bazı konuların o günlerde problem olarak algılanmaması da bunlarla ilgili gündem oluşmamasına sebebiyet vermiş olmalıdır.

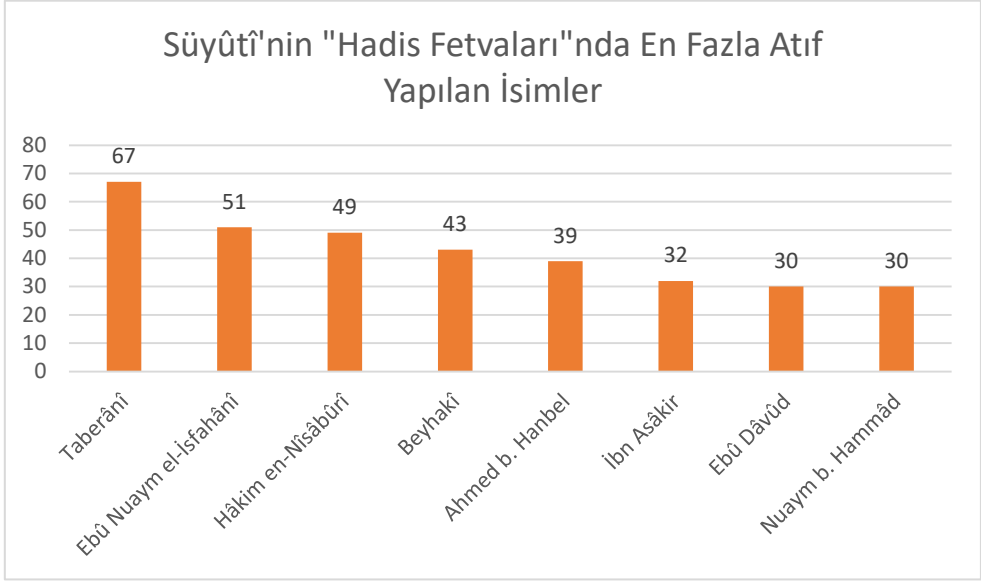
Modern dönemlerde ise tüm dünyada olduğu gibi İslam dünyasında da kadın algısı değişmiştir.¹³⁰ Bu değişim hadislerle ilgili meselelere etki etmiştir. Zira kadına bakış açısındaki değişim kadınlarla ilgili olarak rivayet edilen hadislerin de sıhhat ve muhteva açısından yeniden sorgulanmasına ön ayak olmuş ve son dönemde kaleme alınan eserlerde daha fazla yer bulmalarına olanak tanımıştır.

Yukarıdaki örneklere baktığımızda öncelikle konuyla ilgili hadisleri isnad ve kaynaklarıyla birlikte zikretme hususu dikkatleri celp etmektedir. Aynı dönemde yaşayan Sehâvî ve Süyûfî konuyla ilgili farklı rivayetleri sıralamaya özen göstermiştir. Süyûfî çağdaşından farklı olarak konuyla ilgili mantık çerçevesinde birtakım açıklamalar getirmişse de rivayetleri kaynaklarıyla birlikte zikretmeyi ihmal etmemiştir. Yücel ise böyle bir gayrete girmeyip doğrudan konuyu açıklamaya girmiştir. Tabii ki açıklamasında bazı ayet ve hadislere atıf yapmış ve hadislerin kaynaklarını zikretmiştir ancak öncekilerden farklı olarak konuyla ilgili rivayetleri alt alta sıralama ihtiyacı hissetmemiştir.

¹³⁰ Bu değişime sebep olan unsurları burada tahlil etmek konuyu dağıtacağından dolayı sadece bazı örneklere işaret etmek istiyoruz. Osmanlı'da devletin kadınların eğitim fırsatlarını arttırdığına dair bk.: Fatma Şensoy, "Osmanlı Toplumunda Kadınların Eğitimi", Harf Harf Kadınlar, ed. Nazife Şişman, (İstanbul: Klasik, 2008), 88. Kadınların her türlü eğitim alanında desteklenmesine öncülük eden dergilere örnek olarak bk.: Şükûfezar örneği için bk.: Fatma Tunç Yaşar, "İlk Kadın Dergilerinde 'Kadınlık': İffetli ve Mektepli", Harf Harf Kadınlar, ed. Nazife Şişman, Kadın Araştırmaları 1 (İstanbul: Klasik, 2008), 107-111. Kadınların da toplumda rol üstlenmesinin desteklenip İslam'ın onlara verdiği yok sayılan hakların savunulmasına dair bk.: Fatma Samime İnceoğlu, "İlk Muharremiz Fatma Aliye'nin Gözünden Dönemi", Harf Harf Kadınlar, ed. Nazife Şişman, (İstanbul: Klasik, 2008), 119-121.

Dikkat çeken diğer bir husus da kullanılan kaynaklardır. Örneğin Yücel'in kıyametle ilgili olarak atfı yaptığı hadis kitabı musannifleri Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve İbn Mâce'den (ö. 273/887) ibarettir. Sehâvî'nin atfı yaptığı isimler ise Tirmizî (ö. 279/892), Taberânî (ö. 360/971), Dârekutnî (ö. 385/995), İbn Şâhin (ö. 385/996), Beyhakî ve Deylemî (ö. 509/1115) şeklindedir. Süyûtî listeyi epeyce uzatmış, hemen her türlü kaynaktan yararlanmışır. Süyûtî'nin bu konu başlığında eserlerindeki hadis rivayetlerine değindiği isimler şunlardır: İbn İshâk (ö. 151/768), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64), Buhârî, Ebü'l-Kâsım İbn Abdilhakem (ö. 257/870), Müslim, İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894), Dîneverî (ö. 282/895), Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919), Rûyânî (ö. 307/919-20), İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923), İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), İbn Kâni' (ö. 351/962), Taberânî (ö. 360/971), İbn Adiy (ö. 365/976), Ebu's-Şeyh (ö. 369/979), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), İbn Merdûye (ö. 410/1020), Beyhakî, Deylemî, Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176), Süheylî (ö. 581/1185) ve Ziyâeddin el-Makdisî (ö. 643/1245).

Bu tablo göstermektedir ki geçmiş ilim adamları Kütüb-i Sitte ve Kütüb-i Tis'a'da yer almayan rivayetleri de kullanmakta bir beis görmemiştir. Eserlerin tamamında kullanılan kaynakların analizini yapmak da okuyucuya fikir verecektir ancak makalenin sınırlarını aşmamak ve bütün vaktimizi istatistiksel verilere harcamamak için burada sadece Süyûtî'nin ele aldığımız eserinin "Hadis Fetvaları" bölümünde kullandığı kaynakların tablosunu göstermek yerinde olacaktır. Bu sayılar belirlenirken tek bir hadiste müelliflerin farklı kitaplarına yapılan atıflar ayrı ayrı sayılmışır.



Grafiğe bakıldığında Kütüb-i Sitte'den bir, Kütüb-i Tis'a'dan iki eser olduğu görülür. En güvenilir iki kitap olarak bilinen Buhârî ve Müslim'e yapılan atıf sayısı ise sırasıyla 16 ve 18'dir. Bu bilgi, dönemin ilim adamları ve halkının diğer hadis kitaplarına da güven duyduğunu, en azından bunlara önyargıyla yaklaşmadıklarını göstermektedir.

Önceki dönemde yaşamış âlimlerin bu kadar çeşitli hadis kaynaklarını kullanması dönemin insanların da bu hadislere itibar edip verilen cevaplara ikna olduklarına ve hadis bilgilerinin genişliğine işaret etmektedir. Zira bu hadisleri işitmeseler yahut öğrenmemiş olsalar bunları sormaları muhal olurdu. Son dönemlerdeki eserlerde bunlara atıf yapılmaması ise insanların konulara artık daha sorgulayıcı yaklaşması ve hadis bilgilerinin azalmasıyla açıklanabilir. Yaygın kanaate göre Kur'an'dan sonra en güvenilir kitap olan *el-Câmi'u's-Şaḥîh*'in güvenilirliğinin bile çok rahatça göz ardı edildiği günümüzde müellifin diğer kaynaklardan örnekler göstererek konu hakkında insanları tatmin edici bir seviyede bilgilendiremeyeceği açıktır.

Sonuç

İnsanlar İslami İlimlerin diğer dallarında olduğu gibi hadis konusunda da sorular üretmiş ve bunların cevaplarını öğrenmek için ilim adamlarına danışmışlardır. Hadis konusunda merak edilenler genellikle önlerine çıkan bazı hadislerin sıhhat durumunun hükmü olduğundan olsa gerek verilen hüküm fetva olarak isimlendirilmiş ve bu kitapların oluşturduğu literatüre hadis fetvaları adı verilmiştir.

Hadis edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahip olan hadis fetvaları kitapları soru-cevap şeklinde yazılmaları bakımından suâlât türü eserlerle benzerlik arz etmektedir. Ancak hadis fetvaları daha geniş bir hacme sahip olmaları, konu çerçevelerinin daha geniş olması ve soru soranlar arasında sadece talebelerin olmayıp hadiste ihtisas yapmayan insanların da bulunması açısından diğerinden ayrılmaktadır. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-ḥadîs ve't-tefsîr* adlı kitabının hadis fetvaları literatüründen sayılması, bu türün ilk olarak hicrî 3. asırda ortaya çıktığını söylemeye imkan tanımaktadır. Hicrî 9. ve 10. yüzyıllarda telif edilen Sehâvî'nin *el-Ecvibetü'l-merzıyye fî mâ sü'ile (es-Sehâvî) 'anhü mine'l-eḥâdîsi'n-nebeviyye'* si, Süyûtî'nin *el-Hâvî li'l-fetâvâ'* si ve İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Fetâva'l-ḥadîsiyye'* si, bizim araştırmamıza göre, hadis fetvaları denildiğinde akla gelen ilk eserlerdir.

Hadis fetvalarının içerdiği konular çok çeşitlidir. Müsteftinin merak ettiği bir konuda hadis olup olmadığı, hadisın sıhhati, hadis metninin doğru şekli, hadis usulü konuları, ravilerle ilgili hususlar ve bazı tarihi bilgiler gibi konular hadis fetvalarındaki sorularda yahut cevaplarda bulunmaktadır.

Günümüzde de bu literatüre şekil ve içerik olarak benzeyen eserler telif edilmiştir. İhtiva ettikleri konular ve bu konuları işleyiş tarzlarında farklılık gözlemlense de eserlerin muhatap kitlelerini hadis ilmiyle iştigal edenlerle kısıtlamayıp daha geniş tutarak umuma ulaşmaya çalışmaları benzerlik arz etmektedir.

Hicrî 9-10. asırlarda yaşamış olan Sehâvî ve Süyûtî'nin hadis fetvalarıyla günümüzde yaşayan Ahmet Yücel'in *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* adlı kitabı ve Yavuz Köktaş'ın *100 Soruda Hadîs Meseleleri* adlı eserleri kıyaslandığında iki dönemin merak edilen konuları ve verilen cevapların üslupları açısından bazı farklılıklar olduğu ortaya çıkmıştır.

Hadislerin sıhhati, anlaşılması, hadis usulü, belli bir konudaki hadisler, kadınlar ve kıyametle ilgili sorular her iki dönemin eserlerinde de bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in kılık-kıyafeti, şehir veya kişilerin fazileti, hadis metninin doğru şekli ve birtakım tarihi bilgiler önceki dönemde yaşayan âlimlere sorulduğu halde günümüzdeki eserlere konu olmayan sorulardır. Önceki eserlerde olmadığı halde günümüz eserlerinde görülen konular ise hadislerin delil oluşu, sıhhat tespitindeki farklı yaklaşımlar, hadis ilmine modern yaklaşımlar ve oryantalist iddialar şeklinde sıralanabilir.

Ortak sayılabilecek konular arasından örnek vermek gerekirse hadis usulü ve kadınlarla ilgili soruların son dönemdeki eserlerde arttığı gözlemlenmiştir. Zira hadislerin güvenilirliğiyle ilgili ortaya atılan olumsuz iddialar insanlar arasında yayılmış ve hayatın her alanına etki edebilecek hadislerin sıhhatini belirleyen usulü tartışmaya açmıştır. Binaenaleyh kadınların hukuklarını korumada engel teşkil eden durumların etkisinin azalmasıyla birlikte insanlar kadınlarla ilgili meselelere daha sorgulayıcı yaklaşmış ve bu hadis ilmini ilgilendiren konulara da sıçramıştır.

Konuları işleyiş açısından da eserler arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Sehâvî ve Süyûtî'nin eserlerinde daha fazla alıntı vardır ve atıf yapılan hadis kitapları daha çeşitlidir. Bu durum iki dönem insanının hadis bilgisinin farklılığını ortaya koymaktadır. Zira önceki dönemde çeşitli eserlerde geçen bu hadisleri soru olarak yöneltenlerin bu hadisleri biliyor olması gerekmektedir. Daha sonraki eserler ise rivayetleri sıralamaktan öte hadisleri ve Hz. Peygamber'in bu hadislerdeki asıl maksadını anlatma çabası dikkat çekmektedir. Burada önceki eserlerde hiç açıklama yapılmadığı ya da sonraki eserlerde hiç kaynak gösterilmediği kastedilmemektedir. Bilakis ikisi arasındaki oransal farklılığa dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Hadis fetvaları literatürü dönemin insanların hadis bilgisini, algısını, hayatın belli noktalarında hadislere nasıl müracaat ettiklerini ve hadisler konusundaki tartışmalarını yansıtmaya noktasında önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında daha fazla araştırma ve çalışmayı hak etmektedir.

Kaynakça

- Âşıkkutlu, Emin. "İbn Ved'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/440-441. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 1-38. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.678998>
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Tesbit Yöntemi (Hadis Usûlü)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Geçit, Molla Musa Celâlî. *Hadis İnkârcılarına Cevaplar*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Hâkim en-Nîsâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Ebû Abdirrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdîî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1997.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 6 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1977.
- Haq, Inam ul. *Pakistan'da Hadis Tartışmaları*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Abdülkadir el-Arnâvût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-hadîs ve't-tefsîr*. thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Harâbe. Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 1410.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *el-Fetâva'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408.
- İnceoğlu, Fatma Samime. "İlk Muharremiz Fatma Aliye'nin Gözünden Dönemi". *Harf Harf Kadınlar*. ed. Nazife Şişman. 115-132. İstanbul: Klasik, 2008.
- Kamacı, Fatımatüz Zehra. "Hz. Peygamber Döneminde Kadın Olmak". *Kadın Olmak - İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. ed. H. Şule Albayrak. 175-206. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Sahih, Mevzû ve Bağlamından Koparılan Hadislerdeki Kadın Algısının Analizi". *Kadın Olmak - İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. ed. H. Şule Albayrak. 207-239. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Köktaş, Yavuz. *100 Soruda Hadis Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Köktaş, Yavuz. *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Fetoaları Literatürü, Özellikleri ve Örnekleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. "Ricâl Edebiyatında Suâlât Türü Eserler". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/26 (2015), 145-174.
- Muhammed b. Selâme el-Kuzâi. *Müsnedü's-şihâb*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988.
- Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.

- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *el-Ecvibetü'l-merzıyye fîmâ sü'ile (es-Sehâvî) 'anhü mine'l-eĥâdîsî'n-nebeviyye*. Riyad: Dârü'r-Râye, 1418.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1436.
- Şensoy, Fatma. "Osmanlı Toplumunda Kadınların Eğitimi". *Harf Harf Kadınlar*. ed. Nazife Şişman. 82-97. İstanbul: Klasik, 2008.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülme-cid es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Tatlı, Mustafa. "Biyografi Yazıcılığının Temel Taşı: Suâlâtlar". *İslam Te'lif Gele-neğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 25-36. İstanbul: Ensar Neş-riyat, 2018.
- Tatlı, Mustafa. *Rical Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Tekin, Muhammet Ali. *Haneî Hadisçiliği Zafer Ahmed Tânevî Örneği*-. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/516-522. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Utku, Nihal Şahin. "Antik Çağ'dan İslâm'a Kadın - Tarihî Bir Perspektif". *Ka-dın Olmak - İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. ed. H. Şule Albayrak. 115-173. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Uysal, İsa. *İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Hayatı, Eserleri ve "el-Fetâvâ el-Hadîsiyye" Özelinde Hadisçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilim-ler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Yaşar, Fatma Tunç. "İlk Kadın Dergilerinde 'Kadınlık': İffetli ve Mektepli". *Harf Harf Kadınlar*. ed. Nazife Şişman. 99-113. İstanbul: Klasik, 2008.

- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Molla Gürânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/248-250. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıyamet Alâmetleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/522-525. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'an Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim, 3. Basım, 2019.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/97-100. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru Adlı Eser*. E-Posta 4 Kasım 2020, Alıcı: Ali Can Kanoğlu.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Telhîşü'l-Müstedrek*. 4 Cilt. Haydarâbâd, 1340.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2021, c. 7, s. 1: 431-497

الشِّعْرُ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ ﷺ

دراسة في إشكالية عدم استقراء الروايات ونقدها في تصوُّر الوقائع الحديثية

Hz. Peygamber'in Lisaniyla Şiir: Hadislerdeki Olayların Tasavvurunda Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmemesi Problemine Dair Eleştirel Bir Araştırma

Poetry on the Tongue of the Prophet: A Study of the Problem of Not Gathering all Related Reports and Critiquing them in the Conceptualization of Events in Hadith

Hamzeh AL-BAKRİ

Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
Assistant Professor, İbn Haldun University,
School of Islamic Studies, Department of Basic Islamic Studies.
Istanbul / TURKEY
hamzeh.albakri@ihu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7949-7931

DOI: 10.47424/tasavvur.890203

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Al-Bakri, Hamzeh. "Hz. Peygamber'in Lisaniyla Şiir: Hadislerdeki Olayların Tasavvurunda Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmemesi Problemine Dair Eleştirel Bir Araştırma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 431-497.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص

اتفق العلماء على أن النبي ﷺ لم ينظم بيتاً من الشعر قبل البعثة ولا بعدها، وأنه كان ممنوعاً من ذلك سداً لباب اشتباه القرآن الكريم بالشعر. وأما إنشاده والتمثل به موزوناً فعلى الرغم من أنه لا مانع منه عقلاً ولا شرعاً اختلف في وقوعه، فنفاه كثير من العلماء، وصرحوا بأنه كان ﷺ إذا تمثل ببيت لم يُتمه، وإذا أتمه لم يُقم وزنه فيجري على لسانه منكسراً. وانتشرت هذه الدعوى بين كثير من اللغويين والمفسرين والمؤرخين، وضربوا لها أمثلة واستشهدوا لها بأخبار متعددة، حتى صارت عندهم أصلاً مقرراً، فإذا صادفتهم رواية تدل على إنشاد بيت من الشعر موزوناً بحثوا لها عن تأويلات، من غير إثبات لهذا الأصل المدعى ولا استشهاد على صحة تلك التأويلات. ونظراً إلى أن هذه الدعوى لم تُبن على دراسة استقرائية تستوعب الروايات الواردة فيها مع نقدها على طريقة المُحدِّثين، فقد نشأ عنه إشكالات عديدة في التصور التاريخي لهذه الوقائع الحديثة. ولذا اهتمت هذه الدراسة باستقراء الروايات واستيعابها للوصول إلى تصور تاريخي دقيق لهذه المسألة، ثم حاولت بناءً على ذلك تقييم أقوال كثير من اللغويين والمفسرين والمؤرخين فيها ومقارنة تصوراتهم التاريخية لها بالتصور الذي انتهت إليه، واستخلصت بعد ذلك كله أبرز الإشكالات التي وقعت لهم نتيجة لعدم استقراءهم الروايات الحديثة وعدم تقديمها نقداً حديثياً.

الكلمات المفتاحية: الشعر، استقراء الروايات، نقد الروايات، الحديث والتفسير، التصور

التاريخي.

Öz

Alimler Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) bisetinden ne önce ne de sonra bir beyit bile şiir yazmadığını ve bunun ona yasak oluşunun Kur'an-ı Kerim'in şiirle karışmasına set çekmek için olduğu konusunda hemfikirdirler. Onun şiir okuması ve buna vezin yoluyla öykünmesi konusunda ise -bu konuda akıl ya da şariat yönünden bir yasaklama olmamasına rağmen- ayırışmışlardır. Alim-

lerin bir çoğu ondan bunu olumsuzlamışlardır ve onun (s.a.v.) bir beyti öykündüğü zaman bunu tamamlamadığını, tamamlasa bile beytin ölçüsünü ihlal ettiğini açıklamışlardır. Bu iddia birçok dilci, tefsirci ve tarihçi arasında yaygınlık kazanmış, bu durum için çokça örnekler getirerek bunları çeşitli haberlerle delillendirmişlerdir. Öyle ki bu durum, onlar için kesin bir kural haline gelmiştir. Şayet ölçülü olarak bir beyit okumaya dair bir rivayetle karşılaşırlarsa bunun için te'villere başvurmuşlardır. Bunu yaparken de iddia edilen kuralı ispatlamamış ve te'villerinin doğruluğunu tanıklamamışlardır. Bu iddianın, hadisçilerin metoduna göre konu hakkındaki rivayetlerin tümevarımsal olarak araştırması ve eleştirisi üzerine kurulu olmadığına bakılacak olursa; bu hadis olaylarının tarihî tasavvurunda birçok problem ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bu çalışma, söz konusu meselede dakik bir tarih tasavvuruna ulaşabilmek için rivayetlerin istikrası ve kuşatılmasıyla ilgilenmiş, ardından birçok dilci, tefsirci ve tarihçinin konu hakkındaki görüşlerini değerlendirmeye ve onların tarih tasavvurlarının karşılaştırmasına çalışmıştır. Sonuç olarak onların karşılaştıkları problemlerin, hadis rivayetlerini istikra ve tenkit etmemelerinin neticesinde vuku bulduğunu hadis ilmi yönünden ele alarak belirginleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmesi (İstikrâsı), Rivayetlerin Tenkidi, Hadis ve Tefsir, Tarih Tasavvuru.

Abstract

The scholars agree that the Prophet (Allah bless him and give him peace) did not compose even one line of poetry before revelation was given to him or thereafter. They also agree that he was prohibited from doing this as a way of closing the door to any ambiguity about the Generous Qur'an, such that no one would confuse it with poetry. Despite there being no rational or scriptural proof for the impossibility of his reciting the poetry composed by others or mentioning verses of poetry composed by others, in its proper meter, the scholars differed about whether these things occurred historically. Many scholars stated that this did not occur and even blatantly said that if he (Allah bless him and give him peace) wished to use a line of poetry as an example he wouldn't complete the line. And if he did complete a line of poetry as an example, he wouldn't say it in its proper meter. This claim spread far and wi-

de among many of the linguists, exegetes, and historians. They cited examples of this, and they provided as proof many reports such that this became a core axiom for them. If, however, they came upon a report that indicates that the Prophet recited poetry in meter form, they sought out some type of figurative interpretation. They did all of this without having first grounded their axiom in any type of proof and without providing any evidence for the correctness of the figurative interpretations that they put forward. Due to the fact that this claim was not built upon a full and complete gathering of all of the reports related to it, nor was it based upon a proper critique according to the methodology of hadith scholars, many problems have arisen in the conceptualization of what occurred historically that are referenced in hadith literature. It is for this reason that this study pays attention to gathering all of the reports related to these incidents, so that we can reach a clear and precise historical conceptualization of this question. Beyond this, it seeks to evaluate the positions of many of the linguists, exegetes, and historians based upon the aforementioned findings and comparing their historical conceptualization with the conclusions mentioned above. Finally, it brings forth the major problems said scholars fell into based upon their not having gathered all of the hadith reports and not having analyzed them according to the methodology of hadith scholars.

Keywords: Poetry, Gathering Reports, Critiquing Reports, Hadith and Exegesis, Historical Conceptualization.

مدخل

اتفقت الأمة الإسلامية على أنّ النبي ﷺ لم ينظم الشعر قبل البعثة ولا بعدها، وأنّ الله تعالى حالّ بينه وبين ذلك؛ ردّاً لشبهة مشركي قريش في أنّ هذا القرآن شعر وأنّ النبي ﷺ شاعر، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾¹، وبعدها أجمع المفسِّرون على دلالة هذه الآية على منع النبي ﷺ من إنشاء الشعر ونظمه، اختلفوا في دلالتها على منعه من

¹ سورة يس، 69.

إنشاده، فأثبتها بعضهم كالواحدية (ت468) وابن الجوزي (ت597)²، وهو ظاهرُ كلام الطبري (ت310)³. ونفاها الجمهور وذكروا أنّ إنشاده ﷺ الشَّعْرُ كان جائزاً عليه، حيث لا مانع منه عقلاً ولا شرعاً. ومَن قال بهذا من المُفسِّرين تصرّيحاً أو تلميحاً: أبو إسحاق الرِّجَّاح (ت311) وأبو جعفر النخَّاس (ت338) وأبو بكر الرازيّ الجصَّاص (ت370) والزَّخشيّ (ت538) وابن كثير (ت774) والقرطبيّ (ت671) والآلوسيّ (ت1270)⁴، ومن غيرهم: ابن حجر (ت852) والنُّور الحليّ (ت1044)⁵.

واختلف القائلون بأنه لا دلالة في الآية على منع الإنشاد، هل وقع منه أم لا؟ وإن وقع، فهل كان إنشاده لبيتٍ بكماله أو لِشَطْرٍ بتمامه، أم اقتصر الأمر على إنشاده جزءاً يسيراً من شطر بيت، بحيث لا يُسمّى شعراً؟ وإن كان ﷺ قد أنشد بيتاً أو شطر بيت، فهل كان يُقيمُ وزنه أم لا؟ وإن ثبت أنه لم يكن يُقيمُ وزنه - على ما وقع في بعض الروايات - فهل في هذا ما يُعارضُ الثابت قطعاً من بلوغه الدرجة العُلَيَّا في الفصاحة أم لا؟

² انظر: الواحدية، الوسيط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) 3: 518؛ وابن الجوزي، زاد المسير، (تحقيق عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، 2002م) 3: 530.

³ انظر: الطبري، جامع البيان، (تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، 2001م) 19: 480.

⁴ انظر: الرجَّاح، معاني القرآن وإعرابه، (تحقيق عبد الجليل عبده شلي، بيروت: عالم الكتب، 1988م) 4: 294؛ والنخَّاس، معاني القرآن، (تحقيق محمد علي الصابوني، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1989م) 5: 515؛ والجصَّاص، أحكام القرآن، (بيروت: دار الكتاب العربي، مصورة عن طبعة إسطنبول، 1338هـ) 5: 250؛ والزَّخشيّ، الكشاف، (القاهرة: مكتبة الحلبي، 1972م) 4: 329؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (تحقيق سامي بن محمد سلامة، السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م) 6: 592؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م) 15: 54؛ والآلوسي، روح المعاني، (تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ) 23: 48.

⁵ انظر: ابن حجر، فتح الباري، (القاهرة: المطبعة السلفية) 10: 541؛ والتلخيص الحبير، (تصحیح عبد الله هاشم اليماني المدني، بيروت: دار العرفة) 3: 129؛ والحلي، نور الدين، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م) 2: 93 و97.

شَعَلَتْ هذه الأسئلة كثيراً من المُفسِّرين واللغوِيِّين، وتكلّموا فيها، إلا أنّ بحثهم لها لم يستند على استقراء الروايات ونقدها وتمييز ما ثبت منها مما لم يثبت، فقرّر بعضهم أنّ النبيّ ﷺ لم يكن يُقيم وزن ما يُشده من الشعر، وجعل ذلك أصلاً في المسألة، ثم إذا أتى إلى رواياتٍ تدلُّ على إنشاده لِشَطْرِ بيتٍ شعر، ادّعى أنه ﷺ سَكَنَ حرفاً حَقُّهُ أن يُحرِّك أو حرَّك حرفاً حَقُّهُ أن يُسكِّن، دون الاستشهاد على هذه الدَّعوى بروايةٍ تدلُّ عليها! أو حمل ما في تلك الروايات على النُدرة وأنّ الغالب من حاله ﷺ عدم إقامة الوزن، دون الاستشهاد على هذه الأغلبية برواية تُصرِّح بها. وما هذا الحمل وذاك الادِّعاء إلا للتوفيق بين هذه الروايات والأصل الذي قرّره، مع أنّ ذاك الأصل لم يثبت بعد.

ولذا كانت الحاجة ماسّةً إلى إفراد هذه المسألة بدراسةٍ مبنيةٍ على استيعاب الروايات الواردة فيها قدر الإمكان، مع نقدها على طريقة المُحدِّثين، وهو ما عُنيّت به هذه الدراسة التي تهدف إلى الوصول إلى تصوّر تاريخيٍّ دقيق لهذه القضية بناءً على استقراء الروايات الواردة فيها ونقدها، وتحاول بناءً على ذلك تقييم أقوال المُفسِّرين واللغوِيِّين فيها ومقارنة تصوّراتهم التاريخية للقضية المذكورة بالتصوّر الذي تنتهي إليه، مبتغيةً في آخر الأمر بيان الإشكالات المترتبة على عدم استقراء الروايات ونقدها في تصوّر الوقائع الحديثية.

ولتحقيق هذه الأهداف كان لا بُدّ من سلوك المنهج الاستقرائيّ في جمّع الروايات، والمنهج النقديّ في دراستها والحكم عليها، والمنهج التحليليّ في فهم متونها ودراسة مواقف المُفسِّرين واللغوِيِّين منها وبيان الإشكالات المشار إليها آنفاً.

ولم أفق على دراسة سابقة في هذا الموضوع، وأقرب ما وقفت عليه في هذا الباب «جزء في أحاديث الشَّعر» للحافظ عبد الغنيّ المقدسيّ (ت600)، رتبه في بابين: الأول فيما ورد في الشَّعر، وروى فيه (31) روايةً، والثاني فيما ورد في ذمّ الشعر، وروى فيه (12) روايةً، فيكون مجموع ما رواه فيه (43) روايةً، مع ملاحظة أنه قد يُكرّر الحديث الواحد من أكثر من طريق، وألحق به محقِّقه في

آخره مستدرکاً من (27) حديثاً، (19) منها على الباب الأول، و(8) على الباب الثاني. وتضمنت صنيئهما إيراد بعض الروايات في إنشاد النبي ﷺ الشعر في مواضع متناثرة، وقد أحصيتها فوجدتها (6) أحاديث عند المقدسي، و(4) في الملحق⁶، والذي أوردته في هذه الدراسة مما يتعلق بالإنشاد خاصة (17) حديثاً، فأكون بذلك قد استدركت عليهما (7) أحاديث، على أن إيرادها لهذه الأحاديث كان بطريقة سزد المتون بأسانيدها تبعاً لموضوع الكتاب، بخلاف هذه الدراسة التي تُعنى بنقد هذه المرويات حديثياً، وتتبع مواقف اللغويين والمفسرين منها، وبيان الإشكالات التي وقعت لهم فيها.

وكنتُ بحثتُ ما جرى على لسان النبي ﷺ من الكلام موزوناً من دون قصد، فوفقتُ على ثلاثة أحاديث ودرستها، وهي «أنا النبي لا كذب» و«هل أنت إلا إصبع دميت» و«باسم الله وبه بدينا»، وهي اتفاقات لا تكفي ليعد قائلها شاعراً، ولم أدخلها في هذه الدراسة للاقتصار على محل البحث الدقيق من جهة، ولأنها لا تُعبر شيئاً من نتائجها من جهة أخرى.

1. إنشاد النبي ﷺ الشعر موزوناً أو غير موزون.

1.1. إنشاد النبي ﷺ جزءاً من شطر بيت من الشعر.

وهو أقل ما يُطلق عليه اسم الإنشاد، ولم أقف بعد تتبع الروايات إلا على مثال واحد من هذا النوع، وهو ما رواه سعيد بن يحيى الأموي (ت249): أن رسول الله ﷺ جعل يمشي بين القتلى يوم بدر، وهو يقول: «نُفلقُ هاماً»، فيقول الصديق رضي الله عنه مُتمماً للبيت:

..... من رجالٍ أعزّة
علينا وهم كانوا أعق وأظلماً

نقله عن «مغازي الأموي» ابن كثير والصالحي⁷، وقال ابن كثير: «وهذا لبعض شعراء العرب في

⁶ انظر: المقدسي، جزء في أحاديث الشعر، الأرقام (1)، (7)، (8)، (9)، (10)، (11)، (19)، (20)، (23)، (24). ومن الملحق الأرقام (4)، (6)، (7)، (10)، (14).

⁷ انظر: ابن كثير، التفسير 6: 589؛ والبدائية والنهاية، (تحقيق عبد الله تركي، القاهرة: دار هجر، 1997م) 5: 149؛ والسيرة النبوية،

قصيدة له، وهي في الحماسة».

ولم أف على إسناد الأمويّ لدراسته، لكنّ ليس في المتن إشكال، فهو صريح في أنّ النبيّ ﷺ إنما تمثّل بكلمتَيْن من البيت ولم يُتمّه، وليس فيه ما يدلُّ على أنّ عدم إتمامه ﷺ إنشاد البيت بسبب أنه كان ممنوعاً من ذلك، إذ الاستشهادُ بطرف بيتٍ أو غيره من التّصوُّص اتّكالا على معرفة السامعين بتتمته أو حتّى لهم على البحث عنه مسلكٌ معروف عند البلّغاء. ووهم الثور الحلبيّ فأوردّه مثالا على تمثّل النبيّ ﷺ ببيت شعر تامّ موزون⁸.

1. 2. إنشاد النبيّ ﷺ شطراً كاملاً من بيتٍ من الشّعر.

وهو أظهرُ في معنى الإنشاد من النوع الذي قبله، وقد وقفتُ بعد تتبُّع الروايات على أربعة أمثلة من هذا النوع.

1. 2. 1. ألا كُلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ.

روى البخاريّ ومسلمٌ عن أبي هريرة قال: قال النبيّ ﷺ: «أصدقُ كلمةٍ قالها الشاعرُ كلمةٌ لبيد: «ألا كُلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ»، وكاد أميّة بنُ أبي الصلّت أن يُسلم»⁹. وفي رواية لمسلم: «أشعرُ كلمةٍ تكلمت بها العربُ كلمةٌ لبيد...»¹⁰.

قلت: هو صَدْرُ بيتٍ من البحر الطويل، وزنه: فَعولُنْ مَفَاعِلُنْ فَعولُنْ مَفَاعِلُنْ، وَعَجْزه: وَكُلُّ نَعِيمٍ لا مَحَالَةَ زائِلٌ

(تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت: دار المعرفة، 1976م) 2: 448-449؛ والصالحي، سيل الهدى والرشاد، (بيروت: دار الكتب

العلمية، 1993م) 4: 54.

⁸ انظر: الحلبي، إنسان العيون 2: 93.

⁹ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3841)، والأدب (6147)، والرفاق (6489)؛ ومسلم، الصحيح، الشّعر (2256).

¹⁰ مسلم، الصحيح، الشّعر (2256)(2).

وفيه ثبوت وقوع إنشاده عليه السّلام شطر بيتٍ من الشّعر موزوناً. وأما سبب عدم إنشاده شطره الثاني فلتتمام محلّ الشاهد بدونه . لا تعمداً لقطعها لئلا يدخل في إنشاد الشعر كما ادّعاه الصّالح¹¹ . فإنّ وصف الأصدقيّة إنما هو للشطر الأول منه خاصّة، وأما الثاني فمُعترَضٌ بأنّ نعيم الجتّة لا يزول، إلا أن يُحمَلَ على: كلُّ نعيم من الدُّنيا، وكونه مُعترَضاً ينافي صدقه، وكونه مُؤوَّلاً يُنافي أصدقيّته.

1. 2. 2. 1. ويأتيك بالأخبار مَنْ لم تُرَوِّد.

روى أحمد والترمذي والنسائي عن شريح بن هانئ عن عائشة أنه قيل لها: «هل كان النبي ﷺ يَمْتَلئ بشيءٍ من الشّعر؟ قالت: كان يَمْتَلئ بشعرِ ابنِ رواحة، ويقول: ويأتيك بالأخبار مَنْ لم تُرَوِّد»¹².

وفي رواية الشّعبي عنها: «كان إذا استراحت¹³ الخبر تمثّل فيه ببيت طرفة...»¹⁴.

ورواه ابنُ أبي شيبة . وعنه عبدُ بن حميد . والطبرانيُّ من طريق زائدة عن سماك عن عكرمة عن ابن عبّاس¹⁵، وهو معلول¹⁶.

¹¹ الصّالح، سبل الهدى والرّشاد 10: 413.

¹² أحمد بن حنبل، المسند، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م) برقم (25071) و(25231) و(25862)؛ والترمذي، الجامع، (تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، الأدب (2848)؛ والنسائي، السنن الكبرى، (تحقيق حسن شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة) برقم (10769).

¹³ أي: استبطأ، يعني: رآه بظناً.

¹⁴ أحمد، المسند (24023) و(25134)؛ والنسائي، السنن الكبرى (10767) و(10768).

¹⁵ ابن أبي شيبة، المصنّف، (تحقيق محمد عوامة، جدة: دار القبلة، 2006م) برقم (26537)؛ وعبد بن حميد، المنتخب من المسند، (تحقيق الشيخ مصطفى العدوي، الرياض: دار بلنسية، 2002م) برقم (614)؛ والطبراني، المعجم الكبير، (تحقيق حمدي السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية) برقم (11763).

¹⁶ لأنّ رواية سماك عن عكرمة مضطربة (انظر: المزي، تهذيب الكمال، تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م،

فالحديث إذن إنما يثبت عن عائشة، وفيه عنها طريقان: طريق شريح بن هانئ، وطريق الشَّعْبِيِّ.

والشَّعْرُ المذكور هو عَجْزُ بَيْتٍ لَطْرَفَةٌ كما وقع في رواية الشَّعْبِيِّ، وهو أحد أبيات مُعَلِّقَتِهِ المشهورة¹⁷، أما ما وقع في رواية شريح بن هانئ من أنه لابن رواحة فَوْهَمَ، والبيت من البحر الطويل، ووزنه: فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ. وكلتا الروايتين عن عائشة صريحة في أن النبي ﷺ أنشد شطر البيت ولم يُتَمِّهْ، وأنه أنشده مُتَرَنِّماً على وجهه من غير تقديم ولا تأخير، ومن غير إثبات حركة في غير موضعها.

لكن روى معمر عن قتادة قال: بلغني أن عائشة سئلت: «أكان النبي ﷺ يَتَمَثَّلُ بشيء من الشَّعْرِ؟ قالت: كان الشَّعْرُ أَبْعَضَ الحديث إليه. قالت: ولم يَتَمَثَّلْ بشيء من الشَّعْرِ إلا بيت أخي بني قيس، تعني طَرْفَةٌ:

سُبْدِي لَكَ الْيَوْمَ مَا كُنْتَ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدْ

فجعل يقول: يَأْتِيكَ مَنْ لَمْ تُزَوِّدْ بِالْأَخْبَارِ. فقال أبو بكر: ليس كذلك يا رسول الله. فقال: إني لستُ شاعراً ولا ينبغي لي»¹⁸.

وروى سعيد بن أبي عروبة عن قتادة، قيل لعائشة: «هل كان رسول الله ﷺ يَتَمَثَّلُ بشيء من الشَّعْرِ؟ قالت: كان أَبْعَضَ الحديث إليه، غير أنه كان يَتَمَثَّلُ ببيت أخي بني قيس، فيجعل أوله آخره،

12: 119-120)، وقد رواه الوليد بن أبي ثور عنه عن عكرمة عن عائشة (انظر: البخاري، الأدب المفرد (792)؛ وأبو يعلى، المسند، (4945)، وغيرهما)، فالظاهر أن الاضطراب فيه من سماك نفسه، وإن كان الوليد بن أبي ثور ضعيفاً أيضاً، وكونه من حديث عائشة هو المعروف في طرقة الصحيحة كما تقدم، أما روايته عن عكرمة عن ابن عباس ففيه سلوك الجادة، وهو باث من أبواب العلل. وقد أشار إلى هذه العلة البرازي، فقد أخرج في مسنده رواية زائدة، ثم قال: «تفرّد زائدة بهذا، ورواه غيره عن سماك، عن عكرمة، عن عائشة». انظر: الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البرازي، (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979م) 3: 5 (2106).

17 انظر: الأعلام الشنتمري، شرح ديوان طرفة بن العبد ص58.

18 عبد الرزاق، التنسير (تحقيق محمود محمد عبده، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م) برقم (2496)؛ والثعلبي، الكشف والبيان (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002م) 8: 136 بإسنادهما إلى معمر، به. وعزاه السُّبُوطِيُّ في المُتَرِّ المَشْهُور (بيروت: دار الفكر) 7: 71 إلى عُبَيْدِ بْنِ حُمَيْدٍ وَابْنِ جَرِيرٍ وَابْنِ الْمُنْذِرِ وَابْنِ أَبِي حَاتِمٍ.

وآخره أوله. فقال أبو بكر: ليس هكذا، فقال رسول الله ﷺ: إني - والله - ما أنا بشاعر، ولا ينبغي لي»¹⁹.

ورواية قتادة عن عائشة تُخالفُ روايتي شريح بن هانئ والشَّعْبِيِّ من جهتين: ما وقع فيها من إتمام إنشاد البيت، وما وقع فيها من إنشاده على غير وزنه. ولا شكَّ أنَّ الروائين الأولين عن عائشة هما الأصح، لاتصال إسنادهما²⁰، بخلاف رواية قتادة، فإنها منقطعة، فقتادة لم يُدرِك عائشة²¹، إذ وُلد سنة 60 أو 61، وكانت عائشة قد تُوفيت سنة 57 أو 58.

ومع ذلك، فقد اشتهرت رواية قتادة المنقطعة المرجوحة بين اللغويين والمفسرين بحيث أغفلوا الرواية الصحيحة الراجحة، فقد ذكر متنها من اللغويين. دون التصريح بنسبتها إلى رواية قتادة. الخليل بن أحمد (ت170)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت224) والمُبَرِّد (ت285) والتَّحَّاس (ت338) وأبو حيان التَّوْحِيدِي (ت نحو 400) والثعالبي (ت429)²²، ومن المفسرين: أبو بكر ابن العربي

¹⁹ الطبري، جامع البيان 19: 480 بإسناده إلى ابن عروبة، به.

²⁰ رواية شريح عن عائشة لا إشكال في اتصالها، فقد توفي شريح (ت78) بعد وفاة عائشة (ت57 أو 58) بعشرين عاماً، وروايته عنها في صحيح مسلم (انظر: مسلم، الصحيح، الطهارة (253) و(276)، والحيض (300)، وغيرها)، وأما رواية الشَّعْبِيِّ عنها ففي اتصالها خلاف، فأثبت سماعه منها أبو داود، ونفاه ابن معين وأبو حاتم، مع أنَّ له رواية عن عليّ (ت40) في صحيح البخاري (6812)، وهو لا يكتفي بإمكان اللقاء، كما نبّه عليه العلائي، وقال أستاذنا الشيخ محمد عوامة: «على أنَّ من نفاه فإنما يُثبت بينهما مسروقاً، وهو إمام»، يعني: أن هذا الانقطاع بين الشعبي وعائشة على فرض ثبوته لا يضر. انظر: أبو داود، سؤالات الأَجْرِي له، (تحقيق محمد علي قاسم العمري، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي، 1983م) برقم (219)، وابن معين، التاريخ برواية الدُّورِي، (تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي، 1979م) برقم (2372)؛ وأبو حاتم، المراسيل، (تحقيق شكر الله نعمة الله فوجاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977م) برقم (591)؛ والعلائي، جامع التحصيل، (تحقيق حمدي السلفي، بيروت: عالم الكتب، 1986م) ص204؛ ومحمد عوامة، التعليق على المصنف لابن أبي شيبة (26537).

²¹ انظر: ابن أبي حاتم، المراسيل ص175 (640).

²² انظر: الخليل، العين، (تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال) 6: 65؛ وأبو عبيد، الأمثال، (تحقيق عبد المجيد قطامش، سوريا: دار المأمون للتراث، 1980م) ص206؛ والمُبَرِّد، الفاضل، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1421هـ) ص9؛ والتَّحَّاس، معاني القرآن 5: 515، وأبو حيان التَّوْحِيدِي، البصائر والذخائر، (تحقيق وداد القاضي، بيروت: دار صادر، 1988م) 5: 130؛ والثعالبي، لباب الآداب، (تحقيق أحمد حسن لبح، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م) ص114.

(ت453) والواحدی (ت468) والسَّمْعَانِي (ت489) والبغوي (ت510) وابن عطية (ت542) وابن الجوزي (ت597) والرازي (ت606) والقرطبي (ت671) والحازن (ت741) وأبو حيان الأندلسي (ت743)²³. وفرغ عليها بعضهم أن «الشَّعْر لم يجر قطُّ على لسانه»²⁴، وأنه «لم يُنشد بيتاً تاماً قطُّ»²⁵، وأنه «إذا أنشد بيتاً أحرز معناه دون وُزْنه»²⁶، ونحوها من العبارات.

وفي هذا تسرُّعٌ في إطلاق نتيجةٍ من غير استيعاب الروايات ونقدها، وفيه الاحتكام إلى المرجوح دون الراجح، وتقديم الرواية الضعيفة على الصحيحة.

وحاول الثور الحلبي أن يُوفِّق بينهما بحمل عدم إقامة الوزن على الغالبية وإقامته على التُّدرة²⁷، وفي دعوى الغالبية نظر، بل لا يكاد يُسلم وقوع عدم إقامة الوزن أصلاً، على ما سيأتي تفصيله. ونقل الكشميري في معرض كلامه عن الرواية المحفوظة عن عائشة: أنه ﷺ «لم يُشبع دالٌّ «تُرودٌ»، وفي رواية أنه قرأ: ويأتيك مَنْ لم تُرودٌ بالأخبار»²⁸. والأول لم أقف عليه في رواية من روايات هذا الحديث، والثاني سبق نقده وبيانُ ضعفه.

²³ انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م) 4: 1614؛ والواحدي، الوسيط 3: 518، والسَّمْعَانِي، التفسير، (تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم عباس غنيم، الرياض: دار الوطن، 1997م) 4: 387؛ والبغوي، شرح السنة، (تحقيق شعيب الأرنؤوط، دمشق: المكتب الإسلامي، 1983م) 12: 372؛ وابن عطية، المحرر الوجيز، (تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م) 4: 461؛ وابن الجوزي، زاد المسير 3: 531؛ والرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000م) 26: 305؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 15: 51؛ والحازن، لباب التأويل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م) 4: 12؛ وأبو حيان، البحر المحيط، (تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 2000م) 9: 80.

²⁴ انظر: المُبرِّد، الفاضل ص9.

²⁵ انظر: البغوي، شرح السنة 12: 372.

²⁶ انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز 4: 461؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 15: 51؛ وأبو حيان، البحر المحيط 9: 80.

²⁷ انظر: الحلبي، إنسان العيون 2: 93.

²⁸ الكشميري، العُرف الشندي، (بيروت: دار التراث العربي، 2004م) 4: 184.

والخلاصة أنه ثبت وقوع إنشاده ﷺ شطر هذا البيت موزوناً، وأما سبب عدم إنشاده شطره الأول فالظاهر أنه لاقتصاره على محلّ الشاهد. لا تعمداً لقطعها لئلا يدخل في إنشاد الشعر كما ادّعاها الصالحى²⁹. فإنّ المعنى الذي يُفیده الشطر الأول معروفٌ عند الناس عامّةً، بخلاف الشطر الثاني، فإنه دقيقٌ الملحظ لطيفُ الإفادة، بحيثُ يحسُن الاستشهادُ به عليه، ولا دليلَ على أنه ﷺ ترك إنشاد الشطر الأول لئلا يتمّ البيت، فيقع في الإنشاد الممنوع.

والحاصلُ في نهاية هذا المطلب: أنه صحّ إنشادُ النبي ﷺ لأنصاف الأبيات الشّعريّة موزونَةً، فصَحَّ أنه أنشدَ من البحر الطويل صدرَ بيت، وهو «ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ»، وصَحَّ أنه أنشدَ من البحر الطويل أيضاً عَجَزَ بيت، وهو «ويأتيك بالأخبار مَنْ لم تُرودِ».

1. 3. إنشاد النبي ﷺ بيتاً أو أكثر من الرجز.

والرّجزُ أدونُ الشّعْر، لا سيّما مشطوره ومنهوكه³⁰، والبيتُ منه كشطر بيتٍ من سائر بحور الشّعْر.

1. 3. 1. اللهم إن خير خير الآخرة.

روى البخاريُّ ومسلمٌ عن أنس بن مالك في قصّة حُفْر الخندق، قال: «وجعلوا ينقلون الصّحْر وهم يرتجزون، والنبي ﷺ معهم، وهو يقول:

اللهم لا خير إلا خير الآخرة
فاغفر للأنصار والمهاجرة».

فأجابه أصحابه:

²⁹ الصالحى، سبل الهدى والرشاد 10: 413.

³⁰ الرّجزُ التام يكون وزنه على «مستفعلن» بسّ مّرات، ومشطوره: هو ما بقي على ثلاث مّرات، ومنهوكه: هو ما بقي على مرّتين. انظر: عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية، (بيروت: دار النهضة العربية) ص72؛ ومحمود مصطفى، أهلى سبيل إلى علمي الخليل، (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2002م) ص48.

نَحْنُ الَّذِينَ بَايَعُوا مُحَمَّدًا
عَلَى الْجِهَادِ مَا بَقِينَا أَبَدًا³¹.

وفي رواية: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ عَيْشُ الْآخِرَةِ»³²، وفي ثانية: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ خَيْرُ الْآخِرَةِ»³³، وفي
ثالثة: «فَأَكْرِمِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَةَ»³⁴، وفي رابعة: «فَانصُرِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَةَ»³⁵.

ورواه البخاري ومسلم وغيرهما من حديث سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، بلفظ: «اللَّهُمَّ لَا عَيْشَ...»، لكن
اختلفَ في لفظ الشطر الثاني منه؛ ففي رواية: «فَاغْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةَ»³⁶، وفي أخرى: «فَاغْفِرْ
لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ»³⁷.

ومن الضروريّ أولاً دراسة هذه الرواياتِ ونَقْدِهَا حَدِيثِيًّا؛ لتمييز المحفوظ منها من المعلول، وبيان
ما رُوِيَ مِنْهَا بِالْفَرْقِ وَمَا رُوِيَ بِالْمَعْنَى.

أما حديثُ أنسٍ فرواه عنه: قتادة، وحُمَيْدُ الطَّوِيلِ، وأبو إِيَّاسٍ مَعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ، وثابتُ البُنَّانِي، وأبو
الْيَاسِجِ يَزِيدُ بْنُ حَمِيدٍ، وعبدُ العزیزِ بْنُ صُهَيْبٍ.

أما رواية قتادة فرواها عنه شعبة، واضطرب في لفظها اضطراباً كثيراً؛ فقال مرة: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ

³¹ البخاري، الجامع الصحيح، الصلاة (428)، والجهاد (2834)؛ ومسلم، الصحيح، الجهاد (1805).

³² البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2834)؛ ومسلم، الصحيح، الجهاد (1805)(128).

³³ مسلم، الصحيح، الجهاد (1805)(130).

³⁴ المصدر السابق، (1805)(128).

³⁵ المصدر السابق (1805)(129).

³⁶ البخاري، الجامع الصحيح، الرقاق (6414)؛ والترمذي، الجامع، المناقب (3856).

³⁷ أحمد، المسند (22815)؛ والبخاري، الجامع الصحيح، المغازي (4098)؛ ومسلم، الصحيح، الجهاد (1804)، والنسائي، السنن

الكبرى (8254) و(11816).

. أو: لا عيش . . . فأكرم»³⁸ مُصْرِحاً بشكِّه، وقال مرّة: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ . أو: لا خير . . . فأغفر»³⁹ مُصْرِحاً بشكِّه أيضاً، وقال مرّة: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ ... فأغفر»⁴⁰.

وأما رواية حُميد فرواها عنه: شعبة ويزيد بن هارون وخالد بن الحارث وعبيدة بن حميد الكوفي وعبد الله بن بكر السَّهْمِي ومحمد بن عبد الله الأنصاري. واضطرب شعبة في لفظها أيضاً؛ فقال مرّة: «اللَّهُمَّ لا عيش ... فأغفر»⁴¹، وقال: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ ... فأغفر»⁴²، وقال: «اللَّهُمَّ لا عيش ... فأكرم»⁴³. ورواه يزيد بن هارون عن حميد بلفظ: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ ... فأغفر»⁴⁴. ورواه الأربعة الباقون كلُّهم عن حُميد بلفظ: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ ... فأغفر»⁴⁵.

وأما رواية أبي إياس فرواها عنه شعبة، واضطرب في لفظها كذلك؛ فقال مرّة: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ ... فأصلح»⁴⁶، وقال: «اللَّهُمَّ لا عيش ... فأصلح»⁴⁷، وقال: «اللَّهُمَّ لا عيش ... فأغفر»⁴⁸،

³⁸ مسلم، الصحيح، الجهاد (1805)(128)؛ وأحمد، المسند (12768) و(13921).

³⁹ أحمد، المسند (12722) و(13955).

⁴⁰ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3795)؛ وأحمد، فضائل الصحابة، (تحقيق د. وصي الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م) برقم (1432).

⁴¹ النسائي، السنن الكبرى (8258).

⁴² أحمد، المسند (12732).

⁴³ البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2961).

⁴⁴ ابن أبي شيبة، المصنف (26596).

⁴⁵ رواية خالد بن الحارث عند: البخاري، الجامع الصحيح، الأحكام (7201)؛ والنسائي، السنن الكبرى (8259) و(8808). ورواية عبيدة بن حميد عند: أحمد، المسند (12951). ورواية عبد الله بن بكر السَّهْمِي عند: الطحاوي، مشكل الآثار، (تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م) برقم (3324). ورواية محمد بن عبد الله الأنصاري عند: البيهقي، السنن الكبرى، (بيروت: مصورة عن الطبعة الهندية) 7: 43.

⁴⁶ أحمد، المسند (12757).

⁴⁷ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3795)، والرقاق (6413).

⁴⁸ مسلم، الصحيح، الجهاد (1805)(127).

وقال: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ ... فَأُصَلِّحُ»⁴⁹، وقال: «اللَّهُمَّ لَا خَيْرَ ... فَأُصَلِّحُ»⁵⁰.

وأما رواية ثابت البُناني فرواها عنه حماد بن سلمة وركبياً بن يحيى الذراع، واتفقا على روايتها بلفظ: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ ... فَاغْفِرْ»⁵¹، إلا ما جاء في رواية عن حماد: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ ... فَاغْفِرْ»⁵²، وهي شاذة، فقد انفرد بها عن حماد: هُدْبَةُ بِنْتُ خَالِدٍ، وَخَالَفَهُ بَهْرُ بْنُ أَسَدٍ وَعَقَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ الْمُثَلِّبُ بِعَارِمٍ. وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ أَتَقَنَّ مِنْ هُدْبَةَ، فَكَيْفَ وَقَدْ اجْتَمَعُوا عَلَى مَخَالَفَتِهِ.

وأما رواية أَبِي التَّيَّاحِ فَرَوَاهَا عَنْهُ حَمَادُ بْنُ سَلْمَةَ وَعَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ، وَاخْتَلَفَا فِي لَفْظِهَا، فَقَالَ حَمَادٌ مَرَّةً: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ ... فَاغْفِرْ»⁵³، وَقَالَ أُخْرَى: «أَلَا إِنَّ الْعَيْشَ ... فَاغْفِرْ»⁵⁴، وَقَالَ عَبْدُ الْوَارِثِ مَرَّةً: «اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَا خَيْرَ ... فَانصُرْ»⁵⁵، وَقَالَ أُخْرَى: «اللَّهُمَّ لَا خَيْرَ ... فَانصُرْ»⁵⁶، وَقَالَ ثَالِثَةً: «اللَّهُمَّ لَا خَيْرَ ... فَاغْفِرْ»⁵⁷.

وأما رواية عبد العزيز بن صهيب فرواها عنه عبد الوارث بن سعيد، فقال مرّة: «اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَا خَيْرَ

⁴⁹ النسائي، السنن الكبرى (11815).

⁵⁰ أحمد، المسند (13191).

⁵¹ مسلم، الصحيح، الجهاد (1805)(130) من طريق بهز بن أسد؛ وأحمد، المسند (13646) و(14068) عن عقّان؛ وعبد بن حميد، المسند (1319) عن محمد بن الفضل السدوسي عارم، ثلاثتهم عن حماد، به؛ وأبو يعلى، المسند (3421) من طريق زكريا بن يحيى الذراع، عن ثابت، به.

⁵² أبو يعلى، المسند (3324)؛ وابن حبان، الصحيح، (تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م) برقم (7259)، عن هدية بن خالد، عن حماد، به.

⁵³ أحمد، المسند (13561) عن عقّان، عن حماد، به.

⁵⁴ ابن ماجه، السنن، المساجد (742)؛ وأحمد، المسند (12178) و(12850) عن وكيع، عن حماد، به.

⁵⁵ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3932)؛ ومسلم، الصحيح، المساجد (524)(9)؛ وأحمد، المسند (13208).

⁵⁶ أبو داود، السنن، الصلاة (453)؛ والنسائي، السنن، المساجد (702).

⁵⁷ البخاري، الجامع الصحيح، الصلاة (428)؛ وأبو يعلى، المسند (4180)؛ وابن حبان، الصحيح (2328).

... فبارك في»⁵⁸، وقال أخرى: «اللَّهُمَّ لا خير ... فبارك في»⁵⁹.

وإذا نَحَيْنا النظرَ عن روايات شعبة لا اضطرابه فيها، ونظرنا في سائر الروايات، نجدُها اتَّفقت على رواية البيتِ الثاني بلفظ: «فاغْفِرْ للأَنْصارِ والمُهَاجِرَةَ»، إلا ما جاء في رواية عبد الوارث بن سعيد عن أبي التَّيَّاح: «فانصُر»، وجاء عنه أيضاً: «فاغْفِر»، وما جاء في روايته عن عبد العزيز بن صُهَيْب: «فبارك في ...»، والمحفوظُ الأول؛ لاجتماع سائر الرواة عليه، ومخالفتهم فيه لعبد الوارث.

أما البيتُ الأوَّل فجاء في أكثر الروايات: «اللَّهُمَّ إنَّ الخَيْرَ»، كما هو المحفوظُ عن حميد وثابت، وهو ما وقع في إحدى روايتي حماد بن سلمة عن أبي التَّيَّاح، ووقع في رواية أخرى عنه: «ألا إنَّ العيش»، أما لفظُ «اللَّهُمَّ إنه لا خير» أو «اللَّهُمَّ لا خير» فلم يقع إلا في رواية عبد الوارث بن سعيد. وبهذا يتبيَّن أنَّ المحفوظَ في حديث أنس: هو رواية: «اللَّهُمَّ إنَّ الخَيْرَ ... فاغْفِر»⁶⁰.

وأما حديثُ سهل بن سعد فرواه عنه أبو حازم سلمة بن دينار، واختلفَ عليه في لفظه: فرواه عنه قُضَيْلُ بنُ سليمان بلفظ: «اللَّهُمَّ لا عيشَ ... فاغْفِرْ للأَنْصارِ والمُهَاجِرَةَ»⁶¹، ورواه عنه ابنُه عبد العزيز بن أبي حازم بلفظ: «اللَّهُمَّ لا عيشَ ... فاغْفِرْ للمُهَاجِرِينَ والأَنْصارِ»⁶²، وهذا الثاني مروياً

⁵⁸ البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2835)، والمغازي (4100).

⁵⁹ النسائي، السنن الكبرى (8260) و(11813)؛ وأبو يعلى، المسند (3913)؛ والبيهقي، السنن الكبرى 9: 39.

⁶⁰ اتفق حميدٌ وثابتٌ وعبدُ العزيز بنُ صهيب عن أنس على أنَّ القِصَّةَ كانت في حفر الخندق، وانفرد أبو التَّيَّاح فذكرها في بناء المسجد أولَ مَقْدَمِ النَّبِيِّ ﷺ للمدينة، أما قتادةٌ وأبو إياس فروايتهما مختصرة لم يُعَيَّنْ فيهما زمانُ القِصَّة. وفيما انفرد به أبو التَّيَّاح نظر، لا سيَّما أنَّ في حديث سهل أنَّ القِصَّةَ كانت في الخندق أيضاً، وعلى تسليم كونه محفوظاً تكونُ حادثةُ إنشاد هذا الرَّجُلِ قد تعدَّدت، لكن لا أثرَ لذلك في اختلاف الألفاظ، فالروايات عن أبي التَّيَّاح نفسه تتفق على ذِكرِ بناء المسجد وتختلفُ ألفاظها في هذا الشعر، وكذا الروايات التي تنفق على ذِكرِ حَفْرِ الخندق تختلفُ ألفاظها فيه، فلا مناصَ من الترجيح بين ألفاظ الرواة، وهو ما سلكته في أصل الدراسة.

⁶¹ البخاري، الجامع الصحيح، الرقاق (6414)؛ والترمذي، الجامع، المناقب (3856).

⁶² البخاري، الجامع الصحيح، المغازي (4098)؛ ومسلم، الصحيح، الجهاد (1804)؛ والنسائي، السنن الكبرى (8254) و(11816)؛ وأحمد، المسند (22815).

بالمعنى، لأنَّ المعهودَ في التعبيرِ تقديمُ المهاجرين على الأنصار، فلمَّا جاءت الروايةُ بخلافه وأراد الراوي روايتها بالمعنى عبَّرَ باللفظ الأكثر استعمالاً، وهو شبيهه بسلوك الجادَّة في الأسانيد.

وهو من مشطور الرَّجَز، ووزنُ كلِّ مِصْرَاعٍ منه: مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ، والقافية متَّحِدَةٌ في المِصْرَاعَيْنِ، فيكونُ كلُّ مِصْرَاعٍ منه بيتاً برأسه. وليس هو من نظم النبي ﷺ، بل من إنشاده، كما يدلُّ عليه قولُ الزهريِّ: «فتمثَّل بشعرِ رجلٍ من المسلمين لم يُسمَّ لي»⁶³، وعزا جماعةٌ ممَّن شرح الحديث هذا البيتَ إلى عبد الله بن رواحة⁶⁴، وعزاه البلاذريُّ إلى امرأةٍ من الأنصار، وذكر لها بعده:

وعافِهِمْ مِنْ حَرِّ نَارٍ سَاعِرَةٍ

فَاتَّهَا لِكَاْفِرٍ وَكَاْفِرَةٍ⁶⁵

وَأُدْعِي أَنَّهُ لَيْسَ بِمُوزُونٍ فِي الْبَيْتَيْنِ:

أما البيت الأول فقال الداودي (ت440): «إنما قال ابنُ رواحة: «لا هُمَّمَّ إِنَّ الْعَيْشَ» بلا ألفٍ ولام، فأوردَه بعضُ الرواة على المعنى»، وتعقَّبه الدماميني (ت827) فقال: «هذا توهيمٌ للرواة من غير داعٍ إليه، فلا يمتنعُ أن يكونَ ابنُ رواحةَ قال: «اللَّهُمَّ» بألفٍ ولام على جهة الخزم، وهو الزيادةُ على أول البيت حرفاً فصاعداً إلى أربعة، وكذا على أول النصف الثاني حرفاً أو اثنين على الصحيح. هذا أمرٌ لا نزاعَ فيه بين العروضيِّين، ولم يُقلُّ أحدٌ منهم بامتناعه، وإن لم يَسْتَحْسِنُوهُ»⁶⁶، ونحوه قول ابن

⁶³ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3906)، وسيأتي بسياقه في الفرع التالي.

⁶⁴ انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (تحقيق ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، 2003م) 5: 46؛ وابن حجر، فتح الباري 7: 394؛ والقسطلاني، إرشاد الساري، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ) 5: 62؛ والمناوي، فيض القدير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ) 2: 100.

⁶⁵ البلاذري، أنساب الأشراف، (تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، 1996م) 1: 269.

⁶⁶ الدماميني، مصابيح الجامع، (تحقيق نور الدين طالب، دمشق: دار النوادر، 2009م) 6: 250؛ ونقله عنه: القسطلاني، إرشاد الساري 5: 62.

حجر (ت852): «كذا قال (يعني: الداودي)، وحمله على ذلك ظنه أنه يصير بالألف واللام غير موزون، وليس كذلك، بل يكون دَحَلَه الخزم⁶⁷، ومن صوره زيادة شيء من حروف المعاني في أول الجزء»⁶⁸.

وبه يُجاب عن قول الثور الحلبي: «فيه أنه مع قوله: «اللهم إن الأجر...» إلى آخره، لا يكون شعراً موزوناً، إلا إن حذَفَ «ال» من «اللهم»، وقال: «لا هم» وكسر همزة «فارحم»، وحينئذ تكون المرأة من الأنصار إنما نطقت بذلك، أي: قالت: «لا هم...» إلى آخره، وهو ﷺ الذي غيره»⁶⁹، ومن العجيب جزؤه بأن النبي عليه السلام هو الذي غيره.

وأما المصراع الثاني فذكر ابن حجر: أن قوله: «فاغفر للأنصار والمهاجرة» غير موزون، وقال: «ولعله ﷺ تعمّد ذلك، ولعلّ أصله: فاغفر لالأنصار وللمهاجرة؛ بتسهيل لام (الأنصار) وباللام في (المهاجرة)»⁷⁰، زاد الثور الحلبي: «كما هو عادته في إنشاد الشعر»⁷¹، فجعله عادة له ﷺ! وهي دعوى تحتاج إلى إثبات، وأما أنه لعله عليه السلام تعمّد ذلك فأمرٌ مُحتملٌ في نفسه، ولكن يُعده أنه تغييرٌ دقيق، ومثله لا يقع إلا من عارفٍ بأوزان الشعر، على ما سيأتي تفصيله في المبحث الثالث، فلا بدّ من البحث عن سببٍ آخرٍ لانكسار وزنه غير تعمّد تغييره، فالأقرب ما ذكره القرطبي من «أنه سَجَّعَ ولا يُشترط فيه الوزن»⁷²، وهو ما ذكره ابن حجر نفسه في موضع آخر بأنه «غير مقصود إليه

⁶⁷ الخزم: هو الزيادة في أول صدر البيت حرفاً أو حرفين أو ثلاثة أو أربعة. انظر: الزمخشري، التسطاس في علم العروض، (تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت: مكتبة المعارف، 1989م) ص62-63.

⁶⁸ ابن حجر، فتح الباري 7: 394.

⁶⁹ الحلبي، إنسان العيون 2: 92-93.

⁷⁰ ابن حجر، فتح الباري 7: 394. وانظر: القرطبي، المفهم، (تحقيق محيي الدين مستو، دمشق: دار ابن كثير، 1996م) 3: 646.

⁷¹ النور الحلبي، السيرة النبوية 2: 92.

⁷² القرطبي، المفهم 3: 646.

بالوزن»⁷³، يعني: أنه نثرٌ مسجوع وافق بعضه وزنَ الرَّجَزِ من غيرِ قَصْدٍ، فلا يكون شعراً أصلاً، وما خرج منه عن الوزن لا يُعدُّ انسكاراً. ويبدو لي احتمالٌ آخرُ على القول بكونه شعراً، وهو أنّ النبيَّ عليه السلام قاله بتسهيل الهمز. وبه يستقيم الوزنُ كما سبق عن ابن حجر. ثم لما كان الشائع في لسانه عليه السلام تسهيل الهمز، كما هي لغة قريش، ظنَّه الراوي مُسهِّلاً لذلك لا للوزن، فأثبت الهمزة.

ونقل الكرمانيُّ (ت786) أنه ﷺ كان يقفُ على «الآخرة» و«المهاجرة» بالتاء محركةً، فيخرجه عن الوزن⁷⁴. ولم يثبت ذلك كما قال ابن حجر⁷⁵، وقال الزرقاني: «بل فيه الوقفُ على مُتحرِّكٍ وليس عربياً، فكيف يُنسبُ إلى سيِّدِ المُصْحَاءِ»⁷⁶.

1. 3. 2. هم كلفونا نقل الحجارة.

روى مَعْمَرٌ. ومن طريقه أحمدُ بنُ حنبلٍ. عن طاووس: «أنَّ النبيَّ ﷺ قال يومَ الخندق:

اللَّهُمَّ لا عَيْشَ إِلا عَيْشُ الآخِرَةِ
فارحَمَ الأنصارَ والمُهاجرَةَ
والعَنَ عَضَلاً والقارَةَ
هُم كَلَّفُونَا نَنقُلُ الحِجَارَةَ»⁷⁷.

⁷³ ابن حجر، فتح الباري 11: 231. وذكر الدماميني نحوه في الجواب عما وقع في رواية عند البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2835)، والمغازي (4100) من أن الصحابة كانوا يجيئون به «نحو الذين بايعوا محمداً، على الإسلام ما بقينا أبداً»، وهو غير موزون، بخلاف الرواية الأخرى وهي عند البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2834)، والمغازي (4099)، والأحكام (7201): «على الجهاد ما بقينا أبداً»، فهي موزونة. انظر: الدماميني، مصابيح الجامع 6: 251.

⁷⁴ الكرماني، الكواكب الدراري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1937م) 4: 90.

⁷⁵ ابن حجر، فتح الباري 7: 247.

⁷⁶ الزرقاني، شرح المواهب اللدنية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م) 2: 180.

⁷⁷ معمر، الجامع، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م) برقم (19912)؛ وأحمد، فضائل الصحابة (1429) و(1441)؛ والهارث بن أبي أسامة، المسند، (تحقيق حسين أحمد صالح البكري، المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1992م) برقم (691).

قلت: وهو مُرسل، فطاووس من التابعين، وفي متنه نكارة، إذ ذُكِرَ فيه عَصَلُ والقارة، وهما قبيلتان لهما قصة تُعرف في كتب السيرة بِبَعَثِ الرَّجِيعِ أو يوم الرَّجِيعِ، وكانت في أوائل السَّنَةِ الرَّابِعَةِ للهجرة، حيثُ قَدِمَ قَوْمٌ مِنْهُمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وطلبوا منه أن يبعثَ معهم مَنْ يُعَلِّمُهُمُ الدِّينَ، فأرسلَ معهم جماعة، فلما كانوا بالرجيع . وهو ماءٌ لهُذَيْلِ بناحية الحجاز بين رابغ وجدّة . غَدَرُوا بهم، وكان بعدها قِصَّةُ بئرِ مَعُونَةَ، وغزوةِ بَنِي النَّضِيرِ، وبدرِ الثانية، ودَوْمَةَ الجندلِ، ثم كانت عِزْوَةُ الأَحْزَابِ فِي أواخرِ السَّنَةِ الخَامِسَةِ. فذِكْرُهُمَا فِي هذه الرواية أيامَ حَفْرِ الخندقِ مُنْكَرٌ.

والبيتُ الثالثُ غيرُ موزون، وقولُ ابنِ حجر: «ولعلَّه كان: والْعَنَ إلهي عَصَلًا والقارة»⁷⁸ إنما هو محاولةٌ منه لإصلاحِ وزنه على احتمالِ ثبوتِ الرواية.

1. 3. 3. اللهم لولا أنت ما اهتدينا.

روى البخاريُّ ومسلمٌ عن البراءِ بنِ عازبٍ قال: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الأَحْزَابِ يَنْقُلُ الترابَ، وقد وارى الترابُ بياضَ بطنه، وهو يقول . وفي رواية: وهو يَرْجُزُ بِرَجَزِ عبدِ اللَّهِ . :

اللَّهُمَّ لَوْلا أَنْتَ ما اهْتَدَيْنا
 ولا تَصَدَّقْنا ولا صَلَّيْنا
 فَأَنْزِلْنا سَكِينَةً عَلينا
 وَثَبِّتِ الأَقْدامَ إِنَّ لاقِيْنا
 إِنَّ الأَلْيَ قد بَعَّوا عَلينا
 إِذا أَرادوا فِتْنَةً أَبْيَيْنا»⁷⁹.

⁷⁸ ابن حجر، فتح الباري 7: 394.

⁷⁹ البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (3034)؛ ومسلم، الصحيح، الجهاد (1803).

وفي رواية للبيت الأول: «والله لولا الله ما اهتدينا»⁸⁰، وفي أخرى: «والله لولا أنت»⁸¹، وفي ثالثة: «لولا أنت» من غير «اللهم»⁸². وفي رواية للبيت الخامس: «إنّ الأعداء قد بغوا علينا»⁸³، وفي أخرى: «والمشركون قد بغوا علينا»⁸⁴.

وقبل النظر في بيان الموزون وغير الموزون من هذه الألفاظ، لا بُدّ من إعمال نقد المُحدِّثين فيها وبيان المحفوظ منها.

أولاً: الاختلاف في البيت الأول.

حديث البراء رواه عنه أبو إسحاق السَّبَّيحيّ، ورواه عن أبي إسحاق جماعة، واختلفوا عليه فيه:

أ- فرواه ابنه يونس، وحفيده: إسرائيل بن يونس ويوسف بن إسحاق، وأبو الأحوص سلام بن سليمان، وعمر بن أبي زائدة، خمستهم عنه، بلفظ: «اللهم لولا أنت»⁸⁵. وكذا رواه شعبة عن أبي إسحاق، في رواية محمد بن جعفر الملقَّب بعنْدَر وعقَّان بن مسلم وأبي الوليد الطيالسي وأمية بن خالد عنه⁸⁶.

⁸⁰ البخاري، الجامع الصحيح، المغازي (4101).

⁸¹ مسلم، الصحيح، الجهاد (1803)(125).

⁸² البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2837).

⁸³ البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (3034).

⁸⁴ البخاري، الجامع الصحيح، القدر (6620).

⁸⁵ رواية يونس عند: النسائي، السنن الكبرى (10290)؛ والطحاوي، مشكل الآثار (3326). ورواية إسرائيل عند: أحمد، المسند (18684). ورواية يوسف عند: البخاري، الجامع الصحيح، المغازي (4106). ورواية أبي الأحوص عند: البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (3034)؛ وابن أبي شيبة، المصنف (26593)؛ والبيهقي، السنن الكبرى 7: 43. ورواية ابن أبي زائدة عند: أحمد، المسند (18486).

⁸⁶ رواية عنْدَر عند: أحمد، المسند (18570)؛ وأبي يعلى، المسند (1716). ورواية عقَّان عند: أحمد، المسند (18513). ورواية الطيالسي عند: الدارمي، السنن، (تحقيق حسين سليم أسد الداراني، السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، 2000م) برقم (2499)؛ وابن حبان، الصحيح (4535). ورواية أمية بن خالد عند: النسائي، السنن الكبرى (8806).

ب- ورواه جرير بن حازم والأعمش وسفيان الثوري، ثلاثتهم عنه . أعني: عن أبي إسحاق . بلفظ: «والله لولا الله»⁸⁷. وكذا رواه شعبة عن أبي إسحاق، في رواية مسلم بن إبراهيم الفراهيدي وأبي داود الطيالسي عنه⁸⁸.

قلت: أما جرير فدخل عليه حديث في حديث، وذلك أن هذه الأبيات تُروى في حديث عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن سلمة بن الأكوع في قصة أخرى في يوم خيبر⁸⁹، وفيه: «والله لولا الله ما اهتدينا» فروى جرير هذه الجملة في حديث البراء، بدليل أن في حديث سلمة بن الأكوع: «والمشركون قد بغوا علينا»، وفي حديث البراء: «إن الألى قد بغوا علينا»، فروى جرير حديث البراء بلفظ: «والمشركون قد بغوا علينا»، ولم يأت بهذا اللفظ في حديث البراء غيره.

وأما الأعمش فالإسناد إليه ليس بقوي⁹⁰، وأما سفيان فالإسناد إليه ضعيف جداً⁹¹. وأما الروايتان عن شعبة فلا تُناهضان روايات سائر أصحاب شعبة عنه، لا سيما أن فيهم محمد بن جعفر، وهو أثبت أصحاب شعبة فيه.

ج- ورواه شعبة عن أبي إسحاق بأربعة ألفاظ:

الأول والثاني: تقدم بيأتهما.

⁸⁷ رواية جرير عند: البخاري، الجامع الصحيح، القدر (6620). ورواية الأعمش عند: الطحاوي، مشكل الآثار (3325). ورواية الثوري عند: أبي نعيم، حلية الأولياء، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1974م) 7: 132.

⁸⁸ رواية الفراهيدي عند: البخاري، الجامع الصحيح، المغازي (4104). ورواية الطيالسي عند: الطيالسي، المسند، (بيروت: دار المعرفة) برقم (747).

⁸⁹ أحمد، المسند (16503)؛ ومسلم، الصحيح، الجهاد (1802)؛ والنسائي، السنن، الجهاد (3150).

⁹⁰ لأنه من رواية عمر بن حفص بن غياث عن أبيه، وعمر ثقة، لكن قال فيه ابن حبان: «ربما أخطأ»، وأبوه حفص ثقة أيضاً، لكن قال فيه يعقوب بن شيبه: «تُبِّتْ إِذَا حَدَّثَ مِنْ كِتَابِهِ، وَيُتَّقَى بَعْضُ حَدِيثِهِ». انظر: ابن حبان، الثقات، (الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1975م) 8: 445؛ والمزي، تحذيب الكمال 7: 60، 21: 306.

⁹¹ لأنه من رواية عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مرزوق عن الفريابي. وابن أبي مرزوق «حدَّثَ عَنِ الْفَرِيَابِيِّ بِالْبُاطِلِ». انظر: ابن عدي، الكامل، (بيروت: دار الفكر) 4: 1568.

والثالث: «والله لولا أنت»، كذا رواه شعبة في رواية محمد بن جعفر الملقَّب بعُنْدَر عنه⁹².

والرابع: «لولا أنت» بإسقاط «اللهم»، كذا رواه شعبة في رواية حفص بن عمر الحوضي وعثمان بن جبلة⁹³ عنه⁹⁴. أما حفص بن عمر فقال: «لولا أنت ما هتَدَيْنَا»، وأما عثمان بن جبلة فقال: «لولا أنت ما هتَدَيْنَا نحن».

وأقوى هذه الوجوه عن شعبة هو الأول.

وبهذا يظهر أنّ المحفوظ في حديث البراء هو روايته بلفظ: «اللهم لولا أنت ما هتَدَيْنَا». وهذا اللفظ حُفِّه من جهة الوزن أن يكون: «لاهمَّ لولا...»، بحذف «ال»، إلا أنّ الأول جائر أيضاً، ويكون من باب الخزم، بالزاي، وهو الزيادة في أول البيت حرفاً إلى أربعة، كما سبق.

أما ما ذكره ابن كثير من أنه دَخَلَهُ الرَّحَافُ⁹⁵ ففيه نَظْرٌ، ف«الرَّحَاف»: كلُّ تَغْيِيرٍ يَتَنَاوَلُ ثَوَابِي الأسباب، ويكون بتسكين المُتَحَرِّكِ أو حذفه، أو حذف الساكن، ففي مثل «مُتَفَاعِلُن» يكون بتسكين التاء فتصير: مُتَفَاعِلُن، أو بحذفها فتصير: مُفَاعِلُن، أو بتسكين التاء مع حذف الألف فتصير: مُتَفَعِلُن⁹⁶، والذي وقع في البيت هو زيادة «ال» على «مُستَفَعِلُن» التي هي وزن «لاهمَّ لُو». والصحيح ما ذكره ابن حجر من أنه دَخَلَهُ زحافُ الخزم، وقال: «وهو زيادة سببٍ خفيفٍ في أوله،

⁹² مسلم، الصحيح، الجهاد (1803).

⁹³ رواية الحوضي عند: البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2837). ورواية ابن جبلة عند: البخاري، الجامع الصحيح، التمني (7236).

⁹⁴ وجاء ذلك عن شعبة في رواية أبي الوليد الطيالسي عنه عند البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (2836)، ولفظه: «كان النبي ﷺ ينقل ويقول: لولا أنت ما هتَدَيْنَا»، فهي رواية مختصرة، وكأنَّ الاختصار من البخاري نفسه، فقد رواه الدارمي (2499) عن أبي الوليد، ورواه ابن جَبَان (4535) عن أبي خليفة، عن أبي الوليد، بإسناده، فذكره مُطَوَّلًا، وذكر الأبيات بتمامها وابتدأها بـ«اللهم». فظهر بهذا أنّ قوله: «لولا أنت ما هتَدَيْنَا» أوردّه مختصراً كالعنوان للأبيات، ولذا لم أعَدَّ أبا الوليد هنا، وإنما عدَّدته في رواية «اللهم لولا أنت».

⁹⁵ ابن كثير، التفسير 6: 590.

⁹⁶ محمود مصطفى، أهدي سبيل إلى علمي الخليل ص16.

وأكثرها أربعة أحرف»⁹⁷، ولعلّ ابن كثير أراد هذا الزحافَ في كلامه المنقول آنفاً.

وأما رواية: «والله لولا الله ما اهتدينا» و«والله لولا أنت» فكلتاها موزونةٌ من غير خزم.

وأما رواية: «لولا أنت» من غير «اللهم» فليست بموزونة، واختلفت فيها أنظارُ أهل العلم، فاستعزَّ بها الزركشي وقال: «هكذا روي: «لولا»، وصوابه في الوزن: لا همّ . أو: تالله . لولا أنت ما اهتدينا»⁹⁸. أما ابن حجر فعدها من الخرم⁹⁹، بالراء لا بالزاي، وهو إسقاطُ أولِ الوتدِ المجموع في صدرِ المصراعِ الأولِ من البيت، ولا يكونُ إلا في التفاعيلِ المبدوءة بَوْتَدٍ مجموع، وهي: فَعُولُنْ، مَفَاعِيلُنْ، مُفَاعَلُنْ¹⁰⁰. والبيتُ محلُّ البحثِ هنا وزنه: مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعُولُنْ، فلا يجوزُ أن يَدْخُلَهُ الخرم.

وعليه، فقوله: «لولا أنت ما اهتدينا» ليس بموزون، وأجاب عنه الدماميني بقوله: «إنّ النبي ﷺ هو المُتَمَثِّلُ بهذا الكلام، والوزنُ لا يجري على لسانه الشريف غالباً»¹⁰¹. لكن سلف أنّ هذه الرواية ليست بمحفوظة، حيثُ تصرّف فيها بعضُ الرواة، والصواب: «اللهم لولا أنت...»، وهي موزونة.

والخلاصة: أنه ثبت تمثُّلُ النبي ﷺ بهذا الرجزِ من شعرِ ابن رواحة، وكان إنشأه له موزوناً.

ثانياً: البحث في البيت الخامس.

اتفق أكثرُ الرواة في البيت الخامس، فرواه شعبة، وسفيان الثوري، والأعمش، ويونسُ بن أبي إسحاق السَّبَّيحي، وإسرائيلُ بن يونس السَّبَّيحي، ويوسف بن إسحاق السَّبَّيحي، وأبو الأحوص سلام

⁹⁷ ابن حجر، فتح الباري 7: 465.

⁹⁸ الزركشي، التقيح لألفاظ الجامع الصحيح، (الرياض: مكتبة الرشد، 2003م) 2: 633.

⁹⁹ ابن حجر، فتح الباري 13: 222.

¹⁰⁰ انظر: محمود مصطفى، أهدى سبيل إلى علمي الخليل ص 25؛ وعبد العزيز عتيق، علم العروض والتأمية ص 187.

¹⁰¹ الدماميني، مصابيح الجامع 6: 252؛ ونقله عنه: القسطلاني، إرشاد الساري 5: 63.

بن سُلَيْم، وعمرُ بنُ أبي زائدة، ثمانِيَتُهُم عن أبي إسحاق، بلفظ: «إِنَّ الأُلى قد بَعَوا علينا»¹⁰²، غيرَ أنَّ شعبة قال: «وربما قال: إِنَّ المِلا قد بَعَوا علينا»¹⁰³.

وخالِفَهُم أبو الأحوص وجرير بن حازم؛ أما أبو الأحوص فرواه عن أبي إسحاق بلفظ: «إِنَّ الأعداء قد بَعَوا علينا»، كذا رواه مُسَدَّدُ بنُ مُسَرَّهَدٍ عنه¹⁰⁴، لكنَّ رواه ابنُ أبي شيبة عن أبي الأحوص بلفظ: «إِنَّ الألى»¹⁰⁵. وأما جريرُ بنُ حازم فرواه عن أبي إسحاق بلفظ: «والمشركون قد بَعَوا علينا»¹⁰⁶، وقد دخل عليه حديثٌ في حديث، كما سلف بيانه.

وعليه، فالمحفوظُ في هذا البيت هو روايته بلفظ: «إِنَّ الألى قد بَعَوا علينا». وذكر ابنُ حجر أنه ليس بموزون، قال: «وتحريُّه: «إِنَّ الذينَ قد بَعَوُوا علينا»، فذكر الراوي «الألى» بمعنى: الذين»¹⁰⁷، وقال في موضع آخر: «وإنما يَتَرَنُّ بلفظ «الذين»، فكأنَّ أحدَ الرواة ذكرها بالمعنى»¹⁰⁸. وهو بعيد، حيثُ لم يختلف الرواة في هذه اللفظة في حديث البراء، كما أنَّ لفظه «الذين» أشهَرُ وأكثرُ استعمالاً من «الألى»، فلو كان الحديثُ بلفظ «الألى» ورُويَ بلفظ «الذين» لكان لدعوى الرواية بالمعنى وجْه، أما العكس فبعيد.

¹⁰² سلف تخريج رواياتهم.

¹⁰³ البخاري، الجامع الصحيح، التمني (7236)؛ ومسلم، الصحيح، الجهاد (1803).

¹⁰⁴ البخاري، الجامع الصحيح، الجهاد (3034)؛ والبيهقي، السنن الكبرى 3: 43، وليس بموزون. وفي: البيهقي، دلائل النبوة، (تحقيق عبد المعطي قلعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م) 3: 413-414 من طريق مُسَدَّدٍ نفسه: «إِنَّ العَدُوَّ» وهو موزون، لكنَّ في ثبوته عن مُسَدَّدٍ نظر.

¹⁰⁵ ابن أبي شيبة، المصنف (26593).

¹⁰⁶ البخاري، الجامع الصحيح، القدر (6620).

¹⁰⁷ ابن حجر، فتح الباري 7: 401.

¹⁰⁸ المصدر السابق 13: 223.

وذكر الدماميني احتمالاً «أن يكون ناظمٌ هذا الكلام أولاً قال: إنَّ الألى هم قد بَعَوْا علينا»¹⁰⁹، وهو بعيدٌ، إذ لا مُرَجِّحٌ لهذا اللفظ خصوصاً، كما قال ابن حجر: إنه «يَتَزَنُّ بما قال، لكن لا يتعيَّن»¹¹⁰، وأقربُ منه ما نقله القرطبي عن غيره من أنَّ أصله «إنَّ أولاءٍ قد بَعَوْا علينا» فصحَّفه بعض الرواة¹¹¹، وهو مُحْتَمَلٌ، ولكنّه يحتاج إلى رواية تشهد له، ومن المُحْتَمَل كذلك أن يكون بتكرير «قد» نُطْقاً، فإنه معهود في الأناشيد، وإن كان لا يتعيَّن أيضاً.

والخلاصة: أنه ثبت إنشادُ النبيِّ عليه السلام للرَّجَزِ المذكور، وهو ستة أبيات بمنزلة ثلاثة من غير الرَّجَزِ، خمسة منها موزونة، وواحد غير موزون، وليس في الرواية تصريحٌ ولا تلميحٌ إلى أنَّ النبيِّ عليه السلام هو الذي كسر وزنه، فيحتملُ أن يكون من أحد الرواة.

1. 3. 4. وهنَّ شرُّ غالبٍ لِمَن غَلَبَ.

روى البخاريُّ في «التاريخ» وأبو يعلى عن الأعشى المازنيِّ قال: «أتيتُ النبيَّ ﷺ، فأنشدته:

يا مالكَ الناسِ وديانَ العَرَبِ
إني لقيتُ ذِربَةً¹¹² مِن الدَّرَبِ
عَدَوْتُ أبعيها الطعامَ في رَجَبِ
فَحَلَقْتَنِي بِنِزاعٍ وهَرَبِ
أحَلَقْتِ العَهْدَ ولَطَّتِ بالدَّنَبِ¹¹³

¹⁰⁹ الدماميني، مصابيح الجامع 6: 252. وانظر: الزركشي، التنقيح 2: 633-634.

¹¹⁰ ابن حجر، فتح الباري 7: 401.

¹¹¹ القرطبي، المفهم 3: 645.

¹¹² وهي المرأة الخائنة في فرجها أو السليطة الطويلة اللسان، قيل: أراد بها امرأته، وكفى بما عن فساده وخيانتها إياه في فرجها. انظر: الزبيدي،

تاج العروس، (الكويت: دار الهداية) 2: 428-429 (ذرب).

¹¹³ أي: منعه بُضعها وموضع حاجته منها. انظر: الزبيدي، تاج العروس 20: 68 (لطط).

وَهُنَّ شَرُّ غَالِبٍ لِمَنْ عَلَبَ

قال: فجعل يقول النبي ﷺ عند ذلك: وَهُنَّ شَرُّ غَالِبٍ لِمَنْ عَلَبَ»¹¹⁴.

قلت: الحديث ضعيف الإسناد لجهالة في رواته واضطراب في إسناده¹¹⁵، والأبيات من مشطور الرَّجَز، ووزنه «مُسْتَفْعِلُنْ» ثلاث مرّات، ووزن البيت الأخير الذي أعاد النبي ﷺ إنشاده: مُتَفَعِلُنْ مُتَفَعِلُنْ مُتَفَعِلُنْ.

1. 3. 5. أفلح من يُعالج المساجدا.

روى ابنُ أبي شيبَةَ عن يزيد بن هارون، عن حمّاد بن سلّمة، عن أبي جعفر الحطّمي: «أنّ رسول الله ﷺ كان يبيّن المسجد، وعبدُ الله بنُ راحة يقول:

أفلح من يُعالج المساجدا

ورسولُ الله ﷺ يقول: قد أفلح من يُعالج المساجدا.

يَتَلَوُ الْقُرْآنَ قَائِمًا وَقَاعِدًا

ورسولُ الله ﷺ يقول: ويقرأ القرآن قائماً وقاعداً. وهم يَبْنُونَ المسجد»¹¹⁶.

قلت: هكذا وقع في «المُصنّف»، وعليه ففيما رَدَّده النبي ﷺ بعضُ اختلافٍ عما نظّمه ابنُ راحة، ثم إنه غيرُ موزون، إلا أنّ مُحَدَفَ الواو وتُسَهَّلَ الهمزة من «ويقرأ»، ولكنّ كلامَ ابنِ حَجَرٍ

¹¹⁴ البخاري، التاريخ الكبير 2: 61؛ وعبد الله بن أحمد، زوائد المسند (6885) و(6886)؛ وأبو يعلى، المسند (6871)؛ والطحاوي، معاني الآثار 4: 299.

¹¹⁵ انظر: شعيب الأرنؤوط، التعليق على مسند أحمد 11: 478 و483 (6885) و(6886).

¹¹⁶ ابن أبي شيبَةَ، المصنّف (26576).

صريحٌ في أنّ المرَدَّدَ ثانياً عَيْنُ المنظومِ أولاً¹¹⁷، والله أعلم.

ورواه ابنُ شَبَّةَ عن موسى بن إسماعيل، عن حمّاد بن سَلَمَةَ، عن الحَطْمِيِّ: «أنَّ عبدَ الله بنَ رِواحةَ رضي الله عنه كان يقول، وهم يَبْنُونَ مسجدَ قُباءَ:

أفْلَحَ مَنْ يُعالِجُ المساجدا

فقال رسولُ الله ﷺ: المساجدا. فقال عبدُ الله:

ويَقْرَأُ القرآنَ قائماً وقاعدا

فقال رسولُ الله ﷺ: قاعدا. فقال عبدُ الله:

ولا يَبِيْتُ اللَّيْلَ عنه راقدا

فقال رسولُ الله ﷺ: راقدا»¹¹⁸.

قلت: موسى بن إسماعيل ويزيد بن هارون كلاهما ثقةٌ مُتَقِنٌ، وقد اختلفا على حمّاد بن سَلَمَةَ في متن الحديث، ففي رواية يزيد أنّ النبي ﷺ كان يُعيدُ شَطْرَ البيت، وفي رواية موسى أنه ﷺ إنما كان يُعيدُ آخَرَ كلمةٍ من شطره، والظاهرُ أن الاختلاف من حماد بن سلمة نفسه، فإنّ في حفظه مقالاً. وعلى كُلِّ، فالحديثُ مُعْضَلُ الإسناد، فأبو جعفر الخطميّ - وهو عُمَيْرُ بنُ يزيدَ بنِ عُمَيْرٍ - ممَّن عاصرَ صغار التابعين. وعلى فَرَضِ ثبوت القِصَّةِ فالبيتُ من مشطور الرَّجَزِ، ويُقالُ فيه ما قيل في الذي قبله.

1. 3. 6. أتيناكم أتيناكم.

روى أحمدُ والنسائيُّ من طريق الأجلح بن عبد الله عن أبي الزُّبَيْرِ عن جابر قال: قال رسولُ الله

¹¹⁷ ابن حجر، فتح الباري 10: 541.

¹¹⁸ ابن شَبَّة، تاريخ المدينة، (تحقيق محمد شلتوت، جدة: 1977م) 1: 52.

عائشة عَلَيْهَا السَّلَامُ: «أَهْدَيْتُمُ الْجَارِيَةَ إِلَى بَيْتِهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلَّا بَعَثْتُمْ مَعَهُمْ مَنْ يُغْنِيهِمْ؛ يَقُول:

أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ
فَحَيُّونَا حَيَّاكُمْ

فَإِنَّ الْأَنْصَارَ قَوْمٌ فِيهِمْ غَزْلٌ»¹¹⁹. ورواية النسائي لفظ: «أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ، فَحَيَّاْنَا وَحَيَّاكُمْ»¹²⁰.

ورواه ابن ماجه والطحاوي من طريق الأجلح عن أبي الزبير عن ابن عباس¹²¹، ولفظ الطحاوي:

«أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ، وَحَيُّونَا نَحْيِيكُمْ».

ورواه الطبراني من حديث عائشة¹²²، وفيه أنه عَلَيْهَا السَّلَامُ زاد في إنشاد الأبيات، فقال:

أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ
فَحَيُّونَا حَيَّاكُمْ
وَلَوْلَا الذَّهَبُ الْأَحْمَرُ
مَرَّ مَا حَلَّتْ بِوَادِيكُمْ
وَلَوْلَا الْحَبَّةُ السَّمْرَاءُ
ءِ مَا سَمَّتْ عَذَارِيكُمْ

قلت: حديثا جابر وابن عباس ضعيفان¹²³. وحديث عائشة إسناده ضعيف جداً¹²⁴، والقصة

ثابتة عنها دون ذكر الأبيات بلفظ: «يا عائشة، ما كان معكم لهُو؟ فَإِنَّ الْأَنْصَارَ يُعْجِبُهُمْ

¹¹⁹ أحمد، المسند (15209).

¹²⁰ النسائي، السنن الكبرى (5540).

¹²¹ ابن ماجه، السنن، النكاح (1900)؛ والطحاوي، مشكل الآثار (3321).

¹²² الطبراني، المعجم الأوسط، (تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين) برقم (3265).

¹²³ في إسناده كل منهما الأجلح بن عبد الله وفي حفظه شيء (انظر: الزبي، تحذيب الكمال 2: 275-279)، وقد اضطرب في إسناده، كما هو ظاهر.

¹²⁴ فإنه من رواية محمد بن أبي السري العسقلاني، وهو محمد بن المتوكل، وله أوهام كثيرة، عن رواد بن الجراح، وقد اختلط فترك، عن

شريك بن عبد الله النخعي، وهو سيئ الحفظ. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، (تحقيق محمد عوامة، جدة: دار المنهاج، 2012م)،

برقم (1958) و(2787) و(6263).

اللَّهُو»¹²⁵.

وروى البيهقي عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن مُرسلاً، إنشادَ هذا البيتِ في قصّةٍ أخرى، وفيها أنّ الجارية قالت:

وزوجها في النادي يَعْلَمُ ما في غَدِ
فقال النبي ﷺ: «سُبْحان الله! لا يَعْلَمُ ما في غَدِ إلا الله، لا تقولوا هكذا، وقولوا:
أتيناكم أتيناكم فحَيّانا وحَيّاكم»¹²⁶.

وقال البيهقي: «هذا مُرسلٌ جيّد». قلت: لكنّ في ذِكْرِ هذا البيتِ في هذه القصّةِ نَظْر، فقد رواها الحاكم من طريقِ عُمرة عن عائشة، دون قوله: «قولوا: أتيناكم أتيناكم...»¹²⁷.

وعلى فرضِ ثبوتهِ في كلامِ النبي ﷺ فالبيتُ . على جميعِ ما في الرواياتِ السالفة . من منهوكِ الرَّجْزِ، والظاهرُ أنه ليس من نَظْمِ النبي ﷺ، بل من إنشاده، فسياقُ الخبرِ يُشعرُ بأنه من الأبياتِ المعروفةِ المُتداولِ إنشادها فيما بينهم في الأعراس.

والحاصل في نهاية هذا المطلب: أنه ثبت إنشاده ﷺ بيتين من الرَّجْزِ موزونين في واقعة الخندق، وما ورد في رواية من عدم إقامته الوزن في هذه القصّةِ فضعفهُ السندُ منكرةً المتن. وثبت إنشاده عدّة أبيات من الرَّجْزِ في قصّةٍ أخرى في واقعة الخندق أيضاً، وفيها بيتٌ غير موزون، لكنّ ليس في أيّ روايةٍ لتلك الواقعة تصریحٌ أو تلميحٌ بأنّ انكسار وزنه كان منه ﷺ، فالأظهر أنه من الراوي. وورد إنشاده ﷺ الرَّجْزِ في ثلاثِ وقائعٍ أُخرَ موزوناً، لكنّ بأسانيد ضعيفة.

¹²⁵ البخاري، الجامع الصحيح، النكاح (5162)

¹²⁶ البيهقي، السنن الكبرى 7: 289. ورواه الطبراني في المعجم الأوسط (6198) عن يحيى بن سعيد عن أنس بن مالك موصولاً، وهو معلول، كما أشار إليه الطبراني بإثاره.

¹²⁷ الحاكم، المستدرک، (بيروت: دار المعرفة، مصورة عن الطبعة الهندية) 2: 184.

1. 4. 1. إنشاد النبي ﷺ بيتاً تاماً من الشِّعر موزوناً.

وهو أظهرُ في معنى الإنشاد من اللدَّين قبله، وقد وقفتُ بعد تتبُّع الروايات على أربعة أمثلة من هذا النوع.

1. 4. 1. هذا الحمائل لا حمائل خيبر.

روى البخاريُّ حديثاً طويلاً في قصَّة الهجرة من طريق الزُّهريِّ عن عروة بن الزُّبير مُرسلاً، وفيه: «وطَفِقَ رسولُ الله ﷺ ينقلُ معهم اللَّبنَ في بُنيانه، ويقولُ وهو ينقلُ اللَّبنَ: هذا الحمائل لا حمائل خيبر. هذا أبرُّ. ربَّنَا. وأطهرُ» ويقول:

اللَّهُمَّ إِنَّ الْأَجْرَ أَجْرُ الْأَخْرَةِ
فَارْحَمِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَةَ
فَتَمَثَّلَ بِشَعْرِ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يُسَمَّ لِي.»

قال الزهري: «ولم يبلِّغنا في الأحاديث أنَّ رسولَ الله ﷺ تمثَّلَ ببيتِ شعرٍ تامٍّ غيرِ هذا البيت»¹²⁸، وفي نسخةٍ من «صحيح البخاري»: «غير هذه الأبيات»¹²⁹.

أما البيتُ الثاني فقد سبق الكلامُ عليه قريباً، والكلامُ هنا عن البيتِ الأول، ولم يُصرِّح في الرواية هل هو من إنشاء النبي ﷺ أم من إنشاده؟ لكنَّ قولَ الزهريِّ: «ولم يبلِّغنا في الأحاديث...» يدلُّ على أنه إنشادٌ لا إنشاء. ويخالفه ما جاء عنه في روايةٍ أخرى: «أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يُقل شيئاً من الشِّعر إلا قد قيل قبله، إلا هذا:

¹²⁸ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3906).

¹²⁹ انظر: البخاري، الجامع الصحيح، (تحقيق محمد زهير الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، مصوَّرة عن الطبعة الأميرية، 2002م) 5: 61.

هذا الجمال لا جمال خبير هذا أبر . ربنا . وأطهر»¹³⁰.

لكن هذا اللفظ شاذ، والمحفوظ عن الزُّهري هو الأول، وبيانه: أنه رواه عن الزهري: عُقيل ومَعمر.

أما عُقيل فلفظه: «لم يبلغنا في الأحاديث أنّ رسول الله ﷺ تمثل بيت شعر تام غير هذا الأبيات»¹³¹، وهو صريح في أنه تمثل وإنشاد، لا نظم وإنشاء.

وأما مَعمر فاختلف عليه فيه؛ فرواه عنه عبد الرزاق بلفظ: «لم يبلغني في الأحاديث أنّ رسول الله ﷺ تمثل بيت قط من شعر تام غير هؤلاء الأبيات»¹³². ورواه عنه مَعمر بن سليمان بلفظ: «أنه لم يقل شيئاً من الشعر إلا قد قيل قبله إلا هذا»¹³³. ومَعمر: هو ابن راشد الأزدي، وهو ثقة ثبت حافظ، وكذا عُقيل، وهو ابن خالد الأموي، وكلاهما من الطبقة الأولى في الرواة عن الزُّهري، إلا أنّ مَعمرًا له أغاليط فيما حدّث به بالبصرة، كما قال أبو حاتم¹³⁴، وهذا ما يظهر في هذه الرواية بوضوح، فلفظه في رواية عبد الرزاق الصنعائي عنه موافق للفظ عُقيل، بخلاف لفظه في رواية مَعمر بن سليمان عنه، ومَعمرٌ بصري ثقة، فالوهّم من مَعمر لا منه. وبهذا ثبت أنّ هذا البيت هو من إنشاد النبي ﷺ، لا من إنشائه.

وَدَعَى بعض أهل العلم أنه من إنشاد الرّجَز، وتعقبهم العلامة القسطلاني فقال: «لا نُسلّم أنه من شعر الرّجَز، وإنما هو من مشطور السّريع، دَخَلَهُ الكَشْفُ والحَبْنُ»¹³⁵.

¹³⁰ ابن أبي شيبة، المصنف (26592)؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى، (تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968م) 1: 241.

¹³¹ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3906).

¹³² عبد الرزاق، المصنف، (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م) برقم (9743).

¹³³ ابن أبي شيبة، المصنف (26592)؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى 1: 241.

¹³⁴ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1952م) 8: 257.

¹³⁵ الكشف: هو حذف حرفٍ سابعٍ مُتحرّك، والجزء الذي فيه الكشف يُسمى مكشوفاً، كحذف التاء من (مُفْعولات) بضمّ التاء. والحَبْنُ:

قلت: وزنُ البحر السَّرْبِيعِ: «مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ، مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ»، ووزنُ البيت المذكور في الرواية: «مُسْتَفْعِلُنْ مُفَاعِلُنْ فَعُولُ، مُسْتَفْعِلُنْ مُفَاعِلُنْ فَعُولُ»، فتكونُ التفعيلةُ الثانية (مُسْتَفْعِلُنْ) انقلبت بالخبين إلى (مُفَاعِلُنْ)، والتفعيلةُ الثالثة (مَفْعُولَاتُ) انقلبت بالكشف إلى (فَعُولُ).

وعلى هذا، ففيه ثبوتُ إنشاده عليه السلام بيتاً من الشِّعْرِ بتمامه، مع إقامة وزنه.

1. 4. 2. رجلٌ وثورٌ تحت رجلِ يمينه.

روى أحمدُ والدارميُّ والطحاويُّ من طريق محمد بن إسحاق، عن يعقوب بن عُتبة، عن عِكْرِمَةَ، عن ابن عباس: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَدَّقَ أُمِّيَّةً¹³⁷ فِي شَيْءٍ مِنْ شِعْرِهِ، قَالَ:

رَجُلٌ وَثُورٌ تَحْتَ رِجْلِ يَمِينِهِ
وَالنَّسْرُ لِلْأُخْرَى وَلَيْتَ مُرْصَدُ

فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَقَ. وَقَالَ:

وَالشَّمْسُ تَطْلُعُ كُلَّ آخِرِ لَيْلَةٍ
تَأْتِي فَمَا تَطْلُعُ لَنَا فِي رَسْلِهَا
إِلَّا مُعَذَّبَةٌ وَإِلَّا تُجَلَدُ
حَمْرَاءُ يُصْبِحُ لَوْهَا يَنْوَرُ

فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَقَ»¹³⁸.

قلت: إسناده ضعيف¹³⁹، على أنه ليس فيه تصريحٌ بأنَّ النَّبِيَّ ﷺ هو الذي أنشد الأبيات، بل

إسقاط الثاني الساكن من الجزء، وذلك الجزء يسمّى مخبوناً، فحذفُ السِّينِ من (مُسْتَفْعِلُنْ) مثلاً يسمّى خَبْنًا، والباقي بعده وهو (مُتَفْعِلُنْ) يسمّى مخبوناً، ولعدم استعماله يُوضَع موضعه (مُفَاعِلُنْ)، فيقال: (مُفَاعِلُنْ) مخبونٌ (مُسْتَفْعِلُنْ)، ومن الخين: حذفُ الفاء من (مفعولات)، والفاء من (فَاعِلُنْ). انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (تحقيق علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م) 1: 739، 2: 1366؛ والزبيدي، تاج العروس 34: 477 (خبين).

¹³⁶ القسطلاني، إرشاد الساري 6: 221.

¹³⁷ يعني: ابن أبي الصلت.

¹³⁸ أحمد، المسند (2314)؛ والدارمي، السنن (2745)؛ والطحاوي، معاني الآثار 4: 299.

ظاهر قوله: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَدَّقَ أُمِّيَّةً فِي شِعْرِهِ، قَالَ» أَنَّ فاعل «قال» هو أُمِّيَّة لا النَّبِيَّ ﷺ، يعني: أنه أنشَدَ البيتَ بِحَضْرَتِهِ فَقَالَ: «صَدَّقَ»، ويدلُّ عليه روايةُ الطبراني: «صَدَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُمِّيَّةً فِي بَيْتَيْنِ مِنْ شِعْرِهِ، قَوْلُهُ ...، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَّقَ»¹⁴⁰.

1. 4. 3. كفى بالإسلام والشَّيبِ للمرءِ ناهياً.

روى ابنُ سعد وغيره من طريق عليِّ بن زيد بن جُدعان، عن الحسن البصري: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَتَمَثَّلُ بِهَذَا الْبَيْتِ:

كفى بالإسلام والشَّيبِ للمرءِ ناهياً

فقال أبو بكر: يا رسولَ الله، إنما قال الشاعر:

كفى الشَّيبِ والإسلامُ للمرءِ ناهياً

ورسولُ الله ﷺ يقول:

كفى بالإسلام والشَّيبِ للمرءِ ناهياً

فقال أبو بكر: أشهدُ أنك رسولُ الله، ما علَّمَكَ الشَّعْرُ وما ينبغي لك»¹⁴¹.

استدلَّ جماعةٌ من المُفسِّرين والمؤرِّخين بهذا الحديث على أنَّ النَّبِيَّ ﷺ ما كان يَتَزَنُّ له إنشادُ بيتٍ من الشَّعْرِ، فإنَّ تَمَثُّلَ بيتٍ جرى على لسانه منكسراً، ومنهم الواحدِيُّ والبغويُّ وابنُ الجوزيِّ وابنُ كثيرٍ والخازنُّ وأبو حنَّانٍ والنُّور الحليُّ¹⁴².

¹³⁹ فيه محمد بن إسحاق وهو مدليّس. وانظر: شعيب الأرنؤوط، التعليق على مسند أحمد (2314).

¹⁴⁰ الطبراني، المعجم الكبير (11591).

¹⁴¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى 1: 382؛ والدَيُّوتوري، المجالسة، (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، البحرين: جمعية التربية الإسلامية، 1999م) برقم (1373) و(3358).

¹⁴² انظر: الواحدي، الوسيط 3: 518؛ والبغوي، معالم التنزيل، (تحقيق محمد النكر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، السعودية: دار طيبة، 1997م) 7: 26؛ وابن الجوزي، زاد المسير 3: 530؛ وابن كثير، التفسير 6: 588؛ والخازن، لباب التأويل 4: 12؛ وأبو

قلت: وهو مُرسَلٌ على ضَعْفٍ في إسناده، فإنَّ روايته عن الحسن: عليُّ بنُ زيد بن جدعان، وهو ضعيف الحديث¹⁴³، ومراسيلُ الحسن ضعيفةٌ عند جماعة من النُّقاد خلافاً لآخرين¹⁴⁴.

1. 4. 4. بين الأقرع وعُيينة.

روى الواقديُّ . وعنه ابنُ سعد . قال: حدَّثنا عبدُ الرحمن بنُ أبي الزناد قال: «أعطى رسولُ الله ﷺ العباسَ بنَ مِرْدَاسٍ معَ مَنْ أعطى من المُؤَلَّفَةِ قلوبُهُم، فأعطاه أربعةً من الإبل، فعاتبَ النبي ﷺ في شعرٍ قاله...»، فذكر الأبيات، وفيها:

فأصْبَحَ نَهْيٍ وَنَهْبُ الْعَبِي
بِ بَيْنِ عُيَيْنَةَ وَالْأَقْرَعِ
قال: «فرع أبو بكر أبياته إلى النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ للعباس: رأيت قولك:
فأصْبَحَ نَهْيٍ وَنَهْبُ الْعَبِي
بِ بَيْنِ الْأَقْرَعِ وَعُيَيْنَةَ

فقال أبو بكر: بأبي وأمي يا رسول الله، ليس هكذا. قال: فقال: كيف قال؟ فأنشده أبو بكر كما قال عباس، فقال النبي ﷺ: سواء، ما يَصْرُكُ بدأتُ بالأقرع أو بعُيينة! فقال أبو بكر: بأبي أنت، ما أنتَ بشاعر ولا راوية، ولا ينبغي لك¹⁴⁵.

ورواه ابنُ هشام قال: حدَّثني بعضُ أهل العلم: أنَّ عَبَّاسَ بنَ مِرْدَاسٍ ... فذكره¹⁴⁶.

ورواه البيهقيُّ عن عروة بن الزبير وموسى بن عُقْبَةَ مُرْسَلًا¹⁴⁷.

حيان، البحر المحيط 9: 80؛ والحلي، إنسان العيون 2: 93.

143 انظر: ابن حجر، التلخيص الحبير 3: 129.

144 انظر: الدارقطني، السنن، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة) برقم (644) و(645)؛ والمزي، تهذيب الكمال 6: 124؛ والعلاني، جامع التحصيل ص 89.

145 الواقدي، المغازي، (تحقيق مارسدن جونس، بيروت: دار الأعلمي، 1989م) 3: 945-947؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى 4: 273-272.

146 ابن هشام، السيرة النبوية، (تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلي، مصر: مصطفى الباني الحلبي، 1955م) 2:

واستدلَّ به جماعةٌ من اللُّغويِّين والمُفسِّرين والمُؤرِّخين على أنَّ النبيَّ ﷺ ما كان يَتَرَنُّ له بيتٌ شعرٌ، وإنَّ تَمَثَّلَ ببيتٍ جرى على لسانه منكسراً، ومنهم المُبرِّدُ وابنُ العريبيِّ والبغويُّ وابنُ عطيةَ وابنُ الجوزيِّ والقُرطبيُّ وابنُ كثيرٍ وأبو حيَّان والثَّورُ الحلبيُّ والآلوسيُّ¹⁴⁸.

قلت: الحديثُ الأولُ مُعْضَلٌ ضعيفُ الإسناد¹⁴⁹، والثاني كذلك¹⁵⁰، والثالثُ مُرْسَلٌ ضعيفُ الإسناد¹⁵¹، فالحديثُ ضعيفٌ من كلِّ وجه.

1. 4. 5. بيتُ يُجَافِي جَنَبَهُ عَن فِرَاشِهِ.

قال ابنُ عطيةٍ . وتابعه القرطبيُّ وأبو حيَّان، وعن أبي حيَّان نقله الآلوسيُّ . : « كان ﷺ ربما أنشدَ البيتَ المُستَقِيمَ في النادر، ورُوِيَ أَنَّهُ أنشدَ بيتَ ابنِ رواحة:

يَبِيتُ يُجَافِي جَنَبَهُ عَن فِرَاشِهِ
إِذَا اسْتَقَلَّتْ بِالْمُشْرِكِينَ الْمُضَاجِحُ

وإصابته الوزنُ أحياناً لا يُوجِبُ أَنَّهُ يَعْلَمُ الشِّعْرُ»¹⁵².

¹⁴⁷ البيهقي، دلائل النبوة 5: 181.

¹⁴⁸ انظر: المُبرِّد، الفاضل ص9؛ وابن العريبي، أحكام القرآن 4: 1614؛ والبغوي، معالم التنزيل 12: 372؛ وابن عطية، المحرر الوجيز 4: 461؛ وابن الجوزي، زاد المسير 3: 530؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 15: 52؛ وابن كثير، التفسير 6: 588؛ وأبو حيَّان، البحر المحيط 9: 80؛ والحلي، إنسان العيون 2: 95؛ والآلوسي، روح المعاني 23: 49.

¹⁴⁹ فالواقديُّ متروك الحديث، وعبدُ الرحمن بن أبي الزناد فيه ضَعْفٌ، وهو من أتباع التابعين، فحديثُه عن النبيِّ ﷺ مُعْضَلٌ.

¹⁵⁰ فابن هشام توفي سنة 218 (انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، 10: 429)، فشيخُه من أتباع التابعين، وهو مُبْتَهَمٌ، وكونُه من أهل العلم لا يكفي في توثيقه.

¹⁵¹ عروةُ بنُ الزُّبَيْرِ تابعيٌّ توفي سنة 94، وفي الإسناد إليه عبدُ الله بنُ طهية، وقد اختَلَطَ (انظر: ابن حجر، تزيين التهذيب، رقم 3563). وموسى بن عقبة تابعيٌّ صغيرٌ توفي سنة 141، وقد أثنوا على كتابه في «السيرة» (انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 6: 117)، وفي الإسناد إليه إسماعيل بن عبد الله المعروف بابن أبي أويس، وهو مُعْضَلٌ محلُّه الصدوق (انظر: ابن أبي حاتم، المحرر والتعديل 2: 181).

¹⁵² ابن عطية، المحرر الوجيز 4: 461-462. وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 15: 52؛ وأبو حيَّان، البحر المحيط 9: 80؛ والآلوسي، روح المعاني 23: 48.

قلت: هذا وَهَمُّ بلا شكّ، فقد روى أحمد والبخاريُّ من طريق الزهري، عن الهيثم بن أبي سنان، عن أبي هريرة وهو يقول في قصصه يذكرُ النبيَّ ﷺ، يقول: «إنَّ أخاً لكم لا يقول الرَّفَثَ . يعني بذاك: ابنَ رواحة . قال:

وفينا رسولُ الله يتلو كتابَهُ
إذا انشَقَّ معروفٌ مِنَ الفَجْرِ ساطِعُ
أرانا الهُدَى بعدَ العمى فقلوبُنا
به مُوقِناتٌ أن ما قالَ واقِعُ
يبيتُ يُجافي جَنبَهُ عن فراشِهِ
إذا استثَقَلتْ بالكافِرِينَ المضاجعُ¹⁵³

وفي رواية: «أنه سَمِعَ أبا هريرة رضي الله عنه وهو يَقُصُّ في قِصَصِهِ، وهو يذكرُ رسولَ الله ﷺ»¹⁵⁴.

وظاهره أنَّ أبا هريرة هو الذي ذكر الأبيات، ولم أر روايةً تُصَرِّحُ بإنشاد النبيِّ ﷺ لها، بل الكلامُ كُلُّه لأبي هريرة، وليس إنشادُ الشِّعْرِ فحسب، قال ابنُ حجر: «قوله: (وهو يذكرُ رسولَ الله ﷺ: إنَّ أخاً لكم) معناه: أنَّ أبا هريرة ذَكَرَ رسولَ الله ﷺ، فاستَطَرَدَ إلى حِكايةِ ما قيل في وَصْفِهِ، فذكرَ كلامَ عبد الله بن رواحة بما وصفَ به من هذه الأبيات»¹⁵⁵. ثم تعقَّب ابنُ حجر في موضع آخر ابنَ بطَّال حيثُ جعل «إنَّ أخاً لكم لا يقول الشعر» من كلام النبيِّ ﷺ، فقال: «ليس في سياق الحديث ما يُفصِّحُ بأنَّ ذلك من قوله ﷺ، بل هو ظاهرٌ في أنه من كلام أبي هريرة، وبيانُ ذلك سيأتي في سياق رواية الرُّبَيْدِيِّ المُعلَّقة»، ثم ذكرها ولفظها: «إنَّ أبا هريرة كان يقول في قِصَصِهِ: إنَّ أخاً لكم كان يقولُ شعراً ليس بالرَّفَثِ، وهو عبدُ الله بنُ رواحة، فذكر الأبيات»¹⁵⁶.

¹⁵³ أحمد، المسند (15737)؛ والبخاري، الجامع الصحيح، الأدب (6151).

¹⁵⁴ البخاري، الجامع الصحيح، التهجد (1155).

¹⁵⁵ ابن حجر، فتح الباري 3: 41.

¹⁵⁶ المصدر السابق 3: 42.

1. 4. 6. يُقَالُ لشيءٍ كَانَ إِلا تَحَقَّقَ.

أخرج البيهقي والخطيب من طريق أبي حفص عمر بن أحمد بن نعيم وكيل المتقي ببغداد، عن أبي محمد عبد الله بن هلال النَّحْوِيِّ الضَّرِيرِ، عن علي بن عمرو الأنصاري، عن سفيان بن عُيينة، عن الزُّهْرِيِّ، عن عروة، عن عائشة قالت: «ما جمع رسول الله ﷺ بيتَ شعْرٍ قطُّ، إلا بيتاً واحداً: تَفَاءَلُ بما تَهْوَى يَكُنْ فَلَقَلَّمَا يُقَالُ لشيءٍ: كَانَ، إِلا تَحَقَّقَ قالت عائشة: ولم يقل: تَحَقَّقَا؛ لَمَّا يُعْرَبُ فيصيرُ شِعْراً»¹⁵⁷.

وقال البيهقي: «لم أكتبه إلا بهذا الإسناد، وفيهم مَنْ يُجْهَلُ حاله»، وقال الخطيب: «غريبٌ جداً، لم أكتبه إلا بهذا الإسناد»، وقال ابن كثير: «سألْتُ شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزيّ عن هذا الحديث، فقال: هو مُنْكَرٌ»¹⁵⁸، وقال ابن حجر: «وجدتُ عن المزيّ قال: هذا خبرٌ موضوع على ابن عُيينة»¹⁵⁹، وحكم في موضع آخر بوهائه¹⁶⁰.

قلت: ويدلُّ على عدم ثبوته عن الزُّهْرِيِّ: ما ثبت عنه أنه قال: «لم يَلُغْنَا في الأحاديثِ أنَّ رسولَ الله ﷺ تَمَثَّلَ ببيتِ شعْرٍ تامٍّ غيرِ هذه الأبيات»¹⁶¹، يعني: أبيات ابن رواحة: «اللَّهُمَّ إِنَّ الأَجْرَ أَجْرُ الآخِرَةِ» والبيت الآخر «هذا الحِمَالُ لا حِمَالُ خَيْرٍ»¹⁶²، فلو كان هذا ثابتاً عن الزهري لَمَا حَصَرَ الأمرُ بهذه الأبيات.

¹⁵⁷ البيهقي، السنن الكبرى 7: 43؛ والخطيب، تاريخ بغداد، (تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م) 426: 11.

¹⁵⁸ ابن كثير، التفسير 6: 590.

¹⁵⁹ ابن حجر، لسان الميزان، (تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002م) 5: 31 (4498).

¹⁶⁰ ابن حجر، فتح الباري 10: 541.

¹⁶¹ البخاري، الجامع الصحيح، مناقب الأنصار (3906).

¹⁶² انظر ما سبق في (1. 3. 1) و(1. 4. 1).

1. 4. 7. وجدتُ بها طيباً وإن لم تُطَيَّبِ.

ذكر جماعة من المُفسِّرين والمُؤرِّخين: أنه قيل للنبي ﷺ: «من أشعرُ الناس؟ قال: الذي يقول:
ألم تَرَياني كُلِّما جئتُ طارقاً
ووجدتُ بها وإن لم تُطَيَّبِ طيباً».
وَأَنَّ أَصَلَ البَيْتِ:

وَجَدْتُ بِهَا طِيباً وَإِنْ لَمْ تُطَيَّبِ¹⁶³

واستدلَّ به ابنُ عطيةٍ . وتابعه أبو حيان والثَّور الحلي . على أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ما كان يَتَزَنُّ له إنْشَادُ
بَيْتٍ مِنَ الشِّعْرِ¹⁶⁴.

قلت: لم أقف عليه مَرْوياً بالإسناد في كتابٍ من كتب التفسير أو الحديث أو السيرة.

1. 4. 8. إِنَّ تَغْفِرِ اللَّهُمَّ تَغْفِرِ جَمًّا.

روى الترمذي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا
اللَّيْمَ﴾¹⁶⁵، قال: قال النبي ﷺ:

إِنَّ تَغْفِرِ اللَّهُمَّ تَغْفِرِ جَمًّا
وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلْمَا¹⁶⁶

قلت: لكن رواه الحاكم والبيهقي من وَجْهِ آخِرٍ عن ابن عباس موقوفاً¹⁶⁷، ولفظه: «الذي يُلْمُ
بالذنبِ ثم يَدْعُهُ، ألم تسمع قولَ الشاعر...» وذكره. وقال الحاكم: «هذا التوقيفُ لا يُوهنُ السَّنَدَ

¹⁶³ انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز 4: 461؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 15: 51؛ وأبو حيان، البحر المحيط 9: 80؛ والحلي، إنسان العيون 2: 92؛ والألوسي، روح المعاني 23: 49.

¹⁶⁴ انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز 4: 461؛ وأبو حيان، البحر المحيط 9: 80؛ والحلي، إنسان العيون 2: 94.

¹⁶⁵ سورة النجم، 32.

¹⁶⁶ الترمذي، الجامع، تفسير القرآن (3284)، من طريق زكريا بن إسحاق، عن عمرو بن دينار، عن عطاء، عن ابن عباس.

¹⁶⁷ الحاكم، المستدرک 1: 55؛ والبيهقي، السنن الكبرى 10: 185؛ وشعب الإيمان (6656)، من طريق شعبة، عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس.

الأول، فإنّ زكريا بن إسحاق حافظٌ ثقة»، وخالفه البيهقي فقال في «سننه» عن الموقوف: «هذا أشبه»، وقال في «شعب الإيمان»: «هذا هو المحفوظ، موقوف»، ووافقه ابن حجر فقال عن المرفوع: «هذا حديثٌ سنده صحيح، وفي رفعه نكارة»¹⁶⁸.

قلت: سياق لفظه أشبه بكلام ابن عباس كما قال البيهقي، وقد تفرّد برفعه زكريا بن إسحاق¹⁶⁹. وعليه، فلا يكون من إنشاده ﷺ، وقول ابن عباس في الرواية الموقوفة: «ألم تسمع قول الشاعر» يدلُّ على أنه ليس من نظم ابن عباس أيضاً، بل من إنشاده، والبيت منسوبٌ إلى أمية بن أبي الصلت¹⁷⁰.

والحاصل في نهاية هذا المطلب: أنه ورد إنشاد النبي ﷺ لبيتٍ بتمامه في عدّة وقائع، ثلاثٌ منها تتضمّن إقامته الوزن، لكن لم تثبت منها سوى واحدة، وبها ثبت إجمالاً إنشاده بيتاً موزوناً بتمامه، وأربعة منها تصرّح بعدم إقامته الوزن، ولكن لا يثبت أيُّ منها، فهي بين ضعيفة وواهية.

2. الإشكالات المترتبة على عدم استيعاب الروايات ونقدها في تصوّر الوقائع الحديثة.

لاحظنا في المطالب السابقة أنّ أقوال كثير من المفسّرين واللغويين والمؤرّخين في هذه المسألة لم تكن مبنية على تصوّر دقيق، نتيجة نظرة جزئية غير مستوعبة للروايات الواردة فيها مع إهمال النقد الحديثي في التعامل معها، وممكننا أن نستخلص هنا أهمّ الإشكالات التي وقعت لهم فيها.

2. 1. الخطأ في التعميم ودعوى الأغلبية.

وهو أكبر الإشكالات، فقد قرّر كثير من اللغويين والمفسّرين قاعدةً كُليّةً في هذه القضية وهي: أنّ «الشعر لم يجر قطُّ على لسانه» كما قال المبرد¹⁷¹، أو أنه «لم يُنشد بيتاً تاماً قطُّ» كما قال

¹⁶⁸ ابن حجر، الأمل السعدي الحلبية، (تحقيق حمدي السلفي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1998م) ص72.

¹⁶⁹ انظر: البزار، المسند، (تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم) برقم (4960).

¹⁷⁰ انظر: البغدادي، خزائن الأدب 2: 295.

¹⁷¹ المبرد، الفاضل ص9.

البغوي نقلًا عن غيره وابن كثير¹⁷²، أو «لم يُصَحِّح وزنه بحال من الأحوال» كما قال مصطفى الرافعي (ت1356) ¹⁷³، أو قاعدة عامة محتملة للتخصيص والاستثناء وهي أنه «ما كان يتزَّنُّ له بيتٌ من الشِّعْر، حتى إذا تمَّتْ بيتٌ جرى على لسانه منكسرًا» كما قال البغوي وابن كثير¹⁷⁴، أو قاعدة أغلبية وهي: أنّ «الوزن لا يجري على لسانه الشريف غالباً» كما قال الدماميني¹⁷⁵، «كما هي عادته في إنشاد الشِّعْر» كما قال النور الحلبي¹⁷⁶، أو أنه «إذا أنشد بيتاً أحرزَ المعنى دون وزنه ...، وربما أنشد البيت المستقيم في النادر» كما قال ابن عطية والقرطبي وأبو حيان¹⁷⁷.

وإطلاق هذه القواعد . سواء كانت كليّة أو عامّة أو أغلبية . لم يكن مبنياً على استقراء تامّ للروايات ولا مؤسساً على نُقْد حديثي دقيق لها، وهو ما نتج عنه تصوّر جزئيّ مُتَنَاطِر لا يُشكِّل صورة كليّة شاملة، فضلاً عن كونه مخالفاً للواقع، فالذي تحصّل لنا من استقراء الروايات ونقدها أنه ثبت إنشاده عليه السلام شطر بيتٍ في واقعتيْن، وبيتاً تاماً في واقعة، وعدّة أبيات من الرِّجَز في واقعتيْن، مع سلامة الوزن في ذلك كلّهُ. وبالجملة فقد ثبت إنشاده عليه السلام الشِّعْر موزوناً في خمسة وقائع، ولم يثبت عدمُ إقامته الوزنَ في شيء مما روي في ذلك¹⁷⁸.

2.2. الاستشهاد بالضعيف وترك الصحيح.

ولإثبات تلك القواعد حاول كثير من اللُّغويّين والمفسِّرين والمؤرِّخين الاستشهاد عليها ببعض المرويّات،

¹⁷² البغوي، شرح السنة 12: 372؛ وابن كثير، التفسير 6: 588.

¹⁷³ الرافعي، تاريخ آداب العرب، (بيروت: دار الكتاب العربي) 2: 201-203، ومثله في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص209-210.

¹⁷⁴ البغوي، معالم التنزيل 7: 26؛ وابن كثير، التفسير 6: 588.

¹⁷⁵ الدماميني، مصابيح الجامع 6: 252؛ ونقله عنه: القسطلاني، إرشاد الساري 5: 63.

¹⁷⁶ النور الحلبي، السيرة النبوية 2: 92.

¹⁷⁷ ابن عطية، المحرر الوجيز 4: 461؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 15: 51-52؛ وأبو حيان، البحر المحيط 9: 80.

¹⁷⁸ انظر الجدول الملحق في آخر الدراسة.

لكن نلاحظ أنهم استشهدوا بروايات ضعيفة وأغفلوا رواياتٍ صحيحةً معارضة لها، وهو إشكالٌ ناشئ عن عدم استقراء الروايات من جهة، وعن التقصير في إجراء النَّقد الحديثي عليها من جهة أخرى.

ومنه استشهدوا المُبرِّد وابن العربيّ وابن عطيةّ وابن الجوزيّ والقُرطبيّ وابن كثير وأبي حيان والنُّور الحلبيّ والألوسيّ برواية إنشاده «بين الأقرع وعيينة» وهي ضعيفة من كلِّ وجه¹⁷⁹. واستشهدوا الواحديّ وابن الجوزيّ وابن كثير والحازن وأبي حيان والنُّور الحلبيّ برواية إنشاده «كفى بالإسلام والشَّيب للمرء ناهياً» وهي مُرسلة ضعيفة¹⁸⁰. واستشهدوا ابن عطيةّ وأبي حيان والنُّور الحلبيّ برواية إنشاده «وجدتُ بها وإن لم تُطَيَّب طيباً» ولا يُعرفُ لها إسناد¹⁸¹. وكلُّها تتضمَّن عدم إقامته ﷺ وَزَنَ ما أنشده. ولم يُعرج أحدٌ منهم سوى النور الحلبيّ على رواية إنشاده «هذا الحِمَالُ لا حمالٌ خير» المتضمِّنة لإقامته وَزَنَ ما أنشده، مع أنها في «الصحيح».

2. 3. الاستشهاد بالمعلول وترك المحفوظ.

وكما لاحظنا استشهادهم بالروايات الضعيفة وإغفالهم الروايات الصحيحة المعارضة لها، كذلك نلاحظ استشهادهم بالروايات المعلولة وإغفالهم الروايات المحفوظة، وهو ناشئ أيضاً عن عدم استقراء روايات الحديث الواحد من جهة، وعن التقصير في إجراء النَّقد الحديثي عليها من جهة أخرى.

ومنه ما بيَّناه سابقاً من اشتهار رواية إنشاده «ويأتيك مَنْ لم تُرَوِّد بالأخبار». وهي شاذة. عند كثير من اللُّغويين والمفصِّرين، وعدم استحضارهم لرواية إنشاده «ويأتيك بالأخبار مَنْ لم تُرَوِّد» وهي صحيحة¹⁸². والذي سبَّب شهرة الرواية الشاذة كونها مرويةً في بعض كتب التفسير المُسنَّدة. كما

¹⁷⁹ انظر ما سبق برقم (1. 4. 4).

¹⁸⁰ انظر ما سبق برقم (1. 4. 3).

¹⁸¹ انظر ما سبق برقم (1. 4. 7).

¹⁸² انظر ما سبق برقم (1. 2. 2).

سبق في تخریجها . وهي من المصادر الأولیة لكتب التفسیر إجمالاً، وكونُ الرواية المحفوظة مرویةً في كتب السنن والمسانید . كما سبق في تخریجها . وهي من المصادر الثانویة لكتب التفسیر التي لا يُظنُّ بكثير من المفسرین مراجعتها عند التصنیف . وكتب التفسیر المُسنَّدة وإن كانت أولیةً من جهة التفسیر فهي ثانویةً من جهة حدیثیة، وكتب السنن والمسانید وإن كانت ثانویةً من جهة التفسیر فهي أولیةً من جهة حدیثیة، فالإكتفاء بما روي في الأولى دون الثانية علامةٌ ظاهرة على عدم الاستقراء المذكور .

2. 4. الاستدلال على الدَّعوى الصحيحة بما ثبت خطؤه .

ولمَّا أثبت بعضُ المفسرین والمؤرخین وقوع إنشاد البيت الموزون منه ﷺ نادراً . وهي دعوى صحيحة لكن تقييدهم لها بالندرة غير مسلم . استدلُّوا عليها بما هو وهمٌ وغلطٌ . وهو إشكالٌ ناشئ عن عدم استقراء الروايات أيضاً، إذ لو استقرَّوها لوقفوا على روايات صحيحة تدلُّ على مطلوبهم، ووقفوا على حقيقة الروايات التي توهموا أنها دالةٌ عليه .

ومنه استدلالُ ابن عطية والقرطبي وأبي حيان والالوسي بإنشاده ﷺ: «يبيثُ يُجافي جنبه عن فراشه...»، وهو وهمٌ محضٌ، فالذي أنشد البيت إنما هو أبو هريرة¹⁸³ . وكذا استدلالُ الثور الحلبي بإنشاده ﷺ: «نُفلقُ هاماً من رجال أعرّة...»، وهو وهمٌ محضٌ، فالذي ثبت أنه ﷺ اقتصر على قوله: «نُفلقُ هاماً» وأمه أبو بكر¹⁸⁴ .

وكان يمكنهم الاستدلال على هذه الدَّعوى الصحيحة بإنشاده ﷺ قول لبيد: «ألا كلُّ شيء ما خلا الله باطل»¹⁸⁵، وقول طرفة: «ويأتيك بالأخبار من لم تُرود»¹⁸⁶، مقتصرًا على الشطر المذكور

¹⁸³ انظر ما سبق برقم (1. 4. 5).

¹⁸⁴ انظر ما سبق برقم (1. 1).

¹⁸⁵ انظر ما سبق برقم (1. 2. 1).

¹⁸⁶ انظر ما سبق برقم (2. 2. 1).

من كلِّ منهما، وإنشاده «هذا الحِمَالُ لا حمال خبير...» متِمِّماً البيت إلى آخره¹⁸⁷، فضلاً عن إنشاده عدداً من الأبيات في الرَّجَز¹⁸⁸.

2. 5. تأويل الثابت ليوافق ما لم يثبت.

وهو إشكالٌ متفرِّع على إشكال الخطأ في التعميم ودعوى الأغلبية، فإنه لما تقرّر عندهم عدم إقامته ﷺ وزنٌ ما يُشَدُّه دائماً أو غالباً. مع كونه مخالفاً للواقع بحسب دراستنا هذه. ثم وقفوا على رواياتٍ تتضمَّن إقامته الوزن، حاولوا صرَّفها عن ظاهرها وتأويلها لتتوافق مع المقرَّر عندهم.

ومنه محاولةٌ بعضهم صرَّف رواية إنشاده ﷺ «اللَّهُمَّ لا خَيْرَ إلا خَيْرُ الآخِرَةِ، فاغفِرْ للأَنْصارِ والمُهَاجِرَةِ»، بادعاء أنه كان يقفُ على «الآخِرَةِ» و«المُهَاجِرَةِ» بالبناء محرَّكةً، فلا يكون موزوناً، على الرَّغْم من عدم ثبوت ذلك كما قال ابن حجر¹⁸⁹. وكذا محاولةٌ بعضهم. فيما نقله الكشميري عنهم. صرَّف رواية إنشاده ﷺ «ويأتيك بالأخبارِ مَنْ لم تُرَوِّد» بادعاء أنه «لم يُشَبَّع دالٌّ «تُرَوِّد»، وفي رواية أنه قرأ: ويأتيك مَنْ لم تُرَوِّد بالأخبار»، على الرَّغْم من عدم ثبوت تحريك الدال دون إشباع في الروايات الصحيحة لهذه القصَّة، وشدوذ رواية التقديم والتأخير¹⁹⁰.

2. 6. الوقوع في لوازم فاسدة.

لاحظنا أنّ دراسة هذه القضية عند كثير من المفسِّرين واللُّغويين كانت دراسة جزئية لا تتصف بالشمول والكلِّية، نتيجةً لعدم ابتنائها على استقراء الروايات ونقدها، وهو ما لزم عنه أمورٌ غير صحيحة تارةً، ومُنكَرَةٌ أخرى.

¹⁸⁷ انظر ما سبق برقم (1. 4. 1).

¹⁸⁸ انظر ما سبق برقم (1. 3).

¹⁸⁹ ابن حجر، فتح الباري 7: 247.

¹⁹⁰ انظر ما سبق برقم (1. 2. 2).

منها: أن دَعَوَى ابن التين والكرمايَ أنه ﷺ كان يقفُ على «الأخرة» و«المهاجرة» بالتاء محرَّكةً، يلزمُ منها الوقفُ على مُتحرِّكٍ، وليس عربيًّا، فكيف يُنسَبُ إلى سيِّدِ الفُصحاء؟! كما قال الزُّرقاني¹⁹¹.

ومنها: أن دَعَوَى كثير من اللُّغويِّين والمفسِّرين أنه ﷺ أنشد: «ويأتيك مَنْ لم تُرَوِّدْ بالأخبار» - بناءً على إحدى روايات القصَّة على الرِّغم من كونها منقطعةً مُعلَّلة¹⁹². يلزمُ منها إشكال كبير من جهة الفصاحة، وهو - كما بيَّنه العقَّاد - أن بين اللفظين فرقاً في المعنى، وهو لا يغيبُ عن سيِّدِ الفُصحاء ﷺ، فالمفهومُ من قول الشاعر أن الأخبار هي المقصودة، وأن الشاعر يُبيِّنُ غرابةً صورةً سماعِكُ الخبرِ الذي تنتظرُه من مُسافرٍ لم تُودِّعه ولم تحفلِ بسفره ولم تنتظرِ إِيابته. وهذه هي الغرابة، وهذا موقعُ التنويه والاستشهاد. أما عبارة «ويأتيك مَنْ لم تُرَوِّدْ بالأخبار» فلا تُؤدِّي هذا المعنى، إذ لا غرابة فيها، فكم من تاجرٍ مسافرٍ لم تُرَوِّده بزاد، ثم أتانا بالبضائع والتُّحف، فلا غرابة أن يُسافرَ مَنْ لم تُرَوِّده لسفره ثم يأتينا بالأخبار. ولذا كان لا بدَّ من تقديم «الأخبار» من جهة الفصاحة، فضلاً عن جهة الوزن، وتبديل مواضع تلك الكلمات مُستحيلٌ أو كالمُستحيل إذا أردنا المحافظةً على معناه¹⁹³. وهذا اللازمُ الفاسد كان يمكن اجتنابه باستقراء روايات هذه القصَّة ونقدها، إذ المحفوظُ فيها روايةٌ إنشاده

¹⁹¹ الزرقاني، شرح المواهب اللدنية 2: 180.

¹⁹² انظر ما سبق برقم (1. 2. 2).

¹⁹³ العقَّاد، ما يمكن تبديله، مقال منشور في مجلة الرسالة، العدد 481، سنة 1942م، ص 895. وما يحسن التنبيه عليه هنا أن الأستاذ العقَّاد كتب هذا المقال توضيحاً لما ذكره في كتابه «عبقرية محمد» ص 74-75 من أن النبي ﷺ «كان يتمثل بشطرات من أبيات يُبدل وزناً كلما أمكن تبديله مع بقاء المعنى المقصود، فكان يقول مثلاً: «ويأتيك بالأخبار مَنْ لم تُرَوِّدْ» لأنها لا تقبل التبديل...، ولكنه إذا نطق قول الشاعر: «كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً» قدَّم كلمة «الإسلام» فقال: «كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً»، لينفي ما استطاع أنه شاعر». وتقدَّم أن رواية إنشاده «كفى الشيب...» مُرسلة ضعيفة، وتقييده تمثُّله بشطرات أبيات مُتعمِّق، وكذا حكمه بأن الأصل في إنشاده ﷺ الشَّعر هو تبديله ما أمكن، على ما بيَّناه في هذه الدراسة.

عَلَيْهِ السَّلَامُ البيت على وجهه: «ويأتيك بالأخبار من لم تُرُود»¹⁹⁴.

ومن تلك اللوازم: أنّ دعوى تغييره عَلَيْهِ السَّلَامُ «فاغفر لِلْأَنْصَارِ وَلِلْمُهَاجِرَةِ» إلى «فاغفر لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ» إخراجاً له عن وزنه. على ما ذكره الثور الحلبي احتمالاً. تغييرٌ دقيق لا يقع إلا من عارف بأوزان الشّعر، وهذا التغيير يقتضي معرفته عَلَيْهِ السَّلَامُ بما يكون من الكلام موزوناً وما لا يكون، وإذا نظرنا في الغاية المطلوب من منع إنشاده عَلَيْهِ السَّلَامُ الشعر موزوناً عند القائلين به نجد أنها سدٌ باب اشتباه القرآن الكريم بالشّعر، وهو لا يتم إلا بتوسط معرفته عَلَيْهِ السَّلَامُ بأوزان الشّعر، فإنشاده الشّعر موزوناً يقتضي معرفته بأوزان الشّعر، ومعرفته بأوزان الشّعر قد تُثير شبهة كون القرآن الكريم شعراً، فلا بدّ من منع وقوع إنشاده الشّعر موزوناً في نظرهم. وهنا يُقال لهم: تغييره عليه السلام في وزن ما يُشده تغييراً خفياً يقتضي معرفته بأوزان الشّعر كذلك، فلا مناصَ إذن من القول بأن معرفته عَلَيْهِ السَّلَامُ بأوزان الشّعر ثابتة، وأنها لا تُثير الشبهة المذكورة، وإنما الذي يُثير تلك الشبهة هو قدرته عَلَيْهِ السَّلَامُ على نظم الشعر، وكم من أديب عارفٍ بالشّعر عالمٍ بأوزانه وبحوره خبيرٍ بمراتبه ومنازله لم يُوقِّع إلى نظمه وإنشائه¹⁹⁵، فلا مانعَ إذن من إنشاده عَلَيْهِ السَّلَامُ الشّعر موزوناً إذا ثبت وقوعه في الروايات الصحيحة، وقد ثبت فعلاً.

وثمة من يقول بمنع إنشاده عَلَيْهِ السَّلَامُ الشّعر لأمرٍ آخر غير معرفته بأوزانه، وهو كونُ إنشاد الشّعر مُفضياً إلى إنشائه ونظمه، وهو عليه السلام ممنوعٌ منهما نصّاً واتفاقاً، فيكون ما يُفرض إليه. وهو الإنشاد. ممنوعاً أيضاً، كما صرح به الرافعي في قوله: «والذي عندنا أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يُمنع إقامة وزن الشعر في إنشاده، إلا لأنه مُنَع من إنشائه، فلو استقام له وزن بيت واحد، لغلبت عليه فطرته القويّة، فمرّ في الإنشاد، وخرج بذلك. لا محالة. إلى القول والاتساع وإلى أن يكون شاعراً»¹⁹⁶. ولكن كونُ إنشاد

¹⁹⁴ انظر ما سبق برقم (1. 2. 2).

¹⁹⁵ ويقول ابن عاشور: «وكم من راوية للأشعار ومن نقاد للشّعر لا يستطيع قول الشّعر». ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م) 23: 63.

¹⁹⁶ الرافعي، تاريخ آداب العرب 2: 201-203؛ ومثله في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص 209-210.

الشِّعْرُ مُفْضِيًّا الاتِّسَاعَ فِيهِ إِلَى أَنْ يَصِيرَ شَاعِرًا غَيْرُ مُسَلَّمٍ، وَلِذَا تَعَجَّبَ مِنْهُ الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ رَجَبُ الْبِيُومِيِّ (ت1432) فَقَالَ: «إِنَّا نَرَى مِنْ كِبَارِ أَسَاتِذَةِ الْأَدَبِ فِي أَرْقَى كَلِمَاتِهِ وَمَعَاهِدِهِ مَنْ يُنْشِدُونَ آيَاتَ الْأَبْيَاتِ الصَّحِيحَةِ، فَضْلًا عَنْ حِفْظِهَا، ثُمَّ لَا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَنْظِمُوا بَيْتًا وَاحِدًا مِنَ الشِّعْرِ، فَكَيْفَ يَكُونُ إِنْشَادُ الْبَيْتِ الصَّحِيحِ مَدْعَاةَ النِّظْمِ الصَّحِيحِ؟»¹⁹⁷.

ومن تلك اللوازم أيضاً: أَنْ دَعَوَاهُمْ انْكَسَارَ وَزْنَ الشِّعْرِ عَلَى لِسَانِهِ ﷺ دَائِمًا أَوْ غَالِبًا يَلْزِمُ مِنْهَا وَصْفُهُ ﷺ بِمَا يَعْيِيهِ عِنْدَ الْفُصْحَاءِ، وَهُوَ يُعَارِضُ الثَّابِتَ قَطْعًا مِنْ فَصَاحَتِهِ وَبِلَاغَتِهِ، وَهُوَ مَا نَبَّهَ عَلَيْهِ الدُّكْتُورُ الْبِيُومِيُّ بِقَوْلِهِ: «أَلَا تَعَجَّبُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْ تَحْضُرَ مَجْلِسَهُ وَفُودَ الْعَرَبِ، فَيُحَدِّثُهَا أَفْصَحَ حَدِيثٍ وَأَشْهَاءَ، ثُمَّ يَسْتَشْهَدُ بَبَيْتٍ شَهِيرٍ لَطْرَفَةً مِثْلًا، فَيُخْرِجُ عَلَى لِسَانِهِ مِخْتَلًّا الْأَجْزَاءَ مُضْطَرَبَ الْأَلْفَاظِ! وَهَلْ سِيُصَدِّقُ هَؤُلَاءِ. وَفِيهِمْ أَعْدَاؤُهُ. أَنَّهُ يَكْسِرُ الْبَيْتَ كَيْ لَا يَقْدَرَ عَلَى نَظْمِ مِثْلِهِ فَيَصِيرُ شَاعِرًا؟ وَهُمْ يَرُونَ خُطْبَاءَهُمْ يَرْمُونَ بِالْحُطْبِ الطُّوَالِ، وَيَسْتَشْهَدُونَ بِأَبْيَاتٍ تُؤَكِّدُ مَعَانِيهَا وَأَعْرَاضُهَا، فَلَا يُلْجِئُهُمْ هَذَا الْاسْتِشْهَادُ الصَّحِيحَ بِطَوَائِفِ الشُّعْرَاءِ. وَنَحْنُ نَفْهَمُ أَنَّ الْحُجَّةَ أَهْيَ وَأَقْوَمَ، وَالِدَّلَالَةَ أَقْوَى وَأَظْهَرَ، إِذَا كَانَ الرَّسُولُ غَيْرَ شَاعِرٍ وَجَاءَ بِمَا أَعْجَزَ الشُّعْرَاءَ، وَلَكِنْ آيَةٌ حُجَّةٌ فِي أَنْ يَكْسِرَ الْبَيْتَ فَيَلْحَقَهُ مِنْ سَامِعِيهِ مَا يَشِينُ. لَا عَيْبَ عِنْدَ الْعَرَبِ إِطْلَاقًا إِلَّا تَكُونَ شَاعِرًا، فَالشُّعْرَاءُ قَلَّةٌ بَيْنَ مَنْ سِوَاهُمْ فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَلَكِنْ الْعَيْبُ أَنْ تَنْطِقَ بَيْتًا مِنَ الشُّعْرِ فَلَا تُقِيمُهُ، وَأَنْتِ رَجُلٌ كَسَائِرِ الرِّجَالِ، فَكَيْفَ إِذَا كُنْتَ أَفْصَحَ الْبَلْغَاءِ؟»¹⁹⁸.

خاتمة

وبهذا نكون قد انتهينا إلى عدد من النتائج، وهي:

أولاً: ثبت إنشاد النبي ﷺ للشعر موزوناً في صور عديدة، وهي: إنشاده جزءاً من شطر بيت،

¹⁹⁷ البيومي، البيان النبوي، (القاهرة: دار الوفاء، 1987م) ص105-107 باختصار.

¹⁹⁸ المصدر السابق ص105-107 باختصار.

وإنشاده شطراً كاملاً، وإنشاده عدّة أبيات من الرجز، وبيتاً تاماً من غيره. ويتحصّل من ذلك إنشاده الشعرَ موزوناً في خمسة وقائع. ولم يثبت عدمُ إقامته وزنَ ما أنشدَه في واقعة من الوقائع سهواً أو عمداً، وكلُّ ما ورد من ذلك فهو ضعيف أو معلول. ويُنظر الجدول الملحق للتفصيل.

ثانياً: لم يثبت أن اقتصار النبي ﷺ على شطر البيت أو جزءٍ من شطره عند إنشاده كان بسبب تعمدٍ عدم إتمامه لئلا يُعدَّ إنشاداً للشعر، وإنما بسبب الاقتصار على محلّ الشاهد ونحوه من أسباب تفصيلية، وقد ثبت عكسه، وهو إنشاد بيت بتمامه موزوناً في واقعة واحدة. وليس في إنشاد الشعر موزوناً محذور كون مُنشدِه شاعراً أو إفضائه إلى إنشاء الشعر.

ثالثاً: ترتّب على عدم استيعاب الروايات وعدم نقدها حديثاً إشكالاتٌ عديدة في تصوّر الوقائع النبوية المتعلقة بهذه القضية، ومنها الخطأ في التعميم والتغليب، والاستشهاد بالضعيف والمعلول وتوكّد الصحيح والمحفوظ، وهو ما اقتضى من بعضهم تأويل الثابت ليوافق ما لم يثبت، والاحتكام إلى المرجوح دون الراجح، وهو إشكال آخر، كما أدّت هذه الإشكالات في تصوّر تلك الحوادث إلى الوقوع في لوازم فاسدة.

رابعاً: انتشرت دعوى عدم إقامته ﷺ وزن ما يُنشدُه تعميماً أو تغليباً بين كثير من المفسّرين واللغويين والمؤرّخين، في حين لا نكادُ نجد لها انتشاراً بين محدّثين، إلا عند بعض الجامعين بين الحديث والتفسير، كالبغوي وابن كثير، وقد غلبت عليهم شخصيَّتهم التفسيرية. وهي شخصيّة اعتبارية. في هذه المسألة، حيث تناولوها في مصنّفاتهم في التفسير، وهو ما أدّى إلى إقرارهم هذه الدعوى ومتابعتهم القائلين بها. وكذا نلاحظ هذا الأمر نفسه عند شراح الحديث، فمنّ كان يعلّب عليه الاشتغال بالحديث منهم كابن حجر نجدُه بعيداً عن هذه الدعوى مُجتنباً لها، في الغالب منهم على الأقلّ، بخلاف منّ كان يعلّب عليه الاشتغال باللغة منهم كالدماميني، فإننا نجدُه قريباً من هذه الدعوى متابِعاً لها.

خامساً: كان لشيوع الدّعوى المذكورة بين المفسّرين أثرٌ بارز في شيوعها في عدد من الأوساط

العلمية، ككتب شروح الحديث والكتب المتأخرة في السيرة النبوية، نظراً لارتباط المسألة بآية ﴿وما علمناه الشعر﴾. وكان للاعتماد على الأخبار المروية في كتب التفسير دون الأخبار المروية في كتب الحديث أثر في شيوع بعض الروايات المعلولة، كرواية إنشاد «ويأتيك من لم تُرود بالأخبار» المخرجة في «تفسير الطبري»، وفي خفاء بعض الروايات المحفوظة، كرواية إنشاد «ويأتيك بالأخبار من لم تُرود» المخرجة في المسانيد والسُنن، وكذا في إغفال بعض الروايات الصحيحة الأساسية في هذه المسألة، كرواية إنشاد «هذا الجمال...» المخرجة في «صحيح البخاري».

ملحق

جدول إجمالي لما ثبت وما لم يثبت من إنشاد الشعر، وما كان منها موزوناً وما لم يكن.

رقمه في الدراسة	البيت أو جزء منه	ثبوت الرواية/ عدم ثبوتها	إقامة وزنه أو كسره
1. 2. 1.	ألا كل شيء ما خلا الله باطل	صحيح	موزون
2. 2. 1.	ويأتيك بالأخبار من لم تُرود	صحيح	موزون
1. 3. 1.	اللهم إن الخير خير الآخرة	صحيح	موزون
1. 4. 1.	هذا الجمال لا حمال خبير	صحيح	موزون
3. 3. 1.	اللهم لولا أنت ما اهتدينا	صحيح	5 موزونة و 1 غير موزون
1. 1.	تُفلق هاماً	لم نقف على إسناده	موزون
4. 3. 1.	وهن شر غالب لمن غلب	ضعيف	موزون
5. 3. 1.	أفلح من يعالج المساجدا	ضعيف	موزون
6. 3. 1.	أتيناكم أتيناكم	ضعيف	موزون
2. 4. 1.	رجل وثور تحت رجل يمينه	ضعيف	موزون

موزون	معلول (الصواب موقوف)	بييت يجافي جنبه عن فراشه	1. 4. 5.
موزون	معلول (الصواب موقوف)	إن تغفر اللهم تغفر جمّاً	1. 4. 8.
غير موزون	ضعيف	هم كلفونا نقل الحجارة	1. 3. 2.
غير موزون	ضعيف	كفى بالإسلام والشيب للمرء ناهياً	1. 4. 3.
غير موزون	ضعيف	بين الأقرع وعيينة	1. 4. 4.
غير موزون	ضعيف	يقال لشيء كان إلا تحقّق	1. 4. 6.
غير موزون	لا يُعرف له إسناد	وجدت بها وإن لم تطيّب طيباً	1. 4. 7.
غير موزون	معلول (شاذ)	ويأتيك من لم تُرَوِّد بالأخبار	1. 2. 2.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1952م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، المراسيل، تحقيق شكر الله نعمة الله قوجاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977م.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، المصنّف، تحقيق محمد عوامة، جدة: دار القبلة، 2006م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، 2002م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق ياسر بن إبراهيم،

الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، الثقات، الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1975م.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، الأمل في السفرية الحلبية، تحقيق حمدي السلفي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1998م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تصحيح عبد الله هاشم اليماني المدني، بيروت: دار العرفة.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، جدة: دار المنهاج، 2012م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القاهرة: المطبعة السلفية.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002م.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968م.

ابن شبة، عمر بن زيد البصري، تاريخ المدينة، تحقيق محمد شلتوت، جدة: 1977م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله الجرجاني، *الكامل في ضعفاء الرجال*، بيروت: دار الفكر.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *البداية والنهاية*، تحقيق عبد الله تركي، القاهرة: دار هجر، 1997م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *السيرة النبوية*، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت: دار المعرفة، 1976م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق سامي بن محمد سلامة، السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، *السنن*، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

ابن معين، يحيى بن معين البغدادي، *التاريخ (رواية الدوري)*، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979م.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1955م.

أبو حيان التوحيد، علي بن محمد بن العباس، *البصائر والذخائر*، تحقيق وداد القاضي، بيروت: دار صادر، 1988م.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، *البحر المحيط*، تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 2000م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، *سؤالات الآجري* أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، تحقيق محمد علي قاسم العمري، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1983م.

أبو عُبيد القاسم بن سلام، *الأمثال*، تحقيق عبد المجيد قطامش، سوريا: دار المأمون للتراث، 1980م.
أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، *الجامع*، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975م.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، القاهرة: مطبعة السعادة، 1974م.

أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، *المسند*، تحقيق حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون، 1404هـ.
أحمد بن حنبل، *المسند*، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م.
أحمد بن حنبل، *فضائل الصحابة*، تحقيق د. وصي الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م.
الآلوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *الأدب المفرد*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: المطبعة السلفية.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، تحقيق محمد زهير الناصر، بيروت: دار

طوق النجاة، مصوّرة عن الطبعة الأميرية، 2002م.

البنار، أبو بكر أحمد بن عمرو، المسند، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرنؤوط، دمشق: المكتب الإسلامي، 1983م.

البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل، تحقيق محمد النكر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، السعودية: دار طيبة، 1997م.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، 1996م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، بيروت: مصورة عن الطبعة الهندية.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م.

اليومي، د. محمد رجب، البيان النبوي، القاهرة: دار الوفاء، 1987م.

التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري، لباب الآداب، تحقيق أحمد حسن لبج، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث

العربي، 2002م.

الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتاب العربي، مصورة عن
طبعة إسطنبول، 1338هـ.

الحارث بن أبي أسامة، أبو محمد، المسند، تحقيق حسين أحمد صالح الباكري، المدينة المنورة: مركز
خدمة السنة والسيرة النبوية، 1992م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن البيهقي النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، بيروت: دار المعرفة،
مصورة عن الطبعة الهندية.

الحلي، نور الدين علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م.

الخانز، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت: دار الكتب
العلمية، 1995م.

الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت: دار
الغرب الإسلامي، 2002م.

الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الفراهيدي، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي،
بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة
الرسالة.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الصمد، السنن، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، السعودية: دار
المعني للنشر والتوزيع، 2000م.

- الدماميني، محمد بن أبي بكر بن عمر، مصابيح الجامع، تحقيق نور الدين طالب، دمشق: دار النوادر، 2009م.
- الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان، المجالسة، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، البحرين: جمعية التربية الإسلامية، 1999م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000م.
- الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، بيروت: دار الكتاب العربي، 2005م.
- الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق، تاريخ آداب العرب، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الزبيدي، محمد مرتضى بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس، الكويت: دار الهداية.
- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلي، بيروت: عالم الكتب، 1988م.
- الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن محمد، شرح المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م.
- الزركشي، محمد بن بهادر، التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح، الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.
- الزحخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، القسطاس في علم العروض، تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت: مكتبة المعارف، 1989م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف، القاهرة: مكتبة الحلبي، 1972م.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، التفسير، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم عباس غنيم، الرياض: دار الوطن، 1997م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، بيروت: دار الفكر.

الصالح، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 2001م.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م.

الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود، المسند، بيروت: دار المعرفة.

عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، التفسير، تحقيق محمود محمد عبده، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنّف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م.

عبد العزيز عتيق، علم العروض والثقافية، بيروت: دار النهضة العربية.

عبد بن حميد، أبو محمد، المنتخب من المسند، تحقيق الشيخ مصطفى العدوي، الرياض: دار بلنسية، 2002م.

العلائي، أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق حمدي السلفي، بيروت: عالم الكتب، 1986م.

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لِمَا أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محيي الدين مستو وآخرين، دمشق: دار ابن كثير، 1996م.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م.

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ.

الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف بن علي، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1937م.

الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، بيروت: دار التراث العربي، 2004م.

المُبَرَّد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، الفاضل، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1421هـ.

- محمود مصطفى، أهدي سبيل إلى علمي الخليل، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2002م.
- المزي، أبو الحجاج يوسف بن الزكي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م.
- مسلم بن الحجاج، أبو عبد الله القشيري، المسند الصحيح المعروف بصحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- معمر بن راشد، الجامع، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م.
- الناوي، زين الدين محمد بن علي بن زين العابدين، فيض القدير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ.
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1989م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق حسن شلي، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979م.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، بيروت: دار الأعلمي، 1989م.

Kaynaklar

- İbn Ebî Hâtim, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. nşr. 'Abdurrahmân el-Muallimi el-Yemenî. Hindistan: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn Ebî Hâtim, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Merâsil*. nşr. Şükrullah Nî'metullah Kuçâni. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1977.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. nşr. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. nşr. 'Abdurrezzâk el-Mehdi. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2002.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sikât*. Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1975.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Sahîh-i İbn Hibbân*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Emâlî es-Seferiyye el-Halebiyye*. nşr. Hamdi es-Selefî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhisu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Rafîi el-Kebîr*. Beyrût: Dâru'l-Arafe, t.y.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. nşr. Muhammed 'Avvame. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2012.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, t.y.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.

- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. İhsân 'Abbâs. Beyrût: Dar Sâdir, 1968.
- İbn Şebbe, Ömer b. Zeyd el-Basrî. *Tarîhu'l-Medîne*. nşr. Muhammed Şeltut. Cidde: y.y., 1977.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed 'Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, t.y.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdurrahmân. *el-Muharrer el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-'Azîz*. nşr. 'Abdusselam 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. 'Abdullah Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa Abdülvahid. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Sami b. Muhammed Selame. Suud: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. Es-Sünen. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâki.
- İbn Maîn, Yahya b. Maîn el-Bagdâdî. *et-Tarih*. nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Saka vd. Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1955.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 'Ali b. Muhammed b. 'Abbâs. *el-Basâir ve'z-Zehâir*. nşr. Vedâd el-Kâdi. Beyrût: Dâr Sâdir, 1988.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 'Ali b. Muhammed b. 'Abbâs. *el-Bahru'l-Muhiyt*. nşr. Sıdkı Muhammed Cemiyi. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Suâlâtü'l-Acrî Ebû Dâvud es-Sicistânî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. nşr. Muhammed 'Ali Kasım el-Ömerî.

Medîne: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, 1983.

Ebû 'Ubeyd el-Kasım b. Sellâm. *el-Emsâl*. nşr. 'Abdülmecid el-Katameş. Suriye: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *el-Câmi'*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1975.

Ebû Nuaym, Ahmed b. 'Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*. Kâhire: Matbaatü's-Saâdeh, 1974.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. 'Ali el-Mevsilî. *el-Müsned*. nşr. Hüseyin Selim Esed. Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1404.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Ahmed b. Hanbel. *Fedâilü's-Sahâbe*. nşr. Vasiyyullah Muhammed 'Abbâs. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

El-Âlûsî, Mahmud b. 'Abdullah el-Hüseyinî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*. nşr. 'Ali 'Abdülbâri 'Atiyye. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-Müfred*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kâhire: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, t.y.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, t.y.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrût: Darû Tavki'n-Necât, 2002.

El-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. 'Amr. *el-Müsned*. nşr. Mahfuzurrahman Zeynullah. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, t.y.

El-Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Şerhu's-Sünne*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Şam: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

El-Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Meâlimü't-Tenzîl*. nşr. Muhammed en-Nekr vd. Suud: Dâru Taybe, 1997.

El-Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. nşr. Süheyl Zekkar vd. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1996.

- El-Beyhaki, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. Es-Sünenü'l-Kübra. Beyrût.
- El-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve*. nşr. Abdulmu'ti Kal'aci. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- El-Beyyûmî, Muhammed Recep. *el-Beyânü'n-Nebevî*. Kâhire: Daru'l-Vefa, 1987.
- Et-Tehânevî, Muhammed b. 'Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*. nşr. 'Ali Dahruc. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Es-Seâlebî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail en-Nisâbûrî. *Lübâbü'l-Âdâb*. nşr. Ahmed Hasan Lebeç. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Es-Seâlebî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail en-Nisâbûrî. *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1338.
- El-Hâris b. Üsâme, Ebû Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî. Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1992.
- El-Hâkim, Ebû 'Abdullah Muhammed b. en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- El-Halebî, Nureddîn 'Ali b. Burhâneddîn. *İnsanü'l-'uyûn fî sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- El-Hâzin, 'Alaüddin 'Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- El-Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali el-Bağdâdî. *Târihu Bağdâd*. nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ferahidî. *el-Ayn*. nşr. Mehdi el-Mahzûmî vd. Beyrût: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Ömer. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdussamed. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin

Selim Esed ed-Dârânî. Suud: Dâru'l-Mugnî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2000.

Demâminî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Ömer. *Mesâbihu'l-Câmi'*. nşr. Nu-reddîn Tâlib. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2009.

Deynûrî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervân. *el-Müccâlese*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selmân. Bahreyn: Cem'iyetü't-Terbiyetü'l-İslâmiyye, 1999.

Er-Râzî, Fahreddîn Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.

Er-Râfiû, Mustafa Sâdık b. 'Abdurrezzâk. *İ'câzü'l-Kurân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.

Er-Râfiû, Mustafa Sadık b. 'Abdurrezzâk. *Tarîhu Âdâbi'l-Arap*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.y.

Ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, t.y.

Ez-Zücâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirri b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. nşr. 'Abdulcelil 'Abdeh Şelbi. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Ez-Zerkânî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdülbâki b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâhibi'l-Ledunniyye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.

Ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır. *et-Tenkîh li-Elfâzi'l-Camii's-Sahîh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Kıstas fi İlmi'l-Arûd*. nşr. Fahreddin Kabâve. Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1989.

Ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. Kâhire: Mektebetü'l-Halebî, 1972.

Es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *et-Tefsîr*. nşr. Yasir İbrahim ve Ganîm 'Abbâs. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Es-Suyûtî, Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, t.y.

Es-Sâlihî, Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*. Beyrût: Dâru'l-

Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. nşr. Tarık 'Avdullah ve 'Abdulmuhsin el-Hüseyni. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, t.y.

Et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. Hamdi es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân*. nşr. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türki. Dâru Hicir, 2001.

Et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Müşkilü'l-Âsâr*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Et-Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud. *el-Müsned*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

'Abdurrezzâk, Ebû Bekir 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *et-Tefsîr*. nşr. Mahmud Muhammed 'Abduh. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

'Abdurrezzâk, Ebû Bekir 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Habiburrahman el-'Azami. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

'Abdulazîz 'Atik. *İlmu'l-Arûd ve'l-Kâfiye*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabîyye, t.y.

'Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed. *el-Müntehab mine'l-Müsned*. nşr. Şeyh Mustafa el-Adavi. Riyad: Dâr Belensiyye, 2002.

El-Alâî, Ebû Said b. Halil b. Keykeldi. *Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl*. nşr. Hamdi es-Selefi. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1986.

İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî. *İkmâlü'l-Mu'lim*. nşr. Yahya İsmail. Mısır: Dâru'l-Vefa, 1998.

El-'Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.

El-Kurtubî, Ebû 'Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim lima Eşkele min Telhîsi Kitabî'l-Müslim*. nşr. Muhyiddîn Mestuv vd. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1996.

El-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensari. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed el-Berdûni vd. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.

- El-Kastallâni, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşâdü's-Sarî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- El-Kirmânî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf b. 'Ali. *el-Kevâkibü'd-Derârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1937.
- El-Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh b. Mu'zam Şah el-Keşmîrî. *el-Örf eş-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*. Beyrût: Dâru't-Türâsi'l-'Arabi, 2004.
- El-Müberrid, Muhammed b. Yezid b. 'Abdulekber el-Ezdî. *el-Fâdil*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1421.
- Mahmud Mustafa. *Ehdâ Sebil ilâ İlmeyi'l-Halîl*. Mektebetü'l-Maarif li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2002.
- El-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Müslim b. Haccâc, Ebû 'Abdullah el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuat 'Abdülbâki. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, t.y.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'*. nşr. Habîburrahman el-Azamî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- El-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed b. 'Ali b. Zeynel Abidin. *Feyzü'l-Kadîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1356.
- En-Nühhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed 'Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1989.
- En-Nesâi, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. nşr. Hasan Şelbî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- El-Heysemî, Nureddîn 'Ali b. Ebi Bekir. *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*. nşr. Habîburrahmân el-'Azamî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- El-Vâhidî, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- El-Vâkîdî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Megâzi*. nşr. Marsden Jones. Beyrût: Dâru'l-Âlemî, 1989.



**Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî'nin *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* Adlı Akaid
Risâlesi (Tahkik-Tercüme-İnceleme)**

The Epistle of 'Alâ' al-dîn Abû Bakr al-Kâsânî on Creed Named *al-Mu'tamad
min al-mu'taqad* (Critical Edition-Translation-Analysis)

Enes DURMUŞ

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı
Research Assistant, Sakarya University, Faculty of
Theology, Department of Kalam
Sakarya / TURKEY
enesdurmus@sakarya.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-6189-0348

Muhammed Osman DOĞAN

Yazma Eser Uzm. Yrd., Türkiye Yazma Eserler
Kurumu Başkanlığı; Doktor Adayı, Marmara
Üniversitesi, Kelam
Expert Assistant of Manuscripts, Presidency of
Turkish Manuscript Association; Phd Candidate,
Marmara University, Kalam
İstanbul / TURKEY
modfsm@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-6082-4365

DOI: 10.47424/tasavvur.912687

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Durmuş, Enes – Doğan, Muhammed Osman. "Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî'nin *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* Adlı Akaid Risâlesi (Tahkik-Tercüme-İnceleme)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 499-562.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makale, meşhur Hanefî fakihî Alâüddîn el-Kâsânî'nin *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* isimli akaid risâlesinin tahkik, tercüme ve tahlilini içermektedir. Kâsânî, akaid literatürü içerisinde değerlendirilebilecek bu eserinde Hanefî-Mâtürîdî inanç esaslarını kısa ve özlü bir şekilde tartışmalara girmeksizin açıklamaktadır. Çalışma; inceleme, tahkik ve tercüme şeklinde üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın inceleme bölümünde müellifin hayatı çeşitli yönleriyle ele alınarak eserin müellife nispeti, literatür içerisindeki yeri, üslûbu, muhtevası ve yazma nüshaları hakkında bilgi verilmiştir. Ardından eserin çeşitli yazma eser kütüphanelerinde bulunan altı yazma nüshasından hareketle tenkitli neşrine ve tercümesine yer verilmiştir. Türkçe olarak ilk defa akademik bir makalede ele alınan bu eserin, Hanefî-Mâtürîdî akaid literatürüne dair çalışmalara bir nebze de olsa katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Akaid, Mâtürîdîlik, Alâüddîn el-Kâsânî, el-Mu'temed mine'l-mu'tekad.

Abstract

This article covers the critical edition, translation and analysis of the epistle on creed, *al-Mu'tamad min al-mu'taqad*, written by the famous Hanafî jurist 'Alâ' al-dîn Abû Bakr b. Mas'ûd al-Kâsânî. In his work, which can be classified within the literature of creed, al-Kâsânî explains the basics of Hanafî-Mâtürîdî belief in a brief and concise manner without any discussion. This study consists of three main parts: examination, critical edition and translation. In the examination section of the study, the life of the author is handled with various aspects, and at the same time information is given about the relation of the work to the author, its position in the literature, its method and content as well as its manuscripts. Then, based on the six manuscript copies of the work which are available in various manuscript libraries, the critical edition and the translation of the work is provided. It is aimed that this work, which is discussed in Turkish for the first time in an academic article, will contribute to the studies on Hanafî-Mâtürîdî creed literature to some extent.

Key Words: 'Ilm al-kalâm, 'Akâ'id, Mâtürîdiyya, 'Alâ' al-dîn Abû Bakr b. Mas'ûd al-Kâsânî, al-Mu'tamad min al-mu'taqad.

Giriş*

Bu çalışma, Hanefî fıkhnın önde gelen isimlerinden biri olan ve daha çok fakih kimliğiyle tanınan Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî'nin (öl. 587/1191) akaide dair kaleme almış olduğu *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* isimli eserini konu edinmektedir. Bibliyografik kaynaklarda Kâsânî'ye *es-Sultânü'l-mübîn fi usûlü'd-dîn* isimli bir eser nispet edilmiş¹ ve bazı kaynaklarda bu eserin *el-Mu'temed fi'l-mu'tekad*² isimli eser olabileceği belirtilmiştir.³ Bu durumun haricinde bibliyografik kaynaklarda Kâsânî'ye doğrudan *el-Mu'temed* adlı bir eser nispet edilmese de yazma nüshalarının tamamında bu risâle, Kâsânî'nin dilinden aktarılmakta ve yine müellifi tarafından *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* olarak isimlendirilmektedir. Kâsânî'nin öğrencilerinden ders aldığını bildiğimiz Halepli tarihçi İbnü'l-Adîm'in (öl. 660/1262) *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* isimli eserinde "Kâsânî, *İtikad*'ın başında şöyle demiştir" diyerek *el-Mu'temed*'in başındaki ifadeleri aynen aktarmış olması da bu risâlenin Kâsânî'ye aidiyetini doğrulamaktadır. Her ne kadar *el-Mu'temed*'in, kaynaklarda Kâsânî'ye nispet edilen *es-Sultânü'l-mübîn* isimli eser ile aynı eser olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip olmasak da elimizdeki bilgiler *el-Mu'temed*'in Kâsânî'ye aidiyeti hususunda neredeyse kuşkuyla yer bırakmamaktadır.

* Makaleyi okuyarak değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Süleyman Akkuş'a ve yapıcı eleştirileriyle makalenin mevcut haline ulaşmasında emekleri olan yazı hakemlerine teşekkür ederiz.

¹ Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/4348; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Haydarabad: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1332/1914), 2/245; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 328; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût (İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (İRCİCA), 2010), 1/89; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire: Matba'atü's-Se'âde, 1324), 53.

² Eserin yazmalarının çoğunda eser ismi *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* olarak kaydedilmektedir. Biz de çalışmamızda bu ismi kullanmayı tercih ettik.

³ Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esmâü'l-ceniyye fi'l-esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullâh Ahmed (Bağdad: Dîvânü'l-Vakfî's-Sünnî, 2009), 2/705; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 53; Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2010), 14.

Kâsânî, bu risâlesinde Hanefî-Mâtürîdî kelâm ekolünün benimsemiş olduğu inanç prensiplerini tartışmalara girmeden kısa ve öz bir şekilde ortaya koymakta ve eserin sonunda bu esasların kendisine Buhara ve Semerkand'daki üstatlarından ulaştığını kaydetmektedir. Sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınan *el-Mu'temed*'in daha çok genel halk kitlesi ile başlangıç seviyesindeki ilim talebelerine hitap ettiği söylenebilir. Kâsânî gibi Hanefî fıkhı açısından oldukça önemli bir âlim tarafından kaleme alınmış olmasına rağmen bu eserin bugüne kadar pek tanınmadığı ve yazmalarının da yaygınlık kazanmadığı anlaşılmaktadır. Bu makale, ulaşılabildiğimiz altı yazma nüshasından hareketle *el-Mu'temed*'in tahkikli neşrini⁴, tercümesini ve kısa bir tahlilini içermektedir. Bu çalışmanın Mâtürîdî akaid literatürüne katkı sağlamasını ummaktayız.

A. İNCELEME

1. Müellifin Hayatı

1.1. Gençliği ve İlim Tahsili

Hanefî fıkhının önde gelen isimlerinden olan ve “melikü'l-‘ulemâ” (âlimlerin sultanı)⁵ lakabıyla meşhur olan Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed

⁴ Üzerinde çalışmalarımızın devam ettiği süreçte eserin üç yazma nüshası (İrlanda, Kudüs ve Şam nüshaları) dikkate alınarak ilk defa tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Geniş bir dirâse kısmına sahip olan bu çalışmada eser açıklayıcı dipnotlarla zenginleştirilmiştir. Ancak nüsha farklılıklarına yeterli ölçüde yer verilmediği anlaşılmaktadır. Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad*, thk. Ekrem Muhammed İsmâil (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2021). Ayrıca eser, anlaşıldığına göre Fransa nüshası dikkate alınarak Özbekçe tercümesiyle birlikte Shovosil Ziyodov ve Alouddin Hofiy tarafından 2016 yılında bir internet sitesinde yayımlanmıştır, bk. Shovosil Ziyodov - Alouddin Hofiy, “Kosoniyning E'tiqod Risolasi”, *Ahli sunna* (Erişim 19 Mart 2021) <https://ahlisunna.uz/kosoniyning-etiqod-risolasi/> Bu yayım üzerinden yapılan bir çalışma için ayrıca bk. Zamirakhon Rukhitdinovna Isakova, “‘A Tract on Faith’ Dedicated to the About of About Bakra Kasani A Confidential Source”, *Scientific Bulletin of Namangan State University*, 1/10 (2019), 171-175; <https://uzjournals.edu.uz/namdu/vol1/iss10/31> (Erişim 19 Mart 2021).

⁵ Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kelevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017), 2/364, 489. Onun ayrıca “Kâsân emîri” (emîru Kâsân) lakabıyla anıldığı da görülmektedir. Bk. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4347; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ali b. İbrâhîm b. Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i'ş-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahyâ Zekerıyyâ Abbâre

el-Kâsânî, nisbesinde de yer aldığı üzere Fergana havzasında yer alan Seyhun nehrinin kuzeyindeki Kâsân'da⁶ dünyaya gelmiştir.

Hayatının ilk yıllarını Buhara'da geçiren Kâsânî, burada Pezdevî kardeşler ile Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (öl. 508/1114) öğrencisi olan⁷ meşhur âlim Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'den⁸ (öl. 539/1144) eğitim almış, ondan *Tuhfetü'l-fukahâ'* ve *Şerhu't-Te'vilât* gibi eserlerinin yanı sıra usûl-fürû ilimlerine dair başka eserler de okumuştur.

Kâsânî, hocası Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ'* isimli meşhur eserinden etkilenerek *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* başlığıyla mufassal bir fûru-i fıkıh kitabı kaleme almış ve hocasının yine bir fıkıhçı olan kızı Fâtıma ile evlenmiştir.⁹ Bu durum onun ilgili dönem yazarları tarafından "*Tuhfe'sini şerhetti, kızıyla evlendi*" şeklindeki meşhur bir sözle anılmasına vesile olmuştur.¹⁰ Bu

(Dımaşk: Menşûrâtü Vizâratî's-Sekâfe, 1991), 1/268. Bu ifade, Kâsânî'nin idareci bir aileden geldiğine ya da idari bir görevde bulunduğuna işaret etmek için kullanılmış olabilir.

⁶ Kâsân, tarihçilerin belirttiklerine göre Şaş (Taşkent) şehrinin doğu yönünde, muhkem kalesi olan, kapısı Seyhun nehrinin kenarındaki Ahsîkes vadisine açılan bir şehirdir. Bk. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), 11/18; Şihâbüddin Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995), 4/430.

⁷ Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/364; Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/470.

⁸ Alâeddin es-Semerkandî döneminin önemli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden biridir. Onun fıkıh ilminin fûrûna dair yazdığı *Tuhfetü'l-fukahâ'sı*, Semerkand Hanefî-Mâtürîdî usûl ekolünün tezlerini temellendirmek için kaleme aldığı *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl'ü* ve hocası Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı* takrir ettiği derslerinden oluşturduğu *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân'ı* bu ekol açısından oldukça mühim eserlerdir.

⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4347-4348.

¹⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudniyye*, 2/244; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 328. Bu eserin Fâtıma'nın mehri olduğu da söylenmiştir. Bk. Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/366. Çağdaş araştırmacıların bu eserin *Tuhfe'nin* şerhi olmadığı, aksine müstakil bir fûrû-i fıkıh eseri olduğuna dair değerlendirmeleri için bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2013), 84-85; Halit Ünal, "Bedâi'u's-sanâi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/294.

evlilik sonrası her üçünün de fakih olması nedeniyle verilen bazı fetvalarda üçünün de imzası yer almıştır.¹¹

1.2. İlmî Seyahatleri

İbnü'l-Adîm'in, yanında sürekli mızrak taşıyan ve izzet-i nefis sahibi celâdetli bir kişi olarak kendisinden bahsettiği¹² Kâsânî, Buhara'daki ilim tahsili ve ikametinin ardından Anadolu, Halep ve Dımaşk gibi bölgelere seyahat etmiştir.

Bunlar arasında Kâsânî'nin Türkiye Selçuklu Devleti'nin payitahtı olan Konya'ya yaptığı ziyaret meşhurdur. O, burada dönemin Selçuklu sultanı¹³

¹¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/278; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/364. Nusrettin Bolelli bu durumu "Evlilikten sonra Kâsânî'da aynı evde oturan baba-kız-damat tabii bir fetva heyeti oluşturdu." şeklinde ifade etmiştir. Nusrettin Bolelli, "Fâtıma bint Alâeddin es-Semerkindiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/225.

¹² Kâsânî'nin yalnızca ata bindiği ve "Güçlü hayvana (*fahl*) ancak yiğit kişi (*fahl*) biner." dediği nakledilmiştir. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4348, 4351. Kâsânî'nin bu sözünün Türk kültüründe yerleşik bir anlayış olan at ile er/yiğit kişi arasındaki irtibatı anımsatan bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Türk lehçelerinde "At, at ise murat yiğidin.", "At yiğidin can yoldaşı." ve "Er, at belinde ölür." gibi birçok atasözü bulunur. Bk. Ensar Alemdar, "Bir Derleme Örneği Olarak Atalar Sözü Mecmuası'nda At", *Kırklareli Üniversitesi, 2009'dan 2019'a 10. Yıl Hatıra Kitabı: Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*. ed. Yakup Yılmaz (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2019), 102-173.

¹³ Osman Turan söz konusu sultanın II. Kılıçarslan (salt. 1155-1192) olduğunu belirtmiştir. Turan, Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan'ın vezirinin Kâsânî'yi Nureddin Zengî'ye yönlendirmesini Zengî'nin felsefeye temayülü olan Sultana nispetle daha dindar oluşuna bağlamaktadır. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971), 231-232; a.mlf. "Kılıç Arslan II.", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977), 6/700. Turan'ın mesele hakkında idarecilerin eğilimleri üzerinden yaptığı bu değerlendirme kanaatimizce işin arka planını tam olarak yansıtmamaktadır. Zira tabakat kitaplarında Kâsânî'nin Konya'dan uzaklaştırılma sebebi olarak onun münazaradaki hasmına olan sert tutumu gösterilmiştir. Nitekim Selçuklu sultanı da kendi huzurunda bir âlimin kırbaçlanmaya çalışılmasından rahatsız olmuştur. Aktarıldığına göre olayın devamında Kâsânî'nin cezalandırılmasını istemiş, sultanın veziri ise onun büyük bir şahsiyet olmasından dolayı (muhtemelen halkın infialinden çekinerek) cezalandırılmasının doğru olmayacağını, bunun yerine bölgeden uzaklaştırılması maksadıyla Nureddin Zengî'ye elçi olarak gönderilmesini

tarafından düzenlenen birtakım münazaralara katılmıştır. Kâsânî'nin Şa'rânî nisbeli bir fakihle "her müçtehidin isabetli olup olmadığı" meselesine dair yaptığı münazarada hasmuna karşı olan sert tavrı, onun Konya'dan uzaklaştırılmasına sebep olmuştur.¹⁴ Selçuklu sultanı tarafından Dımaşk ve Halep Atabegi olan Nûreddin Mahmûd Zengî'ye (salt. 1146-1174) elçi olarak gönderilen Kâsânî, Halep'te büyük ilgi gördükten sonra buraya yerleşme kararı almıştır.¹⁵

1.3. Kâsânî'nin Döneminde Halep'teki Sosyo-Kültürel Ortam

Kâsânî, ömrünün büyük bir bölümünü Nûreddin Mahmud Zengî hükümdarlığındaki Halep'te geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Haçlılarla mücadele eden ve ülkesinin sınırlarını genişleten Nûreddin Mahmud döneminde Halep ve çevre bölgesi, en parlak dönemlerinden birisini yaşamıştır. Adaleti ve dindarlığıyla¹⁶ tanınan Nûreddin, bölgedeki siyasi istikrarı sağlamasının yanında inşa ettirdiği ilmî kurumlar, ilme ve ilim adamlarına verdiği değer sayesinde bölgeyi ilmî ve kültürel açıdan bir cazibe merkezi haline getirmiştir. O, Halep başta olmak üzere hâkimiyeti altındaki topraklarda tarihte eşine az rastlanacak şekilde çok sayıda cami, medrese, hankah, vakıf, türbe ve bîmâristan inşa ettirmiştir.¹⁷ Onun dini koruma konusunda da gayret sahibi olduğu ve bid'at görüş sahiplerine gereken cezayı verdiği belirtilmektedir. İbnü'l-Esîr,

teklif etmiştir. Özetle, bu durumun adı anılan idarecilerin dinî siyasetlerinden ziyade münferit bir olaya hamledilmesi, tarihi kaynakların verdiği bilgilere daha da uygundur.

¹⁴ İlgili münazara hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4348, 4351; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/487-488.

¹⁵ İbnü'l-Adîm, Selâhaddîn-i Eyyübî (salt. 1171-1193) dönemi dışında Halep'teki idarecilerin Kâsânî'ye olan teveccühünün sürekli arttığını belirtmiştir. Hatta Kâsânî vefat ettiğinde dönemin Halep yöneticisi Gâzi el-Melikü'z-Zâhir (öl. 613/1216), onun küçük yaşta yetim kalan oğlunu himayesine almıştır. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4352-4353; el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudniyye*, 2/246.

¹⁶ Kaynaklarda Nûreddin Zengî'nin bilgin, ibadet ehli ve zühd sahibi olduğu vurgulanır. İbnü'l-Esîr, ülkesinin zenginliğine rağmen onun zühd hayatı yaşadığını, kişisel işlerinde sadece ganimetten kendisine düşen paydan harcamada bulunduğunu, malî harcamalarda fakihlere danışıp buna göre hareket ettiğini, şeriatın yasakladığı ipek ve altın gibi şeyleri asla giymediğini aktarır. İzzeddin İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*, thk. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.), 164.

¹⁷ Zengî'nin inşa ettirdiği kurumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bahaeddin Kök, *Nûreddin Mahmûd Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992).

onun “Biz yolları hırsızlardan, yol kesicilerden ve oradan geçenlere eziyet veren şeylerden koruyoruz. Hal böyleyken dini koruyup ona aykırı davrananlara engel olmayacak mıyız! Halbuki asıl olan odur.” dediğini aktarır.¹⁸ Hanefî fikhını iyi bildiği ve taassup sahibi olmadığı belirtilen Nûreddin Mahmud, Halep, Hama, Dımaşk ve diğer yerlerde Şafiî ve Hanefilere ait birçok medrese kurmuş; ayrıca sûfiler için ülkenin her yerinde hankahlar ve ribâtlar inşa ettirmiştir. İbnü'l-Esîr, ilim adamlarına çok değer verdiğini ve saygı gösterdiğini belirttiği Nûreddin'in, Horasan ve diğer uzak beldelerdeki birçok âlimi kendisine çektiğini kaydetmektedir.¹⁹ O, Fatımilerin etkisiyle bölgede yaygınlık kazanan Şii ve Bâtınî²⁰ nüfuzuna karşı Hânefi ve Şafiî medreseleri kurarak Sünniliğin bölgede yerleşip yayılmasını sağlamıştır. Bu anlayış, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından da devam ettirilmiştir.²¹ Ehl-i sünnet'e bağlılığı ile bilinen Kâsânî'nin anlayışı şüphesiz Nûreddin'in dinî politikası ile uyuşmaktaydı.

1.4. Ders Verdiği İlim Merkezleri

Gördüğü ilgi üzerine Halep'e taşınan Kâsânî, Nûreddin Zengî'nin tayiniyle buradaki çeşitli medrese ve camilerde müderrislik yapmıştır. Binası kili-se iken camiye, sonra da Nûreddin Zengî tarafından 543/1148 yılında medre-

¹⁸ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir*, 173; Nûreddin Zengî'nin, kendisini zühd ehli gösterip teşbih görüşleri ortaya atan Dımaşk'daki Yûsuf b. Âdem isimli bir kişiden haberdar olunca onu yanına getirttiği, çokça taraftarı olan bu kişinin dövülmesini ve eşeğe bindirilerek şehirde gezdirilmesini emrettiği, sonra da onu Şam'dan sürgün ettiği nakledilmektedir. İzzeddin İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir*, 173-174.

¹⁹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir*, 170-171; Onun ülkesine yerleşen âlimler arasında Kâsânî'nin yanı sıra Şerefüddin b. Ebî Asrûn (ö. 585/1189), Kutbüddin en-Nisâbüri, İmâdüddin el-Kâtib el-İsfahânî (ö. 597/1201), Tâcüddin Ebü'l-Yümn el-Kindî (613/1217) gibi isimler bulunmaktadır. Bahaeddin Kök, *Nûreddin Mahmûd Bin Zengî*, 177; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbî ve Devri* (İstanbul: İsar Yayınları, 2000), 413.

²⁰ İbn Cübeyr, 580/1184-1185 yılında ziyaret ettiği Halep'e yakın Maarrat en-Numan şehrinin arkasındaki Lübnan dağında İsmâilî Haşhaşilerin kalelerinin bulunduğunu belirtir. Ayrıca o Dımaşk'tayken “Bu diyarda Şiilerin enteresan işleri vardır. Hatta Sünnilerden fazladır. Mezheplerine göre bu ülkeyi imar etmişlerdir. Çeşitli kollara ayrılırlar; Râfıziler, Sebbâbûn, İmâmiyye, Zeydiyye gibi. Onlar bilhassa üstünlüğe inanırlar. Bunlar arasında İsmâilîler, Nusayrîler vardır” ifadelerini kullanır. İbn Cübeyr, *İbn Cübeyr Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020), 191, 211.

²¹ Bahaeddin Kök, *Nûreddin Mahmûd Bin Zengî*, 175; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbî*, 413.

seye çevrilen ve bir Hanefî okulu olan Halâviyye Medresesi²² Kâsânî'nin burada ders verdiği ilim merkezlerinin başında gelmektedir. Buna ek olarak onun Halep ve Rakka'daki Nûriyye, Câveliyye²³ ve Haddâdiyye gibi medreselerde de derslere nezaret ettiği kaydedilmektedir.²⁴ Dolayısıyla Kâsânî, bu tedris faaliyetleriyle Mâverâünnehir Hanefî-Mâtürîdî geleneğini buraya taşıyan önemli isimlerden biri olmuş ve temsilcisi olduğu ekolün Halep merkezli olarak kökleşmesini ve yaygınlaşmasını sağlamıştır.

1.5. İlmî Şeceresi

Çok yönlü bir Hanefî fakihî olan Kâsânî, diğer İslâmî ilimlerde de behre sahibi olan seçkin bir âlimdi. Onun hadis rivayet ettiği de bilinmektedir.²⁵ Ebû Hanîfe'nin ilmî mirasının sonraki asırlara aktarılmasında da Kâsânî'nin önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bunun işaretlerinden birisi, Ebû Mutî' el-Belhî rivayetiyle günümüze ulaşan Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* isimli akaid risâlesinin (sonradan *el-Fıkhü'l-ebsat* olarak meşhur olmuştur) rivayet zincirinde Kâsânî'nin de bulunmasıdır. Bu rivayet silsilesi şu şekildedir:

I. Alâüddîn el-Kâsânî (öl. 587/1191) → Alâeddin es-Semerkindî (öl. 539/1144) → Ebû'l-Mu'in en-Nesefî (öl. 508/1115) → Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ali el-Kaşğarî (öl. 484/1091-1092'den sonra) → Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Hatî → Ali b. el-Hasen b. Muhammed el-Gazzâl → Ebû'l-Hasen Ali b.

²² Kâsânî, ilmî müktesebatı hakkında dedikodular çıkması sonucunda azledilen ve Dimaşk'a giden Radyüddîn es-Serahsî'nin (öl. 571/1176) yerine bu mevkiye atanmıştır. Bk. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîra*, 1/264-272; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/398-399; Şükrü Özen, "Serahsî, Radyüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/542. Bu medrese hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat: Memlûkler Döneminde -1250-1517-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 129-132.

²³ İbn Şeddâd'ın belirttiğine göre bu medresenin ilk müderrisi Kâsânî'dir. Onun ardından öğrencisi Halife b. Süleymân el-Kureşî buranın müderrisi olmuştur. Bk. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîra*, 1/277. Aslen Harezmlî olan Kureşî, ayrıca Atabekiyye Medresesi'nin ilk müderrisi olup bu görevini vefat ettiği 638/1241 yılına kadar sürdürmüştür, bk. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîra*, 1/272.

²⁴ İmâdüddîn el-Kâtib el-İsfahânî, *el-Berku's-Şâmî*, thk. Fâlih Huseyn (Amman: Müessesetü Abdülhamîd Şümân, 1987), 5/135; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4348.

²⁵ İbnü'l-Adîm, kitabında Kâsânî'nin kendi el yazısıyla yazmış olduğu cihada dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavsiyelerini içeren bir hadise yer vermektedir. Bk. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4349.

Ahmed el-Fârisî (öl. 330/941'den sonra) → Nusayr b. Yahyâ (öl. 268/881-2) → Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî (öl. 199/814) → Ebû Hanîfe (öl. 150/767).²⁶

Kâsânî'nin ilmî silsilelerinden bir başkası da Kınalızâde Ali Efendi (öl. 979/1572) tarafından Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin (öl. 714/1314) *Tesdîd*'inin bir nüshasının vikaye varağına kaydedilen ve meşhur kelâm ve usûl imamlarının yer aldığı şu şeceredir.

II. Alâüddîn el-Kâsânî (öl. 587/1191) → Alâeddin es-Semerkindî (öl. 539/1144) → Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (öl. 508/1115) → Ebû Mutî' Muhammed b. el-Fadl el-ma'rûf bi-Mekhûl en-Nesefî²⁷ → Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rüstüfağnî (öl. 345/956) → Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) → Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcânî (öl. III./IX. yüzyıl) → Ebû Süleymân Mûsâ el-Cüzcânî (öl. 200/816 [?]) → Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (öl. 182/798) ve Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805) → Ebû Hanîfe (öl. 150/767).²⁸

Hanefî tabakat yazarlarından olan Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin (öl. 990/1582) zikrettiği bir başka ilmî silsile ise şöyledir:

III. Alâüddîn el-Kâsânî (öl. 587/1191) → Alâeddin es-Semerkindî (öl. 539/1144) → Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Seyyârî en-Nisâbü'rî (V/XI. yüzyıl) → Ebû İshâk en-Nevkadî (öl. 434/1043 [?]) → Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (öl. 362/973) → Ebû Bekr el-İskâf (öl. 336/947-8) → Muhammed b. Seleme (öl. 278/891) → Ebû Süleymân el-Cüzcânî (öl. 200/816 [?]) → Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805) → Ebû Hanîfe (öl. 150/767).²⁹

Görüldüğü üzere Kâsânî'ye nispet edilen ilim şecerelerinin tamamında kendisinden hemen önceki halkada, kayınpederi olan Alâeddin es-

²⁶ Bk. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368), 6, 40.

²⁷ Yazmada bu ismin yazımında bir hata olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu kişinin, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî el-Hanefî (ö. 318/930) ve Muhammed b. el-Fadl (ö. 381/991) isimli âlimlerden ikincisi olması daha muhtemeldir.

²⁸ Husâmüddîn Huseyn b. Alî es-Siğnâkî, *et-Tesdîd şerhu't-Temhûd fi kavâ'id-i't-tevhîd* (İstanbul: Atf Efendi Kütüphanesi, 1282), 1a.

²⁹ Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/364, 485.

Semerkindî bulunmaktadır. İtikâdî-kelâmî yöne dair olan iki silsilede (I, II) geçtiği üzere Semerkandî'den önceki şahıs ise Mâtürîdîliği sistemleştiren meşhur âlim Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'dir. İki silsilede (II, III) Ebü Süleymân el-Cüzcânî'nin bulunması ise Kâsânî'den Ebü Hanîfe'ye ulaşan silsilede Cüzcânîyye okulunun konumunu göstermesi açısından önemlidir. Sonuç itibariyle Kâsânî, temsilcisi olduğu Hanefî-Mâtürîdî gelenek ile geleneğin kurucusu Ebü Hanîfe arasındaki bağlantıyı mezhebinin otorite isimleri üzerinden sağlayan ilmî zincirin güçlü bir halkası olmuştur.

1.6. İlmî Kişiliği

Mezhebî aidiyeti güçlü bir Hanefî-Mâtürîdî âlimi olan Kâsânî'nin Mâverâünnehir'deki ilim mirasını Batı'ya taşıırken hem Buhara hem de Semerkand ulemasının görüşlerini Sünnîlik-Hanefîlik üst kimliğiyle tek çatı altında oluşturmaya çalıştığı söylenebilir. Bunun en açık örneği, onun çalışmamıza konu olan muhtasar itikad risâlesinde görülmektedir. Nitekim o, bu eserin sonunda "İşte bu, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın Semerkand ve Buhara'daki reislerinden temiz ve pak üstatlarımızdan bize ulaşan Ehl-i sünnet ve'l-cemâat itikadıdır." diyerek referanslarını açıkça ortaya koymuştur.

Kâsânî'nin Hanefîliğin Mu'tezile ile anılmamasına gayret gösterdiği, Mu'tezile'ye karşı oldukça sert bir tutum sergilediği belirtilmektedir.³⁰ Konya'da yaptığı münazarada hasmının "Her müçtehit isabetlidir" şeklindeki görüşü Ebu Hanîfe'ye nispet etmesi üzerine Kâsânî'nin bu görüşün Ebü Hanîfe'ye ait olmadığını, aksine Mu'tezile'nin görüşü olduğunu söylediği ve hasmını kırbaçlamaya çalıştığı aktarılmaktadır.³¹

Yine Dımaşk'a yaptığı bir ziyarette bölgenin fakihleri tarafından bir konu hakkında konuşması istenince Kâsânî, "Hocalarımızın (ashâbunâ) söz etmedikleri bir mesele hakkında konuşmam." demiş ve kendisine sorulan her meseleyi Hanefî ulemasının o konu hakkındaki ihtilafından bahsederek yanıtlamıştır. Zira ona göre ihtilaflı meselelerde Ebü Hanîfe ashabının üzerinde görüş beyan etmediği hiçbir mesele yoktur. Onun Hanefîliğe olan bu vurgusu ve karşı tarafa bir anlamda bu mezhebin üstünlüğünü hissettirmesi, muhatapla-

³⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4348.

³¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4348, 4351; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/487-488.

rının tepkisine yol açmıştır. Nitekim oradaki fakihler, onun fitne çıkarmak istediğini iddia ederek hoşnutsuz bir şekilde dağılmışlardır.³² Kaynaklarda aktarılan bu bilgilerden hareketle Kâsânî'nin Hanefiliğin hem itikadî hem de fikhî yönüne dair vukufiyetinin bulunduğu, ayrıca onun cedelci bir karaktere sahip olup kimi zaman da muhaliflerine karşı aşırı sert tutum sergilediği söylenebilir.

Kaynaklarda Kâsânî'nin ilmi yayma ve talebelere yardımcı olma hususundaki gayretinin yanında sahih bir itikad sahibi olduğu da vurgulanmıştır.³³ Ehl-i sünnet'in hak mezhep oluşu, Hanefiliğin üstünlüğü ve Mu'tezile'den ayrıştığı gibi hususlar, Kâsânî'nin münazaralarında vurguladığı konuların başında gelmektedir.

1.7. Öğrencileri

Kâsânî tedris faaliyetlerinde bulunduğu Halep'te birçok öğrenci yetiştirmiştir. Başta oğlu Mahmûd b. Ebî Bekr el-Kâsânî olmak üzere, kendisine muîdlik yapan Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî³⁴ (öl. 593/1197), İbnü'l-Ebyad lakaplı Muhammed b. Yûsuf el-Halebî³⁵ (öl. 614/1217), Ebû Abdillâh el-Vekîl el-Mağribî³⁶ (öl. 622/1225), Ömer b. Ali ed-Dârekutnî³⁷ (öl. 623/1226) ve Ebü's-Serâyâ Halife b. Süleymân el-Kureşî³⁸ (öl.

³² İbnü'l-Adîm, Kâsânî'nin bu olaydaki muhataplarının Şâfiî mezhebinin müntesipleri olduklarını belirtir. Çünkü İmâm Şâfiî'nin görüşleri arasında ashabı tarafından benimsenmeyip onun yalnız kaldığı meseleler vardır. Şâfiî mezhebine mensup fakihler, Ebû Hanîfe'nin ashabının delillerinin güçlülüğünün ortaya çıkmasından çekindiklerinden konuşmaktan sakınmışlar, Kâsânî ise onları bu türden meseleleri tayin etmeye zorlayınca ne yapacaklarını şaşırılmışlardır. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4350; el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/245; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 328; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/488.

³³ İbnü'l-Adîm, Kâsânî'nin ilerleyen yaşlarında eklem ve ayaklarını derinden etkileyen nikris (gut) hastalığına yakalandığını ve bundan dolayı yürüyememesine rağmen ders vermekten geri durmadığını kaydeder. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4348, 4350.

³⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1029; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî, *Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1983), 2/89.

³⁵ Kemâlüddîn Mübârek b. Ahmed el-Mevsilî İbnü's-Şa'âr, *Kalâ'idü'l-cümân fi ferâ'idi şu'arâ'i hâze'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 5/283-284.

³⁶ el-Mevsilî, *Ukûd*, 5/281-282.

³⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Mağribî'l-Arabî, 2003), 13/745-746.

638/1241) gibi isimler onun öğrencileri arasındadır. Öğrencileri kendisinden aldıkları ilmî mirası gelecek nesillere aktarmışlardır. Nitekim onun öğrencilerinden olan Mukarrabüddîn Ebû Hafs et-Temîmî, kadim Halep'in Ballât semtinde açılan Cürdîkiyye Medresesi'nin ilk müderrisi olmuştur.³⁹

Halep'teki ilmî faaliyetleri Kâsânî'nin tanınırlığını artırmış ve buradaki tarihçiler de bu sayede onun hakkında birçok nakillerde bulunmuşlardır. Özellikle onun öğrencilerinden ders alan ve Halep tarihine dair *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb* isimli bir eser yazan İbnü'l-Adîm, babası dâhil olmak üzere Kâsânî'yi gören birçok kişi yoluyla onun hakkında rivayetlere yer vermiştir.⁴⁰

1.8. Vefatı

Kâsânî, 10 Recep 587 (3 Ağustos 1191) tarihinde Halep'te vefat etmiştir. Kâsânî'nin İbnü'l-Mağribî olarak bilinen öğrencisi Ziyâüddîn, onun ölüm döşğinde iken İbrahim Sûresini okumaya başladığını, “Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar” (İbrâhîm 14/27) şeklindeki âyetin “âhirette” (*fi'l-âhira*) kısmını okuduktan sonra vefat ettiğini aktarmıştır. Kâsânî eşinin de mezarının bulunduğu Halep'teki İbrâhîm (a.s.) makamının içerisine defnedilmiştir.⁴¹ Kâsânî'nin vefatından bir hafta sonra onun Halâviyye medresesindeki kürsüsüne İbnü'l-Adîm'e de hocalık yapan İftihârüddîn Abdülmuttalib el-Hâşimî (öl. 616/1219) geçmiştir.⁴²

³⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 7/3369; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/487.

³⁹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîra*, 1/275.

⁴⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4348-4353. Hatta İbnü'l-Adîm, birçok kişi aracılığıyla Kâsânî'nin kendi el yazısıyla yazmış olduğu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah yolunda cihat etmeye dair tavsiyelerini içeren bir hadisi şu isnad silsilesi ile rivayet etmiştir:

Alâüddîn el-Kâsânî → Alâeddin es-Semerkandî → Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed el-Buhârî → Ebû Ali el-Huseyn b. el-Hıdır en-Nesefî → Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Kâğîdî → Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Hârisî → Ebû Muhammed b. Abdurrahmân b. İshâk es-Simmânî → İsmâîl b. Tevbe el-Kazvîni → Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî → Ebû Hanîfe → Alkame b. Mersed → İbn Büreyde → Büreyde b. el-Husayb → Hz. Peygamber (s.a.v.).

⁴¹ Her ikisinin de kabrinin başında edilen duaların kabul olunduğuna dair Halep halkı arasında yaygın bir inanış oluşmuştur. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4353; el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/245-246; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 329; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/488.

⁴² İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/4353; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîra*, 1/269.

1.9. Eserleri

1. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Kâsânî'nin sistematik yapısıyla dikkat çeken Hanefî fürû-ı fıkhuına dair meşhur eseridir.

2. *es-Sultânü'l-mübîn fî usûli'd-dîn*. Tabakat kitaplarında Kâsânî'ye bu isimle bir eser nispet edilmektedir.⁴³ Bu eserin, çalışmamıza konu olan *el-Mu'temed* olabileceği söylenmişse de buna dair net bir bilgiye sahip değiliz.

3. *el-Mu'temed mine'l-mu'tekâd (el-İ'tikâd)*. Kâsânî'nin çalışmamıza konu olan eseridir.

2. *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* Adlı Eser

2.1. Eserin İsmi ve Müellife Nispeti

Risâlenin girişinde eser, bizzat müellifin dilinden isimlendirilmekle birlikte bu isim bazı nüshalarda “*el-Mu'temed mine'l-mu'tekad*”⁴⁴, bazılarında ise “*el-Mu'temed fi'l-mu'tekad*”⁴⁵ olarak kaydedilmiştir. Bu farklılık, iki kelimenin yazılışının birbirine benzer olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Yazma nüshalarının çoğunda ve en eski tarihli Fransa nüshasında eserin ismi “*el-Mu'temed mine'l-mu'tekad*”⁴⁶ olarak kaydedildiğinden eserin asıl isminin bu olduğu kanaatine vardık ve çalışmamızda bu ismi tercih ettik.

Çalışmamıza konu olan *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* isimli eserin Kâsânî'ye ait olduğunu gösteren en önemli işaretlerden birisi, Kâsânî'nin öğrencilerinden ders aldığını bildiğimiz ünlü Halepli tarihçi İbnü'l-Adîm'in (öl. 660/1262) *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb* isimli eserinde “Kâsânî, itikadının ba-

⁴³ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/245; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 328; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/487; Kâtib Çelebi, *Sülemü'l-vüsûl*, 1/89; Hayruddîn b. Mahmûd ed-Dîmeşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 5. Basım, 2002), 2/70; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ ve Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/76.

⁴⁴ Fransa, İrlanda, Kudüs ve Konya nüshalarında eserin ismi bu şekilde kaydedilmektedir.

⁴⁵ Mısır ve Şam nüshaları ile Alî el-Kârî'nin Hanefî tabakatında eserin ismi bu şekilde kaydedilmektedir. Bk. Alî el-Kârî, *el-Esmâri'l-ceniyye*, 2/705.

⁴⁶ 7./13. yy. Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Şihâbüddîn Fadlullah b. Hasan Türpüştî'nin (öl. 661/1363) de benzer bir isimde bir eseri bulunmaktadır. Onun Farsça kaleme aldığı “*el-Mu'temed fi'l-mu'tekad*” isimli eseri ile Kâsânî'nin itikad risâlesi arasında bir ilişki bulunmadığı anlaşılmaktadır.

şında şöyle demiştir.” diyerek *el-Mu'temed*'in başındaki şu ifadeleri aktarmış olmasındır:⁴⁷

“Allah katında, kulları doğru yola erdirmekten ve onlara razı olunan itikadı açıklamaktan –ki bu [Ehl-i] sünnet ve'l-cemâat'ın itikadıdır- daha hoşnut olunan bir amel yoktur. Zira bu itikadla iki yurdun iyiliği ve iki mahallin (dünya ve âhiret) saadeti elde edilir. Her kim bu itikada tutunursa hidayete tâbi olmuş olur. Kim de bundan saparsa dalâlete düşmüş ve taşkınlık etmiş olur.”

Ayrıca çeşitli kütüphanelerde yer alan yazma nüshalarının tamamının başında birtakım övgü ifadeleriyle birlikte “Kâsânî şöyle dedi” denilerek Kâsânî'nin dilinden aktarılmış olması, eserin ona aidiyetini desteklemektedir. En eski tarihli Fransa nüshasının, müellifin vefatına (587/1191) çok yakın bir tarih olan 591/1195 yılında istinsah edilmiş olması, bu noktada ayrıca öneme sahiptir.

Öte yandan Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), Kâsânî'nin *es-Sultânü'l-mübîn* adındaki eserini *el-Mu'temed fi'l-mu'tekad* şeklinde de isimlendirdiğinin söylendiğini belirtir.⁴⁸ Her ne kadar bu iki isimlendirmenin aynı esere gönderimde bulunduğu hakkında kesin bir bilgiye sahip olmasak da Ali el-Kârî'nin bu ifadesi, geçmişte de *el-Mu'temed*'in Kâsânî'ye ait olduğuna dair bir kanaatin var olduğunu göstermektedir.

2.2. Eserin Muhtemel Kaynakları ve Literatürdeki Yeri

6/12. yy.'da yaşayan ve Hanefî-Mâtürîdî geleneğine son derece bağlı bir âlim olan Kâsânî, *el-Mu'temed* isimli akaid risâlesinde, Buhara ve Semerkand'daki âlimlerin benimsemiş oldukları itikadî görüşleri özlü bir biçimde açıklamayı hedeflemiştir. İlim tahsilini Buhara'da tamamlayan ve meşhur Semerkandlı âlim Alâeddin es-Semerkandî'nin en gözde öğrencisi olan Kâsânî, daha sonra Batı'ya göç ederek Anadolu'yu, Şam'ı ziyaret etmiş ve nihayet Halep'e yerleşmiştir. Kâsânî'nin böyle bir eser kaleme alarak bulun-

⁴⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 10/ 4349. İbnü'l-Adîm, söz konusu ifadeleri –muhtemelen Kâsânî'nin öğrencisi olan- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Buhârî ve Nizâmüddîn Muhammed b. Atîk ed-Dibâcî'den rivayet olarak nakletmektedir. Bu durum Kâsânî'nin bu eserini ders kitabı olarak okutmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

⁴⁸ Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, 2/705; Leknevî de bu ifadeyi kitabında Ali el-Kârî'ye dayandırarak nakleder. Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 53.

duğu bölgede çok fazla tanınmayan Hanefî-Mâtürîdî inanç esaslarını burada-ki halka tanıtmayı hedeflediği söylenebilir.⁴⁹

Kâsânî'nin kaleme aldığı *el-Mu'temed*, her ne kadar inanç meselelerini derinlemesine inceleyen bir kelâm eseri olmayıp delillerden soyutlanmış muhtasar bir akaid risâlesi olsa da söz konusu eserin arka planında derinlikli bir kelâm sisteminin bulunduğu söylenebilir. Kâsânî'nin bu noktada beslenmiş olabileceği muhtemel kaynaklar arasında Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akâidetüt-Tahâviyye*'si, İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ve *Te'vîlât*'ı, Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Tebsratü'l-edille*'si ile *Temhîd*'i ve Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'i sayılabilir. Kâsânî ile aynı dönemde yaşayıp akaide dair eser yazan Hanefî-Mâtürîdî âlimler arasında *Ukûdü'l-akâid* yazarı İmâmezâde el-Buhârî (öl. 573/1177) ve *el-Emâlî* sahibi Üşî (öl. 575/1179) bulunmaktadır.⁵⁰ Ancak bu âlimlerin Kâsânî ile etkileşiminin olduğuna dair net bir bilgiye sahip değiliz.

Kâsânî'nin itikad risâlesinin, kendisinden sonraki Hânefi-Mâtürîdî akaid-*kelâm literatürüne* sınırlı da olsa etkisini görmek mümkündür. *el-Mu'temed*'in etkisini gördüğümüz eserlerden bir tanesi, Kâsânî'nin müdîliğini yapan öğrencisi Ahmed b. Muhammed Gaznevî'nin (öl. 593/1197) kelâma dair yazmış olduğu *Usûlü'd-dîn*'idir. Gaznevî, hocasının *el-Mu'temed*'deki bazı ifadelerini, isim vermeden neredeyse aynı şekilde eserinde aktarmaktadır.⁵¹

⁴⁹ Ahmet Ak, Alâüddin el-Kâsânî'yi Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a gelişine katkıda bulunan Hanefî âlimler arasında saymış ve el-Kâsânî'nin 543/1148 yılında Halep'e gelerek vefat edinceye kadar kırk yılı aşkın bir süre boyunca orada Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasına katkıda bulunduğunu belirtmiştir. Bk. Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 131-132.

⁵⁰ İlki eserini 560 (1164/1165) yılında Buhara'da, ikincisi ise 569'da (1173/1174) Oş'ta tamamlamıştır. Bk. Muhammed b. Ebî Bekr eş-Şerğî el-Buhârî İmâmezâde, *Ukûdü'l-akâid fi fünûni'l-fevâ'id* (Ahmed b. Ebî'l-Mü'eyyed en-Nesefî, *el-Manzûmetü'r-Râ'iyye* ile birlikte), thk. Muhammed Osman Doğan (Amman: Dâru'l-Feth, 1439/2018), 210; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1941), 2/1350.

⁵¹ Gaznevî, veliden şer'î hükümlerin düşmeyeceği, fâsığın ahiretteki durumu, mukallidin imanı gibi konularda Kâsânî'nin ifadelerine eserinde yer vermektedir. Bk. Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *Usûlü'd-dîn* (thk. Ömer Vefik el-Dâük, Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1998), 163-164, 198-199, 258-260.

Kâsânî'nin risâlesinin etkisini açık şekilde gördüğümüz bir diğer eser, Zeynüddîn er-Râzî'nin (666/1268'den sonra)⁵² *Hidâye min'l-i'tikâd* isimli *el-Emâlî* şerhidir. *el-Mu'temed*'in giriş ve sonuç kısımlarındaki ifadeleri eserinde doğrudan alıntıl原因an Râzî, Kâsânî'nin çalışmamıza konu olan risâlesini "*el-Mu'tekad ve'l-mu'temed*" şeklinde anarak onu içerisinde *es-Sevâdü'l-a'zam*, *el-Fikhü'l-ekber*, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, *Mûcezü Ebi'l-Leys* gibi eserlerin de bulunduğu kaynakları arasında zikretmektedir.⁵³ Râzî'nin, *el-Mu'temed*'in yaklaşık 3/5'lik kısmını eserinde aynen aktardığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun *el-Emâlî* şerhine ismini verirken Kâsânî'nin metninin başındaki ifadeleri kullandığı dikkat çekmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla Kâsânî'nin itikadî görüşlerinin, sadece Cemâlüddîn el-Gaznevî'nin başını çektiği öğrencileri vasıtasıyla değil, aynı zamanda kendisinden sonra Anadolu'da bulunmuş olan Zeynüddîn er-

⁵² Rey'de doğan Türk asıllı âlim Zeynüddîn er-Râzî, ilim tahsili için Buhara ve Semerkand'a gittikten sonra muhtemelen Moğol istilasının etkisiyle Anadolu'ya gelmiş, Mısır ve Şam'ın yanı sıra Konya'da da bir müddet bulunarak 666 (1268) yılında burada Sadreddîn el-Konevî'den (öl. 673/1274) hadis icâzeti almıştır. Bk. Hüseyin Elmalı, "Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/487-488.

⁵³ Bk. Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *el-Hidâye fi usûli'd-dîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3013), 1b. Râzî, kendisinden önceki Hanefi-Mâtürîdî kuşakların akaid-keîâm birikimini, bu metinlere dayanarak yazdığı eseri üzerinden aktararak Ehl-i sünnet inancının Anadolu coğrafyasında tanınmasına katkıda bulunmuştur. Hicri 7. asırda Ehl-i sünnet akaidinin Anadolu topraklarındaki etkisini ve yaygınlığını göstermesi açısından şu anekdot zikre değerlidir: Râzî'nin hemşehrîsi olan Kübrevî şeyhi Necmeddîn-i Dâye, 620 (1223) yılında Sivas'ta Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a takdim ettiği *Mirsâdü'l-ibâd* isimli eserinin girişinde 617'de (1220) ülkesinin Moğol istilasına maruz kalması üzerine ideal bir yurt arayışına girdiğini ima ederek nazar ve ticaret erbabına; "Ehl-i sünnet inancına mensup ahalisi olan, bid'at ve taassuptan uzak olan insanların yaşadığı ve başında âdil bir sultanın bulunduğu yer" sorulduğunda bu niteliklere sahip olarak yalnızca Anadolu'yu gösterdiklerini ifade eder. Bk. Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed er-Râzî, *Mirsâdü'l-ibâd*, haz. Muhammed Emin Riyâhî (Tahran: Büngah-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1352/1973), 20.

⁵⁴ Râzî, eserinin telif sebebi olarak tevhîd ehlinde bazı kişilerin kendisine gelerek "hidayet yolu üzere yürümeleri için [Ehl-i] sünnet ve'l-cemâat'ın yoluna göre bir itikad metnini şerh etmesini" kendisinden istediklerini, kendisinin de bunun üzerine Üşî'nin manzumesini esas aldığını ve onu şerh ederken sekiz temel metni kullandığını belirtir.

Râzî'nin mezkûr eseri⁵⁵ yoluyla da yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Kâsânî'nin vefatından (587/1191) kısa bir süre sonra *el-Mu'temed*'in bir nüshasının 591/1195 yılında Anadolu'nun en eski medreselerinden biri olduğu anlaşılan Sivas'taki Mîrânşah b. Kavurd Medresesi'nde istinsah edilmiş olması, onun Anadolu ilmî geleneğine etkisini göstermenin yanında Halep ile Anadolu coğrafyası arasındaki kültürel etkileşimin de bir örneğini yansıtmaktadır.

2.3. Eserin Üslûbu ve Genel Özellikleri

Kâsânî'nin *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* isimli eseri, Hanefî-Mâtürîdî ekolünün benimsemiş olduğu inanç esaslarını ve prensiplerini kısa ve özlü bir şekilde ortaya koyan bir akaid risâlesidir. Bu eserinde Ehl-i sünnet itikadını bid'at ve dalâlet görüşlerinden ayırıştırarak derlediğini ifade eden Kâsânî, "Ehl-i sünnet itikadı" ifadesiyle risâlenin sonunda da belirttiği üzere Semerkand ve Buhara Hanefî imamlarının benimsemiş oldukları itikadî ve kelâmî doktrine atıfta bulunur. Bunun yanında o, mukaddimedede ezberlenmesinin kolay olması ve faydasının geniş olması amacıyla eserini kısa (muhtasar) tuttuğunu kaydeder. Dolayısıyla onun risâlesinin hedef kitesinin öncelikli olarak genel halk kitlesi ile başlangıç seviyesindeki ilim talebeleri olduğu söylenebilir. Nitekim bu amaca mâtuf olarak onun eseri gerek dil gerekse üslûp açısından oldukça sade ve anlaşılır bir yapıya sahip olmanın yanında çoğunlukla delillerden de arındırılmıştır. Kâsânî, risâlesinde mensubu olduğu itikadî-kelâmî ekolün ulûhiyyet, nübüvvet ve âhîret konularına dair görüşlerini ortaya koyarken bu görüşleri diğer mezhep ve şahısların görüşlerinden ayırttırmaya gayret etmektedir. O, ortaya koyduğu itikadî görüşleri yer yer âyet ve hadislerle desteklemekle birlikte bunların akli olarak temellendirilmesine neredeyse hiç başvurmaz. Bununla birlikte bu görüşlerin arka planında aklın ve naklin etkin olarak kullanıldığı bir sistematik kelâm sistemi bulunduğu şüphe yoktur. O, eserinde diğer mezhep ya da şahısların görüşlerine ve onların sunduğu delillere de yer vermez. Delillerden soyutlanmış olması bakımından Kâsânî'nin risâlesi, Hanefî-Mâtürîdî akaid yazım geleneği içerisinde

⁵⁵ Hacimli bir eser olan *Hidâye*'nin Türkiye kütüphanelerinde 10'u aşkın nüshasının bulunması onun Anadolu coğrafyasında rağbet gören bir kitap olduğunu göstermektedir.

yer alan İmâm Tahâvî'nin *el-Akâidetü't-Tahâviyye*'si ve Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin *el-Akâidetü'n-Nesefiyye*'si ile benzerlik arz etmektedir.

2.4. Risâlenin Muhtevası

Kâsânî'nin eserinde ortaya koyduğu başlıca itikadî görüşler şu şekilde özetlenebilir:

I. Ulûhiyyete Dair Konular: Kâsânî, eserinin başında bazı sistematik akaid eserlerinde görülen “eşyanın hakikatının gerçekliği”, “bilginin imkânı” ve “bilginin kaynakları” gibi meselelere yer vermez.⁵⁶ O, eserine Allah dışındaki tüm varlıkların Allah'ın mahlûku olduğunu ifade ederek başlar. Buna göre göklerdeki ve yeryüzündeki zararlı ya da faydalı olsun bütün varlık çeşitleri ile cennet, cehennem, arş, melekler gibi metafizik varlıklar, ayrıca bu varlıkların sahip olduğu tüm nitelikler Allah tarafından bir asıl ve madde olmaksızın yoktan var edilmiştir. Kâsânî, eserinde cevher-araz kavramsallaştırmasına doğrudan başvuramaz ve kelâmcıların sonlu evrenden sonsuz Yaratıcıyı ispat için sıklıkla kullandıkları hudûs deliline sistematik olarak yer vermez.

Kâsânî kulların fiillerini de yukarıda bahsedilen çerçevede değerlendirerek onların Allah tarafından yaratılmış olduklarını belirtir. O, kulların fiillerini kesb olarak isimlendirir ve kulların fiillerinin zorunlulukla değil ihtiyarî olarak meydana geldiğini ve insanın hakiki anlamda fiili sayılacağını söyler. Kâsânî'ye göre sonradan var olan her şey Allah tarafından yaratılmış olup O'ndan başka yaratıcı yoktur. Allah'ın yarattığı her şeyde, bilinsin ya da bilinmesin bir hikmet bulunur.

Kulların taat ve mâsiyet türünden fiillerinin Allah'ın rızâsı, kazâsı, kaderi, iradesi ve meşîeti ile gerçekleştiğini belirten Kâsânî, taatlerin Allah'ın rızâsı, muhabbeti ve emriyle gerçekleştiğini ancak mâsiyetlerin Allah'ın rızâsı, muhabbeti ve emriyle gerçekleşmediğini söyler. Allah'ın kulunu hidayete erdirmesi onda ihtidâ fiilini yaratması anlamına gelir. Mu'tezile'nin aslah fikrine göndermede bulunan Kâsânî, Allah'ın onun için fayda barındırsın ya da ba-

⁵⁶ Bu konuda Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin *Akâidü'n-Nesefî*'si ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Umdetü's-Saniyye*'si ile karşılaştırma yapmak için bk. William Cureton, *Pillar of the Creed of the Sunnites -Arapça kısım-* (London: Printed for the Society for the Publication of Oriental Texts, 1843).

rındırmasın kuluna dilediği şeyi verebileceğini, kulun maslahatını gözetmenin Allah'a vâcip olmadığını vurgular. O'na göre kulun fiiline olan istitâati (kudret), fiille birlikte var olup fiilinden önce bulunmaz. Bununla birlikte kişiyi mükellef kılan ve uygun şartların oluşması ile organların sağlıklı olmasını (selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât) ifade eden istitâat, fiilden önce bulunur.

Kâsânî, Allah'ın sıfatları konusu üzerinde fazla durmaz. Allah Teâlâ'nın kadîm, bâkî olduğunu, O'nun varlığının bir başlangıcının ve sonunun olmadığını belirten Kâsânî, diğer varlıkların aksine Allah'ın bir organ ya da vasita olmaksızın hayat sahibi, bilen, güç yetiren, işiten, gören ve konuşan (mütekellim) olduğunu kaydeder. Zikredilen bu sıfatların, sıfâtü'l-meânî olarak isimlendirilen hayat, ilim, kudret gibi master şeklindeki formlarını da Allah'a izâfe eden Kâsânî, Mâtüridî anlayışa uygun olarak tekvin (yaratma) sıfatını da bu sıfatlar arasında sayar ve Allah'ın tüm bu sıfatlara ezelde sahip olduğunu ifade eder. Sıfatlar, Allah'ın zâtıyla kâim olup Allah sıfatlarıyla kadîmdir. Sıfatlar, Allah'ın ne ayındır ne de gayrıdır.

Mâtürîdîliği başta Mu'tezile ve Eş'ariyye olmak üzere diğer mezheplerden ayıran tekvin meselesine ayrıca değinen Kâsânî'ye göre tekvin (yaratma), kudret ve iradeden farklı müstakil bir sıfat olup mükevven (yaratılan) başkadır. Tekvin ezeli olup Allah'ın sıfatı iken mükevven hâdistir. O, Allah'ın kelâmının harf ve seslerden oluşmayıp ezeli olduğunu belirtir. Harfler ve sesler Allah'ın kelâmını ifade eder ve O'na delâlet eder. Kur'ân Allah'ın kelâmı olup yaratılmamıştır.

Eserinde selbî sıfatlara da temas eden Kâsânî, Allah Teâlâ'nın cisim, cevher ya da araz olmadığını; O'nun bir mekânda, zamanda veyahut yönlerden birinde olmasının da söz konusu olamayacağını ifade eder. Duada ellerin yukarı kaldırılması, Allah'ın yukarı yönde olması anlamına gelmeyip bu, sırf ibadet maksadıyla yapılan bir eylemdir. Allah'ın sureti de yoktur. O, zihinde tasavvur edilen şeylerin de yaratıcısıdır. Allah'ın ne zâtı yaratılmış varlıkların zâtına ne de sıfatları yaratılmış varlıkların sıfatlarına benzer.

Allah Teâlâ bir, tek ve yegânedir. O'nun ne ortağı ne de muhalifi vardır. O'ndan başka rab ve ilâh yoktur. Her varlık yaratılışıyla yaratıcısının birliğine şahitlik eder.

II. Nübüvvetle Dair Konular: Nübüvvetle ilgili konular üzerinde ayrıntılı durmayan Kâsânî, nübüvvetin imkânı, mûcize, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, peygamberlerin vasıfları gibi meselelere de temas etmez. O, peygamberlerin ilki Hz. Âdem ile sonuncusu Hz. Muhammed arasındaki bütün peygamberlerin Allah'tan tebliğde buldukları şeylerde doğru sözlü olduklarını, onlara indirilen kitap ve sahîfelerin hak olduğunu belirtir. Hz. Muhammed Allah'ın resûlü ve elçisi olup peygamberlerin sonuncusudur. Ondan sonra bir nebî yoktur. Âhir zamanda Hz. İsâ nüzûl ettiğinde onun şeriatına tabi olur ve onun şeriatına davette bulunur. Hz. Peygamber'in semada Allah'ın dilediği yere mî'racı, bedeniyle Mekke'den Beytülmakdis'e yolculuğu (isrâ) hakır.

Velîlerin kerametlerinin hak olduğunu belirten Kâsânî, velîlerden ibadetin sâkıt olup olmayacağı meselesi üzerinde daha fazla durur. O'na göre velînin derecesi ne kadar yüksek olursa olsun ondan farz olan ibadetlerin düşmesi söz konusu olamaz. Bu tür iddia kişiyi kâfir yapar ve dinden çıkarır. Peygamberlerden bile düşmeyen ibadetin velîlerden düşmesi düşünülemez. İbadet, kulluğun ve verilen nimetin şükürünün yerine getirilmesinin bir gereği olup velî velâyetiyle kul olmaktan ve nimet verilmiş olmaktan çıkmaz. Kâsânî'nin bu konu üzerinde daha ayrıntılı durması, yaşadığı dönemde bu tür iddiaların sıklıkla gündeme gelmesinden kaynaklanmış olabilir.

III. İmanla İlgili Meseleler: Kâsânî'nin üzerinde daha fazla durduğu meselelerden birisi de imanla alâkalı konulardır. O, imanın kalp ile tasdik olduğunu belirtir ve imanı kısaca; "Allah'ı peygamberlerine indirmiş olduğu hususlarda tasdik etmek" veyahut "peygamberleri Allah'tan tebliğ ettikleri bütün hususlarda tasdik etmek" şeklinde tarif eder.

Kâsânî, dil ile ikrarın imanın rüknü olup olmadığı konusundaki mezhep içi ihtilâfa da değinir. Mezhep imamlarının çoğunun, kişinin dilsiz olmaması durumunda dil ile ikrarı imanın rüknü saydıklarını belirten Kâsânî; Ebû Hanîfe, İmam Mâtürîdî ile kelâmcılardan bir grubun dil ile ikrarı imanın rüknü saymadıklarını ve kişinin Allah katında kalp ile tasdikle mümin sayılacağını söylediklerini kaydeder. Kâsânî'nin başta imanı kalbin tasdiki olarak tarif etmesinden hareketle onun ikinci görüşü tercih ettiği söylenebilir.

İmanda istisna câiz değildir. Ameller imandan olmayıp, imanın nişânelidir. İman artıp eksilmez. Mukallidin imanı geçerli olup onun imanı dünya ve âhirette kendisine fayda sağlar. Kişi iman dairesine nasıl girdiyse ancak o şekilde çıkar; başka bir ifadeyle kişi tasdikini yalanlamayla değiştirmedeği sürece imandan çıkmaz. Küçük ya da büyük günah işlemek kişiyi imandan çıkarmaz, küfre de sokmaz. Büyük günah işleyen kimse, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi iki menzile arasında da değildir. O, âsi ve fâsık olarak isimlendirilse de ona mutlak anlamda fâsık demek doğru olmaz. Büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen kimse hakkında Allah'ın onu mutlaka cezalandıracağı ya da affedeceği söylenemez. Onun sonunda varacağı yer cennettir.

Peygamberler ya da onların müjdelediği kimseler haricinde müminlerden hiçbirinin cennetlik olduğuna şahitlik edilmez. İmanla birlikte günahın zarar vermeyeceğini söylemek doğru değildir, aksine zarar verir.

IV. Sem'iyâta Dair Konular: Her insanın tek bir eceli olup maktulün başka bir eceli yoktur. Herkes kendi rızkını yer, kimse başkasının rızkını yiyemez. Helâl ya da haram olsun kişinin yediği şey, onun rızkıdır.

Yazıcı meleklerin insanların amellerini yazması, kabir azabı, münker ve nekirin kabirdekilere sorgusu, kıyamet, ölümlerin diriltmesi (ba's), ölümlere hayat verilmesi, cesetlerin biraraya getirilmesi (haşr), mükâfat ve cezalandırma hakktır.

Cennet ehlinin Allah'ı görmesi, kıyamette kitapların okunması, hesap, mîzan, sırat, havz-ı kevser, şefaathaktır. Cennet ve cehennem yaratılmış olup yok olacak değildir, cennet ve cehennem ehli de yok olmaz. Sihir ve göz değmesi (nazar) hakktır.

Hz. Peygamber'in ashabına genel anlamda muhabbet beslemek gerekir. Gerçek bir müminin kalbinde onlara dair kötülük oluşmaz.

V. İmâmet: İmâmetle ilgili meseleler üzerinde çok az duran Kâsânî, bu başlık altında yaygın olarak yer verilen imâmetin gerekliliği, imamın şartları, hilâfetin Kureyşliliği gibi konulara değinmez. O, şu hususları ifade etmekle yetinir: Hz. Peygamber'in vefatından sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifeliği hak olup onlar hidayete tâbi olmuş râşid halifelerdir. Onların fazilet sıralaması, hilâfete geliş sıralaması gibidir.

2.5. Eserin Yazma Nüshaları

Kâsânî'nin *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* isimli akaid risâlesinin, günümüze ulaşan yazma nüshaları dikkate alındığında çok fazla yaygınlaşmadığı ve kütüphanelerde nadir olarak bulunduğu anlaşılmaktadır. Araştırmalarımız neticesinde eserin bugün dünya genelinde yedi farklı kütüphanenin kayıtlarında yer aldığını tespit ettik ve bunlardan ulaştığımız altı tanesini eserin tahkikli neşrinde kullandık.⁵⁷ Tahkikli neşirde kullanılan yazma nüshalar ve özellikle şöyledir:

I. Fransa Nüshası (↔)

Bu nüsha, *Fransa Millî Kütüphanesi (Bibliothèque Nationale de France)* Arabe 825 numarada kayıtlı olan bir mecmua⁵⁸ içerisinde 321^a-324^b numaralı varaklar arasında yer almaktadır. 4 varak ve 23 satırdan oluşan nüshada ferağ kaydı yoktur. Bununla birlikte aynı müstensihin kaleminden çıkmış olduğu anlaşılan mecmua içerisindeki *Ebü'l-Leys es-Semerkandî*'ye (öl. 373/983) ait *Muhtelefü'r-rivâye* isimli eserin yazmasının sonunda ferağ kaydı bulunmaktadır. Bu ferağ kaydında söz konusu eserin Semerkandlı *Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Abdülğaffar* tarafından Kutbüddin Melikşah'ın devleti sınırları içerisinde⁵⁹ yer alan Sivas'taki Selçuklu Mirânşah b. Kavurd Medresesi'nde, 591/1195 tarihinde çoğaltıldığı kaydedilmektedir (bk. vr. 319^b).⁶⁰ Dolayısıyla Kâsânî'nin

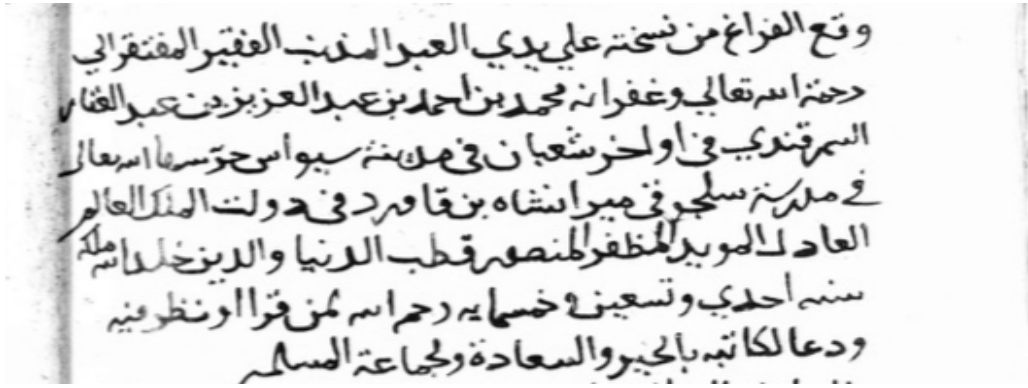
⁵⁷ Eserin ulaşma imkânı bulamadığımız bir nüshası, *Yafa İslam Kütüphanesi* kayıtlarında yer almaktadır. Bk. Mahmûd Ali Atâullâh, *Fihrisu mahtutati'l-Mektebeti'l-İslâmiyye fi Yafa* (Amman: Menşûrâtü Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdüni, 1984), 201.

⁵⁸ Bu mecmua içerisinde yer alan eserler sırasıyla şöyledir: Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî'nin (öl. 373/983) *Muhtelefü'r-rivâye*'si, *Şâmil* isimli bir fıkah eserinden bir bölüm, Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad*'ı, Kutrub b. Ahmed'in (öl. 210/825 civarı) *Kitâbu'l-Müselles*'i, Farsça iki fikhî mesele, arkasında namaz kılınması câiz olamayan kimseler hakkında kısa bir metin, miras taksimatıyla ilgili soru-cevap tarzında bir fikhî metin, bir hadis, Farsça sayı tablosu. Bk. William MacGuckin baron de Slane, *Catalogue des Manuscrits Arabes* (Paris: Imprimerie Nationale, 1883-1895), 177.

⁵⁹ Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan (1155-1192), yaklaşık 580/1184-85 yılında ülkeyi oğulları arasında paylaştırmış, büyük oğlu olan Kutbüddin Melikşah'a ise Sivas ve Aksaray kalmıştır. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 216-217; Abdülkerim Özaydın, "Kılıcarslan II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/401.

⁶⁰ Söz konusu medrese Çağrı Bey'in büyük oğlu ve Sultan Alparslan'ın ağabeyi, Kirman Selçuklularının kurucusu olan Kavurd Bey'in (salt. 1048-1073) oğlu Emirânşah tarafından yaptırılmış olmalıdır. Claude Cahen, bu yazmayı kaynak göstererek buranın Anadolu'da

eseri de bu tarihlerde istinsah edilmiş olmalıdır. Mecmua içerisinde *Alâeddin Rukâbâd el-Erzurûmî* isimli birine ait bir temellük kaydı (vr. 320^b) ile *Mahmûd b. el-Bağdânî* isimli bir şahsın doğumuyla ilgili 659/1260 yılına ait bir fevâid kaydı vardır. Ayrıca mecmuanın sonuna düşülen bir notta (vr. 339^a) eserin elde edilmesiyle ilgili birtakım bilgiler kaydedilmiştir.⁶¹ Söz konusu ferağ kaydının görseli aşağıdaki gibidir:



Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Muhtelefü'r-rivâye*, BnF, Arabe 825, vr. 320^b.

II. İrlanda Nüshası (ج)

Bu nüsha, İrlanda *Chester Beatty Kütüphanesi* 4446 numarada kayıtlı olan bir mecmua⁶² içerisinde 54^b-60^a numaralı varaklar arasında yer almaktadır. 6

kurulan ilk medreselerden biri olabileceğini belirtmektedir. Bk. Abdülkerim Özaydın, "Kavurd Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/73-74; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2011), 217.

⁶¹ Buna göre bu mecmua, Fransa Milli Kütüphanesi'ne Paris'in en eski manastırı olan Saint-Germain-des-Près'den intikal etmiştir. Anlatıldığına göre bu kitap, Türklere karşı açılmış bir deniz savaşında şövalye Malte de Tallouët tarafından ele geçirilmiş, daha sonra kardeşi Mgr du Bois d'Orhans bu kitabı 1652 yılında Saint-Sauveur de Redon manastırına bağışlamıştır. Bk. Bibliothèque Nationale De France (Gallica), "Description" (Erişim 19 Mart 2021) <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11000387g.r=kasani?rk=85837;2>; Fransızca metnin anlaşılmasında yardımlarını esirgemeyen Nuray Yesiroğlu'na teşekkür ederiz.

⁶² Bu mecmua içerisinde yer alan eserler sırasıyla şöyledir: Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Kavâidü'l-akâid*'i, Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad*'ı, Evhâdüddîn Ahmed İbn Ebî'l-Müeyyed en-Nesefî'nin (öl. 519/1126) *el-Manzûmetü'r-râiyye*'si, Şe-

varak ve 17 satırdan oluşan nüshanın ferağ kaydında eserin müstensihinin *Ebü'n-Nûr* künyeli *Muhammed b. Muhammed el-İhmîmî* olduğu belirtilmektedir. Nüshanın elimizde bulunan mikrofilmünde istinsah tarihi silinmiş durumdadır. Ancak mecmuanın katalog kayıtlarında mecmua içerisindeki risâlelerin h. 906 tarihinde yazıldığı kaydedilmektedir.⁶³ Bu nüshada, çoğunlukla cümle başlarında olan bazı kelime ya da ifadeler silinmiş olup bu durum bu kelimelerin farklı renkteki bir mürekkeple yazılmış olmasından kaynaklanmış olabilir. Mecmuanın zahriyesinde eser ismi *Mukaddime fî usûli'd-dîn* şeklinde kaydedilmiştir.

III. Konya Nüshası (ن)

Bu nüsha, *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu* 2392 numarada kayıtlı bir mecmua⁶⁴ içerisinde 21^b-25^a numaralı varaklar arasında yer almaktadır. Kütüphane kataloğunda eserin ismi hatalı olarak “Mutemed fi'l-Mutekid” şeklinde kaydedilmiş olup müellif bilgisine yer verilmemiştir. 4 varak ve 21 satırdan oluşan yazmanın ferağ kaydında eserin 1086/1675 tarihinde Cebelü'l-Ahmer'de (Kızıldağ) Hüseyin b. Mustafa tarafından istinsah edildiği belirtilmektedir.

IV. Kudüs Nüshası (ق)

Bu nüsha, Filistin Diyanet İşleri Başkanlığı'na (Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye) bağlı Kudüs'te bulunan *İhyâ'ü't-Türâs ve'l-Buhûsü'l-İslâmiyye* merkezinin kütüphanesinde 342/2-m6 numarada kayıtlıdır. 4 varak ve 24-25 satırdan oluşan bu nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın sonundaki bir hâmişte mukabele notu yer almaktadır.

refüddîn Ebü'l-Fadl İsmail b. İbrahim b. Ahmed el-Hanefî eş-Şeybânî'nin (öl. 629/1231), *Şerhu İ'tikâdu't-Tahâvî*'si, Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) *Beyânü'l-mezâhib*'i, Şihâbüddîn Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) *Akîdetü's-Sühreverdî*'si, Gazzâlî'nin *Kavâidü'l-akâid*'inin ilk bölümü, İbn Cemâa'nın (öl. 819/1416) *Dercü'l-meâlî*'si.

⁶³ Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts* (Dublin: Hodges Figgis & Co. Ltd., 1962), 5/144.

⁶⁴ Bu mecmua içerisinde sırasıyla Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî'nin (öl. 1084/1673) *el-Mukaddime fi'l-furû'*, Ebü'l-Meâlî el-Haddâd el-Halebî'nin (öl. [?]) *er-Risâletü'l-cihâdiyye*, Ebussuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *Risâle fî lafzi çebebi* ve Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* isimli risâleleri yer almaktadır.

V. Mısır Nüshası (م)

Bu nüsha, *Mısır Millî Kütüphanesi (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye)* Tal'at Koleksiyonu 231 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde 103-109 numaralı sayfalar arasında yer almaktadır. 4 varak ve 21 satırdan oluşan bu nüshada ferağ kaydı yoktur. Başlıkta ve metnin içinde eserin ismi diğer nüshalardan farklı olarak *el-Mu'temed fi'l-mu'tekad* olarak kaydedilmiştir. Her ne kadar mecmua içerisindeki diğer yazmalara muttali olup karşılaştırma imkânı bulamasak da mecmua içerisinde yer alan diğer iki risâleden birinin 1181/1767'de diğerinin ise 1183/1769 yılında istinsah edildikleri katalog kayıtlarında kaydedildiğinden Kâsânî'nin eseri de bu tarihler civarında istinsah edilmiş olabilir.⁶⁵

VI. Şam Nüshası (ش)

Bu nüsha, Şam'da bulunan *Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye Kütüphanesi* 284 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde 19^b-22^b numaralı varaklar arasında yer almaktadır. 4 varak ve 22 satırdan oluşan yazmada ferağ kaydı yoktur. Eserin ismi metin içinde diğer nüshalardan farklı olarak *el-Mu'temed fi'l-mu'tekad* olarak kaydedilmiştir. Kütüphane kataloğunda bu yazma *es-Sultânü'l-mübîn fi usûli'd-dîn* ismiyle anılsa da neden bu ismin tercih edildiği hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Kütüphane kataloğunda bu mecmua içerisinde ayrıca müellifi meçhul *Risâle fi'l-va'z* ve *Risâle fi iftirâki'l-mezâhib* isimli iki yazmanın daha bulunduğu ve bu mecmuanın *Mektebetü'l-Hasenî* den geldiği kaydedilmektedir.⁶⁶

3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Tahkikli neşirde büyük ölçüde İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir. Eserin tahkikinde daha önce özelliklerine yer verilen ve her birini değerli gördüğümüz altı yazma nüsha kullanılmıştır. En eski tarihli olup aynı zamanda en az hataya sahip olduğunu düşündüğümüz Fransa nüshası tahkikte esas alınmakla birlikte, hatalı olduğu ya da daha doğrusunun

⁶⁵ Bk. Al-Furqan Islamic Heritage Foundation (al-Furqan), "Manuscripts in Collection" (Erişim 19 Mart 2021) https://digitallibrary.al-furqan.com/our_is_item/manid/729468/groupid/40925.

⁶⁶ Muhammed Mutî' Hâfız, *el-Müntekâ min mahtûtâti Mektebeti Mecma'il-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* (Dimaşk: Dâru Taybe, 2015), 40; Bu yazmayı elde etmemizde desteklerini esirgemeyen Dr. Mahmud Mısıri'ye teşekkür ederiz.

bulunduğu görülen yerlerde diğer nüshalardaki kelime ya da ifadeler tercih edilerek bunlar dipnotta belirtilmiştir. Böylelikle altı nüshadan hareketle müellifin elinden çıkmış olan nüshaya en yakın metnin oluşturulması hedeflenmiştir. Eser, tarafımızdan ilâhiyyât, nübüvvât, sem'ıyyât, iman ve imâmet olmak üzere beş ana bölüme ayrılmış ve bazı alt başlıklar ilave edilip bunlar köşeli parantez [] içerisinde gösterilmiştir. Metin içerisinde geçen âyetler ﴿ ﴾, hadisler ve diğer nakiller « » işareti içerisinde verilmiş, ayrıca kaynakları gösterilmiştir. Kelimelerin yazımında günümüz Arapça yazı ve imlâ kuralları esas alınmış, yazma eserlerde görülen yaygın yazım farklılıkları ayrıca gösterilmemiştir. Okuyucuya kolaylık sağlaması açısından tarafımızca metin paragraflara ayrılmış, noktalama işaretleri eklenmiş ve okurken tereddüt edilebilecek yerlere hareke konulmuştur.

Eserin Tahkikinde İtimat Edilen Nüshaları Göstermek İçin Kullanılan Rumuzlar:

- ب : Fransa Bibliothèque Nationale de France Nüshası
- ج : İrlanda Chester Beatty Kütüphanesi Nüshası
- ق : Kudüs İhyâ'ü't-Türâs ve'l-Buhûsü'l-İslâmiyye Nüshası
- م : Mısır Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye Nüshası
- ن : Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası
- ش : Şam Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye Kütüphanesi Nüshası

Nüsha Farklılıklarını Göstermek İçin Kullanılan Rumuzlar:

- (+) : Nüshada fazlalık bulunması durumunda
- (-) : Nüshada eksiklik bulunması durumda
- (:) : Nüshada diğer nüshalara alternatif bir kelime ya da cümle bulunması durumunda
- [] : Muhakkikler tarafından metne yapılan eklemeler.

وخلص على الحرب وتشهد عشر مرات كيف يكون هذا قبيل هذا ناد
وهو ان يورد كالأمام في المعدة الذي يشهد به فصولنا لشمعه
وتشهد به الثانية وتكاف مع الإمام شهد وتشهد له ومع شهد
مع الثانية ثم تذكر الامام ان قوله السيد فان يرضيها معه وتشهد
الرابعة مع لم يشهد في شهد وتشهد مع الخامسة ثم قال الامام
ويؤم اليه قضاة يسبقه فضلي وكذا تشهد بعد السادسة فضلي
وكذا اخرى وتشهد السابعة وتكاف فيها بقضها في شهد السهوه
وتشهد الخامسة ثم تذكر ان قوله السيد العينة في قضاها فان يرضي
سيرة الصلاة وتشهد التاسعة ثم يرضي في شهد السهوه وتشهد العاشرة
ثم سلم وهذه الست ثابت في الاصله

الاعتقاد للكاساني

بسم الله الرحمن الرحيم قال سبلانا الشيخ الامام الاجل ابو الكامل الامام
العقدي علا الدين محمد بن محمد بن الاسلام والسلمين ومن اجل السنة ابو
يكون يسعد در بن احمد الكاساني في حجة الله عليه وعلى صلوات
معناه الزبير الحمد لله السيد المجدد والبال للعبود والمنة عزها
وتكده والقدوس عن الدواد والولود حيل عن الشوك والوزير عات
عز الشنبه والنظير ليس يحفظ شئ من هجر السراج البصير والصلوة على سيد
الانبياء وتاج الانبياء وعليهم واصحابه الاربعة الاضواء ويؤفان له
تسبح عن الله تعالى من رعاية العباد في سبيل الرشاد والابانة لهم
عن المرحومين من الاعتقاد وهو اعتقاد السنة والجماعة اذ هو بنا الخبر
الدوام وسعادة المؤمنين فمن تسببه فقد شق العدي ومرج حاد
عنه من يرضى عن غيره يجمع اعتقاد السنة والجماعة صا وباعا كدر

المريض اذا وهب صداقته من زوجها مفعلا لا محلا اما ان تكون ما
حبة الغرائز وغيرها حبة الغرائز ليروات من مرضها ام اصا ان كانت
غيرها حبة الغرائز تحت العبد او كانت صاحبة الغرائز ثم روات من مرض
ضيا حتى العبد ايضا اما اذا كانت صاحبة الغرائز ولم تكن صاحبة الغرائز
وتكاف عنها الموت كما اذا خرجت ليقول قضاها او روات او كانت
تضع الفاتح فان روات او كانت في السفينة فحاجتها الامواج او كانت در
حاملها يأتها اللطوق فكيفما حكم مرض الموت لا تصح حبتها الزوجي لانها
وعينه ولا وصية الزوج لان روات الا اذا جازت الورثة واصحابها
حظ مرض الموت وهي ان لا تطبق القيام اليها حتى تقوى زوالها
قاعدون فبذلك تقدر ان تنسب اليها بنفسها الامم هو في العبد قبل
اذا كان الفاعل عليها الموت اما اذا طالت مرضها ولا يخاف عليها
الموت كالنائح والشفقة الزم والقدوس بامر الشوق والوق والسلم في
حالة الوجوه لا يجمع من المرضنا بل يجمع من الاصح الا اذا تحيرت
بها وما تتنم من ذلك التغيير فبذلك يكون مرض الموت وما علم
وقود في الجراح عينا مستائة برعا ما يدرم مع جازي بل روات ان يرض
لعينه والاجر والبس لوب الغن ان يرضيه شيا ولو باع منها شيا
من الاجر محسبا له ولو لودت لم يكن عليه ان يرضي لادعاهما ولو شرط
رعي ولادعاهما اجاز استفسانا ولو شرط على الرعي لاجر غير
معها فهو جازي يكون اجير انصاه ولو استلمه شهر الرعي لادعاهما
راد الرعي ان يرضي لغيره فلوب الغن ان يرضي وان دعي لغيره باجر لغيره
استنفا لاجر من لوب الغن ان يرضي الغنما يطبق ولو باع شيا من
تلك الاغنام لم تحط من الاجر حتى ولو لم يرض يوما او يومين قطعت
الاجر محسبا بل ان يرضي لغيره من الاجر على المدة لاعلى الحد

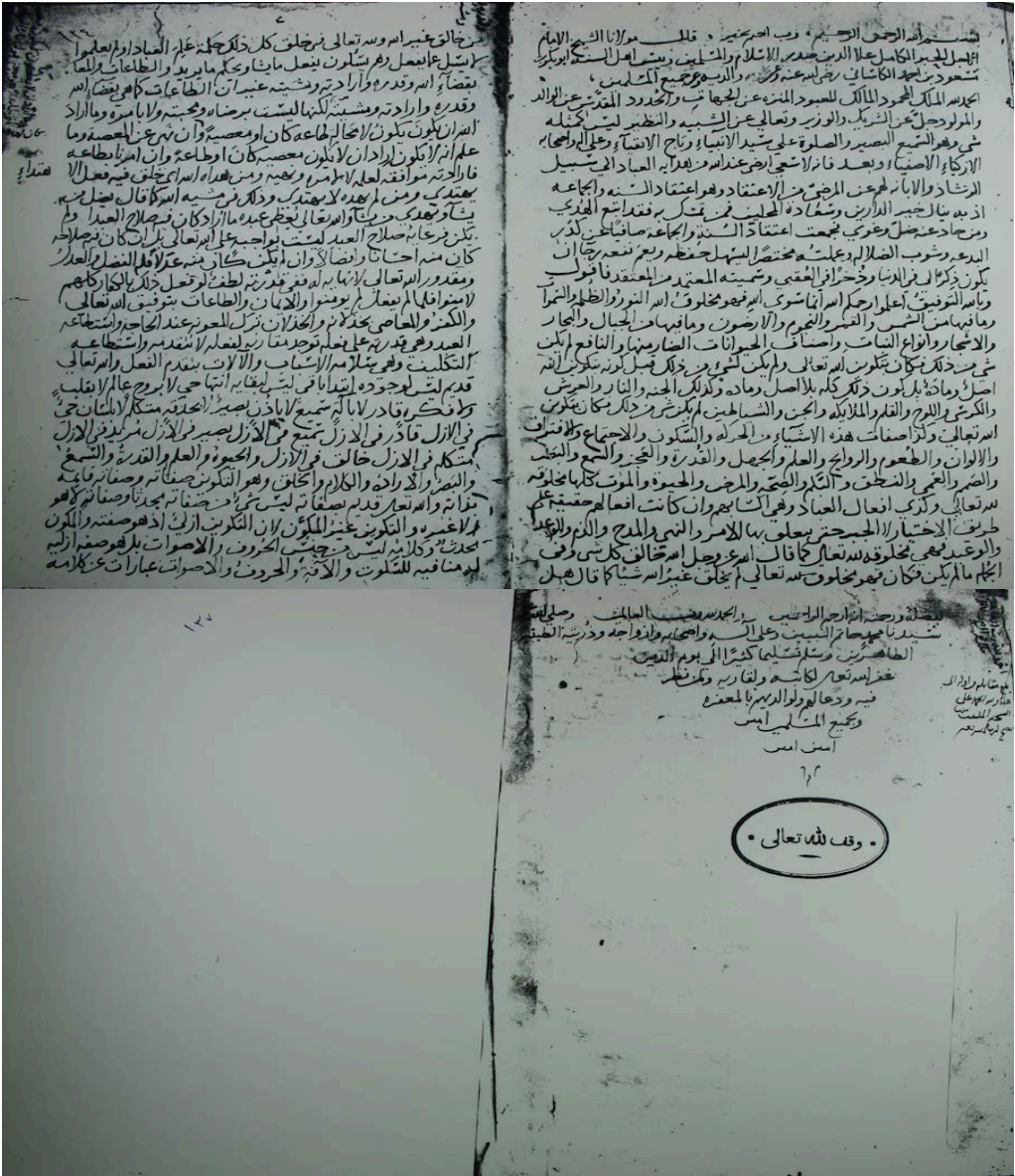
الاعتقاد للكاساني

هو منه وما الصنع بالحق فهو بايديه الطعام والجرم ويعتد كده
ومنه **السهم** فاما السهام بالفتح الزم الحارة والعمام بالكر النبل
والنشاب والسهام بالضم فاما النفس ومنه **الشرب** فاما الشرب
بالفتح جمع شارب من شارب واصلح واما الشرب بالكر مسيما والشرب
بالضم الشرب بعينه ومنه **الرف** فاما الرف بالفتح من الارض اخترق
فيها الزرع والرفق بالكر من الجد الذي يخرق بالجرم والرفق بالضم
المجمل والرفق ومنه **الشغل** واما الشغل بالفتح الطرب والرفق
والشغل بالضم جمع شغل ومنه **الرفاق** والرفاق بالفتح الارض والرفق
المنسبط المنصل والرفاق بالكر سجد وجدتها رقة والرفاق بالضم
خيز الرفيق ومنه **الرفق** فاما الرفق بالفتح من جملة النازل
واما عمرت بالكر من قول العجم واما عمرت بالضم في النجار وتطول
العمر ومنه **الطلال** فاما الطل بالفتح والطلبة واما الطل بالكر
الشرايط المطبوخ واما الطل بالاصناف ومنه **الصرة** فاما الصرة
بالفتح للجماعة من السنا واما الصرة بالكر ليفة الباردة والصرة بالضم
عقد عليه من الورم وغيرها ومنه **النج** والنج من الملاحة واما
النج بالكر الغشجج النج وهو العظم الذي يستعمل عليه الجمال والجماع
النج ومنه **الملك** فاما الملك بالفتح والفتح الواسعة واما الملك
بالكر النزلان واما الملك اللاحق الكنان وغيرها ومنه **السط**
فاما السقط بالفتح العلق والسقط بالكر عين النار والسقط بالضم
لرذخيز نام ومنه **القبة** فالقبة بالفتح ما يقبوه الاسويج
قبة واما القبة بالكر على الارساء اعلا القام والقبة بالضم جمع كبا
سه وهي الموزلة ومنه **الامة** فاما الامة بالفتح الشيء الوحي يبلغ
ام الراس وهي جلوة رقيقة واما الامة بالكر التقية والغيب واما الامة
فالجماعة من الناس

حق وبعده كان عيون الخطاب وانه عند خلقه حق وبعده كان عني
بن عقال وعني ابيه عند خلقه حق وبعده كان عني اى طالب ومن
خلقته حق جمولا الخلقا الراشدين والهدون ومع ابدتهم ومن
يب فضلهم على غيره بخلافه كان افضل منه والامم بعديتها على
ابوبكر الصديق ومن بعد عنه وبعده كان عني الفاروق ومن بعد ذلك
كان عني عني التورين ومن بعد عنه وبعده كان عني من بعد ذلك
ما لعمام من اعتقاد السنة والجماعة من استناد النبي الطاهر
رؤسا احل السنة والجماعة يسبقونده وفاراد حرم الله ورحم من دعا
لغيره فاجع حلال الاعتقاد ولو لم يرض ولا سلا فبذلك العلم والالا
عقاد وحقتنا عليه بفضل وجوه ذكره فمنه

كتاب المتلف

لقرب ابن الجدي والنجوب وهو على ثبات الفاظ يشبه في الخط
والعني من ذلك **الغمر** فاما الغمر بالفتح ما الكبر المسبح
والغمر بالكر الحذر في الصدق والعمر بالفتح والرحل الضيق
الغلب والعملة الذي يجر من مومنه **السلام** فالسلام
بالفتح السلام بعينه والسلام بالكر الحجر المتوسط واحدها سلمة
مكسورة اللام وسنة مفتوحة اللام واما السلام بالضم فهو نظام
الكتف والقدم ومنه **الكلام** فاما الكلام فالكلام بعينه والكلام بالكر
الجماعات والكلام بالضم الارض الغليظة المجة فيها سحر سوده
ومنه **الجر** فاما الجر بالفتح والجر بالكر العذوق له
عليه فتم لذي حجر والجر بالضم اسم ابي امرو القيس ومنه **الذل**
فالذوق بالفتح الذل والذل بالكر السبق والذل بالضم هو ان يسب في ليس



İhyâ'ü't-Türâs ve'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, nr. 342/2-m6, vr. 123b-124a/126b (ilk ve son sayfa).

B. TAHKİK

الاعتقاد للكاساني⁶⁷

[مقدمة المؤلف]

/ [٣٢٢و] بسم الله الرحمن الرحيم⁶⁸

{قال مولانا الشيخ الإمام الأجل، الحبر الكامل، إمام الهدى، علاء الدين، صدر الإسلام والمسلمين، رئيس أهل السنة أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني رحمة الله عليه، ورضي عنه وعن والديه:}⁶⁹

الحمد لله⁷⁰ الملك المعبود، المنزه عن الجهات والحدود، المقدس عن الوالد والمولود، جلّ عن الشريك والوزير، وتعالى عن الشبيه والنظير، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى 11/42]، والصلاة على سيّد الأنبياء، وتاج الأتقياء، وعلى آله وأصحابه الأركياء الأصفياء.⁷¹

وبعد، فإنّه لا سعي أرضى⁷² عند الله تعالى⁷³ إلا⁷⁴ من هداية العباد إلى سبيل الرشاد، والإبانة⁷⁵ لهم عن المرضي من الاعتقاد، وهو اعتقاد⁷⁶ السنة والجماعة؛ إذ به يُنال خير الدارين وسعادة

⁶⁷ ج ق ش - الاعتقاد للكاساني؛ م: هذه الرسالة مسماة بالمعتمد في المعتقد للإمام أبو بكر بن مسعود الكاشاني رحمه الله.

⁶⁸ ج + وبالله العناية؛ ق + رب احتم بخير؛ م + وبه نستعين، فصل في الاعتقاد؛ ش + فصل في الاعتقاد.

⁶⁹ ج: الشيخ الإمام، الحبر الكامل، علاء الدين، صدر الإسلام، ناصر السنة أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني رحمه الله؛ ن - قال مولانا الشيخ... عنه وعن والديه؛ ق: قال مولانا الشيخ الإمام الأجل، الحبر الكامل، علاء الدين، صدر الإسلام والمسلمين، رئيس أهل السنة أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني رضي عنه وعن والديه وعن جميع المسلمين؛ م: قال الشيخ الإمام الأجل، الحبر الكامل، رئيس أهل السنة، صدر الإسلام والمسلمين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني رضي الله تعالى عنه وعن والديه؛ ش: قال الشيخ الإمام الأجل، الحبر الكامل، رئيس أهل السنة صدر الإسلام والمسلمين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني رضي عنه وعن والديه.

⁷⁰ ممسوحة في ج.

⁷¹ م: والأصفياء؛ ن - الأصفياء.

⁷² ب - أرضى. وما أثبتناه من سائر النسخ.

المحلّين، فمن تمسك⁷⁷ به فقد اتّبع الهدى، ومن حادّ عنه فقد⁷⁸ ضلّ وغوى، فجمعتُ اعتقاد السنة والجماعة صافيّاً عن كدر [٣٢٢ظ] البدعة وشوّب الضلالة، وعملته مختصراً ليسهل حفظه ويعمّ نفعه، رجاءً أن يكون ذكرًا لي في الدنيا ودُخراً في العقبى، وسمّيته⁷⁹ "المعتمد من⁸⁰ المعتقد"، فأقول وباللّهِ التوفيق:

[الإلهيات]

[إن ما سوى الله مخلوق لله]

اعلموا⁸¹ -رحمكم الله- أن ما سوى الله⁸² فهو مخلوق الله؛⁸³ النور والظلمة والسموات وما فيها من الشمس والقمر والنجوم والأرضون، وما عليها من الجبال والبحار والأشجار وأنواع النبات وأصناف الحيوانات الضارّ منها والنافع، لم يكن شيء من ذلك فكان بتكوين الله،⁸⁴ ولم يكن لشيء⁸⁵ من ذلك قبل كونه بتكوين الله⁸⁶ أصلٌ ومادّة، بل كوّن⁸⁷ ذلك كله⁸⁸ بلا أصل ولا⁸⁹ مادّة،⁹⁰

73 ن: عز وجل؛ ق - تعالى.

74 ج ن ق م ش - إلا.

75 م: والإناية.

76 م + أهل.

77 م: بمسك.

78 ق - فقد.

79 ب: سميته. وما أثبتناه من سائر النسخ.

80 م ش: في.

81 ممسوحة في ج.

82 م + تعالى.

83 ن م + تعالى.

84 ن ق م + تعالى.

85 ب ن: شيء. وما أثبتناه من ج ق م ش.

86 ن م + تعالى.

87 ن ق م: كون.

88 م: كل.

وكذلك الجنة والنار والعرش والكرسي واللوح والقلم والملائكة⁹¹ والجنّ والشياطين؛ لم يكن شيء من ذلك فكان بتكوين الله،⁹² وكذا⁹³ صفات هذه الأشياء من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والألوان والطعوم والروائح والعلم والجهل والقدرة والعجز والسمع والصمم⁹⁴ والبصر⁹⁵ والعمي والنطق والبكم والصحة والمرض والحياة والموت كلّها مخلوقة⁹⁶ الله.⁹⁷

[أفعال العباد]

وكذا⁹⁸ أفعال العباد وهي⁹⁹ أكسابهم¹⁰⁰ وإن كانت أفعالهم حقيقةً على طريق الاختيار لا الجبر، حتى يتعلق بها الأمر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد؛ فهي¹⁰¹ مخلوقة الله¹⁰² كما قال عز وجل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد 16/13؛ الزمر 62/39].¹⁰³ وفي الجملة، ما لم يكن فكان فهو مخلوق¹⁰⁴ الله،¹⁰⁵ لم يخلق غير الله¹⁰⁶ شيئاً كما قال:¹⁰⁷ ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ [فاطر

89 ج: وله؛ ق - ولا.

90 ق: ومادة.

91 ج + والإنس.

92 ن ق م ش + تعالى.

93 ج: وكذلك.

94 ج م: والصم.

95 ن - البصر؛ ق: والسمع والبصر والصمم.

96 ج: مخلوقاً.

97 ج ق: لله؛ ن ق ش + تعالى.

98 م: وكذلك.

99 م: ونهى.

100 ن: احسابهم؛ م: اكسابهم.

101 ج: فهو.

102 ج: لله؛ م - الله؛ ن ق ش + تعالى.

103 [الزمر، ٦٢/٣٩]

104 م ش: مخلوقة.

105 ق: لله تعالى؛ ن م ش + تعالى.

106 م + تعالى.

[3/35]. ¹⁰⁸ والله تعالى ¹⁰⁹ في خلق كل شيء ¹¹⁰ من ¹¹¹ ذلك حكمة علم العباد ¹¹² أو لم يعلموا، لا يُستل عما يفعل، ¹¹³ يفعل الله ¹¹⁴ ما يشاء ويحكم ما يريد.

والطاعات والمعاصي ¹¹⁵ بقضاء الله ¹¹⁶ وقدره ¹¹⁷ وإرادته ومشئته، غير أنّ الطاعات كما هي بقضاء الله ¹¹⁸ وقدره ¹¹⁹ وإرادته ومشئته فهي برضاه ¹²⁰ ومحبه وأمره. والمعاصي ¹²¹ بقضاء الله ¹²² وقدره ¹²³ وإرادته ومشئته ¹²⁴ لكنها ¹²⁵ ليست برضاه ¹²⁶ ومحبه ¹²⁷ ولا بأمره. وما ¹²⁸ أراد الله ¹²⁹ أن

107 ن + تعالى؛ م + عز وجل.

108 [الفاطر، 3/35]

109 ممسوحة في ج؛ ن: عز وجل.

110 ج ن ق م ش - شيء.

111 ق - من.

112 م ش + ذلك.

113 [الأنبياء، 21/23] | ق + وهم يسألون.

114 ج ق ش - الله؛ م - يفعل الله.

115 ن + كلها.

116 م + تعالى.

117 ن: قدرته.

118 م + تعالى.

119 ن: قدرته.

120 ن: مرضاة؛ م: برضائه.

121 ممسوحة في ج.

122 م + تعالى.

123 ن: قدرته.

124 ق - فهي برضاه ومحبه وأمره والمعاصي بقضاء الله وقدره وإرادته ومشئته.

125 م: لكن.

126 م: برضائه.

127 ب: ولا بمحبته. وما أثبتناه من سائر النسخ.

128 ج - وما.

129 م + تعالى.

يكون يكون لا محالة طاعةً كان¹³⁰ أو معصيةً، وما أراد أن لا يكون لا يكون¹³¹ معصيةً كان أو طاعةً، هو¹³² معنى قولنا: «ما شاء الله¹³³ كان وما لم يشأ لم يكن».¹³⁴

وما¹³⁵ علم الله¹³⁶ أنه يكون أراد أن يكون طاعةً كان أو / [و٣٢٣] معصيةً¹³⁷ وإن نهي عن المعصية، وما علم¹³⁸ أنه لا يكون أراد أن لا¹³⁹ يكون معصيةً كان أو طاعةً وإن أمر¹⁴⁰ بالطاعة، فإرادته موافقة لعلمه لا لأمره ونهيه. ومن¹⁴¹ هداه الله¹⁴² أي خلق فيه فعل الاهتداء يهتدي، ومن لم يهده¹⁴³ لا يهتدي، وذلك في مشيئة الله،¹⁴⁴ كما قال:¹⁴⁵ ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾¹⁴⁶

[النحل 93/16؛ فاطر 8/35].

والله¹⁴⁷ تعالى يعطي عبده ما أراد كان فيه صلاح العبد أو لم يكن، فرعاية صلاح العبد ليست بواجبة على الله تعالى، بل إن كان فيه صلاحه¹⁴⁸ كان منه إحساناً وإفضالاً، وإن لم يكن كان منه

130 ن: كانت.

131 ن - لا يكون.

132 ج: فهو؛ ن: وهو.

133 م + تعالى.

134 هو جزء من الحديث، وانظر لكامله: سنن أبي داود، الأدب ١٠٩؛ سنن النسائي، عمل اليوم والليلة، ٧.

135 ممسوحة في ج.

136 م + تعالى.

137 ق - وما علم الله أنه يكون أراد أن يكون طاعةً كان معصية.

138 ن + الله.

139 ن - لا.

140 ق: أمرنا.

141 ممسوحة في ج.

142 ن + تعالى.

143 ج: لم يهتدي.

144 ن م + تعالى.

145 ن م + عز وجل.

146 ش: ويهتدي.

147 ممسوحة في ج.

عدلاً، فله الفضل¹⁴⁹ والعدل، ومقدور الله¹⁵⁰ لا نهاية له، ففي قدرته لطفٌ؛ لو فعل ذلك بالكفر كلهم لآمنوا، فلما لم يفعل لم يؤمنوا. والإيمان والطاعات بتوفيق الله تعالى،¹⁵¹ والكفر¹⁵² والمعاصي بخذلان¹⁵³ الله تعالى،¹⁵⁴ والخذلان: ¹⁵⁵ ترك المعونة¹⁵⁶ عند الحاجة.

واستطاعة العبد وهي قدرته على فعله توجد¹⁵⁷ مقارنةً لفعله لا تتقدمه،¹⁵⁸ واستطاعة التكليف وهي سلامة الأسباب والآلات¹⁵⁹ تتقدم¹⁶⁰ الفعل.

[صفات الله]

والله تعالى¹⁶¹ قديم ليس لوجوده ابتداء، باقٍ ليس لبقائه¹⁶² انتهاء، حيٌّ لا بروح، عالم لا بقلب¹⁶³ وفكرة،¹⁶⁴ قادر لا بألة، سميع لا بأذن، بصير لا بحدقة، متكلم لا بلسان. حيٌّ في الأزل، عالم في الأزل،¹⁶⁵ قادر في الأزل،¹⁶⁶ سميع في الأزل، بصير في الأزل، مرید في الأزل، متكلم في الأزل،

148 ب م: صلاحة. وما أثبتناه من ج ن ق ش.

149 م: الفصل.

150 ممسوحة في ج؛ ن ق م ش + تعالى.

151 ش - تعالى.

152 ممسوحة في ج.

153 ج ن ق م ش: بخذلانه.

154 ج ن ق م ش: الله تعالى.

155 ممسوحة في ج.

156 ن: المعرفة؛ م: المعاونة.

157 ب م ش: يوجد. وما أثبتناه من ج ن ق.

158 م ش: يتقدمه؛ ب + وهي صفة الله تعالى لا يجوز أن يوصف العبد به، صح هامش.

159 ن: الآلات والأسباب.

160 م ش: يتقدم؛ ق: يتقدم.

161 ممسوحة في ج؛ م ش - تعالى.

162 م: في بقاءه.

163 ن - عالم لا بقلب.

164 ج م: ولا فكر؛ ق ش: ولا فكرة.

165 ن ق - عالم في الأزل.

خالق في الأزل. والحياة والعلم¹⁶⁷ والقدرة والسمع¹⁶⁸ والبصر والإرادة¹⁶⁹ والكلام¹⁷⁰ والخلق - وهو¹⁷¹ التكوين¹⁷² - صفاته، وصفاته قائمة¹⁷³ بذاته. والله¹⁷⁴ قديم بصفاته، ليس شيء من صفاته محدثاً، وصفاته لا هو ولا غيره.

والتكوين غير المكوّن لأن التكوين¹⁷⁵ أزيّ؛ إذ هو صفته، والمكوّن محدث.

وكلامه¹⁷⁶ ليس من جنس الحروف والأصوات، بل هو صفة¹⁷⁷ أزلية له¹⁷⁸ منافية للسكوت والآفة.¹⁷⁹ والحروف والأصوات عبارات عن كلامه ودلالات عليه، وأنها محدثة. والقرآن¹⁸⁰ كلام الله¹⁸¹ غير مخلوق، ويقال: القرآن مقروء بألسنتنا، مكتوب¹⁸² في مصاحفنا،¹⁸³ غير حالٍ فيها.

166 ن + عالم في الأزل.

167 ممسوحة في ج.

168 ممسوحة في ج.

169 ممسوحة في ج.

170 ممسوحة في ج.

171 ممسوحة في ج.

172 ن: تكوین؛ م: والتكوین.

173 م: قديمة.

174 ممسوحة في ج؛ ن ق م ش + تعالى.

175 ن - لأن التكوین.

176 ممسوحة في ج؛ م: والكلام.

177 ن: صفته.

178 ج - له.

179 ب: والآفات. وما أثبتناه من سائر النسخ.

180 ممسوحة في ج.

181 ن + تعالى؛ م - كلام الله.

182 ج: ومكتوب.

183 ن + محفوظ في قلوبنا.

ومعناه أن القراءة¹⁸⁴ الدالّة عليه بألستنا، والكتابة الدالّة / [٣٢٣ظ] عليه في مصاحفنا، كما يقال: ¹⁸⁵ الله تعالى مذكور بألستنا. معناه¹⁸⁶ أن الذكر الدالّ عليه بألستنا.

والله¹⁸⁷ تعالى ليس بجسم ولا جوهر¹⁸⁸ ولا عرض، ولا على مكان ولا في مكان، ولا في جهة من الجهات الستّ، ولا في زمان؛ بل كان ولا مكان ولا زمان، وهو الآن على ما كان،¹⁸⁹ لا يحويه مكان ولا¹⁹⁰ يُئليه زمان. ورفع¹⁹¹ الأيدي إلى السماء عند الدعاء تعبُّد، لا أنه¹⁹² تعالى في السماء،¹⁹³ كالتوجّه إلى الكعبة في الصلاة¹⁹⁴ ليس أنه في الكعبة، لكن الكعبة قبلّة الصلاة والسماء قبلّة الدعاء.

والله تعالى¹⁹⁵ لا صورة له، وكلّ ما تصوّر¹⁹⁶ في وهمك فالله¹⁹⁷ خالقه. والله تعالى لا يشبه شيئاً من المخلوقات بوجه من الوجوه، ولا يشبهه شيء من المخلوقات بوجه من الوجوه،¹⁹⁸ لا يشبه¹⁹⁹

184 ممسوحة في ج؛ م: القرآن.

185 ق: قال.

186 ج: ومعناه؛ ن ق م ش: ومعناه.

187 ممسوحة في ج.

188 م ش: ولا بجوهر.

189 ق + عليه، صح هامش.

190 ن - لا.

191 م ش: رفع.

192 م: لأنه.

193 ن - في السماء.

194 ن + في السماء.

195 ممسوحة في ج.

196 ن: تصوّره؛ م: يصرّو.

197 ج ن م + تعالى.

198 ق - بوجه من الوجوه.

199 ج ق: لا تشبه.

ذاته ذات المخلوقين ولا صفاته صفات المخلوقين بوجه من الوجوه، كما قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11/42] أي ليس مثله شيء.

والله تعالى²⁰¹ واحد أحد²⁰² فرد، لا شريك²⁰³ له، ولا ضد²⁰⁴ ولا رب سواه، ولا إله غيره. كل²⁰⁵ مخلوق بخلقته شاهد على أن خالقه واحد، كما قال: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة 2/163].

[النبوات]

ومحمد بن عبد الله²⁰⁷ بن عبد المطلب²⁰⁸ بن هاشم بن عبد مناف²⁰⁹ بن قصي بن كلاب؛²¹⁰ رسول الله²¹¹ وسيّد²¹² المرسلين وإمام المتّقين وخاتم النبيّين، وقد كان قبله رُسل؛ أولهم آدم²¹³ وآخرهم رسولنا محمد صلوات الله عليهم أجمعين، كلّهم صدقوا فيما بلّغوا عن الله تعالى، وما أنزل عليهم من الكتب والصحف كلّ ذلك كان حقاً وصدقاً. ومحمد²¹⁴ رسول الله عليه السلام²¹⁵ خاتم الأنبياء لا

200 ج ن ق م ش: قال عز وجل.

201 ممسوحة في ج.

202 ممسوحة في ج.

203 ممسوحة في ج.

204 ق + له.

205 ق م ش: وكان.

206 ن + عز وجل.

207 ن + صلى الله تعالى عليه وسلم.

208 ممسوحة في ج.

209 م: المناف.

210 ممسوحة في ج؛ ن + بن فهر.

211 ق م + صلى الله عليه وسلم؛ ش: عليه السلام.

212 ش: سيّد.

213 م ش + عليه السلام.

214 ممسوحة في ج.

215 ج ق: صلى الله عليه وسلم؛ ن: صلى الله تعالى عليه وسلم؛ م: عليه الصلاة والسلام.

نبيّ بعده، وإذا²¹⁶ نزل عيسى عليه السلام من السماء في آخر الزمان؛ فإنما ينزل على شريعته، ويدعو الناس إلى شريعته، ويكون كواحد من دُعاته.²¹⁷

والمعراج²¹⁸ حق، قد²¹⁹ أُسري²²⁰ بالنبي عليه السلام²²¹ بشخصه في ليلة واحدة من مكة إلى بيت المقدس، ثم عُرج به إلى السماء، إلى حيث شاء الله²²² حق.²²³

وكرامة²²⁴ الأولياء حق، يجوز أن يُظهرها الله²²⁵ على يد من يشاء²²⁶ من الصالحين من عباده. والمؤمن²²⁷ وإن علّت درجته وارتفعت منزلته وصار من جملة الأولياء لا تسقط²²⁸ عنه العبادات المفروضة في القرآن من الصلاة والزكاة والصوم²²⁹ وغيرها،/[٣٢٤و] ومن²³⁰ زعم أن من صار وليّاً ووصل²³¹ إلى الحقيقة سقطت عنه الشريعة فهو كافر ملحد،²³² لم تسقط²³³ العبادة²³⁴ عن الأنبياء

216 ممسوحة في ج.

217 م ش: رُعاه؛ وفي هامش ج: دعاة جمع داع.

218 ممسوحة في ج.

219 ج م ش: وقد.

220 ن: سري.

221 ج ق: صلى الله عليه وسلم؛ ن: عليه الصلاة والسلام.

222 ن م + تعالى.

223 ج ن ق م ش - حق، صح هامش ن.

224 ج: وكرامات.

225 م - الله؛ ج ن ق م ش + تعالى.

226 ج ق م ش: شاء.

227 م: والمؤمنون.

228 ش م: لا يسقط.

229 ن: الصلاة والصوم والزكاة.

230 ممسوحة في ج.

231 ق: وصل.

232 م ش: مَحَلَّد.

233 ن: ثم يسقط؛ ش: لم يسقط.

234 ق: العبادات.

عليهم السلام²³⁵ فكيف تسقط²³⁶ عن الأولياء! ونبي واحد أفضل من جميع الأولياء؛ ولأن العبادة وجوبها بحق²³⁷ العبادة²³⁸ أو بحق²³⁹ شكر النعمة، والولي²⁴⁰ بالولاية لم²⁴¹ يخرج عن حدّ العبادة²⁴² ولا عن كونه مُنعمًا عليه، ولقد صحَّ أنّ رسولنا²⁴³ عليه السلام²⁴⁴ صلّى حتى تورّمت قدماه²⁴⁵ فقليل له: ألم يغفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر، فقال: «أفلا أكون عبدًا شكورًا».²⁴⁶

[الإيمان]

وإيمان²⁴⁷ العبد هو تصديقه بالقلب، وهو على طريق الاختصار: تصديق الله²⁴⁸ في جميع ما أنزل على رسله عليهم السلام²⁴⁹ أو تصديق رسله عليهم السلام²⁵⁰ في جميع ما بلّغوا عن الله

235 م: عليهم الصلاة والسلام.

236 ن ش: يسقط.

237 ن م ش: لحق.

238 ج ن ش ق م: العبودية.

239 ن م: لحق.

240 ممسوحة في ج.

241 م ش: لا.

242 ج ن م ش: العبودية.

243 ق م ش: رسول الله؛ ن: النبي رسولنا.

244 ج ق: صلى الله عليه وسل؛ ن: صلى الله تعالى عليه وسلم.

245 ج + صلى الله عليه وسلم.

246 صحيح البخاري، تفسير سورة الفتح 2؛ سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة والسنة فيها 200؛ سنن النسائي، إحياء الليل 21.

247 ممسوحة في ج.

248 ج ن ق م ش + تعالى.

249 ن - عليهم السلام.

250 ن - عليهم السلام.

تعالى. ²⁵¹ ويدخل تحت هذه العبارة الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر؛ لأن كل ²⁵² ذلك قد أنزل ²⁵³ الله ²⁵⁴ على رسله، ورسله قد بلغوا ذلك كله عن الله. ²⁵⁵

ولا خلاف أن التصديق بالقلب ركن ²⁵⁶ للإيمان ²⁵⁷ حتى لا يصير العبد مؤمناً بدونه وإن أقرّ بلسانه. واختلف المشايخ في الإقرار باللسان أنه هل ²⁵⁸ هو ركن. ²⁵⁹ فعامة المشايخ جعلوه ركناً أيضاً إذا لم يكن الرجل أخرس، وبعضهم لم يجعلوه ركناً ²⁶⁰ وقالوا: الركن هو التصديق ²⁶¹ بالقلب، ويصير العبد مؤمناً بينه وبين ²⁶² ربه بالتصديق المجرد، وإنما الإقرار باللسان دلالة عليه ليُوقف على إيمانه فيجزي ²⁶³ عليه أحكام الإيمان، وهذا مروى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه، ²⁶⁴ وهو اختيار إمام الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمة الله عليه، ²⁶⁵ وهو قول ²⁶⁶ جماعة من المتكلمين. ²⁶⁷

251 م ش - تعالى.

252 ج - كل.

253 ج: أنزل؛ م: أنزله.

254 ج - الله.

255 ج ن ق م ش + تعالى.

256 ن: ذكر.

257 ج ن ش م: الإيمان.

258 م - هل.

259 م ش + أم لا.

260 ق - إذا لم يكن الرجل أخرس، وبعضهم لم يجعلوه ركناً.

261 ن + المجرد.

262 م - وبين.

263 ق: فُجزي.

264 ق: رحمه الله؛ ش - رحمه الله عليه

265 ج ق: رحمه الله؛ ن - رحمه الله عليه.

266 ج: اختيار.

267 انظر: العالم والمتعلم للإمام أبي حنيفة، ص 17-18؛ كتاب التوحيد للماتريدي، ص 492، تأويلات القرآن للماتريدي، 4/227-228؛ تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، 38/1.

ثم²⁶⁸ إذا وُجد من العبد الإيمان بحده وحقيقته صار العبد مؤمناً للحال حقاً على البتات²⁶⁹ من غير شك، ولا يجوز²⁷⁰ أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأن الشيء بعد وجوده²⁷¹ بوجود²⁷² حده وحقيقته، فإدخال الشك في وجوده ضرب من التناقض، كالقائم يقول: أنا قائم إن شاء الله،²⁷³ والقاعد²⁷⁴ يقول: أنا قاعد إن شاء الله.²⁷⁵

والأعمال²⁷⁶ ليست من الإيمان، بل هي²⁷⁷ [٣٢٤ظ] شرائع الإيمان؛ لأن الإيمان تصديق، والأعمال ليست من التصديق في شيء، وكذا الإيمان وهو التصديق، ذاته²⁷⁸ لا يزيد ولا ينقص، والأعمال تزيد وتنقص.²⁷⁹

والإيمان والإسلام واحد؛ فكل²⁸⁰ مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن.

وإيمان²⁸¹ المقلد صحيح، وهو الذي اعتقد جميع ما فرض عليه اعتقاده من حدت²⁸² العالم وقدم الصانع ووحدايته ورسالاته²⁸³ وغير ذلك اعتقاداً جزئياً بلا شك وارتباب من غير دليل عقلي،

268 ممسوحة في ج.

269 ج ق م ن: البتات.

270 ممسوحة في ج.

271 م ش + تحقق.

272 م ش: لوجود.

273 م + تعالى.

274 م ش: وكالقاعد.

275 م + تعالى.

276 ممسوحة في ج.

277 ن: هو.

278 م ش: وأنه.

279 ش: يزيد وينقص.

280 م: وكان.

281 ممسوحة في ج.

282 م: حدوث.

283 م: ورسالته.

فهذا²⁸⁴ مؤمن، وإيمانه صحيح نافع في الدنيا والآخرة. وكلّ من دخل في رِضٍ²⁸⁵ الإيمان لا يخرج منه إلا من الباب الذي دخله، أي ما لم يبدّل التصديق بالتكذيب لا يخرج من الإيمان.

والمؤمن²⁸⁶ إذا ارتكب ذنبًا صغيرةً أو كبيرةً غير مستحلّ لها ولا مستخفّ بمن نهي عنها، بل مع اعتقاد²⁸⁷ الحرمة وخوف العقوبة ورجاء العفو؛ فهذا²⁸⁸ اسمه مؤمنٌ، لا يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، ولا يكون له منزلة بين منزلتين، ويكون بما معه من الإيمان²⁸⁹ وما²⁹⁰ أتى به من الطاعات مطيعًا، وما أتى به من المعاصي عاصيًا وفاسقًا. ولكن²⁹¹ لا يجوز أن يسمّى²⁹² فاسقًا على الإطلاق؛ لأنه مطيع من وجوه كثيرة، وإذا²⁹³ خرج من الدنيا من غير²⁹⁴ توبة وقد حُتم له على الإيمان لا يجوز أن يقال: أن الله تعالى يعاقبه لا محالة، ولا أن يقال: يعفو عنه لا محالة، بل هو في مشيئة الله تعالى، كما قال:²⁹⁵ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء 48/4، 116] إن شاء عفا عنه بفضلته وكرمه أو ببركة²⁹⁷ ما معه من الإيمان وكثير²⁹⁸ من الطاعات أو

284 ق: وهذا.

285 بمعنى المدينة -بفتحيتين- ما حوفا. مختار الصحاح لزين الدين الرازي، «ريض».

286 ممسوحة في ج.

287 ق: اعتقاده.

288 ق: وهذا.

289 م ش + مؤمنًا.

290 م ش: وبما.

291 م ش: لكن.

292 ج - أن يستي.

293 م ش: فإذا.

294 ق: بغير.

295 ن - كما قال؛ م ش + الله تعالى.

296 ن + تعالى.

297 ش: يتركه.

298 ج: كثير.

بشفاعة محمد²⁹⁹ عليه السلام³⁰⁰ أو باستغفار الرسل والملائكة عليهم السلام لعامة المؤمنين أو بشفاعة واحد من الأخيار، وإن شاء عذّبه بقدر ذنبه ثم أخرج³⁰¹ إلى الجنة، وعاقبته الجنة³⁰² لا محالة، ولا يُخلد في النار مؤمن.

ولا يجوز أن يُشهد لأحد³⁰³ من المؤمنين بالجنة إلا الأنبياء عليهم السلام ولمن بشره النبي³⁰⁴ عليه السلام³⁰⁵ بها،³⁰⁶ ولا على³⁰⁷ أحد³⁰⁸ من المؤمنين بالنار.

ولا يجوز أن يقال: الذنب لا يضرّ مع الإيمان، بل يضرّ؛ لأنه يثبت به للحال³⁰⁹ جوازُ المؤاخذة // [٣٢٥و] عليه، وعسى لا يُعفى عنه.

[السمعيّات]

وكلّ³¹⁰ آدميّ له أجل واحد، والمقتول ميّت بأجله ليس له أجل آخر، وأجل³¹¹ الإنسان منتهى عمره.

299 ن + رسول الله.

300 ج ق: صلى الله عليه وسلم؛ ن: صلى الله تعالى عليه وسلم.

301 ن: خرج.

302 ق - وعاقبته الجنة.

303 ب: بأحد. وما أثبتناه من سائر النسخ.

304 ق: نبي.

305 ن: عليه الصلاة والسلام.

306 ن + وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح.

307 م ش - علي.

308 م ش: لأحد.

309 ق: في الحال؛ م: للخلل.

310 ممسوحة في ج.

311 م: اخل.

وكلّ³¹² أحد³¹³ يأكل رزق نفسه، ولا³¹⁴ يقدر أحد أن³¹⁵ يأكل رزق غيره، وكلّ من أكل شيئاً من حلال أو حرام فذلك رزقه.

وكتابة³¹⁶ الكرام³¹⁷ الكاتبين أعمال بني آدم في الدنيا حقّ.

وعذاب³¹⁸ القبر للكافرين³¹⁹ ولمن كان³²⁰ مستحقاً³²¹ لذلك من المؤمنين حقّ. والإنعام على أهل الطاعة واتّصال³²² اللّدات إلى أبدانهم في القبر حقّ، يخلق الله تعالى في الميّت في القبر ضرب³²³ حياة بقدر ما يتألّم به³²⁴ أو يتلذذ³²⁵. وسؤال³²⁶ منكر³²⁷ ونكير³²⁸ للميّت في القبر³²⁹ حقّ، يسألان الميّت عن ربّه ودينه ونبيّه.

312 ممسوحة في ج.

313 ن: واحد.

314 م ش: فلا.

315 ق - أن.

316 ب: وكتاب؛ ممسوحة في ج. وما أثبتناه من ن ق م ش.

317 ن م ش: كرام.

318 ممسوحة في ج.

319 ج ن ق م ش: للكفار؛ ن ق م ش + حق.

320 م ش - كان.

321 م: يستحق.

322 ج ن ش ق: وإيصال؛ م: وأيضا.

323 ق + من.

324 م - به.

325 م: يتلذذ.

326 ممسوحة في ج.

327 ممسوحة في ج.

328 ج + حق.

329 ن: قبره.

والقيامة³³⁰ والبعث وإحياء الموتى وحشر الأجساد والثواب والعقاب حقّ، يُحيي الله³³¹ الموتى،
 فيدخل الكفار النار ويعدّ بهم بها في طبقاتها، ويدخل المؤمنين الجنة فيكرمهم³³² فيها بأنواع³³³
 الكرامات³³⁴ والنعم. ودرجات³³⁵ أهل الجنة في الجنة³³⁶ تكون³³⁷ على³³⁸ التفاوت.³³⁹
 والرؤية³⁴⁰ لأهل الجنة حقّ، يرون ربهم بأعينهم من غير إدراك ولا إحاطة ولا مقابلة ولا كيفية،
 ولا على مكان ولا في مكان ولا في جهة من الجهات كما عرفوه في الدنيا.
 وقراءة الكتب يوم القيامة حقّ،³⁴¹ يؤتى المؤمن³⁴² كتابه بيمينه، والكافر بشماله أو من وراء
 ظهره.

والحساب حقّ، والميزان حقّ، والصراف³⁴³ حقّ، وحوض الكوثر حقّ،³⁴⁴ والشفاعة حقّ.
 والجنة³⁴⁵ والنار³⁴⁶ مخلوقتان لا يفنيان³⁴⁷ ولا يبیدان،³⁴⁸ وأهلهما³⁴⁹ لا يفنون ولا يبیدون.³⁵⁰

330 م: ويوم القيامة؛ ش: يوم القيامة.

331 ج ن ق + تعالى، صح هامش ج؛ م - الله.

332 ن: ويكرمهم.

333 ممسوحة في ج.

334 ممسوحة في ج.

335 ن: والدرجات.

336 ممسوحة في ج؛ ن - في الجنة.

337 ممسوحة في ج؛ م ش: يكون.

338 ممسوحة في ج؛ ق: عن.

339 ممسوحة في ج.

340 ممسوحة في ج.

341 ج: حتى.

342 ج: المؤمنين.

343 ممسوحة في ج.

344 م ش - حق.

345 ج + حق.

346 ج + حق.

والسحر³⁵¹ حقّ، أي له حقيقة. والعين حقّ، أي لها³⁵² حقيقة وتضّرّ.³⁵³
ومحبّة³⁵⁴ أصحاب رسول الله عليه السلام³⁵⁵ على العموم حقّ؛ إذ³⁵⁶ الله تعالى اختارهم
لصحبة رسوله ونبيّه ونجّيه³⁵⁷ وصفيّه وخيرته³⁵⁸ من خلقه ليكونوا³⁵⁹ أعواناً وأنصاراً له،³⁶⁰ فأعانوه
ونصروه³⁶¹ حتى وصل³⁶² هذا الدين المرضيّ ببركة سعيهم ونصرتهم إلى مشارق الأرض ومغاربها،
فمن³⁶³ كان في قلبه محبّة الله ومحبّة رسوله وكان هذا الدين عزيزاً عنده؛³⁶⁴ لا ينجع في قلبه بغضهم
ولا ينطلق³⁶⁵ لسانه فيهم بالسوء.

347 ج م: تفنيان.

348 ج: ولا تبدان؛ م: ولا تبدلان؛ ش: ولا يتبدلان.

349 ج م: وأهلها.

350 م ش: ولا يتبدلون.

351 ممسوحة في ج.

352 ن: له.

353 ق: ونظر.

354 ممسوحة في ج.

355 ج ق: صلى الله عليه وسلم؛ ن: صلى الله تعالى عليه وسلم.

356 ق: أي؛ م ش: لأن.

357 ج: نجيبه.

358 م: وخيره.

359 ب ن م ش: ليكون. وما أثبتناه من ج ق.

360 ن: إليه.

361 ن: نفرجه.

362 م ش: يصل.

363 م ش: ومن.

364 ق: عنه.

365 ن: ولا ينطق؛ ش: ولا يتطلق.

[الإمامة]

وبعد وفاة رسول الله عليه السلام³⁶⁶ كان أبو بكر الصديق رضي الله³⁶⁷ عنه³⁶⁸ خليفة
 // [٣٢٥ظ] حق، وبعده كان³⁶⁹ عمر بن الخطاب رضي الله³⁷⁰ عنه خليفة حق، وبعده كان
 عثمان³⁷¹ بن عفان رضي الله³⁷² عنه خليفة حق، وبعده كان علي³⁷³ بن أبي طالب رضي الله³⁷⁴
 عنه خليفة حق، فهؤلاء الخلفاء الراشدون المهديون رضي الله عنهم.³⁷⁵

وترتيب فضلهم³⁷⁶ على ترتيب خلافتهم، كان أفضل هذه الأمة بعد نبيها³⁷⁷ صلى الله³⁷⁸ عليه
 وسلم³⁷⁹ أبو بكر الصديق رضي الله³⁸⁰ عنه، وبعده كان³⁸¹ عمر³⁸² الفاروق³⁸³ رضي الله³⁸⁴ عنه،

366 ح ق: صلى الله عليه وسلم؛ ن: صلى الله تعالى.

367 م + تعالى.

368 ممسوحة في ج.

369 ممسوحة في ج.

370 م + تعالى.

371 ممسوحة في ج.

372 م + تعالى.

373 ممسوحة في ج.

374 م + تعالى.

375 ن ش + أجمعين؛ م - الراشدون المهديون رضي الله عنهم.

376 ن: فضيلتهم.

377 ن م ش وفي هامش ب: نبينا.

378 ن + تعالى.

379 م ش - صلى الله عليه وسلم.

380 م + تعالى؛ ش - الله.

381 م - كان.

382 ب + ابن. وما أثبتناه من ج ن م ش.

383 ق: عمر بن الخطاب.

384 م + تعالى.

وبعدہ کان³⁸⁵ عثمان ذو³⁸⁶ النورین رضی اللہ³⁸⁷ عنہ، وبعدہ کان³⁸⁸ علی³⁸⁹ المرتضی³⁹⁰ رضی اللہ³⁹¹ عنہ.

[الخاتمة]

هذا ما بلغنا من اعتقاد السنة والجماعة من أستاذينا³⁹² الطيبين الطاهرين، رؤساء أهل السنة والجماعة بسمرقند وبخارى، فرحمهم³⁹³ الله³⁹⁴ ورحم من³⁹⁵ دعا لهم³⁹⁶ وجامع هذا الاعتقاد ولوالديه ولأسلافه،³⁹⁷ ثبتنا الله³⁹⁸ على هذا الاعتقاد، وختمنا عليه³⁹⁹ بفضلہ⁴⁰⁰ وجود كرمه. {تمت} ⁴⁰¹

385 م - كان.

386 ب ش: ذي؛ ج: ذا. وما أثبتناه من ن ق م.

387 م + تعالى.

388 م - كان.

389 ج: عليًا.

390 م ش - المرتضى.

391 م + تعالى.

392 ب: أستاذين؛ ن: أسانيدنا. وما أثبتناه من ج ق م ش.

393 ب: رحمهم. وما أثبتناه من سائر النسخ.

394 ق + تعالى ورضي عنهم.

395 م - ورحم من.

396 م ش: دعاهم.

397 م ش: وأسلافه؛ ج + ولكاتب هذه النسخة؛ ق + ولجميع المسلمين؛ ن + نسأل الله تعالى أن يشاء الله تعالى أن يشاء الله تعالى.

398 ن - ثبتنا الله.

399 م ش - وختمنا عليه.

400 ق + ورحمته، إنه أرحم الراحمين.

401 ن: ورحمته؛ ق - وجود كرمه؛ م ش: وكرمه؛ ج + اختم لنا بخير بفضلك ورحمتك.

C. TERCÜME

[el-Mu'temed mine'l-mu'tekad]

[Yazarın Girişi]

Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın Adıyla

Efendimiz, şeyh, değerli imam, kâmil âlim, hidayet önderi, dinin yücesi (Alâüddîn), İslâm'ın ve müslümanların öncüsü, Ehl-i sünnet'in reisi Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî -Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun, Allah ondan ve onun ana-babasından razı olsun- şöyle dedi:

Hamde lâyük hükümrân, ibadete müstahak mülk sahibi, yön ve sınırlardan münezzeh, doğmak ve doğurulmaktan uzak, ortak ve yardımcıdan müstağni, benzeri ve denginin bulunmasından yüce olan Allah'a hamd olsun. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O her şeyi işiten ve görendir." (Şûrâ 42/11) Salât ise peygamberlerin efendisi ve takvâ sahiplerinin baş tacına, onun temiz ve pâk olan ailesine ve ashabına olsun.

İmdi; Allah katında kulları doğru yola erdirmekten ve onlara razı olunan itikadı açıklamaktan -ki bu [Ehl-i] sünnet ve'l-cemâat'ın itikadıdır- daha hoşnut olunan bir amel yoktur. Zira bu itikadla iki yurdun iyiliği ve iki mahallin (dünya ve âhiret) saadeti elde edilir. Her kim bu itikada tutunursa hidayete tâbi olmuş olur. Kim de bundan saparsa dalâlete düşmüş ve taşkınlık etmiş olur. Bu yüzden [Ehl-i] sünnet ve'l-cemâat'ın itikadını bid'at karışıklığından ve dalâlet şâibesinden arındırılmış bir şekilde derledim. Ezberlenmesinin kolay ve faydasının geniş olması için onu muhtasar tuttum. Bu eserin bana dünyada hatırlanma vesilesi, âhirette ise azık olmasını umuyorum. Onu *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad* olarak isimlendirdim. Allah'ın tevfiğiyle derim ki:

[İlâhiyyât]

[Allah Dışındaki Her Şey O'nun Yarattığıdır]

Bilin ki -Allah size merhamet etsin-; Allah dışında her şey Allah'ın yaratığıdır. Nur, zulmet, gökler ve onun içerisindeki güneş, ay, yıldızlar; yerler ve onların üzerindeki dağlar, denizler, ağaçlar, bitki çeşitleri ve hayvan sınıflarından zararlı ve faydalı olanlar. Bunlardan hiçbiri [ezelde] yok idi, Allah'ın yaratması (tekvin) ile var oldu. Bunlardan hiçbirinin Allah'ın onları yaratma-

sından önce bir aslı ve maddesi yoktu. Aksine bunların tamamının var olması bir asıl ve madde olmaksızın gerçekleşmiştir. Aynı şekilde cennet, cehennem, arş, kürsî, levh, kalem, melekler, cinler ve şeytanlardan da hiçbirisi yoktu; bunların tamamı Allah'ın yaratması ile var oldu. Yine bu varlıkların hareket, durağanlık, birleşme, ayrılma, renkler, tatlar, kokular, bilgi, cehalet, kudret, acziyet, işitme, sağırlık, görme, körlük, konuşma, dilsizlik, sıhhat, hastalık, hayat, ölüm gibi sıfatlarının tamamı da Allah tarafından yaratılmıştır.

[Kulların Fiilleri]

Kulların kesbleri hüviyetindeki fiilleri de bu kabildendir. Bu fiiller, kulların cebir değil de ihtiyar yoluyla gerçekleşen hakiki fiilleri olsa da -ki bu sayede emir, nehiy, övgü, yergi, va'd ve va'id gibi hususlara konu olur- Allah tarafından yaratılmıştır. Nitekim Allah "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*" (Ra'd 13/16; Zümer 39/62) buyurmuştur. Genel anlamda; yok iken sonradan var olan ne varsa Allah'ın mahlûkudur. Allah'tan başkası, hiçbir şey yaratmamıştır. Nitekim Allah "*Allah'tan başka bir yaratıcı mı var!*" (Fâtır 35/3) buyurmuştur. Allah Teâlâ'nın her varlığı yaratmasında kullar bunu bilsin ya da bilmesin bir hikmet vardır. O, yaptığından sorguya çekilmez. Allah dilediğini yapar ve dilediğine hükmeder.

Taatler ve mâsiyetler Allah'ın kazâsı, kaderi, iradesi ve meşîeti iledir. Ancak taatler Allah'ın kazâsı, iradesi ve meşîeti ile gerçekleşmekle birlikte aynı zamanda O'nun rızası, kaderi, muhabbeti ve emri ile gerçekleşir. Mâsiyetler ise Allah'ın kazâsı, kaderi, iradesi, meşîeti ile gerçekleşmekle birlikte O'nun rızası, muhabbeti ve emri ile gerçekleşmez. Allah'ın olmasını irade ettiği şey, ister taat ister mâsiyet olsun mutlaka gerçekleşir. O'nun olmamasını irade ettiği şey de ister taat ister mâsiyet olsun gerçekleşmez. "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz." şeklinde ifade edilen sözümüzün anlamı da budur.

Allah, mâsiyeti yasaklasa da taat ya da mâsiyet olsun olacağını bildiği şeylerin olmasını irade eder. Yine O, taati emretse de taat ya da mâsiyet olsun olmayacağını bildiği şeylerin de olmamasını irade eder. O'nun iradesi emrine ya da yasaklamasına değil, ilmine muvâfıktır. Allah kime hidayet ederse; yani kimde hidayete erme fiilini yaratırsa, o kimse hidayete erer. Kime de hidayet etmezse o hidayete eremez. Bu, Allah'ın dilemesine (meşîet) bağlıdır. Nitekim

O, “Dilediğini dalâlette bırakır, dilediğini hidayete erdirir” (Nahl 16/93; Fâtır 35/8) buyurmuştur.

Kulun maslahatı olsun ya da olmasın Allah Teâlâ kuluna dilediği şeyi verir. Kulun maslahatını gözetmek, Allah Teâlâ’ya vâcip değildir. Bilakis eğer bunda kulun maslahatı varsa bu, Allah’ın ona ihsanı ve lutfu olur. Yoksa da O’nun adaleti olur. O, lutuf ve adalet sahibidir. Allah’ın güç yetirdiği şeylerin (maddî) sonu yoktur. Lutuf da O’nun kudretindedir. Eğer kâfirlere lutfu bulunsaydı onların tamamı iman ederdi; ancak böyle yapmayınca onlar iman etmediler. İman ve taatler Allah Teâlâ’nın başarıya ulaştırması (tevfik) ile; küfür ve mâsiyetler ise Allah Teâlâ’nın yardımsız bırakması (hızlân) ile. Hızlân, ihtiyaç halinde yardımsız bırakmaktır.

Kulun istitâati, onun fiilini yapmaya olan kudreti olup kulun fiiliyle eşzamanlı (mukârin) olarak var olur ve fiilden önce bulunmaz. Mükellefiyet istitâati (istitâatü’ t-teklîf) ise sebeplerin yerli yerinde olması ve organların sağlamlığı olup fiilden önce bulunur.

[Allah’ın Sıfatları]

Allah Teâlâ kadîmdir, varlığının bir başlangıcı yoktur. Bâkîdir, bekâsının sonu yoktur. Hayat sahibidir (hayy), hayat sahibi olması ruh ile değildir. Kâdirdir, kudret sahibi olması bir vasıta (âlet) ile değildir. Sem’îdir, işitmesi kulaklarla değildir. Basîrdir, görmesi göz bebeği ile değildir. Mütakellimdir, konuşması dil ile değildir. O, ezelde hayat sahibi (hayy), ezelde bilen, ezelde kâdir, ezelde işiten, ezelde gören, ezelde irade eden, ezelde konuşan (mütakellim), ezelde yaratandır (hâlık). Hayat, ilim, kudret, sem’, basar, irade, kelâm, halk (yaratma) –ki o tekvidir- O’nun sıfatlarıdır. Allah’ın sıfatları O’nun ne aynı ne de gayridir.

Tekvin (yaratma) mükevven (yaratılan) başkadır. Zira tekvin ezeli olup O’nun (Allah) sıfatıdır. Oysa mükevven sonradan yaratılmıştır (muhdes).

Allah’ın kelâmı harf ve ses cinsinden değildir. Aksine kelâm, Allah’ın suskunluğa (sükût) ve [dilsizlik gibi] kusurlara (âfât) aykırı olan ezeli bir sıfatıdır. Harf ve sesler ise O’nun kelâmının ifade biçimleridirler (ibârât) ve O’nun kelâmına delâlet etmekte olup sonradan yaratılmışlardır. Kur’ân, Allah’ın

kelâmı olup mahlûk değildir. Denilir ki: "Kur'ân dillerimizle okunmuş, mushaflarımızda oraya hulûl etmeksizin yazılmıştır." Bu söz, Kur'ân'a delâlet eden okuyuşun (kırâat) dillerimizde ve ona delâlet eden yazının (kitâbet) mushaflarda olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde "Allah Teâlâ dillerimizde zikredilendir (mezkûr)" denilir ki, bu da Allah'a delâlet eden zikrin dillerimizde olduğu anlamındadır.

Allah Teâlâ cisim, cevher ya da araz değildir. O ne bir mekânın üzerinde ne de bir mekânın içerisinde. Ne altı yönden birinde ne de zaman içindedir. Aksine zaman ve mekân olmadığı halde Allah vardı. O, şu anda da olmuş olduğu hal üzeredir. O'nu ne mekân çevreler ne de zaman kuşatır. Dua sırasında ellerin göğe kaldırılması, Allah'ın orada olmasından dolayı değil, sırf ibadet maksadıyladır. Bu tıpkı Allah orada olmadığı halde namazda Kâbe'ye yönelmek gibidir. Şu da var ki Kâbe namazın, gök de duanın kiblesidir.

Allah Teâlâ bir suret sahibi değildir. Zihninde (vehm) tasavvur ettiğin her ne varsa Allah onun yaratıcısıdır. Allah Teâlâ yaratılmış varlıklardan birine herhangi bir yönden benzemez. Yaratılmış varlıklardan biri de O'na herhangi bir yönden benzemez. Allah'ın ne zâtı yaratılmış varlıkların zâtına, ne de sıfatları yaratılmış varlıkların sıfatlarına herhangi bir yönden benzer. Nitekim Allah Teâlâ "O'nun herhangi bir benzeri yoktur." (Şûrâ 42/11) buyurmuştur. Yani hiçbir şey O'nun benzeri değildir.

Allah Teâlâ bir (vâhid), tek (ehad) ve yegânedir (ferd). O'nun ne ortağı ne de rakibi vardır. O'ndan başka ne rab ne de ilâh vardır. Yaratılmış olan her varlık, yaratılış biçimiyle yaratıcısının bir olduğuna şahitlik eder. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "İlâhınız bir tek ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir." (Bakara 2/163).

[Peygamberlik]

Muhammed b. Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf b. Kusay b. Kilâb, Allah'ın elçisi, peygamberlerin efendisi, takvâ sahiplerinin imamı ve nebîlerin sonuncusudur. Ondandır (s.a.v.) önce de peygamberler vardı; onların ilki Hz. Âdem, sonuncusu ise peygamberimiz Hz. Muhammed'dir -Allah onların hepsine rahmet etsin-. Onların tamamı Allah Teâlâ'dan tebliğ ettikleri hususların tamamında doğru söylemişlerdir. Onlara indirilen kitapların ve sahifelerin tamamı hakır ve doğrudur. Allah'ın resulü Hz. Muhammed (a.s.) nebîle-

rin sonuncusu olup ondan sonra bir nebi yoktur. Hz. İsa (a.s.) âhir zamanda gökten indiğinde onun (Hz. Muhammed) şeriatı üzerine inecek, insanları onun şeriatına çağırarak ve onun davetçilerinden birisi gibi olacaktır.

Mi'rac hakktır. Hz. Peygamber'in bedeniyle (bi-şahsihi) bir gece Mekte'den Beytülmakdis'e gece yolculuğuna çıkarılması, sonra da oradan semaya, Allah'ın dilediği yere yükseltilmesi hakttır.

Velilerin kerameti hakttır. Allah'ın, sâlih kullarından dilediklerinin elinde keramet göstermesi mümkündür. Derecesi yücelmiş, konumu yükseltilmiş ve [bu sayede] veliler zümresine dahil olmuş olsa bile bir müminden Kur'ân'da farz kılınan namaz, zekât, oruç vb. ibadetler sâkit olmaz. Her kim, velî olup hakikate ulaşan kimseden şer'î hükümlerin düşeceğini iddia ederse kâfir olup dinden çıkar. İbadetler peygamberlerden düşmediği halde velîlerden nasıl düşebilir! Halbuki tek bir peygamber, velîlerin tamamından üstündür. Ayrıca ibadetin gerekliliği (vücûb), kulluk yükümlülüğü ya da nimete şükür yükümlülüğü sebebiyledir. Oysa velî velâyetiyle ne kulluk yükümlülüğünden ne de kendisine nimet verilmiş olmaktan çıkmış olur. Nitekim Hz. Peygamber'in ayakları nasır tutuncaya kadar namaz kıldığı ve kendisine "Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamadı mı?" diye sorulunca da "Şükreden bir kul olmayayım mı!" diyerek cevap verdiği, doğruluğu bilinen bir husustur.

[İman]

Kulun imanı, onun [iman edilecek hususları] kalbiyle doğrulamasıdır (tasdik). Özetle iman; peygamberlerine indirdiği bütün hususlarda Allah'ı tasdik etmek ya da Allah'tan bildirdikleri bütün hususlarda peygamberleri tasdik etmektir. Bu ifadenin kapsamına Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe iman girer. Zira bunların tamamını Allah peygamberlerine indirmiş, O'nun peygamberleri de bunların tamamını Allah'tan tebliğ etmişlerdir.

Kalp ile tasdik imanın bir rüknü olduğu konusunda bir ihtilâf yoktur. Öyle ki kul diliyle ikrar etse de kalp ile tasdik olmadan mümin olamaz. Âlimlerimiz (meşâyih), dil ile ikrarın imanın rüknü olup olmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Âlimlerimizin çoğu, kişinin dilsiz olması durumu dışında dil ile ikrarı imanın bir rüknü saymıştır. Onlardan bazıları ise dil ile ikrarı imanın bir rüknü saymamış ve şöyle demiştir: İmanın rüknü kalp ile tasdik olup kul

Rabbi ile kendisi arasında salt tasdik ile mümin olur; dil ile ikrar ise kulun kalp ile tasdikine delâlet eder ki böylelikle onun imanına vakıf olunur ve bunun üzerine de imanun ahkâmı ona icra edilir. Bu görüş Ebû Hanîfe'den (r.h.) rivayet edilmiştir. Hidayet önderi Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (r.h.) tercih ettiği görüş de budur. Yine kelâmcılardan bir grup da bu görüşü benimsemiştir.

İman, tanımı (hadd) ve hakikati ile bulunduğu anda kul o anda şüphe olmaksızın hakiki anlamda mümin olur. Onun "Ben inşallah müminim" demesi câiz değildir. Çünkü bir şey tanımı ve hakikati ile var olduktan sonra onun varlığı hakkında şüphe ileri sürmek bir nevi çelişkidir. Ayakta olanın "Ben inşallah ayaktayım", oturanın "Ben inşallah oturuyorum" demesinde olduğu gibi.

Ameller imandan değildir. Aksine ameller imanun nişaneleridir (şerâi'). Zira iman tasdiktir. Ameller bir şeyin tasdikiyle ilgili değildir. Tasdik olan iman da böyledir. İmanun kendisi artıp eksilmez, oysa ameller artıp eksilir.

İman ve İslâm birdir. Her mümin müslüman, her müslüman da mümin-dir.

Mukallidin imanı geçerlidir (sahîh). Mukallit; "âlemin sonradan yaratılmış olduğu, Yaratıcı'nın kadîm ve bir olduğu, elçiler gönderdiği gibi kendisine farz kılınan hususların tamamına" aklî bir delil olmaksızın, şüphe ve tereddüt olmadan kesin bir şekilde inanan kimsedir. Böyle bir kimse mümindir. Onun imanı geçerli (sahîh) olup kendisine dünyada ve âhirette fayda sağlar. Her kim İslâm dairesine girmişse ancak girdiği yoldan çıkabilir. Yani tasdikini yalanlamayla değiştirmeyen kimse imandan çıkmaz.

Bir mümin helâl saymaksızın ya da yasaklayanı hafife almaksızın, aksine haramlığına inanarak, cezasından korkarak ve affedilme umuduyla -ki böyle bir kimsenin ismi mümindir- küçük ya da büyük bir günah işlediğinde imandan çıkmaz, küfre de girmez. O iki konum (iman ve küfür) arasındaki bir konumda da olmaz. O, imanı ve yerine getirdiği taatlarla itaatkâr, işlediği mâsiyetlerle isyankâr (âsî) ve fâsik olur. Ancak onun mutlak olarak "fâsik" diye isimlendirilmesi câiz değildir. Zira o birçok yönden itaatkârdır. Eğer o, tövbe etmeksizin dünyadan ayrılır ve imanlı olarak ölürse "Allah onu kesinlikle cezalandıracak" ya da "Kesinlikle affedecek" denilmesi câiz olmaz. Bilakis

onun durumu, “Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışında kalanları ise dilediği kimseler için affeder.” (Nisa 4/48) buyurduğu üzere Allah Teâlâ’nın meşietine bağlıdır. Allah eğer dilerse fazlı ve keremiyle ya da onda ki iman ve birçok taatin bereketiyle ya da Hz. Muhammed’in şefaatiyle yahut peygamberlerin ve meleklerin müminlerin geneline olan istiğfarıyla veyahut iyi kimselerden birinin şefaatiyle onu affeder. Dilerse de günahı miktarınca ona azap eder, sonra da onu cennete koyar. Onun varacağı yer kesin olarak cennettir. Hiçbir mümin cehennemde ebedî kalmaz.

Peygamberler ve Hz. Peygamber’in cennetle müjdeledikleri haricinde müminlerden birinin cennetlik olduğuna şahitlik edilmesi câiz değildir. Müminlerden birinin cehennemlik olduğuna da şahitlik edilmez.

“İmanla birlikte günah zarar vermez.” denilmesi de câiz değildir. Aksine günah zarar verir. Çünkü o an için onun sorguya çekilmesi ve belki de affedilmemesi mümkündür.

[Sem’iyyât]

Her insanın tek bir eceli vardır. Maktul eceli ile ölmüş olup onun başka bir eceli yoktur. İnsanın eceli ömrünün sonudur.

Herkes kendi rızkını yer; kimse başkasının rızkını yemeye güç yetiremez. Helâl ya da haram olsun kişinin yediği her şey onun rızkıdır.

YAZICI meleklerin (Kirâmen Kâtibîn), insanların dünyadaki amellerini yazması haktır.

Kâfirler ile müminlerden buna müstahak olanlar için kabir azabı haktır. Kabirde taat ehline nimet verilmesi ve onların bedenlerine lezzetlerin ulaşması haktır. Allah Teâlâ kabirdeki ölüde, onun elem ya da lezzet duyacağı kadarıyla bir tür hayat yaratır. Sorgu meleklerinin (Münker ve Nekir) kabirdeki ölüye soru sorması haktır. Onlar ölüye Rabbi, dini ve peygamberi hakkında soru sorarlar.

Kıyamet, diriliş (ba’s), ölülere hayat verilmesi, cesetlerin bir araya getirilmesi (haşrû’l-ecsâd), mükâfatlandırma ve cezalandırma haktır. Allah ölülere hayat verip kâfirleri cehenneme sokar ve cehennemin tabakalarında onlara

azap eder. Müminleri ise cennete sokup onlara orada çeşitli ikramlar ve nimetler bahşeder. Cennet ehlinin cennetteki dereceleri farklı farklı olacaktır.

Cennet ehlinin Allah Teâlâ'yı görmesi haktır. Onlar idrak, ihata, karşılıklık (mukâbele) ve keyfiyet olmaksızın ve bir mekânın üzerinde, içerisinde veyahut bir yönde olmadığı halde Rablerini dünyada tanıdıkları gibi gözleriyle görecektir.

Kıyamet gününde amel defterlerinin okunması haktır. Mümine amel defteri sağından, kâfire ise solundan ya da arkasından verilir.

Hesap haktır, mîzan haktır, sırat haktır, havz-ı kevser haktır, şefaattir.

Cennet ve cehennem yaratılmıştır, son bulup yok olmaz. Cennet ve cehennem ehli de son bulup yok olmaz.

Sihir haktır, yani onun gerçekliği vardır. Nazar değmesi haktır, yani onun gerçekliği vardır ve zarar verir.

Resûlullah'ın (s.a.v.) ashabına genel olarak muhabbet beslemek haktır. Zira Allah Teâlâ resûlü, nebîsi ve yarattıklarının seçkinine dostluk, arkadaşlık etmeleri için onları yardımcıları olarak seçmiştir. Onlar peygambere yardım edip onu desteklediler. Öyle ki hoşnut olunan bu din, onların gayretlerinin bereketi ve yardımları ile yeryüzünün doğusuna ve batısına kadar ulaşmıştır. Her kimin kalbinde Allah ve peygamber sevgisi varsa ve bu din kendisi için değerliyse kalbine onlara dair nefret sirayet etmez ve dilinden onlara karşı kötü bir söz sâdır olmaz.

[İmâmet]

Resûlullah'ın vefatından sonra Ebû Bekir es-Sıddîk'in (r.a.) halife oluşu haktır. Ondan sonra Ömer b. Hattâb'ın (r.a.) halife oluşu haktır. Daha sonra Osman b. Affân'ın (r.a.) halife oluşu haktır. Ondan sonra da Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a.) halife oluşu haktır. İşte bunlar -Allah onlardan razı olsun- doğru yoldaki râşid halifelerdir.

Onların (halifelerin) fazilet sıralaması, hilâfetlerinin sıralamasına göredir. Peygamberinden (s.a.v.) sonra bu ümmetin en hayırlısı Ebû Bekir es-Sıddîk

(r.a.), sonra Ömer el-Fârûk (r.a.), ondan sonra Osman Zinnûreyn (r.a.), ondan sonra da Ali el-Murtezâ'dır (r.a.).

[Hâtîme]

İşte bu, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın Semerkand ve Buhara'daki reislerinden olan temiz ve pâk üstatlarımızdan bize ulaşan Ehl-i sünnet ve'l-cemâatın itikadıdır. Allah onlara, onlara dua edenlere, bu itikadı derleyene ve onun anne babasına ve seleflerine rahmet eylesin. Allah bizi bu itikad üzerine sabit kılsın ve lutf-u keremiyle bu itikad üzerine ömrümüzü hitama erdiresin.

Kaynakça

- Alemdar, Ensar. "Bir Derleme Örneği Olarak Atalar Sözü Mecmuası'nda At". *Kırklareli Üniversitesi, 2009'dan 2019'a 10. Yıl Hatıra Kitabı: Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*. ed. Yakup Yılmaz. 102-173. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2019.
- al-Furqan, Al-Furqan İslamic Heritage Foundation. "Manuscripts in Collection". Erişim 19 Mart 2021. https://digitallibrary.al-furqan.com/our_is_item/manid/729468/groupid/40925.
- Ak, Ahmet. "Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 119-138.
- Arberry, Arthur J. *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*. 7 Cilt. Dublin: Hodges Figgis & Co. Ltd., 1962.
- Atâullâh, Mahmûd Ali. *Fihrisu mahtutati'l-Mektebeti'l-İslâmiyye fî Yafa*. Amman: Menşûrâtü Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî, 1984.
- Atmaca, Esra. *Halep'te İlmî Hayat: Memlûkler Döneminde (1250-1517)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Bolelli, Nusrettin. "Fâtîma bint Alâeddin es-Semerkandiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu*. çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Cureton, William. *Pillar of the Creed of the Sunnites*. London: Printed for the Society for the Publication of Oriental Texts, 1843.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Kâmil Karabellî - Abdüllatîf Hirzullah. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368.
- Elmalî, Hüseyin. "Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gallica, Bibliothèque Nationale De France. "Description". Erişim 19 Mart 2021. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11000387g.r=kasani?rk=85837;2>
- Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ömer Vefik el-Dâûk. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1998.
- Gazzî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî. *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *el-Müntekâ min mahtûtâti Mektebeti Mecma'il-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*. Dimaşk: Dâru Taybe, 2015.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Isakova, Zamirakhon Rukhitdinovna. "A Tract on Faith' Dedicated to the About of About Bakra Kasani A Confidential Source". *Scientific Bulletin of Namangan State University* 1/10 (2019), 171-175; <https://uzjournals.edu.uz/namdu/vol1/iss10/31> (Erişim 19 Mart 2021).

- İbn Cübeyr. *İbn Cübeyr Seyahatnamesi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Faysal Îsâ el-Bâbî el-Halebî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Şeddâd, İzzüddîn. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre. 3 Cilt. Dımaşk: Menşûrâtü Vizâratı's-Sekâfe, 1991.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *et-Târîhu'l-bâhir fî'd-devleti'l-Atâbekiyye*. thk. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.
- İbnü's-Şa'âr, Kemâlüddîn Mübârek b. Ahmed el-Mevsilî. *Kalâ'idü'l-cümân fî ferâ'idi şu'arâ'i hâze'z-zamân*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İmâmzâde, Muhammed b. Ebî Bekr eş-Şergî el-Buhârî. *Ukûdü'l-akâ'id fî fünûni'l-fevâ'id* (Ahmed b. Ebî'l-Mü'eyyed en-Nesefî, *el-Manzûmetü'r-Râ'iyye* ile birlikte). thk. Muhammed Osman Doğan. Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018.
- İsfahânî, İmâdüddîn el-Kâtib. *el-Berku's-Şâmî*. thk: Dr. Fâlih Huseyn. 5 Cilt. Amman: Müessesetü Abdülhamîd Şûmân, 1987.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed. *el-Esmâri'l-ceniyye fî'l-esmâ'i'l-Hanefiyye*. thk. Abdülmuhsin Abdullâh Ahmed. 2 Cilt. Bağdad: Dîvânü'l-Vakfi's-Sünnî, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd. *el-Mu'temed mine'l-mu'tekad*. thk. Ekrem Muhammed İsmâîl, Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2021.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (İRCİCA), 2010.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ ve Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. ts.
- Kök, Bahaeddin. *Nûruddin Mahmûd Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Haydarabad: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1332/1914.
- Kutlu, Sönmez. "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 7-41.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. tsh. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs en-Na'sânî. Kahire: Matba'atü's-Se'âde, 1324.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 1438/2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (4. Cilt)*. thk. Mehmet Boynukalın. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

- Nesefî, Ebu'l-Mu'in. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (1. Cilt). thk Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kavurd Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kılıcarslan II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/399-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları. 3. Basım, 2013.
- Özen, Şükrü. "Serahsî, Radıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râzî, Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed. *Mirsâdü'l-ibâd*. haz. Muhammed Emin Riyâhî. Tahran: Büngah-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1352/1973.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî usûli'd-dîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3013, 1a-143b.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut-Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dârü'n-Nemûzeciyye. 5. Basım, 1420/1999.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- Siğnâkî, Husâmüddîn Huseyn b. Alî. *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî kavâ'idi't-tevhîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1282, 1a-183a.
- Slane, William MacGuckin, baron de. *Catalogue des Manuscrits Arabes*. Paris: Imprimerie Nationale, 1883-1895.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*. İstanbul: İsar Yayınları, 2000.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971.

- Turan, Osman. "Kılıç Arslan II.", *İslâm Ansiklopedisi*. 6/688-703. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977.
- Ünal, Halit. "Bedâiu's-sanâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/294. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-Arabî, 2003.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd ed-Dımeşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 5. Basım, 2002.
- Ziyodov, Shovosil – Hofiy, Alouddin. "Kosoniyning E'tiqod Risolasi". Ahli-sunna. Erişim 19 Mart 2021. <https://ahlisunna.uz/kosoniyning-etiqod-risolasi/>

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 563-597

Mu'tezile'nin, Kur'an-ı Kerim'in Belâgatına Yönelik Eleştirilere Verdiği Cevaplar: Kâdî Abdulcabbâr-İbnü'r-Râvendî Örneği

Answers Given by Mu'tezile to the Criticism of the Qur'an-ı Kerim: The Example of Kâdî Abdulcabbâr-İbnü'r-Râvendî

Mikail İPEK

Öğretmen Dr., MEB, Erzincan Ortaokulu
Teacher Dr., Ministry of Education, Erzincan Secondary School
Erzincan / TURKEY
mikail_ipek22@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-7594-0230

DOI: 10.47424/tasavvur.900544

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: İpek, Mikail. "Mu'tezile'nin, Kur'an-ı Kerim'in Belâgatına Yönelik Eleştirilere Verdiği Cevaplar: Kâdî Abdulcabbâr-İbnü'r-Râvendî Örneği". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 563-597.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Peygamberler Allah'tan aldıkları emir ve yasakları insanlara iletmekle görevli elçilerdir. Tarih boyunca söz konusu peygamberlere iman edenler olduğu gibi etmeyenler de vardır. Nübüvveti reddeden düşünce kendini bazen bir akım şeklinde gösterirken bazen de kişi bazlı olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Hint kökenli olduğu bilinen "Berâhime" ile kökeni hakkında farklı rivayetler bulunan "Sümeniyye" akımı buna örnek verilebilir. Yine günümüzde "Deizm" adıyla ortaya çıkan düşünce akımının da bu amaca hizmet ettiği söylenebilir. Öte yandan Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 247/861), İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) ve Ebûbekir er-Râzî (313/925) gibi şahsiyetlerin nübüvvetine ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine itirazda bulunduğu bilinmektedir. İbnü'r-Râvendî başlarda bir Mu'tezile âlimi olmasına karşın sonraları bu düşünceden ayrılarak mühlidce fikirler ortaya koymuştur. O, nübüvvetin yanı sıra Hz. Peygamber'in nübüvvetini iptal etme yoluna gitmiştir. İbnü'r-Râvendî bunu yaparken bazen Hz. Peygamber'in mucizelerini öne çıkarmış, bazen de Kur'an-ı Kerim'in belâgatinde birtakım noksanlık ve çelişkilerin olduğunu iddia etmiştir. İbnü'r-Râvendî'ye göre Kur'an'da birçok çelişkili bilgi söz konusudur. Ona göre yapılan gereksiz tekrarlar, bazı yerlerde sözün gereksiz uzatılması ve Arapça kökenli olmayan kelimelerin bulunması, Kur'an'ın mucize bir kitap olmadığını ve evrensel olarak nitelenemeyeceğini göstermektedir. Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdulcabbâr (ö. 415/1025), bu itirazları büyük bir itina ile ele alarak analiz etmiş ve cevaplamıştır. Kelâm kaynaklarında buna benzer tartışmaların sayısı oldukça fazladır. Örneğin İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ve Bâkillânî'nin *Kitâbü't-Temhîd*'inde bu tarz polemikler söz konusudur. Bu çalışmada da Kâdî Abdulcabbâr'ın *el-Muğnî*'sinin XVI. cildinde geçen tartışma ele alınacaktır. Söz konusu tartışmada Kâdî Abdulcabbâr öncelikle İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'a yönelik itirazını belirtmiş, sonrasında da bu itirazı uygun şekilde bertaraf etmiştir. Burada dikkat çeken en önemli nokta, İbnü'r-Râvendî'nin söz konusu eleştirileri yaparken Arap dili özelliklerini, Kur'an'ın kendi içinde bir bütünlük arz ettiğini ve bir amacı olduğunu görmezden gelmesidir. O bu nedenle eleştirileri sunarken, ayetleri kendi bağlamlarından koparmış, öncesini ve sonrasını dikkate almamış, dolayısıyla mesajı doğru bir şekilde anlamamış veya anlamak işine gelmemiştir. Kâdî Abdul-

cabbâr ise eleştiri alan ayetleri, bağlamları ile ilişkilendirerek, gerçek manayı ortaya koymak suretiyle ikna edici tarzda cevaplar vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Kâdî Abdulcabbâr, İbnü'r-Râvendî

Abstract

Prophets are messengers in charge of communicating the orders and prohibitions they received from God. Throughout history, there are those who believe in these prophets as well as those who do not. While the thought rejecting prophethood sometimes manifested itself as a trend, sometimes it came out on a personal basis. For example, the "Berâhime", known to be of Indian origin, and the "Sümeniyya" movement, which has different rumors about its origin, can be given as examples. Again, it can be said that the current of thought emerging under the name of "Deism" serves this purpose. On the other hand, personalities such as Abu Isa al-Verrâq, Ibn al-Rawendi and Abu Bakr ar-Razi, It is known that they objected to the prophethood of the Prophet. Although Ibn al-Rawendi was a scholar of Mu'tezile at first, he later left this idea and put forward mulhidish ideas. In addition to he tried to cancel the Hz Mohammed's prophethood. While Ibn al-Rawendi was doing this, sometimes he emphasized the miracles of the Prophet and sometimes claimed that there were some deficiencies and contradictions in the rhetoric of the Quran. According to Ibn al-Rawendi, there are many contradictory information in the Quran. According to him, unnecessary repetitions, unnecessary prolongation of the word in some places and the presence of non-Arabic origin words show that the Quran is not a miracle book and cannot be described as universal. Qâdî Abdulcabbâr, one of the scholars of Mu'tezile, handled these objections with great care and answered them. The number of such discussions in Kalam sources is quite high. For example, there are such polemics in Imam Mâturîdî's Kitâbü't-Tevhîd and in Bâkillânî's Kitâbü't-Temhîd. In this study, the discussion in the 16th volume of al-Muğnî of Qadi Abdulcabbâr will be discussed. In the aforementioned discussion, Qadi Abdulcabbâr firstly stated Ibn al-Rawendi's objection to the Qur'an, and then duly eliminated this objection. The most striking point here is that Ibn al-Rawendi ignored the features of the Arabic language, the integrity of the Quran and that it has a purpose while making these criticisms. For this reason, while presenting the criticisms, he

severed the verses from their contexts, did not consider the before and after, and therefore did not understand or understand the message correctly. On the other hand, Qadî Abdulcabbâr gave convincing answers by linking the criticized verses with their contexts and revealing the real meaning.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Qadî Abdulcabbâr, Ibn al-Rawendi

Giriş

Tarihte nübüvve itiraz eden birçok akım ve şahsiyet olmuştur. Bunlardan biri de Ebû İsa el-Verrâk'ın öğrencisi¹ İbnü'r-Râvendî'dir.² Tam adı Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî olan şahıs, İslâm literatüründe mühlid ve müfrit kişiliği ile tanınmaktadır.³ Hicri 301/923 yılında⁴, Horosan'ın Merverrûz şehrinin Rivend köyünde doğmuştur.⁵ Genç yaşlarda Bağdat'a gelen İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile âlimleri ile tanışmış, onların bazı fikirlerini benimsemiş, daha sonra onlar arasında cedel ve münâzara konusunda saygı duyulan bir kişi olmuştur. Fakat daha sonraları Mu'tezilî âlim Câhız (ö. 255/869)'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile (Mu'tezile'nin Faziletleri)* adlı bir eser yazması ve bu eserde Şiâ'ya yönelik çeşitli eleştirilerin bulunması, İbnü'r-Râvendî'nin tepkisine neden olmuştur. O, Câhız'ın bu eserine *Fadîhatü'l-Mu'tezile (Mu'tezile'nin Ayıpları)* adlı bir kitapla karşılık vermiş ve Şiâ'ya intisab etmiştir. Çünkü İbnü'r-Râvendî'nin, Mu'tezile'ye mensup olduğu zamanlarda bile Şiîliğe gizli bir sempati duyduğu ileri sürülmüştür.⁶ Şiîliğe geçtikten sonra kendisine üstad olarak Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)'i kabul eden⁷ İbnü'r-Râvendî, bundan sonraki süreçte, ilhâd içeren çalışmalarına başlamıştır. O *Kitâbü't-tâc* isimli eserinde âlemin hudûsunu reddetmiş, *Kitâbü'l-imâme* adlı

1 Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-İntsâr ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mühlîd* (y.y., t.y.), 96-97.; İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179-184.

2 A'sem, Abdülemîr, *Târîhu İbni'r-Râvendî el-Mühlîd* (Beyrut: Dârü'l-Mâfâki'l-Cedîde, 1978), 15-16.

3 Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/179-184.

4 İbnü'r-Râvendî'nin doğum tarihi hakkında tarihçiler arasında ihtilaf söz konusudur. Bkz. Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/179-184.

5 İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), 511.

6 Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/179-184.

7 Hayyât, *Kitâbü'l-İntsâr*, 108-113.

kitabında sahabeye hakaretlerde bulunmuş ve *Kitâbü'z-zümürriid'* de ise nübüvvet ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine itirazlarda bulunmuştur.⁸ İbnü'r-Râvendî ayrıca *Kitâbü'd-damiğ* adlı kitabında Kur'an-ı Kerim'e eleştiriler yönelmiştir.⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî* adlı eserinin XVI. cildinde bu eleştirileri, üstadı Ebû Ali el-Cubbâî (öl. 303/916)'nin aktarımı ile ortaya koymuş ve yine onun ağzından bu itirazlara cevaplar vermiştir.¹⁰ Kâdî Abdulcabbâr, nübüvveti inkâr eden birçok kişi ve şahsiyeti sayarken İbnü'r-Râvendî'yi de zikretmiştir.¹¹ O nübüvveti yöneltilen itirazlara yine *el-Muğnî*'de yer vermiş ve bu itirazları cevaplamıştır.¹²

İbnü'r-Râvendî'nin İslâm'a yönelttiği eleştirilerin birkaç yönünden bahsedilebilir. Bunların birincisi Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olup olmaması meselesidir. İkincisi ise yine Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetine delalet eden mucizelerin en büyüğü olup olmamasıdır. Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetine yönelik eleştiriler çoğunlukla Kur'an-ı Kerim'in ayetleri referans gösterilerek ortaya atılmaktadır. Bu sebeptendir ki Kur'an-ı Kerim'e yöneltilen her bir itirazın aynı zamanda Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetine de yöneltildiği söylenebilir.

Mu'tezile'ye göre ise Kur'an Hz. Peygamber'in en önemli mucizelerinden biridir.¹³ Kur'an'ın mucize olmasına "İ'câzü'l-Kur'an" denilmektedir. Bu kavramdan ilk defa bahseden kişi de Mu'tezile'den Câhız'dır. Ona göre i'caz sayesinde insan, geniş manaları az ayıda kelime ile ifade edebilir. Kur'an i'caz yönüyle Arap müşrikleri tabir yerindeyse çaresiz bırakmıştır. Kur'an'ın mucize olması mütemadiyendir. İslâm ulemasının genel görüşü bu şekilde olmakla birlikte Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) gibi bazı şahsiyetler, Kur'an'ın mucize oluşunu Hz. Peygamber dönemi ile sınırlandırmıştır. Onlara göre asıl mucize

⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 2-3.

⁹ Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/179-184.

¹⁰ Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fi Ebvâb't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Emîn el-Hûlî, (y.y., t.y.), 16/387-393.

¹¹ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, t.y.), 128.

¹² Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*, thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım, (Kâhire, t.y.), 15/109-164.

¹³ Osman, *Karadeniz, İlim ve Din açısından Mu'cize* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), s. 191.

olan Kur'an'ın kendisi değil, Cebrail (a.s.)'in Hz Peygamber'e kitap getirmesi ve ona görünmesidir.¹⁴ Mu'tezile, Kur'an'ın i'caz yönü bakımından lafzen mi yoksa manen mi mucize olduğu konusunda ihtilafa düşmüştür. Örneğin Kâdî Abdülcabbâr'a göre Kur'an'ın mucize oluşu üslup ve belâgat ile ilgilidir.¹⁵ Aynı zamanda Kur'an'ın gaybî bilgiler içermesi de onun mucize olduğunu göstermektedir.¹⁶ Öte yandan Nazzâm (ö. 231/845)'a göre Kur'an'ın lafzında mucizevî bir yön yoktur. Asıl mucize olan Kur'an'ın gaybî bilgiler içermesidir. Nazzâm'ın bu görüşüne "Sarfe Teorisi" denilmektedir.¹⁷ Bu teoriyi Kaderiyye'nin çoğu, Mu'tezile'den bazıları, Şia'dan el-Murtaza, Eş'ârîler'den Ebû İshak, el-Eş'ârî (ö. 324/936), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Fahrettin Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler kabul etmiştir. Ayrıca İslâm filozoflarından İbn Hazm (ö. 406/1064)'ın da bu görüşte olduğu bilinmektedir. Kâdî Abdülcabbâr ise Sarfe Teorisi'ni reddetmiştir. Ona göre şayet durum Nazzâm'ın dediği gibi olsaydı o zaman Kur'an'ın kendisi mucize olmaktan çıkardı. Bu durumda asıl mucize müşriklerin Kur'an'ın benzerini getirmekten menedilmeleri olurdu ki bu da Kur'an'ın mucizevî bir yönünün olmadığı anlamına gelirdi.¹⁸

İbnü'r-Ravendi nübüvveti genel olarak eleştirmekle birlikte özelden Kur'an-ı Kerim'e eleştiride bulunmuştur. Kâdî Abdülcabbâr'ın ifade ettiğine göre İbnü'r-Ravendi, *ed-Damiğ* adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin çelişkiler içerdiğini iddia etmektedir.¹⁹ Mu'tezile'nin Kur'an-ı Kerim'e eleştiri yönelten kişi ve gruplara vermiş olduğu cevapların bilhassa Kâdî Abdülcabbâr'ın *el-Muğnî*'sinin XVI. cildinde, yine onun *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin* ve *el-Münye ve'l-Emel* adlı eseri ve Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf* ında olduğu görülmektedir.

¹⁴ Muzaffer Barlak, *Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr Örneği-* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 23-30.; Ayrıca bkz. Karadeniz, *İlim ve Din açısından Mu'cize*, s. 191-201.

¹⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 16/210-212.

¹⁶ Barlak, *Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr Örneği-* s. 155-160.

¹⁷ Karadeniz, *İlim ve Din açısından Mu'cize*, s. 199.

¹⁸ Karadeniz, *İlim ve Din açısından Mu'cize*, s. 199-201.

¹⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. Sâmî en-Neşşâr ve Usmanuddîn Muhammed, (İskenderiye, 1972), 128.

Kur'an-ı Kerim'in müdaafası konusunda daha önce bazı kitap ve makalelerin te'lif edildiği görülmektedir. Metin Özdemir'in *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası* adlı kitabı ve "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası" adlı makalesi buna örnek verilebilir. Ayrıca İhsan Şenocak'ın *Kur'an-ı Kerim Müdafaası* adlı kitabı ve Mehmet Dağ'ın "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-" adlı makalesi bu eserler arasında zikredilebilir. Burada Metin Özdemir'in *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası* adlı kitabında, Mu'tezile nazarında Kur'an ele alarak onun mucize bir kitap olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası" adlı makalede ise nübüvvetin aklî savunusu ön plana çıkarılmıştır. İhsan Şenocak'ın *Kur'an-ı Kerim Müdafaası* adlı kitabında Kur'an'ın genel savunmasından bahsedilmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile özelinde bir tahkik söz konusu değildir. Mehmet Dağ'ın makalesinde ise Zemahşerî'nin Kur'an yorumuna yönelik bir tenkit mevzu bahistir. Bu çalışmada ise İbnü'r-Râvendî'nin doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an'ın belâgatine yönelttiği eleştirilere Kâdî Abdulcabbâr'ın verdiği cevaplar ele alınacaktır. Böylece Mu'tezile'nin Kur'an'a yönelik eleştirilere verdiği cevaplar ortaya konmuş olacaktır. Bu da zaman zaman Kur'an'da birtakım çelişkiler olduğuna ilişkin iddiaların temelsiz olduğu gerçeğini ortaya çıkaracaktır. Çalışmada çeşitli klasik kaynak, kitap, makale ve ansiklopedilerden istifade edilmiş, söz konusu eserlerin ortak bilgisine ulaşılmaya çalışılmıştır. Şimdi Kâdî Abdulcabbâr ile İbnü'r-Râvendî arasında geçen tartışma ele alınıp değerlendirilecektir.

Kur'an'ın İlâhî Bir Kitap Olmasına ve O (Kur'an)'nun Güvenilir Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Kâdî Abdulcabbâr'a göre Kur'an-ı Kerim'e yapılan itirazlardan en dikkat çekicisi, ayetlerinin çelişkiler içermesi ve bilgisiz bir insanın lisanından çıkmışçasına düşük seviyede bilgi ve hitap cümleleri içermesidir.²⁰ Kur'an-ı Kerim'e yöneltilen eleştiri ve itirazların nübüvvetine yapılan eleştiri ve itirazlar²¹ gibi aklın ön plana çıkarılarak kurgulandığı görülmektedir. Ayetlerin dil açısından zafiyet içerisinde olması yönündeki eleştiri ise aynı zamanda Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetine yönelik bir karalamayı da içermektedir.

²⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/346.

²¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 15/109-145.

Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849-50 [?])'ın bu itiraza verdiği cevap şöyledir:

“Araplar, Kur'an'ı muarızlardan çok daha iyi bir şekilde idrak edebildikleri halde Hz. Peygamber'i Kur'an'ın çelişkilerle dolu olması bağlamında eleştirememiştir. Müşrikler Kur'an'ı, içinde çelişkiler olması şüphesiyle değil başka iddia ve yalanlamalarla karalamaya çalışmıştır. Şayet Kur'an, belâgat²² açısından yetersiz ve kusurlu olsaydı şüphesiz ki muarızlardan önce müşrikler onu var güçleriyle eleştirip itibarsızlaştırma gayreti içerisine gireceklerdi. Bu durum Kur'an'ın belâgat yönünün gücünü ve kusursuzluğunu ortaya koymaktadır.”²³ Allaf'ın bu konudaki açıklamaları Kur'an'ın sahip olduğu dil açısından, ne denli sağlam ve şüphe içermeyecek durumda olduğunun önemli bir göstergesidir. Nitekim Arapların o dönemde Kur'an'ın sahip olduğu dile, edebiyata ve şiire ileri derecede vakıf olmalarına rağmen Kur'an'a belâgat ve dil bakımından saldırmaya teşebbüs etmedikleri görülmektedir. Bu da onların bu konuda aciz kalmasıyla birlikte Kur'an'ın belâgat açısından da mucize bir kitap olduğunu göstermektedir.

Kâdî Abdulcabbâr'a göre, Kur'an'ın ayetleri arasında bir çelişkinin olduğundan söz edilmesi için, ayetlerin birbirini nakzetmesi, bir ayetin iddia ettiğini bir diğer ayetin yalanlaması ya da bir ayetin yalanladığını bir diğer ayetin doğru kabul etmesi gerekirdi. Oysaki Allah'ın kelimünde böyle bir durum bulunmamaktadır.²⁴ Bu bağlamda muarızların yönelteceği eleştirilerin en ciddi birtakım ayetlerin kendi içerisinde çelişki arz etmesidir.

Kâdî Abdulcabbâr bu eleştiri ile ilgili kayda değer bir açıklama yapmıştır. O, Kur'an'da bu bağlamda herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ifade ederek bu durumu şu örnekle açıklamaktadır: “Allah yerin ve göğün nurudur...”

²² “Terim olarak biri “meleke”, diğeri “ilim” olmak üzere iki mânada kullanılmıştır. Batı dillerinde meleke anlamında belâgata karşılık éloquence, ilim anlamında da rhétorique kelimeleri kullanılmaktadır. Meleke olarak belâgat, sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğeri bir söyleyişle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir.” Bkz. Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383.

²³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/387.; Ayrıca bkz. Karadeniz, *İlim ve Din açısından Mu'cize*, s. 195-196.

²⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/388.

(en-Nûr 24/35) ifadesi ile aynı ayette geçen “O’nun nurunun misali” ifadesinin ilk etapta çelişki içerdiği görülmektedir. Allah’ın aynı zamanda hem nur olup hem de kendisine ait bir nurun var olması muarızların bakış açısıyla çelişki ifade etmektedir. Oysaki bu durum bir çelişki değil, bilakis bu iki ifade birbirini kuvvetlendiren ve besleyen bir konumdadır. Kâdî Abdulcabbâr’a göre Allah’a ait bir nurun bulunması, Allah’ın aynı zamanda nur olmasını da kuvvetlendiren ve destekleyen bir durumdur.²⁵ Herhangi bir ayette buna benzer bir ifade tarzı çelişki olmamakla birlikte bilakis sözün belâgat ve fesahat²⁶ açısından en yüksek seviyede olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tıpkı şuna benzer; “Bu senin suçundur” ifadesi ile “Bu senin elinin suçudur” ifadesi arasında nasıl ki bir uyumsuzluk yoksa söz konusu ayette de aynı durum söz konusudur. Nitekim bu sözler birbirlerini anlam bakımından desteklemektedir.²⁷

Yukarıda aktarılan açıklamaların bir benzeri de Zemahşerî’nin *Keşşâf* adlı eserinde görülmektedir. Ona göre “Zeyd, kerem ve cömertliktir” cümlesi ile “O (Zeyd), kerem ve cömertliği ile insanları yüceltir ve durumlarını düzeltir.” cümlesinin çelişik olmaması durumu ayette geçen söz konusu iki ifade için de geçerlidir. Burada asıl aktarılmak istenen Allah’ın göklerde bulunan nurun sahibi olmasıdır. Bu nur “hak”tır ve Allah bu ayette “hak”ı nura, görünür ve açık olması yönüyle benzetmiştir.²⁸ Muarızların yönelttiği eleştirilere bakıldığında, bu eleştirilerin aslında Kur’an’ın fesahatini yücelten ve retoriğine değer katan bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur’an’ın belâgatine yöneltilen bu eleştiriler her ne kadar onu karalama niyeti taşısa da durumun tersine dönerek Kur’an lehine bir hüviyet kazandığı müşahede edilmektedir.

²⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-Metâin*, (Beyrut, t.y.), 286.; *el-Muğni*, 16/ 388-389.

²⁶ “Sözün kusurlardan arınmış olmasına fesahat, böyle söze veya onu söyleyene de fasih denilmiştir. Fesahat önceleri belâgat, beyân ve berâat kelimeleriyle eş anlamlı olarak “güzel ve etkili söz” mânasında kullanılırken daha sonra lafız güzelliğine fesahat, mâna güzelliğine belâgat, berâat ve beyân denilmeye başlanmıştır.” Bkz. Mustafa Çuhadar, “Fesahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/423-424.

²⁷ Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 178.

²⁸ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidi't-Tenzîl*, edt. Murat Sülün (İstanbul: TYEKBY, 2018), 5/754.

Konuyla ilgili Ebû Ali el-Cubbâî'nin tespitleri de önem arz etmektedir. O İbnü'r-Râvendî'nin *ed-Damîğ* adlı eserinde Kur'an'ın çelişkiler içermesi ile ilgili iddialara şu cevabı vermiştir:

"Zeyd ayakta duran, oturandır." cümlesi ilk etapta kendi içinde çelişki var gibi görülmektedir. Fakat iddia edildiği gibi çelişkili bir durumun var olması için "oturmak" ve "ayakta durmak" fiillerinin aynı anda vuku bulması gerekmektedir. Ayrıca denilebilir ki Zeyd şu anda ayakta durduğu halde beş dakika sonra otursa dahi bu durumda herhangi bir çelişki ortaya çıkmaz. Bu mevzuyla bağlantılı olarak mütekellimler birbirine zıt iki şeyin durumu ile ilgili şu açıklamaları yapmışlardır: "İki zıt, aynı anda ve aynı mekânda birleşemezler."²⁹ Kelamcılar ise birbirine zıt iki şeyin, farklı zaman ve mekânda bulunmasında herhangi bir çelişki görmemişlerdir. Ebû Ali el-Cubbâî, bu kâidenin mevzuya açıklık getirdiğini söylemektedir. Dolayısıyla İbnü'r-Râvendî'nin iddia ettiği çelişkiler temelsiz ve yersizdir."³⁰ Görülmektedir ki Ebû Ali Kur'an'a yönelik çelişki iddialarına cevap verirken, Kâdî Abdulcabbâr'ın nübüvvete yönelik epistemolojik itiraza cevap verme yöntemini kullanmıştır. Nitekim orada da "tenâkuz" ile "muhtelif" kavramları arasındaki fark ortaya konularak nübüvvete gelen itiraza cevap verildiği görülmektedir.³¹ Görüldüğü gibi İbnü'r-Râvendî, söz konusu eleştirilerini öne sürerken Kur'an'ın kendi içindeki dil özelliklerini ve fesahatteki üstünlüğünü görmezden gelmiştir.

Kâdî Abdulcabbâr, yukarıda zikredilen eserlerinde, İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'daki ayetlerin çelişkilerle dolu olduğuna dair iddialarını, hocaları Ebû Ali el-Cubbâî ve Ebû Haşim el-Cubbâî'den ilham alarak cevaplamıştır. İbnü'r-Râvendî bu bağlamda pek çok ayeti ele alarak itirazlarda bulunmuş, bu itirazlara Mu'tezilî âlimler de gereken cevapları vermiştir.

²⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/389.

³⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/389-390.

³¹ Kâdî Abdulcabbâr Berâhime'nin nübüvvete yönelttiği eleştirileri cevaplarken, "tenakuz" ve "muhtelif" kelimeleri arasındaki anlam farkını ortaya koymuştur. Ona göre iki şeyin birbirinden farklı olması, birbirlerine çelişki arz ettiğini göstermez. Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 15/109/140.

İbnü'r-Râvendî "Şeytanın hilesi zayıftır" (en-Nisa 4/76) ayeti ile "Şeytan onlara Allah'ı anmayı unutturmuştur." (el-Mücâdele 58/19) ve "Şeytan onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve onları dalâlete düşürmüştür." (en-Neml 27/24) ayetleri arasında çelişki olduğunu iddia etmektedir. Zira hilesi zayıf olan şeytanın, insanları doğru yoldan saptırarak Allah'ı anmaktan uzaklaştırması nasıl mümkün olabilmektedir?³²

Ebû Ali el-Cubbâî bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir:

"Şeytanın hilelerinin zayıf olması, kâfir olana zarar verme konusunda güç ve yetkisinin olmaması ile ilgili bir şeydir. Şeytan, yalnızca kâfire vesvese vererek onu günah olan fillere çağırır. Eğer kâfir, yapılan bu çağrıya kulak verip uyarsa zarar görür, uymazsa mevcut durumunda herhangi bir değişiklik olmaz. Şeytanın hali, malını kendisine vermesi konusunda zengin olan kişiye ikna etmek isteyen bir fakire benzer. Malını fakir olan kişiye verip vermemek zenginin kendi iradesi dâhilindedir. Malını fakire vermek konusunda ihtiyatlı davranacağı gibi aynı malı, isterse herhangi bir fakire vermek de yine kendi iradesindedir. Eğer zengin olan kişi, fakirin isteklerine kapılıp malını ona verirse bu, fakirin güçlü olmasından değil, zenginin düşünce ve görüşünün zayıf olmasındandır. Şeytanın kâfir olan bireyle bağı da bunun gibidir. Şeytanın kâfir kişiye üstün gelmesi ya da onu doğru yoldan çıkarması mecazîdir. Yani kâfir kişinin, şeytanın vesvesesine uyması, şeytanın hilesinin güçlü olmadığı hakikatini değiştirmemektedir. Burada şeytanın hilesinden ziyade kâfirin iradesinin zayıf olmasına vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte şeytanın hilesi zayıftır ve şeytan insana sadece vesvese verebilir. Ebû Ali el-Cubbâî, şeytanın vesvesesi olmadığı takdirde bile kâfirin yine de küfre düşeceğini ifade etmektedir. Ona göre, kişi, küfre düşüp kâfir olması sonucunda şeytanın hilesine kulak vermektedir. Diğer bir ifadeyle kâfir olan kişi, şeytanın kendisine yaptığı çağrıya uyduğu için küfre düşmemiş, aksine zaten kâfir olduğundan dolayı onun hilelerine uymuştur."³³ Kâdî Abdülcabbâr'ın başka bir üstadı olan Ebû Haşim el-Cubbâî bu konuda Ebû Ali el-Cubbâî gibi düşünmemektedir. O, şeytanın davetinin, kişinin günaha olan meylini artırdığını söylemektedir. Dolayısıyla vesvesenin, kişinin kâfir olması üzerinde etkili

³² Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 16/390-392.

³³ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 16/392.

olduğunu savunmaktadır.³⁴ Zemaşerî ise şeytanın verdiği vesvesenin, mü'min olanlar üzerinde etkisiz olduğunu belirtmektedir.³⁵ Genel olarak Mu'tezile'nin konuya "tenakuz" ile " muhtelif" kelimelerinin değişik manalar taşınması açısından baktığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle, onlar şeytanın vesvesesinin zayıf olmasının, kişinin günah işlemesine mani olmadığını, bu iki durumun tenakuz oluşturmadığını vurgulamaktadır. Sonuç olarak şeytanın vesvese ve hilesi zayıf olsa bile, insanın iradesi ondan daha zayıf olduğu durumda kişinin günaha girmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu konuda Mu'tezile'nin müdafaası oldukça ikna edici görünmektedir.³⁶

İbnü'r-Râvendî Allah'ın ilminden bahseden bazı ayetleri de çelişkili bulmaktadır. O "De ki Rabbimin sözleri için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da mürekkep ilave etseydik, bu durumda bile rabbimin sözleri bitmeden deniz tükenirdi." (el-Kehf 18/109) ayeti ile "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: ruh rabbimin emrindedir, size ise (bu konuda) pek az bilgi verilmiştir." (el-İsra 17/85) ayeti çelişki arz etmektedir. O, ikinci ayette, Allah'ın, ruh konusunda bilgisi olmadığından bahsedildiği için ilk ayetin hükmünün kalmayacağını belirtmektedir. Bundan dolayı da bu iki ayetin çelişkili olduğunu iddia etmektedir.

Ebû Ali el-Cubbâî böyle bir itirazı cehaletle nitelendirmiştir. O, ilk ayette, Allah'ın sahip olduğu sonsuz işaret ve delilin bulunduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Allah, bahsedilen tüm işaret ve delilleri Kur'an'da açıklamamıştır. Nitekim "Rabbimin sözleri tükenmeden önce (denizler tükenirdi)" ifadesi bunu göstermektedir. Allah'ın Hz. Peygamber'e bu konu ile ilgili bilgilendirme yapmamış olması, O'nun sahip olduğu ilmin sonsuz olması realitesi ile çelişmemektedir. Ebû Ali el-Cubbâî böyle bir açıklama yaptıktan sonra

³⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/392.

³⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/190.

³⁶ Meseleye Nas Suresi bağlamında bakıldığında ise şeytanın sadece kâfirlere değil bütün insanlara vesvese verdiği görülmektedir. Bu durumda küfre düşüp düşmemek nasıl ki kişinin kendi iradesinde ise aynı şekilde günaha girip girmemek de mü'min kimse için yine kendi iradesine olan bir durumdur. Dolayısıyla şeytanın hilesi kâfir üzerinde ne kadar etkiliyse, aslında mü'min üzerinde de günah işleme konusunda o kadar etkindir. Bkz. "De ki; cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese veren sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine mâlikine hâkimine ve mabuduna sığınırım" (en-Nâs, 1-6/114)

konuya aslah³⁷ ve maslahat³⁸ açısından bakarak şöyle açıklamalarda bulunmuştur: Şayet ruh ile ilgili bilgilerin insanlara bildirilmesi onlar için aslah olsaydı şüphesiz ki Allah bunu onlara açıklardı. Açıklamıyor ise bunun insanlar için bir maslahat olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Ebû Ali el-Cubbâî, “Allah’ın her şeyi açıklamasında mutlaka bir maslahat vardır” düşüncesinin yanlış olduğunu ortaya koymak istemektedir.³⁹

Kâdî Abdulcabbâr ruh konusu ile ilgili olarak şöyle bir açıklama yapmıştır: “İnsanlar Hz. Peygamber’e ruhun mahiyetini değil de canlıların yaşamak için neden ruha ihtiyaçları olduğunu sormuşlardır. Allah, bunun yalnızca kendisinin bildiği meselelerden olduğunu bildirmiştir. Bununla birlikte insanların ruh hakkındaki sorularının maksadının Cebrail ile ilgili olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Bu da insanların bilmesi gereken bir bilgi olmadığından dolayı “Size bu ilimden çok az verilmiştir.” buyrulmaktadır.”⁴⁰ Ebû Ali el-Cubbâî, bahsi geçen ruhtan kastın Cebrail ya da başka bir varlık olması konusunun net olmaması ile birlikte, İbnü’r-Râvendî’nin yapmış olduğu itirazın her koşulda yanlış ve yersiz olduğunu söylemektedir.⁴¹ Mu’tezilî müfessir

³⁷ Salah, “kişi için faydalı, haz verici ve iyi” anlamına gelirken, aslah ise “daha faydalı, daha iyi, en faydalı” şeklinde telakki edilmiştir. Bkz. İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi, *Lisânü’l-Arab*, (Kahire, t.y.), 2479-2480. Ayrıca bkz. Râgıb el-İsfahanî, *Müfredât*, Çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 868. Terim olarak ise Aslah, Allah’ın kulları için “en uygun olanı yaratması”dır. Bu prensip Mu’tezile’de Allah’ın adaletini temellendirmek amacıyla kullanılmıştır. Bkz. Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495-496.; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 33.; Mu’tezile’nin benimsediği bu fikrin bir benzerini daha sonraki dönemlerde Hristiyan dünyasında Leibniz (öl. 1716) adında bir düşünür de ileri sürmüştür. “Teodise” adını verdiği bu teori kötülük problemi karşısında yaratıcının adaletini ve haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Brunsehvig, “Mu’tezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4 (2002), 235-249.

³⁸ “Şer’î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi.” Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 79-94.

³⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/392-393.

⁴⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Tenzih*, 232.

⁴¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/393.

Zemahşerî de bu konuda genel anlamda benzer açıklamalar yapmıştır.⁴² Görüldüğü gibi Mu'tezile bu konuya da aynı mantıkla yaklaşmaktadır. Mevzu bahis ayetler farklı manalar içerse de kendi aralarında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Allah'ın ilmi sonsuzdur. O, bu ilminden bir bölümünü kullarına aslah ve maslahatın bir getirisi olarak verirken, verilmesi durumunda maslahat içermeyen ilmi ise vermemektedir. Bu bağlamda İbnü'Râvendî'nin ortaya attığı itiraz tutarsızdır ve Mu'tezile bu itirazı, olması gerektiği şekilde bertaraf etmiştir.

Kâdî Abdulcabbâr'ın ifade ettiğine göre İbnü'r-Râvendî Kur'an'ın matematiksel açıdan birtakım çelişkiler içerdiğini iddia etmektedir. O, bu anlamda çelişkiler içeren ayetlerin bazılarını şöyle sıralamaktadır:

"De ki: "Arzı iki devirde yaratanı inkâr edip O'na başkalarını ortak mı koşuyorsunuz? O yaratıcı ve âlemlerin rabbi olan Allah'tır.(9) Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli hâle getirdi; gerekli besinlerini orada - bunlara ihtiyacı olan varlıklar için eşit derecede olmak üzere- uygun ölçülerle yarattı. (Bütün bunlar) dört devirde oldu.(10) Dahası O, duman hâlinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, "İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!" buyurdu. "İsteyerek geldik" dediler.(11) Böylece onları iki evrede yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.(12)" (el-Fussilet 41/9-12)

İbnü'r-Râvendî, yukarıda aktarılan ayetlerde toplamda sekiz günden bahsedildiğine, konuyla alakalı başka ayetlerde ise arzın ve semâvâtın altı günde yaratıldığından bahsedildiğini⁴³, bunun içindir ki bu ikisi arasında çelişkinin bulunduğunu öne sürmektedir.⁴⁴

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cubbâî'ye göre, Fussilet Suresi dokuzuncu ayete geçen "yeri iki günde yaratanı..." ibaresindeki iki gün, yine aynı surenin onuncu ayetindeki "Bütün bunlar dört günde oldu" ayetinde belirtilen dört güne dâhildir. Aynı surenin on ikinci ayetindeki "Böylece onları iki günde yer ve gök olarak yarattı" ifadesinde ise iki gün söz konusudur. Önce belirtilen

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1176-1178.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/134-136.

⁴³ İlgili ayetler için bkz. el-A'raf, 7/54; el-Furkan, 25/59; el-Hud, 11/7; el-Yunus, 10/3.

⁴⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/393.

dört güne, son ayette bildirilen iki gün eklendiğinde toplam altı günü oluşturmakta ve çelişkili olduğuna vurgu yapılan diğer ayetlerle⁴⁵ aralarında bir tenâkuzun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Ali el-Cubbâî, konuyu mantıksal açıdan da ele alarak bir benzetme yapma yoluna gitmiştir: “Ben Basra’dan Bağdat’a on günde; Basra’dan Kûfe’ye ise on üç günde gittim” cümleleri incelendiğinde iki cümle arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı görülebilir. O, burada kastedilen on günün, ifade edilen on üç günün dışında olmayıp onunla birlikte toplam on üç gün şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Bu durumda kişi Basra’dan Bağdat’a on günde varmış, oradan yolculuğa üç gün daha devam edip Kûfe’ye ulaşmıştır. İfade edilen ayetlerde de durum böyledir.⁴⁶

Kâdî Abdulcabbâr da Ebû Ali el-Cubbâî’nin yaptığı açıklamaları onaylamakla birlikte konunun daha da açıklığa kavuşması için benzer bir örnek de kendisi vermiştir: “ ‘Bir kimse evladına ben sana Kur’an okumayı bir yılda öğretip, iki yılda seni dini bilgiyi anlayacak seviyeye getirdim’ şeklinde bir cümle kurduğunda toplamda iki yılı kastetmektedir. Yani buradaki baba, evladına toplam iki yılda Kur’an öğretip dinî anlayış kazandırmıştır.”⁴⁷

Zemahşerî, “tam dört günde” ibaresinin, Allah’ın yeri ve onun içinde bulunanları yarattığı süreyi içerdiğini söylemektedir. Yani o da konuya Kâdî Abdulcabbâr ve Ebû Ali el-Cubbâî tarzında yaklaşmakta ve söz konusu ayetler arasında herhangi bir çelişki olmadığını ifade etmektedir.⁴⁸ Görüldüğü gibi İbnü’r-Râvendî aynı tarz eleştirilerine devam etmiştir. Bu gibi eleştiriler ilk bakışta Kur’an açısından dezavantaj gibi görünse de onun dil özelliklerini ve fesahatteki üstünlüğünü ortaya çıkarması açısından, Ebû Ali el-Cubbâî’nin deyimiyile bir lütuftur.

İbnü’r-Râvendî şu iki ayetin de çelişkili olduğunu iddia etmektedir:

“Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O’dur ve O, her şeyi hakıyla bilmektedir.” (el-Bakara 2/29)

⁴⁵ İlgili ayetler için bkz. el-A’raf, 7/54;el-Furkan, 25/59; el-Hud, 11/7;el-Yunus, 10/3.

⁴⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/393.

⁴⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Tenzîh*, 369-370.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/1088-1102.

“Şimdi, sizi yaratmak mı daha zor yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah yaptı.(27) Onu yükseltip kusursuz olarak şekillendirdi.(28) Gecesini kararttı, gündüzünü ağarttı.(29) Bundan sonra da yeryüzünü döşeyip yaydı.(30)” (en-Nâziat 79/27-30)

İbnü'r-Râvendî ilk ayette önce yerin, daha sonra ise göğün yaratıldığını söylemektedir. Nâziat suresindeki diğer ayetlere topyekün bakıldığında ise bunun tam tersi bir durumun mevzu bahis olduğu görülmektedir. Yani ona göre bu iki ifade arasında çelişki bulunmaktadır. Ebû Ali el-Cubbâî bir çelişkinin bulunduğu iddiasını şöyle cevaplandırmaktadır: “Allah, ilk olarak yeri yaratmış, sonra ise göğü düzenlemiş ve sonradan tekrar yere yönelerek orayı da düzenlemiştir. Yerin düzenlenmesindeki maksat ise onun yayılmasıdır. Yani Allah, yeri ilk etapta yaymadan yaratarak göğü düzenlemiş sonra da yeri yaymıştır. Kâdî Abdulcabbâr da üstadının ifadelerine katılmış. İbnü'r-Râvendî'yi cahillikle nitelendirmiş ve bu mevzuda lafı daha fazla uzatmamıştır.”⁴⁹ Görüldüğü gibi İbnü'r-Râvendî'nin eleştirisine Ebû Ali el-Cubbâî'nin verdiği cevap, Kur'an'ın bağlam bütünlüğünü ortaya koyar niteliktedir. Mu'tezile içerisinde uzun yıllar bulunan İbnü'r-Râvendî'nin bu eleştirileri kendi içinde bir bütünlük arz etmeyen ve muhtemelen kötü niyetle yöneltilen eleştirilerdir.

İbnü'r-Râvendî aşağıdaki iki ayetin de çelişkili olduğunu iddia etmektedir:

“Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yaratım.” (ez-Zariyat 51/56)

“Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk....” (el-A'raf 7/179)

İbnü'r-Râvendî'ye göre bu ayetlerin ilkinde Allah'ın insanları ve cinleri sadece kulluk yapmak için yarattığından, ikincisinde ise onları cehennem için yarattığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla mana açısından bu ayetlerde çelişki bulunmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr, söz konusu itirazın tümüyle yorum hatası olduğunu ifade etmektedir. O, ikinci ayetin manasının sonuç itibariyle düşünüldüğünde, herhangi bir çelişkinin olmadığını kendiliğinden ortaya

⁴⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/394.

çıkacağını savunmaktadır. Yani bu iki ayet, “Biz cinleri ve insanları kulluk için yarattık ancak çoğu bu kulluğu yapmayı cehenneme gidecektir” şeklinde yorumlanırsa mesele çözüme kavuşmuş olacaktır.⁵⁰

Kâdî Abdulcabbâr, bağlamından kopararak ön plana çıkarılmış, aralarında çelişki bulunduğu öne sürülen ayetleri, Allah’ın her şeyi çok önceden bilmesi ile ilişkilendirmektedir. İtirazların tümüne bakıldığında İbnü’r-Râvendî’nin aynı hatalı bakış açısına kapıldığı görülmektedir. O, tüm iddialarında, ayetleri, içinde buldukları olay, esbâb-ı nüzûl⁵¹ ve sure gibi ilgili bağlantılarından kopararak ele almış ve bunlarda çelişki bulunduğunu iddia etmiştir. Bazıları O’nun düştüğü bu hali “dil oyunu”⁵² olarak açıklamışlardır. Mu’tezilî âlimler ise ayetleri, bağlamlarıyla birlikte ortaya koyup meseleleri, aynı bakış açısını kullanarak çözüme kavuşturmuşlardır.

Konunun biraz daha açıklığa kavuşturulması açısından bir örnek daha verilmesi yerinde olacaktır. Örneğin: “Allah’ın sözünde asla değişme yoktur” (el-Yunus 10/64) ibaresi ile “Allah dilediğini siler dilediğini sabit bırakır” (er-Ra’d 13/38-39) ibaresindeki mana ilk etapta birbiri ile çelişkili görülmektedir. Ancak ayetlerin bağlamlarına bakıldığında durumun çelişki içermediği anlaşılacaktır. Yunus suresindeki ayetin manasını tam olarak anlayabilmek için ayetin tamamını ve önceki ayetleri iyice incelemek gerekmektedir. İlgili ayetin tam metni ile önceki iki ayet şu şekildedir:

“Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.(62) Onlar ki, iman etmişler ve takvâya ermişlerdir, işte onlara hem bu dünya hayatında hem de âhirette müjdeler olsun!(63) Allah’ın sözlerinde değişme olmaz; (öyleyse) en büyük kazanç budur.(64)” (el-Yunus 10/62-64)

Yukarıdaki ayetler incelendiğinde Allah’ın verdiği sözde asla bir değişimin olmayacağı, bunun için de takva sahibi insanlara verilen sözün de asla değişmeyeceği şeklinde bir mananın bulunduğu anlaşılmaktadır. Burada

⁵⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/394.

⁵¹ “ ‘Nüzûl sebepleri’ anlamına gelen bu tabir, Hz. Peygamber’in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur’an’ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılır.” Bkz. Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360-362.

⁵² Özdemir, *Mu’ezile’nin Kur’an Müdafası*, 194.

müminler açısından bir müjdenin varlığından bahsedilmektedir.⁵³ Zemahşerî bahsi geçen ilahî beyanın bu yönde anlaşılması gerektiğini başka ayetlerle⁵⁴ de açıklamıştır.⁵⁵

Bununla birlikte "Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır" ayetinin bağlamı ise şöyledir: "Andolsun senden önce de peygamberler gönderdik. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamberin mucize imkânı yoktur. Her surenin yazıldığı bir kitap vardır. Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır. Bütün kitapların aslı onun yanındadır." (er-Ra'd 13/38-39)

Zemahşerî zikredilen iki ayeti tatmin edici bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre, Allah silmeyi gerekli gördüğü yerleri siler, maslahat bakımından insanın faydasına olan şeyleri de sabit bırakır. *el-Keşşâf*'taki yoruma göre ise hafaza melekleri insanın işlediği amellerden sevap ve haram dışında kalan şeyleri siler. Nitekim melekler iyi-kötü söz ve fiilleri yazmakla görevlidirler. Farklı bir yoruma göre Allah kulunun tövbe etmesi sonucunda küfür ve isyan fiillerini silerken iman ve itaat fiillerini sabit bırakır. Son olarak ise Allah, yaratmış olduğu bazı varlıkları ortadan kaldırır, fakat onların nitelik ve durumlarını sabit bırakır şeklinde de bir yorum bulunmaktadır.⁵⁶ Görüldüğü üzere değişimin olmayacağını belirten ayet ile zıddını ifade eden ayetlerin bağlamları birbirinden tümüyle farklıdır. İlkinde Allah, inanan insanlar için söz verdikleri konusunda asla sözünden caymayacağından bahsederken, ikincisinde, kullarının maslahatı için mevcut bazı mesajları değiştirebileceğini bildirmektedir. Hal böyle iken ortada herhangi bir çelişkinin bulunmadığı söylenebilir.

Mu'tezile, Allah'ın ayetlerinde herhangi bir çelişkinin olmadığını ifade etmektedir. İlk bakışta ayetlerin anlamları çözülemeyebilir. Bu durumda kişinin okuduğu şeyleri akıl süzgecinden mutlaka geçirmesi gerekmektedir. Akıl süzgecinden geçirildikten sonra anlamı ilk etapta idrak edilebilenler anlaşıldığı şekliyle kabul edilir. Geriye kalanlar ise toplum tarafından kabul gören anlayışlar ışığında değerlendirilmelidir. Mu'tezile, böyle güzel bir yol dururken

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/302-304.

⁵⁴ Örnek olarak bkz. el-Kâf, 50/29.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/302-304.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/772-774.

bu ayetleri bağlamından kopararak aralarında çelişki bulunduğunu söylemenin cehalet ve tutarsızlık olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷

1.1. Kur'an'ın Belâgat ve Fesahat Açısından Mucize Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Mu'tezilî âlimler tarafından Kur'an-ı Kerim'in hem anlam hem de i'caz bakımından mucize olduğu kabul edilmiştir. Bir önceki başlıkta Kur'an'a, anlam açısından yöneltilen eleştiriler ve Mu'tezile'nin bunlara verdiği cevaplar ele alındı. Şimdi ise Kur'an'a metin açısından yöneltilen eleştiriler ve Mu'tezile'nin bunlara verdiği cevaplar ele alınacaktır. Kur'an'ın i'cazla ilgili yönü, onun ilk olarak belâgat yönünü akla getirmektedir. Bir başka ifade ile Kur'an'ın metin açısından bir mucize olması, onun sahip olduğu belâgat özelliklerinin üstünlüğünü gözler önüne sermektedir.

Belâgat, bir kişinin aklındaki düşünceleri bir diğer kişiye eksiksiz olarak aktarmasını sağlayacak bir kısalığı veya sıkıcı uzatmaları bırakarak aktarmasını ifade etmektedir.⁵⁸ Kur'an'ın mucize olduğuna inanmayan bazı kişi ve grupların, bu konuyu ispat etmeye çalışırken Kur'an'da sık tekrar eden ayetleri öne sürdükleri bilinmektedir.⁵⁹ Bu kişi ve gruplar bazı surelerde, anlatılacak şeyin gereğinden fazla uzatılmasına itiraz etmiş ve bunun mucize olma özelliğine engel teşkil ettiğini iddia etmişlerdir.⁶⁰ Bununla birlikte Kur'an'da bazı kelimelerin köken bakımından yabancı olması⁶¹ ve ilahî hitabın evrensel olmasıyla ilgili yöneltilen itirazlar da bulunmaktadır.⁶² Şimdi bahsedilen itirazlar ve Mu'tezile'nin bu itirazlara verdiği cevaplar ele alınacaktır.

1.2. Kur'an'daki Tekrarlara Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cubbâî, yapılan tekrarların fesahate zarar vermeyeceğini ifade etmektedir. Zira dili fasih olan kimseler aynı olayı, değişik yerlerde, değişik lafız ve kelimelerle, anlatılan meselenin bağlamına uygun bir şekilde anlatırlar. Bu ise onlar için övgüyle bahsedilecek bir uygulamadır. Ebû

⁵⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/395.

⁵⁸ Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, 201.

⁵⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/397.

⁶⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/401.

⁶¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/406.

⁶² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/425.

Ali el-Cubbâî, bir söz veya olayın, aynı yerde (art arda) tekrar edilmesi durumunda belâgat ve fesahate aykırı olacağını bildirmektedir.⁶³ O Kur'an'da bulunan tekrarlaraya yöneltilen itirazlara cevap mahiyetinde şunları söylemektedir:

“Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'i yirmi üç yılda tedricen indirdi. Hz. Peygamber'in göğsü (kalbi) gerek kâfirlerin gerek muarızların gerekse ona eziyet ve kötülük yapmak isteyenlerin yaptıkları yüzünden daralıyordu. Böyle durumlarda Allah ona geçmiş peygamberlerin kıssalarını anlatıyor, böylece o, Allah'ın izzet ve büyüklüğünü görüp teselli oluyordu. Allah Teâlâ da bu konuyla ilgili şu ayeti indirmiştir: “Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz.” (el-Hûd 11/120) Böylece Allah bundan maksadın ne olduğunu beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in göğsü her daraldığında geçmiş kıssaların vahyedilmesi bir ihtiyaç hâline gelmiştir. O, bu kıssaları dinledikçe rahatlıyor ve teselli buluyordu.”⁶⁴

Görüldüğü üzere Kur'an'da yapılan tekrarlar belli bir amaca yöneliktir. Ayrıca bu tekrarlar, sıradan değil, anlatılan konunun bağlamıyla uyumlu, konunun önemine vurgu yapan bir mahiyete sahiptir. Ebû Ali el-Cubbâî, bu açıklamaları yaptıktan sonra Rahman Suresi'nde sürekli tekrar eden “Hâla Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?” ayeti ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. O, bu ayetin tekrarında Hz. Peygamber'i teselli edecek bir durumun bulunduğunu ifade etmektedir. Ebû Ali el-Cubbâî bunları aynı zamanda bir tekrar olarak da kabul etmeyip bu ayetin farklı nimetlerin zikredilmesinden sonra tekrarlandığını vurgulamıştır. Bu sebeptendir ki söz konusu tekrarlar şu şekilde anlaşılmalıdır: “Hâla Rabbinizin zikredilen nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz?” Ona göre tekrar eden bu ayetler anlam itibariyle kendinden önce gelen ayetin bağlamı ile değerlendirilmelidir. Sözün bazen günlük hayatta da tekrar edilmesi, kastedilen anlamın hâsıl olması için gerekmektedir. Örneğin evladını ciddi emekler vererek büyütmüş olan bir babanın, çocuğu kendisine saygısızlık yaptığı zaman ona: “Sana bu kadar emek verdiğim hâlde beni kızdırıyor musun?” sözünü tekrar ederek söyleme-

⁶³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/397.

⁶⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/397.

si, hissettiği duyguyu karşı tarafa aktarma yöntemi olarak görülmelidir. Bu durumda sözün tekrar edilmesi, belâgat açısından daha kıymetli olmaktadır.⁶⁵

İbnü'r-Râvendî, Rahman Suresi'nde tekrar eden bu ayetle ilgili olarak bazen bahsedilen nimetlerin ardından değil de cehennem azabından bahseden ayetlerden sonra geldiğini ifade etmektedirler. Örneğin "Üzerinize ateşten alev ve duman gönderilir de birbirinizi kurtaramaz yardımlaşamazsınız. O hâlde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz? Onlar cehennem ile kaynar su arasında dolaşır dururlar. O hâlde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz?" (er-Rahman 55/35-36; 44-45) ayetleri bu kabil-dendir.

Mu'tezile bu gibi itirazların tümüyle yersiz olduğunu söylemiş ve Ebû Ali el-Cubbâî meseleyi şu şekilde izah etmiştir:

"Cehennem ve azap ile ilgili meseleler, Allah'ın hayır ve nimet fiilleri ile ilgili değildir. Fakat cehennem ve azabın betimlenmesi, insanları gûnahtan alıkoyup Allah'a itaat etmeye yönlendirmesi bakımından onlar için hayır ve nimet olmaktadır. Bu anlamda insanları bazı şeylerle tehdit etmek, ilk etapta hayır olarak görünmese de bu sebeple kişinin gûnahtan dönüp Allah'a itaate yönelmesi durumu düşünüldüğünde söz konusu tehdidin hayır olduğu görülür. Murselât Suresi'nde bulunan ve tekrar eden "O gün yalanlayanların vay hâline" ayeti de bu kapsamda değerlendirilmiştir."⁶⁶ Bu meselede Mu'tezile'nin sonuç odaklı bir tutuma sahip olduğu görülmektedir. Onlara göre bir fiil gerçekleştirildiği zaman, onun hayır ya da şer mi olduğu, ortaya çıkardığı sonuç ile anlaşılmaktadır. Burada önemli olan insanların maslahatıdır. Şayet onların maslahatı cehennem tehdidi ile sağlanacaksa cehennem ile tehdit edilmeleri gerekir.

Ayetlerin tekrar etmesi ile ilgili olarak muarızların itiraz ettikleri surelerden bir diğeri de Kâfirûn Suresi'dir. Bu surenin üçüncü ve beşinci ayetlerinde bulunan "Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz" ifadesi itirazlara konu olmuştur. Ebû Ali el-Cubbâî, surenin iniş nedeni ve içindeki ayetlerin bağ-lamları birlikte değerlendirildiğinde bu ayetlerin ifade olarak aynı olmasına

⁶⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/398-399.

⁶⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/399.

karşın anlam yönünden farklı olduklarını aktarmaktadır. Söz konusu iki ayet arasında bulunan “Ben sizin taptıklarınıza tapıcı değilim” ibaresi bu iki ayetin farklı anlamlarda kullanıldığını göstermektedir. Bu ifade Hz. Peygamber'in, müşriklerin daha önce (şirke düşmeden önce) taptıkları bir olan Allah'a taptığını, müşriklerinse bir olan Allah'a tapmakla birlikte putlara ve taşlara tapmaya başladıklarını ve bu davranışlarını devam ettirdiklerini göstermektedir. Bu ifadenin ardından gelip tekrar olduğu söylenen “Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz” ayeti de burada “Siz bundan sonra da benim taptığıma tapmazsınız” anlamına gelmektedir.⁶⁷ Yani aynı anlamı içerdiği iddia edilen iki ayetten ilki, Kâfirûn Suresi'nin indiği dönemdeki müşriklerin putlara taptığını belirtirken ikincisi bu durumun gelecekte de devam edeceğine dikkatleri çekmiştir. Dolayısıyla bu iki ayetin tekrar eden ayetler olduğunu iddia etmek isabetsiz bir düşünce olarak görülmektedir.

Ebû Ali el-Cubbâî ayrıca surenin Esbâb-ı Nüzûl'ünü göz önünde bulundurarak konunun açıklığa kavuşturulması açısından bunun bile kâfi geleceğini söylemiştir. Bu sure, kâfirlerin Hz. Peygamber'e “Sen bizim taptığıma bir yıl tap, sonra da biz senin taptığına bir yıl tapalım. Sonra sen tekrar bizim taptığıma bir yıl tap. Böylece ortak bir ibadet anlayışımız olsun” şeklindeki ifadeleri üzerine inmiştir.⁶⁸ Ebû Ali el-Cubbâî, müşriklerden bu tarz tekrar eden cümlelerin gelmesi üzerine ilahî beyanın da bu şekilde geldiğini söylemiştir. O, bu şekilde bir teklife başka türlü cevap vermenin uygun olduğunu söylemiştir.⁶⁹ Ebû Ali el-Cubbâî'nin fikrini açıklamak manasında bir örnek vermek yerinde olacaktır. Bir babanın çocuğuna “Dediğimi yapacaksın, dediğimi yapacaksın, dediğimi yapmak zorundasın” şeklinde söylemesi karşısında çocuğun da “Dediğimi yapmayacağım, dediğini yapmayacağım, dediğini yapmak

⁶⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/400. Bu görüşte olan başka müfessirler vardır. Fakat bunula birlikte bu tekrarın te'kid anlamında kullanıldığını söyleyenler de vardır. Bunu iddia edenler, Kâfirûn Suresi'ndeki bu tekrarların bir benzerinin de Tekâsür Suresi'nde geçen “Muhakkak cehennemi göreceksiniz. Sonra onu mutlaka yakinen göreceksiniz” ve İnşirah Suresi'nde geçen “Gerçekten zorlukla birlikte kolaylık vardır. Şüphesiz zorlukla birlikte kolaylık vardır.” ayetlerinde de mevcut olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kesir, *Tefsîr'l-Kur'ân'il-Azîm*, çev. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 10/361-362.

⁶⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/400; İbn Kesir de de bu konuda aynı gerekçeyi zikretmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesir, *Tefsîr*, 10/361.

⁶⁹ Ayrıntılı açıklama için bkz.. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/400-401.

zorunda değilim.” cümleleriyle karşılık vermesi bu türdendir. Burada sözü söyleyen, istekte bulunan veya soru yönelten kişiye, onun ifadesi türünden cevap verilir. Ebû Ali el-Cubbâî'nin vurgulamak istediği ve konuyu Esbâb-ı Nüzûl'le bağdaştırarak açıklamaya çalıştığı nokta da budur.

Muarızların yönelttiği, tekrar eden ayetlerle ilgili itirazların Mu'tezile cihetinden akılları ikna edici bir şekilde savunulduğu görülmektedir. Mu'tezile, önceki başlıktaki gibi itiraza konu olan ayetlerin bağlamlarından, Esbâb-ı Nüzûl'lerinden ve Arapçanın üstün özelliklerinden yola çıkarak eleştirilere cevaplar vermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken konulardan biri; Kur'an'da tekrarlanan ayet ya da olayların, bilhassa Hz. Peygamber'e moral vermek amacı taşımasıdır. Bu anlamda bir söz veya olay ifade edilirken farklı şekillerde defaatle tekrarlanabilir. Bu durum Kur'an'ın dil ve sanat açısından sahip olduğu özellikleri ortaya koymaktadır. Ayrıca tekrar eden ayet ve olaylardan yola çıkarak onun mucize bir kitap olmasını kabul etmemek akıl kârı görülmemektedir. Nitekim bu durum bir eksikliğe ve kusura değil, düşünce ve dilin zenginliğine işaret eder. Bu sebeptendir ki Mu'tezile'nin Kur'an'ın zengin dil ve retorik özelliğine vurgu yaparak bağlamlarını ortaya koyup onu bu yolla müdafa ettiği söylenebilir.

1.3. Kur'an'da Sözü Gereksiz Uzatılmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Kâdî Abdulcabbâr, Kur'an'da sözün gereksiz uzatıldığına işaret eden bir takım itirazların olduğunu ifade etmiştir. Bu itirazlarda Kur'an'da sözün gereksiz uzatılmasının onun fesahat ve sanat açısından itibarını gölgelediği söylenmektedir. Bu gibi itirazlara daha çok Mu'tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cubbâî cevap vermiştir.

Ebû Hâşim el-Cubbâî'ye göre herhangi bir sözün güzelliği, doğruluğu ve ifade ettiği anlam zenginliği kendisine bir şekilde ihtiyaç duyulmasıyla ortaya çıkar. O, şu ayeti örnek vererek açıklama yapmıştır: “Sizlere anneleriniz, kızlarınız, bacılarınız, halalarınız teyzeleriniz... (ile nikâhlanmanız) haram kılınmıştır.” (en-Nisa 4/23) Bu ayette bir kişinin evlenmesinin yasak olduğu akrabaları belirtilmiştir. Ebû Hâşim el-Cubbâî, bu ayette bahsi geçen kişilerin tamamını kapsayacak nitelikte bir sözcük olmadığı için, konunun tam olarak anlaşılması bağlamında evlenilemeyecek durumdaki tüm bireylerin belirtildi-

ğini ve bu sebeple uzatmaya gidildiğini söylemiştir. Bu gibi durumlarda manayı tam olarak ifade etmek adına sözü olması gerektiği kadar uzatmak gerekir. Mesela bahsi geçen ayette kendisiyle nikâhlanılamayacak kadınlar belirtilmektedir. Bu sebeptendir ki bu durumun eksiksiz olarak aktarılması şarttır.⁷⁰

Ebû Haşim el-Cubbâî, sözün uzatılmasının yalnızca kısa ve öz anlatımın mümkün olduğu durumlarda abes karşılanabileceğini ifade etmektedir. Aksi takdirde sözün uzatılması abes karşılanmamalıdır. Hatta bu gibi zamanlarda sözün uzatılması daha faydalı olacaktır. Bilhassa, sözün tam olarak ifade edilemediği, haricî manaların çıkarılması ve duyguların aktarılması gereken durumlarda sözün uzatılması daha münasip görülmüştür.⁷¹ Ebû Haşim el-Cubbâî meselenin daha da açıklığa kavuşması anlamında şu örneği vermektedir:

“Bir kadın ‘Ben çocuklarımı terbiye etmekle meşgulüm’ dediğinde şayet kastettiği mana, bu meşguliyetinden sebep başka bir şeyle uğraşmadığı ve bu meşguliyeti hakkını vererek yerine getirdiyse bu durumda çocuklarına nasıl terbiye verdiğinden bahsetmesi gereksizdir. Bununla birlikte yukarıdaki sözde anlatılmak istenen, çocukların uyarılması ya da onlara terbiye verilmesi gereken durumlarsa bu takdirde sadece bu sözü söylemek bir eksiklik olarak görülmüştür.”⁷² İlk başta da belirtildiği üzere Mu'tezile'ye göre sözün uzatılması ya da gerektiğinde kısa tutulması, ihtiyaç durumuna göre değişmektedir. Nitekim bazen sözün uzatılması uygun görülmezken bazen de gerekli görülmektedir. Asıl önemli olan, anlatılmak istenen şeyin noksansız olarak ifade edilmesidir. İbnü'r-Râvendî, “tekrar eden ayetler” eleştirisinde düştüğü

⁷⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/400-401. Bazılarına göre sözün uzatılması, anlamı ifade etme açısından ilahî iradenin yetersiz kaldığı izlenimi verse de aslında bu yetersizlik muhatap alınan insan topluluğu için söz konusudur. Bkz. Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası*, 210. (83. dipnotta) Yani belki de Allah uzun olan bazı ayetleri kısa olarak da gönderebilirdi. Fakat insanların anlama ve idrak etme bakımından farklı olduğunu ve belki de hiç kimsenin anlayamayacağını bildiği için ayetleri geniş geniş, anlaşılır bir tarzda göndermiştir. Bu da ilahî iradenin değil, emre muhatap olan insanın sınırlı olduğunu göstermektedir.

⁷¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. Sâmî en-Neşşâr ve Usmanuddîn Muhammed, (İskenderiye, 1972), 132.

⁷² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/401-402.

hataya burada da düşmüş, Kur'an'ın fesahat ve belâgat özelliklerini görmezden gelmiştir.

Mu'tezile, sözün uzatılmasının bazı durumlarda te'kid ya da bir şeye vurgu yapmak için gerekli olduğunu ifade etmektedir. Kur'an'da bu durumla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Lakin Ebû Ali el-Cubbâî, sözü uzatmanın te'kid ve bir şeye vurgu yapmak haricinde daha pek çok amaçlarının olduğunu belirtmektedir. Örneğin bunlardan biri şu şekildedir: Bazı durumlarda sözün gerektiğinden kısa tutulması, mananın başka mecralara çekilmesine sebep olur. Bu da ifade edilecek olan gerçek mananın aktarılmasına engel teşkil eder. Başka bir ifadeyle, sözün uzatılması durumunda gerekli olan pekiştirme, vurgu ve te'kidler yapılmadığında sözün kastettiği mananın ihtimal taşıması durumu ile karşı karşıya kalınabilir. Bu sebeptendir ki vurgu ve pekiştirme, bir sözün ihtimal taşıması halini ortadan kaldırmaktadır. Mesela, sadece "Melekler secde etti..." (el-Hicr 15/30) ifadesinden tüm meleklerin secde ettiği manası çıkmaz. Bundan dolayı söz konusu aktarım, mana itibariyle ihtimalli bir hali göstermektedir. Ancak, ayetin devamında gelen "...hepsi birden" ifadesi, ortadaki belirsizliği ve ihtimalli hali ortadan kaldırmaktadır. Kur'an'da bu gibi birçok ayet bulunmaktadır. Buna benzer durumlarda sözün kısa tutulması, anlamı güdükleştireceğinden ve amaca ulaşılmasına engel olduğundan, sözün uzatılmasını gereksiz görmek hoş bir tutum değildir.⁷³

Kâdî Abdulcabbâr'a göre, şayet Kur'an'da onun mucize olması durumu-na engel olacak belâgat ve fesahatla ilgili eksiklikler bulunsaydı, o dönemdeki grameri, edebiyatı ve şiiri çok iyi bilen, bununla birlikte Kur'an'ı itibarsızlaştırmaya çalışan Araplar, Kur'an'daki bu eksik yanları bulup ortaya çıkarırlardı. Arapların Kur'an'ın hasmı oldukları halde böyle bir işe teşebbüs etmemeleri, ilahî beyanın fesahat ve belâgat bakımından kusursuzluğunu göstermektedir. Bundan dolayı da yöneltilen bu tip itirazlar yersiz görülmektedir.⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr'ın yapmış olduğu bu açıklama kanaatimizce yapılan tüm savunmalardan daha kıymetlidir. Çünkü günümüze ulaşan mevcut kaynaklarda Arapların Kur'an'ın fesahat ve belâgatine yöneltilmiş herhangi bir itirazına rastlanmamaktadır. Nitekim onlar, çoğunlukla Hz. Peygamber'e sihirbaz, bü-

⁷³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/402.

⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/403.

yücü ve kâhin gibi hitaplarda bulunmuşlardır. Bu da gerçekte bu itirazların yersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

Mu'tezile herhangi bir sözden murat edilen mananın, karşıdaki kişiye eksiksiz anlatılmasının, bazen kısa bazen de uzatılan bir söz ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda mühim olan, muhatabın verilmek istenen mesajı tam olarak algılamasıdır. Aktarılan sözün kısa ya da uzun olması önemli görülmemektedir. Bundan dolayı da Kur'an'da sözün bazı durumlarda uzatılması bir eksik olarak görülmeyip bunda var olan kolaylık ve fayda göz önünde bulundurulmalıdır. Muarızların konuya bu cihetten bir takım itirazlarda bulunması, Mu'tezile'ye göre yersiz ve manasızdır.

Kur'an'da Bazı Kelimelerin Yabancı Kökenli Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Kur'an-ı Kerim'in sahip olduğu dil Arapça'dır. Bu malumat Kur'an'da da bulunmaktadır. (el-Yusuf 12/3; eş-Şuarâ 26/195) Öte yandan Kur'an'ın mucize olduğunu kabul etmeyen birtakım gruplar, onda Arapça kaynaklı olmayan yabancı kelimelerin bulunduğunu, bu durumun ayetlerde Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğine dair açıklamalara uymadığını iddia etmektedirler. Kâdî Abdulcabbâr, Kur'an'da yabancı kökenli kelimelerin olması durumunda, Kur'an'ın ilk muhatapları olan kişilerin, bu kelimelerle ilgili bilgilerinin olmadığını söyleyeceklerini ifade etmektedir. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre bu itiraz da yersiz görülmektedir. Mesela Kur'an'da yer alan "siccîl" ve "istebak" gibi kelimelerin Farsça kökenli olduğunu iddia etmek yanlıştır. Nitekim Araplar, bu kelimeler kullanıldığı vakit bunlarla hangi mananın kastedildiğini çok iyi anlıyor ve ayrıca bu kelimeleri bizzat kendileri de kullanıyorlardı.⁷⁵

Kâdî Abdulcabbâr, en önemli meselenin aktarılmak istenen şeyin en doğru şekilde ifade edilmesi olduğunu söylemektedir. Bu anlamda bir insan topluluğu, kendi dillerinde bulunmayan bir kelime kullandığında, kullanılan o kelimenin, kelimeyi kullanan toplumun bir parçası olduğu düşünülmelidir. Zihindeki anlamı karşıdakine aktarmak için pek çok kelime kullanılabilir. Örneğin; cehennemde bulunan zakkum ağacının meyveleri tasvir edilirken

⁷⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/405.

“Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.” (es-Sâffât 37/65) ifadesi kullanılmıştır. Bu ifadeden neyin anlatılmak istendiği ilk muhataplar tarafından kolaylıkla anlaşılmuştur. Nitekim şeytanın, yaratılış bakımından çirkin olduğunu ve onun sevilmediğini herkes bilmektedir. Bu sebeptendir ki ateşten, cehennem azabından bahsedilirken, bahsi geçen ağacın sahip olduğu tomurcukların şeytanların başları gibi ifade edilmesinin, insanları günaha uzaklaştırmak kastı ile yapıldığı sürece, isabetli olduğu söylenebilir. Bu gibi benzetmeler yapılarak insanların düşünce dünyasında farklı bakış açıları oluşturmak belâgat bağlamında da kıymetlidir.⁷⁶ Nitekim fasih konuşmayı adet edinmiş bir kimse, muhatap olduğu kişilerin anlayamayacağı kelimeler kullanmaktan şüphesiz ki kaçınacaktır.⁷⁷

Kâdî Abdulcabbâr’a göre bir kelimenin iki ayrı dilde kullanılması mümkündür. Örneğin Farsça’da kullanılan bir kavram aynı zamanda Arapça’da da kullanılıyor olabilir. Şayet Farsça bir kelime başka bir dilde de kullanılıyorsa bu durum, o kelimenin aynı zamanda o dile de ait olduğunu gösterir. Dolayısıyla Kur’an’da yer alan ve yabancı olduğu iddia edilen kelimeler, Kur’an’ın Arapça olarak indirildiğini beyan eden ayetlere tenakuz arz etmemektedir. Kâdî Abdulcabbâr’a göre Kur’an’da yabancı gibi görünen kelimelerin varlığı, o kelimelerin aslında Arapça’ya dâhil olduğunun göstergesidir. Ona göre bir kelimenin başta bir dilde kullanılırken, daha sonraları başka bir dile dönüşmesi de mümkündür. Örneğin başta Farsça olan bir kelime daha sonra Arapçalaşmış olabilir. Burada akla aykırı bir durum söz konusu değildir. Zira bir kelimenin bir dilden diğerine geçmesi için çok küçük bir değişiklik kâfidir. Kâdî Abdulcabbâr’a göre müfessirlerin, Kur’an’da yabancı kelimelerin bulunduğu iddiasından hareketle, İbnü’r-Râvendî’nin kendi düşüncelerini bu yolla desteklemesi ikna edici olmaktan uzaktır. Çünkü müfessirler söz konusu kelimelerin Arapça olduğunu söylemiş fakat bu kelimelerin başka dillerde de kullanıldığına işaret etmiştir. Yoksa bu kelimelerin aslında Arapça kökenli olmadığı, Araplar arasında da hiç kullanılmadığı fakat Kur’an’da bunlara yer verildiği iddia edilmemiştir. Eğer böyle bir iddia olsaydı, Kur’an’ın Arapça indiğini beyan eden ayetle çelişki söz konusu olurdu.⁷⁸

⁷⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/406.

⁷⁷ Özdemir, *Mu’tezile’nin Kur’an Müdafaası*, 15.

⁷⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/405.

Özetle, Mu'tezile'ye göre Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunmasına rağmen Kur'an'ın Arapça indirildiğini belirten ayetlerin varlığından hareketle Kur'an'a saldıran İbnü'r-Râvendî'nin iddiaları son derece yersiz ve mantıksızdır. Onlara göre iddia edildiği şekilde bir çelişki olsaydı, Kur'an'ın ilk muhatapları buna itiraz ederdi ki onların tek gayesi Kur'an'ı yalanlamaktı ve bunu yapabilecek kadar dil ve gramer bilgisine sahiplerdi. Ayrıca bir kelimenin bir dilde yaygın olarak kullanılması, o kelimenin başka dillerde de meşhur olmadığını göstermez. Buradaki asıl amaç anlatılmak isteneni karşı tarafa tam olarak iletmeştir. Bu itibarla her kelime kullanılabilir. Öte yandan bir kelime iki farklı dilde bulunabilir ya da köken olarak bir dile aitken küçük bir değişiklik sonucunda farklı bir dilin kelimesi hâline gelmesi mümkündür. Mu'tezile'ye göre burada esas olan, mananın karşı tarafa eksiksiz aktarılmasıdır. Dolayısıyla bir kelimenin nerede ve nasıl kullanıldığı önemli değildir. Öte yandan muarızların iddiaları Mu'tezile nazarında son derece temelsizdir. Yabancı olduğu iddia edilen kelimeler Mu'tezile'ye göre yabancı değildir. Bilakis bu kelimeler Arap toplumlar tarafından yaygın olarak kullanılmaktadır.

Kur'an Mesajlarının Evrensel Olduğuna Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Hiz. Muhammed'in peygamberliğinin evrensel olduğu Kur'an'da⁷⁹ ve hadislerde⁸⁰ açık bir dille beyan edilmiştir. Öte yandan bu, bütün İslâm âleminin üzerinde ittifak ettiği bir meseledir.⁸¹ Fakat bazı kimseler bu konuda farklı düşünceler ortaya koyarak, Hiz. Muhammed'in nübüvvetinin sadece O'nu peygamber olarak tanıyanlar için geçerli olabileceğini iddia etmiştir. Yani Hiz. Peygamber'in nübüvveti ve Kur'an'daki beyanlar evrensel olmaktan uzaktır.⁸²

Kâdî Abdulcabbâr, Hiz. Muhammed'in dini tebliğ ederken, Müslümanların yanında gayri müslimleri de muhatap almasına işaret ederek bu itirazı bertaraf etmiştir. Ona göre Hiz. Muhammed'in bu tavrı, onun peygamberliğinin evrensel olduğunun bir delilidir. Çünkü Hiz. Peygamber, insanlara ilâhî mesajı aktarırken, onların önceki inançlarını ya da İslâm'dan önceki şirk içeren davranışlarını görmezden gelerek onlara devletin çeşitli mevkilerinde

⁷⁹ el-A'raf, 7/158; el-Yunus, 10/2; el-Furkan, 25/1; en-Nisa, 4/79.

⁸⁰ Buharî, "Teyemmüm", 1; "Salât", 56; Müslim, "Mesâcid", 3; Dârimî, "Mukaddime", 39.

⁸¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/424.

⁸² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/425.

vazifeler veriyor ve onlara Allah'ın buyruklarını öğretiyordu. Kâdî Abdulcabbâr'a göre Müslümanların genel tavrından hareketle de bu durum rahatlıkla anlaşılabilir. Müslümanlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen, onu yalancılık ile itham eden ve onun getirdiği beyanatların kendilerini alakadar etmediğini öne sürenlerin küfre düştüklerini belirtmişlerdir. Bu da Kur'an'ın evrensel olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj herkes için bağlayıcı bir konumdadır. Onu inkâr edenler de mükellef kabul edilirler. Dolayısıyla mükellef şartlarını taşıyan bütün insanların, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmesi vaciptir.⁸³

Mu'tezile'ye göre kendisine Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın haberi ulaşmamış kimse mükellef değildir. Söz konusu haber ulaşmış olsa bile bu tek başına kâfi değildir. Bu haberin dışında mucizelere dair haberlerin de ulaşmış olma şartı söz konusudur. Aksi halde mükelleflere kaldıramayacakları bir sorumluluk verilmiş olur ki bu kabîh (çirkin) bir iştir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu durum kendi düşüncelerinin doğru olduğunu ortaya koyar niteliktedir. O, Mu'tezile'nin bu meselede ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Yani İslâmiyet yayıldıktan sonra kendisine onun bilgisi ulaşmamış kimsenin sorumluluğu noktasında Mu'tezile kendi içinde farklı anlayışlara sahip olmuştur. Bazılarına göre bu kişiler mükelleftir. Diğer bir grup ise haberin olmadığı durumda sorumluluğun da olmayacağını belirtmiştir. Sorumluluğun olmayacağını iddia edenlere göre bunun sebebi şudur: Sorumlu olan kişi ilâhî buyrukları yerine getirmekle mükelleftir. Hâlbuki İslâmiyet'in haberi kendisine ulaşmamış kişinin, örneğin namaz, zekât ve oruç gibi ibadetlerin mevcudiyetinden de haberi yoktur. Haber yoksa bu ibadetleri yerine getirmesi muhaldir. Dolayısıyla böyle bir kimsenin bu dinden sorumlu olması düşünülemez. Çünkü Mu'tezile'ye göre mükellefiyet teklif⁸⁴ ile hâsıl olur. Teklif ise haber ve davettir. Bundan dolayı insanlara haber vermeden, onları bilgilendirmeden ve davet göndermeden sorumlu tutmak akla aykırı bir durumdur. Kâdî Abdulcabbâr, kendisine haber ulaşmamış kimselerin, aklen teklif yaşına gelmemiş çocuklar gibi

⁸³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 16/425-426.

⁸⁴ "Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında terim." Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387.

olduğunu belirtmiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın evrensel olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁵

Kâdî Abdulcabbâr'a göre kendilerine Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair delil gösterilenler O'nun getirdiği mesajdan sorumludur. Yani sorumlu olmak için mutlaka delil olmalıdır.⁸⁶ Kendisine İslâm'a ilişkin herhangi bir delil ulaşmayan kişi, bu sebeple kendisinin mükellef olmadığını iddia ettiği takdirde, o kişinin mükellef olup olmadığı hangi yolla anlaşılabilir? Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu kişi eğer Müslümanların arasında yaşıyorsa ve onlarla bir bütün haline gelmişse, böyle bir şeyi iddia etmesi doğru değildir. Çünkü İslâm coğrafyasında yaşayan biri, zaman içinde muhakkak İslâm'a ilişkin bazı delillerle karşılaşır. Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu, dünyada yaşadığı halde Mekke'yi bilmeyen birinin durumuna benzer. Zira bu tarz haberler bütün İslâm toplumlarına şüphe götürmeyecek bir mahiyette ulaşmışsa, bahsi geçen kimseye de ulaşmıştır.⁸⁷

Kâdî Abdulcabbâr'a göre kendilerine hiçbir peygamberin daveti ve mesajı ulaşmamış, dağda ve köylerde yaşamını sürdüren insanların bulunması imkân dâhilindedir. Bu insanların sorumluluk alanı sadece aklı tekliflerdir. Yani Kâdî Abdulcabbâr'a göre bir topluluk, ilâhî buyruklar ile olan iletişimi oranında mükelleftir. Eğer onların ilâhî mesajın aslına ilişkin bir malumatları yoksa yalnızca aklı tekliflerden sorumludur.⁸⁸ Ebû Hamîd el-Gazzâlî (öl. 505/1111) de bu görüşü benimsemiştir.⁸⁹

Mesele ile ilgili iddia edilen son şey ise ilahî hitabın Arapça olması ile ilgilidir. Muarızlar, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın evrenselliği ile ilahi mesajın her topluma kendi dilinde gelmemiş olması arasında bir uyumsuzluk olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber'in Arapça konuşup Kur'an'ın da Arapça indirilmesi bu mesajın evrensel bir nitelikte olmadığını göstermektedir. Şia'nın bir kolu olan İmamiyye bu iddiaya cevap vermek

⁸⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/426-427.

⁸⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/428.

⁸⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/429-430.

⁸⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/431.

⁸⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Hazırlayan: Mahmud Bîcû, (Şam, 1993), 84; Metin Özdemir, "İslâm Kelâmcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Açısından Değerlendirilmesi" *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 599-613.

amacıyla, Hz. Peygamber'in tüm dilleri bildiğini söylemiştir. Kâdî Abdulcabbâr da bu iddianın manasız ve temelsiz olduğu düşüncesindedir. O, iletişimin tek şartının söz söylemek olmadığını belirtmektedir. Eğer bir mesaj, herhangi bir tarzda herhangi bir insan topluluğuna aktarılabilirse bu durum, herkesin bu mesajın içeriğinden sorumlu tutulabileceğinin bir göstergesidir.⁹⁰ Kâdî Abdulcabbâr bu düşüncelerinde haklı görülmektedir. Nitekim günümüzde Kur'an-ı Kerim, pek çok dile tercüme edilmiştir. Tercüme edilmiş bile olsa İslâm'ın getirdiği ilahi mesaj herhangi bir şekilde tüm dünyada bilinmektedir. Bu mesajın içeriğini öğrenmek isteyen kişi bu konuda bilgili olan şahıslardan her türlü malumatı alabilir ve bununla ilgili bir bahane söz konusu olamaz. Bununla birlikte geçmişte ve şu an itibarıyla İslâm'dan bihaber olan kimseler (henüz keşfedilmemiş ilkel insanlar v.b.) ise daha evvel de aktarıldığı gibi akli tekliflerle sorumlu tutulmuşlardır. Bu anlamda Mu'tezile, konuyla ilgili tutarlı bir düşünce sistemi kurmuş, açık kapı bırakmamıştır.

Bir mesajın veya düşüncenin evrensel olduğundan bahsediliyorsa, bu düşüncenin evrensel olduğuna dair aranacak bazı şartlar vardır. Bu şartların en önemlisi de hiç şüphesiz söz konusu düşüncenin hakikat ve doğruluğunun akıl ile kanıtlanabilmesidir. Zira akıl bütün insanlar için ortak bir yöntemdir. Şayet bu şart sağlanıp kesin bilgiler elde edilmiş ve muhataplara eksiksiz tebliğ edilmişse, bu durumda bütün muhatapların bu mesajdan sorumlu olması gerekir. Mu'tezile nazarında Kur'an söz konusu yeterliliğe sahiptir ve bu yönüyle de bir mucizedir. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Kur'an-ı Kerim lafzen ve manen bir mucize özelliği taşımaktadır.

Kanaatimizce İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'ın ilahi bir metin olmadığı ile ilgili tavrının muhtemel birkaç sebebi vardır. Birincisi onun Arap dili özelliklerine ve Kur'an'ın kendi içindeki üslubuna ve retorikine yeterli seviyede hâkim olmamasıdır. Ancak uzun yıllar Mu'tezile kelâmı içinde yer almış, münazara yeteneği sayesinde takdir toplamış ve fikirleri önemsenmiş bir şahsiyetin Kur'an'a bu denli zayıf eleştirilerde bulunması, bu ihtimalin muhkem olmadığını göstermektedir. Bu durumda akıllara İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra, onlara açtığı fikir savaşı gelmektedir. O Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra *Fadîhatü'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Ayıpları)

⁹⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 16/433.

adında bir kitap yazarak onların fikirlerine karşı çıktığını açıkça belirtmiştir. Muhtemelen Kur'an'a yönelttiği bu eleştiriler de bu fikir çatışmasının bir parçasıdır. İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995 [?])'in bildirdiğine göre, İbnü'r-Râvendî, ölürken yaptıklarından pişman olmuş, Mu'tezile'den ayrılışının ve ilhâda bu-laşmasının sebebi olarak Mu'tezile'den bazı âlimlerin kendisini dışlamasını göstermiş ve onlardan intikam almak amacıyla bunu yaptığını belirtmiştir.⁹¹ Durum böyle olunca ileri sürülen itirazlar son derece zayıf bir karakter taşı-mıştır. Kâdî Abdulcabbâr da onun düşüncelerini ustalıkla ele alarak tartışma-ya fırsat vermeyecek bir tarzda cevaplamıştır.

Sonuç

Tarih boyunca nübüvvet müessesesine çeşitli şekillerde itirazlar gelmiş- tir. Bu itirazlar dışında Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik eleştiriler de mevcuttur. Özellikle Ebû İsâ el-Verrâk ve öğrencisi İbnü'r-Râvendî, Hz Pey- gamber'in nübüvvetine, gerek mucizeler gerekse Kur'an-ı Kerim açısından itirazda bulunmuştur. İbnü'r-Râvendî Kur'an'a yönelik eleştirilerini "*ed- Damîğ*" adlı eserinde kaleme almış fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bu itirazlara Kâdî Abdulcabbâr'ın "*el-Muğnî*" adlı eserinden ulaşmaktayız. Kâdî Abdulcabbâr bu eserinin XVI. cildinde söz konusu itirazları belirtmiş ve bun- ları tek tek cevaplamıştır. İbnü'r-Râvendî Kur'an- Kerim'de birtakım çelişki ve noksanlıkların olduğunu, dolayısıyla onun güvenilir bir ilahî kitap olmadığını belirtmiştir. O, söz konusu görüşlerini desteklemek için Kur'an'da bazı belâgat yanlışlarının olduğunu öne sürmüştür. Ona göre bazı surelerde art arda tekrar eden ayetler, zaman zaman sözün gereksiz uzatılması ve Kur'an'ın Arapça olarak indirildiği belirtilmesine rağmen Arapça kökenli ol-mayan kelimelerin kullanılması bu durumun en açık göstergesidir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde Kur'an-ı Kerim'in belâgat açısından seviye- si düşük bir kitap olduğu ortaya çıkmaktadır. İbnü'r-Râvendî'ye göre dil seviyesi düşük olan bir kitabın mucize olarak nitelendirilmesi akla aykırıdır. Öte yandan böyle bir kitabın güvenilir ve evrensel olması imkânsızdır. Dahası onun ilâhî bir kitap olarak telakki edilmesi muhaldir.

Kâdî Abdulcabbâr İbnü'r-Râvendî'nin söz konusu itirazlarını ele alarak cevaplandırmıştır. Ona göre Kur'an belâgat ve fesahat açısından bir mucize-

⁹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 511-512.

dir. Kur'an'da Rahman Suresi ve benzer yerlerde geçen tekrarlar, sıradan tekrarlar olmayıp anlamı güçlendirmeye ve zenginleştirmeye yöneliktir. Söz konusu tekrarlar aslında ayetin bulunduğu yerdeki manayı güçlendirme ve teyit etme amacı taşımaktadır. Sözün gereksiz uzatılması iddiası da aynı cevaba muhataptır. Kâdî Abdulcabbâr'a göre önemli olan anlatılmak istenen mananın karşı tarafa eksiksiz ve net bir şekilde aktarılmasıdır. Bu amaçla yapılan uzatma ve tekrarlar gereksiz değil, bilakis zorunludur. Öte yandan Kur'an'ın Arapça indiği belirtilmesine karşın, kendisinde Arapça kökenli olmayan kelimelerin bulunmasının çelişki arz ettiği iddiası da Kâdî Abdulcabbâr'a göre yersiz ve mantıksızdır. Çünkü bir kelimenin bir dilde kullanılması onun başka dillerde de kullanılmayacağını göstermez. Ayrıca bir kelime örneğin Farsça'da kullanılırken, birtakım revizyonlarla Arapça'ya özgü bir hale gelebilir ve bu dilde yaygın olarak kullanılabilir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre tüm bu iddiaların bir geçerlilik payı olsaydı, Kur'an'ın ilk muhatapları olan, Arap dilinin özelliklerini çok iyi bilen şiir ve edebiyatta ileri seviyede olan müşrikler buna mutlaka itiraz ederdi. Fakat tarihi kayıtlarda böyle bir itiraz söz konusu değildir. Öyleyse bu iddialar son derece yersiz ve temelsizdir.

Burada İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'ın retorikine, üslubuna ve dil özelliklerine yeterli derecede hâkim olmadığı veya hâkimse de bunu görmezden geldiği anlaşılmaktadır. Zira o, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra İslâm ile ilgili ilhad içeren fikirlere sahip olmuş, nübüvveti ve Hz Peygamber'in nübüvvetini reddetme yoluna gitmiştir. Mu'tezile ile yaşadığı polemikler de düşünülecek olursa, İbnü'r-Râvendî'nin bu düşünceleri misilleme yapma amacı ile öne sürdüğü düşünülebilir. İbnü'r-Râvendî'nin ölürken yaptıklarından pişman olduğunu söylemesi, Mu'tezile'den ayrılışının ve ilhâda bulaşmasının sebebi olarak Mu'tezile'den bazı âlimlerin kendisini dışlamasını göstermesi ve onlardan intikam almak amacıyla bunu yaptığını belirtmesi bu düşünceyi destekler niteliktedir.

Kaynakça

A'sem, Abdülemîr. *Târîhu İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*. Beyrut: Dârü'l-Mâfâki'l-Cedîde, 1. Basım, 1978.

- Barlak, Muzaffer. Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr Örneği-. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Brunshvig, Robert. "Mu'tezile ve Aslah". çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4 (2002), 235-249.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/423-424.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Ahmed Zemrîlî, Hâlid Âlimî, 1. Basım, 1407.
- Demirci, Muhsin "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/79-94. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*. Hazırlayan: Mahmud Bîcû, Şam, 1993.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntsar ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhûd*. y.y., t.y.
- İbn Kesir. *Tefsîr'l-Kur'ân'il-Azîm*. çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yay., 2012.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü'l-Arab*. Kahire, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- İsfahanî, Râgîb. *Müfredât*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kâdî Abdulcabbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*. thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım, Kâhire, t.y.
- Kâdî Abdulcabbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*. thk. Emîn el-Hûlî, t.y.,

- Kâdî Abdulcabbâr. *el-Münye ve'l-Emel*. thk. Sâmi en-Neşşâr ve Usmanuddîn Muhammed, İskenderiye, 1972.
- Kâdî Abdulcabbâr. *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*. Beyrut, t.y.
- Kâdî Abdulcabbâr. *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Abdülkerim Osman, Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, t.y.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din açısından Mu'cize*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları 1992.
- Kur'an-ı Kerim. Genel Koordinatör: Mehmet Emin Özafşar. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Riyâd: Beytü'l-efkârî'ddüveliyye, 1998.
- Özdemir, Metin. "İslâm Kelâmcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Açısından değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/4 (2006), 599-613.
- Özdemir, Metin. *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Topaloğlu ve Çelebi, Bekir ve İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*. Editör: Murat Sülün, İstanbul: TYEKBY, 2018.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2021, c. 7, s. 1: 599-637

تخيير الطفل بين أبويه عند انتهاء الحضانة في الفقه الإسلامي

Tahyîru't-tıfl beyne ebeveyh inde intihâ'i'l-hidâne fi'l- fikhi'l-İslâmî
İslâm Hukukunda Hidâne Süresi Bitiminde Çocuğun Anne ve Babasından Birini Seçme Hakkı
Choosing the child between his parents at the end of custody in the Islamic law

Baha Eddin ALJASEM

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
Assistant Professor, Kahramanmaraş Sütçü imam University,
Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.
Kahramanmaraş / TURKEY
balgasem@ksu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0427-2006

DOI: 10.47424/tasavvur.894085

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Aljase, Baha Eddin. "Tahyîru't-tıfl beyne ebeveyh inde intihâ'i'l-hidâne fi'l- fikhi'l-İslâmî". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 599-637.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص:

من أهم حقوق الطفل التي نظمتها الشريعة الإسلامية حق الحضانة، وأداء هذا الحق يكون مشتركاً بين الزوجين حال قيام الزوجية، أما إذا انتهت الزوجية وانحلّ عقد الأسرة، فإنّ الأولى بالقيام بحضانة الطفل هي أمه، مالم يطرأ عليها طارئ يسقط حقها في ذلك، فإذا ما انتهت مدة الحضانة، فإن الخصومة تتجدد بين الأبوين، كلٌّ منهما يريد أن يأخذ الطفل إلى جانبه، فمن الذي يقرر مصير الطفل في هذه الفترة، وهل يكون لاختياره دورٌ في فضّ هذا النزاع، وماذا لو اختارها معاً، أو اختار أحداً غيرهما، أو امتنع من اختاره الطفل عن إبقائه معه؟ يأتي هذا البحث ليجيب عن هذه الأسئلة وغيرها، وذلك من خلال الكلام حول مشروعية الحضانة ومبادئها العامة بشكلٍ موجز، ثم أقوال العلماء في حق الطفل في الاختيار بين أبويه عند انتهاء مدة الحضانة، وبيان أدلتهم، ومناقشتها، والترجيح بين هذه الأقوال، وبيان القول المعمول به في أشهر قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الحضانة، التخيير، الطفل، الأبوان.

Öz

İslâm hukukunun düzenlediği en önemli haklarından biri çocuğun hidâne hakkıdır. Bu hakkın ifasını, evlilik devam ettiği sürece anne ve baba tarafından paylaşılır. Ancak evliliğin sona ermesi halinde, çocuğun hidânesi öncelikli olarak -bir engel olmadıkça- anneye aittir. Çocuk belli bir yaşa gelip ve hidâne süresi biterse yine çocuğun annesi ve babası arasında tartışma başlar ve her biri çocuğu yanına almak isteyebilir. Bu araştırma, bu süre zarfında çocuğun nerede kalacağına kim verecek, bu tartışmanın çözümünde çocuğun bir rolü var mıdır, çocuğun anne ve babanın her ikisini birlikte seçmesi veya onlardan başka birini seçmesi yahut seçtiği kişinin çocuğu yanında tutmayı reddetmesi durumunda ne yapılır? gibi soruları cevaplamayı hedeflemekte-

dir. Bu çalışmada hidânenin tanıtımı ve genel ilkeleri, alimlerin hidâne süresi sonunda çocuğun ebeveynleri arasında seçim yapma hakkına ilişkin mezhepleri ve delilleri ayrıca Arap ülkelerindeki en ünlü aile hukuku kanunlarında bu konudaki geçerli görüş ele alınarak çalışmanın hedeflerine ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kavramlar: İslâm hukulü, Hidâne, Seçme hakkı, Çocuk, Ebeveyn.

Abstract

One of the most important rights of the child organized by Islamic law is the right of custody, and the performance of this right is shared between the spouses in the event of marriage. But if the marriage ends and the family contact is dissolved, the first to take custody of the child is his mother, unless there is an emergency that her right to so is waived. If the custody period ends, the rivalry between the parents intensifies, both of which want to take the child to his side. Then who decides the fate of the child in this period and does his choice have a role in resolving the dispute. And what if he chooses him together or the child chooses someone else or refrain from the child's choice to keep the child with him. This research comes to answer these and other questions? by speaking briefly about the legality of custody and its general principles. And then the scholar sayings that the child has the right to choose between his parents at the end of custody period, to give their evidence, to discuss them, to weigh these statements, and to make a statement that is applicable in most famous personal status laws in the Arab countries.

Keywords: Islamic law, custody, choosing, child, parents.

1. المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد: فقد جعل الله عز وجل في التشريع الإسلامي ما يكفل إقامة المجتمع الفاضل، الذي تسوده المحبة والإخاء، وبما أن

الإنسان هو محور الحياة، وهو خليفة الله في الأرض، فقد شرع الإسلام الأحكام التي تحفظ له كافة حقوقه، والتي تضمن له نشأةً صالحةً، وتربيةً متكاملةً.

ومن المعلوم عند علماء التربية وعلم النفس، أن سني الطفل الأولى، هي التي تحدد مسيرة حياته، إذ إن معظم القيم والمبادئ، تزرع في الإنسان في هذه السنوات.

ونظراً لأهمية هذه المرحلة في حياة الإنسان، فقد شرع الإسلام الحضانة، التي هي السياج الأول، الذي يؤمن للطفل الجو الملائم للتربية والحفظ والرعاية، وقد توسع الفقهاء في أحكام الحضانة، وذكروا شروطها وأحكامها وواجباتها وآدابها.

ولا شك أن تربية الطفل والنظر في شؤونه وحضانتها، إنما يقوم بها والداه في حال قيام الزوجية، يقتسمان الواجبات، ويقوم كلٌّ بدوره في سبيل تأمين وتحقيق التربية المناسبة له، إلا أن البحث في أحكام الحضانة إنما يبدأ حال اختلاف الزوجين وافتراقهما، فعند من سيكون الطفل، ومن الأحق بالحضانة، وما شروط الحاضن، ومتى يسقط حقه بالحضانة؟ وغير ذلك من المسائل التي بينها الفقهاء بشكلٍ مفصّل.

إلا أن السؤال الأهم، هو أنّ الطفل عندما يبلغ سن التمييز، وتشتد الخصومة بين والديه المتفرقين، وكلٌّ منهم يطالب بأن تكون متابعة الحضانة عنده، فهل لاختيار الطفل أثر في حل هذه الخصومة، وهل يؤخذ بقوله في هذه المسألة ويقبل اختياره؟ وفي حال القول بتخييره: فهل لهذا التخيير من شروط وضوابط معينة؟ وهل هنالك فرق بين كون الطفل ذكراً أو أنثى؟ يأتي هذا البحث ليجيب عن هذه التساؤلات ويوضح أقوال العلماء فيها، وبيان الراجح منها.

وتبرز أهمية الحديث حول تختيار الطفل في الحضانة، من خلال النقاط الآتية:

- أهمية مرحلة الحضانة في حياة الطفل ونشأته، فهي الفترة التي يكون فيها الإنسان فقط متلقياً لما يعرض عليه.

- اتصاله المباشر بالحياة الواقعية، فموضوع الحضانة يعد من أهم المواضيع الاجتماعية الحساسة.

- امتلاء المحاكم بقضايا الطلاق والتفريق، وضعف الوازع الديني عند الكثير من الأزواج، مما يجعل الخصومات والنزاعات تزداد وتتفاقم، وكلّ يدعي أولويته بإبقاء الطفل عنده، فكان تحرير مسألة تختيار الطفل في الحضانة من الأمور المهمة في حل الخصومات والتخفيف قدر الإمكان منها.

وعلى الرغم من أهمية هذه المسألة، إلا أنّ الدراسات المعاصرة حولها كانت قليلة جداً، فقد تم الوصول إلى دراستين فقط، هما:

- مقالة "تخير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي" لمؤلفها نزار بن عبد الكريم الحمداني، والتي نُشرت في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، في العدد (14) السنة الثانية عشرة، في 2001م.

- مقالة "تخير المحضون بعد انتهاء مدة الحضانة" لمؤلفها عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، والتي نُشرت في مجلة العدل السعودية، في العدد (59) السنة الخامسة عشرة، في رجب 1434هـ.

والملاحظ في كلا الدراستين أنّهما قد اقتصرتا على عرض المسألة عند فقهاء المذاهب الأربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، فجاءت هذه الدراسة مكتملةً لهما، وذلك

بعرض آراء المذاهب الفقهية الأربعة الأخرى: الزبيدي، والجعفري، والظاهري، والإباضي، إضافةً إلى بيان الرأي المعمول به في قوانين الأحوال الشخصية في عددٍ من دول العالم العربي.

وأما المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وذلك باستقراء النصوص والأدلة وآراء الفقهاء حول هذه القضية، ثم تحليلها والمقارنة بينها، بهدف الوصول إلى القول الراجح في هذه المسألة.

وقد شمل البحث حول مسألة تخيير الطفل آراء المذاهب الفقهية الثمانية: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، والزبيدي، والجعفري، والظاهري، والإباضي. وأما في المبحث الأول، فنظراً لضرورة الاختصار فيه، فقد اقتصر على المذاهب الأربعة الأولى فقط: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي.

وأما في بيان الرأي المعمول به في البلاد العربية، فقد اخترت أشهر قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها اليوم، والتي تشترك معها أغلب القوانين الأخرى في العالم العربي، وهي القانون السوري، والأردني، والسوداني، والإماراتي، وأشارت إليها باختصارات الآتية:

• **السوري القديم:** قانون الأحوال الشخصية السوري، رقم/59، الصادر عام 1953م، وتعديلاته لغاية 2003م.

• **السوري الجديد:** مشروع قانون الأحوال الشخصية السوري الجديد لعام 2009م، الذي أعدته اللجنة المشكلة بموجب قرار رئيس مجلس الوزراء رقم/2437/ تاريخ 2007/6/7م.

• **السوداني:** قانون الأحوال الشخصية للمسلمين في السودان لسنة 1991م.

• الأردني: قانون الأحوال الشخصية رقم /61/ لسنة 1976م، المعدل بموجب القرار المؤقت رقم /82/ لسنة 2001م.

• الإماراتي: قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم /28/ لعام 2005م.

وجاء هذا البحث مقسماً إلى مقدمة وخمسة مباحث، وخاتمة.

في المقدمة تم عرض مشكلة البحث وأهميته، ومنهجه، والمذاهب والقوانين المعتمدة فيه، وخطته.

وخصّصَ المبحث الأول لبيان الإطار المعرفي لتخيير الطفل في الحضانة، وذلك ببيان معنى الحضانة، وحكمها، وطرفي الحضانة، ووقت انتهائها. أما المبحث الثاني فكان لعرض أقوال العلماء ومذاهبهم في تخيير الطفل في الحضانة. وفي المبحث الثالث استعراض الأدلة ووجه الاستدلال فيها، ومناقشتها. ثم يأتي المبحث الرابع للمناقشة، والترجيح في المسألة. وأما المبحث الخامس فقد خصّصَ لذكر ما يترتب على تخيير الطفل في الحضانة من أحكامٍ فقهية.

وفي الخاتمة خلاصة البحث وأهم نتائجه، والمصادر والمراجع.

وأسأله سبحانه الإعانة والتوفيق، فما كان في البحث من صواب فبمحض كرم الله وفضله، وما كان فيه غير ذلك فهو مما تقتضيه الطبيعة البشرية من الخطأ والتقصير، وأسأله تعالى العفو والغفران، إنه خير مسؤول.

2. المبحث الأول: الإطار المعرفي لتخيير الطفل في الحضانة:

2.1. معنى الحضانة

ترجع معاني الحضانة في اللغة إلى أصلٍ واحدٍ يتكون من الحاء والضاد والنون، وهو حفظ الشيء وصيانتته، والحِضْن - بكسر الحاء - ما دون الإبط إلى الكشح،¹ واحتضنت الشيء: أي جعلته في حضني، والحاضن أو الحاضنة: الذي يربي الصبي.²

وأما المعنى الاصطلاحي للحضانة، فقد عرّفها ابن نجيم من الحنيفة بأنها "تربية الولد"،³ وأضاف ابن عابدين: "لمن له حقّ الحضانة"،⁴ ومن المالكية عرّفها ابن عرفة بأنها: "حفظ الولد في مبيته، ومؤنة طعامه، ولباسه، ومضجعه، وتنظيف جسمه"،⁵ وأما من الشافعية⁶ فقد عرفها النووي بأنها: "حفظ من لا يستقل وتربيته"،⁷ وقال في موضعٍ آخر: "حفظ صبي وتعهده بغسل رأسه وبدنه وثيابه ودهنه وكحله وربطه في المهد وتحريكه لينام ونحوها"،⁸ وعرفها الحنابلة بقريب من هذا التعريف، فقال صاحب الإقناع: "هي حفظ صغير ومجنون ومعتوه وهو المختل العقل مما

¹ الكشح: هو ما بين الخصرة إلى الضلع الخلفي. ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، تحقق. عبد الله الكبير (القاهرة: دار المعارف، 1981)، "كشح"، 3880/5.

² أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقق. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، "حضن"، 73/2؛ ابن منظور، "حضن"، 911/2.

³ زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقق. زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 279/4.

⁴ محمد امين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، تحقق. أحمد عادل عبد الموجود (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، 252/5.

⁵ محمد الأنصاري الرضاع، شرح حدود ابن عرفة، تحقق. محمد أبو الأجنان والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب، 1993)، 324.

⁶ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشافعية يجعلون الحضانة نوعين: كبرى، وهي محل البحث هنا، وصغرى، وهي الرضاعة. محمد بن الخطيب الشربيني، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقق. خليل عيتاني (بيروت: دار المعرفة، 1997)، 444/2.

⁷ الشربيني، معني المحتاج، 592/3.

⁸ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، تحقق. محمد طاهر شعبان (بيروت: دار المنهاج، 2005)، 310.

يضرهم وتربيتهم بعمل مصالحتهم كغسل رأس الطفل ويديه وثيابه ودهنه وتكحيله وربطه في المهد وتحريكه لينام ونحوه".⁹

يُلاحظ من هذه النقول أنّ جميع عبارات الفقهاء تدور حول معنى واحد، وهو رعاية الطفل، والقيام بشؤونه وتربيته، إلا أنّهم اختلفوا في بعض القيود والتفاصيل في التعريف، فمنهم من عرّف الحضانة تعريفاً مفصلاً، ومنها ما جاء تعريفه مختصراً، وحصل كذلك في تعريفات قوانين الأحوال الشخصية أيضاً.¹⁰

وللجمع والتوفيق بين هذه التعريفات، يمكن القول بأنّ التعريف المختار هو تعريفها بأنها: "تربية الطفل ومن في حكمه، بما لا يتعارض مع حق الولي ومصلحة الصغير".

فتشمل التربية: الرعاية والتعليم والتطبيب والتنظيف ونحوها. ودخل بقيد "ومن في حكمه" البالغ المعتوه أو المجنون، وخرج بقيد عدم التعارض: الخوف من وقوع ظلم على الصغير، أو على الولي الحاضن، وهو قيد أضافه القانون، ولم يذكره الفقهاء، إلا أنّ أحكام الحضانة لا تخرج عن هذا القيد.

2.2. حكم الحضانة ومستندها

اتفق الفقهاء على أنّ حكم الحضانة بالإجمال هو الفرض الكفائي، فيجب أن يوجد من يقوم بتربية الطفل والعناية به، فإذا تعيّن ذلك بحقّ واحدٍ من أقاربه صار فرضاً عينياً في حقه.¹¹

⁹ موسى بن أحمد الحجاوي أبو النجا، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحق. عبد اللطيف السبكي (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 157/4.

¹⁰ السوداني م. 109؛ والإماراتي م. 142؛ والسوري الجديد م. 281؛ أما السوري القديم، والأردني: فلم يذكر تعريف الحضانة، وإنما فصلاً أحكامها في المواد: سوري قديم م. 137-151؛ وأردني م. 154-166.

¹¹ علاء الدين بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحق. علي عوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003) 204/5؛ أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار الفكر، 1415هـ)، 66/2؛ الشريبي، مغني المحتاج،

وقد ثبتت مشروعية الحضانة بالسنة المطهرة، والإجماع.

وأما الدليل من السنة: فقوله صلى الله عليه وسلم، للمرأة المطلقة من أبي الطفيل، حين قالت له: "إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وأنا له الفداء، فزعم أبوه أنه ينتزعه مني"، فقال صلى الله عليه وسلم: "أنت أحق به ما لم تنكحي"¹²

وأما الدليل من الإجماع: فقد نقل ابن رشد الجدل ذلك فقال: "وأما الإجماع: فلا خلاف بين أحد من الأمة في إيجاب كفالة الأطفال الصغار؛ لأن الإنسان حُلِقَ ضعيفاً مفتقراً إلى من يكفله ويربيه، حتى ينفع نفسه، ويستغني بذاته"¹³

2.3. طرفا الحضانة

أولاً: الحاضن:

جعل الشارع أمر حضانة الصغير في مرحلة الطفولة من شؤون النساء، لأنهن أرفق به وأهدى إلى تربيته وحسن رعايته، حتى إذا بلغ سنّاً يستغني به عن الاستعانة بهنّ، جعل حق الإشراف عليه للرجال، لأنهم بعد اجتيازه تلك المرحلة أقدر على حمايته وصيانه وإقامة مصالحه.¹⁴

594/3؛ منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن الإجماع، تحق. لجنة من وزارة العدل السعودية (الرياض: وزارة العدل، 2006)، 187/13.

¹² سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، تحق. شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، "الطلاق"، 35 (رقم 2276).

¹³ محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات الممهدة (بيروت: دار الغرب، 1988)، 564/1.

¹⁴ الكاساني، بدائع الصنائع، 205/5؛ مصطفى السباعي، شرح قانون الأحوال الشخصية السوري (بيروت: دار الوراق، 2001)، 268/1.

وقد اختلف الفقهاء في ترتيب درجات استحقاق الحضانة، وأقوال الفقهاء في ترتيب المستحقين للحضانة فيه تفصيلٌ دقيق، إلا أنه من الملاحظ أنهم قد بنوا هذا الترتيب على أسسٍ ثلاثة، ثم اختلفت تقديراتهم في تقديم وتأخير المستحقين، هذه الأسس الثلاثة هي:

الأساس الأول: اعتبار وصف الأمومة وإن علا، فأم الأم وأم الأب أولى الناس بالحضانة بعد الأم، فإذا استويا في الدرجة فالأقرب للأم تقدّم على الأقرب للأب.¹⁵

الأساس الثاني: اعتبار أحكام المواريث في تقديم من يدلي بجهتين على من يدلي بجهةٍ واحدة، فالأخ الشقيق مقدّم على الأخ لأب، والعم الشقيق مقدّم على الأخ لأب مثلاً.

الأساس الثالث: اعتبار المحرمية عند التقديم، فينبغي أن يكون الحاضن محرماً للمحزون،¹⁶ وذلك بعد مراعاة الأساس الأول والثاني، ومثال ذلك تقديم الخال على ابن العم في حضانة الأنتى.

هذه الأسس الثلاثة هي التي كانت الموجه للفقهاء في ترتيب الدرجات، ومع ذلك فقد اختلفوا في تفاصيلها، ولا مجال لعرضها الآن.¹⁷

وأما قوانين الأحوال: فقد اختارت المذهب الحنفي في ذلك، مع بعض الفروق الدقيقة.¹⁸

¹⁵ Mustafa Genç, "Erken Çocukluk Döneminde Ehliyet ve Bu Dönemin Eğitimini Himâye Eden İslâm Hukuku Müesseseleri", *Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları - 2*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Konya: Palet Yayınları, 2020), 262.

¹⁶ سالم الشخفي، "أحكام الحضانة مع تطبيقاتها في الواقع الأوربي"، *المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث* 9/8، (حزيران 2006)، 291.

¹⁷ ابن عابدين، *الحاشية*، 264-262/5؛ خليل بن إسحق المالكي، *مختصر خليل*، تحق. طاهر الزاوي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، 146؛ الشربيني، *مغني المحتاج*، 594-592/3؛ إبراهيم بن سالم ابن ضويان، *منار السبيل شرح الدليل*، تحق. زهير شاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982)، 312-311/2.

¹⁸ انظر تفاصيلها في: السوري القديم م. 139؛ والأردني م. 154؛ السوداني م. 1/110؛ الإماراتي م. 146؛ السوري الجديد م. 287.

ثانياً: المحضون:

لا خلاف بين الفقهاء في أن الحضانة تثبت للصغير،¹⁹ وكذلك البالغ المجنون أو المعتوه عند الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة،²⁰ وذهب ابن شعبان²¹ من المالكية إلى أن الحضانة تنتهي بالبلوغ، ولو كان مجنوناً أو معتوهاً.²²

أما القانون: فلم يصرّح بذلك، فيُرجع فيه إلى المعتمد في المذهب الحنفي.²³

2.4. انتهاء الحضانة

تقدم أنّ الحضانة أول ما تكون للنساء، ثم تنتقل إلى الرجال، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا في مدة الحضانة، ومتى تنتهي كلٌّ من حضانة النساء وحضانة الرجال، كما فرقوا بين كون المحضون ذكراً أو أنثى، وكذلك اختلفت قوانين الأحوال الشخصية في ذلك، وبيانها كالاتي:

أولاً: الغلام:

¹⁹ ابن عابدين، الحاشية، 271/5؛ محمد بن جزي الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، تحق. محمد مولاي (نواكشوط: د. ن، 1430هـ)، 367؛ الشريبي، معني المحتاج، 601/3؛ البهوتي، كشاف القناع، 187/13).

²⁰ ابن عابدين، الحاشية، 271/5؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، تحق. محمد مولاي، 367؛ الشريبي، معني المحتاج، 601/3؛ البهوتي، كشاف القناع، 187/13).

²¹ ابن شعبان: محمد بن القاسم بن شعبان، أبو إسحاق، ابن القرطبي: تولى رياسة المالكيين بمصر، وبرع في التاريخ والأدب، في مؤلفاته غرائب من قول مالك، وأقوال شاذة لم تشتهر، له: الزاهي الشعباني، أحكام القرآن، وغيرها، توفي 355هـ. ينظر: إبراهيم بن علي ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحق. محمد الأحمد (القاهرة: دار التراث، د.ت)، 194/2.

²² النفراوي، الفواكه الدواني، 65/2.

²³ وفق ما جاء في: السوري القديم م. 305؛ والأردني م. 183؛ والسوداني م. 5. أما الإماراتي، فقد نص في م. 2/156: "تستمر حضانة النساء إذا كان المحضون معتوهاً أو مريضاً مرضاً مقعداً، ما لم تقتض مصلحة المحضون خلاف ذلك"، وأما السوري الجديد، فقد نص في م. 297: "تستمر حضانة الأم لطفلها المحضون إذا وُجد به علة أو مرض أو عته...".

عند الحنفية: إذا كانت الحاضنة هي الأم أو الجدة فإن حضانة الغلام تستمر حتى يستغني عنهن، وذلك بأن يصبح قادراً على الأكل والشرب وحده، وأن يهتدي إلى التطهر والاستنجاء بنفسه، ويقدر ذلك بسبع سنين، وهو المفتى به عند الحنفية،²⁴ إلا أن هذا التقدير يختلف باختلاف حال الغلام، وإنما ضربوا هذه المدة بناءً على الأمر الظاهر، أما لو اهتدى إلى الاستغناء وحده، فيعتبر حاله، ولا تعتبر المدة.²⁵

ثم تنتقل الحضانة إلى الرجال، وتستمر حتى سن البلوغ، وعندئذٍ يخير بين السكنى لوحده، أو يسكن مع أيهما شاء، إلا إذا بلغ سفيهاً، فيضمه الأب إليه، لتأديبه ودفع العار عنه.²⁶

وعند المالكية: تنتهي حضانة الغلام عند المالكية بالبلوغ، وقيل: إلى الإثغار،²⁷ دون التفريق بين حضانة النساء أو الرجال، إلا أنهم اشترطوا أن يكون الغلام قادراً على الكسب.²⁸

أما عند الشافعية والحنابلة: تنتهي حضانة الغلام عندهم ببلوغه سن التمييز، دون التفريق بين حضانة النساء أو الرجال.²⁹

ثانياً: البنت:

وكما اختلفت الأقوال في حضانة الغلام، فكذلك اختلفت في حضانة البنت:

²⁴ كمال الدين بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي، فتح القدير على العاجز الفقير، تحق. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 334/4؛ ابن عابدين، الحاشية، 267/5.

²⁵ أحمد بن علي الخصاف، كتاب النفقات، تحق. أبو الوفا الأفغاني (حيدر آباد: مطبعة العزيزية، 1979)، 23-24.

²⁶ الكاساني، بدائع الصنائع، 213/5؛ ابن الهمام، فتح القدير، 334/4؛ ابن عابدين، الحاشية، 267/5.

²⁷ الإثغار: هو أن تثبت أسنان الطفل بعد أن تسقط الأسنان التي تنمو في فترة الرضاع. ابن منظور، "فجر"، 486/1.

²⁸ ابن جزى، القوانين الفقهية، 367؛ أحمد الدردير، أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك (نيجيريا: مكتبة أيوب، 2000)، 84.

²⁹ الشربيني، مغني المحتاج، 598/3؛ البهوتي، كشاف القناع، 197/13.

فعند الحنفية: إذا كانت الحاضنة هي الأم أو الجدة: فإن حضانة البنت تستمر حتى تبلغ أو تُشهى، أما إن كانت غير الأم والجدة: فتنتهي باستغنائها بنفسها، كالغلام، وهذا هو ظاهر الرواية، ويقابله قول محمد بن الحسن، وهو التسوية بين الأم والجدة وغيرهما، فتنتهي حضانتها بالبلوغ أو الاشتهاء، ويكون ذلك ببلوغها تسع سنين، وهو المفتى به.³⁰

ثم تنتقل الحضانة إلى الرجال، وتستمر إلى بلوغها، وبعد البلوغ: إن كانت بكرًا فيجب على الأب - أو الولي المحرم - أن يضمها إليه، ولا يخلي سبيلها، لأنها مطمّعة لكل طامع، ولم تختبر الرجال، فلا يؤمن عليها الخداع.

وأما إن كانت ثيبًا يخشى عليها الفتنة، فحكمها كحكم البكر تمامًا، فإن أمنت على نفسها فليس له أن يجبرها على البقاء معه، ولها أن تذهب حيث أحببت.³¹

أما المالكية، فلم يفرقوا - كما تقدم في حضانة الغلام - بين حضانة الرجال والنساء، وإنما نصوا على أن حضانة البنت تنتهي بزواجها ودخول زوجها بها.³²

وذهب الشافعية إلى أن حضانة البنت تنتهي بالتمييز، دون تفريق بين حضانة الرجال أو النساء.³³

أما الحنابلة فقد فرقوا في حضانة البنت بين حضانة الرجال والنساء، فذهبوا إلى أن حضانة النساء تنتهي ببلوغ البنت تسع سنين، ثم تنتقل إلى الرجال، وتستمر حتى دخول زوجها بها.³⁴

³⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 213/5؛ ابن الهمام، فتح القدير، 334/4؛ ابن عابدين، الحاشية، 267/5.

³¹ الكاساني، بدائع الصنائع، 214/5.

³² ابن جزى، القوانين الفقهية، 367؛ خليل، المختصر، 146؛ النفراوي، الفواكه الدواني، 65/2.

³³ يحيى بن سالم العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحق. قاسم النوري (بيروت: دار المنهاج، 2000)، 287/11؛ الشربيني، مغني المحتاج،

ثالثاً: انتهاء الحضانة في قوانين الأحوال الشخصية:

حدد القانون السوري القديم في م.146 انتهاء حضانة الغلام ببلوغه تسع سنين، والبنات ببلوغها إحدى عشرة سنة، ثم نص في م.1/147 على أنه يحق للقاضي - إذا كان الحاضن غير الأب - أن يضع الولد، ذكراً أو أنثى، عند الأصلح، من الأم، أو الولي، أو من يقوم مقامهما، حتى تتزوج البنت أو تبلغ، أو يبلغ الصبي سن الرشد.

أما مشروع القانون السوري الجديد، فحدد في م.315 انتهاءها للغلام ببلوغه ثلاث عشرة سنة، وللبنات ببلوغها خمس عشرة سنة، ثم تنتقل إلى الأب، وفق م.316.

وأما القانون السوداني، فقد فرق بين حضانة النساء والرجال، فحدد في م.115 انتهاء حضانة النساء ببلوغ الغلام سبع سنين، والبنات تسع سنين، ويحق للقاضي تمديدها للغلام إلى سن البلوغ، وللبنات إلى دخول زوجها بها، إن رأى مصلحة المحضون تقتضي ذلك.

وأما القانون الأردني فقد فصل أكثر من غيره، فنص في م.161 على أن حضانة غير الأم من النساء تنتهي ببلوغ الغلام تسع سنين، والبنات ببلوغها تسع سنين، ثم نص في م.162 على أن الأم التي حبست نفسها على أولادها تمتد حضانتها إلى بلوغهم.

وأخيراً: نص القانون الإماراتي في م.156 على أن حضانة النساء للغلام تمتد إلى بلوغه إحدى عشرة سنة، وللبنات ببلوغها ثلاث عشرة سنة، ويحق للقاضي تمديدها للغلام إلى البلوغ، وللبنات إلى زواجهن.

³⁴ البهوتي، كشاف القناع، 200/13؛ ابن ضويان، منار السبيل، 314/2.

يلاحظ في جميع الاختيارات التي حددتها القوانين، أنها لم تخرج عن قواعد المذهب الحنفي، إلا في بعض التفاصيل التي لا مجال لعرضها الآن.

3. المبحث الثاني: أقوال العلماء في تخير الطفل بعد الحضانة:

تقدّم الكلام حول مدة الحضانة وزمانها، واختلاف الفقهاء في ذلك، إلا أنهم اختلفوا في مسألة أخرى، وهي مصير الطفل بعد سن التمييز، فهل يلزم بأن يكون عند أمه أو أبيه، أم إنه يخير بين أحدهما؟ ذهب الفقهاء في ذلك إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: عدم تخيير المميز مطلقاً، وبه قال الحنفية،³⁵ والمالكية،³⁶ وبه قال أيضاً: الجعفرية،³⁷ والظاهرية،³⁸ والإباضية.³⁹

إلا أن الحنفية فرقوا في ذلك بين الذكر والأنثى، فكلاهما لا يخيران قبل البلوغ، أما بعد البلوغ: فيخير الغلام بين أحد والديه، أو الاستقلال بنفسه، وأما البنت: فإن كانت بكرًا فلا تخير، وإن أمنت على نفسها، وإنما يضمها الأب إليه حتى تتزوج، وأما الثيب: فإن أمنت على نفسها فحكمها كالغلام، وإلا فكالبكر.⁴⁰ قال ابن عابدين: "ولا خيار للولد عندنا مطلقاً، ذكرًا كان أو أنثى، إذا بلغ السن الذي ينزع من الأم ويأخذه الأب."⁴¹

³⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، 216/5؛ عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة البولافية، 1313هـ)، 49/3.

³⁶ ابن رشد، المقدمات المهديات، 563/1؛ خليل، المختصر، 146.

³⁷ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام شرح شرائع الإسلام، تحق. عباس قوجاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981)، 301/31.

³⁸ علي بن أحمد ابن حزم، المحلى بالآثار، تحق. محمد منير الدمشقي (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، 1350هـ)، 331/10.

³⁹ محمد يوسف إطفيش، شرح النيل وشفاء العليل (جدة: دار الإرشاد، 1973)، 415/7.

⁴⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 313/5؛ ابن الهمام، فتح القدير، 335/4.

⁴¹ ابن عابدين، الحاشية، 270/5.

وأما المالكية: فقد تقدم أنهم لم يفرقوا بين حضانة النساء والرجال، فتستمر حضانة الذكر للبلوغ، والأنثى بدخول زوجها بها. قال خليل: "وحضانة الذكر للبلوغ، والأنثى كالنفقة."⁴²

وأما الجعفرية: فلم يفرقوا بين الذكر والأنثى، فقالوا بأن حضانتها تستمر حتى البلوغ، وبعدها يخيران، فيقيمان عند من شاء من الأب أو الأم، أو ينفردان بنفسيهما.⁴³

وتمثل قول الجعفرية قال الظاهرية أيضاً، إلا أنهم قيدوا ذلك بأن يكون الذكر أو الأنثى يأمنان على نفسيهما من الفساد، فإن لم يأمن من ذلك: فللأب أو الحاكم أن يجبرهما على الإقامة مع من يشرف عليهما.⁴⁴

وكذلك لم يفرق الظاهرية في الأنثى بين كونها بكرًا أو ثيبًا، كما فعل الحنفية، وحثتهم في ذلك أن الحس يشهد أن زوجها لا يزيد لها عقلاً لم يكن عندها، ولا ينقصها عقلاً كان عندها، فُرِّبَ بكرٌ أصلح لنفسها من ذوات الأزواج.⁴⁵

وهذا المذهب أيضاً - عدم التخيير مطلقاً - هو الذي اختارته قوانين الأحوال الشخصية، فقد نص بعضها صراحةً على هذه التفاصيل التي قال بها الحنفية، دون الحديث حول موضوع التخيير، ومنها ما لم ينص على ذلك، فيُرجع فيها إلى المعتمد في المذهب الحنفي، كما نصت المادة (305) من السوري القديم، والمادة (5) من السوداني، والمادة (183) من الأردني،

⁴² خليل، المختصر، 146.

⁴³ الحنفي، جواهر الكلام، 301/31.

⁴⁴ ابن حزم، المحلى، 331/10.

⁴⁵ ابن حزم، المحلى، (331/10).

وكذلك المادة (3/2) من الإماراتي، والتي نصت على الأخذ بالمعتمد في المذهب المالكي، ثم الحنبلي، ثم الشافعي، ثم الحنفي، وفي هذه المسألة اتفق الحنفية مع المالكية على هذا القول.

المذهب الثاني: وهو تختيار المميز مطلقاً: فإذا بلغ الطفل سن التمييز، فإن القاضي يخيّره بين أحد والديه، ذكراً كان الطفل أو أنثى، فيكون عند من اختار منهما، وإلى هذا القول ذهب الشافعية،⁴⁶ وهو رواية عند الزيدية.⁴⁷

قال النووي: " والمميز إن افترق أبواه: كان عند من اختار منهما"⁽⁴⁸⁾.

المذهب الثالث: تختيار الغلام المميز، دون البنت: فيخير الغلام بعد بلوغه سن التمييز بين أحدهما، وأما البنت فتستمر حضانتها إلى دخول زوجها بها، وبهذا قال الحنابلة،⁴⁹ والزيدية في المعتمد عندهم.⁵⁰

قال في منار السبيل: "وإذا بلغ الصبي سبع سنين عاقلاً، خيّر بين أبويه... وإذا بلغت الأنثى سبعاً: كانت عند أبيها وجوباً إلى أن تتزوج."⁵¹

⁴⁶ علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير، تحق. علي محمد عوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) 499/11؛ الشربيني، مغني المحتاج، 598/3.

⁴⁷ أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (صنعاء: دار الحكمة اليمنية، 1947)، 286/3.

⁴⁸ النووي، منهاج الطالبين، 466.

⁴⁹ البهوتي، كشف القناع، 198/13؛ ابن ضويان، منار السبيل، 314/2.

⁵⁰ المرتضى، البحر الزخار، 287/3.

⁵¹ ابن ضويان، منار السبيل، 314/2.

أما تفصيل مذهب الزيدية: فالغلام عندهم يُحَيَّرُ، وأما البنت فتكون عند أمها حتى تتزوج ويدخل بها زوجها، فإن تزوجت الأم قبلها، انتقلت حضانتها إلى من تليها من النساء، فإن تزوجن جميعاً، حُيِّرَت البنت بين الأم المتزوجة أو العصبية.⁵²

4. المبحث الثالث: الأدلة، ووجه الاستدلال بها، والاعتراضات الموجهة إليها

4.1. أدلة أصحاب القول الأول، القائل بعدم التخيير مطلقاً

استدل أصحاب هذا القول بعددٍ من الأدلة، من أبرزها:

أولاً: حديث: "أنتِ أحق به مالم تنكحي"،⁵³ ووجه الاستدلال أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخير الطفل، وإنما قضى بحق الأم بالحضانة، مالم تتزوج.⁵⁴

ثانياً: حديث علي رضي الله عنه قال: "خرج زيد بن حارثة إلى مكة، فقدم بابنة حمزة، فقال جعفر: "أنا آخذها، أنا أحق بها، ابنة عمي، وعندني خالتها، وإنما الخالة أمّ"، فقال علي: "أنا أحق بها، ابنة عمي، وعندني ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي أحق بها"، فقال زيد: "أنا أحق بها، أنا خرجت إليها، وسافرت وقدمت بها"، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر حديثاً، قال: "وأما الجارية فأقضي بها لجعفر، تكون مع خالتها، وإنما الخالة أم"،⁵⁵ فلم يخيرها النبي صلى الله عليه وسلم.⁵⁶

⁵² المرتضى، البحر الزخار، 287/3.

⁵³ أبو داود، "الطلاق"، 35 (رقم 2276).

⁵⁴ الكاساني، بدائع الصنائع، 217/2.

⁵⁵ أبو داود، "الطلاق"، 35 (رقم 2278).

⁵⁶ ابن رشد، المقدمات الممهدة، 563/1.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُنَاقَشَ الاستدلال بهذين الحديثين بأن يُحملا على أن المقصود هو أن الأم أو الخالة أولى وأحق من الأب خلال فترة الحضانة، أي قبل التمييز، وهذا متفق عليه - كما تقدم - فالحضانة أول ما تكون للنساء، ثم للرجال. وبالتالي فإن هذين الحديثين ليسا صريحين في منع التخيير، وبالتالي فليسوا داخلين في محل النزاع.

ثالثاً: الأثر الذي يرويه عكرمة، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خاصم امرأته التي طلق، إلى أبي بكر رضي الله عنه في ولدها، فقال أبو بكر: "هي أحق به ما لم تزوج، أو يشب الصبي"، وقال: "هي أحقني، وأعطف، وألطف، وأرف، وأرحم."⁵⁷ فدل الحديث على أن شأن الصحابة هو عدم التخيير، ولم يعترض عليه عمر ولا غيره.⁵⁸

يُمْكِنُ أَنْ يُنَاقَشَ هذا الأثر أيضاً بأنه يحتمل أن تكون الخصومة قد حصلت قبل التمييز، إذ لا يوجد ما يدل على عمر الصبي حين الخصومة، فإن كانت قبل التمييز فلا خلاف في أن الحضانة تكون للأم حينئذٍ.

رابعاً: الأثر الوارد عن عمارة بن ربيعة الجرمي قال: "غزا أبي نحو البحر في بعض تلك المغازي فقتل، فجاء عمي ليذهب بي، فخاصمته أُمِّي إلى علي كرم الله وجهه، ومعني أُمِّي لي صغير، فخبرني علي ثلاثاً، فاخترت أُمِّي، فأبى عمي أن يرضي، فوكزه علي بيده، وضربه بدرته، وقال: وهذا أيضاً - أي لأخيه الصغير - لو قد بلغ حُرِّيرٌ"⁵⁹ فدل على أن التخيير يكون بعد البلوغ.⁶⁰

⁵⁷ أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 106/8.

⁵⁸ الزيلعي، تبين الحقائق، 49/3؛ محمود بن أحمد العيني، البناء شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، 1990)، 483/5.

⁵⁹ أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: محمد عوامة (بيروت: دار قرطبة، 2006)، 175/10.

⁶⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 217/2.

وقد نوقشَ هذا الدليل بأن الحديث لم يصرَّح بسن الغلام، في حين جاءت رواية الشافعي بالتصريح بسن الغلام، فقد روى الشافعي بسنده، عن عمارة قال: "خيرني علي رضي الله تعالى عنه بين أُمِّي وعمي، وقال لأخ لي أصغر مني: "وهذا لو بلغ مبلغ هذا خيرته"، قال إبراهيم - أحد الرواة -: "وفي الحديث: وكنت ابن سبع أو ثمان سنين"،⁶¹ وقد قال العيني في هذا الدليل: "ولا يرضي الخصم، لأنه صرَّح فيه، فجاء بابن لهما ولم يبلغ".⁶² ففي هذه الرواية زيادة لم ترد في الرواية الأولى، ومعلوم أن زيادة الثقة مقبولة عند جمهور الفقهاء والمحدثين، إن لم يكن فيها مخالفة لأصل آخر.⁶³

خامساً: من المعقول: وهو أن الطفل المميز لا يهتدي إلى مصلحته، فقد يميل إلى هواه من اللعب واللهو والراحة، ويختار من يتيح له ذلك، فيؤدي ذلك إلى فساد.⁶⁴

وقد أجاب الماوردي على هذا الدليل بأن تخير الطفل بين أبويه لا يمنع الآخر من تأديبه وتقويمه وتعليمه.⁶⁵

4.2. أدلة أصحاب القول الثاني، القائل بالتخير مطلقاً

كما استدل أصحاب هذا القول بعددٍ من الأدلة، من أبرزها:

أولاً: حديث أبي هريرة رضي الله عنه، "أن النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاماً بين أبيه وأمه"⁽⁶⁶⁾.

⁶¹ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحق. رفعت عبد المطلب (القاهرة: دار الوفاء، 2001)، 239/6.

⁶² العيني، البناء، 484/5.

⁶³ عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري، علوم الحديث، تحق. نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1416هـ)، 86.

⁶⁴ محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، تحق. سمير رباب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 208/5؛ العيني، البناء، 483/5.

⁶⁵ الماوردي، الحاوي، 500/11.

ثانياً: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: "سمعت امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنا قاعد عنده، فقالت: "يا رسول الله، إن زوجي يريد أن يذهب بابني، وقد سقاني من بئر أبي عنبه، وقد نفعتي"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "استههما عليه"، فقال زوجها: "من يحاقني في ولدي"، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "هذا أبوك وهذه أمك، فخذ بيد أيهما شئت"، فأخذ بيد أمه، فانطلقت به"⁶⁷

عند التدقيق يُلاحظ أنّ هذين الدليلين هما في الحقيقة حديث واحد، وإنما رواه بعضهم مختصراً، وبعضهم روى القصة بكاملها، وقد اعترض عليهما أصحاب المذاهب الأخرى من عدة وجوه:

الأول: أنه يُحمل على حال البلوغ، بدليل أن الاستقاء كان من بئر أبي عنبه، ومن كان دون البلوغ لا يُرسل إلى الآبار، للخوف من السقوط فيه، لقلّة عقله وحذره.⁶⁸ كما إن والدّة الصبي قالت: "وقد نفعتي"، أي كسب مالاً وأنفق عليها، والكسب لا يكون إلى بعد البلوغ.⁶⁹ إلا أنّ الماوردي قد أجاب على هذا الاعتراض بأن هذا الاحتمال مردودٌ، لورود رواياتٍ صرّحت بسن الصبي، كما في حديث عمارة الجرمي المتقدم.⁷⁰

⁶⁶ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون (القاهرة: البابي الحلبي، 1975)، "الأحكام"، 21 (رقم 1357)، وقال: "حديثٌ حسنٌ صحيح".

⁶⁷ أبو داود، "الطلاق"، 35 (رقم 2277).

⁶⁸ الكاساني، بدائع الصنائع، 217/5؛ ابن الهمام، فتح القدير، 336/4.

⁶⁹ الكاساني، بدائع الصنائع، 217/5؛ العيني، البناء، 483/5.

⁷⁰ الماوردي، الحاوي، 499/11.

الثاني: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهما: "إِسْتَهَمَا عَلَيْهِ"، والاستهام متروك بالإجماع، فدل على أن الحديث لا يُعمل به في التخيير كذلك.⁷¹

الثالث: إن الأم قالت: "زوجي يريد أن يذهب بابني"، فهذا يدل على أن الحياة الزوجية ما تزال قائمةً بينهما.⁷²

رابعاً: الأثر الوارد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، "أنه خير غلاماً بين أبيه وأمه، فاختر أمه، فانطلقت به."⁷³

وقد أعترض الحنفية على هذا الأثر بأنه محمولٌ على أن عمر قد عرف ميل الابن إلى أمه، وهي في الواقع أحق بحضانتها، فأحب تطيب قلب الأب، من غير مخالفة الشرع، فخيرته، ويدل على ذلك أن عمر لم يعترض على أبي بكر رضي الله عنهما، عندما قضى بينه وبين زوجته، في الأثر المتقدم.⁷⁴

رابعاً: الإجماع، فقد خير عمر الغلام بين أبيه، ولم يثبت له مخالفٌ من الصحابة، فكان ذلك إجماعاً منهم.⁷⁵

ولم يسلم هذا الدليل من الاعتراض أيضاً، فقد اعترض عليه بأن الصحابة لم يعترضوا على عمر رضي الله عنه لأنه كان هو الحاكم، والحاكم يجب نفاذ أمره، ولو كان المجتهد يرى خلاف ما حكم به.⁷⁶

⁷¹ الزيلعي، تبيين الحقائق، 49/3؛ العيني، البناء، 484/5.

⁷² العيني، البناء، 484/5.

⁷³ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحق. حبيب الرحمن الأعظمي (باكستان: المجلس العلمي، 1983)، 155/7.

⁷⁴ ابن الهمام، فتح القدير، 336/4.

⁷⁵ الماوردي، الحاوي، 499/11؛ العمراني، البيان، 288/11.

خامساً: كما استدلوا على تختيار البنت بحديث رافع بن سنان، أنه أسلم، وأبت امرأته أن تسلم، فأنت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: "ابنتي، وهي فطيم"، وقال رافع: "ابنتي"، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لرافع: "اقعد ناحية"، وقال لامرأته: "اقعدي ناحية"، قال: وأقعد الصبية بينهما، ثم قال: "ادعواها"، فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اللهم اهدها"، فمالت إلى أبيها، فأخذها.⁷⁷

واعترضَ على هذا الدليل أيضاً بأن البنت قد وُقِّعت بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لها، فقد قال عندما اختارت أمها الكافرة "اللهم اهدها"، فاختارت أباه، ووقفت ببركة الدعاء لها.⁷⁸

سادساً: واستدلوا من المعقول بأن الغلام إذا بلغ سن التمييز، فإنه يصبح أعرف بحفظه، وأعرف بمن هو أشفق منهما عليه، ويتساوى أمه وأبوه في رعايته، وسن التمييز غالباً سبع أو ثمان سنين، وهو أول خطاب الشرع بالصلاة، ويكون فيه فاهماً مدركاً لأمره وتدييره، فإن لم يكن كذلك أُخِّرَ تختياره، والأمر موكولٌ إلى القاضي في تحديد ذلك.⁷⁹

⁷⁶ ابن الهمام، فتح القدير، 336/4.

⁷⁷ أبو داود، "الطلاق"، 26 (رقم 2244).

⁷⁸ السرخسي، المبسوط، 208/5؛ ابن عابدين، الحاشية، 270/5.

⁷⁹ الشريبي، مغني المحتاج، 598/3؛ علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحق. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 1995)، 485/24.

ويُذكر هنا أنّ مما اعترض به الحنفية على الشافعية أيضاً، ما قاله الزيلعي: "ومن العجب أنّهم لا يعتبرون إيمانه، وهو اختياره لربّه، وهو نفعٌ له، ثمّ يعتبرون اختياره لأحد الأبوين، وهو ضرر." 80

وكان جواب الشافعية على ذلك أنّهم إنّما ردّوا قوله في الحقوق الواجبة، كالإقرار والشهادة، أمّا قوله في المصالح فيقبل، كقبول الهدية، وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر بن سلمة أن يصلي بقومه، وهو ابن تسع سنين، 81 فتبعه الرجال في الصلاة، ولو لم يكن لقوله حكمٌ لما جاز اتباعه، فدل ذلك على أن تخييره في حق نفسه أولى بالقبول. 82

4.3. أدلة أصحاب القول الثالث، وهو تخيير الغلام دون البنت

أمّا أصحاب هذا القول - وهم الحنابلة والزيدية - فقد استدلوا على تخيير الغلام بنفس الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الثاني. 83

وأمّا دليلهم على منع تخيير البنت، وبقائها مع أبيها، فقد استدلوا بأدلةٍ من المعقول، خلاصتها: 84

أ- أنّ المقصود من الحضانة هو الحفظ، والأب هو الأحفظ لها.

80 الزيلعي، تبيين الحقائق، 49/3.

81 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، نشر: محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 2001)، "المغازي"، 55 (رقم 4302).

82 الماوردي، الحاوي، 500/11.

83 المرداوي، الإنصاف، 487/24-488؛ البهوتي، كشف القناع، 198/13.

84 المرداوي، الإنصاف، 491/24؛ البهوتي، كشف القناع، 200/13؛ محمد الحسن البغا، "وقت الحضانة ورؤية الطفل (الإراءة)"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية 1/18، (2002)، 9؛ نزار بن عبد الكريم الحمداني، "تخيير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي 14/12 (2001)، 293.

ب- أنَّ البنت بعد التمييز تكون قد قاربت صلاحية التزويج، وولاية التزويج للأب.

ت- أنَّ الأب هو الذي تُخطب منه، وهو الأعلَم بمن هو الأكفأ لها.

ث- أن الرجل هو الأشد غيراً وحرصاً على ابنته من النساء، وكم من النساء من يساعدن ويتسببن في ضلال بناههن وغوايتهن.

ج- كما إنه لم يرد نص من الشارع على تخييرها.

ح- ولا تقاس البنت على الغلام، لأنها تحتاج إلى ما لا يحتاجه الغلام، من ولاية التزويج وغيرها.

وقد أجاب الماوردي عن ذلك بقوله: "وأما تفريقهم بين الجارية والغلام... فلئن كانت الأم أعرف بتدبير البنات، فالأب أقوم بمصالحهن، ولئن كان الأب أعرف بتعليم البنين، فليس يمنع من تعليمه إذا اختار أمه."⁸⁵

5. المبحث الرابع: المناقشة، والترجيح في المسألة:

من خلال عرض أدلة كل مذهبٍ، والاعتراضات التي وُجِّهت إلى هذه الأدلة، يُلاحظ أنَّ أغلب الأدلة لم تسلّم من اعتراضٍ، وأنَّ محور ما يستدل به القائلون بعدم التخيير هو حديث "أنتِ أحقُّ به مالم تنكحي"، أما القائلون بالتخيير فأساس استدلالهم هو بالأحاديث والآثار التي تثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم، وعمر رضي الله عنه قد خيَّرا المميز بين والديه.

⁸⁵ الماوردي، الحاوي، 500/11.

أما حديث "أنتِ أحقُّ به مالم تنكحي" فقد تقدّم الكلام حوله، وأنه يحتمل أن يكون المقصود به إثبات أحقية الأم بالصبي قبل بلوغه سن التمييز، إي قبل الوصول إلى مرحلة التخيير، ويقوّي هذا الاحتمال الروايات الواردة في وقائع أخرى تُثبت أنه صلى الله عليه وسلم خيّر من بلغ سن التمييز بين والديه، فيكون التوفيق بين هذه الروايات بحمل الروايات التي لم تذكر التخيير أنّها كانت في حالاتٍ لم يبلغ فيها الصبي سن التمييز.

ومن جانبٍ آخر فإنّ حديث "أنتِ أحقُّ به مالم تنكحي" يدلُّ على عدم التخيير عن طريق دلالة الإشارة، إذ عدم التخيير لازمٌ من لوازم إثبات الأحقية للأم، وأما أحاديث التخيير فقد دلت على ثبوت التخيير عن طريق دلالة العبارة، ومن المقرر عند علماء الأصول أنّ عبارة النص مقدّمة على إشارته.⁸⁶ هذا عند الحنفية، أما عند الشافعية، فحديث "أنتِ أحقُّ به" دل على عدم التخيير بمفهومه الموافق، وأما أحاديث التخيير فدلت بمنطوقها على التخيير، ومعلومٌ أنّ المنطوق مقدّمٌ على المفهوم.⁸⁷

وبعد عرض الأقوال وأدلتها حول هذه المسألة، يبدو أن القول الأقرب إلى الصواب هو القول بتخيير الغلام بعد التمييز، أما البنت فلا تخير، وهو ما ذهب إليه الحنابلة والزيدية، وذلك للأسباب الآتية:

- إن أدلة القائلين بعدم التخيير تقوم على المعقول، وأما أدلتهم من النصوص، فكلها محتملة، في حين اعتمد القائلون بالتخيير على النصوص الصريحة، والتي ثبتت صحتها، وهذا ما

86 عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول البيهقي (بيروت: المكتبة العصرية، 2012)، 304/2.

87 محمد بن عمر فخر الدين الرازي، المحصول، تحق. طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 433/5.

قاله العيني من الحنفية، فقد قال: "والمعنى أن أصحابنا قصرُوا في هذا الباب، حيث يستدل الخصم بالأحاديث الصحيحة، وهم يستدلون بالدليل العقلي."⁸⁸

- أما الاعتراضات التي وجهها الحنفية إلى الشافعية، فقد أجاب عنها الشافعية، حتى قال فيها العيني أيضاً - وهو من الحنفية - بعد أن ذكر الاعتراضات: "ولا يخلوا الكلّ عن تأمل"،⁸⁹ وكذلك أسهب ابن القيم في مناقشة اعتراضاتهم والإجابة عنها.⁹⁰

- ثم إن الغلام المميز، يكون قد عرف من هو الأشفق به، فالزامه ببقائه مع أحد والديه قد يكون فيه ضررٌ، وخصوصاً وقد يتزوج الأب، والغالب أن يكون الأب خارج المنزل، فتكون رعاية الطفل لزوجة الأب، ولا تخفى على أحدٍ نظرة الزوجة إلى ابن ضرّتها ومعاملتها له، والتي تؤدي غالباً إلى ضياع المقصود من الحضانة أصلاً.

- أما القول بأن الغلام قد يختار أشرهما، فلا عبرة لذلك، لأن أصحاب هذا القول قد نصوا على أن للقاضي سلطةً تقديرية، تحوله النظر في تقدير الأصلح للطفل،⁹¹ وفي القصة المشهورة، أنه تنازع أبوان صبيّاً عند بعض الحكام، فخيّرهُ بينهما، فاختر أباه، فقالت له أمه: سلّه لأي شيء يختار أباه، فسأله، فقال: أمي تبعثني كل يوم للكُتّاب، والفقير يضربني، وأبي يتركني للعب مع الصبيان، ففضى به للأم.⁹²

⁸⁸ العيني، البناءة، 484/5.

⁸⁹ العيني، البناءة، 484/5.

⁹⁰ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 468/5 وما بعدها.

⁹¹ البهوتي، كشف القناع، 13/199.

⁹² ابن القيم، زاد المعاد، 475/5.

- وأما عدم تختيار البنت: فقد تقدمت الأدلة على ذلك، وأنها لا تقاس بالغلام، ويضاف على ذلك أن الأصل في المرأة الستر والخفاء، وعدم البروز بين الرجال، فإذا خيّر القاضي فاختارت أحد أبويها، ثم تغير اختيارها لاحقاً، فإنها تحوّل إليه - كما سيأتي - وهذا منافٍ لاحترام المرأة وعدم بروزها، ويجعل البنت تضيع بين الطرفين، وخاصة وأنها في هذا السن تغلب عليها العاطفة، وقد تكون عرضةً ومطمعاً لمرضى النفوس، فكان الأولى لها عدم التختيار.⁹³

وبذلك يكون القول المختار متوافقاً مع الجمهور في عدم تختيار البنت، أما تختيار الغلام فليس ببعيدٍ عن المانعين، بسبب السلطة التقديرية للقاضي، في اختبار اختياره وتصويبه، وقد جاء في حاشية ابن عابدين: "فينبغي للمفتي أن يكون ذا بصيرة ليراعي الأصلح للولد... فإذا علم المفتي أو القاضي شيئاً من ذلك لا يحل له نزع من أمه، لأن مدار أمر الحضانة على نفع الولد".⁹⁴

6. المبحث الخامس: ما يترتب على تختيار الغلام في الحضانة:

تقدم أن القول الأقرب إلى الصواب هو القول بتختيار الغلام دون البنت، إلا أن هذا التختيار يترتب عليه مسائل عدة، يمكن بيانها إجمالاً بالآتي:

6.1. اختيار الغلام أبويه معاً، أو عدم اختيار أحدهما، أو اختيار غيرهما

إذا خير القاضي الغلام، فاختار أبويه معاً، أو لم يختار أحداً منهما، أو اختار غيرهما، فما الحكم في هذه الحالات؟

⁹³ ابن القيم، زاد المعاد، 472/5؛ البغاء، "وقت الحضانة ورؤية الطفل (الإراءة)"، 10.

⁹⁴ ابن عابدين، الحاشية، 266/5.

أما إذا اختار أبويه معاً:

فقد نص الشافعية،⁹⁵ والحنابلة،⁹⁶ والزيدية،⁹⁷ على أنه يُقرع بينهما، فيكون عند من خرجت عليه القرعة، وحجتهم في ذلك أنه لا مزية لأحدهما على الآخر، ولا يمكن اجتماعهما على كفالتة، ولا قسمته بينهما، فأقرع بينهما.⁹⁸

فإذا اختار الآخر الذي لم تخرج عليه القرعة، حوّل إليه، لأن العبرة باختياره، فلما تعذر إعمال اختياره عُمل بالقرعة، فلما اختار رُجع إلى اختياره.⁹⁹

وأما إذا لم يختَر أحداً منهما، فقولان:

الأول: أنه يكون عند أمه، لأنها الأصل في حضانتها، وهو لم يختَر غيرها، فبرّد إليها، وبه قال الشافعية في المعتمد،¹⁰⁰ والحنابلة في روايةٍ عنهم.¹⁰¹

الثاني: يُقرع بينهما، لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر، ولا سبيل إلى تقديم أحدهما على الآخر إلا بالقرعة التي يعمل بها عند تساوي الحقوق، وبه قال البغوي من الشافعية،¹⁰² وهو المعتمد عند الحنابلة.¹⁰³

⁹⁵ العمراني، البيان، 288/11؛ الشربيني، مغني المحتاج، 3/600.

⁹⁶ الإنصاف، المرداوي، 488/24؛ البهوتي، كشف القناع، 13/199.

⁹⁷ المرتضى، البحر الزخار، 3/287.

⁹⁸ العمراني، البيان، 288/11؛ المرداوي، الإنصاف، 488/24.

⁹⁹ العمراني، البيان، 288/11؛ البهوتي، كشف القناع، 13/199.

¹⁰⁰ الشربيني، مغني المحتاج، 3/600.

¹⁰¹ المرداوي، الإنصاف، 488/24.

¹⁰² العمراني، البيان، 288/11؛ الشربيني، مغني المحتاج، 3/600.

¹⁰³ المرداوي، الإنصاف، 488/24؛ البهوتي، كشف القناع، 13/199.

والذي يبدو أن القول الأول هو الأقرب، لأن عدم اختياره أحدهما دليلٌ على أنه لم يتمكن من التمييز بينهما بعد، فَيُسْتَصْحَبُ الأصل، وهو بقاؤه عند أمه، حتى يتمكن من اختيار الأصلح له لاحقاً.

وأما إذا اختار غير الأبوين:

فقد نص الشافعية على أن الغلام إذا اختار غير أبويه فإنه يكون عند أمه، لأنها هي الأصل، كما لو لم يختَر أحداً منهما.¹⁰⁴ وأما الحنابلة، فلم يقف الباحث في حدود بحثه على نصٍ لهم في هذه المسألة.

6.2. تغيير الغلام اختياره أحد أبويه

إذا اختار الغلام أحد أبويه، ثم تغير اختياره، فهل يُلتفت إلى هذا التغيير؟

لا خلاف بين الفقهاء في أنه يحوّل إن غيّر اختياره، لأنه قد يظهر له خلاف ما كان يظن، إذ قد يتغير حال من اختاره، ولأن اختياره اختيار تشيئة، فقد يتغير بين لحظةٍ وأخرى.¹⁰⁵ إلا أنه إذا كثر منه ذلك، وأسرف في تنقله بين أبيه وأمّه، فالمعتمد عند الشافعية،¹⁰⁶ والحنابلة¹⁰⁷ أنه يُحوّل مطلقاً، حتى ولو أسرف في ذلك.

¹⁰⁴ الشريبي، معني المحتاج، 600/3.

¹⁰⁵ الشريبي، معني المحتاج، 599/3؛ البهوتي، كشف القناع، 199/13؛ المرتضى، البحر الزخار، 287/3؛ إطفيش، شرح النيل، 416/7.

¹⁰⁶ العمراني، البيان، 290/11؛ الشريبي، معني المحتاج، 599/3.

¹⁰⁷ المرادوي، الإنصاف، 487/24؛ البهوتي، كشف القناع، 199/13.

وفي روايةٍ أخرى عند الشافعية، والحنابلة،¹⁰⁸ أنه إذا كثر منه ذلك، بحيث يُظن أن سببه قلة التمييز، فإنه يجعل عند أمه، كما كان قبل التمييز، وبه جزم الجويني من الشافعية،¹⁰⁹ وقال الشريبي: "وهو ظاهر".¹¹⁰ وفي روايةٍ أخرى عند الحنابلة أنه يُقرع بينهما.¹¹¹

والذي يبدو أن إسراف الغلام في تنقله، إذا ظهر للقاضي أن سببه عدم التمييز فإنه يكون عند أمه، لأنه قد ظهر فساد اختياره، وأنه لا يعرف مصلحته مع أي والديه تكون، فيُستصحب الأصل في بقاءه عند أمه.

6.3. إسقاط أحد الأبوين حقه في الحضانة

إذا أسقط أحد الوالدين حقه في الحضانة قبل التخيير، فهل لذلك أثر على تخيير الغلام؟

ذهب العلماء في ذلك إلى قولين:

الأول: أنه يُخيّر بينهما، فإذا امتنع الذي أسقط حقه عن الحضانة، تنتقل الحضانة إلى الآخر، وهذا هو المعتمد عند الشافعية.¹¹²

الثاني: أنه يسقط حق من أسقط حقه، فيكون وجوده كعدمه، ولا يُخيّر الغلام حينها، وإنما يكون عند الآخر، وبهذا قال الحنابلة،¹¹³ والماوردي والرويان من الشافعية.¹¹⁴

¹⁰⁸ المرادوي، الإنصاف، 487/24.

¹⁰⁹ العمراني، البيان، 290/11.

¹¹⁰ الشريبي، مغني المحتاج، 599/3.

¹¹¹ المرادوي، الإنصاف، 487/24.

¹¹² الشريبي، مغني المحتاج، 598/3.

¹¹³ البهوتي، كشاف القناع، 192/13.

¹¹⁴ الشريبي، مغني المحتاج، 598/3.

ويلاحظ من القولين المتقدمين أن النتيجة واحدة، فسواءً حُيِّرَ الغلام أو لم يُحَيَّرْ فإن حضانتته ستكون عند الآخر الذي قَبِلَ الحضانة.

6.4. عدم صلاحية أحد الأبوين للحضانة

لا شك أن هنالك شروطاً لا بد من توافرها في الحاضن، كالبلوغ، والعقل، والعدالة، والصيانة، وغير ذلك مما فصله الفقهاء، فإذا ما اختل أحد هذه الشروط، أو وُجِدَ مانع من موانع الحضانة في أحد الأبوين، فإنَّ الطفل لا يُعطى له،¹¹⁵ ولكن هل يخير الغلام في هذه الحالة، أم يسقط التخيير ويلزم الآخر بحضانتته؟

اتفق الشافعية،¹¹⁶ والحنابلة¹¹⁷ على أن حق الحضانة ينتقل إلى الآخر، لانحصاره فيه، ولا يُحَيَّرُ الغلام، فإذا عاد الآخر إلى صلاحيته للحضانة، عاد التخيير إلى الغلام، فَيُحَيَّرُ بينهما.

6.5. امتناع أحد الأبوين، أو كليهما عن الحضانة

إذا اختار الغلام أحد أبويه، فامتنع من وقع الاختيار عليه عن الحضانة، أو امتنعا معاً عن حضانتته، فما الحكم في هذه الحالة؟

اتفق الشافعية،¹¹⁸ والحنابلة¹¹⁹ على أنه إذا امتنع أحد الوالدين عن الحضانة، فإن الحضانة تنتقل إلى الآخر، فإن عاد الممتنع عادت الحضانة إليه.

¹¹⁵ Genç, "Erken Çocukluk Döneminde Ehliyet ve Bu Dönemin Eğitimini Himâye Eden İslâm Hukuku Müesseseleri", 262.

¹¹⁶ الشربيني، مغني المحتاج، 3/598.

¹¹⁷ المرادوي، الإنصاف، 489/24؛ البهوتي، كشف القناع، 13/199.

¹¹⁸ شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، تحاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 7/231.

¹¹⁹ البهوتي، كشف القناع، 13/192.

أما إذا امتنع الأب والأم معاً عن الحضّانة: فقد نص الشافعية على أنه إن كان بعدهما مستحقٌّ للحضّانة، كجدِّ وجدّة، انتقل التخيير إليهما، أما إن لم يكن بعدهما مستحق، أُجبر من عليه النفقة على حضّانة.¹²⁰ وأما الحنابلة، فلم أجد في حدود بحثي نصاً لهم في هذه المسألة.

6.6. انتقال التخيير إلى غير الوالدين المباشرين

إذا لم يكن للغلام أبٌ ولا أم، فهل ينتقل تخيير الغلام إلى غيرهما، أم إن التخيير منحصرٌ بينهما؟

اتفق الشافعية¹²¹ والحنابلة¹²² على أن التخيير ليس منحصرًا بين الوالدين فقط، بل يكون بين غيرهما أيضاً، ثم توسعوا في بيان المحيّر بينهم، ويمكن إجمال قولهم بأن الغلام يخيّر بين الأم أو من يقوم مقامها، والأب أو من يقوم مقامه، فيُخيّر مثلاً بين الأم والجد، وبين الجدة والعم، أو الأب والأخت... وهكذا، مع اختلافهم في بعض التفاصيل، التي لا يتسع المجال لعرضها هنا.

7. الخاتمة

ويمكن إجمال خلاصة البحث بالنقاط الآتية:

- الحضّانة هي السياج الأول الذي يحمي الطفل، ويؤمن له التربية والنشأة الصالحة.

¹²⁰ الشربيني، مغني المحتاج، 598/3؛ الرملي، نهایة المحتاج، 231/7.

¹²¹ الشربيني، مغني المحتاج، 598/3.

¹²² المرادوي، الإنصاف، 489/24.

- جعل الشارع أمر الحضانة أول ما تكون للنساء، ثم تنتقل إلى الرجال، وفق درجات حددها الفقهاء، وبنوا ترتيب هذه الدرجات على: اعتبار وصف الأمومة، وأحكام المواريث، والمحرمية.

- اختلف الفقهاء في زمن انتهاء الحضانة، وفرقوا بين الغلام والبنت، وخلصوا كلامهم:

● ذهب الحنفية إلى أن حضانة النساء تنتهي بأن يستغني الغلام والبنت بنفسيهما عن النساء، ثم تنتقل إلى الرجال، وتستمر حتى البلوغ، فيخير الغلام بعدها، أما البنت: فالبكر لا تخير، وإنما يضمها والدها إليه، والثيب كذلك، إلا إن أمنت على نفسها، وبهذا المذهب أخذت قوانين الحوال الشخصية، مع بعض الفروق التي تقدم بيانها.

● وذهب المالكية إلى أن حضانة الغلام تنتهي بالبلوغ قادراً على الكسب، وحضانة البنت بدخول زوجها بها، دون التفريق بين حضانة الرجال والنساء.

● وذهب الشافعية إلى أن حضانة الغلام والبنت تنتهي بالتمييز، ثم يخير بين أحدهما، وتستمر حضانتها عند من اختار حتى البلوغ.

● وذهب الحنابلة إلى أن الغلام تنتهي حضانتها بالتمييز، ثم يخير بعدها، أما البنت فتكون عند النساء إلى التمييز، ثم تكون عند الرجال حتى دخول زوجها بها.

- اختلف العلماء في تخيير الطفل في الحضانة بعد بلوغه سن التمييز، وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة مذاهب:

الأول: عدم التخيير مطلقاً، وبه أخذ الحنفية والمالكية والجعفرية والظاهرية والإباضية.

الثاني: التخيير مطلقاً؛ وبه أخذ الشافعية، ورواية عند الزيدية.

الثالث: تختيار الغلام دون البنت، وبه أخذ الحنابلة والزيدية.

- خلاصة الأدلة التي استدلت بها المانعون من التختيار هي من المعقول، أما القائلون بالتختيار فدليلهم من النصوص، مما جعل القول بالتختيار هو الراجح، وهذا في الغلام دون البنت.

- وقد ترتب على القول بتختيار الغلام المميز العديد من المسائل، كاختيار الغلام لأبويه معاً، أو عدم اختيار أحدٍ منهما، أو تغيير اختياره... وقد تقدم بيانها، والله تعالى أعلم وأحكم.

Kaynakça

- ‘Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Buğâ, Muhammed el-Hasan. “ Vaktü'l-hidâne ve rü'yetü'l-tıfl (el- İrâ'e)”. *Mecelletü Câmiati Dimaşk li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye* 18/1 (2002), 1-20.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar ala Usuli'l-Pezdevi*. 4. Cilt. Beyrut: el-Mektebetul-Asriyye, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şahiğh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhâtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-Kinâ' 'ani'l-İknâ'*. thk. Vizâratı'l-'Adli's-Su'ûdiyye. 15 cilt. Riyad: Vizâratı'l-'Adli's-Su'ûdiyye, 2008.
- Derdîr, Ahmet. *Akrebü'l-mesâlik li-mezhebi'l-İmâm Mâlik*. Nejerya: Eyyûp Kü-tüphanesi, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk esSicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kamil Karabelli. 7 cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemîyye, 1430/2009.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve şifa'î'l-'alîl*. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-İrşad, 1973.

- Genç, Mustafa. "Erken Çocukluk Döneminde Ehliyet ve Bu Dönemin Eğitimi- ni Himâye Eden İslâm Hukuku Müesseseleri", *Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları - 2*, ed. Mehmet Bayyigit vd. 250-270. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Haccavi, Ebü'n-Neca Şerefeddin Musa b. Ahmed. *el-İkna' li-talibi'l-intifa'*. thk. Abdullatif es-Subkî. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Halîl, Halîl b. İshak el-Cündî. *el-Muhtasar*. thk. Tahir Ahmed ez-Zavi. Beyrut: Dâru'l-medâri'l-islâmî, 2004.
- Hamdanî, Nizâr b. Abdülkerîm. "Tahyîru't-tıfli beyne valideyhi fi'l-hidâne min manzûrin fikhîyyin". *Mecelletü'l-Mecma`i'l-Fıkhî'l-İslâmî* 12/14 (2001), 261-309.
- Hassaf, Ebu Bekr Ahmed b. Amr. *Kitâbu'n-Nafakât*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Aziziye matbaası, ts.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetu İbni Âbidîn (Reddu'l-Muhtâr Alâ Dure-ri'l-Muhtâr)*. 13 cilt. thk. Âdil Abdül-mevcûd, Alî Mu'avvid. Riyad: Dâr 'Âlemi'l-Kutub, 2003.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânîni'l-fıkhîyye*. thk. Muhammed mevlay. Nuakşot: y.y., 1430/2009.
- İbn Dûyân, İbrahim b. Sâlim, *Menâru's-Sebîl fi Şerhi'd-Delîl*. thk. Züheyr Çavûş. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu'l-Musannaf fi'l-ehâdis ve'l âsâr*. thk. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Beyrut: Dâru Kurutbe, 2006.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*. thk. Abdusselâm Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali. *ed-Dibacü'l-müzheb fi Ma'rifeti A'yan Ulema'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur. 2 cilt. Kahire: Dârü't-Türas, 1972.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed. *Zadü'l-mead fi Hedyi Hayri'l-ibad*. thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 27. Baskı, 1994.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullâh Alî el-Kebîr. 5 (55) cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1981.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*. thk. Zekerıyyâ 'Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimatü'l-mümevhedat*. thk. Muhammed Hacci. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnu Hazm, Alî b. Ahmet. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr fî şerḥi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr*. thk. thk. Ahmed Şâkir. 11 cilt. Kahire: el-Matba'tu'l-Emîriyye, 1929.
- İbnu'l-Murtaza, Ahmet b. Yahya. *el-Bahru'z-Zahhar li-câmi'l-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*. Sana'a: Daru'l Hikmeti'l-Yemâniyye, 1947.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr li'l-Acizi'l-Fakir*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrizûrî. 'Ulûmü'l-ḥadîs. thk. Nûreddîn İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kâsânî, Alâuddîn b. Mesut. *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. thk. Âdil Abdül-mevcûd, Alî Mu'avvid. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *el-Hâvî el-Kebîr*. thk. Âdil Abdül-mevcûd, Alî Mu'avvid. 19 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî Marifeti'r-râciḥ min'l-hilâf*. 30 cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru Hacer, 1995.
- Necefî, Muhammed Hasan. *Cevâhiru'l-keâm fî şerh-i şerâi'l-İslâm*. thk. Abbas el-Küçânî. 44 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî. 7. Baskı, 1981.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim. *el-Fevâkihu'd-devvânî alê Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve U'mdetu'l-müftîn*. thk. Muhammed Tahir Şaban. Beyrut: Dâru'l-minhac, 2005.
- Ramlî, Muhammed b. Ahmet. *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc ve Ma'ahû eş-Şebrâmlisî ve'l-Mağribî*. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

- Rassâ', Ebû Abdillâh Muhammed b. Kâsım. *Şerhu Hudûdi İbn 'Arafe*. thk. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Râzî, Fahrettin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 cilt. Beyrut: Muesseset'ur-Risâle, 1997.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Humâm. *el-Musanna'af*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 11 cilt. Pakistan: el-Meclisü'l-İslâmî, 1983.
- Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk. Semir Rabe. 12 cilt. Beryt: daru ihyai-turasi'l-arabi, 2002.
- Sibâi, Mustafa. *Şerhu kânûni'l-aḥvâli's-şahşiyye*. Beyrut: Dâru'l-Varrak, 2001.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. thk. Rif'at Abdulmuttalib. 11 cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şihî, Sâlim. "Ahkâmü'l-hidâne mea` tatbîkâtihe fi'l-vâki`i'l-Ûrubbi". *el-Mecelletü'l-İlmiyye li'l-meclisi'l-Ûrubbi li'l-iftâi ve'l-buhûs* 8/9 (2006), 285-320.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*. thk. Halil İytanî. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 15 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh (Sünettü'tTirmizî)*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Kahire: Şirketü Mektebeti Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- 'Umrânî, Yahya b. Ebi'l-hayr. *el-Beyân fî mezhebi's-Şâfiî*. thk. Kasım en-Nurî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2000.
- Zeyla'î, Osmân b. Alî. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'l-Hakâik*. 6 cilt. Kahire: Bulak Matbaası, 1313/1895.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 639-671

Arap Gramerinde Ümmü'l-Bâb Kavramı ve Felsefesi

The Concept of “Ummu'l-Bâb” in the Arabic Grammar and Its Philosophy

Ali SEVDİ

Dr. Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı

Dr. Faculty Member, Iğdır University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric

Iğdır / TURKEY

alisevdi1984@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1951-7232

DOI: 10.47424/tasavvur.901229

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sevdi, Ali. “Arap Gramerinde Ümmü'l-Bâb Kavramı ve Felsefesi”.

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 7/1 (Haziran 2021): 639-671.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makalenin amacı Arap gramerinde *ümmü'l-bâb* kavramı ve felsefesini incelemektir. Çalışma, kavramsal çerçeve, Arap gramerinde *ümmü'l-bâb* ve felsefesi, *ümmü'l-bâb* olan kelimeler ve özellikleri gibi başlıklardan oluşmaktadır. *Ümmü'l-bâb* kavramı, Arap gramerinde dikkat çeken kavramlarından biri olmasına rağmen üzerine çok çalışma yapılmamış, daha çok klasik eserlerde geçen bir kavramdır. Bu kavram, bazı temel noktalarda aynı çatı ve bâb altında benzerleriyle ortak bir paydada buluşan ve kendisine has bazı özelliklerle onlardan ayrılan kelimeleri ifade etmektedir. Özellikle Arap kelâmında çok kullanılmaları ve benzerlerine göre tasarruf alanlarının daha geniş ve kapsayıcı olması onların temel özelliklerindedir. Benzerlerinin sahip olmadığı özelliklere sahip olmaları ve kendi bâbında en önemli öge ve merkezi konuma sahip olmaları, onların *Ümmü'l-bâb* olarak isimlendirilmesinin mantığını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Grameri, Ümmü'l-bâb, Felsefe, Kavram.

Abstract

The purpose of this article is to examine the concept of ummu'l-bâb and its philosophy in Arabic grammar. The study consists of titles such as conceptual framework, ummu'l-bâb in Arabic grammar and its philosophy, words considered ummu'l-bâb and their properties. Although the concept of Ummu'l-bâb is one of the noteworthy concepts in Arabic grammar, it is a concept that has not been studied much, it is a concept that is mostly used in classical works. This concept refers to the words that meet at a common denominator with their peers under the same roof and mold at some basic points and differ from them with some specific features. Especially, the main characteristics of them are that they are widely used in Arabic and that their usage areas are wider and more inclusive than similar ones. Have some features that are not found in words similar to them, and that they have the most important element and central position in their own mold constitute the logic of their being called ummu'l-bâb.

Keywords: Arab Grammar, Ummul-bâb, Philosophy, Concept.

Giriş

Kavramsal Çerçeve

Arap grameri bâblarının ne zaman konulduğu kesin olarak bilinmemekle beraber bu alanda kullanılan kavramların da ne zaman ve kim tarafından konulduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak Arap gramerinin kavramları da bâblar gibi zamanla belirginlik kazanmıştır. Dilbilimde konu ve bâb başlıkları ilk dönem dil çalışmalarına öncülük eden Basra ve Kûfe başta olmak üzere dil ekollerinin genellikle usulden kaynaklı ihtilafları esnasında belirlemeye başlamıştır.¹ Bu noktadan hareketle bu kavramlardan biri olan “أُمُّ الْبَابِ” kavramı da Arap grameri ile ilgili özellikle klasik eserlerde sıkça karşılaştığımız kavramlardan biridir. Arap gramerinde *ümmü'l-bâb* meselesi, konu olarak dikkat çektiği kadar, kavramsal olarak da araştırmacılarının ve ilim talebesinin dikkatini çekmektedir. Bu bağlamda *ümmü'l-bâb* meselesinin felsefik yönü ele alınmadan önce bu kelimenin kavramsal analizinin yapılmasının konunun anlaşılması açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Arapça bir kelime olan “أُمُّ” kelimesi sözlükte, “anne, asıl, temel, bir şeyin çoğu, sınırlanacak yer ve kaynak” gibi manalara gelmektedir.² Arap kelâmında çok kullanılan kelimelerden biri olan “أُمُّ” kelimesi birçok kelimeye izâfet edilmekte ve (// أُمُّ الرَّأْسِ // İçki // أُمُّ الْخَبَائِثِ // Mürekkep Balığı // أُمُّ الْجَنْبَرِ // Havva // أُمُّ الْبَشَرِ // Beyin, Beyin Zarı // أُمُّ الْقُرْآنِ // Fatıha Suresi // أُمُّ الْفَرَى // Mekke // أُمُّ الْكِتَابِ // Levhi Mahfuz // أُمُّ النُّجُومِ // Samanyolu Galaksisi // أُمُّهُاتُ الصُّحُفِ // Büyük Gazeteler // أُمُّهُاتُ الْكُتُبِ // Temel Kaynaklar // أُمُّهُاتُ الْمَسَائِلِ // Temel Konular ve أُمُّهُاتُ الرِّبَاعِيْنَ // Musul/Irak) gibi farklı anlamları ifade etmektedir. Yani literal anlamına ilaveten izafet edildiği

¹ Geniş bilgi için bakınız: Yusuf Akçakoca, *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Tartışmaları - Mansûb Cümle Elemanları Örneğinde* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 1-91.

² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûnî-İbrâhîm es-Sâmîrâî (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 2010), 5/ 287; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Şâmûsü'l-muhît* (Lübnan-Beyrut: Mektebetü't-Tahkîk ve't-Turâs fi Muesseseti'r-Risâle, 8. Basım, 2005); Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Mu'cem el-mevsû'îyye li el-fâzi-l-Kur'an'il-Kerîm ve Kirâatih* (Riyad: Müessesetü et-Turâs, 2002), 74.

şeye binaen yeni anlamlar kazanan bir kavramdır.³ Bunlardan *أُمُّ الْقُرَى* ve *أُمُّ الْكِتَابِ* kavramları Kur'an-ı Kerîm'de, *أُمُّ الْخَبَائِثِ* kavramı ise Hadis-i Şerifte geçmektedir.⁴ "أُمُّ" kelimesi, "أُمَّ", "إِمٌّ", "أُمَّة" ve "أُمَّة" gibi dört şekilde okunabilmektedir.⁵ Müfred olan "أُمَّ" kelimesinin aslı "أُمَّة" olup, çoğulu ise "أُمَّهَاتٌ" veya "أُمَّاتٌ" şeklinde sözlüklerde yer almaktadır. Ancak tedavülde daha çok kullanılan, meşhur ve fasih olan "أُمَّهَاتٌ" şeklindeki çoğuldur. Fakat birçok dilbilimci ve edebiyatçı bu iki çoğul arasında bir nüansa işaret ederek, "أُمَّهَاتٌ"1 akıllılar için "أُمَّاتٌ" da akılsızlar için kullanıldığını aktarmaktadırlar.⁶

Arap dil âlimleri, "أُمَّ" kelimesinin bu sözlük anlamlarından esinlenerek nahiv ve sarf ilimlerine ait mevzularda da bu kelimeyi "أُمَّهَاتٌ الزَّوَائِدُ // أُمَّهَاتٌ // الأَحْرَفِ النَّاصِبَةِ // إِنَّ أُمَّ الأَحْرَفِ النَّاصِبَةِ " gibi kullanımlarla farklı kelimelere izafe ederek kullanmışlardır.⁷ Dolayısıyla Arap dili terminolojisinde dil âlimleri bununla,

³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzi Munîr Be'lebekî (Beirut, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987), 3/ 1308; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mu'arrab (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 6/84; Ebû Nâsır İsmâil b. Hammâd el-Farabî el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 5/ 1863; Ebû Hasan B. Zakeriyâ' el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1979), 1/ 81; Zeynüddîn Ebû Abdullâh b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Hanîfî er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed (Beirut-Seydâ: Dâru Numuziciyye, 1999), 23; Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414)), 13/ 472; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Mürtaza b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Bazı Araştırmacılar (Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1966), 31/ 231; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mu'cemü'l-luğati'l-'Arabiyye el-mu'asira* (Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 2008), 1/ 131.

⁴ En'âm /92; Ra'ad 13/39; Ahmed Muhtar, *el-Mu'cem el-mevsû'iyye*, 74; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "el-Eşribe", (5666), 7/ 315.

⁵ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î* (Beirut: el-Mektebetu'l-İlmiyye), 1/ 23.

⁶ Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, III, 1308; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VI, 84; Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, V, 1863; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, I, 81; Zeynüddîn Ebu Abdullâh, *Muhtârü's-Şihâh*, 23; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII, 472; Zebîdî, *Tacu'l-'Arus*, XXXI, 231; Ahmed Muhtâr, *Mu'cemü'l-lüğati'l-'Arabiyye*, I, 131.

⁷ Ebû Bişr Sibeveyhi 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 3.Basım, 1988), 1/ 134; 3/ 63; 4/ 319, 323,

amel etme veya mana açısından ya da her iki özellik bağlamında benzerleriyle ortak bir paydada buluşan ve kendisine has bazı özelliklerle onlardan ayrışan kelimeleri amaçlamaktadırlar.⁸

Aramice (الأرامية) kökenli bir kelime olan “باب” kelimesi ise “yarmak, bölmek, boşluk ve bölüm” gibi anlamlara gelen “بَابًا” kelimesinden geldiği rivayet edilmektedir. Bu kelime Arapça’ya “بابًا” kelimesinden tahvil edilerek “باب و بابيه” şeklinde girmiştir.⁹ Arapça’da da bu anlamlara yakın manaları ifade eden “باب” kelimesi, çoğulu “أَبْوَابٌ، أَبْوَابٌ وَ بِيَانٌ، أَبْوَابٌ” olup sözlükte “kapı, giriş, alan, saha, konu, bölüm, grup, sınıf, tip ve kategori” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Kur’ân-ı Kerim’de genelde giriş yeri ve kapı manasında kullanılmıştır.¹¹ Bâb kavramı, ulemâ’ ve udebâ’ ıstılahında ise kullanıldığı ilim dalına göre farklılık arz etmekte ve çeşitli manaları ifade etmektedir. Örneğin bu kelime dil bilginlerine göre, “بَابُ الْوَاوِ، بَابُ النَّوْنِ، بَابُ الْهَمْزَةِ” örneklerinde olduğu gibi “حُرُوفُ الْهَجَاءِ” denilen alfabe harfleri ve kendilerine eklenen başka harflerle birleşerek, kelimeyi oluşturan harfleri kapsamaktadır.¹² Arap gramerinin bir dalı olan sarf

328; Ebü’l-Feth Osmân İbn Cinnî el-Mevsilî, *el-Munşif Şerhu Kitâb et-Tasrîf li Ebi Osmân el-Mâzinî* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsîl-Kadim, 1952), 153; Muhammed b. Abdillâh ec-Ceyânî Ebü Abdillâh Cemâluddîn İbn Mâlik et-Tai, *İcâzu’t-ta’rîf fi ‘ilmi’t-tasrîf* (Medine: ‘Umâdetu’l-Bahsi’l-İlmiyyi bi Câmiaati’l-İslamiyye, 2002), 87; İbn Nâzım Ebu ‘Ubeydullâh Bedrüddîn Muhammed İbn İmâm Cemâluddîn Muhammed b. Mâlik, *Şerhü İbn Nâzım ‘alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsıl (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 125; Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Becâî Şihâbuddîn el-Endelûsî, *el-Hudud fi ‘ilmi’n-nahv*, thk. Necâd Hasan Abdullâh Nulî (Medine: nşr. Câmiaatu’l-İslâmiyye, 2001), 442.

⁸ Muhammed Ahmed el-Eşulî - Zühayr Abdulmuhsin Sultân, “Hasâisu Ümmâti’l-Ebvâbi’n-Nahviyye”, *Mecelletu’l-Kulliyeti’t-Terbiyye*, (6), 1-2.

⁹ Die Frankel, *Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1978; Mahmud Fehmi el-Hiczi, *‘İlmu’l-lugati’l-‘Arabiyye* (Kahire: Dâru’l-Garîb li’t-Tiba’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzi), 313.

¹⁰ En’âm, 6/44; Zümer: 39/73; Kamer: 54/11; Nebe’: 78/19; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 8/ 415-417; el-Cevherî, *Tâcu’l-lüga ve şihâhü’l-‘Arabiyye*, 1/ 90; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*, 1/ 138, 314; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 1/ 223-225; Zebidî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 2/47; Ahmed Muhtâr, *Mu‘cemü’l-lugati’l-‘Arabiyye el-mu’assira*, 1/ 259; İbrahim Mustafâ vd., *el-Mu‘cemü’l-vasîf*, (Kahire: Dâru’d-Da’ve), 60-75; el-Feyyûmî, *el-Mişbâhü’l-münîr*, 1, 65.

¹¹ Bakara 2/58; En’âm 6/44; Yusuf 12/25; Zümer 39/73; Kamer 54/11; Nebe’ 78/19; Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu‘cemü’l-iştikâk el-muessel li elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü’l-Adab, 2010), 1/ 49-52.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 1/ 223-225; Zebidî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 2/ 47-55.

(morfoloji) ilmi uzmanlarına göre “بَابٌ” kelimesi “kıyas” manasında kullanılıp, aynı kalıpta gelen fiillerin aynı işlevi görmesini ifade etmektedir. Arap gramerinin diğer bir dalını oluşturan nahiv (sentaks) ilmi uzmanların literatüründe ise “بَابُ الْمُعْرَبِ وَالْمَبْنِيِّ، بَابُ الْفَاعِلِ، بَابُ الْحَالِ، بَابُ إِنَّ وَأَخْوَاتِهَا” örneklerinde olduğu gibi aynı çatı ve ortak payda da buluşan nahiv konularını kapsamakta olup, bu konulara bir giriş mahiyetini taşımaktadır. Fakat dil âlimleri, “بَابٌ” kelimesinin anlamsal çerçevesini biraz daha geniş tutarak sadece nahiv konularını ifade eden bir kavramla sınırlı tutmayıp, bu manayla birlikte; meşhur, asıl, benzer/nezâir ve kural/kaide gibi başka manalarda da kullanmışlardır.¹³

Arap dil terminolojisinde ise “أُمُّ” ve “بَابٌ” kelimelerinden oluşan “أُمُّ الْبَابِ” kavramı/terkibi, müfret/tekil hallerinden farklı bir anlam kazanarak, “bazı temel noktalarda benzerleriyle ortak bir paydada buluşan fakat kendisine has bazı nüanslarda onlardan ayrışan kelimeleri ifade etmektedir.” “أُمُّ الْبَابِ” kavramının bu anlamda dil âlimleri tarafından kullanıldığı kaynaklardan açıkça anlaşılmaktadır.¹⁴

¹³ Bk. Eşûlî - Zuheyr, “Hasâisu Ümmâti'l-Ebvâbi'n-Nahviyye”, 5-2; Ebü'l-Bekâ' Muhibuddîn Ukberî el-Ezeci el-Bağdâdî, et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, (Abdurrahmân b. Süleymân 'Useymîn), (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 2000), 154.

¹⁴ Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhü'l-Mufaşşal* (Beyrut: Dâru Kutub'l-'İlmiyye, 2001), 1/ 217; 4/ 344; 5/ 49; İbn Mâlik et-Taî, *Teshîlü'l-Fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berakât, (Mısır: 1967), 28; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el- b. Hişâm Ensârî el-Mısri, *Muğni'l-lehbîb 'an kütübî'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mubarek - Muhammed Ali hamdullâh (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, ts.), 1/ 636-796; a.mlf., *Evdañü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/ 237; 2/ 241; 5/ 4; a.mlf., *Şerhu Kañri'n-nedâ ve belli's-şadâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 220-2021; Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdullâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Carcâvî el-Ezherî, *Şerhü't-Taşrîh 'ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-'İlmiyye, 2000), 1/ 334; 448, 537; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûti, *Heme'u'l-hevâmi' 'alâ şerhi cem'i'l-cevâm'*, thk. Abdulhâmid Henedâvî (Kahire: el-Mektebetu'l-Vakfiyye), 1/ 373-410; 2/ 34; 3/ 360, 371, 377, 545; Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cened-dâni fi hurûf'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve; Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1983), 217, 419, 517; Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali el-Mısri es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûni' li Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Dâru Kutubî'l-'İlmiyye, 1997), 1/ 331; 2/ 106; 3/ 411-413; Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1967), 39.

Arap Gramerinde Ümmü'l-bâb ve Felsefesi

Arap dil grameri, tarihi seyri içerisinde önce sözlü ve yazılı olarak koruma ve kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. Daha sonra da bu kâideler, belli kitaplar içinde bir araya toplanmak suretiyle tedvin edilmiştir. Ardından da bu kitaplardaki meselelerin sınıflandırılması yoluna gidilmiştir. Bu aşamalar kaydedilirken, tarih içerisinde yapılan gramer çalışmalarının ayırıcı temel özelliklerinden hareketle, bu dönemler özelliklerine göre dil âlimleri tarafından **tesbit**, **tedvin** ve **tasnif** dönemi şeklinde isimlendirilmektedirler.¹⁵

Tedvin faaliyetiyle bir araya toplanan gramer meseleleri, belli bir sistematığe göre gruplandırılmadığından bunlardan yararlanmak zordu. Arap dil grameri ile ilgili meselelerin tedvini tamamlanınca bunların sistemli birer kitap haline getirilerek aranan meseleyi veya konuyu kolayca bulmaya imkân verecek çalışmalar ağırlık kazanmıştır. Bu bağlamda dil âlimleri, daha kullanışlı hale gelmesi ve istenilen mevzuya daha rahat ulaşılması için de aynı işlevi gören edatları ve kelimeleri aynı bâb başlığı altında konularına göre gruplandırma gereği hissettiler. Dil âlimleri bu tasnifi yaparken bu bâblar/konular içerisinde benzer görevi icra etme veya aynı manaya delalet etme ya da bu iki özellik bağlamında ortak bir paydada buluşan -deyim yerindeyse aynı aileye mensub- bazı edatların farkına varmışlardır. Fakat onlar, bu edat ve kelimeler içerisinde özellikle bir edatın kendisine has bazı özelliklerle benzerlerine üstünlük sağladığı ve onlardan ayrıştığının farkına vararak, bu olgunun felsefesinin ve mahiyetinin ne olduğu gayreti içinde olup bu ilmin mantığıyla uyumlu olarak açıklamaya ve ispatlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Örneğin; Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi olan Sibeveyhi'nin (öl.180/796), Arap gramerinin temel kaynaklarının başında gelen *el-Kitâb* adlı eserinde bu edatların başında "أَل" kelimesini kullanması¹⁶ kezâ edebiyat ve dil âlimi olan *İbn Sîde*'nin (öl. 458/1066)'nin *el-Muḥaṣṣaṣ* adlı eserinde ondan naklen, قَالَ

¹⁵ Ebü'l-Fazl Celâluddîn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudâyri es-Süyûfi, *el-Eṣbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv*, thk. Abdulâl Sâlim Mukrem (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 1/ 12-17; Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *el-Mecâlis*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l- Meârif, 2.Basım, 1949), 1/ 102, 230; 4/ 75.

¹⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/ 134; 3/ 63vd. ; Rifat Akbaş, "Sibeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Doğrudan veya Dolaylı Olarak Ele Aldığı Gramer Kavramları", *Akademik Sosyal Araştırma Dergisi* 6/75 (Ağustos 2018), 392-395.

“سَيِّوِيَه: إِنَّ أُمَّ الْجَزَاءِ وَالْأَلْفِ أُمَّ الْإِسْتِفْهَامِ وَإِلَّا أُمَّ الْإِسْتِثْنَاءِ وَالْوَاوُ أُمَّ حُرُوفِ الْعَطْفِ” *Sîbeveyh* şöyle ifade etti: Şart (edatların) esası “إِنَّ”, istifhâm (edatların) esası “الألف” istisnâ’ (edatların) esası “إِلَّا” ve âtif harflerinin esası ise “و”dır” aktarımı da göze çarpan bu çalışma ve gayretlerden biridir.¹⁷ Bu anlayıştan hareketle dil âlimleri, *ümmü'l-bâb* konusunda genel bir çerçeve çizerek şu neticeye varmışlardır: Arap gramerinde aynı işlevi gören kelimeler arasında özellikle bir kelime, bir taraftan kendi içlerindeki benzerleriyle ortak bir noktada buluşurken, diğer taraftan ise benzerlerinin sahip olmadığı bazı özelliklere de sahip olabilmektedir. Denilebilir ki, benzerlerinin sahip olmadığı özelliklere onun sahip olması, onun alâmet-i fârikasıdır. Bu bağlamda dil âlimleri, üzerinde ittifak edilmekle birlikte, aynı işlevi gören kelimeler arasında benzerleriyle ortak bir paydada buluşmanın yanı sıra, kendine has bazı özelliklerle onlardan farklılık arz eden kelimeleri, benzerlerinin esası ve *ümmü'l-bâbı* olduğunun bir nişanesi olarak “أُمَّ” kelimesiyle birlikte veya “أُمَّ الْبَابِ” unvanıyla ifade etmeye çalışmışlardır.¹⁸

Kesin olmamakla beraber bu kavramı ilk kullanan *Sîbeveyhi*'nin olduğu ve ondan sonra gelen dil âlimlerin de onu takip ederek, benzerlerinin arasında sahip olduğu bazı özelliklerle öne çıkan kelimeyi “أُمَّ” veya “أُمَّ الْبَابِ” olarak isimlendirmişlerdir.¹⁹ Dolayısıyla bazı dil âlimlere göre aynı işlevi gören kelimeler arasında “أُمَّ الْبَابِ” olan bir edat veya kelimenin olduğunu iddia ederek bu kavram, o kelimenin veya edatın kendi bâbında asıl etken ve eksen olduğu ve benzerlerinin onunla bazı noktalardan kesişmelerinden dolayı amel ettiklerini vurgulamaktadırlar.

Kaynak kitaplardan anlaşıldığı üzere bir kelimenin “أُمَّ الْبَابِ” olması ve bu mertebeye ulaşması için aşağıdaki bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Bu özellikler kısaca şunlardır:

¹⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil *İbn Sîde* ed-Darîr el-Mursî, *el-Muhaşşas*, thk. Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, (Beyrut: 1991), 3/ 180; Ebü Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî, *Şerhu mulhâti'l-i'râb*, thk. Berakât 'Abud, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2010), 125.

¹⁸ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 1/ 217; 4/ , 344; 5/ 39; İbn Mâlik et-Tâî, *Teshîlu'l-Fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berakât (Kahire: b.y. 1967), 28; Murâdî, *el-Cened-dânî*, 217, 419; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 636-796; a.mlf., *Evdâhu'l-mesâlik*, 1/ 227-228, 326, 836; 2/241; 4/ 4; Süyûtî, *Heme'u'l-hevâmi'* 'alâ şehi cem'i'l-cevâm', 1/ 373-410; 2/ 34, 360, 371-377, 545vd.; Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 1/ 331; 2/ 106; 3/ 411-413.

¹⁹ İbn Sîde, *el-Muhaşşas*, 3/ 180.

*Dilcilerin *ümmü'l-bâb* olan kelimenin üzerine ittifak etmeleri,

*Onun benzerlerine göre daha kapsayıcı olması (âmm olması),

*Arap dilinde kullanılışı daha çok ve yaygın olması,

*Yeri geldiğinde cümlede hazf edilmesinin caiz olması,

*Zâide olarak gelebilmesi (atıldığında mananın bozulmaması),

*Sade olması/ ilk bakışta asli manaya delalet etmesinin açık ve net olması,

*Mana bakımından ayrılmaz olan birbirine lazım iki kelimenin arasına (الشَّيْنَيْنِ الْمُتَلَاذِمَيْنِ) fasıla olarak gelebilmesi,

*Benzerlerinden önce zikredilebilmesi²⁰ ve zikredilmesiyle iktifa' edilebilmesi gibi özelliklere sahip olmasıdır. Fakat kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bir kelimenin *ümmü'l-bâb* olması için bu özelliklerin tümünü taşıması şart olmayıp bir kısmına sahip olması yeterli görülmüştür. Arap gramerinde *ümmü'l-bâb* olan kelimeler ve onların sahip oldukları özellikleri zikrettiğimizde söz konusu bu özellikler daha iyi anlaşılacaktır.

Arap Gramerinde *Ümmü'l-bâb* Olan Kelimeler ve Özellikleri

Kaynaklarda ulaşabildiğimiz kadarıyla Arap gramerinde *ümmü'l-bâb* olan bu kelimelerin ekseriyeti harf olmak üzere, bazıları da fiildir. Aralarında isim bulunmamaktadır. Bu bağlamda *ümmü'l-bâb* olan bu kelimeleri fiil ve harf olmak üzere iki başlık altında incelenebilir.

1.a) Fiil Olanlar:

1.1. كَان (Kâne)

Arap gramerinde nevâsih veya nâkıs olarak bilinen fillerin (الأَفْعَالُ النَّاقِصَةُ) esası ve *ümmü'l-bâbı* Kâne fiili olarak tercih edilmektedir.²¹ Kâne'nin bu bâbta *ümmü'l-bâb* ve otoriter olarak tercih edilmesinin sebebi, onu benzerlerinden

²⁰ Arap dil âlimlerin çalışmalarında, (إِنَّ وَأَخَوَاتَهَا, ظَنَّ وَأَخَوَاتَهَا, كَانَ وَأَخَوَاتَهَا) ibaresinin çokça kullanılması buna işaret etmektedir.

²¹ Akçakoca, Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu -Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-Kimlik Yayınları, Kayseri 2019, 298-300.

ayıran şüphesiz kendine has bazı özellik ve imtiyazlarından ileri gelmektedir. Bundan dolayı dilciler onu bu bâba unvan olarak zikrederek كَانَ وَأَخَوَاتُهَا (Kâne ve ehevâtuha: Kâne ve benzerleri) derler. Sabbân lakabıyla maruf olan ünlü Arap dil ve edebiyat bilginlerinden olan Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali el-Mısrî (öl. 1206/1792), *Hâşiyetü's-Şabbân* adlı eserindeki أَفْرَدَ كَانَ بِالذِّكْرِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهَا أُمَّ الْبَابِ “Kâne'nin benzerlerinin içinden ismen zikredilmesi, onun ümmü'l-bâb olduğunun işaretidir” aktarımıyla bu hususu teyit etmektedir.²²

Kâne fiilinin, nâkıs filleri içinde *ümmü'l-bâb* olmasının gerekçeleri arasında şunlar sayılmaktadır:

* Kâne kelimesi “olmak, meydana gelmek ve oluşum” gibi manaları ifade eden (الْكُون) mastarından türetilmiştir. الْكُون kelimesinin ifade ettiği oluşum manası ise bütün nâkıs fiillerin asli manalarındandır. Sabbân ve Muhammed b. Mustafa el-Hudârî (öl.1287/1870), *Hâşiyetü's-Şabbân* adlı eserinde “Kâne'nin bu alanda *ümmü'l-bâb* olması, ifade ettiği الْكُون manası, bütün benzerlerinden mevcut olmasından kaynaklanmaktadır” diyerek bu durumu vurgulamaktadırlar.²³ Radî el-Esterâbâdî (öl. 688/1289) de *Şerhu'l-Kâfiye* adlı eserinde, فِي هِمْزِ الْكُونِ مَعْقِدٌ آخَرٌ “Hepsinde (Kâne'nin benzerlerinde) farklı bir kayıtle birlikte kendilerinde الْكُون manası mevcuttur” yorumuyla bunu teyit etmektedir.²⁴

* Kâne kelimesi, ehevâtuha/benzerlerine kıyasla cümledeki tasarrufu ve kullanışı daha çok olup farklı konumlarda kullanılmaktadır. Binâenaleyh Kâne, cümlede; nâkıs, tâmmе, zâide, şe'niyye ve bazen de istisna' gibi farklı manalara gelebilmektedir.²⁵ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144)'nin *el-Mufaşşal* adlı gramer kitabına yazmış olduğu geniş şerhiyle tanınan Arap dil âlimi İbn Ya'îş (öl. 643/1245) *Nitekim Kâne, ummu'l-bâbtır ve kullanışı daha yaygındır. Dört şekilde (nâkıs, tâmmе, zâide, şe'niyye ve istisna') kullanılmaktadır*²⁶ diyerek Kâne'nin ihtiva ettiği farklı manalara işaret etmiştir.

²² Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 1/ 331; Muhammed b. Mustafâ b. Hasan el-Hudârî ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü'l-Hudârî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (Beirut: Dâru'l-fıkr, 2003), 1/ 211.

²³ Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, 1/ 331; Hudârî, Muhammed, *Hâşiyetü'l-Hudârî*, 1/ 211.

²⁴ Necmü'l-Eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî), *Şerhu'l-Kâfiye İbnü'l-Hâcib*, (Beirut: Dâru Kutub'l-İlmiyye, 1998), 4/201.

²⁵ Bu kavramlar söz konusu gramer çalışmalarda detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

²⁶ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 4/ 344.

* Nâkis veya nevâsîh fiillerin her birisinin ortak bir etkenden dolayı bir benzeri olmasına rağmen, Kâne fiilinin özel bir benzeri/kardeşi yoktur. İbn Ya'îş, Kâne fiilinin dışındaki fiillerin benzerlik münasebetini şu şekilde açıklamıştır: “ ما بَرَحَ ” ما قَتِيَءَ، ما أَنْفَكَ، ما زَالَ، ما دَامَ، ” ve أَضْحَى ise gündüzün başını ifade ettiklerinden dolayı benzer ve kardeşirler. fiillerinin başında olumsuzluk edatı olan nâfiye mâsî bulunmasından dolayı benzer/kardeştirler. Kezâ بات ve صار ikisi de aynı'l-fiilleri illetli olduklarından dolayı benzerdirler. Kezâ نَيْسَ ise bu fiiller arasında olumsuzluk için kullanıldığından dolayı hiç benzeri olmayıp bağımsız bir fiildir.”²⁷

* Kâne fiili, benzerlerinin aksine mâziye delalet etmek amacıyla sıla-mevsûl, sıfat-mevsûf, fiil ve fâil gibi manalarının tamamlanması açısından bir birine bağlı, ayrılmaz olan iki kelimenin arasında (الشَّيْبَيْنِ الْمُتَلَاذِمَيْنِ) zâide ve fasıla olarak gelebilmektedir. Özellikle “ما كَانَ أَجْمَلَ رَحَلْتَنَا” cümlesinde olduğu gibi taaccüp ifade eden “ما” ile taaccüp fiili arasında daha çok -ki bu da kıyâsî/kurallıdır- fâsıla ve zâide olarak gelmektedir.²⁸

* Kâne fiili, şart ifade eden “إِنْ” ve “لَوْ” edatlarından sonra tahfif ifade ettiği için ismiyle birlikte hazf edilmesi câiz görülmüştür.

* “أَمَا أَنْتَ سَامِعًا أَتَكَلَّمُ” “Senin dinleyici olman şartıyla konuşurum” cümlesinde olduğu gibi bazen Kâne fiili, isim ve haberini arkasında bırakarak vucûbî olarak hazf edilir. Bu durumda zâide olan “ما” harfi onun yerine geçer (يُعَوِّضُ عَنْهَا) (بِمَا الزَّائِدَةُ).²⁹ Burada Kâne fiilinin vucûbî olarak hazf edilmesinin gerekçesi ise Arap dil kurallarına göre bir kelime ile onun yerine geçen kelimenin aynı anda bulunmasının câiz görülmemesinden ileri gelmektedir. (المُعَوِّضُ وَ الْمُعَوِّضُ مِنْهُ).³⁰ (لَا يَجْتَمِعَانِ)

²⁷ İbn Ya'îş, Şerhü'l-Mufaşşal, 4/ 337-338. Ayrıca bkz.: Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-nahv*, 3/ 117-118; Eriç binti Osmân b. İbrâhîm el-Murşid, *Ümmü'l-bâb fi'n-nahv* (Mekke: Câmiaatu'l-Ummu'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422), 4-6.

²⁸ Süyûtî, *el-Behcetü'l-merdıyye fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Muhammed es-Salihî el-Endîmeşki (İsfahan: Şebeketu'l-Fikr, 2000), 345-346; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2011), 137; 'Abdu er-Râcihî, *et-Tetbiku'n-nahvî*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdet'il-'Arabî, 2010), 128-135.

²⁹ Süyûtî, *el-Behcetü'l-merdıyye*, 350; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye*, 137-138.

³⁰ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akil el-Hemedânî, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1980), 1/278.

Dolayısıyla buradan hareketle nâkıs fiiller özel bir paydada birleştiklerinden benzer ve kardeş olma özelliğini kazanmışlardır. Ancak Kâne fiilinin ise bunlardan herhangi birisiyle özel bir paydası olmadığından, herhangi bir benzeri/kardeşi yoktur. Kâne, zikrettiğimiz bütün bu gerekçeleri uhdesinde ihtiva ettiğinden diğer fiiler arasında öne çıkararak bu alanda *asıl* ve *ümmü'l-bâb* olma vasfını elde ederek *ümmü'l-bâb* olarak tavsif edilmiştir.

Bu bağlamda dil âlimleri, Kâne fiilinin kullanım alanını geniş tutarak, onun benzerlerine câiz görmedikleri tasarrufları ona câiz görmüşlerdir. Arap dil âlimi Hâlid el-Ezherî (öl. 905/1499) şöyle diyerek bu konuya dikkat çekmiştir: “وَهُمْ يَتَوَسَّعُونَ فِي أَمَهَاتِ الْأَبْوَابِ مَا لَا يَتَوَسَّعُونَ فِي غَيْرِهَا” “Dil âlimleri, *ümmü'l-bâb* olan kelimelere câiz gördükleri bazı uygulamaları onların dışındakilerine câiz görmemişlerdir.”³¹

1.2. كَادَ (Kâde)

كَانَ ve benzerlerinde olduğu gibi, كَادَ ve benzerleri (mukârebe, reca ve şuru') de isim cümlesinin başına gelip mübtedayı isim, haberi de kendilerine haber yapan fiillerdir. Fakat bu fiillerin nâkıs fiillerden farkı ise haberlerinin muzari fiil olarak gelmesidir. Bu fiillerin esası ve *ümmü'l-bâbı* ise كَادَ fiili olarak tercih edilmektedir. كَادَ fiilinin benzerleri arasında *ümmü'l-bâb* olmasının gerekçeleri arasında şunlar sayılmaktadır: * Bu bâbta en meşhur ve kullanımı en yaygın olan kelimedir. * Tasarruf alanı daha geniştir. Yani mazi, muzari, ismu'l-fâil ve mastar gibi çekimleri yapılabilmektedir: (... كَادَ، يَكَادُ، كَادًا، كِيدًا، كِيدًا) * Bir görüşe göre benzerleri arasında sadece كَادَ fiili, zâide olarak gelebilmektedir.³²

1.3. ظَنَّ (Zanne)

Gerek zan, gerek yakîn ifade eden fiillerin (Zanne ve benzerlerinin) *ümmü'l-bâbı* ise ظَنَّ fiili olarak tercih edilmektedir. Zanne fiilinin Arap kelimünde bu minvalde çok kullanılması ve benzerleri arasında isminin çokça zikredilmesi ile bu bâba unvan olması ve ifade ettiği zan manası ekseninde benzerle-

³¹ Hâlid el-Ezherî *Şerhü't-Taşrih*, 1/ 448.

³² Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *İrtisâfî'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 3/ 1223-1237; İbn Hişâm, *Evdâhu'l-mesâlik*, 1/ 290-312; İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyetü's-Şâfiye*, 2/ 59-60.

rine dönüşmesi, onun *ümmü'l-bâb* olmasında etkili olan etkenler arasında sayılmaktadır.³³

b) Harf Olanlar:

2.1. اِنَّ (İnne)

İnne ve benzerleri veya fiile benzeyen harfler (حُرُوفٌ مُّشَبَّهَةٌ بِالْفِعْلِ) olarak adlandırılan kelimelerin esası ve *ümmü'l-bâbı* ise اِنَّ harfi tercih edilmektedir. İnne'nin bu harfler arasında *ümmü'l-bâb* olmasının gerekçeleri arasında şunlar sayılmaktadır:

* Dil âlimleri, aslen özne olduğundan dolayı inne'nin isminin hazf edilmesini/düşürülmesini câiz görmemişlerdir. Ancak İnne'nin ismi, durum ifade eden zamîru's-şân (ضَمِيرُ الشَّانِ) ile şiirde kâfiyeye riâyet gibi zaruri durumlarda, hazfedilmesine cevaz verilmiştir.

* Benzerlerinin aksine, inne'nin haberinin manasını pekiştirmek amacıyla başına tekid "lâm"ının gelmesi, dil âlimleri tarafından câiz görülmüştür. Bu, sadece İnne'ye özgü olan bir haslettir.³⁴ Dil âlimlere göre cümlenin ifade ettiği manayı pekiştirmek amacıyla kullanılan ibtidâ' lâm-ı, kendisine sadaret hakkı olan bir harftir. Ayrıca inne'nin benzerleri/kardeşleri teşbih, temenni, tereccî ve istidrak gibi ifade ettikleri manalarıyla ibtidalılık manasını değiştirmelerine rağmen, İnne'de böyle bir değişim olmamaktadır. İnne'nin ibtidâ' lâmı aldığı halde, mana cihetinden herhangi bir değişikliğe uğramaması, söz konusu lâmı almasından herhangi bir beis görülmemesinde başlıca etken olmuştur. İbn Mâlik (öl. 672/1274), *Elfiye* adlı eserinde İnne haberinin başına lâm harfinin gelmesini caiz görmüş ve bir beytindeki şu örneği vererek (إِنِّي لَوَزَّرُ) "nitekim ben kendisine sığınan/ kendisinden yardım dileyen biriyim" söz konusu durumu vurgulamıştır.³⁵

³³ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, 52-55; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/ 28, 308; Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ, 1/ 170-171; İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhü'l-Kâfiyet's-Şâfiye*, 1/ 73; 2/ 575.

³⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 220-2021; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/ 344.

³⁵ İbn Mâlik et-Tâî, *Elfiyeytu İbn Mâlik*, 21. Ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâci en-Nihâvendî, *el-Cumel fi'n-naho*, thk. Ali Tevfik el-Hamd (Beyrut: Muessesetu'r-

2.2. اِنْ (İn)

Dil âlimleri tarafından söz konusu şart edatların temsilcisi ve *ümmü'l-bâbi* ise “اِنْ” edatı olarak tercih edilmiştir. Zira, kaynaklardan da anlaşıldığı üzere, “اِنْ” edatının dışındaki diğer şart edatlarının aynı işlevi yapmalarının nedeni, aralarındaki bazı ortak benzerliklerden dolayı “اِنْ” edatına hamledilişlerinden ileri gelmektedir.³⁶ “اِنْ” edatının bu bâbta *ümmü'l-bâb* olarak tercih edilmesinin sebebi, onu benzerlerinden ayıran kendine has bazı imtiyazları ihtiva etmesidir. Bazı ünlü dil âlimleri, bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmişlerdir: İbn Cinnî (ö. 392/1002): (اِنْ) “وَحَرْفُهُ الْمُسْتَوَلِي عَلَيْهِ (اِنْ) “Bilesin ki: bu konudaki hâkim harf “اِنْ” dir”³⁷; İbn Ya’îş: (اِنْ) وَالْبَاقِي مَحْمُولٌ عَلَيْهَا “Şart harflerinin esası “اِنْ” olup diğer şart edatları ise ona atfedilmektedir”³⁸; Râdî: اِعْلَمْ أَنَّ اَمْ اِعْلَمْ اَنَّ اَمْ “Şart kelimelerinin esası/ümmü'l-bâbi “اِنْ” dir”³⁹; Celâlüddîn es-Süyûtî: اِنْ (اِنْ) هِيَ اَصْلُ اَدْوَابِ الشَّرْطِ وَاَمْ اَلْبَابِ “İn, şart edatlarının esası ve ümmü'l-bâbidir.”⁴⁰ Yukardaki örneklerden de anlaşıldığı gibi, dil âlimlerin dikkat çektikleri husus; “اِنْ” edatının şart edatları arasında *ümmü'l-bâb* olduğudur.

Dolayısıyla “اِنْ” edatının şart edatları arasında *ümmü'l-bâb* olmasının gerekçeleri arasında şunları saymak mümkündür:

* Dil âlimleri, şart edatları arasında sadece “اِنْ” edatının harf olduğu üzerine ittifak etmişlerdir. Bu konuda Süyûtî, şöyle demektedir: اَدْوَابُ الشَّرْطِ كُلُّهَا اَدْوَابُ الشَّرْطِ اِلَّا (اِنْ) فَانْهَا حَرْفٌ بِالِاتِّفَاقِ (Bütün şart edatları isim oldukları halde sadece “اِنْ” edatı dil âlimlerin görüş birliğiyle harftir.”⁴¹ Ayrıca kelimelerin teşekkülünde yapı taşı vazifesi görmeleri; fiillerle isimler arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi gerçekleştirmeleri gibi özellikleriyle birlikte, kelimenin hayatiye-

Risâle, 1984), 45; İbn Ya’îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 2/ 64; Eric binti Osmân, *Ümmü'l-bâb fi'n-naħv*, 90-92.

³⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/ 63; el-Enbârî, Ebü'l-Berakât, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 338-339; İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/ 364; Şâtîbî, *el-Makâşidü's-şâfiyye fi şerhi'l-Kâfiyye*, 4/ 37; İbn Verrâk, *'İlelu'n-naħv*, 439.

³⁷ İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, 133.

³⁸ İbn Ya’îş, *et-Tehzibu'l-vesid fi'n-naħv*, 294.

³⁹ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhü'l-Kâfiyyeti İbn Hâcib*, 4/ 90.

⁴⁰ Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi'*, 2/ 545; *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv* 3/ 248-250.

⁴¹ Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi'*, 2/ 545; *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv*, 3/ 248-250.

ti/varlığı, harfin varlığıyla kâim olduğundan, kelimedede asıl olan harfiyetlidir.⁴² Dolayısıyla, şart edatları arasında sadece “إِنْ” edatının harf olduğu gerçeği göz önüne alındığında, bu alanda onun *ümmü’l-bâb* olması daha evla olsa gerektir.

* “إِنْ” edatının ayırıcı özelliklerinden biri de şart manasının söz konusu olduğu her yerde “إِنْ” edatının kullanılabilmesidir. Süyûtî, İbn Ya’îş’den naklen bu hususa dikkat çekmiştir.⁴³ İbn Verrâk (öl. h. 381) da, *‘İlelu’n-nahv* adlı eserinde: ، اَعْلَمُ أَنْ أَسْلُ حُرُوفَ الْمَجَازَةِ (إِنْ) ، “Bilesin ki: cezâ/şart harflerinin esası “إِنْ” dir⁴⁴ ifadesiyle onlara yakın bir yorumunda bulunmuştur.

* “إِنْ” edatının gerek açık gerek mukadder olarak amel edebilmesi özelliğiyle tasarruf ve kullanım alanı, benzerlerine göre daha geniştir.

* “إِنْ” edatının imtiyazlarından biri de şiir zarureti olmadan da kendisinden sonra ism-i zâhir denilen açık bir ismin gelebilmesidir. Oysa onun benzerlerinde ise sadece zaruretin söz konusu olduğu yerlerde kendilerinden sonra ism-i zâhir gelebilmektedir. Ancak bu durumda bütün dil âlimlerinin de ittifak ettiği gibi “إِنْ” edatından sonra gizli bir fiil mükadderdir.⁴⁵ Örneğin وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ “Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah’ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al...”⁴⁶ Zira dil grameri açısından ayetin takdiri şudur: وَإِنْ اسْتَجَارَكَ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ. Ayrıca “إِنْ” edatından sonra cevap cümlesi ve şart cümlelerinden birinin veya ikisinin birlikte hazf olunması,⁴⁷ gerek açık gerekse gizli geldiğinde amel etmesi⁴⁸ ve

⁴² Ukberî, *el-Lübâb fi ‘ileli’l-binâ’i ve’l-i-râb*, 1/302; İbn Ya’îş, *Şerhü’l-Mufaşşal*, 8/150.

⁴³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi’n-nahv*, 3/ 248.

⁴⁴ İbn Verrâk, *‘İlelu’n-Nahv*, 439, 453.

⁴⁵ İbn Ya’îş, *Şerhü’l-Mufaşşal*, 4/364; *Saymerî, Tabşîre ve’t-Tezkîre*, 1/ 418; Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Mukteḍab, thk. Muhammed Abdulhâlik Udayma* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1994), 2/ 76; Süyûtî, *Heme’u’l-Hevâmi’*, 2/ 455; *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi’n-nahv*, 3/ 248-250; Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ’ili’l-hilâf*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhâmid (Kahire: Meltebetu’s-Se’âde, 1961), 2/ 324; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-Kâfiyeti İbn Hâcib*, , 4/94.

⁴⁶ et-Tevbe 9/6.

⁴⁷ İbn Mâlik, *Şerhu Kâfiyeti’ş-Şâfiye*, 3/ 170; el-Ezherî, *Şerhü’t-Taşrih*, 4/ , 393; Süyûtî, *Heme’u’l-Hevâmi’*, 2/ 463.

⁴⁸ İbn Ya’îş, *Şerhü’l-Mufaşşal*, 4/ 364; Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi’n-nahv*, 3/ 248-250.

ondan sonra nâkis fiillerden “Kâne” fiilinin gelmesi gibi özellikler de “إنْ” edatının *ümmü'l-bâb* olmasının diğer gerekçeleri arasında sayılmaktadır.⁴⁹

2.3. أَنْ (En)

Muzârî fiilinin başına gelip, fiile farklı anlamlar kazandıran, fiilin son kısmını nasb eden edatların (حُرُوفُ النَّصْبِ) esası ve *ümmü'l-bâbı* “أَنْ” harfi olarak tercih edilmektedir.⁵⁰ Bundan dolayı birçok Arap dil âlimi, onu özellikle ismen ve bu bâba unvan olarak أَنْ وَأَخْوَاتُهَا (En ve ehevâtuha: En ve benzerleri) şekilde zikretmişlerdir.

Diğer *ümmü'l-bâb*'lardan olduğu gibi “أَنْ” nun benzerlerinin muzârî fiilini nasb etme işlevini yapmalarının nedeni, onlar ile en arasındaki bazı ortak benzerliklerden dolayı, ona hamledilişlerinden ileri gelmektedir.⁵¹ Bu konuda bazı dil âlimlerin görüşleri şu şekildedir: Ebü'l-Abbâs el-Müberred (öl. 286/900): “ En, fiilleri nasb etme bakımından en etkin olanıdır.”⁵² Ebü'l-Hasen er-Rummânî (öl.384/994): وهي أم حروفِ النَّصْبِ؛ لأنْ “ غيرها يعملُ بتضمن معناها، وتعملُ هي بحقها في نفسها ”⁵³ İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360): أَنْ هِيَ أُمَّ النَّبَابِ لِأَصَالَتِهَا فِي النَّصْبِ عَمَلَتْ ظَاهِرَةً وَمُضْمَرَةً بِخِلَافِ بَقِيَّةِ النَّوَاصِبِ فَلَاتَعْمَلُ إِلَّا ظَاهِرَةً “ Gerek açık ve gerekse gizli (mukadder) olduğu halde nasb işlevini yapmasından dolayı, En harfi nasb konusunda *ümmü'l-bâb* ve temel olanıdır. Onun dışındaki diğer nasb edatları ise sadece açık olarak geldiklerinde amel ederler.”⁵⁴ İbn Ya'îş ise bu konuda düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: “ وَأَصْلُ النَّوَاصِبِ أَنْ هِيَ أُمَّ النَّبَابِ ”⁵⁵ “En, nasb edatlarının *ümmü'l-bâb* ve temel olanıdır.”

Buradan hareketle “أَنْ” edatının nasb edatları arasında *ümmü'l-bâb* olmasının gerekçeleri arasında şunları saymak mümkündür: * أَنْ (En) edatı gerek açık, gerek gizli (mukadder) olarak nasb işlevini yaptığı halde onun benzerleri

⁴⁹ Ezherî, Şerhü't-Tasrih, 1/ 627; Süyûtî, Heme'u'l-Hevâmi', 1/ 383.

⁵⁰ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv*, 3/ 244; Mâlekî, *Rasefu'l-Me'ânî*, 193.

⁵¹ İbn Verrâk, *'İlelu'n-naħv*, 190.

⁵² Müberred, *el-Muktedab*, 3/ 6.

⁵³ Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *Şerhu Kitâb Sibeveyhi* (Riyad: y.y. 1998), 1/ 776-777.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 83-84.

⁵⁵ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 4/ 335.

sadece açık olarak geldiklerinde nasb amelini yaparlar. Özellikle birçok dil âlimi, çalışmalarında onun bu özelliğine dikkat çekmişlerdir.⁵⁶

*“أَنَّ” edatının bu alanda *ümmü'l-bâb* olmasının en güçlü ve üzerinde ittifak edilmiş imtiyazlarından biri de hiç şüphesiz kendisinden sonra gelen cümleyle birlikte mastara dönüşmesidir.⁵⁷ Meselâ; وَأَنَّ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ve وَأَنَّ تَعْفُوا أَقْرَبُ وَأَنَّ تَعْفُوا أَقْرَبُ gibi ayet ve cümlelerin aslı: “صَوْمُكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ” Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır”⁵⁸ ve “عَفْوُكُمْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى” Onları bağışlamanız takvaya daha yakındır”⁵⁹ şeklindedir.

* (لَا مِ التَّعْلِيلِ، لَامُ الْجُودِ، فَأَاءُ السَّبِيَّةِ، وَاوُ الْمَعِيَّةِ، حَتَّى) gibi doğrudan doğruya muzâri fiilini nasb etmeyen edatların, kendisinden sonra -diğer nasb edatları değil de özellikle gizli bir “En” vasıtasıyla muzari fiilini nasb etmeleri “أَنَّ” edatının dikkat çeken diğer bir imtiyaz ve özelliklerindedir.⁶⁰

* Benzerlerinin aksine “أَنَّ” edatının tasarruf ve kullanım alanı daha geniştir. Diğer nasb edatları sadece gelecek anlamını ifade eden muzarinin başına gelirken, “أَنَّ” edatı hem muzari hem de mazi fiilinin başına gelebilmektedir. Ancak mazi fiili mebni olduğu için sonuna tesir edemez. Bu geniş tasarrufundan ötürü mukadderlik özelliği ona tahsis edilmiştir.⁶¹

* Bütün benzerleri harf oldukları halde sadece “أَنَّ” edatı isim olduğu rivayet edilmektedir. İbn Ya'îş, *وهي حُرُوفٌ كُلُّهَا إِلَّا أَنْ فَإِنَّهَا إِسْمٌ يُحْكَمُ عَلَى مَوْضِعِهَا بِالْإِعْرَابِ*, “Fiili muzâriyi nasb eden bütün edatlar harf oldukları halde sadece “أَنَّ” isim olup

⁵⁶ İbn Hişâm, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 83-84; İrbillî, *Cevâhiru'l-edeb*, 192; Murâdî, *el-Cened-dânî*, 215-216; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye*, 315; Ebü'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî el-Enbârî, *Eşrâru'l-'Arabiyye* (Mekke: Dâru Erkân b. Ebi'l-Erkân, 1999), 333.

⁵⁷ Mâlekî, *Rasefu'l-Me'ânî*, 193; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭrî'n-nedâ*, 83-84.

⁵⁸ Bakara 2/148.

⁵⁹ Bakara 2/237.

⁶⁰ Bk.Enbârî, Ebu'l-Berakât, *Eşrâru'l-'Arabiyye*, 333-335; İbn Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 1/ 190-193.

⁶¹ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 3/ 331; Enbârî, Ebu'l-Berakât, *Eşrâru'l-'Arabiyye*, 333-335. Ayrıca bkz.: Ebü Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelûsî el-Ceyyânî, *Şerhü'l-kâfiyet'ş-şâfiyye*, nşr.: Abdulmun'im Ahmed Herîdî (Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982), 3/ 152; Mâlekî, *Rasefu'l-Me'ânî*, 193; Eric binti Osmân, *Ümmü'l-bâb fi'n-Nahv*, 354-415.

cümledeki konumuna göre irap almaktadır”⁶² aktarımı ile bu maddeye dikkat çekmektedir.

2.4. لا(İllâ)

İstisnâ' edatları arasında esas ve *ümmü'l-bâb* olarak İllâ harfi tercih edilmektedir. İllâ harfinin istisnâ edatları arasında *ümmü'l-bâb* olmasının gerekçeleri arasında ise şunlar sayılmaktadır:

* İstisnâ konusunda asıl, alâmet ve bu konuda hâkim olan edat İllâ edatıdır. Onun dışındaki istisnâ edatları ise onun istisnâlık manasını içermeleri bağlamında ona hamledilip bu babda ikinci konumda olup ferî alâmetler olarak görülmektedirler. Özellikle Sibeveyhi'nin, “بَابُ مَا يَكُونُ إِسْتِثْنَاءً بِاللَا” diyerek İllâ edatına bağımsız bir bâb açması bunun net göstergesidir.⁶³

* Kaynak kitaplara baktığımızda İllâ kelimesinin asıl görevi istisnâ' için kullanılmasıdır.⁶⁴ Fakat onun dışındaki benzerleri ise غَيْرٌ ve سِوَى gibi ya isimdir, لَيْسَ ve لَا يَكُونُ gibi ya fiildir veya حَلَا, حَاشَا, خَلَا gibi harf ve fiil arasında müşterek edatlar olduğu görülmektedir. Bütün bu edatların istisnâ ameliyesini yapabilmeleri ise, aralarındaki ortak benzerlikten dolayı İllâ kelimesine hamledilmelerinden dolayı bu melekeyi kazanmışlardır. Çünkü غَيْرٌ kelimesinin asıl görevi nitelik için kullanılmasıdır. لَيْسَ ve لَا يَكُونُ ise nâkis fiilerden olmalarından dolayı asıl görevleri ismini merfû', haberini mansûb etmeleridir. سِوَى kelimesi ise mekân zarfı ve حَاشَا ise harfi cer için kullanılmaktadırlar. Ancak bunlar asıl görevlerinin dışında istisnâ' için kullanıldıklarında ise İllâ harfine hamledilirler.⁶⁵

⁶² İbn Ya'îş, *et-Tehzîbu'l-vesid fi'n-nahv*, thk. Fahr Sâlih Süleymân Kadâre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 193.

⁶³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, II, 310. Ayrıca bkz.: İrbillî, *Cevâhiru'l-edeb*, 389; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 2/ 60.

⁶⁴ Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi'*, 2/ 201; Murâdî, *el-Cened-dânî*, 517.

⁶⁵ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti'l-Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 1/ 482-483; Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi'*, 2/ 201; Murâdî, *el-Cened-dânî*, 517; Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Ali el-Hadramî İbn Ufûr el-İşbîlî en-Nahvî, *el-Muqarrab fi'n-nahv*, thk. Ahmed Abdussettâr el-Cevâri; Abdullah el-Cubûrî, (Beyrut: 1971), 1/ 172; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabîyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru'l-Kutub es-Sekâfiyye, 1985), 199-121.

* İllâ kelimesi, ehevâtuha/benzerlerine kıyasla cümledeki tasarrufu ve kullanışı yaygın olup farklı konumlar da mevcuttur. Bu anlamda benzerleri arasında sadece İllâ kelimesi, hem tâm hem de nâkis istisnâî cümlelerde kullanılmaktadır. Fakat غَيْرٌ kelimesinin haricinde İllâ'nın diğer benzerleri sadece tâm istisnâî cümlelerde kullanılırlar.⁶⁶

* İllâ kelimesi, benzerlerinin aksine mübteda-haber, sıla-mevsûl, temyîz-mümeyyez, sıfat-mevsûf, fiil ve fâil gibi manalarının tamamlanması açısından bir birine bağlı, ayrılmaz olan iki kelimenin arasında (الشَّيْئَيْنِ الْمُتَلَاذِمَيْنِ) gelmesi bu bağlamda ona ait bir özelliktir. Özellikle İbn Ya'îş Şerhu'l-Mufaşşal adlı eserinde şöyle diyerek bu konuya dikkat çekmektedir: “ اعلم أن "إلا" تدخل بين المبتدأ وخبره، وبين الصفة وموصوفها، وبين الحال وصاحبه.⁶⁷

2.5. يَا (Yâ)

Nidâ', birine seslenmek veya dikkatini çekmek gayesiyle ünlem anlamı taşıyan ve bir takım edatlar yoluyla gerçekleşen bir üsluptur. Bu yolla kendisine seslenilen ya da dikkati çekilmek istenen kimseye de “münâda” denilmektedir. İhtilaflarla birlikte en meşhur nida edatları ise (يَا / أيا / هيا / أي / أيا) harfleridir.⁶⁸

Dil âlimleri tarafından söz konusu nida edatların özü, esası ve ümmü'l-bâbı ise “يَا” edatı olarak tercih edilmektedir. “يَا” edatının bu bâbta ümmü'l-bâb olarak tercih edilmesinin sebebi onu benzerlerinden ayıran kendine has bazı özellik ve imtiyazlarından ileri gelmektedir. İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibî (öl. 790/1388), والمضمر ها هنا (أن) وَخَذاً من بين سائر أخواتها، لأنه أمُّ البَابِ كـ(يا) في حُرُوفِ النِّداءِ، و (790/1388), و (إن) في حُرُوفِ الشَّرْطِ. “Nasb edatları arasında sadece mukadder olarak amel yapan (أَنْ) edatıdır. Çünkü o, nidâ' harfleri arasında (يا), istifhâm harfleri arasında (الهمزة) ve şart harfleri arasında (نِ) harfi gibi ümmü'l-bâbtır”⁶⁹; Rummânî, وهي من حُرُوفِ النِّداءِ وهي أمُّ حُرُوفِهِ، و (يا) “Yâ, nida harflerinden olup, bu harf-

⁶⁶ İrbillî, *Cevâhiru'l-edeb*, 389; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, II, 83.

⁶⁷ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/ 78-79.

⁶⁸ Bu genelde Basralıların tercih ettiği görüştür. Küfeliler ise bu nidâ harflerine ayrıca "إي" ve "أي" gibi harfleri de eklemektedirler. (İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, 108; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, 4/, 1-7; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 5/ 48-50.

⁶⁹ Şâtibi, *el-Mekâsidu's-Şâfiyye*, 6/ 37.

lerin özü/esasısıdır"⁷⁰; el-İrbîlî (öl. 639/1241), "يا هي أعظم حروف النداء يا، nidâ harfleri arasında kullanım alanı en yaygın olanıdır"⁷¹; İbn Ya'îş, (يا) "لأنه دائرة في جميع وجوده... فلما كانت تدور فيه هذا الدوران، كانت لأجل ذلك أم الباب والأصل في حروف النداء أصل" *Nidâ harflerinin aslı Ya'dır. Çünkü o, nidânın söz konusu olduğu bütün makamlarda bulunur... Bu geniş kullanımından dolayı nidâ harflerinin esası ve ümmü'l-bâbı konumundadır"*⁷² ve İbn Hişâm ise, "O، nidâ harfleri arasında en çok kullanılanıdır" gibi açıklamalarıyla bunu vurgulamaktadırlar. Nitekim daha önceden de değindiğimiz gibi Arap dil âlimleri, ümmü'l-bâb olan kelimelere sağladıkları bazı detayları onların benzerlerine caiz görmemişlerdir.

Bütün bu zikredilenlerin ışığında "يا" edatının, nidâ edatları arasında ümmü'l-bâb olmasının gerekçeleri arasında şunları saymak mümkün hale gelmektedir:

* "يا" harfi, hem yakın hem orta hem de uzak mesafedeki nidâlarda/hitaplarda kullanılabilir. ⁷³

* "يا" harfi, nidânın söz konusu olduğu bütün yerlerde gelirken, benzerleri ise sadece özel nidâlarda gelmektedirler. ⁷⁴

* Nidâ harfleri arasında hafz olma özelliği sadece "يا" harfine mahsustur. İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde, "وهي أكثر أحرف النداء استعمالا ولهذا لا يقدر عند يوسف أعرض عن هذا" *Nidâ edatları arasında hitabede/seslenmede en çok kullanılan "يا" edatıdır. {يوسف أعرض عن هذا} "Yusûf! Bundan vazgeç"*⁷⁵ ayetinde de olduğu gibi mükadder olmak şartıyla sadece düşürülebilen "يا" edatıdır"⁷⁶ açıklamasıyla "يا" edatının bu özelliğine dikkat çekmiştir.

⁷⁰ Rummâni en-Nahvi, *Me'âni'l- Hurûf*, 92.

⁷¹ İrbillî, *Cevâhiru'l-deb*, 291.

⁷² İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 5/ 49-50.

⁷³ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 5/ 47; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 488.

⁷⁴ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 5/ 47; Cârim - Emîn, *en-Nahvu'l-âdih*, 2/ 464; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 4/ 5-6.

⁷⁵ Yusuf 12/49.

⁷⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 488; İbn Hâmdûn b. el-Hâc, *Hâşiyetu İbn Hâmdûn b. el-Hâc 'alâ Şerhi Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Mekûdî*, thk. Muhammed Sâdıki (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 501.

* Lafzetullâh'ın "الله" münâdasında sadece "يَا" harfi kullanılır. İbn Hişâm, *Lafzetullâh'ın* "وَلَا يُنَادِي اسْمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالِاسْمَ الْمَسْتَعْتَابَ وَأَيُّهَا وَأَيْتُهَا إِلَّا بِهَا وَلَا الْمُنْدُوبَ إِلَّا بِهَا أَوْ بَوَا" münâdasında, istiğâse ve "يَا" gibi kelimelerin hitabelerinde nidâ harfleri arasında sadece "يَا" harfi kullanılır. Ayrıca ism-i mandûb da ya "يَا" ya da "وَا" harfiyle olmaktadır.⁷⁷ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de nidâ/hitabetin çok olmasıyla birlikte sadece "يَا" harfinin kullanılması ve zaruretin söz konusu olduğu yerlerde el takısıyla "أَلْ" birlikte bir kelimedede gelmesi gibi özellikler de "يَا" edatının ümmü'l-bâb olmasının gerekçeleri arasında sayılmaktadır.⁷⁸

2.6. أَلْوَاوُ (Vâv)

Arap kelâmında vâv harfi, âtif alanında çok kullanıldığından dolayı, dil âlimleri tarafından söz konusu âtif harflerin özü, esası ve ümmü'l-bâbı olarak tercih edilmiştir. Özellikle âtif harflerini ele alan hemen hemen bütün dilciler, konuya vâv harfi ile başlamaları, onun dilciler neznindeki ehemmiyetini göstermektedir. Bu konuda, Ebû Sâid es-Sirâfi (öl. 368/979), *Şerhu Kitâb Sîbeveyh* adlı eserinde, şunları ifade etmiştir: "هذا باب ساقٍ سيبويه فيه حُرُوفُ الْعَطْفِ، فَبَدَأَ بِالْوَاوِ لِأَنَّهَا .. "أَفْوَى حُرُوفِ الْعَطْفِ، لِأَنَّهَا تُعْطَفُ بِهَا فِي الْإِيجَابِ وَالْجَحْدِ، وَفِي كُلِّ ضَرْبٍ مِنَ الْفِعْلِ، Vâv harfi, bu alanda daha çok kullanıldığından dolayı âtif harflerinin özü/ümmü'l-bâbıdır"⁸⁰; İbn Verrâk, *أصل حُرُوفِ الْعَطْفِ* "Bilesin ki: Vâv harfi, âtif harflerinin özü/ümmü'l-bâbıdır"⁸¹; Ebu'l-Bekâ' (öl. h. 616), *أصل حُرُوفِ الْعَطْفِ* "Vâv harfi, âtif harflerinin esasıdır"⁸²; el-Mâlekî, *وهي أَكْثَرُ مَوَاقِعِهَا وَهِيَ* "Arap kelâmında bu bağlamda çok kullanıldığından dolayı O, âtif harflerinin ümmü'l-bâbıdır" ve el-İrbilî, *وهي أَكْثَرُ مَوَاقِعِهَا وَهِيَ* "Ve O, âtif harfleri arasında daha çok kullanılan olmasından dolayı bu bâbta esastır" gibi bir çok dil âlimi benzer yorumlarıyla vâv harfinin bu özelliğine dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda vâv harfi, âtif harfleri arasında ümmü'l-bâb olmasının gerekçeleri arasında şunlar sayılmaktadır:

⁷⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 488; a.mlf., *Şerhu Kaşri'n-nedâ*, 299-301; a.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 4/ 6-7; Cârîm - Emîn, *en-Nahvu'l-vâdih*, 2/ 464; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 7/ 5-6.

⁷⁸ İbn Hâmdûn, *Hâşiyetu İbn Hâmdûn*, 509; İbn Uşfûr, *el-Mukarrab fi'n-nahv*, 1/ 176; Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi*, 2/ 36.

⁷⁹ Ebû Saîd Hasan b. Abdullâh el-Merzubân es-Sirâfi, *Şerhu Kitab Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdîlî - Ali Seyid Ali (Beirut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 2/ 339.

⁸⁰ Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 158.

⁸¹ İbn Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 377.

⁸² Ukberî, *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ'i ve'l-i-râb*, 1/ 416.

* Vâv harfi, mana bakımından sadece Ma'tûf (مَعْتُوفٌ) ve ma'tûfun aleyh (مَعْتُوفٌ إِلَيْهِ) 'inin eylemde ortaklığını (الإشتراك) ifade eden tek âtif harfidir. Özellikle belâgat ilminde vasl sanatının vâv ile yapılması, onun bu özelliğinden ileri gelmektedir. Burada diğer âtif harfleri değil de sadece "vâv harfinin esas alınmasının sebebi, âtif vâv'ının, atıfla birlikte ek bir manasının olmamasıdır. Mutlak manada âtif yapmak için kullanılır. Öncelik sonralık söz konusu değildir. Buna binâen Arapçada diğer âtif harfleri incelendiğinde, vâv harfi dışındaki bütün harfler, âtif ameliyesini yaparken, sadece iki cümleyi birbirine bağlamakla kalmazlar, cümleye farklı anlamlar da kazandırırılar. Dolayısıyla vâv dışındaki harflerin sadece âtif yapmaya münhasır harfler olmayıp, atfın dışında başka özellikleri de bulunmaktadır. Örneğin, "ف" harfi ile yapılan bir âtifte, ikinci cümledeki yargının birinci cümledeki hükmün hemen peşi sıra gerçekleştiği "مَّم" ile yapılan âtifte kendisine âtif yapılan cümledeki yargı ile atfedilen cümledeki yargı arasında belli bir süre (terâhî) olduğu, "ل" harfiyle yapılan âtifte ise atfedilen kelime veya cümlenin, ma'tûfu'n- aleyhin hükmünde olmayıp tam tersi yönünde bir mana kazandığı görülmektedir. Bu sebeple "vasl" sadece vâv harfi ile yapılır.⁸³ Dolayısıyla vâv harfinin dışındaki diğer âtif harfleri, âtif manasıyla birlikte tertîb, şek, idrâb, fakat, hattâ/bile gibi ek manaları da ifade etmektedirler. Bu bağlamda diğer âtif harfleri mürekkebin kelimelelere benzerken, vâv harfi ise müfred konumundadır. Mürekkebin kelimeler, ancak müfred kelimelerin bir araya gelmeleriyle vücud bulurlar. Dolayısıyla, mürekkebin hayatiyeti/varlığı, müfredin varlığıyla kâim olduğundan, kelimedede asıl olan müfretliktir. Binâenaleyh, âtif harflerin arasında tekil/müfret olan yalnızca vâv harfi olduğuna göre, bu durumda Vâv harfinin âtif harflerinin *ümmü'l-babı* olması en uygun olanı olsa gerektir.

* Vâv harfi, hem olumlu, hem de olumsuz cümlelerde âtif harfi olarak kullanılabilir.⁸⁴

⁸³ Enbârî, Ebü'l-Berakât, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 302; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 5/ 90; Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*, 1/ 416; Nusreddin Bolelli, *Belâgat (Kur'ân Edebiyat Meânî-Beyân-Bedî')*, (İstanbul: Rağbet Yay. 2000), 249; Ali Bulut, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî')*, (İstanbul: İfav yay. 4. Basım, 2015), 148-150; Tacettin Uzun vd., *Anlatımlı Belâgat*, ed. Tacettin Uzun (Konya: Sebât Ofset Matbaacılık, 2. Basım, 2015), 62-63.

⁸⁴ Sirâfî, , *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 2/ 339.

* Vâv harfinin diğer bir özelliği ise (فَاعِلٌ، خَاصِمٌ، تَشَاتَمٌ، اخْتِصَامٌ) gibi müşâreke ifade eden fiillerin atfedilmesinde kullanılmasıdır. Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâî (öl. 337/949), Vâv harfinin bu özelliğini şu şekilde ifade etmiştir: *وما كَانَ مِنَ الْأَفْعَالِ لَا يَسْتَعْنِي بِفَاعِلٍ وَاجِدٍ لَمْ يَجُزِ الْعَطْفُ عَلَى فَاعِلِهِ إِلَّا بِالْوَاوِ خَاصَّةً* “Sadece bir fâil ile yetinmeyen fiillerin fâillerine bir şeyi atfetme durumu sadece vâv harfi ile caizdir.”⁸⁵ Kezâ Sirâfî de şöyle diyerek bu kanaate olduğunu ihsas ettirmiştir: *فَيَمَا تَنْفَرِدُ بِهِ الْوَاوُ مِنْ ضُرُوبِ الْفِعْلِ، وَهُوَ مَا كَانَ يَقْتَضِي مِنَ الْفِعْلِ اثْنَيْنِ فَصَاعِدًا* “Vâv harfinin filler konusunda diğer bir özelliği ise iki veya daha fazla fâil isteyen fiillerin atfedilmesinde gelmesidir.”⁸⁶

* Vâv harfinin, iltibas ve şüphenin olmadığı yerlerde hafz olması caizdir. Mesela; *كَيْفَ أَصْبَحْتَ كَيْفَ أَمْسَيْتَ* “nasıl sabahladın nasıl geceledin” dediğimizde atf harfi getirmediğimiz halde cümlede herhangi bir karışıklık söz konusu değildir. Dolayısıyla bu gibi yerlerde vâv harfinin düşmesi caiz görülmüştür.⁸⁷

* Vâv harfi, manaları aynı olan iki kelimeyi de birbirine atf için kullanılabilmektedir. *بِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ* “Ben acımı ve kederimi ancak Allah’a arz ediyorum”⁸⁸ ayette müterâdif/anlamdaş, müterâdife atfedilmiştir. Çünkü buradaki “بِنِّي” ve “حزن” lafızları farklı olmakla beraber, aynı anlamı ifade eden anlamdaş (elfaz-ı müteradife) olan iki kelimedir.⁸⁹ Ayrıca cüz, yan parçayı külle, sâbık (tarih olarak önce) olanı lâhıka (sonradan gelene), geneli özele, özeli de genele atfetme, olumsuzluk ifade eden lâ harfi, şekk ifade eden *immâ* ve istidrak manasına gelen lâkin edatlarıyla birlikte gelmesi gibi hususlar da vâv harfinin diğer bazı özelliklerindedir.⁹⁰

2.7. الهمزة (/Hemze)

Arap kelâmında, hemze istifhâm alanında çok kullanıldığından dolayı, dil âlimleri tarafından hemze söz konusu istifhâm edatlarının özü, esası ve

⁸⁵ Zeccâî, el-Cumel fi'n-nahv, 19.

⁸⁶ Sirâfî, Şerhu Kitâbi Sibeveyhi, 2/ 339.

⁸⁷ Ezherî, Şerhu't-Taşrih, 3/ 563; Sabbân, Hâşiyetu's-Sabân, 3/ 93; Ahmed el-Hâşimî, el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-'Arabiyye, 277.

⁸⁸ Yusuf: 12/86.

⁸⁹ İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, 1/ 357; Ezherî, Şerhu't-Taşrih, 3/ 560; Süyûtî, Heme'u'l-Hevâmi', 3/, 157.

⁹⁰ Saymerî, Tabsire ve't-Tezkire, 1/ 418; İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, 1/ 357; Ezherî, Şerhu't-Taşrih, 3/ 560; Süyûtî, Heme'u'l-Hevâmi', 3/ 157; Sabbân, Hâşiyetu's-Sabbân, 3/ 92.

ümmü'l-bâbı olarak tercih edilmiştir.⁹¹ İbn Esîr el-Cezerî (öl. h. 606), bu hususu şöyle anlatmıştır: *أما الهمزة هي في الاستفهام أم البَاب، والباقي من الأدوات تبع لها، وهي أعم تصرفاً من غيرها* "İstifhâm edatlarından hemzeye gelince istifhâm konusunda ummu'l-bâb olup benzerleri ise bu konuda kendisine tabiidirler. Ayrıca o benzerlerine göre kullanım alanı daha geniştir; Ebû Muhammed es-Sameyrî (öl. 541/1147?) ise şöyle demektedir: *فأما الهمزة: فهي أصلُ حروفِ الإستفهام* "Hemzeye gelince kendisi istifhâm harflerinin esasıdır"⁹²; el-İrbilî, bu konudaki kanaatini şu ifadelerle dile getirmiştir: *ولأصلاتها وخفتها كثر استعمالها وتصرفها* "Hemze, bu alanda asıl ve kullanışı hafif olduğu için tasarruf ve kullanışı daha yaygındır."⁹³ İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî'ye (öl. 749/1348) göre de hemze bu konuda asıldır. *فهي أصلُ أدواتِ الإستفهام* "Hemze, istifhâm edatlarının esasıdır."⁹⁴ Diğer ümmü'l-bâblardan olduğu gibi, hemze de bazı özelliklerden dolayı nahiv âlimleri tarafından söz konusu istifhâm edatlarının özü, esası ve ümmü'l-bâbı olarak tercih edilmiştir. Bu özellikleri ise şunlardır:

* İstifhâm konusunda asıl ve bu konuda hâkim olan edat hemzedir. Onun dışındaki istifhâm/soru edatları ise gerek isim, gerek harf ve gerekse zarf olanlar, onun manasını içermelerinden dolayı ona hamledip bu bâbda ikinci konumda olup ferî alâmetler olarak görülmektedirler. el-İrbilî, bu gerçeği şu şekilde açıklamıştır: *والهمزة هي أصلُ البَابِ ولذلك تَقَدَّرُ أدواتُ الإستفهام كُلُّها بِها أسماءٌ وظُرُوفاً* "Bu bapta asıl olan hemze (هـ)dir. Bundan dolayı gerek isim, gerek zarf ve gerekse harf olan bütün istifhâm edatları bu konuda aralarındaki illet (gerekçe) sebebiyle hemzeye hamledilmektedirler."⁹⁵

* Hemze (هـ), tasdik, tasavvur, takrîr ve tesviye gibi istifhâmın söz konusu olduğu bütün kısımlarında da kullanılmaktadır.⁹⁶

⁹¹ İbn Hişâm, *Evâdahu'l-mesâlik*, 2/ 141; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/ 106.

⁹² *Saymerî*, *Tabsîre ve't-Tezkîre*, 1/ 467.

⁹³ İrbillî, *Cevâhiru'l-edeb*, 34.

⁹⁴ Murâdî, *el-Cened-dânî*, 30-31.

⁹⁵ İrbillî, *Cevâhiru'l-edeb*, 34.

⁹⁶ **Tasdik sorusu**; Faile, nâib-i fâile, muhtedâya veya aslında muhtedâ olan isme isnat edilecek hükmün sabit olup olmadığını tespit etmek için sorulan sorudur/ bir hükmün onaylanmasıdır. **Tasavvur** ise zihinde oluşan birden fazla hükmün gerçek olanını belirlemek manasına gelmektedir. **Takrîr**: Muhatabı kendisine sorulan konuyu kabul etmeye sevk etmek için ve mufred bir şeyi öğrenmek için sorulan sorudur. **Tesviye sorusu** ise eylemin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinin eşit olduğunu ifade eden sorudur.

* Hemze (ٲ)nin imtiyazlarından biri de tam bir sadaret hakkına sahip olup öne geçme üstünlüğüne sahip olmasıdır.⁹⁷ İbn Hişâm, hemze (ٲ)nin tam sadaret hakkına sahip olmasını iki nedene bağlamaktadır: a) Idrâb ifade eden “أَمْ” edatından sonra diğer istifhâm edatları gelebildikleri halde hemze onun sonra gelemez. b) Sadaret konusunda önceliğinin olduğunu göstermek açısında “و”, “ف”, ve “نَمْ” ile yapılan âtıflarda bunların başında Hemze (ٲ) geldiği halde, diğer istifhâm edatları ise bu âtıf harflerinden sonra gelirler.⁹⁸

* Bazen istifham edatları -değişik gayelerle- esâs mânasından çıkıp cümlelerin gelişinden anlaşılacağı üzere başka manalarda kullanılabilirken, hemze ise sadece istifhâm manâsında kullanılmaktadır.⁹⁹ Ayrıca hemzenin dışındaki istifhâm edatları, sadece olumlu cümlelerde gelebilirken, hemzenin hem olumlu hem de olumsuz cümlelerde gelebilmesi, hafz olması, kendisinden sonra müfred bir ismin gelmesinin caiz olması, şart edatlarının üzerine gelmesi ve takrîr istifhâmında sadece kendisinin gelmesi gibi özellikler de onun *ümmü'l-bâb* olmasını sağlayan etkenlerdir.¹⁰⁰

2.8. بَاءُ الْقَسَمِ (Bâu'l-Kasem)

Arap gramerinde yemin için kullanılan “ب”, “و”, “ت” ve “ل” harflerin ve “أَيْمَنَ”, “أَعْمَرِي” ve “هَيْمَ” gibi edatların esası ve *ümmü'l-bâbı* ise “ب” harfi olarak tercih edilmektedir. Diğer kasem harfleri ve edatları ise bu konuda aralarındaki ortak benzerlikten dolayı ona hamledilmektedirler. Hemen hemen bütün temel kaynaklar, “ب” harfinin *ümmü'l-bâb* olduğu üzerine ittifak etmektedirler. Meselâ; Suyûtî, *أحدها الباء وهي الأصل أي أصل أخر فيه وإن كانت الواو أكثر استعمالاً ومنها لأنها* Kasem harflerinden biri olan “ب” harfi -her ne kadar bu konuda “و” daha çok kullanıyor olsa da- bu harflerin esasıdır. Çünkü “ب” harfi *ilsâk* manasını ifade edip, kasem fiilini kendisiyle yemin edene bağlamaktadır¹⁰¹;

(Müberred, *el-Muktabad*, 2/ 53; İrbillî, *Cevâhiru'l-edebe*, 34; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv*, 2/149.

⁹⁷ Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi'*, 2/ 482-485; a.mlf., *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv*, 2/ 148-149.

⁹⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 15.

⁹⁹ Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hâtib el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, (Kahire: b.y., t.s.), I, 137-142.

¹⁰⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/ 175; Müberred, *el-Muktabad*, 3/ 294; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhü'l-Kâfiye*, 4/ 482-485; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 5/ 151; Murâdî, *el-Cened-dânî*, 30-31.

¹⁰¹ Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi'*, 2/477-481.

Muberrid, *el-Bâ' el-âsıl* "el-Bâ', kasem harflerinin aslıdır"¹⁰², İbn Ya'îş, *فَأَمَّا الْبَاءُ، فَهِيَ أَصْلُ حُرُوفِ الْقَسَمِ؛ لِأَنَّهَا حَرَفٌ إِضَافَةٌ، وَمَعْنَاهَا الْإِلْصَاقُ، فَأَضَاقَتْ مَعْنَى الْقَسَمِ إِلَى الْمَقْسَمِ بِهِ، وَغَيْرُهَا* *İzâfet harfi ve ilsâk/bitişme manasını ifade ederek kendisiyle yemin eden şeye yemin manasını kattığından dolayı "ب" harfi, kasem/yemin için kullanılan harflerinin aslıdır. Onun dışındakiler ise bu konuda ona hamledilmektedirler"*¹⁰³ gibi edipler benzer yorumlarıyla "ب" harfinin bu özelliğini net bir şekilde vurgulamaktadırlar. Bu bağlamda "ب" harfinin, kasem edatları arasında ümmü'l-bâb olmasının gerekçeleri arasında şunlar sayılmaktadır:

*. "ب" harfi, hem ism-i zâhirin hem de zamirin başına gelebilmektedir.¹⁰⁴
 *. "أقسم بالله" Allah'a yemin ederim" cümlesinde de olduğu gibi sadece "ب" harfi ile birlikte kasem/yemin ifade eden fiil zikredilmektedir.¹⁰⁵

*. Benzerlerinin arasında sadece "ب" harfinin, cümlede hazf olunmasının caiz olmasıdır.¹⁰⁶

2.9. مِنْ (Min)

Yalnız başına herhangi bir anlam ifade etmeyen, ancak bir isme dâhil olduklarında manaya katkıda bulunan ve isimlerin sonu cer/kesra eden harf-i cerlerin esası ve ümmü'l-bâbı ise مِنْ harfi olarak tercih edilmektedir. Arap kelimelerinde çok kullanılması ve tasarrufundan dolayı hemen hemen bütün temel kaynaklar, مِنْ harfinin ümmü'l-bâbı olması üzerine ittifak etmektedirler. İbn Sâîğ (öl. 776/1375), *وَابْتَدَأَ بِذِكْرِ (مِنْ) لِأَنَّهَا أُمَّ الْبَابِ، وَهُوَ حَرْفٌ جَرٌّ يَدْخُلُ عَلَى الظَّاهِرِ وَعَلَى الْمُضْمَرِ* "Harf-i cerler arasında öncelikle (من) harfiyle başlamasının sebebi, onun ümmü'l-bâb olmasından ileri gelmektedir. Hem ism-i zahir hem de zamire dâhil olan bir harf-i

¹⁰² Müberred, *el-Muktedâb*, 2/319.

¹⁰³ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 4/ 489-490. Ayrıca bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 156-158; Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'î ve'l-i'râb*, 1/ 373-374; İbn Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 211-215; Neccâr, Muhammed Abdulazîz, *Diyâu's-sâlik İlä evdâhu'l-mesâlik*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 2/ 280; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hadâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, t.s.), 11/ 359.

¹⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/ 19; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufaşşal*, 4/ 489-490; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 156-158; Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'î ve'l-i'râb*, 1/ 373-374; İbn Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 211-215; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, 11/ 359.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/ 105; Murâdî, *el-Cened-dânî*, 45.

¹⁰⁶ Süyûtî, *Heme'u'l-Hevâmi'*, 2/ 391.

cerdir”¹⁰⁷; Sabbân, *لأنها أقوى حُرُوفِ الْجَزِّ ولذلك دَخَلْتُ على ما لم يَدْخُلْ عليه غَيْرُهَا نَحْوُ* “من عندك إنما بدأ بمن؛ لأنها أقوى حُرُوفِ الْجَزِّ ولذلك دَخَلْتُ على ما لم يَدْخُلْ عليه غَيْرُهَا نَحْوُ”¹⁰⁸; Eşmûnî (öl. 918/1513), ... *لأنها أقوى حُرُوفِ الْجَزِّ* “Min harfi, harfi cerlerin en güçlüsü olduğundan dolayı kendisiyle başladığını ifade etmesi” ve Ezherî’nin *لأنها أمُّ البَابِ وَلِكُلِّ بَابٍ أُمَّ تَمْتَأُ بِخَاصَّةٍ دُونَ أَخَوَاتِهَا* “Çünkü o, ümmü’l-bâbdır. Her babda benzerlerinin sahip olmadığı bazı imtiyazlara sahip olan bir ümmü’l-bâbın olduğu”¹⁰⁹ gibi edibler, benzer yorumlarıyla (من)harfinin, harf-ı cerlerin esası ve ümmü’l-bâbı olduğu özelliğine dikkat çekmişlerdir.

Bu bağlamda (من) harfinin, harf-ı cerlerin arasında ümmü’l-bâb olmasının gerekçeleri arasında şunları zikretmek mümkündür: * Min harfinin, Arap kelimelerinde çok kullanılması ve tasarruf alanının geniş olması, * Harf-i cerler arasında sadece onun gayr-ı mutesarrif/ çekimlenemeyen, (عَنْدُ، لَدُنْ، دُونَ، مَعَ، قَبْلُ، بَعْدُ) gibi zarfların başına gelip onları mecrur etmesi, *Hem ism-i zâhir hem de zamire dâhil olması ve * harf-i cerler arasında sadece onun عَلَى ve عَنْ gibi harf-i cerin başına gelebilmesidir.¹¹⁰

Sonuç

Ümmü’l-bâb kavramı, Arap gramerinin asli kavramlarından biri olup, daha çok klasik gramer kitaplarında, mütekaddimün dil âlimleri ve edebiyatçılar tarafından kullanılan bir kavramdır. Ümmü’l-bâb kavramı, özellikle *el-Kitâb, el-Mukteḍab, el-Cümel li’z-Zeccâcî, Şerhu’l-Mufaṣṣal, Şerhu’l-Kâfiyetü’s-Şâfiye, Rasefu’l-me’ânî, el-Cened-dânî fî hurûf’l-me’ânî, Muğni’l-lebîb* ve *Heme’u’l-Hevâmi’* adlı eserlerde sıkça yer almaktadır. Ümmü’l-bâb olan kelime ve edatların çoğu harftirler. *ظَنَّ كَادَ إِكَانَ* gibi bazıları da fiil konumunda olup aralarında isim bulunmamaktadır. Bu kavram söz konusu kelimenin, içinde bulunduğu bâbın esası ve temel eksenini mahiyetinde olduğu, benzerlerinin sahip olduğu özelliklerin yanı sıra, onların sahip olmadığı imtiyazlara sahip olan kelimeyi ifade etmektedir. Arap dil âlimleri, bu kelimelere verdikleri imtiyaz ve genişliği

¹⁰⁷ İbn Sâiğ, Şemsuddîn, *el-Lumha*, 1/ 63.

¹⁰⁸ Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 1/ 331

¹⁰⁹ Ezherî, *Şerhü’t-Taşrih*, 2/ 521.

¹¹⁰ Ezherî, *Şerhü’t-Taşrih*, 2/ 521; Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 1/ 331; Hudarî, Muhammed, *Hâşiyetü’l-Hudârî*, 1/ 199.

onların benzerlerine vermemişlerdir. Daha açık bir ifadeyle; bunlar kendi babında baskın karakter olup otoriter olan kelime ve edatlardır. Söz konusu edatların, Arap kelamında çok kullanılmaları, tasarruf alanlarının geniş ve kapsayıcı olması hemen hemen *ümmü'l-bâb* olan tüm kelime ve edatların ortak özellikleridir. Ayrıca dil âlimlerin bu tür kelime ve edatların *ümmü'l-bâb* olduklarında ittifak etmeleri, kendi babında benzerlerinden önce zikredilmeleri, bazı yerlerde zikredilmesiyle iktifa edilmesi, ifade ettiği mana ve lafız bakımından sade olması bunların ortak özellikleri arasında sayılmak mümkündür. *Ümmü'l-bâb* olan bir kelimenin tüm bu özellikleri taşıması şart olmayıp, onu benzerlerinden ayıran özelliklerden bazılarını taşıması yeterli olmaktadır.

Kaynakça

- Abbâs, Hasan. *en-Nahvu'l-vâfi*. Beyrut: Daru'l-Me'ârif, 15. Basım, 2009.
- Akbaş, Rifat. "Sibeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Doğrudan veya Dolaylı Olarak Ele Aldığı Gramer Kavramları". *Akademik Sosyal Araştırma Dergisi* 6/75 (Ağustos 2018), 391-415.
- Ahmed el-Hâşimî, b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyîd. *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 3. Basım, 2011.
- Akçakoca, Yusuf. *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Tartışmaları -Mansûb Cümle Elemanları Örneğinde-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu -Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edeb*. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1979.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat (Kur'ân Edebiyat Meânî-Beyân-Bedî')*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî')*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Cârim, Ali - Emîn, Mustafâ. *el-Belâgetü'l-vâdiha*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1999.

- Cevherî, Ebû Nâsır İsmâil b. Hammâd el-Farabî. *Tâcü'l-luğa ve şihâhü'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Dayf, Şevki. Ahmed Şevki Abdusselâm. *el-Medârisü'n-naħviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1967.
- Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hadâvî. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İr-tişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Enbârî, Ebü'l-Berakât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî. *Esrârü'l-'Arabîyye*. Mekke: Dâru Erkân b. Ebî'l-Erkân, 1999.
- Enbârî, Ebü'l-Berakât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî. *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf*. nşr. M. Muhyiddîn Abdulhâmîd. 2 Cilt. Mısır: Meltebetu's-Se'âde, 1961.
- Eriç binti Osmân b. İbrâhîm el-Murşid. *Ummu'l-bâb fi'n-nahv*. Mekke: Câmî'atu'l-Ummu'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mu'arrab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Feyyûmî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-munîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîr*. nşr. Mektebetu't-Tahkîk ve't-Turâs fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: y.y., 8. Basım, 2005.
- Hâlid el-Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynuddîn b. Abdullâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Carcâvî. *Şerhu't-taşrih 'ale't-tavzîh (et-Taşrih bi-mazmûni't-tavzîh)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kutub'l-İlmiyye, 2000.

- Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. 'Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûnî - İbrâhîm es-Sâmîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hudârî, Muhammed b. Mustafâ b. Hasan ed-Dimyâtî. *Hâşiyetü'l-Hudârî 'alâ şerhi İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2003.
- İbn 'Akîl, Abdullâh b. Abdurrahmân el-'Ukaylî el-Hemedânî el-Mısırî. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti'l-Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 10. Basım, 1980.
- İbn 'Ufûr el-İşbîlî, Ebu'l-Hasan Alî b. Mü'mîn b. Muhammed b. Alî el-Hadramî en-Nahvî. *el-Muḳarrib fi'n-nahv*. thk. Ahmed Abdussettâr el-Cevârî - Abdullah el-Cubûrî. b.y. 1971.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Lüma' fi'l-'Arabîyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kutub es-Sekâfiyye, 1985.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Münşif*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Kadim, 1952.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Haşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Necâr. 4 Cilt. Bağdat: Dâru's-Şuûnî's-Sekâfiyye, 1990.
- İbn Fâris, Ebû Hasan b. Zekeriyâ' el-Kazvînî. Mu'cemü mekâyisi'l-luğa. thk. Abdusselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Evḍahu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Şerhu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. Muḡni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb. thk. Mâzin el-Mubarek - Muhammed Ali Hamdullâh. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.

- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelûsî el-Ceyyânî. *Elfiyye*. Beyrut: Dâru't-Te'âvun, ts.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelûsî el-Ceyyânî. *Şerhü'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. nşr. Abdulmun'im Ahmed Herîdî. Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1982.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelûsî el-Ceyyânî. *Teshîlü'l-Fevâ'id ve tekmilü'l-Mağâsîd*. thk. Muhammed Kâmil Berakât. Mısır 1967.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbn Verrâk, Muhammed b. Abdullâh b. Abbâs Ebu'l-Hasan. *'İlelü'n-nahv*, Riyad: Mektebetu'r-Raşd, 1999.
- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhü'l-Mufaşşal*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Kutub'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fi'n-nahv*. thk. Abdu'l-Hüseyn el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2009.
- İrbillî, Alauddîn b. Ali b. el-İmam Bedruddîn b. Muhammed. Cevâhirü'l-edeb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab. thk. Bedî Yakûb. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1991.
- Mâlekî, Ahmed b. Abdunnûr, *Rasefu'l-me'ânî fî şerhî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. Dimaşk: Dâru'l-Kelâm, 3. Basım, 2006.
- Mehdî el-Mahzûnî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecuhâ fî dirâseti'l-luğa ve'n-nuhât*. Kahire: Şirketu Mektebetu ve Matbaâtu Mustafâ el-Bâbî ve Evlâduhu bi Mısır, 2. Basım, 1958.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedâb*. thk. Muhammed Abdulhâlik Udayma. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994.

- Muhammed Ahmed el-Eşuli; Zuheyr Abdulmuhsin Sultân. "Hasâisu Ummâtî'l-Ebvâbî'n-Nahviyye". *Mecelletü'l-külliyeti't-terbiyye*. 6/2, 1-2.
- Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu'cemu'l-iştikâk el-muessel li elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Adab, 2010.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım, *el-Cened-dânî fi hurûf'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 2. Basım, 1983.
- Neccâr, Muhammed Abdulazîz. *Diyâü's-sâlik ilâ evdahi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenu'n-Nesâî*. nşr. Nâsîru'd-Din el-Elbânî, Riyad: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- Radî el-Esterâbâdî, Necmu'l-Eimme Radiyuddîn Muhammed b. Hasan el-Garavî es-Semnâkî. *Şerhü'l-Kâfiyeti İbn Hâcib*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutub'l-İlmiyye, 1998.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdullâh b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Hanîfî. *Muhtârü's-Şihâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut-Seydâ: Dâru Numuziciyye, 5. Basım, 1999.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Îsâ en-Nahvî. *Me'ânî'l-hurûf*. thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî. Cidde: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1984.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mecâlis*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1949.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali el-Mısırî. *Hâşiyetü's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Sevdi, Ali. *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb* (Mukaddime). thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.

- Sirâfî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullâh el-Merzubân. *Şerhu Kitâb Sibeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdîlî - Alî Seyîd Alî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudâyri. *el-Behçetü'l-Mardıyye 'alâ Elfiyetü İbn Mâlik*. thk. Muhammed es-Salihî el-Endîmeşkî. 2 Cilt. İsfahan: Şebeketu'l-Fikr, 2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudâyri. *el-Esbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv*. thk. Abdulâl Sâlim Mukrem. 9 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudâyri. *el-İktirâh fî uşûli'n-naħv ve cedelih*. thk. Abdulkakim 'Atiyye. Beyrut: Darulbeyruni, 3. Basım, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudâyri. *Heme'u'l-hevâmi' 'alâ şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdulkâmid Henedâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-Vakfiyye, ts.
- Şatibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Makâşidü's-şâfiyye fî şerhi'l-hulâşati'l-Kâfiyye*. nşr. İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî. 9 Cilt. Mekke: Câmiaatu Ummu'l-Kurâ, 2007.
- Tantâvî, eş-Şeyh Ahmed, *Neş'etü'n-naħv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezeci el-Bağdâdî. *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Zamahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmûd ibn Ömer el-Hârezmî, *el-Mufassal fî şinâ'ati'l-i'râb*. thk. Ali Bu Mulhem. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Bazı Araştırmacılar. Mısır: Dâru'l-Hidâye, 1966.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, *el-Cumel fi'n-naħv*. thk. Ali Tefkîk el-Hamd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 673-709

Galen'in Element Teorisi ve Acı Argümanı Bağlamında Antik Atomcu Teoriye Getirdiği Eleştiriler

Galen's Criticism of Ancient Atomist Theory Based on His Theory of Elements and Argument from Pain

Tugay Taşçı

YL Öğrencisi, Helal Finans Araştırmaları Derneği (HEFİAD);

İstanbul Üniversitesi, Din Felsefesi

MA Student, Helal Finans Araştırmaları Derneği (HEFİAD);

İstanbul University, Philosophy of Religion

İstanbul/ TURKEY

tugaytasci@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8094-2238

DOI: 10.47424/tasavvur.915913

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Taşçı, Tugay. "Galen'in Element Teorisi ve Acı Argümanı Bağlamında Antik Atomcu Teoriye Getirdiği Eleştiriler". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 673-709.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makale, Galen'in element teorisi üzerinden atomcu nazariyelere getirdiği eleştirilerin bir değerlendirmesini sunmayı amaçlamaktadır. Özellikle doğa felsefesi bağlamında metafizik bir tartışmaya girildiğinde doğada yer alan indirgenemez karmaşıklık meselesi Galen'e göre atomcu bir teoriyle açıklanamaz. Zira kendisine göre değişim meselesi atomcu filozoflar tarafından açık bir şekilde formüle edilememiştir. Galen'in bir çıkmaza girdiğini düşündüğü bu teoriye Aristoteles ve Hipokrat felsefesini mezcederek bir çözüm sunmaya çalıştığı dikkat çekmektedir. Benzer elementler arası bir 'sıçrama' fikri ve değişimi mümkün kılan *krasis* anlayışı üzerinden hissedebilme yetisinin temellendirilmesi yapılmakta, insan bedeninin acı hissetmesini mümkün kılan bir mekanizmadan bahsedilebilmesi ve bu durumun açıklanabilmesi için atomculuk gibi kapalı bir teorinin değil; Aristoteles ve Hipokrat felsefesinin bir potada eritilmesi sonucu elde edilen daha geçişken bir element teorisinin benimsenmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Bu durum Galen'i -doğa felsefesi açısından bakıldığında- mekanik bir nedenselliği değil, teleolojik bir nedensellik fikrini benimsemeye götürmüştür. Bütün bunlar birleştğinde, Galen'in atomcu teoriye medikal-felsefe projesini temel alarak ciddi eleştiriler getirdiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Galen, Atomculuk, Acı Argümanı, Element Teorisi, Teleoloji

Abstract

This article is an attempt to present the critics that Galen made against ancient atomist theory based largely on his theory of elements. For Galen, the problem of irreducible complexity in nature can't be explained by the atomist theory, especially when the issue is concerned with a metaphysical discussion in the context of philosophy of nature. Yet for him the subject of change in nature was not explicitly formulated by proponents of atomism. For this being the case, by criticizing atomism, Galen tries to formulate a syncretic theory which is mostly an amalgamation of Aristotle and Hippocrates' views. His theory is a frame in which like-elements affect the likes through a presupposed 'leap' between them that is largely related to *krasis*; which eventually makes the change, bodily sensibility and lastly the pain possible. Therefore, it

is imperative that one embraces a transient theory like that of the combination of Aristotle-Hippocrates's, instead of a closed-theory such as atomism. Taken into consideration from the point of philosophy of nature, Galen would come to the terms with a teleological causality instead of mechanical one. All combined, Galen's mentioned understandings has led him to bring serious criticism against the atomist theory which can be seen as the extension of his medical-philosophy project.

Keywords: Galen, Atomism, Argument from Pain, Theory of Elements, Teleology

Giriş

Felsefe tarihinde yapılan her seçim, belirli bir anlayış ile paralellik gösterir. Bu durum L. Althusser'in "masum okuma diye bir şey yoktur."¹ sözünü hatırlatır gibidir. Pek çok eser telif etmesine² ve G. Sarton'un ifadesiyle oriji-

* Bu makalenin ilk halini okuyan ve değerli eleştirilerini sunan Özkan Şimşek'e müteşekkirim.

1 Louis Althusser vd., Reading Capital: The Complete Edition (London; New York: Verso, 2016), 2.

2 Kendisine nispet edilen eserler 400 civarındadır. Ancak bunlardan çoğunun kayıp olduğu bilinmektedir. Günümüze Grekçe olarak kısmen veya mütakâmil bir şekilde ulaşan eserlerin sayısı 140 olarak bilinmektedir. Galen'in Grekçe asılları kayıp olan tıp ve felsefe eserlerinden bazıları, Arapça ve Latince tercümeleriyle günümüze ulaşmıştır. Huneyn b. İshak'ın, Abbâsi halifesi Mütevekkil-Alellah'ın kâtibi Ali b. Yahyâ el-Müneccim (ö. 275/889) için yazdığı ve Galen'in eserlerini inceleyen *Risâletü Huneyn b. İshâk ilâ 'Alî b. Yahyâ fi zikri mâ türçime min kütübi Câlînûs bi-ilmihî ve ba'zi mâ lem yütercem* isimli el yazması, Süleymaniye kütüphanesinin Ayasofya Camii koleksiyonu içerisinde 3631 katalog numarası altında kayıtlıdır. G. Bergstrasser, 1925 yılında İstanbul'dan bir kopyasını alarak ve Leipzig'de tahkik ederek bu risâleyi neşretmiştir. Bkz. Huneyn b. İshâk, "Risâle ilâ Ali b. Yahyâ f'i zikri mâ türem min Kitâbi Câlînûs bi-ilmihî ve b'adi mâ lem yütercem", *Über die syrischen und arabischen Galen-Ubersetzungen*, nşr . Gotthelf Bergsträsser (Leipzig: Leipzig, In kommission bei F.A. Brockhaus, 1925), 1-53. Huneyn burada milâdi 9.yy'a geldiğinde Galen'in eserlerinin Arapça ve Süryanice dillerinde elde olanlarının 880'e kadar izini sürmektedir. Müellifin 129 eseri zikredilmektedir. Aralarında İshak b. Huneyn, onun yeğeni Hubeyş b. Hasan ve İsa b. Ali, İstefan b. Bâsil gibi mütercimlerin bulunduğu bir mütercim kadrosu 129 eseri çoğunlukla Süryanice'den ve elde mevcut olan Grekçe yazmalardan karşılaştırmalı olarak çevirmişlerdir. Huneyn'in bu çalışması, ilerleyen süreçte gerek İbn'un-Nedîm'in *el-Fihrist*'ine gerekse İbn Ebû Usaybia'nın *Uyûnü'l-embâ*, İbn Cülcül'ün *Tabakâtü'l-ettıbbâ ve'l-ühkemâ* ve İbn'ul Kiftî'nin *İhbârü'l-ulemâ* eserlerine kaynaklık teşkil etmiştir. Ayrıca bkz. Max Meyerhof,

nal bir 'hekim-filozof'³ olmasına rağmen, Bergamalı Galen (M.S. 129-217)'in akademi içerisinde uzun süre hak ettiği değeri görememesi, yukarıdaki durumla ilişkilendirilebilir. Diğer yandan, Türkiye'de Galen üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, Mübahat Türker-Küyel'in, Galen'i ve Hipokrat'ı karşılaştırmalı olarak ele aldığı ve ek olarak Galen'in *Kitâb'ul Câlinûs fî ennehû Yecibû en Yekûne et-Tabîb el-Fâdîl Feylesûfen* (Erdemli Bir Hekimin Filozof Olması Gerekir) isimli risalesinin çevirisinin sunulduğu "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsâli Olarak Galenos"⁴ isimli makalesi, ilk örnekler arasında gösterilebilir.

Bunun yanında Türkiye'de Galen'e duyulan ilgi ilerleyen süreçlerde daha çok ahlak-mizaç teorileri üzerine odaklanmış, Galen felsefesinin İslam ahlak düşüncesine etkisi araştırılmıştır. Harun Kuşlu ve Metin Aydın'ın (2016) *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* derlemesinde yer alan "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri" isimli makaleleri buna bir örnek olarak gösterilebilir.⁵ Bir başka çalışma ise Hümeysra Özturan'ın (2020) *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanması*⁶ isimli, daha çok *metin-antropolojisi*'ne odaklanan kapsamlı eseridir. Görüleceği üzere yukarıdaki iki eser de alanda önemli bir boşluğu doldursa da bizatihi odak noktaları kendi başına Galen felsefesi değil; Galen'in belirli bir süzgeçten geçirildikten

"New Light on Hunain Ibn İshâq and his Period", *Journal of the History of Science Society* VIII/ (1926), 685-724.; Ayrıca, Galen'in eserlerinin Latince koleksiyonu 20 cilt olmak suretiyle 1821-1833 yılında Lipsiae'de *Claudii Galeni Opera Omnia* başlığı altında C. G. Kühn tarafından neşredilmiştir; 1964-1965 yılları arasında II. baskısı Hildesheim'de yapılmıştır. Halen Utrecht üniversitesinde 'The Galen Project' olarak bilinen kapsamlı bir araştırma Teun Tielman tarafından yürütülmekte; ayrıca Peter Adamson tarafından Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (öl. 313/925) üzerine yürütülen proje de Galen'in medikal-felsefe projesinin bir çerçevesini sunmaktadır. Bu çalışmalar son yıllarda Galen felsefesine akademik ilginin giderek arttığını göstermektedir.

³ Sarton, Hipokrat ve Galen'i, felsefe ve tıp ilmini bir potada eritmeye çalıştıkları için *Medical-Philosopher* olarak adlandırır. Bkz. George Sarton, *Galen of Pergamon* (Kansas: University of Kansas Press, 1954), 22.

⁴ Bkz. Mübahat Türker Küyel, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* IV/I (1988), 501-524.

⁵ Bkz. Harun Kuşlu - Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 9-31.

⁶ Bkz. Hümeysra Özturan, *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 49, 58-60, 70-73.

sonraki algılanışıdır. Bu makale ise daha çok Galen'in kendi fikirlerinden yola çıkmaktadır.

Diğer taraftan, son yıllarda Galen'in element teorisi ve atomculuk eleştirisi üzerine görüşlerini inceleyen eserlere göz atıldığında; daha çok müellifin *De Usu Partium (Menâfi'ul Âza)*⁷; *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*; *De Placitis Hippocratis et Platonis (The Doctrines of Hippocrates and Plato)*; *In Hippocratis de natura hominis (Commentary on Hippocrates)*; "Quod animi mores corporis temperamenta sequantur (The capacities of the Soul Depend on the Mixture of the Body)" içinde *Galen: Selected Works*; *De foetuum formatione (The formation of Embryo)* ve son olarak *De naturalibus facultatibus (On the Natural Capacities)* eserlerinden yola çıkılarak inşa edilen bir akademik birikim olduğu dikkat çekmektedir. Bu minvalde yapılan çalışmalara örnek olarak, J. Louanna'nın (2000) "La lecture du traite Hippocratique de la Nature de L'homme par Galen"; I. Kupreeva'nın (2014) "Galen's Theory of Elements"; R. Vinkesteyn'in (2019) "Mixing body and soul: Galen on the substance of soul in QAM and De Propriis Placitis" makaleleri; ve Ambra Serangelin'in (2020) *Anti-teleologism, Theory of Matter and Medical Corpuscularism in Galen's Testimony on Atomism* isimli doktora çalışması gösterilebilir.⁸

Galen'in atomcu teoriye eleştirilerini işleyen eserler incelendiğinde Y. Tzvi Langermann'ın (2009) "Islamic Atomism and the Galenic Tradition"; P. Adamson'un (2014) "Galen on Void"⁹ ve G. Schwarb'ın (2017) "Early Kalâm

⁷ Bu eserin Arapça el yazmasının Paris Milli Kütüphanesinde olduğunu araştırmacıların dikkatine sunmaktayız. Bkz. Galen, *Menâfi'ul 'azâ*, çev. Huneyn b. İshâk el-İbâdî (Paris: Fonds Arabe, 2853).

⁸ Ayrıca bkz. Galen, *Galen on the Usefulness of the Parts of the Body*, çev. M May (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968); Philip De Lacy, "Galen's Platonism", *The American Journal of Philology* 93/1 (1972), 27-39.; Galen, *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*, ed. & çev. Philip De Lacy (Berlin: Akademie Verlag, 1914); Singer, P.N, *Galen: Selected Works* (Oxford: Oxford University Press, 1997).; Galen, *Three Treatises on the Nature of Science*, çev. R. Walzer - Michael Frede (Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, Inc., 1985).; R. J. Hankinson, "Philosophy of nature", *The Cambridge Companion to Galen*, ed. R. J. Hankinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); R. J. Hankinson, "Galen's Theory of Causation", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/37.2 (1994), 1757-1774.

⁹ Bkz. Peter Adamson, "Galen on Void", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 114 (2014), 197-211.

and the Medical Tradition” makaleleri öne çıkmaktadır. Mezkur çalışmalar, Galen'in element teorisi ve atomculuk eleştirisinin kapsamlı bir portresini sunmaktan daha ziyade; Galen'in medikal-felsefe projesinin erken dönem Mütakellimün tarafından nasıl karşılandığına değinmekte ve aradaki geçişlerin izini sürmektedir. Fakat bu makalenin amacı, daha çok müellifin doğa felsefesine odaklanarak kendi felsefesi içerisinde element teorisi ve acı argümanına dayanarak nasıl bir eleştiri zemini kurduğunu göstermektir. Makaleyi diğer çalışmalardan ayıran temel özellik, Galen'in element teorisi ve atomculuk eleştirisini detaylı olarak elen alan ilk Türkçe çalışma olmasıdır. Yukarıdaki kuşbakışı değerlendirmeden sonra, takip eden sayfalarda Grekler'de öne çıkan iki doğa teorisi anlayışı ele alınarak, Galen felsefesinin bu felsefi arka planda nereye oturduğu incelenecektir.

Grekler'de erken dönemlerden itibaren gelişen doğa teorilerine bakıldığında, temelde iki teorinin öne çıktığı görülecektir. Bunlardan ilki atomculuk teorisi. Bu teorinin ne zaman ve nerede ortaya çıktığı, kesin olarak bilinmemekle beraber M.Ö. VI. ve V. yüzyıllar arasına Grekler'in bu konuda sistematik bir düşünce geliştirdiği dikkat çekmektedir.¹⁰ Atomcu görüşlerin temellerini atan doğa filozofları ise, *monistik* bir madde anlayışı benimseyen İyonya okulu, Pisagorcu felsefe ile özdeşleşen ve madde yerine form üzerine vurgu yapan Elea okulu, son olarak ise 'oluş' üzerine yoğunlaşan ve Heraklitos ve Parmenides'in fikirlerin bir potada eritmeye çalışan *plüralist* okul çatısı altında toplanabilir. İlk grup, Leukippos (M.Ö. 480-420) ve onun öğrencisi Demoktiros'un (M.Ö. 460-370) oluşturduğu ve daha çok Parmenides'in (öl.M.Ö. 515) doğa felsefesinin temel ilkesini oluşturan 'maddenin statik olduğu ve boşluğun (to kenon) var olmadığı' fikrine muâriz olanlardır.¹¹ Fakat onların yukarıdaki fikre tamamen karşı çıktıkları söylenemez, aksine bu fikri yeniden formüle ederek ona yeni bir izâh getirdikleri dikkat çekmektedir.

¹⁰ Çağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu”, Kelam Araştırmaları Dergisi 1/2 (2004), 57.

¹¹ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 36; Bkz. Mehmet Bulgen, Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 75.

Diğer bir deyişle varlıkta birlik meselesini külli anlamda ele alıp cüz'i yapı-
larda çokluk anlayışını savunmaya devam ettikleri görülmektedir.¹²

Bunun yanında, Leukippos'a daha yakından bakıldığında onun fikrinin bazı meselelerde öğrencisinden farklılık gösterdiği dikkat çeker. Nitekim Demokritos, daha çok Anaxogorascı bir çizgiyi takip ederken Leukippos, Parmenidesci bir çizgiyi takip etmiştir ve var olan şeylerin tek bir töze dayanmadığını, aksine bunların niteliksel anlamda türdeş olan ve bölünemeyen atomlardan müteşekkil olduğunu kabul etmiştir. Bunun yanında, *void* (boş uzay) meselesinde de Demokritos, Aristotelesci felsefede izlerini sürebileceğimiz bir fikir ortaya koymuştur. Buna göre birbirine zıt olan şeyler birbirlerini belirlerler. Şeyler bu boş uzay içerisinde sürekli bir devinim halindedirler ve bu devinime niteliksel özlerini katan şey, onların diyalektik bir zıtlık içerisinde olmasıdır. Özellikle Grekler'in atomculuk fikrinin taşıyıcılığını yapan Lucretius, *De Renum Natura (Doğa Üzerine)* isimli eserinde madde ile boş uzay (*void*) arasındaki ilişkinin, birbirini *nakz* eden nitelikte olduğuna, yani maddenin olduğu yerde boşluğun; boşluğun olduğu yerde ise maddenin bulunmasının imkansızlığına değinmiştir.¹³

Pek çok doğa filozofunun atomculuk hakkında yazmasına rağmen atomculuk teorisinin kurumsallaşmasını sağlayan Demokritos olmuştur. Nitekim, sonraki filozofların daha çok Demokritos'a referans vermeleri, bu durumu kanıtlar niteliktedir. Özellikle nedensellik düşüncesi bağlamında gelişen literatür, farklı aktarımlar üzerinden Demokritos'un şeylerin nedenlerini zorunluluğa (*necessity*) ve tesadüfe (*chance*) atfettiğini ortaya koymaktadır. Ancak Barnes, Demokritos'un bu fikrinin, fiziksel zorunluluğu reddetmekten daha ziyade, onun *teleolojik* nedensellikle yıldızının barışık olmadığını ortaya koyduğunun altını çizmektedir.¹⁴ Buna binâen, Demokritos'un doğada yer alan düzenliği açıklama girişimlerinde de bulunduğu görülmektedir. Özellikle onun atomculuk teorisinde, her ne kadar parçacık düzeyinde rastgelelik (*randomness*) hâkim olsa da, birbirlerine benzeyen atomların birbirlerini etkilediği ve bu şekilde dışsal bir düzenlilik durumun ortaya çıktığını iddia etmekte-

¹² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 35.

¹³ Lucretius, *Lucretius on the Nature of Things*, çev. Cyril Bailey (London: Oxford University Press, 1948), 38-39.

¹⁴ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London and New York: Routledge, 1982), 423-6.

dir.¹⁵ Buna göre, nasıl ki benzer türde canlılar ve fiziksel nesnelere bir arada kümelenmesi, toplanması gibi, benzer türde atomlar da bir arada kümelenirler. Örneğin gelgit olayının etkisiyle dalgaların çakılları taşınması sonucu birbirine fiziksel olarak benzeyen (sertlik, büyüklük, şekil açısından) çakıllar, bir arada kümelenirler.¹⁶ Atomlar da buna benzer bir hareket gösterirler. Taylor'a göre Demokritos'un mezkûr örnekleri vermesi, onun görünüşte düzenliliği devinen cisimlerin rastgele çarpışmalarının bir tâli sonucu olarak açıklamaya çalıştığına işaret etmektedir.¹⁷ O halde Demokritos için dış dünyada var olan bir düzenlilikten bahsedilebilir, ancak bu düzenlilik, teleolojik bir düzenlilikten daha ziyade, rastgele bir düzenliliktir ve atomların içsel özelliklerinin oldukları hal üzerine bulunmaları, belirli yönlerde kümelenmelerini ve nitelik kazanmalarını sağlamıştır.

Atomculuk geleneğinin ikinci akımı ise erken Helenistik dönemde, Demokritos atomculuğunun yeniden gözden geçirilmesi sayesinde Atina'da 306 yılında Epikür (M.Ö 341-270) tarafından yeni bir okulun kurulması sonucu ortaya çıkmıştır. Epikür'ün Demokritos'un ortaya koyduğu atomcu teoriyi Demokritos'un öğrencisi olan Nausiphanes aracılığıyla öğrendiği zannedilmektedir.¹⁸ Epikür'ün Demokritoscu atomculuk anlayışına devrimsel eklemeler yaptığı düşünülmektedir. Özellikle *fizikalist* bir doğa anlayışından, metafizik bir atomcu anlayışa sıçrayışa ön ayak olduğu söylenebilir. Daha sonraki pek çok metafizik teorisi, bu noktadan hareket ederek ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda, Aristoteles'in Demokritos eleştirisine bir savunusu olarak atomcu teorinin bir *ethôs* şeklinde algılanmasını ve hedonist bir etik anlayışla birleştirilmesini salık verdiği düşünülmektedir.¹⁹ Bu durum, iki okul arasında bir farklılaşmaya sebep olmuştur. En basitinden, Epikür'e göre atomların isim-

¹⁵ David Furley, *The Greek Cosmologists: Volume I, the Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics* (Cambridge University Press, 1987), 76.

¹⁶ Sylvia Berryman, "Ancient Atomism" (Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016)) (Erişim 14 Nisan 2021).

¹⁷ C. Taylor, "Nomos and Physis in Democritus and Plato", *Social Philosophy and Policy* 24/ (01 Temmuz 2007), 3.

¹⁸ David Konstan, "Atomism and its Heritage: Minimal Parts", *Ancient Philosophy* 2/2 (1982), 60-75.

¹⁹ Marx Karl H., *Demokritos ve Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2001), 36-8.

lendirilmesinde temel etken, onların boyutları değil, bölünemez oluşlarıdır. Bundan dolayı Demokritos, en küçük yapı fikrini ön plana çıkartırken; Epikür felsefesinde atomların bölünemez oluşları ön plana çıkartılmıştır ve bu durum ilerleyen süreçte Epikürcü okulun temel doktrini haline gelmiştir.

Bir başka ayırım ise ‘oluş’ meselesinde ortaya çıkmaktadır. Demokritos’a göre düz hareket, oluşu ortaya çıkarırken Epikür için bu durum muhal mesâbesidedir. Oluşun ortaya çıkması için, belirli ölçüde bir yön değiştirme zorunludur. Fakat Epikür için rastlantısallık daha ön plandadır. Epikür’ün rastlantısal zorunluluk anlayışından yola çıkan bazı araştırmacılar, bu fikrin ilerleyen dönemde ahlâki anlamda bir relativist teorinin gelişmesine ve sınırlandırılmamış bir özgürlük düşüncesinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığının altını çizmektedirler. Görüleceği gibi Epikür felsefesi- Karl Marx’ın da belirttiği üzere- atomcu teoriyi metafizik yorumlarla harmanlamış ve buradan yeni bir etik anlayışı doğurmuştur. Bu noktadan, iki atomculuk okulunun birbirlerinden farklılaştığı dikkat çekmektedir.²⁰

Her ne kadar yukarıdaki filozofların atomculuk teorileri arasında nüanslar mevcut olsa da, temelde buluştukları nokta; atomların, boyut ve şekil vb. kendilerine has içsel özellikler sahibi olan ve boşlukta (*to kenon*) gezinen yapılar olduğu ve bunların birbirleri ile etkileşimi sonucunda *oluş*’un ortaya çıktığıdır. Aynı zamanda bu filozoflar için evren, boş uzay ve maddeden öte geldiği için oluş ve tarih zamana bağımlı olarak değil; materyalist diyalektik içerisinde boş uzay ve cisimler arasındaki etkileşimden ortaya çıkar.²¹

Grekler’in doğa felsefesine bakıldığında öne çıkan ikinci teori *madde-form* teorisidir. Platon ve Aristoteles’te temellerini bulan bu felsefi yaklaşım, her fiziksel nesnenin bir maddesi ve bir sûreti (form) olduğu temel fikrinden yola çıkar. Bu anlayışa “Yunanca’da madde (hulê) ve form (eidos, morphê) kelime-

²⁰ Weber, Felsefe Tarihi, 89.; ayrıca bkz. Jan Opsomer, “In Defence of Geometric Atomism:: Explaining Elemental Properties”, Neoplatonism and the Philosophy of Nature Section: Neoplatonism and the Philosophy of Nature, ed. James Wilberding - Christoph Horn (Oxford: Oxford University Press, 2012), 147-73.

²¹ Friedrich Albert Lange, The History of Materialism (New York: New York: Routledge, 1879), 80-86.

lerinin birleşiminden oluşan *hilomorfizim* ismi verilmektedir.”²² Ancak Platon'un savunduğu form anlayışı ile Aristoteles'in savunduğu form anlayışı arasında keskin bir fark bulunmaktadır. İlkinin savunduğu formlar evrensel/küllî iken; ikincisinin savunduğu formlar tikel/ partikülerdir.²³ Bunun yanında Platon, pre-Sokratikler'in aksine *physis* (naturalist açıklama)'a değil, *technê* (teleolojik açıklama)'ye vurgu yapmıştır. Özellikle *Yasalar* eserinin X. kitabında bu durum açıkça ortaya konulmaktadır. Zira Platon burada, rastlantısal bir doğa anlayışı yerine, *technê*'den yola çıkarak teleolojik bir doğa felsefesi ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Platon'un *Demiurge*'si de burada önemli bir rol oynamaktadır. Pre-Sokratik doğa filozoflarına bakıldığında, sahip oldukları atomculuk anlayışı içerisinde bu tür bir düzenleyici Tanrı fikrine rastlanmamaktadır. Zira onlar için alem kendi kendisinin sebebidir ve *ad infinitum* (sonsuz)'dur. Çünkü *ex nihilo* bir yaratım söz konusu değildir. Ancak Platon'un *Timaeus* diyalogu, evrenin yapısını açıklarken idealar ve formlar teorisini açıklamasının merkezine yerleştirir ve bunu yaparken de materyal olan dünyanın, kendisi materyal değişime tâbi olmayıp ancak onu mümkün kılan gerçekliğin, ideaların bir yansıması olduğu fikrini ortaya koyar. Bu materyal dünyada ise şekillendirici, düzenleyici bir Tanrı (*Demiurge*) rol oynamaktadır.²⁴ Bir başka açıdan bakıldığında, Platon'un duyu algısına karşın akla vurgu yaptığı dikkat çekmektedir. Bilhassa doğada sürekli bir akış söz konusudur ve duyu algımız, her zaman değişimden muzdarip olan nesnelere taalluk etmektedir. Sadece her şey akış içinde olmakla kalmamakta, aynı zamanda bizim aynı isimle adlandırdığımız nesnelere de hiçbir zaman özdeş olmamaktadır.

²² V Caston, "How Hylomorphic Can You Get? Comment on D. Charles, 'Aristotle's Psychological Theory'", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 24 (2008), 30-49.; ayrıca bkz. Harold J Johnston, "Three ancient meanings of matter: Democritus, Plato, and Aristotle", *Journal of History of Ideas* 28/1 (1967), 3-16.; İbn Sînâ'nın madde-sûret yorumu ve benzer aktarımlar için bkz. Rami Mahmud, *Fâtîmîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi* (İstanbul: Post Yayın Dağıtım, 2020), 85-87.

²³ Gail Fine, "Plato and Aristotle on Form and Substance", *The Cambridge Classical Journal* 29/ (1983), 23.

²⁴ Edward Grant, *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 23-4.

Aristoteles açısından duruma bakıldığında ise nesnelere yine madde ve formdan oluşan yapılardır. Fakat madde pasif bir hâl üzereyken (*prope nihil-belirlenmemiş*) form aktif bir ilke şeklinde karşımıza çıkmaktadır. O halde nesnelere için değişimi mümkün kılan nedir? Aristoteles, değişim dört farklı sebep üzerinden açıklamaktadır. Diğer bir deyişle, maddî, formel, fâil ve gâî neden şeklinde karşımıza çıkan nedensellik skalası, nesnenin başından geçen değişimi açıklamak için filozofun sisteminde karşımıza çıkmaktadır. Buradaki dört nedene dayanan Aristoteles, *Fizik* kitabında, bu nedenselliklerden yola çıkıldığında yine nesnenin dört farklı değişim geçirdiğinin altını çizer: özsel, niteliksel, niceliksel ve son olarak mekânsal değişim.²⁵ Bunun yanında, Aristoteles için doğa teleolojik bir şekilde işler. Zira her şey bir amaca (*entelekheia*) doğru akar ve son gâyelerine doğru hareket eder. Görüleceği üzere Aristoteles felsefesi de tıpkı Platon'da olduğu gibi pre-Sokratik felsefe içerisinde gelişen parçacı doğa anlayışından farklılaşmaktadır.

Yukarıdaki iki ana akım arasındaki farklar bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu makale, mezkûr farklılaşmadan yola çıkarak daha geniş bir portre çizmeyi amaçlamakta ve Galen'in element teorisinden başlayarak, ortaya koyduğu atomculuk eleştirisinin detaylarını sunmayı amaçlamaktadır. Galen, atomculuk eleştirisini yaparken Platon ve Aristoteles'i bir potada erittiğini düşündüğü Hipokrat felsefesinden çokça yararlanmaktadır. Bundan dolayı makale boyunca Hipokrat felsefesine de çokça atıflar yapılmıştır. Dikkatli okuyucu, Galen'in element teorisinin Aristoteles'in form anlayışı ile Platon'un madde anlayışının bir sentezi olduğunu da fark edecektir. Buna ek olarak, Galen'in senkretik bir felsefe kurmayı amaçladığını görülecektir.²⁶

1. Galen'in Suret (*eidē*), Karışım (*krisis*), Özellik (*poiotetes*), ve Madde (*hyle*) Anlayışı

Element teorisinden yola çıkarak Galen'in atomcu teoriyle yıldızının bir türlü barışmadığı rahatlıkla söylenebilir. Galen'in atomculuk eleştirisine geçmeden önce iki temel sorundan bahsetmek yerinde olacaktır. İlki, Galen *cor-*

²⁵ Aristoteles, "Physics", çev. R.P Hardie - R.K Gaye, Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation (Princeton University Press, 1984), 2.I.192b.9-II.

²⁶ Bu konuda bkz. Türker Küyel, "'Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos'".

*pus'*unun geniş bir kitap yelpazesini ihtivâ etmesi ve bazı noktalarda kendisinin daha önce yazdığı eserlerdeki fikirleriyle çelişmesidir. Bundan dolayı da araştırmacıların eserler arası bağlantıları tespit edip bütüncül bir yapı ortaya koymaları zorlaşmıştır. ikincil olarak ise tarihsel süreç içerisinde Galen çevirilerinin doğal olarak belirli oranlarda farklılaşması ve orijinal metinlerin bazılarının kaybolması veyahut sadece çevrildiği karşı dilde mevcut olup, kaynak metinle karşılaştırma imkânımızın ortadan kalkmış olmasıdır. Bu mesele de ikincil metinler üzerinden geriye doğru bir inşa sürecini zorunlu kılmıştır. Zannediyorum ikinci durum, klasik dönem müelliflerinin paylaştığı ortak bir yazgıdır. Buna rağmen Galen'in eserleri, diğer pek çok eserlerle karşılaştırıldığında büyük oranda günümüze orijinal dilinde ulaşmayı başarmıştır. Yine de mezkûr zorluklar gözden kaçırılmamalıdır.

Element teorisinin bel kemiğini suret anlayışı belirlemektedir. Galen'in sûret anlayışı iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki üst düzey bedenler dediği bedenleri açıklayabilmek ve onların tanımını yapabilmek için aklımızın algıladığı ve bazen de icat ettiği formlardır. Özellikle canlı olan cisimlerin kavranmasında bu tarz bir form anlayışı öne çıkmaktadır. Diğer bir form çeşidi ise mantık şeması içerisine yerleştirilen cinslerin (genus) sınıflandırmasında iş gören formlardır. Billhassa sonuncusu Aristoteles etkisiyle şekillendirilmiştir. Galen'in form anlayışı, aslında dizayn, teleoloji anlayışını da belirlemektedir. O halde Galen için formlar sadece akılda var oldukları düşünülen sûretler değil, aynı zamanda dış dünyada karşılıkları olan yapısal kavramlardır. Bu bakımdan, insan bedeninin bir düzen ve gaye içerisinde kendini göstermesi aslında formunun daha mükemmel için yoğrulmuş olduğunu kanıtlar niteliktedir. Yani bedeni oluşturan biyolojik karışımların (bilindiği üzere *ahlât-ı erbaa* denilen sıvıların dengesi, klasik tıp ilminin bel kemiğini oluşturmaktadır) dengeli bir şekilde vücutta dağılımları ve farklı durumlara göre kendilerini yeni pozisyonlarda ve karışımlarda ortaya çıkarmaları, aslında bedende yer alan düzen ve biyolojik yapının mükemmelliğine işaret etmektedir. Burada görüleceği üzere Galen için formlar sürekli değişebilen, niteliksel (*qualitative*) yapılarıdır. Sadece bireyin bilişsel etkinliğiyle yakından ilişkili ol-

makla kalmamakta, fiziksel durumlardan da etkilenmektedirler. Bu açıdan formlar iki türlü etki ve etkilenmeye sahiptir denilebilir.²⁷

Peki, formların madde ile ilişkiye girdiği durum nedir? Bu durum, Galen'in eserlerinde biraz karışık ve dağınık şekillerde sunulmuştur. En azından Aristotelesci anlamda bir kesinlik yoktur. Zira Aristoteles'e göre madde elle tutulur bir şey, yani fiziksel bir yapı olmadığı için, form ve madde ilişkisi yine zihinde biten bir durumdur. Ancak Galen *Empirist*'lerden²⁸ de etkilendiğinden, madde onun için sırf zihinsel değildir. Fakat birkaç örnek, Galen'in, madde ve form arasındaki ilişkinin ortaya çıkışını nasıl anladığını göstermesi bakımından bizlere yardımcı olabilir. Galen embriyo üzerine tetkiklerinde, formun embriyo içerisinde yer aldığından ve anne-baba tarafından çocuğa aktarıldığından bahseder. Öyle ki, form maddenin içinde yer alır ve aktarılabilir özellik gösterir. Bu durum Aristotelesci anlayışla örtüşmemektedir. Yani zihinde var olanın dış dünyaya örtüşmesi (*eidōs* anlamında) Galen için problem teşkil etmemektedir. Diğer taraftan, idea kuramını öne süren Platon'a Aristoteles'in getirdiği eleştirilerle durum daha karmaşık bir hal almıştır.²⁹ Galen'in buradaki problemi nasıl çözdüğü sorusu akla gelmektedir. Galen'e göre mezkûr durum iki farklı zeminde ortaya çıkmaktadır. Yani formlar, madde ile iki farklı şekilde ilişkilendirilebilir. Bu süreç, *pneuma* (suret elementini içeren nefes-ruh) ile kan (yeterli maddesel ilkeyi içermesi sebebiyle); *ousia* (maddeci anlamda) ve onu şekillendiren imkân arasındaki ilişkidir.³⁰ *Eidōs*, farklı türde canlılar için değişen bir yapıya sahiptir. Her canlı kendi yapısı içerisinde bir *eidōs*'a sahiptir. Her birinin kendi içsel düzeni ve ona has fiziksel değerleri söz konusudur. Bu bakımdan, Galen için sûretlerin bilinmesi olduk-

²⁷ Inna Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 114 (2014), 170-172.

²⁸ Galen, dönemin tıp ekolleri üzerine yazdığı eserinde iki gruptan bahseder. Bunlardan ilki *empristler* diğeri ise Metodistlerdir. Bkz. Galen, "De Sectis ad Eos qui Introducuntur (Sects for Begginers)", çev. Richard Walzer - Michael Frede, *Three Treatises on the Nature of Science* (Massachusetts, Inidanapolis: Hackett Publishing Company, 1985), 11.

²⁹ Bkz. Ebû Bekir Râzi, eş-Şükûk 'alâ Câlînûs, thk. Mehdî Muhakkık (Tahrân: M'ahad el-Âli el-Âlemî lil Fikr ve'l Hadâratî'l İslâmî, 1993), 5.

³⁰ Galen, *Galen on the Usefulness of the Parts of the Body*, çev. M May (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968). 17.1.; Lavinia Galli Milić, *Galen Et La Philosophie: Huit Exposés Suivis de Discussions* (Librairie Droz, 2003), 123.

ça önemlidir. Çünkü düzgün bir fiziksel tasvir yapabilmenin yolu formlardan geçmektedir. Bizim sıcak, soğuk ve serin olarak bir şeyin önüne sıfatlar getirebilmemiz yine *eidōs* ile yakından alakalıdır. Galen için *eidōs* sadece felsefesinin zeminini oluşturmakla kalmaz aynı zamanda tıbbi metodu için de hayattır. Yukarıda da bahsedildiği üzere, *eidōs* Galen için kesinlikle mücerred, yani soyut bir yapı değildir,³¹ aksine maddeye içkin olan bir şeydir.

Bunun yanında, Galen için muhtelif maddelerin ilk elden ortaya çıkması ve değişik özelliklere sahip olabilmesi *krasis* (karışım) kavramı ile açıklamaktadır. Fiziksel dünyada yer alan her madde, özellikle biyolojik anlamda farklı materyallerin bir araya gelmesi sonucu oluşmuştur. Maddeleri diğerlerinden ayıran onların suretleri değil, aksine karıştıkları diğer maddelere nazaran hangi yönlerinin daha baskın bir hal aldığıdır. Örneğin, bir maddenin sıcaklık özelliği, onun soğukluk özelliğine baskın ise o madde sıcak maddeler kategorisinde değerlendirilmelidir. Onun dış dünyada hangi suretlerde olduğu, o maddenin faslını bizlere sunmaz. Mantıksal anlamda asıl fasıl, ayırıcı özellikler olarak görülen sıcak, soğuk, kuru ve yaş arasındaki hiyerarşik baskınlık ilişkisidir.

Galen, burada Hipokratik gelenekten gelen sabit madde anlayışını benimseyerek kendince bazı metafizik tartışmalardan kaçınmaya çalışır. Dört element teorisini benimseyerek, Aristocuların tartıştığı 'boşluk' meselesinden kaçarken; fiziksel dünyayı bir süreç olarak görerek, maddenin boşluğu tamamen doldurup doldurmadığı, diğer bir deyişle âlemin boşluk kabul edip etmediği üzerine yapılan metafizik tartışmalardan kaçmaktadır. Dolayısıyla *krasis*, maddelerin yan yana sınıflandırılmasından daha ziyade, bu maddelerin sürekli olduğu bir karışım halinin temsil edilmesidir. *Krasis* sürecinde maddeler köklü değişikliklere de girebilirler. Bu bakımdan Galen için fiziksel dünya adeta bir deney tüpünün içerisinde temsil edilir. Fiziksel alemde yer alan değişim, *krasis* aracılığıyla olurken, Aristocu anlamda *energia-dynamis*'te olduğu gibi zamanda ve mekânda yer alan *apeiron* kuvve halindeki sürece atfedilir.

³¹ Galen, "Quod animi mores corporis temperamenta sequantur (The capacities of the Soul Depend on the Mixture of the Body)", Galen: Selected Works, ed. I Mueller, Corpus Medicorum Graecorum. Supplementum Orientale (Oxford: Oxford University Press, 1997a), 150-52.

Galen'in sisteminde yeni madde, belirli ayırıcı özellikleri aracılığıyla ortaya çıkarırken, bu maddenin en küçük yapı taşı, ayırıcı özelliklere hâiz olarak kendini ortaya çıkarır. Daha doğrusu, yeni bir madde oluştuğunda, *krasis* içerisinde giren farklı maddelerin kendilerine ait özellikleri yine kendi bünyeleri için söz konusudur. Yeni madde, melez bir madde değil, *krasis* içerisinde özgünlüğünü koruduğu için saf bir maddedir. Fiziksel âlem bu şekilde bir süreç içerisinde kendini devam ettirir. *Krasis*, *telos*'un ön koşuludur. Maddeler kendi başına buyruk olarak belirli yapılar oluşturmazlar. *Krasis* sürecinin kaosta son bulması tahayyül edilemez. Çünkü küçük parçalar, geçirgen değildir ve süreç içerisinde kaos oluşturacak kadar birbirlerine karışmazlar. Daha ziyade, özgünlüklerini korudukları için kendilerinde bir gayelikleri (*end-in-itself*) söz konusudur.

Peki, Galen genel bir teori ortaya koymuş mudur? Stoacılar'dan ödünç aldığı '*krasis di' holōn*' kavramı ile ise yukarıdaki karışım olayını daha külli bir şekilde açıklamaya yeltenmektedir. Külli bir karışım manasına gelen bu kavram, karışım içerisinde giren bedenlerin ve cisimlerin nasıl olup da bir mekâna hâiz olduklarını açıklar. Galen burada metafizik tartışmaların üstünü pek açmasa da, arazların (*poiotētes*) nasıl oluştuğunu ve yaşanan değişimin arazlar üzerinden olduğunu ve küllî karışıma bedenlerin değil, arazların girdiğini belirtir.³² Fakat burada karışımıza cevherler meselesi tekrardan çıkmaktadır. Galen cevherleri imkânlar (*dunameis*) üzerinden değerlendirir. Farklı cevherler sadece arazi olarak değil, aynı zamanda kendinde şeyler olarak da diğerlerinden ayrılırlar. Platon'un üçlü nefis teorisini örnek olarak karışımıza çıkarmaktadır. Galen, bu cevherlerin üçünü de birbirinden farklı cevherler olarak anlar. Çünkü her biri kendine ait bir *duname'*ye sahiptir.³³ Galen için cevherlerde mevcut olan değişim kapasitesi, arazlarda meydana gelebilecek değişimlere kıyasla daha önemlidir. Nitekim kendisi metafiziğini bu temel üzerine kurmuştur.

³² Galen, *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*, ed. & çev. Philip De Lacy (Berlin: Akademie Verlag, 1914), s.9,132.; Robert Vinkesteijn, "Mixing body and soul: Galen on the substance of soul in QAM and De Propriis Placitis", *Phronesis* 65 (2019), 224-246.

³³ Galen, *De Placitis Hippocratis et Platonis (The Doctrines of Hippocrates and Plato)*, ed. & çev. Philip De Lacy. VI.3, 375.; Galen, "Quod animi mores corporis temperamenta sequantur (The capacities of the Soul Depend on the Mixture of the Body)", 377.

Bir cevherin kendi başına imkânlarla sahip olması, Galen'in doğa felsefesini, bedenlerdeki bütün süreci, mekanik bir sürece atfeden Erasistratus (öl. M.Ö. 250 civarı) gibi atomistlere karşı kurmasında oldukça önemlidir. Çünkü bedenlerde yer alan farklı kapasiteler, bütün nedenselliğin topluca mekanik nedenselliğe indirgenmesini önlemektedir. Zira bu kapasiteler her bir cevherde veya bedende seçik (*distinct*) olarak kendilerini dışa vurmaktadırlar. O halde, bütün nedenselliğin, *dunameis* var oldukça mekanik nedenselliğe indirgenmesi düşünülemez. İmkân kendi içerisinde bir rastgeleliği, kendi başına buyrukluğu da barındırmaktadır. Doğa'da yer alan *telos* bu bakımdan mekanik bir *telos* değil, sürprizlere açık bir düzenliliktir.³⁴ Ancak bu durum bir kaos oluşturmak zorunda da değildir. Galen'in doğa felsefesi bir nevi bahis mesebesindedir. Güçlü olan ve akla en yatkın olan kapasiteler ve cevherler vasıtası ile *krasis* tarafından bir forma sokulan düzenin ortaya çıkması olduğu için Galen bütün kartlarını *telos*'tan yana oynar. Görüleceği üzere madde-form ilişkisi Galen'in doğa felsefesi içerisinde kendisini çok boyutlu bir zeminde ortaya koyar. Basitçe Platoncu idea teorisi ile açıklama yapmayan Galen, Aristotelesçi suretlerle de pek hoşnut değildir. Madde ve form arasındaki ilişkiyi yine kendine has olarak geliştirdiği-Hipokrat etkisi her ne kadar bariz olsa da bir teori ile açıklar. Galen'in bu teorisi kapasiteler-imekânlar teorisi olarak da adlandırılabilir. Zira bir şeyi diğerlerinden seçik kılan bu kapasitelerin yapı taşlarında yer alan özellikleri olduğunu savunduğu için, nedensellik ve bağıntı meselesinde, ilkinin tercih eden Galen, fiziksel nesnellik üzerine daha çok yoğunlaşmaktadır. Ancak ortaya konulan bu anlayışın mekanik nedensellik olmadığı da artık aşikâr olmuştur. Bu açıklamanın temel problemi şudur: akıl yürütmede bir *devr* (*circular reasoning*) söz konusu olabilmektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Her ne kadar Galen imekânlar meselesini revize edip önümüze koysa da, aslında temelde cisimlerin bir akış içerisinde geçirdiği değişimleri anlatması bakımından teorisi basit bir açıklama zeminine de indirgenebilmektedir. Fakat unutulmaması gereken nokta şudur: her ne kadar basit anlamda organların ve cisimlerin hareketleri açıklamada basit bir teori gibi görünse de oldukça tesis edici bir teoridir. Nitekim bir akıllı tasarımla da ilişkilendirilmesi, mekanik nedenselcilere ve atomculara karşı bir

³⁴ Galen, *De Facultatibus Naturalibus (On the Natural Faculties)*, çev. Brock A.J (London: William Heinemann, 2013).4-8.; Galen, *Galen on the Usefulness of the Parts of the Body*. IV.7.

savunu niteliğindedir. Temel doğası gereği sunmuş olduğu teori işlerliği yüksek bir teoridir.

2. Galen'in Doğa (phusis) Felsefesi: Elakhiston (Element) ve Minima (elakhista) Savunusu

Galen'in doğa felsefesi ve element teorisi dikkate alındığında gerek Epikür gerekse Demokritos'un atomculuğundan çok farklı anlayışa sahip olduğu görülecektir. Ancak dilsel çıkmazlar, metinlerde yer alan tutarsızlıklar ve de Galen'in element teorisinin atomculuğa benzemesi, pek çok kafa karışıklığını da beraberinde getirmiştir. Yakın zamanda Langermann, Galenci gelenek içerisinde yer alan çeviriler, şerhler, hâşiyeler vb. pek çok metinsel üretimin, hem atomcu görüşün desteklenmesine izin veren hem de bu durumun karşıtının öne çıkarılmasını mümkün kılan okumalarla dolu olduğundan bahsetmektedir.³⁵ Özellikle bu durum, yukarıda belirttiğim çıkmazların kanıtı olarak karşımıza rahatlıkla çıkabilir. Zira Galen'in eserleri, pek çok dile aktarılmıştır. Özellikle Arapça ve İbranice çevirilere yapılan eklemeler ve şerhler, metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmış ancak doğal olarak da bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Nitekim Galen'in *minima* kavramının farklı şekillerde anlaşılması bunun bir örneğidir.

Arapça üzerinden yapılan aktarımlar ise, erken dönem Mütekellimûn arasında anti-Galen, daha doğrusu 'medikal-felsefe'³⁶ karşıtı bir eğilim ortaya

³⁵ Y. Tzvi Langermann, "Islamic Atomism and the Galenic Tradition", *History of Science* 47/3 (01 Eylül 2009), 277-295.

³⁶ Medikal-felsefe kavramı Hipokrat ve Galen'den sonra ortaya çıkan bir felsefe mesleğidir. Özellikle Galen bu noktada başı çekmektedir. Hatırlanacağı üzere iyi bir hekimin aynı zamanda filozof olması gerektiği üzerine yazdığı bir kitabı vardı. Burada büyük çoğunlukla Hipokrat'tan yararlanmaktadır. Galen'in eserlerinin İslam dünyasına intikali ve burada Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi filozoflar ve teologların bu eserlerle tanışıklık kazanması bu tarz bir felsefe yapılış yöntemini daha baskın hale getirmiştir. Ancak ilerleyen süreçte başta teologlar olmak üzere pek çok farklı düşünür medikal-felsefe yapılışından memnun kalmıştır denemez. Bilhassa atomculuğun öne çıkarılma çabaları ve Yeni-Eflâtuncu felsefenin etkisinin kırılmaya çalışılması medikal-felsefe akımına karşı bir gruplanmanın da fitilini ateşlemiştir Hatta erken dönem Mütekellim'in Galen felsefesiyle barışık olmaması ve Galen tıbbını dikkate almamaları (?) onları Hintli doktorlardan eğitim almaya itmiştir. Bu iddia Gregor Schwarb tarafından ortaya atılmıştır. Ancak Galen etkisi daha detaylı araştırıldığında bu tarz bir iddayı destekleyecek güçlü kanıtlar bulmak zordur. Bkz.: Gregor

çıkarmıştır. Bu minvalde Schwarb, Mutezile içerisinde atomculuğu savunanlar ile atomculuğa karşıt olanlar arasında başlayan tartışmanın Galen felsefesi ile yakından ilişkili olduğunu iddia etmiştir.³⁷ Bu kısımda Galen'in Epikürcü bir atomculuğu neden reddettiğini ve felsefî sisteminin Demokritoscu bir atomculuk anlayışını kabul etmeye elverişli olup olmadığına değinilecektir. Son olarak, Galen'in atomculuğu reddederken ortaya attığı 'acı argümanı' ı ortaya konulacaktır.

Galen'in *De Propriis Placitis* (Kendi Fikirlerim Üzerine) eserindeki beyanlarından yola çıkan bir okuyucu, Galen felsefesinin senkretik bir zemin üzerine inşa edildiği rahatlıkla fark edecektir. Daha önce element teorisi için böyle bir durum söz konusu olduğundan bahsedilmişti.³⁸ Zira kendisi, element teorisini iki karakter ihtiva eden bir bileşik yapı olarak sunmaktadır. Diğer bir deyişle, doğa felsefesini oluştururken çokça yararlandığı Aristoteles'ten ve hem felsefî hem de tıbbî bilgisine hayran olduğu, kendisini ideal bir model olarak sunduğu Hipokrat'tan yola çıkarak senkretik bir sistem inşa ettiği görülmektedir. Çağdaş araştırmacılar, müellifin element teorisi açısından Aristoteles etkisinin bariz bir şekilde karşımıza çıktığında hem fikir olsalar da, Hipokrat etkisi konusunda biraz daha temkinli yaklaşmaktadırlar. Daha doğrusu, mezkûr meselede Hipokrat etkisinin Galen eserlerinden direkt olarak çıkarılmaktan ziyade, çoğu zaman satır aralarından okunması gerektiği kanaatinde dirler.³⁹

Bilhassa, Galen'in *de Elementis ex Hippocrate* (Elements According to Hippocrates) eseri burada temel rol oynamaktadır. Bu eserde Hipokrat'ın fikirlerini, kendi felsefî zemini içerisinde yorumlamaya çalışan Galen, aslında Aristotelesci bir çizgi üzerinden bu yorumları yapmaya çalışmaktadır. Özellikle

Schwarb, "Early Kalām and the Medical Tradition", *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*, ed. Peter Adamson - Peter E. Pormann (London: The Warburg Institute, 2017), 104-170, 105. dipnot. 8.; ayrıca bkz. S. Pines, "A study of the impact of Indian, mainly Buddhist, thought on some aspects of Kalam doctrines", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), 182-203.

³⁷ Schwarb, "Early Kalām and the Medical Tradition" , 123.

³⁸ Bkz.: R. J. Hankinson, "Philosophy of nature", *The Cambridge Companion to Galen*, ed. R. J. Hankinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) , 210-20.

³⁹ Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", 153.

niteliksel (*qualitative*) bir element teorisini, parçacıklı (*corpuscularist*) element teorisine yeğlediği ve buradan da antik dönem atomcularıyla birlikte Bitinya (Bursa)'lı Asclepiades'e ⁴⁰ (öl. M.Ö.40) karşı apolojetik bir tavır aldığı dikkat çekmektedir.⁴¹ Ayrıca, bu şekilde yaparak niteliksel değişimi duyumsamanın temel ön şartı olarak kabul etmekte ve buradan da bir nevi literalist bir Aristotelesci okumanın ucundan tutmaktadır.⁴² Öte yandan, Stoacılar'ın element teorisine de karşı olan Galen, tümünden bir ruhçu (*pneumatist*) okumadan da haz etmemektedir. Zira Galen, bütünüyle özcü ve niteliksel bir teori ile de aynı çizgi üzerinde değildir. Bundan dolayı, element tahlili daha çok elementlerin Aristotelesci ilk madde (*prime-matter*) tarafından oluşturulan ve nitelik ile nitelik veren temel mesned yapısına dayanan, basit yapılar şeklinde anlaşılmasını salık vermektedir.⁴³

Galen'in element teorisini geliştirmesine imkân sağlayan etkenlerden birisi de kendisinin Roma'daki entelektüel hayata, özellikle buradaki tıp ve felsefe tartışmalarına dâhil olmasıdır. Ayrıca Galen'in Roma'ya ikinci seyahati ve burada bir süre konaklaması, bilhassa *medikal-felsefe* programı üzerinde çalışmaya başlamasına ve *naturalist-rasyonalist* bir zemin kurmak için belirli eserleri kaleme almasına imkân sağlamıştır. Element teorisi de burada yazdığı eserlerin bir sonucudur denilebilir. Zira temel fikirler, daha çok bu eserlerden neşet etmiştir. Galen copusuna bakıldığında bu durum hemen dikkat çekmektedir. Nitekim burada; *De Elementis ex Hippocrate*, *De Naturalibus Facultatibus*, *De Foetuum Formatione* ve son olarak *De Usu Partium* eserlerini yazmıştır. Galen'in mezkûr kitaplarında karşımıza çıkan en önemli mesele doğal teleoloji fikridir. Pek çok açıdan yukarıdaki kitaplarda sunulan görüşlerle dirsek tema-

⁴⁰ Asclepiades, Galen'in kendisinden çokça bahsettiği kişilerden biridir. Galen, Roma'da hekimlik yapmaya başlayana kadar burada hakim olan paradigma Asclepiades'in kurmuş olduğu paradigmadır. Miladi 164 yılında Galen'in Roma'da etkisinin artmasıyla birlikte Asclepiades'in etkisi büyük oranda kırılmıştır denilebilir.

⁴¹ Bkz. Galen, Kitâb Ğalînûs fî l-Ustûqussât 'alâ ra'y Abuqrât (De elementis ex Hippocrate), thk. Muhammed Selîm Sâlim, çev. İshak b Huneyn (Kahire: al-Hay'a al-mişriya al-'amma lil-kitâb, 1986), 9-15.

⁴² H. von Staden, "Teleology and Mechanism: Aristotelian biology and early Hellenistic medicine", *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, ed. W Kullmann - S Föllinger (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997), 183-208, 183-90.

⁴³ Galen, Kitâb Ğalînûs fî l-Ustûqussât 'alâ ra'y Abuqrât (De elementis ex Hippocrate), 10.

sında olan bu fikir, Galen'in element teorisiyle yakından ilişkilidir. Daha doğrusu, 'ahlât (humouralism)' fikri ile yakından bağlantılıdır. Zira, daha önceki kısımlarda da defâatle altını çizmeye çalıştığım üzere element teorisi karışım (krasis) teorisi ile birlikte Galen fizyolojisinin temellerini oluşturmaktadır. *De elementis ex Hippocrate* kitabında Galen, Hipokrat'ın *Natura Hominis* kitabı bağlamında kendi teorisini ortaya koymaktadır. Zira Galen'in yaptığı atıflara bakılırsa mezkûr risale Galen için oldukça önemlidir. Roma'da bulunduğu sırada burada yer alan Empristler'e karşı, ve Empristlerin ortaya attığı tıp felsefesine karşı, Hippocrates'in yukarıdaki eserini bir nevi kalkan olarak kullanmaktadır. Daha sonra Galen bu eser üzerine üç farklı şerh yazmıştır (*De Elementis, In Hippocratis De Natura Hominis* ve kayıp olduğu bilinen başka bir eser).⁴⁴

De Natura Hominis, Galen'in şerhlerinin en detaylı olduğu eserdir. Zira bu eserin ilk kısmı, oldukça teorik olup Hipokrat'ın filozofların meşhur dört element teorisinin kabul edip etmediğinin tartışmasını sunmaktadır. Galen burada pek çok yerde olduğu gibi- apolojetik bir tavır takınmaktadır. Ayrıca, J. Jouanna'nın da belirttiğine göre Hipokrat'ın filozofların element teorisini benimseyip benimsemediği hala tartışmalıdır.⁴⁵ Bunun yanında, eserin Hipokrat'a ait olup olmadığı konusunda da tartışmalar süregelmiştir. Mesela eserin Polybus'a atfedildiği de bilinmektedir.⁴⁶ Ancak bu meselede Galen oldukça pragmatik bir yaklaşım benimsemektedir. Kendisine göre temel referans çerçevesi eserin Polybus'a ait olup olmadığı konusunun, içerisindeki görüşler Hipokrat'a dayandığı müddetçe sıkıntılı olmamasıdır. Mesela şöyle aktarmaktadır:

Öte yandan, bu kitabın Hipokrat'ın meşru bir eseri olduğunu gösterdiğimde bunları- element teorisini- ziyadesiyle dile getirmişt看im. Açıkçası eserin bu yönüyle- kime atfedilip atfedilmeyeceği tartışmasıyla- pek ilgilanilmemeli. Bunun yerine, muhtevasının doğruluğu ele alınıp titiz bir incelemeden geçirilmeli. Bunu daha önce *De Elementis ex Hippocrate'* için yapmıştık. Ancak buna rağmen, eğitilmiş kimseler arasında meşhur ve

⁴⁴ Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", 153.

⁴⁵ J Louanna, "La lecture du traite Hippocratique de la Nature de L'homme par Galen", Le commentaire entre tradition et innovation, ed. M.O Goulet-Caze (Paris, 2000), 273-299, 279-299. aktaran, Kupreeva, "Galen's Theory of Elements" , 154.

⁴⁶ Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", 153.

kıskanç olanlar, bu eserin Hipokrat'a ait olmadığını iddia eden tatsız bir argüman öne sürdüler...⁴⁷

Galen, özellikle bu eseri yazdığı sıralarda hâlihazırda farklı eserlerin ki-me atfedileceği konusunda başka tartışmalar olduğundan da bahsetmektedir. Özellikle kendi döneminde, gerek İskenderiye'den getirilen eserlerin gerekse Bergama'da bulunan eserlerin büyük bir titizlikle incelenip kaydedildiğinden bahsetmektedir. Belki de dönemin *zeitgeist*'ine uyularak yukarıdaki eserin Hipokrat'a ait olup olmadığı tartışması başlamıştır. Bu bakımdan tartışma çok ciddi derecede belirsizliklerin olduğu şekilde okunmamalıdır. Buradan yola çıkarak da rahatlıkla söylenebilir ki Galen, gerek Hipokrat, gerekse dönemin entelektüellerinden yararlanarak senktetik bir element teorisi geliştirilmeye çalışmıştır. Ancak kendi teorisi, o dönemde Roma'da otoriteleri hala baskın olan diğer gruplarla yaptığı diyalektik tartışma sonucu son şeklini alabilmiştir.

Galen, element fikrini sadece Empristler'e karşı geliştirdiği argümanlarla nihayetlendirmemektedir. Bundan daha ötesine giderek dönemin iki farklı medikal-felsefe okulunun görüşlerini bir tarafa; filozofların görüşlerini bir tarafa ayıklayarak, sonuncu grubun element teorisini Platoncu yapı içerisinde, kozmik bir anlayış bağlamında harmanlayarak sunmaya çalışmaktadır. Aynı zamandan Galen, yukarıdaki grupların kendi aralarında sahip olduğu paradigmasal nüansların da farkındadır. Hepsini bir kefeye koyup yargılama girişiminde bulunmaz ama ona rağmen eleştirilerinin setliğini büyük oranda koruduğu söylenebilir. Bundan ötürü Galen, atomculuğu ve element teorisini işin en nihayetinde birbirlerinden farklı yapısal sistemler olarak sunma eğilimindedir. Sadece sonuçlandırmasını bu şekilde yapmaz, aynı zamanda bu grupların kullandığı kavramsal zeminin de birbirlerine yakınsanamayacağı fikrindedir.⁴⁸ Mesela Asclepiades'in parçacı felsefeyi savunduğunu iddia etse de, kendisinin atomcu olmadığı kanaatindedir. Öte yandan ruhçu felsefeyi (*pneumatist*) savunan kimselerin ise *hilt* teorisi kabul ettiğini ve bu bakımdan

⁴⁷ Galen, Galen On Hippocrates' On the Nature of Man, çev. J.W Lewis (Londra, ts.) (Erişim 10 Mart 2021),106-7.

⁴⁸ Inna Kupreeva, "Aristotelian dynamics in the 2nd century school debates: Galen and alexander of aphrodisias on organic powers and movements", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47/ (22 Şubat 2011), 71-95.

elementlerin niteliksel bileşkelerden oluşan yapılar olduğunda hemfikir olduklarının altını çizmektedir. Galen burada, parçacı felsefeyi savunanlara ve genelde atomculara karşı geliştirdiği etkileşimsel doktrinlerini daha çok, Aristoteles'in niteliksel değişim modeline dayandırmaktadır. Çünkü Galen için Aristoteles'in ortaya koyduğu bu fikir, canlılık meselesinde oldukça önemlidir. Hatta Galen için bu teori, hissetme melekesinin temel yapı taşı oluşturmaktadır. Daha doğrusu, canlılarda mevcut olan hissetme melekesinin düzgün bir şekilde ortaya konabilmesi ve anlaşılması için oldukça önemlidir. Mesela Galen, Hipokrat'tan şu pasajı alıntılanmaktadır:

Bütün özler (dört sıvı) her zaman insan bedeninde hâzır ve nâzır olarak bulunurlar. Ancak bunlar, niteliksel özelliklerine göre farklılık gösterirler. Hepsi, kendi karakterine göre davranma eğilimindedir. Bir sene (zaman dilimine yayılması açısından elementlerin değerlendirilmesi yapıyor), bu sıvıların hepsinin de belirli oranlarda payını alır: sıcak, soğuk, kuruluk ve ıslaklık. Bunların hiçbiri, bütün hepsinin bu dünyanın düzeninde birlikte var olmadığı bir durumda, tek başlarına bir saniye bile var olamazlar. Diğer taraftan, hepsi aynı zarûriyet tarafından şekillendirildiği için ve birbirleri aracılığıyla geliştiği için, vaktâki biri ortadan kalktı, geri kalanların hepsi de ortadan kalkardı. Aynı şekilde, eğer ki bu ilk bedensel sıvılardan biri insandan eksilseydi, hayat son bulurdu. Nasıl ki bir sene sırasıyla kış, bahar, yaz ve sonbahar tarafından yönetiliyorsa; insan bedeni de sırasıyla beden balgamı, kan, sarı sıvı ve onu takip eden kara sıvı tarafından yönetilir.⁴⁹

Galen burada, bir senenin geçirdiği değişimlerden bahsederken, bu iklimsel değişimlerin birbirlerini belirli bir sırayı gözeterek izlediğinin altını çizmektedir. Aynı şekilde insan bedenindeki sıvıların, yani elementlerin durumuna ve sırasına göre insan, belirli fizyo-psikolojik hallere ve mizaçlara bürünmektedir. Aynı zamandan Hipokratik gelenek içerisinde bu sıvılar, canlılığın da temel ön koşullarıdır. Bunların bedende, aynı zamanda ve aynı oranlarda mevcut olması yaşamın devamlılığının ön koşuludur. Yani insan bedeni,

⁴⁹ Galen, *In Hippocratis de natura hominis (Commentary on Hippocrates)*, ed. & çev. J Mewaldt (Berlin, 1914). çev. J.Chadwick, W.N.Mann. XV.49.8-50 K: 27.20-27. aktaran Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", 159.

basit parçaların farklı formlar alarak oluşmasından ve hareket etmesinden ibaret bir oluşum değildir. Belirli hissedilirlerin insanda zühûr etmesi için sıvısal dengenin sıralı akışının düzgün bir şekilde işlemesi zorunludur. Galen'in ruhçulara ve parçacı fizyolojiye yönelttiği temel eleştirilerden biri budur. Zira onlar için bu tarz bir düzenlilik söz konusu değildir. Daha doğrusu, belirli bir parçanın rastgele hareketinin insan mizacı üzerinde etkili olması söz konusu olamaz. Çünkü X atomunun nasıl olup da Y fizyo-psikolojik olayını ortaya çıkarabileceği açıklamaya gereksinim duymaktadır. Öte yandan, ruhçuların aksine, bedensel durumların gözlenebildiği ve tahlil edilebildiği de aşikardır. Daha doğrusu, insana dair pek çok şey yine bedensel, fizyolojik durumlarla açıklanabilmektedir. Bundan dolayı Galen'in element teorisinde daha *ahlât-ı erbaa* fikrini benimsediği ortaya çıkmaktadır.

Yukarıdaki eleştirilere ilaveten Galen, ruhçulara karşı ikinci bir argüman öne sürer. Bu argüman daha çok tıp biliminin; doğadaki oluşların gözlemlenmesine dayanan, rasyonel-felsefî bir edim olduğunu iddia edenlerle, *okkült* ilhâma başvurulmasının absürt olduğunu savunanlar arasında bir uzlaşşı üzerinden yürütülür. Tabii ki burada Hipokratik gelenek içerisinde olanlar ilkinin ciddi şekilde savunurlar. Bu polemğin en önemli metinlerinden biri *On Ancient Medicine* kitabıdır. Zira burada Hipokratçı olduğundan dem vuran yazar, tıbbın bağımsız bir disiplin olarak kendini kurmasını ve metodik olarak felsefeden bağımsızlaşması gerektiğinin altını çizmektedir. Ancak Galen bu fikri abesle iştigal etmek mesâbesinde değerlendirir.⁵⁰ Hatta kendisi, bu görüşü çürütmek için bir kitap da yazar.⁵¹

Diğer bir mesele ise doğa ile insan bedeni arasındaki ilişkidir. Rasyonalist doğa, felsefî çerçeve olarak alındığında, insan bedeni ile doğa arasında element bakımından ilişkinin ne yönde olduğu sorusu oldukça önemli bir soru olarak özelliğini sürdürmektedir. Galen, insan bedenini oluşturan elementlerle doğayı oluşturan elementlerin aynı olduğuna kâni gözükmektedir. Bu nokta, yukarıda belirttiğim temel iki açıdan dikkate alındığında, Galen'i ruhçu-

⁵⁰ Mark Schiefsky (ed.), *Hippocrates On Ancient Medicine* (Translated with Introduction and Commentary), çev. Mark Schiefsky (Brill, 2018), 66.

⁵¹ Bkz. Galen, "Kitâb'ul Câlinûs fî ennehû yecibû en yekûne et-tabîb el-fâdîl feylesüfen (Erdemli bir hekimin filozof olması gerekir)", çev. Huneyn b.İshâk - Mübahat Türker Küyel, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* V/1 (1988), 501-524.

lardan ayıran önemli bir kavşaktır. Fikirlerini daha da kuvvetlendirmek için Aristocu teoriye dayanan ikinci bir savunma hattı kuran Galen, insan bedenini oluşturan basit yapıların kozmik bedenleri oluşturan yapılarla özdeş nitelik taşıdığından bahsetmektedir. Üstelik, bu benzeşimin mantıksal çerçevesi ise nitelikler üzerinden değil, cevherler üzerinden şekillendirilmektedir. Bu iddia da ruhçuların görüşleriyle açıkça tezatlık içerisindedir. İki meselede de Aristotelesçi hava, toprak, ateş ve su elementlerinin çiftlik ilişkilerinden yararlanan Galen, bu elementlerin bir araya gelişlerinin, organizmanın en temel yaşam formunu oluşturduğunu iddia etmektedir. Aristoteles, *Canlıların Uzuvarları Hakkında* eserinde şöyle demektedir:

Üç farklı yapı ayırt edilebilir. İlk olarak, bazılarının element dediği yapıyı öne sürebiliriz (toprak, hava, su, ateş). Belki de 'kuvvetten dolayı' ifadesini kullanmak, element ifadesini kullanmaktan daha evlâdır... bütün kuvvetleri değil de, daha önce ismi zikr edilenlerden bahsediyoruz (GC 2.2). Rutubet, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk, mürekkep bedenlerin-yapıların-maddelerindirler. Diğer yandan, başka fasıllar bunları takip eder. Örneğin: ağırlık ve hafiflik, sıklık ve gevşeklik, pürüzlü ve pürüssüz olma ve bedenin diğer benzer bileşkenleri... ikinci tür yapı ise, ilkenden türetilen yapıdır; yani hayvanların mürekkep, kemik, et vb. uzuvları gibi. Üçüncü ve sonuncusu ise mürekkep olmayan uzuvlardır. Mesela yüz, el ve bunun benzeri gibi.⁵²

Galen'in de yukarıdaki hiyerarşiyi kabul ettiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Ancak burada iki farklı okumaya imkân tanıyan bir muğlaklık olduğu açıktır. Görünüşe bakılırsa Aristoteles'in belirttiği ilk kategori kendi fikri değildir. Zira burada 'bazılarının iddia ettiği üzere' ibaresi dikkat çekmektedir. Bunun yerine, filozoflar için daha üst mertebede olan ikinci kategoriye işlerlik kazandırdığı ortadadır. İkinci kategori altına düşen elementler fikri ise, Galen'in yorumlamaları ile aynı çizgidedir. Hipokrat'ın fikirlerinin belirli ölçüde muğlaklıklar içermesi Galen'i elementler konusunda daha çok Aristotelesçi teoriye yaslanmaya götürmüştür. Ancak Hipokrat'ın görüşünü de oldukça pragmatist bir yaklaşım belirleyerek empristlere, Atomculara ve son olarak da

⁵² Aristoteles, *On the Parts of Animals*, çev. William Ogle (London: K. Paul, French & co, 1882), II.1, 646a13-24.

ruhcu-maddeci'lere karşı kullanmaktadır. Aristoteles'e göre bunların basit bedenler olmadığı-Galen de aynı fikri savunmuştu- daha ziyade basit nitelikler olduğu ise açıktır.

Sonuç olarak, her ne kadar Galen Hipokratik tıp anlayışına ve Aristotelesci element teorisine kendi görüşlerini de katarak bunları birbirlerinin potansında eritmeye çalışsa da, ortaya koyduğu teorinin tamamen özgünlüğünden bahsedilemez. Bunun yerine- diğer pek çok şeyde olduğu gibi- senkretik bir element teorisi karşımıza çıkmaktadır. Galen bu teoriyi ortaya atarken, Roma'daki entelektüel canlılıktan da yararlanmıştı. Zira yukarıda belirtilen gruplara karşı kendini konumlandırmaya çalışması ve onların aleyhine Hipokrat'ın medikal felsefesini de kullanarak bir diskur geliştirmesi, bu diyalektik ilişki içerisinde kendisini ortaya çıkarmasına imkân tanımıştır. Acı argümanı olarak bilinen eleştirisini de bu zemîn üzerinden geliştirmiştir. Aşağıda bu konu hakkında detaylı bilgi sunulacaktır.

2.1 Atomculuk Eleştirisi: Acı Argümanı

Daha önce de üzerinde durulduğu üzere *De elementis ex Hippocrate* ve *De Usu Partium* isimli eserler, Galen'in atomcu teoriye karşı öne sürdüğü itirazları en çok ihtiva eden eserlerdir. Her ne kadar diğer eserlerinde de bu eleştirilere rastlamak mümkün olsa da, yukarıdaki iki eserde ortaya koyduğu görüşler, *telos* savusunun bel kemiğini oluşturmakta ve atomculuğa karşıt bir tavır, bir karşı konumlandırış şeklinde tezâhür etmektedir. Galen'in burada sentezci görüşü terk ederek, daha net bir tavra sahip olduğu görülmektedir.

Yine Hipokrat'tan yola çıkan Galen, müellifin *De Natura Hominis* kitabından yararlanmaktadır. Çünkü kendisine göre Hipokrat, kendi zamanında mevcut olan *monist* (tekilci) fikirleri eleştirenlerin başında gelmektedir. Buna göre Galen, Hipokrat'ın mezkûr kitabında insan doğası üzerine yaptığı tartışmanın bir ucundan tutarak, *De Elementis* kitabında bu tartışmayı daha sofistike hale getirmeye çalışmaktadır. Fakat burada atomculuk eleştirisinin temel çatisı literatürde '*acı argümanı*' olarak yer edinen argümandır. Bu argüman, neredeyse tamamen element teorisine yaslanırken, monistik bir bakış açısını kabul etmemeyi salık verir. Daha doğrusu, insanın pek çok *krasis* (karışım)'in bir araya gelmesi sonucu oluştuğunu ve doğanın ona bu yolla avantaj sağladığının ilk elden kabul edilmesine dayanır. Öte yandan argümanın temel ze-

mini sanıldığı gibi aksine tümünden felsefî argümantasyona dayanmaz. Fizyoloji ve farmakoloji tartışmaları, acı argümanının öne sürülmesinde rol oynayan etkenler olarak değerlendirilebilir. Buna göre argüman şu şekilde basit mantıksal akıl yürütmeye çevrilebilir:

ö.1. Eğer insan bir şeyden (atom) oluşmuş olsaydı acı hissetmezdi

ö.2. İnsan acı hisseder

s. O halde insan bir şeyden (atom) oluşamaz.

Yukarıdaki akıl yürütme Hipokrat'ın şu fikrinden yola çıkılarak oluşturulmuştur: "Ben derim ki eğer insan tek bir şeyden müteşekkil olmuş olsaydı hiçbir zaman acı hissetmezdi, çünkü bu durumda onda acıya sebep olacak bir şey olmazdı."⁵³ Benzer fikir, Mu'tezilî kelimacı Rükneddin el-Melâhimi (öl.1141) tarafından Galen'e atfedilmektedir:

Galen, Hipokrat'ın dört niteliksel element (tabâi) fikrini ortaya koyan ilk kişi olduğunu iddia etmektedir. Buna delil olarak ise, eğer insan bir niteliksel elementten müteşekkil olmuş olsaydı, hasta olmasının imkânsız olmuş olacağını, şayet hasta olmuş olsaydı, onu iyileştirebilecek bir tek ilacın olacağını öne sürmektedir. Bu meselede Nevbahtî şöyle demiştir: Galen'e şu sorulmalıdır; neden insan, belirli durumlarda değişime tabii olan ve farklı niteliksel modifikasyonlara uğrayan bir elementten müteşekkil olmasın ki? Tıpkı hastalıkların ortaya çıkması ve onları iyileştiren ilaçların da doğası itibariyle farklılaşması durumunda olduğu gibi...⁵⁴

Bu meselede Hipokratik düşünceyi sentezlemek ve kendi fikrini geliştirmek için Galen, Epikür, Demokritos ve Asclepiades gibi düşünürleri tek bir çatı altında toplamaktadır. Bu kimseleri tek bir çatı altında toplamasını mümkün kılan temel fikir, hepsinin elementlerin suret ve kuvve bakımından değişmediğini iddia etmeleri, yani monistik bir tutum sergilemeleridir. Fakat Epikür üzerine okuma yapanlar muhtemelen bu fikre itiraz edeceklerdir.

⁵³ Galen, *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*. I.416.9 K: 60.1-3, De Lacy. Aktaran.Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", 162. Ayrıca bkz. Galen, *Kitâb Ğâlinûs fi l-Uştuqussât 'alâ ra'y Abuqrâh (De elementis ex Hippocrate)*, 14.

⁵⁴ Rükneddin ibn Muhammed El-Melâhimi, *Kitâb'ul Mûtemed fi Usûlî'd-din.*, nşr. Wilfred Madelung (Londra, 1991), 602.

Çünkü Epikür'e göre elementler (atomlar) yapı ve şekil bakımından farklılaşmaktadır. Ancak Galen'in burada ortaya koyduğu itiraz dışsal suretlerle alakalı değildir. Bundan ziyade, özsel niteliklerin bir olarak kabul edilmesine itiraz etmektedir. O halde, buradan itiraz getirilmesi kanaatimce makul değildir. Aynı şekilde Galen'in elementler meselesinde ortaya koyduğu değişim fikri, herhangi bir değişim fikri değildir. Kendisi, niteliksel değişimi mümkün kılan bir süreçten bahsetmektedir. Benzer bir bakış açısı, Platon'un *Parmenides* ve *Theaitetos* diyaloglarında da bulunabilir.⁵⁵ Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, atomcu teori, özü itibarıyla homojen bir yapı sunmakta ve her türlü modifikasyon ve değişime kapalı bir sistem gibi anlaşılmaktadır. En azından Galen için durum bu şekildedir.⁵⁶

Bunun yanında atomcu teori, kalite (nitelik) noktasında elementlerin aynı olmasını salık vermektedir. Bu durum da Galen'in hoşuna pek gitmez ve bizzat bu özelliklerden dolayı atomcular neden acının ortaya çıktığını, niçin farklı acı türlerinin olduğunu ve bunların farklı tedavi yollarının olduğunu açıklayamazlar. Galen, atomcu teorisinin ortaya koyduğu 'nitelik' meselesini renklerin algılanması üzerinden değerlendirmektedir. Buna göre Galen, Demokritos'u şöyle okur:

Doğrusu Demokritos; renk, acı, tatlı vb. şey(?)lerin konvansiyonel (uzlaşım sal nitelikler) olarak belirlenmiş şeyler olduğu fikrindedir. Gerçekte atomlar ve boşluk (*void*) vardır. Aynı zamanda Demokritos, algılanabilir niteliklerin, atomların bir araya gelişinin bir uzantısı olduğundan, onları algılayan öznel olarak bize ilenekselle olarak göründüklerinden bahsetmektedir ve doğaları gereği aslında hiçbir şeyin beyaz, siyah, kırmızı, acı veya tatlı olmadığını ortaya koymaktadır. Burada konvansiyonel kelimesi şu anlama gelmektedir: Doğaları gereği şöyle veya böyle olanlar değil;

⁵⁵ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür (İmge Kitabevi Yayınları, 2018). 138C3. Ayrıca bkz.:Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar (Bilgesu Yayıncılık, 2017). 182D2-5.

⁵⁶ Bu noktada kalamcılarının ortaya koyduğu "araz" teorisi, değişim meselesini büyük oranda çözmüştür denilebilir. Ancak Galen'in eleştirisi kendi döneminin entelektüel tartışmalar bağlamında değerlendirilirse daha sağlıklı bir okuma yapılabilir. Fakat kalamcılarının geliştirdikleri teori, tartışmamız bağlamında ele alındığında oldukça orijinal bir çözüm olduğu dile getirilmelidir.

*alışkanlığımıza tâbi olan, algılayana göre anlam kazanan olarak karşımıza çıkanlar...*⁵⁷

Görülebileceği üzere Galen, atomcu teoriyi savunan bütün düşünürleri Demokritos üzerinden bir araya toplamaya çalışmaktadır. Ancak bu düşünürlerin de kendi aralarında nüanslara sahip olduğu inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Mesela algılanan niteliklerin bütün atomcular için aynı olduğu tartışmalı bir meseledir. Daha önce de belirttiğim üzere, Epikür bu noktada diğerlerinden ayrılmaktadır ve geliştirdiği teori nispeten daha farklıdır. Epikür'ün *Herodotus'a Mektup* isimli eserinde, ilineklerin mevcutlardan ayrılmaması gerektiğini, beden kalıcı doğasını onlar sayesinde kazandığını ve ilineklerin, odak noktaları ve ayırt edici özelliklerinin olmasını sağlayan özsel suretleri olduğundan bahsetmektedir. Ancak burada cevaplanmadan bırakılan mesele, Epikür'ün hangi dereceye kadar yukarıdan aşağı doğru olan, daha doğrusu zihinsel durumlar olarak adlandırılabilir üst-düzye nedenselliği kabul edip etmediğidir. Fakat Galen bu meselede yeteri kadar bilgi vermez. Bu noktada Lucretius'un *De Rerum Natura* eserine bakmak yararlı olabilir. Lucretius burada, Anaxagoras'a karşı ve dahi ismini vermediği bazı filozoflara karşı çok katmanlı bir argüman geliştirmektedir. Makroskobik düzeyde hissedilen niteliklerin, muhtelif özellikleri olmayan, basit atomlardan ortaya çıktığını iddia eden Lucretius, algılama meselesinde de, bu yapıların belirli atomik bileşimlerden ibaret olduğunu ve bunların atomların kendilerinde olandan başka bir zihinsel nitelikler dolayısıyla olmadığından bahsetmektedir:

Bu meselede, hatırlamakta zorluk çekmeyeceğini umarak, bilâistisna duyumsamalarımızın, algılanan şeyleri mümkün kılan özler tarafından mümkün kılındığını söylemediğimi; fakat bunlar kadar küçük (atomlar) olan yapıların, duyumsamayayı nasıl mümkün kıldığını, bunların şekillerinin nasıl olduğu ve hangi durumda olduklarını ortaya koymanın önemi haiz olduğunu söylüyor oluşumdur.⁵⁸

⁵⁷ Galen, *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*. I.417K:60.8-15. Aktaran. Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", 163.

⁵⁸ David N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 151.

Yukarıdaki pasajdan, makroskobik ve mikroskobik düzeyde yer alan farklı nitelikler ve ilinekler arasında, mikroskobik olanların ilkinin öncellediği sonucu çıkmaktadır. Bir başka yerde Galen şu şekilde aktarmaktadır:

O halde bütün atomlar- küçük yapılar olduklarından- niteliksiz bir öze sahiptirler ve boşluk öyle bir yerdir ki onda atomlar aşağı yönde taşınırlar. Hepsi, çoğu zaman bir şekilde birbirleri içerisine geçerler ya da çarpışırlar: bu olay sayesinde birbirlerinden ayrışırlar veya birbirleriyle birleşirler. Yine bu olay sayesinde- diğer pek çok bileşen yanında- bizim bedenlerimizi, onların duyumsama yetisini ve etkileşimlerini-hasta olma gibi- ortaya çıkarırlar. Ancak bu filozoflar (Galen atomcuları kast ediyor), ilk bedenlerin etkileşimsiz olduğu fikrindedirler; Epikür gibi bazıları da bunların, katılıklarından dolayı parçalanmaz olduklarını; Diodorus ve Leucipus gibi bazıları ise bunların küçük yapılarından dolayı bölünemez olduklarını ve dolayısıyla bütün insanlarda duyumsamayı sağlayacak herhangi bir modifikasyon geçiremeyeceklerini iddia ederler. Aynı zamanda bu kimseler, bu bedenlerin ne sıcak, ne de soğuk olabileceklerini; yine aynı şekilde ne kuru ne de yaş olabileceklerini veyahut ne siyah ne de beyaz gibi niteliksel özelliklere sahip olabileceklerini iddia ederler.⁵⁹

Duyumsama meselesine geri dönülecek olunursa, yukarıdaki pasajın bir devamı sayılabilecek başka bir pasajda Galen, acıyı duyumsamanın mümkün olması için iki temel önceleyici şart olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bir şeyi hissedebilmek için bu şartların sağlanması zorunludur. Atomcuların, maddî yapı anlayışları ise bu şartları sağlamakta yetersiz kalmaktadır. Galen şöyle aktarır:

Şüphesiz bir şeyin (canlı) acı hissedebilmesi için şu iki şartın yerine zorunlu olarak yerine gelmesi gerekir: O şey, değişime ve duyumsamaya elverişli olmalıdır. Eğer şey, kat'i surette hiçbir değişime elverişli olmazsa, her dâim ilk halindeki durumda olduğu gibi olmaya devam eder. Öte yandan, acıyı duyumsayan şey, ilk olduğu halde olmaz- değişir- eğer ki şey, tıpkı odun ve taş yakıldığında onlarda olduğu gibi değişim geçirirse, ancak doğa tarafından bunlara verilen herhangi bir acı hissi olmazsa, o

⁵⁹ Galen, *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*. I.418.7-419.8 K:60.19.-62.13 çev. De Lacy, aktaran. Kupreeva, "Galen's Theory of Elements", 164.

şey kendisini etkileyen durumun vücuda geliş halini kavrayamaz, tıpkı taşın yapamadığı gibi.⁶⁰

Galen'in burada işaret etmeye çalıştığı tenâkuz atomcularının hem değişimin sadece atomların hareketlerinden ibaret olduğunu ve birbirleriyle yakın temas halinde olmayan, bağımsız yapıların mobilizasyonu şeklinde olduğunu anlamaları, hem de duyumsamanın- Lucretius gibi- bütün atomlarda değil, ancak yapıları uygun olan bazı atomlar için mümkün olduğunu iddia etmeleridir. Bu bakımdan Galen'in aklında olan Aristotelesci bir değişim fikridir. Teknik bir değişim fikrinden yola çıkarak, bunun aynı zamanda zihnî içeriğinin olduğunu düşünüyor gibi durmaktadır.

Atomculara karşı geliştirilen tez, aslında tek bir grubu hedef almaz. Lucretius'a karşı ortaya koyulan benzer bir argüman, Epikür'e karşı da öne sürülmektedir. Ancak Epikür'ün diğer atomculardan farklı bir element anlayışına sahip olması, işi biraz daha karmaşık hale sokmuştur. Söz gelimi, Epikürcü element anlayışının da acıya neyin sebep olduğunu ortaya koyan bir yanının olmadığından bahsetmektedir. Bu minvalde, acı argümanının devamı olan şu pasajı aktarmaktadır:

Şayet bir kimse, bir deriye iğne batırırsa canlı, doğal olarak iğnenin acısını hisseder ve iğne birkaç atomla temas halinde olur. İlk önce, iğnenin bir atoma dokunduğunu var say. Ancak atomlar fert fert ele alındığında bunların hepsi, yaralanmaya tâbi olmayan ve duyumsamadan hâli olan şekilde algılanırlar. O halde bu ferdî bir atomun iğneden kat'i surette etkilenmesi tahayyül edilemez. Dahası, etkilense bile acı hissedeceği söylenemez.⁶¹

Epikür'ün 'uygun atomlar' anlayışı ve belki de buradan çıkarılabilecek nisbî element teorisi fikrinin de Galen için tutarlı kabul edilmediği görülmektedir. Nitekim, atomların ancak bir araya geldiklerinde belirli bir değişime sebep oldukları var sayıldığı için ve tek başlarına oldukları hal üzerinden başka bir hale dönüşmedikleri için, bunların ferdî halde olduklarında hissetme duyusundan yoksun olmaları Epikür felsefesi açısından ortaya konan bir çıka-

⁶⁰ Galen, *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*. I.419.10-12.

⁶¹ Galen, a.g.e, I.420. De Lacy.

rım niteliği taşımaktadır. Ancak böyle bir durumda, bir araya gelen atomların hissetme duyusunu ortaya çıkarmaları söz konusu olsa bile tek tek iğnenin değdiği yerde yer alan atomların bir acı hissetmeleri tahayyül edilemez. Bu sebepten ötürü Epikür'ün 'uygun atom' anlayışı da Galen için kabul edilemez durmaktadır.

Galen'in yukarıdaki teorisi, nitelik olarak farklı olan şeylerin birbirlerini etkilemelerinin mümkün olmadığı şeklinde bir anlayışla sonuçlanmaktadır. Bu bakımdan, eğer maddenin temel yapı parçacıkları herhangi bir değişime gitmeden hep aynı kalıyorsa ve bunlar arasındaki etkileşim ancak birbirlerine temasları bağlamından anlaşılıyorsa, hissetmenin hem niceliksel hem de niteliksel olarak atomik partiküllerden farklı olması, en temelde değişim olmaksızın hissetme yetisinin kazanılamayacağına işaret etmek zorundadır. Daha doğrusu atomcuların ortaya koyduğu kapalı atom fikri Galen için tutarsız durmaktadır. Nitekim, herhangi bir değişime gitmeyen ve ilk durumlarını koruyan şeylerin, farklı türden bir deneyimi duyumsaması Galen'e mantıksız gelmektedir. Eğer partikülleri bedende hissetme yetisini ortaya çıkaran yapılar olarak ele alırsak, bunlardan bir tanesi hissetme duyusunu ortaya çıkarmayacağı gibi külli olarak hepsinin de böyle bir durumda sonuçlanması beklenemez. Zira bunlar, kendi içlerinde kapalı yapılardır. Galen'in bu probleme çözüm olarak sunduğu öneri ise; Aristoteles'in element teorisini olduğu gibi kabul edip hissetmenin nasıl mümkün hale geldiğinin açıklanması değildir. Daha ziyade, Galen'e göre elementler üzerinden bir hissetme teorisinin sağlıklı şekilde kurulabilmesi için, elementlerin birbirleri aracılığıyla hissetmeye kâbil olmaları ya da bunlar arasında sıçramayı mümkün kılacak bir etkileşim olması gerektirir. Yani hissetmeyen bir durumda olan partiküllerin acıyı hissedebilmeleri için bir tür sıçrama söz konusu olmak zorundadır. Fizyolojik değişim bu bakımdan zorunludur.

Bir başka açıdan bakacak olursak, temelleri itibariyle inayet sahibi bir doğa fikrini içermeyen felsefi bir sisteme dayanan Grek atomculuğu, Galen'in savunduğu ana fikirlere karşıt bir yapıya sahiptir. Çünkü kendisi pek çok yerde hem *demiurgik* bir nedensellik fikrinden bahsederken hem de doğa fikrinden bahsederken bunların ikisinin de telos ve dolayısıyla inayet, düzenlilik içerdiğini ortaya koymaktadır. Fakat Grek atomculuğuna bakıldığında rastgelelik ve keyfîlik söz konusudur. Galen'in bu fikri kabul etmesi de, ortaya koy-

duğu felsefi sistemin öne çıkan fikirlerine bakıldığında, imkânsız durmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, Galen'in element teorisi ve acı argümanı birlikte alındığında, kendisinin daha sistematik bir açıklama zemini sunmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca teleolojik nedenselliği mümkün kılan ve kapalı-madde anlayışına prim vermeyen bir bakış açısına sahip olduğu dikkat çekmektedir. Atomculuk eleştirisi de medikal-felsefe projesi içerisinde geliştirdiği argümanların bel kemiğini oluşturmaktadır. Özellikle makale boyunca element teorisi üzerinden açıklamaya çalışıldığı gibi, *krasis* - yani değişimi mümkün kılan etkileşim- atomcu teorinin savunulduğu felsefi bir çerçevede mümkün değildir. Bu meselede Aristoteles'in element teorisi de bizlere yeteri kadar yardımcı olmamaktadır. O yüzden Galen, Aristoteles'in teorisini Hipokrat felsefesinden aldığı madde ve geçişkenlik anlayışıyla harmanlamaya çalışmıştır. Çünkü Aristoteles'in elementleri oldukları gibi alınırsa, buradan basit anlamda hissetmeyi mümkün kılacak bir yapı çıkarılamaz. Bu durum ancak elementler arasında sıçramayı mümkün kılacak bir köprü olduğunda söz konusu olabilir. Bu köprü de *poiotetes* aracılığıyla farklı maddesel yapıların değişim ve modifikasyona girmesidir. Daha doğrusu, Galen'in zihnindeki yapı, bir deney tüpünün içerisinde olan etkileşimler gibidir. Elementler burada çok farklı değişimler altına girerler fakat, hisseden bedenlere sahip olan canlıların bu değişimleri algılamaları ancak ve ancak elementler arasındaki niteliksel farkların ayırt edilmesi ve bunların birbirlerine bağlanması sonucu söz konusudur. Aynı zamanda, deney tüpünün içerisinde çok farklı maddeler olsa da, bunların melez bir yapı ortaya çıkarmaları da düşünülemez. Çünkü sadece benzer elementler benzerleriyle ilişkilidirler.

Galen'in 'acı argümanı' üzerinden atomcu teoriye getirdiği eleştiriye bakıldığında, kendisinin atomcular arasındaki nüanslardan haberdar olduğunu görülmektedir. Fakat atomcu teori içerisinde sunulan mekanik doğa anlayışı, teleolojik bir doğa anlayışına set çektiği için Galen, Asclepius, Demokritos ve Epikür gibi filozofların, doğada yer alan indirgenemez karmaşıklığı açıklamadıklarını düşünmektedir. En basitinden insan bedeni üzerine yapılan incelemede, renklerin nasıl mümkün olduğu ve atomcuların iddia ettiğine göre

eğer her şey tek bir yapıdan oluşuyorsa nasıl olup da bedenlerin pek çok türden acıları hissettiği konusu, Galen'e göre cevaplanmadan bırakılmıştır. Ayrıca, atomcu teorinin Parmenides ve Heraklitos felsefesini birleştirme çabaları da Galen için abesle iştigal mesabesindedir. Oluşu reddedenler ve oluş taraftarları birlikte dikkate alındığında, yine tutarlı bir felsefi zemin orya konduğundan bahsedilemez. Son olarak, Galen'in felsefi atomculuğu çürütürken kullandığı yöntem daha çok medikal-felsefe olarak adlandırdığımız anlayış çerçevesinde olduğu için atomculuğa karşı geliştirdiği argüman büyük oranda tıbbı daha doğrusu fizyolojiye dayanmaktadır. Bu nokta da Galen'in atomculuk eleştirisini özgün kılmaktadır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "Galen on Void". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 114 (2014), 197-211.
- Althusser, Louis vd. *Reading Capital: The Complete Edition*. London ; New York: Verso, 2016.
- Aristoteles. *On the Parts of Animals*. çev. William Ogle. London: K. Paul, French & co, 1882.
- Aristoteles. "Physics". çev. R.P Hardie - R.K Gaye. *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press, 1984.
- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*. London and New York: Routledge, 1982.
- Berryman, Sylvia. "Ancient Atomism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Erişim 14 Nisan 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/atomism-ancient/>
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Caston, V. "How Hylomorphic Can You Get? Comment on D. Charles, 'Aristotle's Psychological Theory'". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 24 (2008), 30-49.
- De Lacy, Philip. "Galen's Platonism". *The American Journal of Philology* 93/1 (1972), 27-39.

- El-Melâhimi, Rükneddin ibn Muhammed. *Kitâb'ul Mûtemed fi Usûli'd-din*. nşr. Wilfred Madelung. Londra, 1991.
- Fine, Gail. "Plato and Aristotle on Form and Substance". *The Cambridge Classical Journal* 29/ (1983), 23-47.
- Furley, David. *The Greek Cosmologists: Volume I, the Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*. Cambridge University Press, 1987.
- Galen. *De elementis ex Hippocrate (Elements According to Hippocrates)*. ed. Philip De Lacy. çev. Philip De Lacy. 1 Cilt. Berlin: Akademie Verlag, 1914.
- Galen. *De Facultatibus Naturalibus (On the Natural Faculties)*. çev. Brock A.J. London: William Heinemann, 2013.
- Galen. *De Placitis Hippocratis et Platonis (The Doctrines of Hippocrates and Plato)*. ed. Philip De Lacy. çev. Philip De Lacy.
- Galen. "De Sectis ad Eos qui Întroducuntur (Sects for Begginers)". çev. Richard Walzer - Michael Frede. *Three Treatises on the Nature of Science*. Massachusetts, Inidanapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
- Galen. *Galen On Hippocrates' On the Nature of Man*. çev. J.W Lewis. Londra, ts. Erişim 10 Mart 2021
- Galen. *Galen on the Usefulness of the Parts of the Body*. çev. M May. 2 Cilt. Ithaca, NY: Cornel University Press, 1968.
- Galen. *In Hippocratis de natura hominis (Commentary on Hippocrates)*. ed. J Mewaldt. çev. J Mewaldt. 9.1 Cilt. Berlin, 1914.
- Galen. *Kitâb Ğâlinûs fi l-Uştuquussât 'alâ ra'y Abuqrât (De elementis ex Hippocrate)*. thk. Muhammed Selîm Sâlim. çev. İshak b Huneyn. V Cilt. Kahire: al-Hay'a al-mişriya al-'amma li-l-kitâb, 1986.
- Galen. "Kitâb'ul Câlinûs fi ennehû yecibû en yekûne et-tabîb el-fâdîl feyle-sûfen (Erdemli bir hekimin filozof olması gerekir)". çev. Huneyn b.İshâk - Mübahat Türker Küyel. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* V/I (1988), 501-524.
- Galen. *Menâfi'ul 'azâ*. çev. Huneyn b. İshâk el-İbâdî. Paris: Fonds Arabe, 2853.

- Galen. "Quod animi mores corporis temperamenta sequantur (The capacities of the Sould Depend on the Mixture of the Body)". *Galen: Selected Works*. ed. I Mueller. Corpus Medicorum Graecorum. Supplementum Orientale. Oxford: Oxford University Press, 1997a.
- Galen. *Three Treatises on the Nature of Science*. çev. R. Walzer - Michael Frede. Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, Inc., 1985.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 12. Basım, 2000.
- Grant, Edward. *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hankinson, R. J. "Galen's Theory of Causation". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/37.2* (1994), 1757-1774.
- Hankinson, R. J. "Philosophy of nature". *The Cambridge Companion to Galen*. ed. R. J. Hankinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Huneyn b. İshâk. "Risâle ilâ Alî b. Yahyâ f'i zikri mâ türem min Kitâbi Câlinûs bi-ilmihî ve b'adi mâ lem yütercem". *Über die syrischen und arabischen Galen-Ubersetzungen*. nşr. Gotthelf Bergsträsser. 1-53. Leipzig: Leipzig, In kommission bei F.A. Brockhaus, 1925.
- Johnston, Harold J. "Three ancient meanings of matter: Democritus, Plato, and Aristotle". *Journal of History of Ideas* 28/1 (1967), 3-16.
- Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2004).
- Karl H., Marx. *Demokritos ve Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*. çev. Safet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2001.
- Konstan, David. "Atomism and its Heritage: Minimal Parts". *Ancient Philosophy* 2/2 (1982), 60-75.
- Kupreeva, Inna. "Aristotelian dynamics in the 2nd century school debates: Galen and alexander of aphrodisias on organic powers and movements". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47/ (22 Şubat 2011), 71-95.

- Kupreeva, Inna. "Galen's Theory of Elements". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 114 (2014), 153-196.
- Kuşlu, Harun - Aydın, Metin. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri". ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 9-31. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Lange, Friedrich Albert. *The History of Materialism*. New York: New York: Routledge, 1879.
- Langermann, Y. Tzvi. "Islamic Atomism and the Galenic Tradition". *History of Science* 47/3 (01 Eylül 2009), 277-295. <https://doi.org/10.1177/007327530904700302>
- Louanna, J. "La lecture du traite Hippocratique de la Nature de L'homme par Galen". *Le commentaire entre tradition et innovation*. ed. M.O Goulet-Caze. 273-299. Paris, 2000.
- Lucretius. *Lucretius on the Nature of Things*. çev. Cyril Bailey. London: Oxford University Press, 1948.
- Mahmud, Rami. *Fâtîmîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açından İsmâîlî İnanç Sistemi*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım, 2020.
- Meyerhof, Max. "New Light on Hunain Ibn İshâq and his Period". *Journal of the History of Science Society* VIII/ (1926), 685-724.
- Milić, Lavinia Galli. *Galien Et La Philosophie: Huit Exposés Suivis de Discussions*. Librairie Droz, 2003.
- Opsomer, Jan. "In Defence of Geometric Atomism:: Explaining Elemental Properties". *Neoplatonism and the Philosophy of Nature Section: Neoplatonism and the Philosophy of Nature*. ed. James Wilberding - Chritoph Horn. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Özturan, Hümeýra. *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Pines, S. "A study of the impact of Indian, mainly Buddhist, thought on some aspects of Kalam doctrines". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), 182-203.

- Platon. *Parmenides*. çev. Saffet Babür. İmge Kitabevi Yayınları, 2018.
- Platon. *Theaitetos*. çev. Birdal Akar. Bilgesu Yayıncılık, 2017.
- Râzi, Ebû Bekir. *eş-Şükûk 'alâ Câlînûs*. thk. Mehdî Muhakkık. Tahran: M'ahad el-Âli el-Âlemî lil Fikr ve'l Hadâratî'l İslâmî, 1993.
- Sarton, George. *Galen of Pergamon*. Kansas: University of Kansas Press, 1954.
- Schiefsky, Mark (ed.). *Hippocrates On Ancient Medicine (Translated with Introduction and Commentary)*. çev. Mark Schiefsky. Brill, 2018.
- Schwarb, Gregor. "Early Kalâm and the Medical Tradition". *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*. ed. Peter Adamson - Peter E. Pormann. 104-170. London: The Warburg Institute, 2017.
- Sedley, David N. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Singer, P.N. *Galen: Selected Works*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Staden, H. von. "Teleology and Mechanism: Aristotelian biology and early Hellenistic medicine". *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. ed. W Kullmann - S Föllinger. 183-208. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997.
- Taylor, C. "Nomos and Physis in Democritus and Plato". *Social Philosophy and Policy* 24/ (01 Temmuz 2007), 1-20.
- Türker Küyel, Mübahat. "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* IV/I (1988), 501-524.
- Vinkesteijn, Robert. "Mixing body and soul: Galen on the substance of soul in QAM and De Propriis Placitis". *Phronesis* 65 (2019), 224-246.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 711-725

Tazminat Hukuku Çerçevesinde Tesebbüben Sorumlulukta İlliyyet Bağının Kesilmesi:

Kuyu Örneği

Cutting Causal Connection in Indirect Liability in the Framework of the
Compensation Law: Well Sample

Feyzullah KAĞIT

Öğretim Görevlisi Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı,

İstanbul Müftülüğü, Sultanbeyli,

Lecturer Dr., Directorate of Religious Affairs, Sultanbeyli

İstanbul / TURKEY

feyzullah_kagit@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4711-3200

DOI: 10.47424/tasavvur.917015

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kağıt, Feyzullah. "Tazminat Hukuku Çerçevesinde Tesebbüben Sorumlulukta İlliyyet Bağının Kesilmesi: Kuyu Örneği". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 711-725.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ölümlle sonuçlanan cinayetler kasıt, hata ya da tesebbüb ile öldürme şeklinde çeşitli taksimlere tabi tutulmuşlardır. Bu cinayetlerin her birinin de kendi içinde muhtelif şekilleri ve birbirlerinden farklı hükümleri bulunmuştur. Tesebbüb yoluyla öldürme, diğerlerine nispetle daha hafif görülmüş, buna bağlı olarak cezası da daha düşük takdir edilmiş, hatta yerine göre ceza sorumluluğunun tamamen düştüğü de ifade edilmiştir. Zira diğer öldürme çeşitlerinde doğrudan tasarruf bulunurken tesebbüb yoluyla öldürmede neticeye dolaylı yoldan tesir söz konusu olmaktadır. Biz bu makalede tazminat hukuku çerçevesinde tesebbüben gerçekleşen bir ölüm hâdisesini Hanefî mezhebi özelinde inceleyeceğiz. Örnek olarak, umûmî bir yolda kazılan kuyuya düşen kimsenin belli bir müddet sonra farklı gerekçelerden ötürü o kuyuda ölmesi halinde bu ölümden kimin sorumlu tutulması gerektiği meselesini ele alacağımız bu çalışmamız, tesebbüben gerçekleşen cinâyetlerde imamların perspektifleri ve yöntemleri hakkında da genel bir fikir sunacaktır. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) birbirinden farklı görüş beyan ettikleri bu meselede ortaya koydukları gerekçeler, sonradan gelen Hanefî fakihlerin nakilleri ve değerlendirmeleriyle birlikte ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî mezhebi, tazminat, kuyu, tesebbüb, fıkıh.

Abstract

Murders that resulted in death were subjected to various divisions such as killing by intent, mistake or indirect. Various forms and different provisions of each of these murders were found in itself. Indirect killing was deemed lighter than the others, and accordingly, the penalty was appreciated less, and it was even stated that the criminal responsibility fell completely, depending on the place. Because, while there is direct saving in other killing types, indirect killing has an indirect effect on the result.

In this article, we will examine to a death incident that occurred indirectly within the framework of the compensation law according to Hanafî Sect. For example, this study, in which we will deal with the issue of who should be blamed for this death in the event that a person who falls into a well

dug in the road dies in that well for different reasons after a while, will also give general idea about the perspectives and methods of imams in murders that occurred indirectly. The different ideas and justifications of Imam Abu Hanifa (v. 150/767), Imam Abu Yusuf (v. 182/798) and Imam Muhammad (v. 189/805) on this issue are discussed together with the reports and evaluations of the later Hanafi jurists.

Keywords: Hanafi Sect, compensation, well, indirect, fiqh.

Giriş

İslam fıkhnı konu edinen kaynaklarda öldürme fiili, çeşitli durumları göz önünde bulundurularak birkaç başlık altında kategorize edilmiştir. İlk dönem Hanefi kaynaklarında amd, şibh-i amd ve hata¹ şeklinde üç temel sınıfa ayrılan katl eylemi² daha sonraki kaynaklarda biraz daha genişletilmiş, hata yerine geçen öldürme³ ve tessebbüben öldürme şeklinde iki kısım daha ilâve edilerek beş kısım altında incelenmiştir.⁴

¹ Amd, kasıtlı olarak silah ya da keskin, delici gibi silah amaçlı kullanılan aletlerle öldürmektir. Şibh-i amd ise Ebû Hanife'ye göre silah ve silah maksatlı kullanılan aletlerin dışında herhangi bir nesneyle öldürme şeklinde tarif edilirken İmâmeyn, büyük odun veya taş gibi genelde ölümlü sonuçlanan nesnelere vurulması halinde gerçekleşen ölümleri de bu kapsamda değerlendirmiştir. Hata ile öldürme ise öldürme kasdı bulunmadan yanlışlıkla gerçekleşen ölüm anlamında kullanılmaktadır kasıt ve fiilde hata şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Av zannederek bir insanı hedef alıp öldürmek kasıttadır; avına mermi atarken merminin yanlışlıkla bir insanı vurup öldürmesi de fiilde hata kabilinden görülmüştür. bkz. Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, Muhtasarul-Kudûrî, thk. Kâmil Muhammed 'Uveydâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 184.

² Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Daru ibn Hazm, 1433/2012), 4/547; Şeybânî, thk. Ahmed İsâ el-Mi'sarâvî, *Kitâbu'l-Âsar* (Kâhire: Dârusselam, 1433/2012), 1/571.

³ Uyuyan insanın uykudayken alttaki bir insanın üzerine düşüp öldürmesi gibi irade olmadan gerçekleşen ölümlere denilmektedir. bkz. Kudûrî, *a.y.*

⁴ Kudûrî, *Muhtasarul-Kudûrî*, 184; Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.), 2/443; Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 1431/2010), 4/271.

Biz bu makalemizde tesebbüben gerçekleşen bir ölüm örneğini ilk kaynaklardan itibaren ele alarak konu hakkında Hanefî imamlarından gelen nakilleri ve meselelere bakış açılarını illetleri ile birlikte incelemeye çalışacağız.

Bu makale çerçevesinde muhtelif yönleriyle tahlil etmeye ve Hanefî fukahâsinin ilgili konu hakkında söylediklerini aktarmaya çalışacağımız mesele şudur:

“Umûmî yolda kazılan bir kuyuya düşen kimse hemen ölmeyip belli bir müddet geçtikten sonra açlıktan veya kederden/boğulmaktan dolayı ölürse kuyuyu kazın kişi bu ölümden sorumlu tutulur mu?”

Kederden/boğulmaktan diye tercüme ettiğimiz kelime, arapçada *ğam/ğum* (غم) lafzıyla ifade edilmektedir. Bu kelimenin zikredilen mesele çerçevesinde gerek hareke zabtı, gerekse anlamıyla ilgili fukaha arasında ittifak bulunmamaktadır.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) bu meseleye yer vermiş olduğu *Dürerü'l-Hükkâm* isimli fıkıh eserinde kelimenin zabtını ilk harfin zammesiyle *ğum* şeklinde vermektedir.⁵ İbn Melek (ö. 821/1418) ise *Mecma'* şerhinde ilk harfin fethasıyla *ğam* şeklinde olduğunu söylemektedir.⁶

Kelimenin anlamı konusunda iki farklı yorum yapılmaktadır. Bunlardan birincisi Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi âlimlerin ileri sürmüş olduğu ve *keder* diye tercüme edebileceğimiz anlamıdır.⁷ İkincisi ise *havasızlıktan/sıcaktan boğulma* anlamıdır.⁸ Bu manayı Bâbertî (ö. 786/1384) ve Molla Hüsrev gibi fakihler tercih etmişlerdir.⁹

İki anlamdan hangisinin doğru olduğu, meselemiz açısından birinci derecede önem arz etmemektedir. Zira aşağıda da görüleceği üzere hangi mana

⁵ Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuraz b. Hoca Ali, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkam* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.), 2/110.

⁶ Bilgi için bkz. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkam* (hâşiyesi Ğunyetü zevi'l-Ahkâm), 2/110.

⁷ Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu bâbi'l-inâye*, nşr. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.), 3/369 (أَخَذًا عَلَى النَّفْسِ مِنْ شِدَّةِ الْحُزْنِ).

⁸ لِحْتِنَاقٍ مِنْ هَوَاءِ الْبُئْرِ أَوْ لِحْتِنَاقٍ بِالْغُفُونَةِ

⁹ Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 9/247; Molla Hüsrev, a.y.

itibara alınırsa alınsın imamların mesele hakkında verdikleri fetvada herhangi bir değişiklik olmayacaktır.

Ele alacağımız bu mesele ve onunla ilgili zikredilen görüş ve illetlerine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle tazminat hukukunda meselelerin tahlili için kilit rol oynayan mübâşeret ve tesebbüb kavramları hakkında bilgi vermeyi gerekli görüyoruz.

1. Mübâşeret ve Tesebbüb Kavramları

Mübâşeret, sözlükte cildin/derinin görünen kısmı, dış yüzeyi anlamına gelen *beşer* kelimesinden müştak olup aynı anlamla ilintili olarak bir kimsenin teninin diğer kimsenin tenine temas etmesi anlamına gelmektedir. Bir işin yapılış keyfiyeti bağlamında kullanılması halinde ise o işin bizzat fâili tarafından icrâ edildiği anlamını ifâde eder.¹⁰

Mübâşeret kelimesi, muhtelif fıkıh mevzûlarında zikredilmekle birlikte tazminat hukuku bağlamındaki kullanımında *kişinin fiili ile zarar gören şey arasında başka bir fiilin olmaması, vâsitasız olarak doğrudan doğruya ona ulaşması anlamına gelirken tesebbüb ise, kişinin fiili ile zarar gören şey arasında bir vâsitanın bulunması, zarara dolaylı olarak sebebiyet vermesi*" anlamında kullanılmaktadır.¹¹

Bir hayvana vurup onu öldürmek mübâşereten katle örnek sayılırken bir yolda kuyu kazıp oradan geçen kimsenin kuyuya düşüp ölmesi tesebbüben katl olarak değerlendirilmektedir. Zira ilk örnekte kişinin fiili (vurma) ile hayvanın ölümü arasında başka bir eylem bulunmazken ikincisinde ise kuyu kazmaktan ibaret olan fiil ile ölüm arasında doğrudan bir ilişki bulunmayıp, dolaylı olarak ona sebebiyet vermektedir.

Tazminat hukukunda fiil ile zarar arasında illiyet bağının ancak mübâşeret ve tesebbüb hallerinden birisi ile kurulabileceği ifâde edilmektedir. Bununla birlikte mübâşeret hâli tesebbübe göre daha güçlüdür.¹² Zira mübâşerette

¹⁰ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr (Beyrut: Dâru'l-İlim Li'l-melâyin, 1990, 2/ 590; İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 60-62.

¹¹ Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 2/508.

¹² Yıldız, Kemal, *İslâm Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: İFAV, 2013), 70.

direkt/dolaysız müdâhele varken tesebbüb halinde endirekt/dolaylı zarar verme durumu mevcuttur. Bundan dolayı tesebbüb halinde kişinin sorumlu tutulabilmesi için te'addi (hukuka aykırılık) şartı koşulurken mübâşeret halinde böyle bir şart ileri sürülmeyip zararın varlığı yeterli görülmüştür.¹³ Bu kuraldan ötürü kendi mülkü olan bir yerde hedefe atmış olduğu ok, bir insana isâbet ederse oku atan kişinin sorumlu olacağı belirtilirken yine kendisine ait bir yerde kuyu kazan kişi, o kuyuya düşen kimseden dolayı sorumlu tutulmamaktadır. Çünkü birincisinde mübâşereten zarar verilmiştir ki, başlangıçta hukuka aykırı bir fiil olmasa da sonucunda zararın bulunması yeterliken ikincisinde ise tesebbübten zarar oluşmuştur ki bu durumda başlangıçta icrâ edilen fiilin hukûka aykırı olma şartı bulunmaktadır. Zikredilen örnekte de kendi mülkünde kuyu kazdığı için hukuka aykırılık yoktur.¹⁴

Bizim ele alacağımız kuyu meselesi de tesebbübten öldürme kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak yukarıda da kayıtlandığı gibi bahse konu edilecek olan, özel mülk sınırları içerisinde değil tarik-i âmm'da (herkesin kullanımına açık bir yolda) izinsiz olarak kazılan kuyudur. Zirâ özel mülkte kazılmış olması halinde geride de ifâde edildiği gibi kuyuyu kazan kişi sorumlu olmayacaktır.

Normal şartlarda bir kimse, umûmî bir yolda kazılan kuyuya düşmesinden dolayı ölse, kuyuyu kazan kimsenin sorumlu olacağı ve diyet ödemesi

¹³ Serahsî, Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 4/188; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, thk. Abdülkerim el-Fudaylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 324. (بضمن المباشر وإن لم يكن متعدياً); İbn Gânim, Ebû Muhammed b. Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmau'd-Damânât*, thk. Muhammed Ahmed Serrac, Ali Cum'a Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1420/1999), 1/381. Bazı kaynaklarda teaddi yerine teammüd kavramı geçmektedir. bkz. Ahmed Cevdet v.d., *Mecelle*, mad. 92-93 (Kavâidi külliye'den); Ayrıca yine İbn Nüceym'in kendisi başka bir yerde bu şartı zikretmiştir. *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, 317. Mezkur esere hâşiye yazan el-İzmîrî, kitabın başka yerinde teaddi kavramını kullanan İbn Nüceym'in burada teammüd lafzını sehven kullandığını ifade etmektedir. Ancak mübâşereten verilen zararlarda fukahânın birkaç istisna dışında iç irâdeyi yansıtan teammüd şartını koştukları zikredilmemiştir. Bununla ilgili tartışmalar ve değerlendirmesi için bkz. Yıldız, Kemal, *a.g.e.*, 90-99.

¹⁴ İbn Gânim, *a.g.e.*, 1/381.

gerektiği hususunda fakihler ittifak etmişlerdir.¹⁵ Ancak bizim inceleyeceğimiz meselede kişi, kuyuya düşmesinden dolayı değil, belli bir müddet geçtikten sonra başka gerekçelere bağlı olarak ölmektedir. Bu durumda zararın illeti, ölüme bizzat neden olan son sebep mi yoksa o sebebe de sebep olan kuyuyu kazanın fiili mi olacağı hususunda fakihler farklı değerlendirmeler yapmışlardır.

2. Meseleye Yer Veren Kaynaklar

2.1. İlk Dört Asırdaki Kaynaklar

Hanefî mezhebinin aslını temsil eden ve *zâhiru'r-rivâye* kitapları olarak bilinen altı kitapta¹⁶ yaptığımız araştırmada tesebbüben katlı ile ilgili örneklerle ulaşmak mümkün olsa da bu kaynaklarda makalemizin konusunu teşkil eden mesele tespit edilememiştir. Günümüze ulaşan ve matbû olan Hanefî fıkıh literâtüründe yaptığımız araştırmaya göre bu meselenin geçtiği en eski kaynağın hicrî dördüncü asır Hanefî fakihlerinden Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *'Uyûnu'l-mesâil* adlı eseri olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷ Bu eser, literatürde *nâdiru'r-rivâye*¹⁸ olarak bilinen eserler arasında yer almaktadır. Öyle anlaşılıyor ki makalede konu edindiğimiz kuyu meselesi, kaynaklar hiyerarşisinde *zâhiru'r-rivâye*'den sonra ikinci konumu teşkil eden *nâdiru'r-rivâye* yoluyla Hanefî fıkıhına dâhil olmuştur.

Bu meselenin *nâdiru'r-rivâye* kanalıyla günümüze geldiği yönündeki en kuvvetli delil Ebu'l-Leys'in bu fetvâyı kitabında naklederken atıfta bulunmuş olduğu kaynaktır. Zira Ebu'l-Leys, imamlara ait üç muhtelif görüşe de yer

¹⁵ Alâuddin es-Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1419/1998), 3/150.

¹⁶ Bunlar, Kitâbu'l-Asl, el-Câmiu's-sağîr, el-Câmi'u'l-kebir, es-Siyeru's-sağîr, es-Siyeru'l-kebir ve ez-Ziyâdât adlı kitaplardır. *Zâhiru'r-rivâye* kavramı ve kitapları hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* (Mecmû'u Resâili İbn Âbidîn'de ikinci risâle), thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012), 48-55; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*, Mukaddime, Boynukalın, 32-34.

¹⁷ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *'Uyûnu'l-Mesâil fî Furû'i'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mühenna (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 140.

¹⁸ *Nâdiru'r-rivâye* kavramı hakkında bilgi için bkz. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, 49.

vererek zikretmiş olduğu bu meselenin Ebû Yusuf'un *el-Emâlî* adlı eserinde geçtiğini açıkça ifade etmektedir. Ebû Yusuf'un imlâ yoluyla yazdırmış olduğu bu eser de Hanefî fakihler tarafından *nâdiru'r-rivâye* kaynakları içerisinde zikredilmektedir.¹⁹ Nitekim daha sonra gelen Serahsî (ö. 483/1090) gibi bazı fakihler de kitabında bu meseleye yer vermiş ve kaynak olarak "*Nevâdir'de şu şekilde geçmektedir.*" ifadesini kullanmıştır.²⁰

Bir fetvânın *nâdiru'r-rivâye* kanalıyla bize gelmesi o fetvânın hucdet değerini mutlak olarak ikinci plana düşürmez. Usûl-i İftâda tercih sebepleri bağlamında prensip olarak bazı durumlar ve şartlar hâricinde zâhiru'r-rivâye varken *nâdiru'r-rivâye* ile amel edilmez şeklinde bir kural olsa da²¹ bu kural aynı mevzûnun her iki kaynakta da yer alması halinde söz konusu olmaktadır.²² Bizim ele aldığımız mesele ise zâhiru'r-rivâye kaynaklarında bulunmamaktadır. Asıl itibarıyla *nâdiru'r-rivâye* kanalından kaynaklara girdiğinden dolayı zâhiru'r-rivâye ile arasında bir teâruz söz konusu olmamaktadır. Bu nedenle de tercihin gündeme gelmemesi tabiidir. Dolayısıyla elimizdeki kaynaklar içerisinde bu meselenin *nâdiru'r-rivâye* kanalıyla bize ulaşmasında fetvâ usûlü açısından bir problem görünmemektedir.

Ebû Yusuf'un *Emâlî*' sine atıfla '*Uyûnu'l-Mesâil*' de şöyle geçmektedir: "*Bir kişinin yolda kazmış olduğu kuyuya başka bir insan düşse ve düşmekten dolayı ölmeyip belli bir müddet sonra açlıktan veya kederden/boğulmaktan dolayı ölse...*"

Netice olarak '*Uyûnu'l-Mesâil*' de geçen bu bilgiye dayanılarak meselenin geçtiği ilk kaynağı mezhep imamları devrine kadar götürmek mümkündür.

2.2. Dördüncü Asır Sonrası Kaynaklar

Makalemizin konusunu teşkil eden bu mesele, çıkış kaynağı olarak hicri dördüncü asırda yaşayan Ebu'l-Leys'in nakline istinâden Ebû Yusuf'un *Emâlî*'sinde, günümüze ulaşan matbû eserler içerisinde ise ilk önce yine Ebu'l-Leys'in '*Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserinde geçtiğini belirtmiştik. Yaptığımız araştırma neticesinde Ebu'l-Leys'den yarım asır önce yaşayan Tahâvî (ö. 321/933)

¹⁹ İbn Âbidîn, *a.y.*

²⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 27/15.

²¹ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, 91.

²² İbn Âbidîn, *a.g.e.*, 83.

ile aynı dönemde yaşayan Cessas (ö. 370/981) gibi Hanefî fakihlerinin, yazmış oldukları fıkıh eserlerinde bu meseleye yer verdikleri tespit edilememiştir.

Hicrî dördünce asırdan sonra yaşayan pek çok Hanefî fakihî meseleyi mezhep imamlarının farklı görüşleri ile birlikte aynen 'Uyûnu'l-Mesâil' de geçtiği şekliyle nakletmişlerdir. Farklı olarak 'Uyûnu'l-Mesâil' de mezhep imamlarının görüşleri nakledilmekle yetinilmiş, sonraki kaynaklarda ise imamların görüşleri ta'lil edilmiş ve fetvâdaki bakış açıları irdelenmeye çalışılmıştır.²³

Hanefî fakihlerinin son dönem meşhur âlimlerinden İbn Âbidin'in *Reddü'l-Muhtar* isimli eserine de bakıldığında Ebu'l-Leys'in naklettiği gibi -aşağıda da detaylarını vereceğimiz üzere- bu meselede üç imamın da farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir.²⁴

Ebu'l-Leys'in de kendisinden nakletmesine istinâden ilk kaynak olarak kabul edebileceğimiz Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sinde geçtiği şekliyle son dönem en önemli Hanefî fıkıh kaynaklarından olan *Reddü'l-Muhtar*'da da geçmesi, bu meselenin ilk dönemden itibaren aynı muhtevasını ve çizgisini koruyarak günümüze nakledildiğini göstermektedir.

Sonraki kaynaklarda imamların görüşleri çerçevesinde zikredilen illetlerin ilk kaynaklardan direkt olarak mı nakledildiği yoksa müelliflerin kendisinin imamların görüşünü illetlendirme bağlamında söylemiş olduğu gerekçeler mi olduğu elimizdeki kaynaklarda net olarak belirtilmiş değildir. Zira gerekçe olarak öne sürülen ifâdeler için atfedilen bir kaynak yoktur. Dolayısıyla her iki ihtimal de hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Ancak aşağıda da görüleceği üzere kaynaklarda illet olarak beyan edilen gerekçeler, farklı cümleler ile izâh edilse de tümünün anlatmak istediği şey muhtevâ olarak aynıdır. Dolayısıyla zikredilen gerekçelerin bizzat imamların konuya bakış açılarını ortaya koyduğunu ancak ifâde tarzı ve sunuş biçimlerinde müelliflerin kısmî tasarrufları olduğunu söylemek mümkündür.

²³ Örnek için bkz. es-Serahsî, *a.y.*; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâi'*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/353; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/478.

²⁴ İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 10/260.

3. Görüşler Ve Tahlilleri

Yukarıda zikrettiğimiz mesele hakkında Hanefî imamları Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasen birbirlerinden farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Buradaki bakış açıları aslında tesebbüben katille ilgili pek çok mevzûdaki yaklaşım tarzlarının ne olacağı hususunda fikir verebilecek mahiyettedir.

3.1. İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü: *Sebebe endeksli yaklaşım*

Ebû Hanîfe, bahse konu olan meselede kişinin kuyuya düştükten sonra ölmeyip belli bir müddet sonra başka sebeplerden dolayı ölmesi halinde kuyuyu kazanın bu ölümden sorumlu olmayacağını ileri sürmektedir.²⁵

Ebû Hanîfe, tesebbüben katil meselesinde prensip olarak ölüme neden olan en son illeti itibara almakta ve bu illetin, kendisinin oluşmasına tesir eden diğer etkenlerin geçerliliğini iptal ettiğini savunmaktadır. Diğer bir tabirle ölüme neden olan en son illet, öncekilerin illiyet bağını kesmekte ve böylelikle de kuyuyu açanın fiili ile sonuç arasında uygun bir illiyet bağı oluşmamaktadır.²⁶

Ünlü Hanefî fakîhi Serahsî, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü temellendirme kapsamında şunları söylemektedir:

“Kuyuyu kazan kişi ancak kuyuya düşenin, düşmesi sebebiyle ölmesi halinde sorumlu olur. Bu durumda kuyuyu kazan kişi, kuyuya iterek düşüren kimse gibi değerlendirilir. Eğer düştükten sonra tabîî hal olan açlık veya kalbe tesir eden keder/boğulma gibi başka sebeplerden ötürü ölürse bu ölümün sorumlusu o sebepler olmuş olur. Onların oluşmasında ise kuyuyu kazan kimsenin bir etkisi yoktur.”²⁷

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, ölüme neden olan en son illeti yani açlığı veya kederi/boğulmayı bu ölümün illeti olarak kabul etmekte, kuyuyu kazan kişinin fiili ile açlık veya keder/boğulma arasında bir bağ kurulamayacağı tezini savunmaktadır.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/15.

²⁶ Yıldız, Kemal, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 77.

²⁷ Serahsî, *a.y.*

Serahsî' den bir asır sonra yaşamış olan Kâsânî (ö. 587/1191) de zikredilen açlık veya keder/boğulma hallerinin Allah'ın yaratmasıyla olan tabii durumlar olduğunu, kuyuyu kazan kişinin bunlar üzerinde ne mübâşeretene ne de tesebbüben bir etkisi olmayacağını söylemektedir.²⁸

Açlık veya keder/boğulmanın kuyuya düşmeye bağlı olarak gerçekleştiği ileri sürülerek asıl sorumlunun kuyuyu kazan kimsenin olması gerektiği şeklinde birtakım itirazlar yapılırsa da Ebû Hanîfe, ölümün birinci derecede müsebbibini ve ona en yakın olanını merkeze almakta böylece ârizî hallerden sarf-ı nazar ederek sebebe endeksli bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

3.2. İmam Muhammed'in görüşü: *Neticeye endeksli yaklaşım*

İmam Muhammed'in görüşünü kronolojik olarak üçüncü sırada zikretmemiz gerekirken ikinci sırada ele almamız İmam Ebû Hanîfe ile ayrı iki uç noktada görüşe sahip olmasındandır. Ebû Yûsuf ise ikisinin arasında bir formül geliştirdiği için onun görüşünü diğer iki görüş anlaşıldıktan sonra zikretmek daha uygun olacaktır.

İmam Muhammed'in bu meseleye yaklaşım tarzı, imam Ebû Hanîfe'yle tamamen farklılık arz etmektedir. İmam Muhammed, sorumluluğun ölüme en yakın olan illete değil, o illetin oluşmasına sebep olan ilk illette bağlanması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre kuyuyu kazan kişi, o kuyuya düşen kişinin ölmesi halinde sorumlu tutulduğu gibi düştükten sonra açlık veya keder/boğulmaktan dolayı ölmesi halinde de yine kuyuyu kazan kişi sorumlu olacaktır. Çünkü ilk meselede sorumluluk, tesebbüb haline istinâden kuyuyu kazan kişinin üzerindeydi. Bu meselemizde de aynı tesebbüb olgusu söz konusudur. Zira nihâyetinde açlık veya kedere/boğulmaya sebep olan etken de yine kişinin o kuyuya düşmesidir; Zira düşmemesi halinde yiyecek temin etme imkanı bulunacak ve böylece de açlıktan ölme tehlikesinden kurtulmuş olacaktır.²⁹

İmam Muhammed'in ictihâdındaki bu ta'lil, bir metod olarak onun tesebbüben katillerde hükmün sebebe dolaylı olarak bağlanmasında da herhangi bir mahzur görmediğini ortaya koymaktadır. Neticeyi sağlayan illetler silsi-

²⁸ Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 10/353.

²⁹ *el-Mebsût*, 27/15; *Bedâi' u's-Sanâi'*, 10/353.

lesinde sorumluluğu bütün illetlerin bir anlamda başı olan ilk illet üzerinde yoğunlaştırması İmam Muhammed'in neticeye odaklı bir usul benimsediğini göstermektedir.

3.3. İmam Ebû Yûsuf: Sebep-netice karışımı yaklaşım

İmam Ebû Yûsuf, zikredilen bu meselede diğer iki imam gibi mutlak bir hüküm vermeyip kuyuya düştükten sonra ölüme neden olan hârici illet ile ilgili ara formül geliştirmiştir. Buna göre ölüme en yakın olan illetin sorumlu tutulabilmesi, ancak o illetin kuyuya düşmenin zarûri ve yegâne neticesi olması halinde mümkün olabilmektedir. Şayet illetin kuyuya düşme hâricinde başka gerekçeleri de bulunabiliyorsa katiyet ifade etmeyeceği için kuyuyu kazanın da tazmin sorumluluğu tahakkuk etmeyecektir.³⁰

Kuyuda açlıktan veya keder/boğulmaktan dolayı ölen kişinin bu ölümünden kimin sorumlu olacağına cevabı Ebû Yûsuf'a göre yukarıda zikredilen iki imamın aksine aynı kişiler değildir. Her iki imam da farklı iki uç noktada görüş beyan ettikleri için kuyuya düştükten sonra hangi hâricî illetten dolayı ölürse ölsün Ebû Hânîfe'ye göre tazmin sorumluluğu o hâricî illete; İmam Muhammed'e göre ise kuyuyu kazana ait olacaktır.

İmam Ebû Yûsuf'a göre ise tazmin sorumluluğu noktasında hâricî illetin kuyuya düşme ile olan münâsebeti önem arz etmektedir. Bu bağlamda kişi kuyuya düştükten sonra keder/boğulmaktan dolayı ölürse sorumluluk, kuyuyu kazan kişiye ait olacak; açlıktan dolayı ölürse ölümün illeti açlığın bizzat kendisi olacağı için kuyuyu kazan kişiden düşecektir.

Sonuç

Umûma ait bir yerde kazılan kuyu ile ilgili bir tazminat hukuku meselesini incelediğimiz bu örnek, aslında pek çok meseleye de ışık tutabilecek bir arka plana sahiptir. Zira, bu mesele vesilesiyle tazminat hukuku bağlamında tesebbüben gerçekleşen hükümlerin bağlandıkları illetler hakkında farklı düşünen Hanefî mezhebinin üç imamının da bakış açıları ortaya konmaktadır.

³⁰ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, 'Uyûnu'l-Mesâil fî Furû'i'l-Hanefiyye, 140; Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi', 10/353.

Hanefî mezhebi fakihlerinin değerlendirmesine göre Ebû Hanîfe, tesebbüben gerçekleşen olaylardaki suçluyu tespitinde prensip olarak neticeye en yakın olan son illeti itibara almaktadır. Bu anlayışa bağlı olarak da bahis konusu yaptığımız meselede kuyuya düşen kimsenin hemen ölmesi halinde kuyuyu kazanı sorumlu tutarken, belli bir müddet sonra keder/boğulmak gibi gerekçelerle ölmesi halinde ise ölümün illeti olarak ona en yakın olan -ki burada keder/boğulmaktır- sebepleri göstermektedir.

İmam Muhammed, hocasının tam aksine tesebbüben gerçekleşen bu tarz olaylarda suçlu olarak, sebepler silsilesinin en başında yer alan illeti görmektedir. Ona göre arada sonuca götüren pek çok illet bulunsa da esas sorumlu, onların da oluşmasına sebep olan ve en başta yer alan illettir. Bu anlayışa göre de kuyuyu kazan kimse sorumlu olacaktır.

Ebû Yûsuf ise, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed gibi salt sebep ya da salt neticeye endeksli bir yaklaşım ortaya koymayıp ara formül geliştirmeyi tercih etmiştir. Ebû Yûsuf, ölüme neden olan en son illet ile kuyuya düşme arasındaki ilişkiyi baz almaktadır. Onun adına getirilen ta'lilde iki husus öne çıkmaktadır: Birincisi, kederin/boğulmanın kuyuya düşmekten başka bir sebebinin olmayıp açlığın ise kuyuya düşmenin dışında yiyecek yemeğin kendisinden uzakta kalması ve midenin bitinceye kadar bütün yemekleri hazmetmesi gibi başka gerekçelerinin bulunmasıdır. İkinci husus ise, kederin/boğulmanın kuyuya düşme eyleminin dolaysız neticesi oluşu; açlığın ise böyle olmayışıdır. Bu gerekçelerden ötürü Ebû Yûsuf'a göre kuyuyu kazan kişinin sorumlu tutulabilmesi yalnızca keder/boğulma gibi kuyuya düşmenin direkt/dolaysız sonucu olan illetlerin bulunmasına bağlıdır.

Kaynakça

Alâuddin es-Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. 3. bs. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1419/1998.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye*. nşr. Muhammed Nizar Temim - Heysem Nizar Temim. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.

- Ali Haydar Efendi (Küçük). *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr. 4. bs. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, t.y.
- Ebu'l-Leys es-Semerkindî, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *'Uyûnu'l-Mesâil fî Furû'î'l-Hanefiyye*. thk. Seyyid Muhammed Mühenna. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*. thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* (Mecmû'u Resâili İbn Âbidîn'de ikinci risâle). thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012.
- İbn Gânim, Ebû Muhammed b. Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmau'd-Damânât*. thk. Muhammed Ahmed Serrac - Ali Cum'a. Muhammed. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbah ve'n-Nezâir*. thk. Abdulkerim el-Fudaylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2.bs. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed 'Uveydâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

- Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1431/2010.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkam*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.
- Serahsî, Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Daru ibn Hazm. 1433/2012. 4/547; Şeybânî. thk. Ahmed İsâ el-Mi'sarâvî. *Kitâbu'l-Âsar*. Kâhire: Dârusselam, 1433/2012.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku*. 2. bs. İstanbul: İFAV, 2013.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 727-750

İslâm Hukukunda Bir Tasarrufta Birden Çok Vekil Tayini ve Sonuçları
Assignment of Multiple Attorney in a Transaction in Islamic Law and Its
Consequences

Mustafa KİSBET

Öğretim Üyesi Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law
Kastamonu / TURKEY
mustafakisbet@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9201-2778

DOI: 10.47424/tasavvur.911762

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 08 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Mayıs / May 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kisbet, Mustafa. "İslâm Hukukunda Bir Tasarrufta Birden Çok Vekil Tayini ve Sonuçları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 727-750.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm hukukuna göre bir iş için birden fazla vekil tayini mümkündür. Ancak vekillerin birbirlerinden ayrı olarak tasarruf yapmaları hakkında farklı durumlar ve görüşler bulunmaktadır. Bu vekillerin ayrı akitler ile görevlendirilmeleri söz konusu ise vekâlet konusu işi görmekte ayrı hareket edebilirler. Aynı akitler ile tayin edilen vekiller kural olarak birlikte tasarruf etmelidirler. Müvekkil bu vekillere müstakil tasarruf izni verebilir. Hanefilere göre her iki vekilin görüşüne ihtiyaç duyulmayan durumlarda da vekiller müstakil tasarrufta bulunabilirler. Örneğin bedelsiz boşama, kendisi ve verilecek kişisi muayyen hibenin teslimi, vedâ, gasp edilmiş mal ve fasit satışta meb'î'nin geri verilmesi ve müvekkile ait bir borcun ödenmesinde her iki vekilin de ortak görüşü gereklidir. Bu tür tasarrufları vekillerin birlikte ifası ya işin sonucunun etkilenmemesi veya müvekkilin güveninin korunması için gereklidir. Dava vekâleti ise vekillerin hepsinin görüşüne ihtiyaç duyulan konulardan olsa bile duruşmada karışıklığın önüne geçmek için tek vekil tarafından icra edilir. İslâm hukuku kaynaklarında konu ile ilgili genel kurallar yukarıdaki gibi ifade edilmektedir. Ancak aynı akitte birlikte tayin edilen vekillerin ayrı ve birlikte tasarruflarına dair bütün olasılıklara değinilmemektedir. Bu makalede bir tasarrufta birden çok vekil tayini konusu ile ilgili mezheplerin görüşleri ortaya konulmaya ve bu konu ile ilgili İslâm hukukundaki prensipler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslâm Hukuku, Temsil, Vekâlet, Vekil, Vekillerin Çokluğu

Abstract

According to Islamic Law, it is possible to authorize more than one attorney for a job to perform a task. However, there are various situations and opinions about acts of attorneys independent of each other. When those attorneys are appointed with separate contracts, they can act separately to perform the task of the power of attorney subject. Attorneys assigned under the same contract must act together as a rule. The client can grant the attorneys permission to act independently. According to the Hanafis, attorneys can act separately in situations where both attorneys' views are not needed. Views of both attorneys are needed in cases such as divorce without in exchange for pay-

ment, contract of mandate, delivery of a grant of which itself and grantee is specific, usurped goods, return of the sold goods in void contracts and payments of client's debts. Joint-performance of such incidents is necessary in order not to effect the result or to secure the client. Regarding attorneydom, it is performed by one attorney to avoid confusion on trial even if it is one of the situations in which views of all attorneys are required. General principles related to the subject are stated as per above in Islamic Law sources. Yet, all possibilities about separate or joint performance of power of attorneys appointed together in the same contract are not mentioned. In this article, views of Islamic schools of law will be presented on appointment of more than one attorney for a disposition and related principles within the Islamic Law are tried to be determined.

Keywords: Islamic Law, Representation, Power of Attorney, Attorney, Majority of Attorneys

Giriş

İnsanlık tarihinde son yüzyıllarda hızla artan teknik gelişmelerin sosyal hayattaki yansımaları hukukî sonuç doğuran olaylarda da etkisini göstermekte ve hukukî işlemlerde sadelikten karmaşıklığa doğru geçişler görülmektedir. Bir hukukî temsil müessesesi olan vekâlet akdi de bu gidişattan etkilenmiştir. Örneğin şirketlerde ve çeşitli organizasyonlarda bir kişi veya grubu bir işlem için birden fazla vekilin temsil ettiği hatta bazen işlemin farklı aşamalarında farklı vekil gruplarının da bulunduğu görülmektedir.

İslâm hukukunda her ne kadar vekâlet ile ilgili yapılmış çeşitli çalışmalar olsa da "birden fazla vekilin tasarrufu" mevzusunun ele alındığı teferruatlı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu boşluğu doldurmak için hazırlanmış olan bu makale, İslâm hukukunda müvekkil tarafından bir tasarruf için birden fazla vekil tayini ve hukukî sonuçları hakkında yapılmış mezhepler arası mukayeseli bir çalışmadır.

Türkiye'de vekâlet konusu ile ilgili yapılan çalışmalar genel olarak vekâlet akdini ele alanlar¹ ve vekâlet akdinin özel hükümlerini konu edinen-

¹ Vekâlet akdinin genel olarak incelendiği çalışmaların başında her ikisi de basılmamış olan H. Tanrıverdi'ye ait bir doktora (Hasan Tanrıverdi, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta*

ler² olarak iki gruptadır. Vekillerin çokluğu konusu ile ilgili olarak görebildiğimiz tek müstakil çalışma ise Ali Ebu'l-Basal'a ait "Teaddüdü'l-vükelâ fi'l-fıkhî'l-İslâmî" isimli makaledir. Ancak bu makalenin de az bir kısmı birden fazla vekilin tasarrufları ile ilgilidir.³

Bu çalışmanın diğer çalışmalardan en önemli farkı, müvekkilin bir mevzuda birden fazla vekil tayini konusunun detaylı ve karşılaştırmalı olarak incelenmesidir. Ayrıca İslam hukukundaki konu ile ilgili esasların tespit edilip teorisinin ortaya çıkarılması, bu tür vekillerin işlemlerinde ortaya çıkabilecek çeşitli hukuki karışıklıkların önüne geçilmesinde de yararlı olacaktır.

Vekillerin çokluğu konusu, fıkıh kitaplarının vekâlet bölümlerinde "تعدد الوكلاء" başlığı altında veya "bir kişinin iki kişiyi vekil tayin etmesi" gibi örneklerin hükümleri açıklanırken ele alınmıştır. Bu makale hazırlanırken öncelikle fıkıh mezheplerinin temel başvuru kitaplarının ilgili bölümleri incelenmiş ve konu ile ilgili her türlü bilgi tespit ve kategorize edilmeye çalışılmıştır. Vekillerin çokluğu konusuna yakın olan "tevkîlü'l-vekîl" yani "vekilin vekil tayin etmesi" meselesi gerek fıkıh kitaplarında teaddüdü'l-vükelâ konusundan farklı yerlerde geçmesi gerekse konunun genişliği sebebiyle bu çalışmanın dışında bırakılmıştır.

Vekalet Akdi (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 1998)). ve B. Aybakan'a ait bir yüksek lisans tezi (Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Vekâlet Sözleşmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1990)) ve bir ansiklopedi maddesi (Bilal Aybakan, "Vekâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013). gelmektedir.

Arapça olarak ise Tâlib Kâid ve M. Nebil Sa'd eş-Şâzelî'ye ait aynı ismi taşıyan iki çalışma mevcuttur. (Tâlib Kâid Mukbil, *el-Vekâle fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Riyad, 1983); Muhammed Nebil Sa'd eş-Şâzelî, *el-Vekâle fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Kahire, 1990).

² Bu makalenin konusu ile ilgili olarak şu çalışmalar örnek gösterilebilir: Hadi Sağlam, "İslam Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukuki Temsil Olan Akitlerin Değerlendirilmesi (Vekâlet Örneği)", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (16 Haziran 2014), 1-56; Erdoğan Sarıtepe, "İslam Hukuku ve Türk Medeni Hukuku Açısından Hukuki Temsil", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2009), 77-97; Murtaza Köse, "İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekâlet-Temsil İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/34 (2008), 223-248.

³ Ali Ebu'l-Basal, "Teaddüdü'l-vükelâ fi'l-fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletu'l-Hikme* 36 (Ocak 2008), 263-300. Birden fazla vekil tayini ile ilgili kısım 279-282 sayfalar arasındadır.

Vekâlet akdi ile ilgili temel bilgilerin verildiği çalışmanın giriş kısmında, ayrıntılara girmemek ve konuyu derli toplu sunmak için daha çok muasır ve vekâlet konusunun müstakil olarak incelendiği eserler kaynak olarak kullanılmıştır. Daha sonra ise çalışmanın asıl konusu olan müvekkilin aynı akitte ve farklı akitlerde birden fazla vekil tayini ve bunun sonuçları ele alınmıştır. İslam hukukunda farklı akitler ile tayin edilen vekillerin yetkileri hakkındaki görüşler birbirine benzerdir; fakat aynı akitler ile tayin edilen vekillerin yetkileri ve tasarruflarının sonuçları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu bölümde her mezhebin muteber eserlerine müracaat edilerek görüşler ve illetleri ortaya konulmuş ve konunun genel çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.

1. Vekâlet Akdi

1.1. Vekâletin Tanımı, Konusu

Vekâlet (veya vikâlet) sözlükte, bırakmak, teslim etmek, tevfi (başkasına havale) etmek, birinin isteği ile işini yürütmek, teslim anlamlarına gelmektedir.⁴

İslâm hukukunda vekâlet, genellikle tevkil yani “birini kendi yerine ika-me” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin vekâletin, Hanefîlere göre “gücü yetse de yetmese de bir kimseye güvenerek o işi bırakmak”; Şâfiîlere göre “hayatında yapabileceği ve yerine başkasının geçmesinin mümkün olduğu bir işi bir şahsa bırakmak”; Mâlikîlere göre ise “şahsın ölümü ile bağlantısı olmayan ve failin bizzat yapmasının gözetildiği maslahatları taşıyan ibadet ve imaretler (idari görevler) dışındaki konularda bir başkasının o kişinin yerini alması” şeklinde tanımlandığı açığa çıkmaktadır. Hanbelîlere göre vekâlet “bir kişinin yapmasının caiz ve yerine başkasının geçmesinin mümkün olduğu bir tasarrufta, o tasarrufu yapması caiz olan birini yerine geçirmesidir.”⁵ Mecel-

⁴ Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b Muhammed ez- Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.), 31/96, 97; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 11/734.

⁵ Ahmed Şemseddin Kâdızâde, *Netâiciü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (Tekmitetü Fethi'l-kadîr), thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/499, 500; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 5/294; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ale's-Şerhi's-sağîr* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1986), 3/503, 504; Mansur b. Yunus b. Salâhiddin el-Buhûti, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.),

le'de ise vekâlet "bir kimsenin işini başkasına tefviz etmesi ve o işte onu kendi yerine ikame eylemesi" olarak tanımlanmıştır (m. 1449).

Vekâlet, İslâm hukukunda niyabet kavramı ile ifade edilen hukukî temsilin ihtiyarî kısmına giren, her iki taraf için de bağlayıcı olmayan bir akit şeklidir.⁶

Vekâletin konusu, tanımlardan da anlaşıldığı gibi kişinin kendisinin yapmaya yetkili olduğu işlemlerdir. Nitekim bedenî ibadetlerde vekâlet caiz değil iken, malî ibadetlerde her zaman, karma ibadetlerde ise müvekkilin be- denen gücü yetmiyorsa vekil tayin etmesi caizdir.⁷

İslâm hukukunda akdin kuruluşu ile ilgili genel kurallar vekâlet akdi için de geçerlidir. Buna göre vekâlet akdi karşılıklı rıza ile kurulur. İcap, müvekkil veya vekilden yapılabilir. İcap veya kabul sözlü olabildiği gibi yazı ile veya vekâlet konusu işi yerine getirmek gibi fiilî de olabilir. Vekâlet, vekil tayin etmeye işaret eden dilek, tevfiż, izin, emir, rıza gibi ifadeler ile de kurulabilir. Hanefilere ve Mâlikîlere göre fuzûlînin (yetkisiz temsilci) yaptığı tasarrufa onay verilmesi onun vekil tayin edilmesi hükmündedir.⁸

3/461. Ayrıca vekâlet hakkındaki çeşitli tanımlar ve değerlendirilmeleri için bk. Tanrıverdi, *Vekalet Akdi*, 10-14.

⁶ İslâm hukukunda temsil kavramı ile ilgili olarak bk. Sarıtepe, "Hukuki Temsil"; Köse, "Temsil"; Aydın Kudat, "İslâm Hukukunda Temsil ve Amacı", *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (01 Haziran 2015), 33-62.

⁷ Bk. Köse, "Temsil", 230, 231.

⁸ İslâm hukukunda bir kimsenin hakkında hukukî yetkisi (vekâlet, velayet, vesayet) olmadan onun adına tasarruf yapan kişiye *fuzuli* denmekte ve yaptığı tasarruf Hanefilere ve Mâlikîlere göre müvekkil tarafından onaylanana kadar mevkuף iken onaylaması ile nafiz (geçerli) olmaktadır: Bk. Murtaza Köse, "Mukayeseli Hukukta Yetkisiz Temsil", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 5 vd.

Bir başka ifade ile "icazet-i lâhika, vekâlet-i sâbika hükmündedir": Eminefendizâde Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm şerhi'l-kitabi'l-ükelâ* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319), 11/16; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 6/312, 313. Ancak kişi önce bu tür bir işlemi kabul etmeyip sonradan onaylasa bu onayı geçersizdir. Çünkü mefsuh akitte icazetin etkisi olmaz: Bilmen, *Kamus*, 6/313.

1.2. Vekâlet Akdinin Şartları

Vekâlet akdinin hukuken geçerli olabilmesi için taraflarda ve vekâlet konusu tasarrufta bazı şartların bulunması gerekmektedir.

Taraflarda aranan şartlarla ilgili olarak müvekkil için vekâlet konusu işi bizzat yapmaya ehliyetli yani tasarruf hakkına sahip olması gereklidir. Hanefîler ve Hanbelîler mümeyyiz çocuğun ve bunağın geçerli olan tasarruflarında müvekkil de olabileceği görüşündedirler.⁹ Vekilde aranan şartların başında ise vekâlet konusu işi yapmaya ehliyetli ve belirlenmiş bir kişi olması gerekmektedir. Vekilin müvekkil ve muhataplar tarafından bilinmesinde ittifak olmakla beraber Hanefîlere göre vekilin vekil tayin edildiğine dair bilgisinin olması da gerekmektedir. Vekil olabilmenin diğer şartları da vekilin mümeyyiz ve muamelat konularında gayr-i müslim olabilmesidir.¹⁰

Vekâlet konusunda aranan şartlar ise bu tasarrufun bir başkasına yaptırılmasına dini veya hukukî bir engel bulunmaması olarak özetlenebilir.¹¹

Muamelat sahasında tevkilde ise genel kural, kişinin ancak kendi yapabileceği işler için vekil tayin edebilmesidir.¹²

⁹ Tanrıverdi, *Vekalet Akdi*, 29 vd; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1989), 5/215, 216. Geçici bir engel sebebiyle ilgili tasarrufu bizzat yapamayan kişi de müvekkil olabilmektedir. Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/222.

¹⁰ Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 7/141; Tanrıverdi, *Vekalet Akdi*, 40 vd.

¹¹ Örneğin kişi bizzat kendisi eda etmesi gereken namaz, oruç, kefaret oruçları gibi ibadetleri başkasına yaptıramaz. Fakat zekât, fitre ve mali kefaret, kurban gibi mali ibadetlerin ifası için vekil tayin edilebilir: Bak. Bilmen, *Kamus*, 6/319; Sağlam, "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukuki Temsil Olan Akitlerin Değerlendirilmesi (Vekâlet Örneği)", 37.

¹² Mecelle m. 1459. Buna göre örneğin borcun kabzı için vekâlet caizdir. Ancak semlemde sermayenin, sarfta bedelin kabzı için ancak akit meclisinde vekâlet verilebilir. Husumet için vekâlet (avukatlık vekâleti), insanlara ait haklarda olursa caizdir. İslam hukukçuları arasında hukuk davalarında vekâlet geçerli görülmüş iken, ceza davalarındaki vekâletin durumu tartışmalıdır. Cezaların infazında tevkil yetkisi ise sadece infaz edecek kişiye aittir: Bk. Bilmen, *Kamus*, 6/318, 319; Aybakan, "Vekâlet", 43/2.

1.3. Vekâlet Akdinin Hükümleri

Vekâlet, aslen bağlayıcı olmayan bir akit olduğundan vekil veya müvekkil tarafından istenildiği an feshedilebilir. Fakat ücretli vekâlet hizmet akdi olduğundan bağlayıcıdır ve vekil, vekâlet konusu işlemi ifaya mecburdur.¹³

Ücretli vekâlette vekil, vekâlet konusu olan işi yapmakla ücrete hak kazanır. Vekâletin ücret karşılığında olup olmadığı ve ücretin miktarı ya açıkça kararlaştırılarak veya bölge örfündeki durumuna göre belirlenir. Müvekkil de vekil için kararlaştırılan veya emsal olan ücreti ödemekle yükümlü olduğu gibi vekilin kusuru olmadan uğradığı zararı da karşılamalıdır.¹⁴

Vekil, müvekkil tarafından getirilen sınırlamalara veya teamüllere uymalıdır. Aksi halde yapılan işlem müvekkili açısından geçersiz veya onay verene kadar mevkufl olur.¹⁵ Benzer şekilde vekil tazmin hususunda emanetçi hükmünde olduğundan, müvekkilin veya örfün belirlediği sınırlar içinde kasıt, kusur ve ihmali dışında tazmin sorumlusu olmaz. Aksi halde her türlü zarardan sorumludur.¹⁶

Vekâlet akdi normal olarak vekâlet konusu işin ifası ile tamamlanır. Bunun yanında müvekkil veya vekilin ölüm veya akıl hastalığı gibi sebeplerle ehliyetlerini kaybetmeleri, vekilin kendisini azletmesi veya müvekkil tarafından azli, vekâlet konusu işin ifasının imkânsız hale gelmesi, belirlenen sürenin bitmesi gibi sebeplerle de vekâlet akdi sona erer.¹⁷

¹³ Bak. Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/258; Tanrıverdi, *Vekalet Akdi*, 64 vd.

¹⁴ Ücretli vekil ecir (işçi) sayıldığından, ücret konuşulmasa bile vekâlet akdi sıhhat şartlarını taşıyorsa müsemma bedeli, fâsit veya bâtil ise emsal ücreti (ecr-i misil) hak eder. Örneğin dava vekilliğinde sürenin belli olmaması fesat sebebi olduğundan avukat emsal ücreti alır. Bilmen, *Kamus*, 6/328; Aybakan, "Vekâlet", 43/4.

¹⁵ Aybakan, "Vekâlet", 43/2, 3. Fakat vekil, müvekkilin maslahatını da dikkate alır. Örneğin malı veresiye satmaya vekil olan kişi, müvekkil zarar etmiyorsa satışı peşin yapabilir. Bilmen, *Kamus*, 6/313, 314.

¹⁶ Mecelle m. 1463. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/136 vd.

¹⁷ Saritepe, "Hukuki Temsil", 10, 11; Köse, "Temsil", 34. Azil ihbarı vekile ulaşana kadar yaptığı tasarruflar geçerlidir: Mecelle m. 1523.

2. Bir Tasarruf İçin Birden Çok Vekil Tayini

İslâm hukukunda müvekkilin bir tasarruf için birden fazla vekil tayini ilke olarak geçerli görülmektedir. Bu vekiller ya aynı akitte veya farklı akit ve zamanlarda tayin olunabilirler. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere, farklı akitler ile tevkil edilenlerin, aksine kayıt konulmamışsa, münferit tasarruf yapabilecekleri konusunda görüş ayrılığı yoktur. Fakat aynı akit ile görevlendirilen vekillerin müstakil hareket yetkileri hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefiler, tasarrufun görüşe ihtiyaç duyulur olup olmamasına bakarken, çoğunluk müvekkilin vekillere münferit tasarrufa yetki verip vermesini esas alırlar.

Çoklu vekâlet konusu ile ilgili olarak aynı konuda müstakil tasarruf yetkisine sahip vekillerin yaptıkları işlemlerin hukukî sonuçları da hukukî bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Müvekkilin bir iş için birden fazla vekil tayini aynı ve ayrı akitlerde olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmaktadır. İlk durumda müvekkil tek vekâlet akdi ile yani aynı zamanda birden fazla vekil tayin eder. İkinci durumda ise müvekkil bir iş için bir vekil tayin ettikten sonra farklı bir zamanda aynı iş için bir başkasını daha vekil tayin eder.¹⁸

Vekillerin birden fazla olması konusu önce aynı akit ile sonra da ayrı akit ile görevlendirilen vekillerin durumları açısından incelenecektir.

2.1. Farklı Akitler ile Birden Fazla Vekil Tayini

Bir iş için farklı zamanlarda birden fazla vekil tayini mümkündür. Bu vekiller müvekkil açıkça izin vermese de birbirlerinden bağımsız hareket edebilirler. Farklı akitler ile vekil tayin edilenlerin müstakil tasarrufta bulunabileceklerinin gerekçesi, müvekkilin ayrı ayrı vekil tayin etmekle her ikisinin de

¹⁸ Bu çalışmada bir işlem için müvekkil tarafından birden fazla vekil tayin edilmesi konu edilmiştir. Tekli vekâlet hükümlerine tabi olan ayrı ayrı işlemler için farklı vekillerin tayini ve özel bir çalışma konusu olabilecek vekilin vekil tayini konuları çalışmanın dışında tutulmuştur.

görüşüne ayrı ayrı rızasının bulunmasıdır. Bununla beraber müvekkil bu vekillerin beraber hareket etmelerini de şart koşabilir.¹⁹

Farklı akit ve zamanlarda tayin edilen vekillerin birlikte yaptıkları tasarruf sorunsuz bir şekilde geçerli olmaktadır. Ancak böyle ayrı akitler ile görevlendirilen ve müvekkil tarafından müstakil davranmalarına yönelik bir kısıtlama getirilmeyen vekiller farklı zamanlarda tasarruf yaparlarsa hangisi geçerli olacaktır?

Hanefilere göre bu tasarruflar sadece müvekkil için sonuç doğuracak ve biri geçerli olabilecek cinsten²⁰ ise ilk yapılan geçerlidir. Yani bu tasarruflar işlem zamanına göre değerlendirilir. Vekiller farklı işlemler yapmışlarsa, ilk yapılan işlem müvekkil adına geçerli olup sonraki işlem ise bunu gerçekleştiren kişi (vekil) adına geçerlidir.

Yapılan işlemlerin hangisinin önce olduğu tespit edilemezse ve her iki işlemin de hukuken geçerli olması mümkünse, ikisi de geçerli sayılır. Örneğin bir malın satışını her iki vekilin de yapmış ve hangisinin önce olduğu tespit edilememiş ise her iki müşteri de satılan mala yarı hisse ile sahip olurlar.²¹

Öte yandan Mâlikîlere göre ise vekillerin yaptıkları işlemlerin zamanı tespit edilmiş olsa bile akit konusunun teslimi öncelikli olarak belirleyicidir. Örneğin vekiller aynı malı başkalarına satsalar, ikinci işlemde kabz-teslim olmuşsa bu işlem geçerlidir.²² Mâlikîlerin bu görüşü hukukî istikrarın sağ-

¹⁹ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâî', *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313), 4/275; Buhûtî, *Keşşâf*, 3/472, 473, 5/238. İmam Malik'in vekillerden birinin müstakil olarak yaptığı tasarrufu, müvekkil için bağlayıcı görmediği de aktarılmaktadır: Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989), 6/405. Aliş 6, 405. Vekillerin aynı akitle mi yoksa ayrı akitle mi tayin edildiklerinde ihtilaf çıkarsa müvekkilin sözü kabul edilir: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî el-Haraşî, *eş-Şerhü'l-sağîr alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/82.

²⁰ Örneğin evlendirmeye görevli olan vekillerin, müvekkili birbirlerinden habersiz olarak iki kız kardeş ile evlendirmesi gibi ki, bu durumda ilk nikâh geçerlidir: Ebû Bekr Şemsüleim Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 19/122.

²¹ Kâdızâde, *Netâic*, 8/95; İbn Nuceym, *Bahr*, 7/174; Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/155, 156; Bilmen, *Kamus*, 6/327.

²² Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevî ed-Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/392, 393.

lanması ve üçüncü kişilerin hakkının korunması açısından daha tercih edilir görünmektedir.

Vekillerin aynı konuda farklı akit ve zamanlarda birlikte görevlendirilmeleri ile ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Farklı akitler ile tayin edilen vekiller, tabii olarak birlikte hareket etme zorunda değildir. Çünkü müvekkil bunları birlikte vekil tayin etmediğinden adeta müstakil tasarruf etmelerine izin vermektedir. Bununla beraber müvekkilin bu vekillere beraber hareket etmelerini şart koşma hakkı da bulunmaktadır. Fıkıh kitaplarında açıkça yer almasa da müvekkilin farklı akitler ile görevlendirdiği vekillerden birlikte hareket etmelerini istemesi için ek bazı şartlar da gerekmektedir. Örneğin, ilk vekilin bağlayıcı bir tasarrufa başlamış olması yahut yapılan tasarrufun iptali halinde vekilin, müvekkilin veya karşı tarafın zarar göreceği olması gibi durumlarda, tasarruftan sonra tayin edilen ikinci vekilin de onayının şart koşulması hakkaniyete uygun olmaz. Bu sebeple ayrı akitler ile tayin edilen vekiller esasen müstakil davranma hakkına sahiptirler. Müvekkilin, vekillerden beraber hareket etmelerini isteme hakkı ise mutlak bir hak olmamaktadır.

2.2. Aynı Akit ile Birden Fazla Vekil Tayini

İslâm hukukçularına göre, aynı akit ile birden fazla vekil tayininde genel kural, bu vekillerin beraber iş görmeleri zorunluluğudur. Bununla beraber görevlendirilen bu vekiller bazı durumlarda müstakil olarak tasarruf yapabilirler. Bu istisnai durumlarda ölçü Hanefîlere göre ayrı hareket etmenin işin sonucuna etki etmemesi, diğer mezhep hukukçularına göre ise müvekkilin bu vekillere münferit tasarruf yapabilme yetkisi vermesidir.

Konu ile ilgili en ayrıntılı tasnif, Hanefîlerin vekâlet konusu hukukî işlemin cinsinden hareketle yaptıkları sınıflandırmadır. Bunun için konu Hanefîlerin sınıflandırması esas alınarak incelenecek, vekillerin ayrı ve birlikte yapmaları gereken tasarruflar ve sonuçları detaylı olarak ortaya konulacaktır.

2.1.1. Vekillerin Birlikte Hareket Etmeleri Gereken Durumlar

Hanefîlere göre aynı akit ile tevkil edilen vekiller normalde bağımsız hareket edemezler. Bu hükmün temel gerekçesi vekillerden birinin kanaat ve görüşünün diğerinin kanaat ve görüşünün yerine geçmemesi dolayısı ile tek

vekilin değerini temsil edememesidir. Çünkü müvekkil, vekâlet konusu iş için her ikisini de beraber tayin ederek görüş birliğine varmalarını ve çıkacak ortak karara göre hareket etmelerini istemiştir. İkisinden birinin müstakil hareket etmesi müvekkilin rızasına aykırıdır. Ayrıca bir kişinin görüşü iki kişinin görüşü ile aynı değerde değildir. Şu halde görüşe ihtiyaç duyulan ve vekillerin tamamının görüşünün alınmasının mümkün olduğu tasarruflarda, vekiller beraber hareket etmek zorundadırlar. Aksi halde yalnız birinin yaptığı tasarruf müvekkil için sahih olmayacaktır.²³

Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler ise konuya müvekkilin izin vermesi açısından bakmışlar ve aynı akit ile tayin edilenlerin normalde birlikte hareket etmeleri gerektiğini ancak müvekkil izin vermişse müstakil olarak tasarrufta bulunabileceklerini söylemişlerdir. Ancak malı muhafaza gibi işin tabiatı gereği veya vekâlet ifadesinden vekillerin birlikte yapmalarının anlaşıldığı işlemlerde vekiller birlikte hareket etmelidirler.²⁴

2.1.1.1. Birlikte Yapılması Gereken Tasarruflar

Hanefîler, vekillerin ortak görüşünün vekâlet konusu işin sonucunu etkilediği ve etkilemediği tasarrufları çeşitli örneklerle açıklamışlardır. Buna göre vekillerin ortak görüş veya onaylarının bulunması gereken başlıca tasarruflar şunlardır:²⁵

Alım: Bir malın alımı için birlikte tayin edilen vekiller bu işlemi ancak birlikte yapabilirler. Hatta malın alım bedelinin satıcı tarafından belirlenmiş olması veya vekillerden birinin gaip olması bu sonucu değiştirmez. Eğer vekiller ayrı hareket ederler ve iki ayrı alım işlemi yaparlarsa ilk alım işlemi mü-

²³ Serahsî, *Mebûât*, 19/125, 144; Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6/32; İbn Nüceym, *Bahr*, 7/173; Kâdızâde, *Netâic*, 8/96.

²⁴ Muhammed Necib el Mutî, *Tekmiletü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 14/113; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 3/392; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Makdisî Cemmâilî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 5/70.

²⁵ Bk. Serahsî, *Mebûât*, 19/32, 42, 43, 93, 144; Kâsânî, *Bedâi'*, 6/32; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/239, 240; Ebû Muhammed Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1999), 2/541; İbn Nüceym, *Bahr*, 7/175; Zeylâi', *Tebyîn*, 4/276, 277; Kâdızâde, *Netâic*, 8/97, 98.

vekkil, ikinci alım işlemi bunu yapan vekil için gerçekleşir. Eğer aynı anda almışlarsa her iki işlem de müvekkil için gerçekleşmiş kabul edilir.

Satım: Bir mal satışı için vekil tayin edilenler de bu satışı birlikte yapmırlırlar. Alımda olduğu gibi satıcı tarafından bir bedel belirlenmiş olsa bile vekillerden sadece biri dahi bu bedele göre satış yapamaz. Bu görüşe gerekçe olarak vekâlet akdinde müvekkil için kârlı akit yapmanın beklendiği, tek vekilin tasarrufu halinde bu yararın elde edilemeyeceği düşüncesi gösterilir. Örneğin malın satıcının belirlediği bedelden daha fazlasına satılması mümkündür. Aynı şekilde tek vekilin malı, farkına varmadan borcunu ödemekte gevşek davranan bir müşteriye satması da mümkündür.

Kira: Kira işlemleri de satış gibi görüşe ihtiyaç duyulan bir akittir. Vekillerin bu tip basit sözleşmeler için bir araya gelmelerinde de bir zorluk yaşanmayacağından işlem için sadece birinin görüşü yeterli değildir.

Nikâh: Bir kişiyi evlendirmek için tevkil edilen vekiller birlikte hareket etmelidir. Müvekkilin vekâlet verirken evlenmek istediği kişiyi belirlemesinde veya belirlemeyip tamamen vekillere bırakmasında bile nikâh için vekillerin her ikisinin ortak görüşü gereklidir.

Bedelli boşama: Her iki vekilin görüşüne bırakılmış bedelli boşamalarda vekillerin sadece birinin boşaması geçersizdir. Aynı anda hareket etmeleri gerektiğinden, önce birinin sonra da diğerinin boşaması da geçerli değildir.

Sulh: Hasım ile anlaşma için tayin edilen vekiller karşı taraf ile anlaşırken beraber hareket etmelidir. Eğer vekillerden biri diğerinin onayı olmadan bir mal karşılığında anlaşma yaparsa fuzûlî (yetkisiz temsilci) durumuna düşer. Fuzûlînin anlaşmayı kendi adına yapması, kefil olması veya anlaşma için ödeme yapması durumlarında sulh işlemi geçerli olur; fakat kendi mal varlığından harcama yapmış sayılır. Sonuç olarak sulh geçerlidir; ama fuzûlînin anlaşma karşılığı verdiği şeyi, müvekkilin bu yetkisiz işlemi yapana ödemesi zorunlu değildir.

Hibe: Müvekkilin hibe verilecek kişiyi belirlememesi halinde, vekiller hibe yapılacak kişiyi tayin ve hibe konusunu teslimde müstakil hareket edemezler. Ancak Ebu Yusuf bu konuda aksi görüştedir.

Alacağı tahsil: Müvekkilin herhangi bir alacağını tahsil için görevlendirilen vekiller de müstakil tahsilde bulunamazlar. Çünkü alacak tahsili, hem görüşe hem de güvene ihtiyaç duyulan bir işlemdir ve tahsil edilen alacak, vekillerin elinde emanet gibidir. Buna göre alacak her ikisine emanet edildiğinden, ikisinden birinin tahsil ettiği alacak diğer vekile veya müvekkile ulaşmadıkça borç ödenmiş sayılmaz.

Vedîanın geri alınması: Vedîayı *istirdât* yani geri almak için vekil tayin edilenler münferit olarak kabz yapamazlar. Ancak vedîa mal, taksimi mümkün cinsten ise, iki vekilden her biri bu vedîanın yarısını kabz ile görevlidir.

Vedîanın reddinde yani geri verilmesinde ise vekiller birlikte tasarruf etmek zorunda değildirler. Vekillerden herhangi biri vedîayı iade edebilir. Bu içtihadın gerekçesi, müvekkilin iade hakkında her iki vekilin de ayrı ayrı korumasına güvendiği varsayımdır.²⁶

Yukarıda sayılan bu tasarruflara ilave olarak, görüşe ihtiyaç duyulan işlemlerden olduğundan tamir ve tadilat işlemlerinin yapılması için görevlendirilen vekiller ile birbirinin vekili sayılan mudârebe şirketi ortakları da beraber hareket etmek zorundadırlar.²⁷

Bütün bu tasarruflara bakıldığında, vekillerin birlikte hareket etmeleri zorunluluğunun iki temel gerekçesinin ortak görüş ve güven olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu gerekçelere göre tasarrufların şu şekilde sınıflandırılması mümkündür:

Ortak görüş gerektirenler: Alım, satım, kira, nikâh, bedelli boşama ve sulh işlemlerinde vekillerin uzlaşması gerekmektedir. Bu tasarruflarda vekillerin ortak bir kanaate göre hareket etmeleri gerekir.

Güvene bağlı olanlar: Alacağı tahsil ve vedîanın geri alınmasında vekillerin beraber hareket etme zorunluluğu ise, müvekkilin ancak birlikte tasarrufa güvenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tasarruflarda vekiller aralarında anlaşsa bile alacağın tahsilini ve vedîanın geri alınmasını sadece biri yapamaz.

²⁶ Alâüddin Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseyî ed-Dımaşkî İbn Âbidînzâde, *Hâşiyetü Kurretü 'uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddi'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 5/526.

²⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 19/51; Kâsânî, *Bedâi'*, 6/32.

Berber hareket etmesi gereken vekillerin durumları ile ilgili olarak ortaya çıkan hukukî bir problem de vekillerin ehliyetlerini kaybetmeleridir. Birlikte tevkil edilenlerden birinin eksik ehliyetli olması veya ehliyetini kaybetmesi diğerine müstakil tasarruf hakkını vermez. Müvekkil bir işi için birden fazla vekil tayin ettiğinde, mümeyyiz çocuk veya mahcur gibi eksik ehliyetli bir şahsı da tevkil edebilir. Tevkil edilirken ehliyeti tam olan vekillerden biri, akıl hastalığı, kayıplık veya ölüm gibi bir sebeple ehliyetini kaybedebilir. Her iki durumda da diğer vekilin müstakil tasarruf hakkı yoktur. Bu hükmün illeti de müvekkilin yapılacak işte her iki vekilin de birlikte görüşüne rızası olmasıdır.²⁸ Bu tasarruflar ile ilgili olarak Hanefiler şu kuralı belirlemişlerdir: Aynı akitte beraber tayin edilen vekiller, bedelin mal olduğu bütün akitlerde ve malı mülkiyetten çıkararak tasarruflarda birlikte tasarrufta bulunmak zorundadırlar.²⁹

Diğer mezhep fakihlerine göre ise vekiller beraber hareket etmelidir. Bununla beraber müvekkilin vekillere müstakil tasarruf izni verme hakkı da vardır.³⁰

Bir başka açıdan bakılırsa bir tasarruf için birlikle tayin edilen vekillerin beraber hareket edebilmeleri kaydını koymak şu üç şartın mevcudiyetine bağlıdır:

1. Vekillerin aynı akit ile tayin edilmiş olmaları.
2. Vekâlet konusu tasarrufun görüşe ihtiyaç duyulan konulardan olması.
3. Vekillerin görüş alışverişi için bir araya gelmelerinin mümkün olması.³¹

²⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 19/45; Ali Haydar Efendi, *Dürrer*, 11/150.

²⁹ Kâsânî, *Bedâî'*, 6/32; Zeylâî, *Tebyîn*, 4/276. Vekâlet, (gibi) vasiyetler, mudârebe kaza ve vakıf mütevelliliği tasarruflarında iki görevliden biri müstakil hareket edemez. Mudârebeye sermayeyi çalıştıracak ortaklardan biri kendi başına hareket ederse, sermayenin yarısının tazmin sorumluluğunu yüklenir: İbn Nüceym, *Bahr*, 7/175; İbn Âbidînzâde, *Tekmîle*, 5/525.

³⁰ Haraşî, *eş-Şerhü's-sağîr*, 6/82; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebir*, 3/392; İbn Kudâme, *Muğnî*, 5/70; Buhûtî, *Keşşâf*, 3/473.

³¹ Şâzelî, *el-Vekâle fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 104.

2.1.1.2. Vekillerin Ayrı Hareket Etmelerinin Sonuçları

Hanefîlere göre bir tasarrufu beraber yapmak için görevlendirilen vekillerin münferit davranmaları durumunda, aşağıda açıklanacağı üzere, yapılan işlem bâtlı, mevkuf veya nafiz olmaktadır.³²

a. İşlemin mevkuf olması: Birlikte satış yapmak için görevlendirilen iki vekilden birinin diğeri huzurunda yaptığı işlem, diğeri vekilin onayına kadar mevkuf hükmündedir. Ancak vekillerden biri akit meclisinde değilse Ebu Hanife'ye göre akit fasit olur ve gaip vekilin onaylaması akde geçerlilik kazandırmaz. Ebu Yusuf ise gaip vekilin onayı ile akdin nâfiz olacağı görüşündedir.³³

Aynı şekilde vekillerden yalnızca birinin yaptığı satış müvekkil açısından mevkuf hükmündedir.

Alacağı tahsil veya hibeyi almak için görevli vekillerden yalnızca biri söz konusu alacak veya hibeyi kabz ederse, bu tasarruf alacaklı veya hibe verilen kişi açısından mevkuftur. Alacak konusu şey sağlam ise ve işleme onay verilirse geçerli olur.³⁴

b. İşlemin vekil için geçerli olması: Bir mal alımı için tayin edilen vekillerden birinin kendi adına yaptığı alım bu vekil için geçerli olur. Müvekkilin bu alım onay vermesi sonucu değiştirmez. Yine kiralama işlemi için tayin edilen vekillerden birinin kendi adına yaptığı kiralama da kendisi için geçerli olur.

Bununla beraber her iki örnekte geçen alım ve kiralama işlemlerinin konusu olan şeyin, vekil tarafından müvekkile teati yoluyla satışı veya kiraya verilmesi de mümkündür.³⁵

c. İşlemin hükümsüz (bâtlı) olması: Yetkisiz olarak kabz edilen vekâlet konusunun helaki, bu işlemi iptal eder. Yani alacağı tahsil için görevli vekillerden birinin alacak konusunu kabzı ve bu şeyin vekilin elinde iken helak olması durumunda bu kabz işlemi hükümsüz olur. Bunun sonucu olarak da yetki-

³² Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/150-153. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 6/32; Kâdızâde, *Netâic*, 8/96; İbn Nüceym, *Bahr*, 7/174; Zeylâi', *Tebyîn*, 4/275; İbn Âbidînzâde, *Tekmile*, 5/526.

³³ İbn Nüceym, *Bahr*, 7/174.

³⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/151.

³⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürer*, 11/180.

siz kabzı yapan vekil, helak olanı müvekkile tazmin ile borçlanır. Bu hükme benzer olarak, birlikte tayin edilen vekillerin beraber yapması gereken tasarruflardan olan âriyet, vedâ ve gasp edilmiş malın kabzını, vekillerden yalnızca biri yapar da bu mal elinde helak olursa bu vekil malın tamamını tazmin etmek zorundadır. Çünkü bu vekilin tek başına kabza yetkisi olmadığından tamamını tazmin ile sorumlu olur. Hâlbuki vekiller bu malı beraber kabz etmiş olsalardı, bu vekillerden her biri zararın yarısını tazmin ile sorumlu olacaktı.³⁶

Vekillerden birinin teslim aldığı emaneti diğer vekile teslim etmesi ile müvekkil için kabz gerçekleşmiş olur. Diğer vekilin ailesine emanet bırakmak da kendisine verilmesi hükmündedir.³⁷

2.1.2. Vekillerin Müstakil Olarak Hareket Edebilecekleri Durumlar

Hanefîlere göre vekâlet konusu için yapılmasında görüş ve takdire ihtiyaç duyulmayan, bir başka ifade ile vekillerin müstakil veya beraber tasarruflarının işin sonucunu etkilemediği işlemlerde, vekillerin beraber hareket etme zorunlulukları yoktur. Bu tür tasarruflara şunlar örnek verilmektedir:

Bedelsiz boşama: Birden fazla eşi olan müvekkil, bir bedel istemiyorsa ve boşanacağı eşi belirlemiş ise vekillerden biri boşama yetkisine sahiptir.

Hibenin teslimi: Hibe verilecek kişi ve hibe verilecek şey müvekkil tarafından belirlenmiş ise vekillerden herhangi biri ilgili kişiye hibeyi teslim edebilir.³⁸

Vedîanın, âriyetin, gasp edilmiş malın ve fasit satıştaki mebû'in iadesi: Hibede olduğu gibi iade edilecek şey ve kişi belli olduğundan, bu işlemlerde de malın reddi yani hak sahibine geri verilmesi vekillerden biri tarafından yapılabilir.³⁹

Borcun ödenmesi: Müvekkile ait bir borcu vekillerden herhangi biri ödeyebilir.⁴⁰

³⁶ İbn Nüceym, *Bahr*, 7/175; Ali Haydar Efendi, *Dürrer*, 11/152.

³⁷ Serahsî, *Mebûât*, 19/87.

³⁸ Kâsânî, *Bedâî'*, 6/32.

³⁹ İbn Nüceym, *Bahr*, 7/175; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/240.

⁴⁰ Zeylâî, *Tebyîn*, 4/276.

Görüldüğü gibi yukarıdaki tasarruflarda takdir söz konusu değildir. Yani yapılacak iş belli olduğundan vekillerin düşünmeye ve görüş alışverişine ihtiyaçları yoktur. Burada vekile düşen müvekkilin iradesini ve işin ifasını gerçekleştirecek şekilde boşamada konuşmak, diğerlerinde de malın nakli gibi fizikî veya paranın elden ya da EFT vb. yollarla teslim edilmesi gibi fiillerdir. Bu işlemleri vekillerin ayrı veya birlikte yapmaları işlemin sonucunu etkilememektedir. Ancak müvekkilin vekillerin bu işlemleri beraber yapmalarına dair açık bir kayıt koyması durumunda vekâlet akdinin genel hükümlerine göre bu kayda uyulması gerekmektedir.

Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîlere göre ise kural olarak müvekkilin bir işin görülmesi için görevlendirdiği vekillere müstakil tasarrufta bulunma izni vermesi mümkündür. Münferit davranmalarına izin verilen vekiller birbirlerinden ayrı tasarrufta bulunabilirler.⁴¹

Konu ile ilgili olarak özel bir yere sahip olan dâva vekâleti, fıkıh kitaplarında daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Husumette vekâlet için birden fazla vekil bulunması halinde İslâm hukukundaki genel eğilim, birlikte tayin edilen vekillerden yalnızca birinin müvekkili temsil edebileceğidir. Hatta Hanefîlere göre duruşma sırasında müvekkili vekillerden yalnızca birinin temsili bir zorunluluktur. Mâlikîlere göre ise husumet için ancak karşı taraf razı olursa birden fazla vekil tayin edilebilir. Bununla beraber mahkeme sırasında da sadece biri muhasamatta bulunabilir.⁴² Hanbelîlere göre ise gaip vekil sonradan duruşmaya katılıp hazır olanın iddiasını reddeder veya vekâletten ayrılırsa diğer vekilin müstakil tasarruf hakkı yoktur.⁴³ Çoğunluğa muhalif sayılabilecek

⁴¹ Mutî, *Mecmû'*, 14/113; Derdîr, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 3/392; Ebü İshak Burhânüddin İbrâhim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/335.

⁴² Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/378. Mâlikîlere göre, husumet dışındaki işlemler için karşı tarafın onayına gerek olmadan birden fazla vekil tayin edilebilir. Ebu Hanife'ye göre müvekkilin hastalık, yolculuk gibi duruşmaya katılmaya engel bir özrü yoksa dava vekâletinin geçerliliği karşı tarafın onayına bağlıdır. Fakat mezhepte Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in dava vekâletinin geçerli olması için herhangi bir zorunluluk veya karşı tarafının rızasına bağlı olmadığı görüşü kabul edilmiştir: İbn Âbidînzâde, *Tekmile*, 5/512.

⁴³ Müflih, *Mübdî'*, 4/335.

Şâfiilere göre ise hâkim, husumet için birlikte vekil tayin edilenlerden yalnızca birini dinleyerek karar veremez. Öyle ki müvekkilin diğerini azletmesi ile ikisi de azlolur. Davaya katılacak vekilin yeniden tayin edilmesi gerekir.⁴⁴

Hanefîlere göre, davanın selameti açısından husumet için tayin edilen vekillerden sadece biri duruşmaya katılmalıdır. Çünkü dava husumeti her ne kadar bütün vekillerin görüşlerine ihtiyaç duyulan bir tasarruf olsa da birden fazla vekilin dava görülürken aynı duruşmada kendi görüşüne göre hareket etmesi mahzurludur. Muhakeme sırasında böyle beraber davranmaları duruşmada kargaşa çıkmasına sebep olur, hâkimin avukatları dinleyip karar vermesini zorlaştırır. Bu sebeple karışıklık çıkmaması için müvekkilin de tek vekilin savunmasına rızasının olduğu varsayılır. Bununla beraber duruşmaya katılacak vekilin, diğerinin de görüşünü aldıktan sonra savunma yapması gerekir. İmam Züfer'e göre ise husumette bütün vekillerin görüşüne ihtiyaç duyulduğundan dava vekilleri birlikte hareket etmek zorundadır.⁴⁵

Vekiller dava sırasında müstakil davranabilseler de dava sonucunda kabzına hüküm verilen şeyi beraber almalıdırlar. Çünkü bu tahsil emanet anlamı taşıdığından, müvekkilin sadece birinin söz konusu şeyi kabzına rızası yoktur ve muhasamatın aksine karışıklık çıkmadan kabzı birlikte yapmaları mümkündür. Hatta vekillerden biri vefat ederse ölenin yerine kabz için hâkim tarafından başka bir vasi tayin edilir. Böylelikle haksız el koymanın önüne geçilecektir.⁴⁶

Yukarıda aktarılan bilgilerin ışığında aynı konuda tek akitle görevlendirilen vekillerin durumlarıyla ilgili olarak aşağıdaki değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

İslâm hukukunda aynı akit ile tayin edilmiş olan vekillerin birlikte hareket etmeleri esastır. Burada istisnai olarak Hanefîler ortak görüş gerekmemesine, diğerleri ise müvekkilin izin vermesine bağlı olarak vekillerin müstakil tasarruflarını geçerli görmüşlerdir. Fakat böyle vekillerin müstakil tasarrufu

⁴⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 6/513.

⁴⁵ Serahsî, *Mebûât*, 19/32; Kâsânî, *Bedâi'*, 6/32, 33; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/240, 241.

⁴⁶ İbn Nüceym, *Bahr*, 7/174; Kâdızâde, *Netâic*, 8/95, 96; Zeylâî, *Tebyîn*, 4/275.

konusunun, vekâlet akdinin kuruluşu dikkate alınarak incelenmesi daha isabetli olacaktır.

Müvekkilin, aynı iş için tek akit ile birden fazla vekil tayini sırasında üç durum söz konusu olabilir:

1. Müvekkil tarafından birlikte hareket etmeleri kaydı koyulması.
2. Müvekkilin, vekillere müstakil olarak tasarrufta bulunabileceklerini ifade etmesi.
3. Müvekkilin bu vekilleri görevlendirirken herhangi bir kayıt koymaması.

İlk durumu yani müvekkilin vekillere beraber hareket etme şartı koşmasını Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler açıkça belirtmişlerdir. Hanefî kaynaklarında ise bu durum açıkça ifade edilmemiştir. Ancak Hanefîlere göre de, ortak görüşe ihtiyaç duyulmasa bile müvekkilin bu vekillerin vekâleti ifa hususunda birlikte hareket etmelerini şart koşma hakkı bulunduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü müvekkil bu şartı koşmakla görüşe ihtiyaç olmasa da vekâleti ifa hususunda her iki vekilin korumasına güvenmiş olabilir.⁴⁷ Şu halde müvekkilin tevkil sırasında vekillerin birlikte tasarrufunu şart koşması halinde bütün İslâm hukukçularına göre yapılan işin ortak görüşe ihtiyaç duyulup duyulmamasına bakılmaksızın vekiller birlikte hareket etmek zorundadırlar.⁴⁸

İkinci durum yani müvekkilin vekillere ayrı tasarruf izni vermesini de çoğunluk açıkça kabul etmektedir. Vekâlet akdinin müvekkilin kayıt koyma ile ilgili genel hükümlerine dayanarak Hanefîlerin de bu görüşe katıldıklarını söylemek mümkündür.

⁴⁷ Nitekim vedianın geri alınmasında, müvekkilin bu vekillerin vedâyı birlikte korumalarına güveni yatmaktadır ki bu da haklı bir gerekçedir: İbn Nüceym, *Bahr*, 7/175. Buradan da vedianın geri alınması ve alacağın tahsilinde vekillerin beraber ifaya mecbur olmalarının bu tasarrufların ortak görüş gerektirmesinden değil, müvekkilin bunların birlikte yapılmasını istemesinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

⁴⁸ Buna göre, Ebü'l-Basal'ın "Hanefîlere göre müvekkil birlikte tasarruf etmeyi şart koşsa da vekiller bedelsiz boşama, vedâyı iade ve borç ödeme konularında münferit hareket edebilirler" çıkarımına katılmak mümkün değildir. Bk. Ebu'l-Basal, "Teaddü'dü'l-vükelâ", 280.

Üçüncü durumda ise Hanefiler ile diğer fukahâ arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefiler, müvekkilin vekillerin birlikte veya müstakil tasarruf yapmalarını belirtmediği durumlarda işin mahiyetine bakmaktadırlar. Eğer ortak görüş veya koruma gibi vekillerin birlikte hareket etmelerini gerektiren bir sebep varsa vekiller birlikte tasarruf yapacaklardır. Aksi halde müstakil davranabilirler. Diğer mezheplere göre ise müvekkilin izni olmadığından⁴⁹ işin mahiyeti ne olursa olsun vekiller müstakil hareket edemez. Hanefilerin konuyu daha detaylı ele aldıkları ve görüşlerinin uygulanabilirlik açısından daha isabetli olduğu açıkça görülmektedir.

Sonuç

İslâm hukukuna göre kişi, kendisine ait bir işin görülmesi için birden fazla vekil tayini yapabilir. Birden fazla vekil tayini ya tek vekâlet akdi veya her vekil için ayrı ayrı vekâlet akitleri ile gerçekleşir.

Ayrı akitler ile vekil tayin edilenler prensip olarak müvekkil tarafından şart koşulmadıkça birlikte tasarruf yapmak zorunda değildirler. Münferit tasarruf yapmaları durumunda önce yapılan tasarruf geçerlidir.

Aynı akit ile tayin edilen vekillerin tasarrufları hakkındaki görüşler ise şu şekilde uzlaştırılabilir. Kural olarak bu birlikte hareket etmelidirler. Müvekkil tarafından izin verilmesi durumunda münferit olarak tasarrufta bulunabilirler. Müvekkil birlikte tasarruf yapmalarını şart koşmuşsa bu şarta uymak zorundadırlar. Hanefilere göre, mutlak vekâlet akdinde birlikte tayin edilen vekiller, görüşe ihtiyaç olmayan tasarrufları münferit olarak ifa edebilirler. Bedelsiz boşama, kendisi ve verilecek kişisi muayyen hibenin teslimi, vedâ, gasp edilmiş mal ve fasit satışta mebî'in geri verilmesi ve müvekkile ait bir borcun ödenmesi konuları bu işlemlere örnek olarak verilmektedir.

Dava vekâletinin ise her ne kadar ortak görüşe göre yürütülmesi gerekse de duruşma sırasında karışıklığa yol açmaması için tek vekil tarafından yürütülmelidir. Bununla beraber müvekkili temsil edecek olan vekil, diğer vekilin görüşünü de almış olmalıdır.

⁴⁹ İbn Kudâme, *Muğnî*, 5/70; İliş, *Minehu'l-celil*, 6/405.

Fıkıh kitaplarında çoklu vekâlete genellikle iki vekil tayini üzerinden örnekler verilmiştir. Ancak bu örneklerin dayandığı hükümlerin günümüzde sıkça görüldüğü gibi daha fazla vekili kapsayacağı da açıktır.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, Eminefendizâde Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm şerhi'l-kitabi'l-vükelâ*. 13 Cilt. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319.
- Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/1-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Ğânim b. Muhammed. *Mecmaü'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Buhûti, Mansur b Yunus b Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b Muhammed b Ahmed Adevî. *eş-Şerhü'l-kebîr alâ Muhtasari Halîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûki alâ Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebu'l-Basal, Ali. "Teaddüdü'l-vükelâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletu'l-Hikme* 36 (Ocak 2008), 263-300.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *eş-Şerhü's-sağîr alâ Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Âbidînzâde, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Hâşiyetü Kurretü 'uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddî'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Makdisî Cemmâilî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhânüddin İbrâhim b Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî el-Hanefî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İliş, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed b Muhammed Muhammed. *Minehu'l-celîl alâ Muhtasari Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Kâdızâde, Ahmed Şemseddin. *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr (Tekmiletü Fethi'l-kadîr)*. thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâî' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Köse, Murtaza. "İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekâlet-Temsil İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/34 (2008), 223-248.
- Köse, Murtaza. "Mukayeseli Hukukta Yetkisiz Temsil". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 89-100.
- Kudat, Aydın. "İslâm Hukukunda Temsil ve Amacı". *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (01 Haziran 2015), 33-62.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi' ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mukbil, Tâlib Kâid. *el-Vekâle fi'l-fikhî'l-İslâmî*. Riyad, 1983.
- Mutî, Muhammed Necib. *Tekmiletü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Sağlam, Hadi. "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukuki Temsil Olan Akitlerin Değerlendirilmesi (Vekâlet Örneği)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (16 Haziran 2014), 1-56.
- Sarıtepe, Erdoğan. "İslam Hukuku ve Türk Medeni Hukuku Açısından Hukuki Temsil". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2009), 77-97.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ale's-Şerhi's-sağîr*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1986.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şâzelî, Muhammed Nebîl Sa'd. *el-Vekâle fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire, 1990.
- Şeyhizâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tanrıverdi, Hasan. *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta Vekalet Akdi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 1998.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 4. Basım, 1989.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 751-778

İbnü'l-Arabî'nin İlimleri Sınıflandırması ve Fârâbî ile Bir Karşılaştırma
Ibn al-'Arabî's Classification of Sciences and a Comparion with
al-Fârâbî

Abdullah KARTAL

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology
Şanlıurfa / TURKEY
kartalabdullah@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1075-0134

DOI: 10.47424/tasavvur.907961

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin İlimleri Sınıflandırması ve Fârâbî ile Bir Karşılaştırma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 751-778.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İlimlerin sınıflandırılması düşüncesi felsefe tarihinde oldukça eski bir geçmişe sahiptir. Bu çalışmanın amacı öncelikle İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ilimler sınıflandırmasını ortaya koyarak analiz etmek ardından Fârâbî'nin (ö. 339/950) sınıflandırmasıyla bir karşılaştırma yapmaktır. İslâm mistik düşüncesinin özgün bir temsilcisi olan İbnü'l-Arabî ile Meşşâî felsefenin yetkin bir temsilcisi olan Fârâbî arasında böyle bir karşılaştırma yapmak, tasavvuf düşüncesi ile klasik İslâm felsefesinin bilgi sorununa bakışını birlikte görmeye katkı sağlayacaktır. Çalışmada betimsel ve analitik bir yöntem tercih edilmiş, İbnü'l-Arabî ile Fârâbî'nin görüşleri karşılaştırılarak bazı önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çerçevede denebilir ki İbnü'l-Arabî sınıflandırmayı bilgiyi elde etme aracına göre düzenlerken Fârâbî sınıflandırmasını bizzat bilginin kendisine göre yapar. Fârâbî'nin sınıflamasının İbnü'l-Arabî'deki ilk iki grubu, İbnü'l-Arabî'nin adlandırmasıyla aklî ilimler ve hal ilimlerini detaylandırarak kapsadığı, sır ilimlerini ise tasnif dışı bıraktığı görülmektedir. Buna karşılık İbnü'l-Arabî hem aklî ilimlerden söz etmek hem de sır ilimlerinin bir kısmının rasyonel tarzda olduğunu söylemek suretiyle kalbin yanı sıra akla da kendi epistemolojisinde önemli bir yer açar.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İbnü'l-Arabî, Fârâbî, İlimlerin Sınıflandırılması, Sır İlimleri, Keşif İlimleri, Aklî İlimler

Abstract

The notion of classifying sciences has a quite long past in the history of philosophy. The aim of this study is to set forth and analyze Ibn al-ʿArabî's (d. 638/1240) classification of sciences at first, and then to make a comparison with al-Fârâbî's (d. 339/950) classification. Making such a comparison between Ibn al-ʿArabî, who is a unique representative of Islamic mystical thought, and al-Fârâbî, who is a mighty representative of peripatetic Islamic philosophy, will contribute to seeing the epistemological views of sufism and classical Islamic philosophy together. In the study, a descriptive and analytical method has been preferred and it has been reached to some important results by comparing the opinions of Ibn al-ʿArabî and al-Fârâbî. In this context, it could be said that while Ibn al-ʿArabî constructs his classification according to the means of obtaining knowledge, al-Fârâbî arranges his classification accor-

ding to the knowledge itself. It is seen that al-Fārābī's classification includes in details the first two groups, to wit, as Ibn al-‘Arabī calls, the rational sciences and the situational sciences, and excludes the mysterious sciences. On the other hand, Ibn al-‘Arabī makes room as well as for reason besides heart in his epistemology, both by mentioning the rational sciences and asserting that some of the intuitive sciences are in a rational characteristic.

Keywords: Philosophy of Religion, Ibn al-‘Arabī, Al-Fārābī, Classification of Sciences, Mysterious Sciences, Sciences of Unveiling, Rational Sciences

Giriş

Bilgiyi türlerine göre sınıflamak, özellikle Aristo'dan beri, felsefe çevrelerinde sıkça başvurulan bir yoldur. Bunun belki de en önemli yararı, sınıflamayı yapan düşünürün, kendi epistemoloji anlayışını kısa ve açık bir biçimde kolayca ifade edebilmesidir. Tam olarak bir sınıflama sayılmasa da felsefe dünyasında ilk bilimler¹ hiyerarşisinin yazılı olarak Platon tarafından ifade edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Platon'un, Sokrates ve Glaukon arasında geçen diyalogda ideal devleti yönetecek kişilerin eğitimi için öncelik verilmesi gereken bilimleri araştırırken matematik, geometri, astronomi, armoni ve dialektika arasında bir sıralama yaptığı ve böylece bilimlerin ortak özellikleri ve çeşitleri üzerinde durduğu dikkati çekmektedir.² Felsefe tarihinde adından çok söz ettiren ve etkisi oldukça yaygın olan bir başka sınıflamanın ise Aristo tarafından yapıldığı görülmektedir. Gerçek bilgiyi tamamıyla zihnin rasyonel bir ürünü sayan ve duyuşsal evreni dışlayan Platon'un tersine, en azından doğaya ilişkin olarak, bilgi elde etmeyi temelde duyu ile başlayan bir süreç olarak gören³ Aristo, bilimleri, öncelikle teorik (kuramsal), pratik

¹ Bu çalışmada ilim ve bilim terimleri, aralarındaki fark ve bilim teriminin otaya çıkış şartları göz ardı edilmeden birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Mustakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm ve Enmûzecu'l-ulûm Literatürleri", *İlimleri Sınıflamak*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 13-14.

² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), 525a-534e.

³ Eyüp Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Nisan 2009), 150-151.

(eylemsel) ve poetik (üretken) bilimler olmak üzere üçe ayırmaktadır.⁴ Bu bilimlerden her birinin dolaysız amacı bilmektir. Ancak nihaî hedefi sırasıyla bilgi, uygun davranış ve yararlı veya güzel nesnelere meydana getirilmesidir. Bu sınıflamaya göre mantığın da teorik bilimler arasında yer alması gerekirdi. Oysa teorik bilimler yalnızca matematik, fizik, teoloji ve metafiziktir ve mantık bunların hiçbirine dâhil edilmemiştir.⁵ Zira Aristo'ya göre mantık, bağımsız bir bilim olmayıp herhangi bir bilimi öğrenmeye başlamadan önce elde edilmesi gereken temel bilgilerin bir parçasıdır. Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerinin tümüne "alet" anlamına gelen *Organon* adının verilmesinin gerisinde de benzer bir anlayış yatmaktadır.⁶

İslâm düşünce tarihine baktığımızda, felsefî nitelikteki ilk ilimler sınıflandırmasının Kindî (ö. 252/866) tarafından yapıldığı görülür.⁷ O, Aristo'dan farklı olarak, ilimleri ilâhî ve beşerî ilimler olmak üzere ikiye ayırır. Beşerî ilimler, insanın çalışma, çaba ve sistemli araştırması sonucu belli aşamalardan geçerek elde edilen bilgilerden oluşur. İlâhî ilimler ise istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematiksel ve mantıksal yöntemlere başvurmadan zamansız olarak ortaya çıkan bilgilerden oluşur. Ona göre bu tür bir bilgi peygamberlere özgüdür.⁸ Kindî'nin yaptığı bu sınıflama, her ne kadar keşfe dayalı bilgiye teorik olarak imkân tanısa da bu imkânı sadece peygamberlere has kıldığı için, sonraları İbnü'l-Arabî ve onun yolundan giden mutasavvıfların anladığı biçimde keşif ilimlerine kapı aralamamaktadır. Kindî'nin sınıflamasında göze çarpan ve bu sınıflamayı Aristo'nun sınıflamasından ayıran önemli bir husus bulunmaktadır. Daha en başta onun ilimleri ilâhî ve beşerî olarak taksim etmesi Aristo'nun ilimler sınıflamasında esas aldığı para-

⁴ Arisoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 1025 b25.

⁵ Arisoteles, *Metafizik*, 1026 a18.

⁶ W. David Ross, *Arisoteles*, çev. Ahmet Arslan vd. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 36.

⁷ M. Kaya, Kindî'den yaklaşık yarım asır önce yaşamış olan Cabir b. Hayyan'ın sınıflandırmasının şüpheli olduğunu ve Kindî'nin sınıflandırmasının ilk sayılması gerektiğini belirtir. Bk. Mahmut Kaya, "Kindî", *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 26/43.

⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 159-160. Daha fazla bilgi için ayrıca bk. 153-171.

digmaya göre tamamen yeni bir sınıflandırma ilkesine işaret eden bir yaklaşım olup bu da vahye dayanan dinin etkisinin bir sonucudur.

Kindî'den sonra Fârâbî'nin ortaya koyduğu ilimler sınıflamasında Aristocu etki çok daha belirgin bir biçimde görülür. Fârâbî'nin sınıflandırmasıyla birlikte İslâm dünyasında ilimleri sınıflandırma konusunda bir geleneğin oluştuğundan bahsedilebilir.⁹ Fârâbî'nin sınıflandırması İslâm dünyasında olduğu kadar İslâm dünyasının dışında¹⁰ da geniş bir etki alanına sahip olmuştur. Fakat biraz sonra üzerinde durulacağı üzere, bu sınıflandırmada da İbnü'l-Arabî için vazgeçilmez olan sır ilimlerine yer verilmez. Fârâbî'nin bu tutumunda onun rasyonel bir bilgi anlayışına sahip olmasının güçlü bir etkisi vardır. Denebilir ki Fârâbî'nin bu tutumunun önemli bir sebebi de tasavvufun İslam düşünce dünyasında bir disiplin olarak henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiş olması ve felsefi düzeyde bir tasavvuf epistemolojisinden henüz söz edilemiyor oluşudur. Çünkü tasavvufun zaman içerisinde felsefi bir hüviyet ve derinlik kazandığı ve bu sürecin İbnü'l-Arabî ile birlikte üst seviyeye çıktığı görülür. Nitekim Affifi, İbnü'l-Arabî'den önce hiçbir sûfnin tasavvufun çeşitli meselelerini bu seviyede felsefi bir yetkinlikle ele almadığına işaret eder.¹¹ Tasavvuf, gelişim seyrine bağlı olarak Fârâbî'den ancak yüzyıla yakın bir zaman sonra ilimler sınıflamasında varlık göstermeye başlayabilmiştir.¹²

İslam düşünce geleneğinde yapılan ilimler sınıflamasının genel anlamda din ile felsefe veya vahiy ile akıl arasındaki epistemolojik ilişki sorununun bir

⁹ Daha fazla bilgi için bk. Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşkoprîzâde'ye İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (İstanbul: Fatih Mehmet Sultan Vakfı Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014). Bu çalışmada Fârâbî'den sonra Taşkoprîzâde Ahmed Efendi'ye (ö. 968/1561) kadar ilimleri sınıflandıran yaklaşık kırk mütefekkirin adı zikredilerek bunlardan on tanesinin sınıflaması hakkında bilgi verilmektedir. Elbetteki ilimleri sınıflandıran âlim veya mütefekkir sayısı çok daha fazladır.

¹⁰ Bk. Mehmet Ata Az, "Farâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (30 Aralık 2020), 567-572.

¹¹ Bk. A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 103-106.

¹² Bk. Ali Kürşat Turgut, "Ebü Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle Fi'l-Ulûm", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (26 Haziran 2019), 546.

uzantısı olduğu söylenebilir.¹³ Bu sorunun çözümüne yönelik üretilen farklı cevaplardan biri felsefî, diğeri de dinî sınıflamadır.¹⁴ Fakat ana sınıflamaların bu ikisinden ibaret olduğunu düşünmemek gerekir. En azından İbnü'l-Arabî'nin sınıflandırmasının bu iki sınıflamanın dışında olduğunu kabul etmek daha yerinde olur. Zira onun sınıflandırması, dinî sınıflamaya indirgenemeyecek kadar dinin klasik vahiy anlayışını zorlayan; felsefî sınıflamaya indirgenemeyecek kadar da insanın keşfe dayalı bilgi elde etme kapasitesini felâsifenin vahiy teorisinden farklı yorumlayan bir karaktere sahiptir.

İlimler sınıflamasını konu edinen İslâmî literatür oldukça geniştir. Söz konusu literatüre ait eserler ana hatlarıyla ikiye ayrılabilir. Birinci gruptaki eserler belirli bir disipline ait olmakla birlikte bir ilimler sınıflaması da içerirler. İkinci gruptakiler ise münhasıran ilimleri sınıflandırma ve onlar hakkında tanıtıcı bilgiler vermeyi amaçlayan eserlerdir.¹⁵ Bu çalışmanın iki ana başvuru kaynağından Farâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinin ikinci guruba; İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin ise birinci gruba dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmanın merkezinde İbnü'l-Arabî'nin sınıflandırması yer aldığı için, kronolojik sıralamanın aksine, önce İbnü'l-Arabî'nin sınıflandırması ele alınacak ardından Fârâbî'nin sınıflandırmasına yer verilecektir.

1. İbnü'l-Arabî'nin Sınıflandırması

İbnü'l-Arabî'nin ilimleri sınıflandırmasında bir standarda sahip olduğunu, tek bir ölçüte dayandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Onun çeşitli sınıflamalar yaptığı, bunların bazen iç içe geçtiği görülmektedir. Hatta onun sınıflandırmasının oldukça karışık olduğu bile söylenebilir. Fakat bu karışıklığın görünüşte olduğunu belirtmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin sınıflandırmasının karışık görünmesinin üç sebebinden söz edilebilir. Bunlardan biri sınıflandırmanın derli toplu olmaması ve *el-Fütühât*'a dağılmış bir şekilde parça parça ele alınmasıdır. Diğer sebep sınıflandırmada birbirinin yerine geçebilecek birden fazla terimin kullanılmasıdır. Üçüncü sebep ise farklı ölçütlere göre birden fazla bağımsız sınıflandırmanın yapılmış olmasıdır. Bu

¹³ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (15 Ekim 2011), 534.

¹⁴ Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 539, 546.

¹⁵ Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm ve Enmüzecü'l-ulûm Literatürleri", 22.

hususlar göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Arabî'nin sınıflandırmasının görüldüğü kadar karışık olmadığı anlaşılabilir.

Tespit edilebildiği kadarıyla İbnü'l-Arabî ilimleri, bilginin kaynağı veya aracına göre, bilginin ait olduğu alana göre ve bilgiyi elde etme amacına göre olmak üzere üç farklı şekilde sınıflandırmıştır. Fakat söz konusu sınıflandırmalar içerisinde İbnü'l-Arabî'nin esas aldığı ve diğerlerini buna göre konumlandığı bir ana sınıflandırmanın olduğunu düşünmek makul, hatta gereklidir. Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî açısından ana sınıflandırma, bilginin araçlarına göre yapılandır. Dolayısıyla incelemeye bilginin araçlarına göre yapılan sınıflandırmayla başlamak yerinde olur.

İbnü'l-Arabî'nin ilimleri, bilginin araçlarına göre aklî ilimler, hal ilimleri ve sır ilimleri ('ilmu'l-esrâr) olmak üzere üç gruba ayırdığı görülmektedir. Aklî ilimler, akla dayalı bir zorunluluk diğer bir tabirle mantıksal zorunlulukla elde edilen teorik ilimlerdir. Başka türlü söylemek gerekirse, aklî bir bilgiye, ancak onu gerekli kılan delilin mantıksal analiziyle ulaşılabilir. Bu sınıflandırmadaki ikinci "sistemli bilgi" türü olan hal ilimleri, İbnü'l-Arabî'nin ifadeyle zevk yoluyla elde edilir. Bu nedenle bir insanın sadece rasyonel yolla onu tanımlaması veya kanıtlaması mümkün değildir. Örneğin balın tatlılığını, sabır otunun acılığını veya cinsel ilişkinin hazzını bilmek veyahut aşk, coşku, arzu gibi şeyleri bilmek bu sınıfa dâhildir. Bu ilimler ancak ilgili halle nitelenerek, başka bir ifadeyle yaşayarak ve tadarak öğrenilebilir.¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin bu bağlamda kullandığı terminoloji tamamen tasavvufun yönlendirmesi ve etkisi altındadır. Bu nedenle onun terminolojisine yabancı yüzeysel bir yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki düşünce ve sözlerinin, insanların çoğu için sağduyudan uzak ve hayalî değerlendirmeler olduğu zannına sürükleyerek bizi konunun özünden kolayca uzaklaştırabilir. Hâlbuki burada İbnü'l-Arabî'nin esas aldığı şey çeşitli biçimleriyle tecrübenin kendisidir. Fakat unutmamak gerekir ki bu tecrübe, modern ampirizmin dar çerçevesiyle sınırlı duyuşal/maddî bir deneyimden ibaret değildir. Duyuşal deneyim kadar ruhsal/manevî deneyimler de aynı şekilde İbnü'l-Arabî açısından hal ilimlerinin

¹⁶ Muhyiddin İbn 'Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/54; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/74.

kaynağı olarak görülür. Nitekim İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in cennette suyu baldan daha tatlı bir havuz olduğu yönündeki sözünü, hal ilimlerine örnek olarak verir.¹⁷

İbnü'l-Arabî'nin, bilginin araçlarına göre yaptığı sınıflandırmada üçüncü grup olan sır ilimleri için kullandığı başka isimler de vardır. Bunlardan biri marifet diğeri keşif ilimleridir. Nitekim İbnü'l-Arabî, keşif ilimlerini ('ulûmu'l-keşf), insana ait mazharlarda¹⁸, diğeri bir tabirle insanın sahip olduğu manevi kavrayış araçlarında meydana gelen tecellilerle ortaya çıkan ilâhî marifetler¹⁹ olarak tanımlar. Bu çalışmada "sır ilimleri" yerine üçüncü grup ilimleri belirtmek üzere "keşif ilimleri" ifadesi tercih edilecektir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî, keşif ilimlerini, akıl gücünün üzerinde bulunan ve onu aşan bir ilim türü olup tıpkı peygamber ve veli örneğinde olduğu gibi, ilâhî bir kaynaktan insanın kalbine üflenen bilgiler şeklinde tarif eder.²⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre keşif ilimleri iki türlüdür. Birinci kısmı, bir yönüyle aklî ilimlere benzer. Çünkü akıl aracılığıyla elde edilmese de akılla kavranabilir. Diğeri bir tabirle bu kısım keşif ilimleri teorik düşünce ürünü olmamasına rağmen aklın temel ilkelerine aykırı değildir. İnsanın önermeler arasındaki zorunlu ilişkileri tespit eden ve anlayan zihinsel yeteneği anlamına gelen teorik akıl gücü bu kısım ilimlerin verileri üzerinde düşündüğünde bir çelişki veya tutarsızlık görmez. İkinci kısmı ise kendi içinde ikiye ayrılır: Birincisi tıpkı hal ilimleri gibi yaşamaya ve tecrübeye konu edilebilir. Fakat yukarıda bahsi geçen hal ilimlerinden çok daha yüksek ve kıymetlidir. İkincisi ise rivayet ilimleri türündendir. Bu çerçevede, bir peygamberin bildirdiği "Bir cennet vardır" ifadesi, rivayet ilimleri türünden olan keşif ilimlerine ait bir bilgidir. Aynı şekilde "Orada suyu baldan daha tatlı bir havuz vardır" ifadesi, hal ilimleri türünden; "Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" ifadesi ise,

¹⁷ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/55.

¹⁸ Mazhar, Sözlük anlamı itibarıyla ortaya çıkış yeri; bir tasavvuf terimi olarak da ilâhî isim ve sıfatların görüldüğü yer anlamına gelmektedir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009), 416. İbnü'l-Arabî'nin burada kullandığı bağlamıyla birlikte düşünüldüğünde mazhar, Allah'tan gelen ma'rifetin insanda kavrandığı yer demektir.

¹⁹ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/241.

²⁰ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/54.

akılla kavranabilir olması sebebiyle aklî ilimleri türünden olan keşif ilimlerine ait bir bilgidir.²¹

Sözü edilen sınıflandırmadan da açıkça anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'ye göre, farklı kısımlardan oluşmasına rağmen keşif ilimlerinin ortak özelliği ve aynı zamanda onların keşif terimiyle isimlendirilmesinin nedeni, bu ilimlerin elde edilme yolu ve yöntemidir. Zikredilen ilimleri elde eden kişi kendi çabası veya yeteneği sayesinde değil doğrudan doğruya ilahî bir yardım ve aydınlanma sonucunda bu tür bilgilere sahip olmaktadır. Ancak bu ilimler, ait oldukları alan ve anılan ilimlerin taalluk ettiği nesne bakımından kendi içinde metafiziksel, rasyonel veya duyusal tarzda olabilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî açısından bakıldığında keşif ilimleri metafiziği de içine alabilir. Bu durum söz konusu ilimlerin keşif ilimleri olma vasfına bir zarar vermez. Daha da açık söylemek gerekirse, İbnü'l-Arabî'nin epistemolojik anlayışına göre, Allah'ın doğrudan doğruya insanın kalb mazharında vücuda getirdiği keşif ilimlerinin nesnesi olan şey, metafiziksel, rasyonel veya tamamen duyusal bir varlık olabilir. Zira keşif ilimleri şeklindeki adlandırma, muhtevanın hangi bilgi vasıtasıyla elde edildiğine işaret etmektedir. Bu muhtevanın ait olduğu alan ne olursa olsun keşif yoluyla elde edilen her bilgi, keşif ilimlerine dâhildir.

İbnü'l-Arabî bazen keşif ilimlerini marifet terimiyle karşılar ve daha detaylı bir biçimde taksim eder. Ona göre marifet, genel hatları itibarıyla, yedi gruba ayrılmaktadır. Bunlar da (1) İlâhî isimlere dair hakikatleri bilmek, (2) Hakk'ın eşyadaki tecellisini bilmek, (3) Hakk'ın şeriatlerin diliyle gelen hitabını bilmek, (4) Varlıktaki kemal ve eksikliği bilmek, (5) İnsanın, hakikatleri bakımından kendi nefsini bilmesi, (6) Bitişik ve ayrık âlemleriyle 'hayal'i bilmek ve (7) Manevî hastalıklarla onların ilaçlarını bilmektir. İbnü'l-Arabî, marifeti meydana getiren bu yedi tür bilgiyi kendi içerisinde de çeşitli şekillerde alt gruplara ayırır ve bunları ayrıntılı olarak açıklar.²²

Marifetin alt gruplarından ayrıntılı olarak söz etmek çalışmanın sınırlarını aşacağı için bunları kısaca belirtmekle yetinilebilir. Marifetin ilk kısmı olan ilâhî isimlere dair bilgi kendi içinde dörde ayrılmaktadır: (1) Allah'ın zâtına ilişkin bilgi, (2) O'nun sıfatlarına ilişkin bilgi, (3) İlâhî fiillerin niteliklerine

²¹ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/54-55.

²² Daha fazla bilgi için bk. İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/450-479.

ilişkin bilgi ve (4) Bir açıdan ilâhî sıfatın niteliğine başka açıdan tenzihin niteliğine delalet eden müşterek bilgi.²³

İbnü'l-Arabî'ye göre marifet ilimlerinin ('ulûmu'l-ma'rife) ikincisi, Allah'ın âlemdeki daimî tecellisine dair ilimdir ('ilmu't-tecellî). Tecelli hicapsız olmasına rağmen tecelli edenin kim olduğu çoğunlukla bilinmez. Bazı nurani ruhlar ise bu tecelliden cevher, araz, zaman, mekân, izafet, nitelik, nicelik, etken, edilgen gibi bütün kategorilerin kıyamete kadar olan bilgisini öğrenebilirler.²⁴ Hakk'ın şeriatlerin diliyle gelen hitabına dair bilgi ise bir peygamberin kendisini gönderen Allah'ın insanlara tanıtmasıyla elde edilir. Fakat önce peygamberlik iddiasının başta mucizeler olmak üzere çeşitli yollarla ispat edilmiş olması gerekir. Vahiy yoluyla bildirilen bu çeşit marifetin bir kısmı, teorik aklın Allah atfedilmesini imkânsız saydığı bazı nitelikleri içerir.²⁵

Varlıktaki kemal ve eksikliğe dair bilgiye gelince, burada marifet, âlemin ve onun özeti demek olan insanın Allah'ın mükemmelliği karşısında eksik olduğunu bilmektir. Fakat bu eksiklik sayesinde varlık, kabul edebileceği bir kemale sahiptir. Çünkü varlıkta eksiklik bulunması, onun kemalinin bir gereğidir.²⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre marifet ilimlerinin beşincisi de insanın, hakikatleri bakımından kendi nefsinin bilmesidir. Bu bilgi sayesinde insanın Allah'ın halifesi olduğu, onun bu dünyadaki varlığının sınama amaçlı olduğu ve âleme tahakküm gücünün insan olması bakımından değil taşıdığı ilâhî kuvvet bakımından kendisine verildiği bilinir.²⁷

Marifete dâhil ilimlerin altıncısı hayal ilmidir ('ilmu'l-hayâl). İbnü'l-Arabî'nin bu konuda yaptığı çeşitli açıklamalardan birine göre hayal ilmi, kendi başlarına duyusal bir varlığa sahip olamayan manaların bilinmesi, diğerine göre ise ilâhî tecellinin farklı suretlerde bilinmesidir. Bu nedenle hayali bilmek tecelliye ulaşma vasıtasıdır.²⁸ Marifetin son ilmi hastalık ve ilaçlara dairdir. Hastalıkları aklın, bedeninin ve nefsin hastalıkları olarak taksim eden

²³ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/450.

²⁴ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/456-457.

²⁵ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/460.

²⁶ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/461.

²⁷ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/463.

²⁸ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/464.

İbnü'l-Arabî'ye göre, marifet ilimlerini ilgilendiren kısım, nefsin hastalıkları ve bu hastalıkların ilaçlarıdır. Nefsin hastalıkları ise sözlerde, fiillerde ve hal-lerde ortaya çıkanlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır.²⁹ Anlaşıldığı kadarıyla marifet ilimleri muhteva bakımından metafiziğin konularıyla büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte marifet ilimleri, bilginin araçları dikkate alındığında keşif ilimlerinin kapsamına dâhildir.

Nitekim keşif ilimlerinin en önemli özelliği kapsayıcı olmalarıdır. Başka bir ifadeyle bir kişi bu ilimleri bildiğinde diğer bütün ilimleri de öğrenir ve onun bilgisi böylece bütün bilinenleri içerir. Oysa diğer ilimler için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu kuşatıcı özelliğinden dolayı keşif ilimlerinden daha değerlisi yoktur.³⁰

İbnü'l-Arabî, keşif ilimlerinin diğer ilimlere göre üstünlüğünü ifade etmek için bir benzetmeden yararlanır ve varlığı bir okula benzetir. Bu okulda Allah öğretmen, âlemin kendisi ve unsurları da bu okulun öğrencileridir. Peygamberler öğretmenin yardımcıları, peygamberlerin ilimdeki varisleri de -ki bunlar en başta velilerdir- yardımcılarının yardımcılarıdır.³¹ İbnü'l-Arabî'nin böyle bir benzetme yapmaktaki maksadı, en önemli ilim gördüğü keşif ilimlerinin -ki buna metafizik demek de mümkündür³²- doğru ve eksiksiz bir biçimde öğrenilmesinde ve böylece marifetin elde edilmesinde velilerin sahip olduğu üstün konuma dikkat çekmektir.

Nitekim ona göre, bu okulda derslerin kendisi bizatihi amaç olmayıp asıl amaç, Allah'ı bilmektir. Bu sebeple yüksek himmetli insanlar, Allah'ı bilmeye koyulurlar. Bunların bir kısmı Allah'ı kanıtlara dayalı olarak bilmeyi tercih ederler. Bu, akıl yoluyla Allah'ı bilmektir. Diğer kısmı ise Allah'ı, O'nun elçi-

²⁹ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/471.

³⁰ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/55.

³¹ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/331.

³² İslâm düşünce geleneğinde metafizik (mâ ba'de't-tabî'a) ile teoloji (ilm-i ilâhî, ilâhiyyât) sık sık aynı anlamda kullanılır. İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışı yüksek düzeyde bir metafiziksel sistemin temellerini oluşturduğu için ilm-i ilâhî terimi onda genellikle metafizik anlamına gelmektedir. Dolayısıyla keşif ilimleri ilm-i ilâhîyi içine alabildiği gibi metafiziği de içine alabilir ve onlara metafizik de denebilir. Daha fazla bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Metafizik", *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/401.

leri olan peygamberlerden yola çıkarak ve onlara uyarak bilmeyi seçerler. Onlar için Allah'ı peygamberlerin öğrettiği şekilde bilmek, O'nu teorik kanıtlara dayalı olarak bilmekten daha doğru ve güvenilir bir yöntemdir. Çünkü peygamberler bilgilerini doğrudan Allah'tan almaktadırlar. Bu şekilde Allah hakkındaki bilgisini peygamberden alan veya onun öğrettiği yöntemle elde eden veli, peygamberin varisi olur.³³

Bu noktada keşif ilimlerini bilen ve bu konudaki bilgilerini başkalarıyla paylaşan velinin güvenilirliği, üzerinde durulması gereken bir sorundur. Çünkü bir kişinin iç dünyasına vakıf olmak, sahip olduğu bilgilerin keşif yoluyla elde edildiğini kesin olarak anlayabilmek insanların kahir ekseriyeti için mümkün değildir. Bu nedenle de bu konu istismara son derece açıktır.³⁴ Nitekim klasik dönem kelâm âlimlerinin keşfi bilgi konusunda oldukça temkinli bir tavır sergiledikleri ve genellikle keşfi herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmedikleri görülür.³⁵ İbnü'l-Arabî de bu sorunun üzerinde önemle durur. Ona göre, keşif ilimlerine sahip olan kimsenin doğru sözlülüğü konusunda sıradan insanlar ile zeki ve araştırmacı kimseler arasında dikkate değer bir tavır farklılığı vardır. Sıradan insanlar, keşfe dayalı ilim sahibinin sözünde güvenilir ve masum olduğunu zorunlu bir şart olarak görürler ve aksini düşünemezler bile. Hâlbuki zeki bir araştırmacı kendisini bu şekilde şartlandırmaz. Bunun yerine, duyduğu bilginin doğru ya da yanlış olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurur. Bu nedenle dinlediği keşif ilmi sahibini tasdik etmek zorunda olmadığını ya da yalanlaması gerektiğini bilir. Bununla birlikte, böyle bir bilgi karşısında çekimser kalmak yerine, o bilgiyi tasdik etmek akla ve sağduyuya daha uygun bir davranış olur. Fakat bunun için bazı şartların yerine gelmesi gerekir. İbnü'l-Arabî buna dair üç şarttan söz eder. Birincisi, söz konusu bilginin akla göre mümkün olması gerekir. İkincisi, bu bilgi şeriata açıkça aykırı olmamalıdır. Son olarak da bu bilgiyi aktaran kişinin dürüstlüğü konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamalı; o, beyanı-

³³ İbn 'Arabî, *el-Futūhāt*, 3/332.

³⁴ Bu istismar ihtimalinin detaylı bir değerlendirmesi için bk. Latif Tokat, "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak 'Ayrıcalıklı Bilgi': Keşf, İlham ve Rüya -Felsefi Bir Analiz-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (30 Aralık 2017), 387-410.

³⁵ Daha fazla bilgi için bk. Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993), 56-75.

na dayanılarak geçerli şerî hükümler verilebilen adil biri olmalıdır. Hatta İbnü'l-Arabî'ye göre, bu son şart sağlanamayıp keşfe dayalı bilgiyi aktaran kişinin güvenilirliği birine açık bir kanıt olduğunda bile en doğru tavır, getirdiği bilgi konusunda onu yalanlamamaktır. Çünkü aktardığı bilginin doğru olması muhtemeldir. Bu durumda onu yalanlamak, manevî açıdan kişiyi altından kalkamayacağı büyük sorumlulukla karşı karşıya bırakabilir.³⁶ Burada İbnü'l-Arabî'nin sağduyuya uygun diye tavsiye ettiği tavır bize abartılı ve kabul edilemez gelebilir. Hatta şerî bakımdan güvenilirliği kesin olan bir kişinin keşfe dayandığını iddia ettiği bilgisi de kesin olarak güvenilir değildir şeklinde hükmetmek bize sağduyuya daha uygun bir tavır gibi gelebilir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin aksi yöndeki tavsiyesini daha iyi anlayabilmek için iki hususa dikkat çekmek gerekir. Bunlardan biri İbnü'l-Arabî'nin yukarıda zikredilen ilk iki şarttan taviz vermediğidir. Bu şartlar keşfe dayanan bilginin akla göre mümkün olması, dinin hükümlerine de aykırı olmaması gerektirir. Diğer husus ise o kişinin keşif türünden bilgiye sahip olduğunun bilinmesidir. Bu iki husus mevcutsa güvenilirliği kesin bile bir kişinin keşif ile elde ettiği bilgiyi kabul etmek gerekirse de reddetmemek, İbnü'l-Arabî'ye göre, daha doğrudur.

İbnü'l-Arabî, keşif ilimlerinin başkasına aktarılması ile ilgili başka bir tartışmaya daha değinir. Ona göre, bir sûfî tarafından aktarılan keşif ilimlerine dair bir konunun filozof veya kelâmcı gibi bir akılcı tarafından da aynı şekilde dile getirildiği görülürse bu duruma şaşırılmamalı ve keşif ilimlerinde derinleşmiş o sûfinin bir filozof olduğunu iddia etmekten sakınmak gerekir. Zira bilgideki bu ortaklıktan hareketle sûfinin bir filozofu dinleyerek veya felsefe kitaplarını okuyarak böyle bir bilgiyi öğrendiğini ileri sürmek cahilce bir yarıdır. Bundan daha kötüsü ise aynı bilgiyi dile getiren filozofun dinsiz olması nedeniyle sûfinin de dinsiz olduğunu ileri sürmektir ki bunların tamamı yalancılık, akıl ve din bakımından eksiklik, bilgisizlik ve düşünce bozukluğu göstergesidir. Çünkü bir filozofun bütün düşüncelerinin yanlış olması gerekli değildir. Hatta bir filozofun dinsiz olması da her söylediğinin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle filozof ile sûfinin bilgileri arasında bazı konularda bir uygunluk bulunması son derece doğaldır.³⁷ Öyle anlaşılıyor ki İb-

³⁶ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/55.

³⁷ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/56-57.

nü'l-Arabî burada sakınılması gereken bir mantık hatasına dikkat çekmektedir. Ona göre bir sûfî ile bir filozof arasındaki görüş ve düşünce yakınlığından veya benzerliğinden hareketle söz konusu sûfînin bu filozoftan etkilendiğini düşünmek geçersiz bir çıkarımdır. Zira birbirinden habersiz bir biçimde ikisinin aynı veya benzer şeyleri düşünmeleri mantıksal olarak mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin keşif ilimleri ile ilgili bir uyarı yapma ihtiyacı duyduğunu söylemek gerekir. Bu uyarı keşif ilimlerinin sınırı ile ilgilidir. Ona göre Allah'ın ilmi O'nun zâtının aynısıdır.³⁸ Allah'ın dışındakilerin ilimleri ise, ister verilmiş olsun isterse de kazanılmış olsun, sınırlı ve düzenlenmiş ilimlerdir.³⁹ Bu nedenle bir velinin, keşif bilgisine dayanıyor olsa bile "her şeyi" bildiğini düşünmemek gerekir. Bu uyarının, doğrudan doğruya Allah'ın bilgisine dayanan keşif bilgisinin bazı mutasavvıfların nezdinde tıpkı Allah'ın bilgisi gibi sınırsız olduğu kanaatine veya eğilimine bir cevap teşkil ettiği düşünülebilir. Veliler, keşif ilimlerini elde etmeleri bakımından başka bir ifadeyle marifete ulaşabilmeleri bakımından, İbnü'l-Arabî'ye göre, binlerce farklı seviyelerde bulunabilirler.⁴⁰ Bu da keşif ilimlerinin İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sınırsız olmadığını gösteren bir diğer karinedir. Çünkü sınırsız olan bir şeyde derecelendirme olmaz.

Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin keşif ilimlerinin bir kısmının aklî ilimlere benzediğine değinilmişti. Böyle bir benzerlik tesis etmek, esasında, keşif ilimleri ile aklî ilimlerin ortak bir özelliği olduğunu veya bu iki ilim türü arasında ortak bilgi konularının bulunduğunu söylemekle eşdeğerdir. Bununla birlikte ikisi arasında ayırt edici bir fark da bulunmaktadır. Buna göre, keşif yoluyla elde edilen bilgi keşif ilimlerine aittir. Böyle bir bilginin aynı zamanda başka birisi tarafından akıl yoluyla veya duyuşsal yolla öğrenilmiş olması mümkündür. Bu durum o bilgiyi keşif yoluyla öğrenen kişi açısından söz konusu bilgiyi keşif bilgisi olmaktan çıkarmaz. Tersine bir bilgi keşif yoluyla değil de akıl yoluyla öğrenilmişse o zaman da aklî ilimlere dâhildir. Diğer bir tabirle burada belirleyici olan husus bilginin içeriği değil hangi yolla öğrenildiğidir. Keşif ilimlerinin keşif yoluyla öğrenilmiş olmasının yanı sıra bir özelliği daha var-

³⁸ ربل علمه عين ذاته كسائر ما ينسب إليه من الصفات, İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/262; İbn Arabî, *Fütûhât*, 2/43.

³⁹ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/262.

⁴⁰ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/62.

dır. Tamamen olmasa da çoğunlukla keşif ilimleri, İbnü'l-Arabî'ye göre, dile getirilmek istendiğinde çirkinleşir, anlaşılması güç bir hal alır ve ince manalarını kaybederek kuru, tatsız bir bilgiye dönüşür. Bu durum karşısında zayıf ve tutucu akıllar, bu ilmin içerdiği ilâhî hakikate nüfuz edemedikleri için, anlamsız bir söz diyerek onu bir kenara atar. Bu nedenle, keşif ilmine sahip olan kişi, bilgisini, anlaşılmsın diye çoğunlukla örnekler vererek ve şiirsel ifadelerle başvurarak dile getirir.⁴¹

Hal ilimlerine gelince, onlar keşif ilimleri ile aklî ilimler arasında bir yerde durur. Bunlara inananların büyük kısmı bizzat tecrübe sahipleri (ehlü't-tecârib)'dir. Bu ilimler keşif ilimlerinden daha çok aklî ilimlere yakındır. Bununla birlikte akıl, hal ilmini, yalnızca onu bilen veya müşahede eden kimse-nin bildirmesiyle öğrenebildiği için, hal ilimleri aklî ilimlerden bu yönüyle ayrılır.⁴²

İbnü'l-Arabî ilimleri bilginin ait olduğu alana göre de sınıflandırır. Burada onun bilginin içeriğini gözeterek ve didaktik bir yaklaşımla ilimleri metafizik ('ilmu'l-ilâhî), fizik ('ilmu't-tabiî), matematik ve mantık olmak üzere dört gruba ayırdığı ve gerçek bir filozofun bunların tümüne sahip olması gerektiğini belirttiği görülür. Bu, Fârâbî'den izler barındıran ve dolayısıyla Aristocu etkiler taşıyan yaygın bir sınıflandırmadır. Zaten iyi bir filozofun bunları bilmesi gerektiğini söylemekle İbnü'l-Arabî, sınıflandırmanın aslında ödünç olduğuna işaret etmektedir. Bu sınıflama, yukarıda yapılan üçlü taksimde olduğu gibi bilginin kaynağı veya elde edilme yolu değil bilginin nesnesi gözetilerek yapılmıştır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî burada bilgiyi elde etme yoluna yeniden dönerek düşünme (fikr) ve vergi (vehb) olmak üzere iki yöntemden söz eder⁴³ ve ilk üzerinde durulan sınıflandırmada bir indirgemeye giderek hal ilimleri ile aklî ilimleri düşünmede (fikr) birleştirir. Burada deneysel yol göz ardı edilmiş değildir. Zira deneysel yolla elde edilen bilgilerin de tıpkı akıl yoluyla elde edilen bilgiler gibi bir sistem içinde organize edilerek bilim veya ilim haline gelmesi için birçok düşünsel süreçlerden geçirilmesi gerekir. Dolayısıyla teorik düşünme başka bir ifadeyle soyutlama yaparak kavram

⁴¹ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/57.

⁴² İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/57.

⁴³ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/394.

üretme, deneysel ve rasyonel bilimler için ortak bir yoldur ve genellemelere ulaşmak için zorunludur. Vergi (vehb) yolunun keşif ilimlerini doğurduğu ise açıktır.

İbnü'l-Arabî'nin verdiği okul örneğine tekrar dönecek olursak, İbnü'l-Arabî'nin didaktik amaçla aktardığı ve bilginin nesnesi gözetilerek yapılan dörtlü sınıflandırmayı burada farklı bir biçimde ifade ettiği ve bu ikinci sınıflandırmasının başka bir versiyonundan söz ettiği görülür. Ona göre bu okulda Allah'ın öğrettiği ilimler dört ana sınıfı oluşturur. Bunlardan birincisi lafız ve manalarda kelâmın ölçüleridir. İkinci ilim, zihinleri tashih etme, düşünceleri derinleştirme ve akılları süslemeyle ilgilidir. Üçüncüsü eşyanın neden var olduğuna, ondaki mizaç farklılığının sebeplerine ve eşyanın doğasına dair ilimdir. Dördüncü tür ilim ise, Hakk'ın âleme bildirdiği ilâhî ilimdir. Allah'ın zorunlu nitelikleri, O'nda bulunması imkânsız nitelikler ve O'nun fiillerine dair bilgiler bu ilim kapsamındadır.⁴⁴ Burada birinci tür dilsel bilimlere, ikinci tür aklî ilimler olan mantık ve matematiğe, üçüncüsü tabiat bilimleri demek olan fiziğe sonuncusu da metafiziğe tekabül etmektedir. Esasında dilsel bilimleri de bir bakıma mantık içerisinde mündemiç olarak düşünmek çok yanlış olmaz. Zira dil ile mantık arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi kısaca söz ve cümlelerin mantığı dayanması şeklinde özetlemek mümkündür. Çünkü dilsel ifadelerin anlamlı, doğru ve tutarlı olması mantığa uygunluğuna bağlıdır. Bu sınıflamadaki "eşyanın doğasına dair ilimler" ifadesi, sosyal bilimler ve pozitif bilimler dâhil olmak üzere bütün modern bilimleri içine alacak genişliktedir. Dolayısıyla buradan bugünkü modern anlayışa oldukça uygun şöyle bir sınıflandırmaya ulaşılması son derece kolaydır: (1) Dil bilimleri, (2) Matematiksel bilimler, (3) Doğal bilimler ve (4) Metafiziksel bilimler.

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin nur ilimlerinden söz ettiği görülür. Açıkça belirtmese de onun nur ilimleri adlandırmasıyla dikotomik sınıflandırmaya işaret ettiği düşünülebilir. Dikotomik sınıflandırmada tasnif edilecek tümel kavram, biri diğerinin çeliştiği olan iki alt türe bölünür. Sözelimi cisimlerin canlı ve canlı olmayan (cansız) şeklinde ikiye ayrılması bu sınıflandırmaya bir ör-

⁴⁴ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 3/332.

mektir.⁴⁵ Dikotomik sınıflandırma yöntemi buraya uygulanarak nur ilimleri tarzında olmayan ilimler bir diğer grup olarak kabul edildiğinde yeni bir sınıflandırma ortaya çıkar. Bu sınıflandırmada bilginin elde edilme amacı gözeltmiştir. İbnü'l-Arabî nur ilimleri grubuna keşif ilimleri ile burhan ilimleri adıyla akli ilimlerin bir kısmını dâhil eder. Ona göre burhan ilimleri doğru düşünceyi kullanarak Allah'ın varlığı, birliği, isimleri ve fiillerine ilişkin bilgileri, bu konuda oluşabilecek şüpheleri yok eden kesin delillere ve kanıtlara dayalı bir biçimde ortaya koyan ilimlerdir.⁴⁶ Buradaki yaklaşım, ilimleri bilgiyi elde etmenin gerçek amacı bakımından değerlendirmektir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre bilgiyi elde etmenin asıl amacı, Allah'ı tanımak demek olan marifettir. Nitekim nur ilimleri şeklindeki adlandırma da bu amaca işaret etmektedir. Buna göre, sonuçta Allah'ı bilmeye ve tanımaya hizmet etmeyen bir ilim nur ilmi olamaz, ona karanlık bilim demek daha yaraşır.

İbnü'l-Arabî'nin yaptığı sınıflandırmalardan birisi de kevnî ilimlere, başka bir ifadeyle evrenle ilgili bilimlere ilişkindir. Fakat bu bağımsız bir dördüncü sınıflandırma olmayıp bilginin ait olduğu alana göre yapılan sınıflandırmaya ilave bir açıklamadır. Çünkü kevnî ilimler, bilginin alanı bakımından yapılan sınıflandırmadaki tabiat ilimleri ile aynı şeydir. Ayrıca yöntem birliği nedeniyle kevnî ilimlerin bir bakıma hal ilimleri ile aynı şey olduğunu söylemek de mümkündür. Fakat günümüz adlandırmasıyla kevnî ilimlerin pozitif bilimlere karşılık geldiğini düşünmemek gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin kevn veya âlem teriminden anladığı şey ile modern insanın evren deyince kastettiği şey birbirinden çok farklıdır. Modern insan için evren, bütün gök cisimleri ve içindekilerle birlikte duyuşal varlıkların toplamı olmasına karşılık İbnü'l-Arabî için âlem, yaratılmış her şeydir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin âlemi, modern anlamıyla evrenle birlikte Tanrı dışındaki tüm metafiziksel varlık ve gerçeklikleri de içine alır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin kevnî ilimleri, pozitif bilimlere içine almakla birlikte çok daha geniştir. Ona göre kevnî ilimlerden bir kısmı var olanlardan elde edilir ve bu bilginin nesnesi de var olanlardır. Bir kısmı da yine var olanlardan elde edilmesine karşın bu bilginin nesnesi nispetlerdir. Bir kısmı ise yine var olanlardan elde edildiği halde bu

⁴⁵ Bk. James Edwin Creighton, *An Introductory Logic* (New York: The Macmillan Company, 1916), 92-94.

⁴⁶ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/241.

bilginin nesnesi bizzat Hakk'ın kendisidir. Keza bir kısmı bu kez Hak'tan elde edilir ama bu bilginin nesnesi var olanlardır. Son olarak, kevnî bilgilerden bir kısmı nispetlerden elde edilir ve bu bilginin nesnesi ise var olanlardır. Bunların tümü "kevnî ilimler" diye adlandırılır.⁴⁷ Hepsinin ortak özelliği bu bilimlerin, ya bilginin nesnesi ya da aracı bakımından kevn ile diğer bir ifadeyle sonradan var olanla ilişkili olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin ilimlere dair yaptığı sınıflandırma görüldüğü gibi çok yönlüdür. Fakat öyle görünüyor ki, İbnü'l-Arabî'nin sınıflandırmayı birçok açıdan ele alması, marifet veya keşif ilimlerinin diğer ilimlerle ilişkisini farklı açılardan ortaya koyma ve keşif ilimlerinin diğerlerine olan üstünlüğünü gösterme amacına matuftur. İbnü'l-Arabî ilimleri sınıflandırırken bazen bilinen nesneyi, bazen bilginin elde edilme yöntemini veya aracını, bazen de bilginin amacını gözeterek farklı sınıflandırmalar yapsa da her zaman daha değerli olan keşif ilimleridir. Başka bir ifadeyle keşif ilimleri gerek bilgiye ulaşma yöntemi gerek bilginin nesnesi gerekse bilgiye ulaşma amacı bakımından diğer ilim türlerinden daha üstündür.

2. Fârâbî'nin Sınıflandırması

Fârâbî'nin sınıflandırması ise İbnü'l-Arabî ile kıyaslandığında çok daha sistematik ve kolay anlaşılır bir hüviyettir. Fârâbî'nin özel olarak bu amaçla kaleme aldığı eseri *İhsâ'ul-ulûm*'da daha çok pratik bazı faydalar gözeterek kendi ilimler sınıflamasını yaptığını söylemek mümkündür. Çünkü, ona göre, burada üzerinde durulan ve tanıtılan ilimlerden birini öğrenmek isteyen kimse bu kitabı dikkatle incelerse ne aradığını, her ilmin kendisine ne sunduğunu ve neyi kazandıracığını ve bu sayede hangi faziletleri elde edeceğini bilir. Böylece kişi, ilimlerin kendisine sunduğu yolda körü körüne ve aldanmalarla değil bilerek ve görerek ilerleyebilir. İnsan bu kitap sayesinde ilimler arasında karşılaştırma yapabilir ve hangisinin daha üstün, daha faydalı, daha açık, daha sağlam ve daha güçlü olduğunu; hangisinin daha gevşek, daha dayanaksız ve daha zayıf olduğunu anlar.⁴⁸

⁴⁷ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, 1/247.

⁴⁸ Fârâbî, *İhsâ'ul-ulûm*, thk. 'Usmân Emîn (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1949), 43-44; Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 55.

*İhsâ'*da Fârâbî ilimleri beş ana gruba ayırır. Bunlar: (1) Dil ilmi ve onun alt bölümleri, (2) Mantık ilmi ve alt bölümleri, (3) Ta'lîm (öğretme) ilimleri, (4) Tabiat ilimleri ile metafizik (ilm-i ilâhî) ve onun alt bölümleri, (5) Medenî ilim ve bölümleri ile fıkıh ve kelâm ilmi.⁴⁹

et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'ade adlı eserinde ise Fârâbî'nin, daha genel bir yaklaşımla, bilinecek şeyleri sadece bilinenler ve hem bilinen hem de uygulamaya konanlar olmak üzere iki sınıfa ayırdığı görülmektedir. Âlemin hâdis olduğu ve Allah'ın bir olduğuna ilişkin bilgimiz birinci sınıfa; anne baba hakkını gözetmenin iyi olduğu, hainliğin kötü olduğu ve adaletin güzel olduğuna ilişkin bilgimiz veya doktorun nasıl sağlıklı olunacağına dair bilgisi ise ikinci sınıfa örnektir.⁵⁰ Fârâbî aynı ayırımını daha teknik ifadelerle yeniden ele alır. Buna göre felsefenin ikiye ayrıldığı müşahede edilmektedir: teorik felsefe ve pratik/medenî felsefe. Teorik felsefe varlıkların bilgisini kazandırır ve sadece bilmeye dayanır. Teorik felsefe ta'lîm ilimleri, tabiat ilimleri ve metafiziksel ilimleri kapsar. Pratik felsefe ise kişiye, uygulanması gerekenlerin bilgisini ve güzel olan davranışı yapma gücünü kazandırır.⁵¹ Pratik (medenî) felsefe ise ahlâk ve siyaset ilminden oluşur.⁵²

*et-Tenbîh'*te Fârâbî'nin felsefe terimiyle bütün bilimlere kastettiği anlaşılmaktadır. Böyle bir kullanımın felsefe teriminin etimolojisine ve başlangıçtaki anlamına uygun olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca buradaki genel sınıflandırmada dil bilimleri ile mantık ilimlerinin göz önünde bulundurulmadığı dikkati çekmektedir. Bunun iki sebebinin olduğu düşünülebilir. Birinci sebep Fârâbî'nin burada Aristocu yaklaşımı benimseyerek mantık ile birlikte dil bilimlerini geri kalan diğer bilimlerin öğrenilmesi için birer araç olarak kabul etmesidir. Nitekim bu yaklaşımını kendisi de ifade eder. Ona göre mantık, bilinmesi istenen bütün konularda neyin yanlış neyin doğru olduğunu kavramaya imkân veren bir düşünme yeteneği olarak bütün bilgilerden (felsefe) önce öğrenilmesi gereken bir disiplindir.⁵³ Aynı şekilde dil bilimi (nahiv), de

⁴⁹ Fârâbî, *İhsâ'*, 43.

⁵⁰ Fârâbî, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'ade*, thk. Şahbân Hâlifât (Amman: Menşürâtu'l-Câmi'ati'l-Urduniyye, 1987), 220.

⁵¹ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 224.

⁵² Fârâbî, *et-Tenbîh*, 225.

⁵³ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 226.

öğrenilme sırası bakımından mantığa karşı bir önceliğe sahiptir. Çünkü mantığın dille ifade edilmesi zorunludur.⁵⁴ İkinci sebep ise *et-Tenbîh*'teki ayırımın, kitabın mutluluğa giden yolu gösterme amacına hizmet etmesi için öz bir biçimde yapılmış tali bir sınıflandırma olmasıdır.

Buna karşılık *İhsâ*'daki ana sınıflandırmanın son derece teknik olduğu anlaşılmaktadır. Zira esas alınan ölçüt bizatihi bilginin kendisidir. Başka bir ifadeyle ilimler ait oldukları alanlara göre gruplandırılmış; taksim edilen nesne başka bir ilgisine göre değil kendisine göre bölümlere ayrılmıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin ikinci sınıflandırmasının da bilginin nesnesi esas alınarak düzenlendiği hatırlanmalıdır. Fârâbî'nin sınıflandırmasında dikkati çeken bir diğer husus kelâmın, metafizik veya Fârâbî'nin adlandırmasıyla ilm-i ilâhî ile değil fıkıh ile aynı kategoride yer almasıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Fârâbî'nin düşüncesine göre kelâm, metafiziğin aksine, hakikate ve eşyanın gerçek bilgisine ulaşmaya yarayan bir ilim değildir; fıkıh gibi kişinin sosyal ve dinî hayatını düzenleyen bir disiplindir. Daha önemlisi ise Fârâbî'nin İbnü'l-Arabî'nin keşif ilimlerine hiç yer vermemesidir. Zira, her ne kadar Fârâbî duyuları dışında aklın kendine özgü ve doğuştan gelen herhangi bir bilgi malzemesi olmadığını düşünüyor olsa da⁵⁵ onun vahiy olgusuna ilişkin felsefî açıklamaları, akla ve onun çeşitlerine yapılan çok güçlü referanslar içermektedir. Başka bir ifadeyle vahiy yoluyla peygamberin elde ettiği bilgi, peygamberin ruhunun faal akılla metafizik düzeyde birleşmesi sonucu peygamberin münfail aklının kazanılmış akıl seviyesine çıkmasının bir ürünüdür.⁵⁶ Fârâbî'nin bu genel yaklaşımı, kalp yoluyla elde edilen keşif ilimlerini farklı bir sınıf olarak zikretmemesini de açıklar niteliktedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin keşif ilimlerinin muhtevası olan bilgilerin çoğu Fârâbî'de aklın doğrudan bir ürünü olarak metafiziğe dâhildir.

Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ile Fârâbî'nin sınıflandırmasında birbirini karşılayan kategoriler de bulunmaktadır. Örneğin yukarıdaki sınıflamada mantık ve ta'lim ilimleri İbnü'l-Arabî'nin birinci sınıflandırmasındaki aklî

⁵⁴ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 236.

⁵⁵ Fârâbî, *el-Cem' beyne ra'yeyi'l-hakimeyn*, thk. Albert Nasri Nader (Beirut: Dâru'l-Meşriq, 1968), 99.

⁵⁶ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998), 70.

ilimlere tekabül etmektedir, tabiat ilimleri ise İbnü'l-Arabî'nin aynı sınıflandırmasındaki hal ilimlerine mukabil sayılabilir. Zira İbnü'l-Arabî'nin hal ilimleri ile kastettiği şey insanın deneyimlerine dayanan dolayısıyla duyusal olan veya duyusal olana indirgenebilecek olan ilimlerdir.

Öte yandan Fârâbî'nin bu sınıflandırması, İbnü'l-Arabî'nin yukarıda diktik amaçla ve ödünç alarak zikrettiği belirtilen dörtlü ayırımına daha çok benzemektedir. Fakat bu ayırımında Fârâbî'nin medenî ilimler dediği grup bulunmamaktadır. Esasında, Fârâbîci dolayısıyla Aristocu etkiler taşıyan İbnü'l-Arabî'nin bu sınıflandırmasının bir üstünlüğü, özellikle fizik ile metafizik arasındaki -modern anlayışımıza göre asla kapanmayacak olan- fark dikkate alındığında, bu ikisini birbirinden ayırmasıdır. Oysa Fârâbî bu ikisini aynı grupta toplar. Fârâbî'nin ontolojisi açısından bu birliktelik yanlış da değildir. Çünkü diğer dört grubun aksine sadece fizik ve metafizik gerçek varlıklar ile onların özelliklerini, başka bir ifadeyle cevher ve arazlarını veya Tanrı söz konusu olunca zât ve sıfatlarını inceler. Ayrıca bu iki ilim de nesnesini incelerken ve bilgiye ulaşırken aynı yöntemleri kullanır ve aynı öncül ve ilkelere dayanırlar.⁵⁷ Bundan dolayı, Fârâbî açısından, fizik ile metafizik aynı türden sayılmalıdır. Bu durumun, madde ve form kavramlarına dayanan Aristocu ontolojinin etkisinin bir devamı olduğu da söylenebilir. Bu iki ilim varlığın özünü, mahiyetini araştırdıkları için diğerlerinden daha değerlidir. Bu ikisinden de metafizik, Tanrı hakkındaki bilgileri içerdiği için hepsinden daha üstündür.

Fârâbî, dil ile ilgili ilimleri önce kelimelerin anlamlarına ilişkin bilgi ve kelimelerin kanunlarına ilişkin bilgi olmak üzere iki kısma ayırır.⁵⁸ Bu ayırım günümüzdeki adlandırmayla bir bakıma semantik ve gramer şeklinde anlaşılabilir. Bunların Arapçadaki karşılığı sarf ve nahivdir. Fakat daha sonra Fârâbî bu ayırımı biraz daha açarak dille ilgili yedi ilimden söz eder: (1) Tek kelimelerin ilmi, (2) Toplu kelimelerin ilmi, (3) Kelimelerin tek oldukları zamanki kanunları, (4) Kelimelerin toplu oldukları zamanki kanunları, (5) Doğru yazma kanunları, (6) Doğru okuma kanunları ve (7) Doğru şiir okuma kanunları. Ayrıca o, dille ilgili bu yedi ilmin varsa alt kısımlarını da sıralar ve hepsi hak-

⁵⁷ Fârâbî, *Tahşîlu's-sa'ade*, ed. 'Ali Bū Mulaḥḥam (Beyrut: Dār ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 44.

⁵⁸ Fârâbî, *İḥşâ*, 45.

kında ayrıntılı açıklamalarda bulunur.⁵⁹ Onun dil bilimleri ile ilgili yaptığı değerlendirmelerinde Arapçaya özgü bazı özelliklerin etkisi görülebilmektedir.

Fârâbî mantığı, akli düzeltmek ve onu hata, yanlış ve sürçmelerden korumak suretiyle insanı doğru yola ve hakikate sevk etmeye yarayan kanunları içeren bir disiplin olarak tarif eder.⁶⁰ Mantık aklın doğru işleyiş kurallarından ibaret olduğuna göre ve Fârâbî de bilgiyi esas olarak akıl kaynaklı kabul ettiği için, onun yaptığı bu ilimler sınıflamasında en geniş açıklamaları mantık ilmi hakkında yapmış olmasına şaşırılmamalıdır. Nitekim *İhsâ'ul-ulûm*'da en çok yer işgal eden kısım mantıkla ilgili olan bölümdür.⁶¹

Ona göre mantığın sekiz alt dalı bulunmaktadır: (1) Makûlât/Kategoriler, (2) el-İbare/Önergeler, (3) Kıyas/I. Analitikler, (4) Burhân/II. Analitikler, (5) Cedel/Topikler, (6) Yanıltıcı Felsefe/Sofistik Deliller, (7) Hitabet/Retorik ve (8) Şiir/Poetika.⁶² Mantıkla ilgili Fârâbî'nin yaptığı bu taksim, ilk altı maddesi Aristo tarafından bu şekilde belirlenen, Aristo'dan sonra ise onun takipçilerinin yaptığı son iki eklemeye sekize çıkararak yaygınlaşan Aristo mantığına ait geleneksel sınıflamadır.⁶³

Fârâbî ta'lîm ilimleri kapsamında, alt dallarıyla birlikte, yedi büyük ilimden bahseder: (1) Sayı ilmi, (2) Hendese ilmi/Geometri, (3) Menâzir ilmi/Fiziğin optik dalı, (4) Yıldızlar ilmi/Astronomi, (5) Müzik, (6) Ağırlıklar ilmi ve (7) Hiyel ilmi. Bu son ikisi günümüzde fiziğin mekanik dalının bazı konularını içermektedir.⁶⁴ Ta'lîm ilimleri adı altında Fârâbî'nin ele aldığı ilimlerin yaklaşık olarak pozitif bilimlere tekabül ettiği düşünülebilirse de, tıpkı matematikte olduğu gibi, bu ilimlerin rasyonel bir temele dayandıkları kolayca görülebilmektedir. Nitekim *Tahsîlü's-sa'ade*'de Fârâbî, sayı ve hendese ilmi dışında geri kalan beş ilmin de sayı ve büyüklükle ilgili olduğunu dolayısıyla matematiksel bir karaktere sahip olduğunu açıkça belirtir.⁶⁵ Bu yedi ilim ara-

⁵⁹ Fârâbî, *İhsâ*, 46.

⁶⁰ Fârâbî, *İhsâ*, 53.

⁶¹ Bk. Fârâbî, *İhsâ*, 53-74.

⁶² Fârâbî, *İhsâ*, 70-72.

⁶³ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (İstanbul: Asa Kitapevi, 1999), 47.

⁶⁴ Fârâbî, *İhsâ*, 75-88.

⁶⁵ Fârâbî, *Tahsîl*, 36.

sındaki fark, sayı ve hendese ilminin anlaşılması ve kavranmasında herhangi bir cisme ihtiyaç duyulmamasına rağmen diğer beş ilmin anlaşılmasında git-tikçe artan oranda bir cisme ihtiyaç duyulmasıdır.⁶⁶ Zaten onun bu gruptaki ilimler için ta'lîm adını tercih etmesinin sebebi bu ilimlerin rasyonel, nesnel ve anlaşılır olması ve buna bağlı olarak öğretiminin kolay olmasıdır. Gerçekten de Fârâbî, yine *Tahsîlü's-sa'ade'* de öğrenilmesi en kolay ve zihnin kavramakta en az zorlanacağı türün ta'lîm ilimleri olduğunu söyler.⁶⁷ Ayrıca ilimleri sınıflandırma geleneğinin önemli bir temsilcisi olan İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) de ta'lîm kavramı konusunda benzer bir değerlendirmede bulunarak her öğretim (ta'lîm) ve öğrenmenin zihni bir işlem olduğunu ve ancak önceden bilinen bir ilmin onu bilen bir âlim tarafından bilmeyene aktarılması yoluyla gerçekleşebileceğini belirtir.⁶⁸

Az önce de ifade edildiği gibi Fârâbî, Aristocu bir yaklaşımın sonucu olarak, tabiat ilmi ile ilm-i ilâhiyi, başka bir ifadeyle fizik âlem ile fizik ötesi âleme dair ilimleri aynı grupta toplar. Ona göre tabiat ilimleri, sekiz alt ilimden oluşmaktadır: (1) Cisimlerin başlangıç ve arazlarına dair ilim, (2) Elementlerin (ustukus) var olup olmadıklarına ve sayılarına dair ilim, (3) Tabii cisimlerin oluş ve dağılımlarına dair ilim, (4) Elementlerin araz ve özelliklerine dair ilim, (5) Elementlerden oluşan bileşik cisimlerin yapı ve özelliklerine dair ilim, (6) Madenlere dair ilim, (7) Bitkilere dair ilim ve (8) Hayvanlara dair ilim.⁶⁹ İlm-i ilâhî adını verdiği metafizik (mâ ba'de't-tabî'a) ise üç alt başlıkta ele alınmıştır:

(1) Varlıkların, varlık olmaları bakımından bilgisi, yani ontoloji, (2) Mantık, geometri gibi teorik disiplinlerdeki kesin kanıtların kökenlerine dair ilim, (3) Cisim olmayan ve cisimlerin içinde bulunmayan varlıkların varlığı ve özelliklerine dair ilim.⁷⁰ Burada kastedilen varlıklar metafiziğin en başta gelen konuları olan Tanrı, melek ve ruh gibi maddî olmayan varlıklardır.

⁶⁶ Fârâbî, *Tahsîl*, 37.

⁶⁷ Fârâbî, *Tahsîl*, 35.

⁶⁸ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâşid ilâ esnâ'l-makâşid*, thk. 'Abdu'l-Mun'im Muḥammed 'Umar (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1419/1998), 97.

⁶⁹ Fârâbî, *İḥşâ*, 96-98.

⁷⁰ Fârâbî, *İḥşâ*, 99.

Son gruba gelince, Fârâbî bu grupta üç büyük ilimden söz etmektedir: (1) Medenî ilim, (2) Fıkıh ve (3) Kelâm. Fârâbî'ye göre medenî ilim, irade ile yapılan davranış ve alışkanlıkların çeşitlerini; bu davranış ve alışkanlıkları ortaya çıkaran meleke, ahlâk, seciye ve huyları; bunların arkasındaki amaçları; bunların insanda nasıl var olmaları gerektiğini; bunların insanda var olmaları gereken tarza göre nasıl sıralanacaklarını ve nasıl korunacaklarını araştırır. Aynı zamanda medenî ilimler, davranışların uğruna yapıldığı farklı amaçları birbirinden ayırt eder.⁷¹

Hem bu ifadelerden hem de "medenî" şeklindeki adlandırmadan da anlaşıldığı üzere, Fârâbî'nin bu grupta topladığı ilimler, insanların insan olmaktan kaynaklanan ve toplum içinde ortaya çıkan davranışlarını düzenleyen kuralları ele almaktadır. Diğer bir tabirle medenî ilimlerin konusu, insanın varlık gayesinin ve ulaşmak zorunda olduğu olgunluğun ne olduğunu ve bunun nasıl gerçekleştirileceğini araştırmaktır.⁷² Söz konusu araştırmanın birey, aile ve toplum gibi hayatın her bir seviyesinde geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî'nin burada ele aldığı ilimler Aristo'nun "amelî ilimler" adını verdiği ahlâk, ekonomi ve siyasete karşılık olmakla birlikte, Fârâbî'de bunlar daha geniş kapsamlıdır. Çünkü Fârâbî "medine"nin siyasetinden hareketle ve "medine"yi büyük bir devletin mikro tipi kabul ederek ümmetin siyasetine, oradan da insanlığın kanunlarına ve milletlerarası hukuk alanına geçiş yapmaktadır.⁷³ Hatta Fârâbî, fıkıh ve kelâmı da bu gruba dâhil etmek suretiyle, ahlâkın hedefi olan mutluluğun bu dünya hayatını aşan ve ahiret hayatına uzanan bir hedef olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Burada genellikle teorik bir hüviyete sahip olduğu düşünülen kelâmın; fıkıh, ahlâk, ekonomi ve siyaset gibi pratik disiplinlerle aynı kategoride yer alması başlangıçta şaşırtıcı gelebilir. Fakat Fârâbî, muhtemelen, teorik ve rasyonel sorgulamaları felsefeye bırakmak gerektiği düşüncesinden hareketle, kelâmın aksiyoner yönüne odaklanmış bulunmaktadır. Bu durum, onun kelâmı tanımlama biçiminden de kolayca anlaşılabilir. Ona göre kelâm, dinin açıkça anlattığı belli hüküm, düşünce, fikir ve işleri başkalarına karşı muzaffer

⁷¹ Fârâbî, *İhşâ*, 102.

⁷² Fârâbî, *Tahşîl*, 46.

⁷³ Cevher Şulul, "İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2001), 93.

kılma ve bu hüküm, düşünce veya fikirlerin aksi olan her şeyin yanlışlığını söz ile gösterme iktidarını kazandıran bir melekedir.⁷⁴ Anlaşıldığı kadarıyla kelâmın pratik yönü bununla da sınırlı değildir. Zira kelâm ilminin tek işlevi dinin hüküm ve düşüncelerini ispatlamak ve muarızlara karşı savunmak değil, bunun yanında kişinin varsa şüphelerini gidererek imanını güçlendirmek ve Allah'a bağlılığını arttırmaktır. Bunun tabii bir neticesi olarak kelâm, kişiyi dinî-amelî yönden harekete geçirerek pratik bir disiplin olma niteliğini kazanır. Bu yönüyle kelâm ahlâk disipliniyle kısmen de olsa kıyaslanabilir.

Sonuç

İlimlerin çeşitli şekillerde sınıflandırılması mümkündür. Fakat hangi şekilde yapılırsa yapılsın sınıflamanın, sınıflamayı yapan düşünürün kendi felsefi ve bilimsel anlayışından bağımsız olmayacağı açıktır. Bunun ötesinde, hiçbir sınıflama, düşünürün kendi zamanında ulaşılmış olan bilgi seviyesi ve yaygın olan bilimsel anlayıştan da bağımsız değildir. Bu nedenle ilimlerin sınıflamasının gittikçe gelişmesi ve detay kazanması son derece doğaldır. Buna bağlı olarak da en mükemmel ve son sınıflamadan söz etmek de mümkün değildir.

İlimler sınıflamasında Platon'dan başlayarak Fârâbî sonrasına gelinceye kadar keşif ilimlerinin sınıflamaya dâhil edilmemesini de bu açıdan değerlendirmek yerinde olur. İslam düşünce tarihinde tasavvuf kurumsallaşıp tasavvufî bilgiler de sistemleşerek bir disiplin halini almaya ve tasavvufun teorik yönünün gelişmeye başlamasından sonra ancak keşif ilimleri söz konusu sınıflandırmaya dâhil edilebilmiştir.

İbnü'l-Arabî ilimleri bilginin aracına, ait olduğu alana ve amacına göre üç farklı şekilde sınıflandırır. Onun üç sınıflandırmasında da en önemli bilgi türü keşif ilimleridir. Dolayısıyla keşif ilimleri hem yöntem ve araç hem içerik hem de amaç bakımından diğer bütün bilgi türlerinden daha değerli ve üstündür. Oysa Fârâbî sadece bilginin içeriğini esas alan bir sınıflandırma yapar. Onun metafiziği en değerli ilim kabul ettiği söylenebilir.

Fârâbî, bilgi elde etme ameliyesini esas itibarıyla rasyonel bir süreç kabul ettiği için, kendi ilimler sınıflamasında keşif ilimlerine yer vermez. Onun bu

⁷⁴ Fârâbî, *İhşâ*, 107.

yaklaşımı, epistemoloji konusundaki Aristocu tavrını yansıtmaktadır. Öte yandan, tasavvuf geleneğinin güçlü bir temsilcisi olarak İbnü'l-Arabî, Fârâbî'ye göre daha esnek bir bilgi anlayışına sahiptir ve keşfe dayalı bilginin yanı sıra rasyonel bilginin de imkânını kabul eder. Bununla birlikte metafizik söz konusu olduğunda rasyonel bilgiyi, keşif ilimlerine uygunluğu ölçüsünde geçerli sayar.

Kaynakça

- Affifi, A. E. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Arıcı, Mustakim. "Temel Problemler Ekseninde Tasnîfu'l-ulûm ve Enmûzecu'l-ulûm Literatürleri". *İlimleri Sınıflamak*. ed. Mustakim Arıcı. 13-61. İstanbul: Klasik, 2019.
- Arisoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Az, Mehmet Ata. "Farâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (30 Aralık 2020), 547-581. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.770355>
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi, 5. Basım, 2009.
- Creighton, James Edwin. *An Introductory Logic*. New York: The Macmillan Company, 3. Basım, 1916.
- Çınar, Selime. *Fârâbî'den Taşkoprîzâde'ye İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*. İstanbul: Fatih Mehmet Sultan Vakfı Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Demir, Ahmet İshak. *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. İstanbul: Asa Kitapevi, 1999.

- Erdoğan, Eyüp. "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Nisan 2009), 137-162.
- Fārābī. *el-Cem' beyne ra'yeyi'l-ḥakimeyn*. thk. Albert Nasri Nader. Beyrut: Dāru'l-Meşriḳ, 2. Basım, 1968.
- Fārābī. *et-Tenbīh 'alā sebīli's-sa'ade*. thk. Saḥbān Ḥalifāt. Amman: Menşürātu'l-Cāmi'ati'l-Urduniyye, 1987.
- Fārābī. *İḥşāu'l-ulūm*. thk. 'Uşmān Emīn. Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 2. Basım, 1949.
- Farabi. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Fārābī. *Taḥşīlu's-sa'ade*. ed. 'Alī Bū Mulaḥḥam. Beyrut: Dār ve Mektebetu'l-Hilāl, 1995.
- İbn Arabī, Muhyiddin. *Fütūḥât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012.
- İbn 'Arabī, Muhyiddin. *el-Futūḥātu'l-Mekkiyye*. thk. Aḥmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/1999.
- İbnu'l-Ekfānī. *İrşādu'l-kāşid ilā esnā'l-maḳāşid*. thk. 'Abdu'l-Mun'im Muḥammed 'Umar. Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 1419/1998.
- Kaya, Mahmut. "Kindî". *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Metafizik". *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 29/399-402. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz,. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan vd. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Şulul, Cevher. "İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği". *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2001), 83-93.

- Tokat, Latif. "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak 'Ayrıcalıklı Bilgi': Keşf, İlham ve Rüya -Felsefi Bir Analiz-". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (30 Aralık 2017), 387-410.
- Turgut, Ali Kürşat. "Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle Fi'l-Ulûm". *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (26 Haziran 2019), 525-551.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (15 Ekim 2011), 533-556.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 779-824

**Azerbaycan Dağ Yahudilerinin Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Tarihi ve
Günümüzdeki Eğitim Kurumları**

History of educational activities of Azerbaijani Mountain Jews and modern educational
institutions

Cabir OSMANLI

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi
PhD, Independent Researcher, History of Religions
İstanbul / TURKEY
osmanlicabir@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1962-4353

DOI: 10.47424/tasavvur.910024

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Osmanlı, Cabir. "Azerbaycan Dağ Yahudilerinin Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Tarihi ve Günümüzdeki Eğitim Kurumları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 779-824.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makalede Azerbaycan'da yaşayan Dağ Yahudilerinin Çarlık Rusya'sı, Sovyetler Birliği ve Azerbaycan'ın bağımsızlığından sonraki dönemde özel dini okullarda ve devletin okullarında eğitim-öğretim tarihleri, kurumları ve faaliyetlerinden söz edilmektedir. Ayrıca 19. yüzyıl Çarlık Rusya'sında Dağ Yahudilerinin kendi cemaatleri tarafından oluşturdukları Dini Eğitim Merkezleri (Yeşivalar) ve devletin seküler okullarından da bahsedilmiştir. Talmudhuna ve Nobuhunde adını verdikleri din okullarında daha çok erkek öğrenciler, haham, reznik (Şohet-Kasap) ve din öğretmenleri (Melamed) tarafından eğitilmekteydiler. Modern tarzda okulların açılmaya başlamasıyla Çarlık Rusya'sının pek çok bölgesindeki Dağ Yahudi çocukları da bu okullara kayıt yaptırmaya başlamıştır. Bu okullara daha çok erkek öğrenciler kayıt yaptırırken, kız çocukları ise ailelerinde dini ve geleneksel eğitim almışlardır.

Sovyetler Birliği döneminde Dini Eğitim Merkezleri tamamıyla kapatılmış, sadece devlet okulları eğitime devam etmiştir. Okullara kayıt yaptırmak ve devamlılık zorunlu hale getirilmiştir. Dağ Yahudi çocukları diğer halkların çocukları gibi devlet okullarında eğitim-öğretimlerini sürdürmüşlerdir. Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonra Dağ Yahudileri devlet okullarında eğitim almaya devam etmekle birlikte kendi dini eğitim kurumlarını açma hakkını da elde etmişlerdir. Bu yeni dönemde Dağ Yahudileri, hem Azerbaycan Devletinin desteği hem de diğer ülkelerdeki dindaşlarının yardımlarıyla, özellikle Bakü ve Kuba şehirlerinde yeni eğitim kurumları açarak imkânlarını genişletmişlerdir. Bu şehirlerde bulunan Dağ Yahudi çocukları hem devlet hem de özel dini okullarda eğitim almaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Çarlık Rusya'sı, Dağ Yahudileri, Eğitim-Öğretim, Okul, Sovyetler Birliği, Yeşiva.

Abstract

In this article are mentioned the educational history, institutions and activities of the Mountain Jews living in Azerbaijan in private religious schools and state schools in the period after the independence of the Tsarist Russia, the Soviet Union and Azerbaijan. In addition mentioned, the Religious Education Centers (Yeshivas) which established by the Mountain Jews by their com-

munities in the 19th century Tsarist Russia and the secular schools of the state. In the religious schools called Talmudhuna and Nobuhunde, mostly male students were educated by rabbi, reznik (Shohet-Butcher) and religious teachers (Melamed). With the opening of modern style schools, Mountain Jewish children in many regions of Tsarist Russia started to enroll in these schools. While mostly male students were enrolled in these schools, girls received religious and traditional education in their families.

During the Soviet Union, Religious Education Centers were completely closed, only public schools continued education. Enrollment and attendance at schools has been made compulsory. Mountain Jewish children continued their education in public schools like the children of other nations. After Azerbaijan gained its independence, Mountain Jews continued to receive education in public schools and gained the right to open their own religious education institutions. In this new period, Mountain Jews expanded their opportunities by opening new educational institutions, especially in Baku and Quba cities, with the support of the Azerbaijan State and the help of their coreligionists in other countries. Mountain Jewish children in these cities receive education in both public and private religious schools.

Keywords: Azerbaijan, Tsarist Russia, Mountain Jews, Education, School, Soviet Union, Yeşiva.

Giriş

Kafkasya ve Azerbaycan'daki Dağ Yahudilerinin tarihi, M. Ö. 722 yılında gerçekleşen Asur sürgününden sonraki döneme götürülebilmektedir. Bazı araştırmacılar, Asur sürgününden sonra bir grup Yahudi'nin İran ve Mezopotamya üzerinden Azerbaycan topraklarına geldiklerini varsaymışlardır. Ayrıca Ahameni, Sasani, Hazar, Safevi, Kaçarlar gibi devletler döneminde Hazar ve İran coğrafyalarından farklı zamanlarda ve çeşitli nedenlerle göç etti(rildi)kleri nakledilmiştir. Çarlık Rusya'sının Kafkasya'yı işgal etmesinden sonra Rus yetkililer dağlık bölgelerde yaşayan Yahudilere "Dağ Yahudileri" terimini kullanmaya başlamış ve günümüze kadar literatürde bu şekilde devam etmiştir. Daha önceki kaynaklarda ise sadece Yahudi olarak anılmışlardır. Günümüzde Azerbaycan'ın Bakü, Kuba ve Oğuz şehirlerinde yaşayan Dağ Yahudilerinin nüfusu altı bin civarındadır.

Çalışmamızın muhtevası Azerbaycan Dağ Yahudilerinin Çarlık Rusya'sı döneminden günümüze kadar olan süreçte özel dini ve devlet okullarındaki eğitim öğretim faaliyetlerinin tarihi ve eğitim programlarından oluşmaktadır. Belirtmek gerekir ki Çarlık Rusya'sı bölgede hâkimiyetini kurmadan önce Dağ Yahudilerinin özel dini eğitim merkezleri bulunmaktaydı. Dağ Yahudilerinin 19. yüzyıldan itibaren dini eğitimlerini kendilerinin yaptırdıkları Yevşiva'larda ve daha sonra Çarlık Rusya'sı tarafından açılan devlet okullarında aldıklarına dair bilgileri, daha çok o zamanlarda bilimsel araştırmalar yapan pek çok gezginin çalışmalarında görmekteyiz. Gezginlerin eserlerinde konumuzla ilgili olarak, Dağ Yahudilerine ait din okullarının (Yeşiva) yapısı, maddi sıkıntılardan kaynaklanan köhneleşmiş konumu, öğretmenlerin dini bilgi açısından yetersizliği ve öğrencilerin yaş seviyesi, verilen eğitimin içeriği vb. konular detaylı açıklanmıştır. Dini eğitimde özellikle kademeli olarak Yahudi dini geleneği esas almakta ve ayrıca etraftaki Müslüman toplulukta ki bazı yönetsel uygulamalardan etkilendiği görülmektedir. Öğretmenler, Yahudi dini geleneği ve tarihini, Tevrat, Talmud, Kabala vs. kitapların belirlenmiş bölümlerini öğrencilerin yaşlarına uyarlanmış şekilde öğretmiş, eğitimin sonunda öğrenciler, hahamlar ve öğretmenler tarafından sınava tâbi tutulmuşlardır. Başarılı olan öğrenciler haham ve öğretmen olarak yetiştirilmeleri için Rusya'daki Yüksek Dini Eğitim Merkezlerine (Yaşiva) gönderilmişlerdir. Azerbaycan'daki eğitim merkezlerinde faaliyet gösteren haham ve öğretmenler her hangi bir yerden maaş almadıkları için öğrencilerin velileri tarafından bazı ihtiyaçlarının karşılandığı, aylık para, erzak vb. şeylerinin temin edildiği not edilmiştir.

Çarlık Rusya'sı işgal ettiği Kafkasya bölgesinde zamanla devlet kurumlarını yerleştirmeye başladığında, o bölgelerde yaşayan pek çok halkın devlet okullarında modern eğitim almasını amaçladığı için öne çıkan bazı bölgelerde ilkokul seviyesinde okullar açmıştır. Bazı Dağ Yahudileri ilk başta verilecek eğitimin Yahudi dini geleneklerine aykırı olacağına kanaat getirerek ve Müslümanların yoğunlukta olduğu bölgelerdeki devlet okullarında İslami içerikli dersler verileceği düşüncesinden dolayı çocuklarını göndermekten vazgeçmişlerdir. Daha sonra açılan okullarda tahmin ettikleri durumlar söz konusu olmadığı için zamanla erkek çocukları Rus Okullarında eğitim almaya başlamıştır. Belli bir zaman sonra Kafkasya'da yaşayan halkların çocukları kız-

erkek ayrımı yapılmadan okullarda zorunlu eğitime tâbi tutulmuşlardır. Zengin Yahudiler, çocuklarının gelecekleri için Rusça öğrenmelerini önemseyerek diğer bölgelerdeki yüksek eğitim kurumlarına göndermişlerdir.

Sovyetler Birliği döneminde Yahudilere ait İbranice dil ve dini eğitim veren okullar 1930 yılından itibaren kapatılmıştır. Çarlık Rusya'sı döneminde açılmış devlet okulları Sovyetler Birliği döneminde de çoğalarak devam ettirilmiş ve zorunlu hale getirilmiştir. Bahsi geçen dil ve din okulları Bakü ve Kuba şehirlerinde Sovyetler Birliğinin kapatmasına kadar devam etmiştir.

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan anayasasına göre tüm vatandaşlar dini ve seküler eğitim-öğretim haklarından faydalanma hakkına sahip olmuştur. Dağ Yahudileri Azerbaycan'da yaşayan diğer halklar gibi Azerbaycan Milli Eğitim Bakanlığına bağlı devlet okullarında seküler eğitim almaya başlamışlardır. Özellikle topluca yaşadıkları Bakü ve Kuba Kırmızı Kasaba'da eğitim öğretime devam etmektedirler. Bu bağlamda bir örnek olmak üzere Bakü Nesimi ilçesinde 1994 yılında Ağabey Novruzbeyli adına No: 46 Tam Ortaokulunda Yahudi öğrenciler için açılan belirli sınıflara bakılabilir. Yahudi çocuklar için sınıfların Yahudi eğitim ve dini geleneğine göre uygulanması ve gerekli maddi desteği Amerikan Yahudileri Yardım Örgütü'nün (Vaad L'Hatzolas Nidchei Yisroel) Bakü'deki şubesi "Vaad Le-Atçala" üstlenmiştir. Okulun 100 civarında Yahudi öğrencisi bulunmaktadır. Bakü'nün Hatâi İlçesinde 2010 yılında Azerbaycan Haydar Aliyev Fonu ve Habat Or Avner Uluslararası Fonunun maddi destekleri ile yaptırılmıştır. Okul, daha çok Bakü'de yaşayan Yahudi öğrencilerden oluşmaktadır. Okulda Dağ, Aşkenaz ve Gürcü Yahudilerinin çocukları eğitim almaktadır. Bu okulların dışında Kuba Kırmızı Kasaba'da İsaak Hanukov adına No: 1 Tam Ortaokulu ve Kırmızı Kasaba No: 2 Orta Okulunda Dağ Yahudilerinin çocukları eğitimlerine devam etmektedirler. Bahsi geçen dört okulda, Milli Eğitim Bakanlığının zorunlu dersleri ile beraber Yahudi öğrencilere has Yahudi Tarihi, Yahudi Geleneği, Tora ve İbranice dersler verilmektedir. Devlet okullarının dışında Bakü'de ve Kırmızı Kasaba'da birer tane olmak üzere dini eğitim veren Özel Okullar (Yeşiva'lar) bulunmaktadır. Bakü'deki Yeşiva, Bakü Dağ Yahudileri Cemaat Sinagogunun bünyesindeki sınıflarda, diğeri ise Kırmızı Kasabada bulunan "Şmirat a- Şem isimli Yeşiva'da Dağ Yahudi çocukları için Dini Eğim Merkezi olarak hizmet vermektedir. Dini ve devlet okullarından mezun olan öğrenciler istekleri ve

eğilimlerine göre Üniversite veya Yüksek Dini Eğitim Merkezlerine yönlendirilmektedirler. Öğrenciler Üniversite eğitimlerini yurt içi ve yurt dışındaki Üniversitelerde devam ettirmektedirler. Yüksek Dini eğitimlerini ise İsrail ve Rusya'da bulunan Yüksek Yeşiva'larda sürdürmektedirler. Çalışmamızın sonunda bahsi geçen eğitim kurumlarında devletin resmi ve zorunlu derslerinden başka Yahudilikle ilgili derslerin dönemlik programları ve içerikleri tablolar halinde verilmiştir.

1. Dağ Yahudilerinin Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Tarihi

Yüzyıllar boyunca, genellikle Kafkasya ve Azerbaycan'da yaşayan Dağ Yahudileri, bu bölgelerin diğer halklarıyla aynı kaderi paylaşmışlardır. Çarlık Rusya'sının Kafkasya'yı işgali ve bölgelere devlet kurumlarının konuşlandırılması, askeri, siyasi, sosyo-kültürel, eğitim vb. sahada emperyalist politikalara yol açmıştır. Özellikle eğitim alanında tüm halkları tek çatı altında birleştirmeyi ve kendi eğitim sistemi ile genç kuşağı geleneklerinden ayırarak devlet politikasına entegre etmeyi hedeflemiştir.¹ Çarlık Rusya'sı kurumsal eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamadan önce Kafkasya'da ve Azerbaycan'da yaşayan farklı etnik halkların özel dini okulları ve eğitim merkezleri bulunmaktaydı.² Bu tarihsel dönemde, Dağ Yahudilerinin özel dini okullarındaki eğitim programlarının içeriği ve eğitimcilerin faaliyetleri, geleneksel Yahudiliğin dini anlayışını korumaya çalışmıştır. 19. yüzyıl itibarıyla Dağ Yahudi topluluklarında "Talmudhuna" ve "Nobuhunde" olarak isimlendirilen erkek öğrenciler için geleneksel ilk dini okullar bulunmaktaydı. Bu okullardaki eğitimi hahamlarla beraber profesyonel öğretmenler de kendi üzerine almışlardı. Bazen hem haham hem de öğretmenlik yapan reznikler de (şohe) eğitim sürecinde yer alıyorlardı. Reznikler hayvan kesimlerinden sonra vakit buldukça öğrencileri eğitmekle meşgul oluyorlardı.³ Bu konuda Anisimov'un eleştirilerine bakmak uygun olacaktır. Geleneksel eğitim şeklini eleştiren Anisimov, Dağ Yahudilerinin eğitim düzeylerinin zayıf olmasını öğretmenlerin yeterli eğitim almamalarına bağlamıştır. Öğretmenlerin de, öğrencileri gibi sistema-

¹ İçhak David, *İstoriya Yevrey na Kavkaza*, C. II, (Tel-Aviv: Kavkasion, 1989), 111; Galina Malyavina, *Kavkaz v Kulturnom Prostranstve Rossi*, (Stavropol: Severo-Kavkazskiy federalniy universitet, 2015), 49-50.

² Galina Malyavina, *Kavkaz v Kulturnom Prostranstve Rossi*, 71.

³ İehuda Çerniy, "Gorskiye Yevreyi", *Sbornik svedeniy o kavkazskih gorçah* 3, (1870), 57.

tik bir eğitime tabi tutulması gerekirdi. Öğrenciler Talmud'u hahamların gözetiminde Tat diline⁴ nasıl çevireceklerini öğrendikten sonra haham, reznik ve öğretmen meslekleri için diploma şartlarından olan sünnet ve ibadet törenlerini incelemektelerdi. Öğretmenlerin İbraniceyi pek bilmedikleri, Tevrat'ı anlamakta ve anlatmakta zorlandıklarını, fakat buna rağmen küçük çocukların eğitimlerini üstlendikleri konusunda eleştirmiştir.⁵

Genel olarak Dağ Yahudilerinin eğitim faaliyetlerine bakıldığında, 5-7 yaşlarındaki erkek çocuklardan oluştuğu görülmektedir. Ayrıca eğitim sinagogun yakınındaki okul olarak kullanılan özel binada yapılmaktaydı. Okul programı ile ilgili resmi bir müfredat olmamasına rağmen, Talmudhuna'daki eğitim belirli bir geleneksel sisteme uymaktaydı. İlk aşamada öğrenciler alfabeği öğrendikten sonra, okumayı öğrendiklerinde Pentatök⁶ ve dualardan belirli pasajları ezberliyorlardı. Daha sonra öğrenciler okuduklarını anlamayı öğrendikten sonra Pentatök'ü İbranice'den Cuhuri'ye⁷ çevirmeye çalışıyorlar-

⁴ Dil ve tarih araştırmacılarının eserlerine bakıldığı zaman, Sasaniler'in egemenliği altında kalan ve Kafkasya coğrafyasına göç etmiş bazı Yahudilerin İran'dan geldikleri yönündeki iddiaları temellendirdiklerini görmekteyiz. Dağ Yahudilerinin ataları İran'da yaklaşık beş asır Tat dilini konuşmuşlardır. Tat dili (ağzı), Hint-Avrupa ailesinin İran grubuna ve Farsça ile aynı batı şubesine ait olduğu vurgulanmıştır. Kafkas-Tat dili, Mazandaran ve Geylan, yani bir başka İran dili alt grubunun sınıflandırılmasına aittir. Bu durum, modern Tat dilinin Ortaçağ Pehlevice'sinin doğrudan bir kolundan geldiğini, ancak Farsça'nın standart diline göre uzun süredir geliştirildiğini göstermektedir. Azerbaycan'da Tat dilinin, Dağ Yahudilerinin yansıra, iki grup tarafından daha kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar "Kafkas Persleri" veya diğer adıyla Kuzey Azerbaycan'ın Müslüman Tat'ları ve 1990'ların başlarına kadar Tat-Ermenileridir (buradaki Ermeni'lerden kasıt Grigoryanlığı benimsemiş Tat'lardır). Genel itibariyle İran bölgelerinden Kafkasya'ya göç etmiş halklara Sovyetler döneminde Tat halkı adı verilmiştir. Bk. İgor Semenov, *Kavkazskiye tati i gorski yevrey*, (Kazan: Tan Kazanı, 1992), 14; Vladimira Minorskiy, *İstoriya Şiroana i Derbenta*, (Moskova: yy, 1963), 35; Mihail Çelenov, *Rassaleniye yevreyskih etniçeskih grup na kavkaze*, (İerusalim: Euro-Asian Jewish Congress International Center for Jewish Education and Field Studies, 2010), 28; Magsud Hacıyev, *Azerbaycan Tatlarının Dili (Fonetika, leksika, morfolojiya, sintaksis)*, (Bakı: Mütercim Neşriyyatı, 2009), 8-10.

⁵ İliya Anisimov, "Kavkazskiye yevreyi-gorçı", *Sbornik materialov po etnografi İzdavamemy pri Doşkovskom etnografiçeskom muzeye* 3, (1888), 59.

⁶ Pantatök (Beş), Geleneksel Yahudilikte Eski Ahid'in Musa'ya atfedilen ilk beş kitabının adıdır. Bk: Gündüz, "Pantateuch (Pantatök)", *Dini ve İnanç Sözlüğü*, 304.

⁷ Cuhuri, Kafkasya ve Azerbaycan'da Dağ Yahudilerinin kendi aralarında konuştuıkları, Farsça'nın bir alt grubu olan Tatça'nın lehçelerinden birine verilmiş isimdir. Çoğunlukla

dı. Bu eğitim aşamasına “Tamisi” adı verilmişti. Çoğu erkek çocuk için eğitim bu aşamadan sonra sona eriyordu. Birçok öğrenci Talmudhuna’dan ayrıldıktan sonra ailelerine yardım etmek için bir iş ile uğraşıyorlardı. Dördüncü aşamada peygamberlerin kitapları öğretilmekteydi. Programda Neviim, Hâkimler, Samuel ve Krallar ile büyük ve küçük peygamberlerin kitaplarından bazı pasajlar yer almaktaydı. Bu programlara maddi durumu iyi olan ailelerin çocukları devam etmişlerdir. Son aşamada Yaratılış Kitabı, Raşî’nin (Rabbi Salomo Yitzchaki) yorumlarıyla ve Mişna’nın bir parçası olan Zraim, Moed ve Nezikin’deki bazı kısımların öğretilmesiyle sonuçlanmıştır.⁸

Felix Şapiro’nun Kırmızı Kasabada’ki gözlemlerine göre, Kırmızı Kasa-ba’da yaşayan Dağ Yahudilerinin çocuklarından her sınıfta 25-40 kişiden oluşan 14 öğrenci sınıfı bulunmaktaydı. Bu bahsedilen 14 sınıf, öğrencilerin yaşlarına göre üç kademeli eğitim programına tâbi tutulmaktaydı. İlk aşamada 5-6 yaş arasındaki tüm çocuklar için zorunlu olarak şu şekilde eğitim programı uygulanmıştır: Tora’nın ilk beş bölümünden (Pentateuque-Pantatök)⁹ belirli konular, günlük yaşamda kullanılan bir dizi duaları okuma, yazma ve tercüme etme yeteneğini geliştirmeden oluşmaktaydı. Kurs süresi 3-4 yıl devam etmiştir. İkinci aşamada (9-10 yaşlarından itibaren) Pentatök’ün geri kalan kısmı ve Tevrat’ın “İlk Peygamberler” olarak bilinen kitapları bu eğitim programında tamamlanıyordu. Bu eğitim süresi ilk aşamada olduğu gibi 3-4 yıl devam etmiştir. Üçüncü eğitim aşamasında (en üst seviye) Peygamberler, Mezmurlar, Tevrat’ın belli bölümleri, Talmud’un başlangıcı, hayvanların ve kuşların kesimleri ile ilgili ritüel kuralları öğretilmekteydi. Son eğitim aşamasından başarılı şekilde mezun olanlardan sinagog Hazanları (Хаззан - ןרן)¹⁰,

eski Farsça’yla beraber, İbranice, eski Yunanca, Azerbaycan Türkçesi ve Rusça kavramların yer aldığı bölgesel lehçe veya ağız olarak bilinmektedir. Bk. Semenov, *Kavkazskiye tatı i gorski yevrey*, 3; Don İhilov, *Etnogenez İ Drevnyaya İstoriya Gorskih Yevreyev Kavkaza*, (İzrail: Izdateliskiy Dom Mirvori, 2009), 43.

⁸ Felix Şapiro, *Sbornik Statey i Materialov*, (İerusalim: Yevreyskoye Agentstvo (Sohnut), 1983), 104.

⁹ Geniş bilgi için bk. Mehmet Aydın, “Pentateuque-Pantatök” *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 609-610.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Elektronnaya Yevreyskaya Enciklopediya, “Hazzan- Хаззан”, <https://eleven.co.il/judaism/community-synagogue/14402/>, (Erişim 06 Ocak 2020).

Reznikler (Şihite, Şohet- הַחִיטֵי),¹¹ hahamlara genç asistanlar ve Melamedler (İbranice ve Tora öğretmeni- מְלַמֵּד) alınıyordu.¹²

Şapiro, öğretmenlerin (Melamed) seçilmesinde bir takım titizliklerin gösterildiğine dikkat çekmiştir. Öğretmen olacak üçüncü dereceli kişiler kıdemli bir haham tarafından sınav yapılmakta, Talmud'un iki veya üç bölümünü bilmesi gerekmektedir. İkinci dereceli öğretmenlerin, Talmud hakkında belli bir bilgiye sahip olması gerekiyordu. Birinci dereceli öğretmenlerin Talmud bilgilerini daha mükemmel şekilde öğrenmek için Avrupalı Yahudiler tarafından eğitim verilen Rusya'daki Yeşivalar'a (Rus: Иешива - ישיבה= Yahudi din eğitimi veren okullar)¹³ gönderilirdi. Dağ Yahudilerinin tüm baş hahamları, Slobodskaya, Derbent, Temir Han Şura, Petrovsky gibi şehirlerdeki Yeşivalar'da birkaç yıl eğitim almışlardır.¹⁴

Dağ Yahudilerinin Azerbaycan ve Dağıstan bölgelerindeki okullarını ve eğitim seviyesini inceleyen İuda Çerniy, o günün şartlarındaki okullar hakkında bilgiler vermiştir. Çerniy'in gözlemlerine göre okullar genellikle sinagogların çevresinde veya hahamların evlerinin belirli kısımlarında yapılmaktaydı. Çerniy, okul binalarının sıkışık ve temizlik konusunda sorunlu olduğunu bildirmiştir. Sınıflarda 15 civarında öğrencinin olduğuna ve devamlı sigara içildiğine, hahamın yerde veya halının üzerinde oturduğuna, erkek öğrencilerin hahamın etrafına toplanarak eğitim gördüklerine işaret etmiştir. Öğrencilerin öğretmenleri ile birlikte başlarını sallayarak duaları ve Tevrat'ı Tatça çevirisiyle ve Tatar¹⁵ melodisiyle okuduğuna dikkat çekmektedir. Hahamlar

¹¹ Yahudilikte kesilmesine dinen izin verilen hayvanları kesen kişi. Geniş bilgi için bk. Elektronnaya Yevreyskaya Enciklopediya "Uboy ritualını", <https://eleven.co.il/judaism/kashrut/14196/>, (Erişim 06 Ocak 2020).

¹² Şapiro, *Sbornik Statey i Materialov*, 104-105.

¹³ Geniş bilgi için bk. Elektronnaya Yevreyskaya Enciklopediya, "İyeşiva", <https://eleven.co.il/judaism/traditional-education/11719/>, (Erişim 06 Ocak 2020).

¹⁴ Şapiro, *Sbornik Statey i Materialov*, 105.

¹⁵ Çarlık Rusya'sının sonu ve Sovyetler Birliğinin başlarında Azerbaycan Türkçesine (Tatarca), Azerbaycan Türklerine ise (Tatar) ifadesi kullanılmıştır. Yazarın metinde kullandığı "Tatar" ifadesinden Azerbaycan Türkçesi kastedilmektedir. Bk. Faruk Sümer, "Tatarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/168-170; Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlıların Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590)*, 1. Baskı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 86.

bazen İbranice harfleri ve kelimeleri masalara çizerek öğrencilere okumayı ve yazmayı öğretirlerdi. Ayrıca, Müslümanlar gibi dizleri üzerine oturarak eğitim aldıklarını ve bundan dolayı yazı yazarken zorlandıklarını gözlemlemiştir.¹⁶

Şapiro, Azerbaycan Dağ Yahudilerinin dini eğitim okullarını incelerken, Çernıy gibi benzer özelliklere dikkat çekmiştir. Çarlık Rusya'sının sonlarına doğru Azerbaycan'da Müslüman medreselerindeki eğitim-öğretim mekânlarının benzerliğinden bahsederken, ayrıca eğitim programlarının Dağ Yahudilerini etkilediğini gözlemlemiştir. Dağ Yahudilerinin ders kitaplarındaki başlıkların, Müslüman Türk ders kitaplarıyla benzerlik içerdiğini, eğitim yapılan mekânların aynı ev, oda, aynı öğrenci düzenlenmesi, öğretmenin etrafında dizleri üzerinde yere oturmaları, ritmik yüksek sesle sallanarak eğitim aldıklarını belirtmiştir. Cezalandırmanın bile aynı metotla uygulandığına dikkat çekerek, sınıfta yaramazlık yapan veya cezalı olan öğrenciye öğretmenin uzun sopayla veya bastonla yetişerek vurduğunu veya öğrencinin yüzü sınıf duvarına çevrilerek bekletildiğini not etmektedir.¹⁷

Antropolog Anisimov'a göre, 19. yüzyılın sonlarında Dağ Yahudilerinin çocuklarına, yeteri kadar kitap temin edilemiyordu. Tevrat ve Talmud kitaplarının çoğunlukla Vilna, Varşova, diğer Avrupa ve Rusya şehirlerinden getirilerek Kafkasya'da görev yapan bölge hahamlarının aracılığıyla dağıtılması kolaylaştırılıyordu. Bu kitapların teslimatı yerel halkın tamamına yetmiyordu. Genel Kafkasya'da toplam 60-65 civarında Talmud (Talmudhune) bulunmaktaydı. Her ne kadar kitap eksikliği veya okullardaki diğer eksiklikler olsa da, dikkat çeken konu Kafkasya'da din eğitimi almayan, okulsuz Dağ Yahudi topluluğunun bulunmamasıydı. Anisimov, o yıllarda aşağı sınıflarda eğitim alarak okuma yazma bilen öğrenci sayısının 950 civarında olduğunu belirtmiştir. Halkın ekonomik durumlarının zayıf olmasına rağmen eğitime ve çocuklarının yetişmesine özen gösterdiklerini, ancak çoğu erkeklerin, çocukluklarından itibaren dini okullara katılmalarına rağmen Yahudiliğin ana dualarını bilmediklerini belirtmiştir.¹⁸

¹⁶ Çernıy, "Gorskiye Yevreyi", 14-15.

¹⁷ Şapiro, *Sbornik Statey i Materialov*, 104.

¹⁸ Anisimov, "Kavkazskiye yevreyi-gorçı", 228.

Gezgin Mardehay Alıtşuler, 19. yüzyılda Kafkasya'daki sinagoglarda dua eden insanların, duaları kendileri bilmedikleri için okuyamadıklarını, haham veya hazanı dinleyerek "amen" dediklerini not etmiştir. Talmud eğitimi için farklı bölgelerdeki Yeşivalar'a giden öğrencilerin, öğrendiklerini unuttuklarını gözlemlemiştir. 1902 yılında Nalçık şehrini ziyaret ederek, burada yüksek eğitim veren Yahudi din okullarına velileri tarafından getirilen 11-12 yaşlarındaki erkek öğrencilerin eğitim programlarındaki disiplin ve düzensizlikten kaynaklanan sorunlardan dolayı öğrendiklerini, daha sonra unuttuklarına işaret etmiştir.¹⁹ Dağ Yahudileri, çocuklarına dini eğitimin verilmesi karşılığında hahama (veya Melamed) hem para hem de erzak paketi veriyorlardı. Özellikle eğitim programında bulunan "Tamisi" veya Peygamberler bölümü incelenip tamamlandıktan sonra, öğrencinin velisinin hahama şarap, un, tuz, tavuk gibi hediyeler sunması alışılmış bir gelenek olmuştur. Halkın genelinin yoksul olmasından dolayı eğitim ücretleri pahalı değildi. Bir veli çocuklarının üst düzey bir hahamdan eğitim almasının karşılığında yılda iki kez belli bir miktarda para, bayramlarda yiyecek ürünleri (bakliyat, şeker, tavuk vb.) vermekteydi. Eğer veli ticaretle uğraşıyorsa hahamın karısı için kıyafet, kumaş, çorap vb. hediyeler verilirdi.²⁰

Anisimov, 19. yüzyılın sonlarında Dağ Yahudilerinin eğitim-öğretim faaliyetlerinde aktif olan haham ve eğitim kurumları ile ilgili ekonomik durumların yeterli olmadığına dikkat çekmiştir. Öğretmenin maddi durumunun çoğu zaman çok iyi olmadığını, velilerden bir yılda en fazla 40 öğrenci için yaklaşık 200 ruble alabildiğini belirtmiştir. Bazen yoksulluktan kaynaklanan nedenlerden dolayı eğitim faaliyetlerinin durduğu, kursların kapatıldığı durumlarla karşılaşmıştır. Bir yıl için velilerden toplanan 200 rublenin içerisine eğitim faaliyetleri için bir binanın (veya odanın) kiralanması, sınıflarda kullanılan rahlelerin temin edilmesi, kışın sınıfın (sınıfların) ısıtılması, öğrencilere su dağıtılması ve haftada bir temizlik için temizlikçi bir bayanın görevlendirilmesi dâhildir. Bu şekildeki okullar en fazla 5-6 yıl devam etmiş ve sonunda kapanmak durumunda kalmıştır. Genel olarak bakıldığında Dağ Yahudilerinin okullarının tamamı ekonomik sorunlarla karşılaşmış olsa da, toplumun

¹⁹ Mardehay Alıtşuler, *Yevrei Vostochnogo Kavkaza (İstoriya gorskih yevreyev s načala XIX v)*, (İerusalim: İzdatelstvo Yevreyskogo Universiteta, 1990), 389.

²⁰ Çerniy, "Gorskiye Yevreyi", 13.

genel yardım kuruluşları olmadığı için ve bireysel anlamda da maddi katkıda bulunamamışlardır. Yukarıda bahsedilen tarihlerde Dağ Yahudilerinin dine bağlılık ve manevi gelişimlerdeki düşüşün eğitim koşullarının eksikliğinden kaynaklandığına işaret edilmiştir.²¹

Yukarıda bahsedildiği gibi erkeklerin eğitimleri sinagog ve çevresindeki kurslarda verilmekteydi. Ancak kızların eğitimleri konusunda kurumsal bir eğitim sisteminden bahsetmek mümkün değildir. Dağ Yahudilerinde sözün tam anlamıyla kızlar eğitime tabi tutulmamış, ayrıca tüm kadın ve kızların sinagoga gitmeleri doğru kabul edilmemiştir. Dolayısıyla kadınların çoğu okuma yazma bilmiyordu. Kızlar ailenin yaşlı kadınlarından dini sorumlulukları hakkında gerekli bilgiler edinmeye çalışmışlardır. Bir ailede 5-6 yaşlarındaki bir kız çocuğu annesinin yaşantısını, dolayısıyla örnek bir kadının kaderini benimsemeye başlıyordu. Kadınlar genellikle topluma kapalı olarak evlerinde hayatlarını devam ettirmişlerdir. Tüm evlerde kadınlar toplanarak kendi aralarında dini ayinleri ve duaları öğreniyorlardı. Kız çocukları küçüklüklerinden itibaren bilgin sanılan kadınlardan dini bilgiler edinmekle beraber, aralarında konuştukları batıl inançları, rüya tabirleri, büyüçülük, dedikodu vb. konuları duymaya ve öğrenmeye çalışmışlardı.²²

1.1. Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler Birliği Döneminde Dağ Yahudilerinin Rus Okullarındaki Eğitimleri

19. yüzyılın sonlarına doğru Rusların Doğu Kafkasya'da işgal ettikleri bölgelerde asker çocuklarına yönelik birkaç laik Rus Okulu bulunuyordu. Kafkas savaşının sonunda Rus yetkililer bu bölgelerde yerel yönetim kadrolarını eğitmek için Rusça ilköğretim okullarının varlığını önemsemeye başlamışlardır. Rus ordusu eğitim sorununu çözmek için askeri garnizonlarda, Rus dilinin ağırlıklı olarak konuşulduğu yerel nüfusun çocukları için okullar kurmuştur.²³ Okulların kurulduğu dönemde Kafkasya'da yaşayan Dağ Yahudileri bu okullarda İslam dinine ait eğitim verileceğini, ayrıca Avrupa eğitim programının (laik) uygulanacağını sanarak çocuklarını bu kurumlara vermek istememişlerdir. Çocuklarının Müslüman ahlakıyla veya batının Yahudi inan-

²¹ Anisimov, "Kavkazskiye yevreyi-gorçı", 236.

²² Şapiro, *Sbornik Statey i Materialov*, 106.

²³ Galina Malyavina, *Kavkaz v Kulturnom Prostranstve Rossi*, 71.

cı dışında (mürtet) yetiştirileceklerinden endişe etmişlerdir. Anisimov, Dağ Yahudilerindeki bu gibi anlayışların cehaletten kaynaklanan bir fanatizm olduğunu ve Rusya'daki diğer Yahudilerin dini inanç konusunda hassas olmalarından kaynaklandığını belirtmiştir.²⁴

Dağ Yahudileri Rusların açtığı ilköğretim okullarına çocuklarını gönderdiklerinde Şabat'ı ihlal edecekleri endişesiyle gitmelerini engellemişlerdir. O zamanın Rastov şehri Hahamı, Nalçık şehrinde iki Rus okulunun olduğunu, ancak Yahudi kardeşlerinin bu okullara çocuklarını göndermeyecekleri kanaatini belirtmiştir. Dolayısıyla 1902 yılına kadar Yahudiler, Şabat, diğer bayramlar ve dini geleneklerine bağlı kaldıkları düşüncesiyle o okullarda ne çalışmışlar ne de çocuklarını göndermişlerdir.²⁵ 1860 yılında Rus yerel yönetimi tarafından bölgede yaşayan insanlar için "Rus-Tatar" (Rus-Kumuk) okulu kurulmuştur. Okul yönetimine göre Dağ Yahudilerinden olan üç erkek çocuk, okuldaki diğer öğrencilerden daha fazla performans göstermekteydi. 1860-1870 yıllarında Doğu Kafkasya'daki Rus okullarının sayısı giderek çoğalmaktaydı. Rus yetkililer - Yahudiler dâhil - tüm toplulukların çocuklarını erkek-kız ayrımı yapmadan bahsi geçen okullara göndermelerini zorunlu kılmışlardı. İlköğretim süresinin 1-2 yıl olduğu bu okullarda Aşkenaz ve Dağ Yahudilerinin çocukları zaman geçtikçe çoğalmaya başlamıştır. İlk açılan okullar erkek öğrencilere ait olsa da, daha sonra kızlar için de 1864 yılında Temur-Han Şura şehrinde yeni okul açılmıştır. Okulun açılışından 10 sene sonra Yahudi kız öğrencilerin sayısı %16 civarındaydı. 20. yüzyılın başlarında Yahudi çocuklarının çoğu bu okullara kaydolmaya başlamıştır. Zengin Yahudi aileleri yakın gelecekte Rus dilinin yaygınlaşacağından ve çocuklarının bundan faydalanabileceklerinden dolayı bu okulları önemsemeye başlamışlardır. 1. Dünya Savaşı sıralarında bu okullarda yüzlerce Yahudi öğrenci eğitim görmüş ve ilkokul eğitiminden sonra aynı okulların devamı mahiyetindeki ortaokullara kayıt yaptırmışlardır.²⁶

Sovyetler Birliği zamanında 1930 yılına kadar Dağıstan'daki Rus okullarında 438 Dağ Yahudi öğrencisi eğitim almış ve bu rakam Kafkasya'da bulu-

²⁴ Anisimov, "Kavkazskiye yevreyi-gorçı", 228.

²⁵ Alıtşuler, *Yevrei Vostochnogo Kavkaza*, 398.

²⁶ Alıtşuler, *Yevrei Vostochnogo Kavkaza*, 392.

nan Sovyet okullarındaki öğrencilerin %26'sını oluşturmuştur. Dağ Yahudilerinin çocukları için okul sayısının çok az olduğu Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya'da, genel okullara kayıtlı Yahudi çocuklarının yüzdesi Dağıstan'dakinden çok daha fazlaydı. Yetkililer tarafından Rus dilinin öğrenilmesi teşvik ettirildikçe bu oran daha da çoğalmaya başlamıştır. 1950'li yıllarda İbranice olarak tam veya kısmi eğitim veren okullar kapatıldıktan sonra Dağ Yahudilerinin tüm çocukları genel okullarda eğitim almaya başlamışlardır.²⁷ Bahsi geçen İbranice eğitim veren okullar, Dağ Yahudilerinin yoğunlukta yaşadığı Bakü Şehrinde iki tane, Kuba Kırmızı Kasaba'da ise bir tane bulunmaktaydı. Sovyet rejimi dil eğitimi veren kurumları da kapattırıştır.²⁸ 1950 yılından Azerbaycan'ın bağımsızlığına kadar Dağ Yahudilerine ait dil ve dini eğitim kurumları kapalı olarak kalmıştır.

2. Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dağ Yahudilerinin Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Azerbaycan 18 Ekim 1991 yılında bağımsızlığını kazandıktan sonra toplumun tüm vatandaşları anayasal olarak eğitim-öğretim haklarından faydalanmaya başlamıştır.²⁹ Sovyetler Birliği döneminde birçok halkın, kendi ana dillerinde ve dinleri ile ilgili eğitim almalarının yasak olmasının aksine, Azerbaycan'ın bağımsızlığından sonra toplumun bahsi geçen konulardaki doğal hakları kendilerine iade edilmiştir.³⁰ Azerbaycan'da yaşayan tüm halklar gibi Dağ Yahudileri de, topluca yaşadıkları Bakü ve Kuba şehirlerinde eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamışlardır. Bu eğitim öğretim kurumları devlet ve özel olmak üzere iki farklı programla başlayarak günümüze kadar devam etmiştir.

²⁷ Valeriy Dımşic, "Gorskiye yevrei v russkoy şkola", *İstoriya i kultura gorskij yevreyev, Vsemirniy kongress gorskih yevreyev*, ed. Yevgeniy Nazarova - İgor Semenov, (Moskova: Otpeçatano v Proizvodstvenno-poliqraficeskom çentre "GBPrint", 2018), 377.

²⁸ Moisey Bekker, *Yevrei Azerbaydjana: İstoriya İ Sovremennosti*, (Bakı: Polygraphic Production, 2000), 21.

²⁹ Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (ACK), Azerbaycan Gazetesi 248 (27 Kasım 2020), Kanun No. 11, md. 1335/5.2, http://www.e-qanun.az/alpdata/framework/data/18/c_f_18343.htm#_ednref22, (Erişim 13 Ocak 2020).

³⁰ Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (ACK), Azerbaycan Gazetesi 117 (2 Haziran 2009), Kanun No. 05, md. 314, <http://www.e-qanun.az/framework/7649>, (Erişim 13 Ocak 2020).

2.1. Bakü'deki Devlet Okullarında ve Özel Okullarda Yahudilerin Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

2.1.1 Ağabey Novruzbeyli No: 46 Tam Ortaokulu (Yahudiler bölümü: "Vaad Le Atçala")

Bakü'de yaşayan Dağ Yahudilerinin çocukları için 1994 yılından itibaren Nesimi ilçesinde Ağabey Novruzbeyli No: 46 Devlet Tam Ortaokulunda³¹ "Yahudi Sınıfları" oluşturulmuştur. Azerbaycan Cumhuriyeti kanunlarına göre tüm azınlıkların devletin resmi dili ile beraber kendi ana dilleri, dini inanışları, gelenekleri vs. konularda okul açma, okul içerisinde sınıflar veya bölümler oluşturma haklarına sahiptir. Bunlara Dağ, Aşkenaz, Gürcü Yahudileri, Ortodoks, Katolik, Protestan Hıristiyanları, vb. pek çok azınlık vatandaşı örnek göstermek mümkündür. Bu imkânların sunulması Azerbaycan vatandaşı olan azınlıkların eğitim-öğretim haklarını kanunlar çerçevesinde yerine getirmek ve toplumsal bütünlüğü sarsacak her türlü müdahalelere zemin hazırlanmaması amaçlanmıştır. Bu ve benzeri hakların korunması Birleşmiş Milletler Örgütü'nün³² ve Azerbaycan Cumhuriyeti Kanunları³³ esas alınarak uygulanmıştır.

Okulun tadilatı, öğretmenlerin maaşları diğer okullarda olduğu gibi devlet tarafından ödenmektedir.³⁴ Yahudi öğrenci sınıflarının, diğer ihtiyaçları Amerikan Yahudileri Yardım Örgütü'nün (Vaad L'Hatzolas Nidchei Yisroel)³⁵ Bakü'deki şubesi "Vaad Le-Atçala" tarafından karşılanmaya başlamıştır. Oku-

³¹ Okul için bk. Azerbaycan Cumhuriyeti Tehsil Nazirliyi, "46 No'lu Tam Orta Mektebi", https://bakimektebleri.edu.az/46/az/about_us/, (Erişim 13 Ocak 2020).

³² Council of Europe (COE), "Introducing human rights education", *Manual for Human Rights Education with Young people*, <https://www.coe.int/en/web/compass/introducing-human-rights-education>, (Erişim 06 Mayıs 2021).

³³ Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (ACK), Azerbaycan Gazetesi 272 (10 Aralık 2015), Kanun No. 12, md. 1562/1.5-1, 1.5-2, 1.5-3, <http://www.e-qanun.az/framework/21148>, (Erişim 06 Mayıs 2021); Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (ACK), Halk Gazetesi 120 (30 Mayıs 2018), Kanun No. 04, md. 1144/1.5-1, <http://e-qanun.az/framework/39057>, (Erişim 06 Mayıs 2021).

³⁴ Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (ACK), Azerbaycan Gazetesi 144 (9 Haziran 2014), Kanun No. 07, md. 291, <http://www.e-qanun.az/framework/4630>, (Erişim 13 Ocak 2020).

³⁵ Vaad L'Hatzolas Nidchei Yisroel, "Our Mosdos In Baku, Azerbaijan", <https://www.thevaad.com/>, (Erişim 13 Ocak 2020).

lun toplamda 900 civarındaki öğrencisinden 100 kadarını Yahudi öğrenciler oluşturmaktadır. Eğitim-öğretim programı Devlet müfredatı ve Yahudi örgütünün hazırladığı, Yahudilikle ilgili derslerden oluşmaktadır. Bahsi geçen Yahudi sınıflarında eğitim, Azerbaycan Türkçesi, Rusça, İbranice, İngilizce, Fransızca dil eğitimiyle beraber Yahudi eğitim geleneğine göre yapılmaktadır. Okulun Yahudi bölümündeki öğrenciler ile eğitim politikası gereği bireysel ilgilenme faktörü esas alınmıştır. Okul her ne kadar ortaokul idiyse de, ilkokuldan lise son sınıfa kadar eğitim verilmektedir. Okuldaki Yahudi öğrenciler için ücretsiz servis hizmetleri ve günde üç defa Koşer yemeği temin edilmektedir. Okul bünyesinde öğrencilere günlük ders programlarının dışında güzel sanatlar, müzik, satranç gibi ek aktiviteler uygulanmaktadır. Her Cuma günü Yahudi öğrenciler için “Kabbala Şabat” programı düzenleniyor, programda Şabat mumları yakılıyor, törene katılanlara üzüm suyu (kiduş) ikram ediliyor ve öğrenciler Şabat ilahileri söylüyorlar. Her hafta haham Tevrat’ın haftalık bölümünü anlattıktan sonra çocuklara “Şabat Şalom” adı verilen yenilecek hediyeler verilerek program sonlandırılmaktadır. Okulun Yahudi öğrencileri, dini ve milli bayramlarda kültürel etkinlikler düzenleyerek her sene kutlama yapmaktadırlar.³⁶

2.1.2. Habat Or Avner Okulu

Habat-Or-Avner Okulu (Or Avner Chabad Day School), “Toleranslığın Ünvanı Azerbaycan” projesi kapsamında Haydar Aliyev Fonu ve Or-Avner Uluslararası Fonunun desteği ile 4 Ekim 2010 yılında Azerbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev, Bağımsız Devletler Birliği Yahudi Örgütleri Federasyonu Başkanı ve Or-Avner Uluslararası Fonu başkanı Lev Levayev’in katılımıyla açılmıştır. Bakü’nün Hatâi ilçesinde bulunan üç katlı okul, günümüz eğitim standartlarına uygun iç ve dış mimari yapıya sahiptir. Okul, eğitim amaçlı kullanım için her türlü araç gereçleri, ders ihtiyaçları temin edilmiş ve 30 eğitim sınıfından oluşmaktadır. Okulun bir büyük yemekhanesi, kütüphanesi, konferans ve spor salonları ve 700 km² olan bahçesinde halı sahası bulunmaktadır. 450 civarında öğrencisi olan okul, diğer devlet okullarından farklı

³⁶ Samuel Simantov, “Yevreyskaya şkola v Baku”, *STMEGI*, <https://stmegi.com/gorskie-evrei/posts/42993/evreyskaya-shkola-v-baku/>, (Erişim 13 Ocak 2020).

olarak Yahudi dini-kültürel ağırlıklı eğitime hasredilmiştir. Ayrıca okula bağlı olarak 6 yaşına kadar Yahudi çocuklar için kreş faaliyeti göstermektedir.³⁷

2.1.2.1 Okulun Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Devlet okullarında, devletin resmi dili Azerbaycan Türkçesi³⁸ olmakla beraber Yahudi çocuklarının, eğitim aldığı okulda Fransızca, Rusça, İngilizce ve İbranice dil eğitimi de verilmektedir. Okul, İlkokuldan Lise sonuna kadar Bakü'deki tüm Yahudi cemaatlerinin (Aşkenaz, Dağ, Gürcü) çocuklarına eğitim vermektedir. Azerbaycan Milli Eğitim Bakanlığına bağlı özel statüde bir okul olmakla beraber, okulun yönetimi ve öğretmenlerinin çoğu Bakü'deki Yahudi cemaatlerinden oluşmaktadır. Yahudilikle ilgili ders veren öğretmenler mesleki eğitimlerini geliştirmek için farklı dönemlerde Moskova ve İsrail'de anlaşmalı oldukları dini eğitim merkezlerine gönderilmektedirler. Okulun eğitim-öğretim müfredatında Milli Eğitim Bakanlığının genel ders programları uygulandığı gibi, ayrıca Yahudi dini ve kültürü ile ilgili dersler de verilmektedir. Verilen dersler, Yahudi Tarihi, Yahudi Kültürü, İbranice ve öğrencilerin yaşlarına uygun şekilde hazırlanmış Tora konularını içermektedir. Yahudilikle ilgili ders müfredatları Moskova ve İsrail'deki Yahudi örgütleri tarafından temin edilmektedir. Ders kitaplarının içeriği Rusça ve İbranice olmak üzere ilkokul birinci sınıftan, on birinci sınıfa kadar devam etmektedir. Ders kitapları bir eğitim yılı içerisinde dönemsel olarak iki adetten oluşmaktadır ve her iki ders kitabı bir öncekinin devamı mahiyetindedir. Müfredatta yer alan derslerin (dil eğitimleri hariç) hepsi Rusça öğretilmektedir. Milli Eğitim Bakanlığına bağlı bazı özel okullar, "Rus Sektörü" kapsamında olduğu için bahsi geçen okulda da aynı kapsamda eğitim vermektedir.³⁹

³⁷ Haydar Aliyev Fondu, "Xabad-Or-Avner" Eğitim Merkezi, <https://heydar-aliyev-foundation.org/az/content/view/139/2245/%E2%80%9CXabad-Or-Avner%E2%80%9D-T%C9%99hsil-M%C9%99rk%C9%99zi>, (Erişim 12 Ocak 2020); Chabat-Lubavitch Media Center, "Jewish Community of Baku" https://www.chabad.org/centers/default_cdo/aid/118599/jewish/Jewish-Community-of-Baku.htm, (Erişim 12 Ocak 2020).

³⁸ Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (ACK), Azerbaycan Gazetesi 148 (08 Temmuz 2018), Kanun No. 07, md. 1409/7.2, http://www.e-qanun.az/alpdata/framework/data/18/c_f_18343.htm#_ednref25, (Erişim 13 Ocak 2020).

³⁹ Leznik Efim Petroviç (Xabat/Habat Or Avner Okul Müdürü), "Bakü Xabat Or Avner Tam Orta Okulunun Eğitim-Öğretim Faaliyetleri" (Ses Kaydı, Görüşme: 20 Haziran 2019).

2.1.2.2. Sosyal ve Kültürel Aktiviteler

Okulda çocuklar için her gün Koşer yemeği verilmektedir ve Koşer yemeği Yahudi dini kuralları dikkate alınarak Yahudi kişiler tarafından hazırlanmaktadır. Ayrıca çocukların performansının yüksek tutulması için yaz kampları, piknikler, ödüllü bilgi yarışmaları, dini ve milli bayramların kutlanması, başarılı olanların İsrail'e gönderilmesi (eğitim, kültür, vb. amaçlarla) gibi aktiviteler uygulanmaktadır. Okulun müdürü Leznik Efim, Aşkenaz ve diğer öğretmenlerin Yahudi olmalarına rağmen eğitim kurumu dini okul olarak faaliyet göstermemektedir. Okulda Yahudi dininin öne çıkan bazı unsurlarından Tefillin,⁴⁰ sınıflarda el yıkamak için lavabo, koridor ve sınıflarda Yahudilerin geleneksel dini yaşamlarını aksettiren büyük resimler bulunmaktadır. Ayrıca Yahudi dini emir ve yasaklarının yazılı olduğu metinler duvarlara asılmıştır. Bakü'deki farklı ilçelerde oturan öğrenciler özel okul servisleriyle ücretsiz olarak her gün okula getirilmekte ve ders bitiminde ailelerine teslim edilmektedir. Eğitim tamamen ücretsiz verilmektedir. Okulun mezunları başta Azerbaycan Üniversiteleri olmak üzere, Amerika, Rusya, İsrail vb. ülkelerin üniversitelerinin de eğitim almaktadırlar.⁴¹

2.1.3. Bakü Dağ Yahudilerinin Özel Dini Eğitim Faaliyetleri (Yeşivalar)

Bağımsızlık döneminde Dağ Yahudilerinin kurumsal olarak dini eğitim-öğretim faaliyetleri bulunmamaktaydı. Ancak 1996 yılından itibaren Bakü'de Dağ Yahudileri için yapılan sinagogun bünyesinde, Bakü Dağ Yahudileri cemaat başkanlığının kontrolünde bulunan sınıflarda Yahudi çocuklar ve büyükler için dini eğitim faaliyetleri başlatılmıştır. Sinagogun faaliyete başlamasından günümüze kadar, eğitim-öğretim faaliyetleri İsrail ve Moskova'da da eğitimi almış hahamlar ve öğretmenler tarafından devam ettirilmektedir. Eğitim veren öğretmenler zamanla yerini yeni öğretmenlere bırakarak başka bölgelere gönderilmişlerdir. Öğretmenler yerli Dağ Yahudilerinden olduğu gibi İsrail ve Rusya'daki Dini Eğitim Merkezleri tarafından belli süre içerisinde görevlendirilmektedirler. Bakü'deki dini eğitim faaliyetlerinin amacı, genç

⁴⁰ Tefillin için bk. Şinasi Gündüz, "Tefillin", *Dini ve İnanç Sözlüğü*, (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 363-364.

⁴¹ Leznik Efim Petroviç (Xabat/Habat Or Avner Okul Müdürü), "Bakü Xabat Or Avner Tam Orta Okulunun Eğitim-Öğretim Faaliyetleri" (Ses Kaydı, Görüşme: 20 Haziran 2019).

Yahudi çocuklarına devlet okullarında dünyevi, Yeşiva'da dini eğitimlerini en iyi şekilde öğreterek Yahudi kültürünü en üst düzeyde benimsetmek, ulusal ve uluslararası yüksek eğitim kurumlarında eğitimlerine devam ettirmektir.⁴²

2.2. Kuba Şehri Kırmızı Kasaba Dağ Yahudi Okulları

2.2.1. Kırmızı Kasaba Devlet Okulları

Dağ Yahudilerinin çoğunlukta yaşadığı Kırmızı Kasaba'da iki devlet okulu bulunmaktadır. Bu okullar, İsaak Hanukov⁴³ adına No:1 Tam Orta Okulu ve Kırmızı Kasaba No: 2 Orta Okulu'dur.⁴⁴ Dağ Yahudilerinin çocukları her iki okulda da diğer vatandaşların çocukları gibi Devlet Eğitim müfredatına bağlı olarak eğitim almaktadırlar. Özellikle İsaak Hanukov adına No: 1 Tam Ortaokulu'nda devlet programının haricinde Yahudi öğrenciler için, Yahudi Tarihi ve Yahudi Kültürü dersleri verilmekle beraber, her sene Yahudi dini ve milli bayramlarıyla ilgili kültürel programlar da düzenlenmektedir.⁴⁵ Okulun eğitim dili Azerbaycan Türkçesi ve Rusça olup ayrıca Yahudi öğrenciler için İbranice dersler yoğunlaştırılmış programlarla öğretilmektedir.

2.2.2. Kırmızı Kasaba Dağ Yahudileri Dini Eğitim Merkezi (Şmirat a-Şem)

Kırmızı Kasaba'da 1996 yılından itibaren İsrail'den gelen öğretmenler tarafından önce belirli evlerde dini dersler vermeye başlanmıştır. 2002 yılında eski Gileki Sinagogu'nun tamir edilmesinden itibaren Dini Eğitim Merkezi

⁴² Abram Yakuboviç (Bakü Dağ Yahudileri Sinagogunun Hahamı), "Bakü Dağ Yahudilerinin Sinagogunda Eğitim-Öğretim Faaliyetleri" (Ses Kaydı, Görüşme: 17 Haziran 2019).

⁴³ Kırmızı Kasaba No: 1 Okuluna, 2006 yılında Dağ Yahudilerinden Gazeteci İsaak Abraamoviç Hanukov'un adının verilmesi hakkında Azerbaycan Cumhuriyeti Bakanlar Kurulunun No: 222 kararı, 05 Ekim 2006 yılı: <http://e-qanun.az/framework/12082>, (23 Ocak 2020).

⁴⁴ Azerbaycan Milli Eğitim Bakanlığına bağlı İlkokuldan Lise sonuna kadar (4+5+3) 11 yıl eğitim veren kurumlara "Tam Orta Okul", İlkokul ve Ortaokul sonuna kadar (4+5) 9 yıl eğitim veren kurumlara "Orta Okul" denilmektedir. Her iki okul için bk: Azerbaycan Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Kuba Şehri İl Eğitim Müdürlüğü, http://guba.edu.gov.az/az/page/6649?csrf=43a3acc4c1bdf4bed2fcf05d8d7206f5&filter=&search_v=q%C4%B1rm%C4%B1z%C4%B1+, (22 Ocak 2020).

⁴⁵ Yavuşva Donoviç Simanduyev (Kuba Şehri Kırmızı Kasaba İsaak Hanokov No: 1 Tam Orta Okul Müdürü), "İsaak Hanukov No:1 Tam Orta Okulunda Yahudilikle ilgili Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", (Ses Kaydı, Görüşme: 16 Temmuz 2019).

“Şmirat a-Şem” (Yeşiva)⁴⁶ olarak faaliyet göstermektedir. Halk arasında Yahudi Koleji olarak bilinen okul da Yahudi Tarihi, Yahudi Kültürü, İbranice, Dini Metinler (Tora, Talmud, Mişna, Kabala) öğretilmekle beraber, İngilizce, Rusça, Bilgisayar Dersleri ve devlet okullarındaki derslere takviye mahiyetinde eğitim programından oluşmaktadır. Bunların dışında okulun öğrencileri, okul öğretmenleri tarafından programlaştırılarak Kırmızı Kasaba Dağ Yahudileri Dini Cemaati Başkanlığı ve Azerbaycan’daki Yahudi örgütlerle işbirliği çerçevesinde Moskova ve İsrail’in farklı şehirlerindeki eğitim-öğretim merkezlerine gönderilmektedirler. Ayrıca yurt içi ve yurt dışı sosyo-kültürel programlar bağlamında seyahatler düzenlenmektedir. Okulun öğretmenleri yerli Yahudilerden olmakla beraber çoğu, görevlerini birbirlerine devretmek kaydıyla İsrail’deki Dini Eğitim Merkezlerinden gönderilen İsrail vatandaşlarıdır. Öğretmenlerin hepsi Rusça ve İngilizceyi bilmekte, haham, öğretmen, kasap, sünnet eden statüsüne sahiptirler.⁴⁷

3. Dağ Yahudi Öğrencilerinin Eğitim Aldıkları Okullarda Dini Eğitim Programları

Yahudi öğrencilerin eğitim gördükleri özel ve devlet okullarında dini içerikli müfredatlar, öğrencilerin yaş seviyelerine ve konuların içeriği itibarıyla genel Yahudi Geleneği, bölgesel tarih ve kültür dikkate alınarak hazırlanmıştır. Azerbaycan’da yaşayan Yahudilerin çocukları için Tora Yahudi Gelenekleri ve Tanah olarak hazırlanmış bu ders kitapları, her biri ayrı ders olarak ilkokuldan ortaokul son sınıfa kadar devam etmektedir. İlkokul birinci sınıftan dördüncü sınıfın sonuna kadar işlenen “Tevrat” başlıklı dersin içeriği Yahudi kutsal kitabının ilk beş kitabı olarak bilinene Pantatök’ün içeriklerini öğrencilerin yaşları dikkate alınarak ve hikâye şeklinde anlatılmaya çalışılmaktadır. Dört yıllık derslikte, Dünyanın yaratılış evreleri, cennetin fiziki durumu ve ilk insan Âdemin yaratılışı ve çocukları Kâin (Habil) ve Evel’in (Kabil) yaptıkları işler ve sergiledikleri davranışlar ana başlıklar altında anlatılmaktadır. Daha sonra Yahudilerin soy ağacı, Nuh tufanı ve sonrası, Avram’ın (İbrahim) hayatı

⁴⁶ Hidayet Orucov, *Azerbaycanda Din en kadim devirden bu güne dek*, (Bakı: İdrak Neşriyatı, 2012), 44.

⁴⁷ Boris Simanduyev Yusufoviç (Kuba Şehri Kırmızı Kasaba Dağ Yahudileri Aksakallar Şurası ve Eski Dini Cemaat Başkanı), “Kuba Şehri Kırmızı Kasaba Şmirat a-Şem Dini Eğitim Merkezinin (Yeşiva) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri”, (Ses Kaydı, Görüşme: 15 Temmuz 2019).

ve Tanrıyla anlaşması, Avram'ın evlilikleri, çocukları ve onlara yüklediği misyonlar konu edinilmektedir. İlk dört senede anlatılan Tevrat dersinin devamında Yahudi atalarının hayatı, çıkarılacak örnekler, İshak'ın kurban edilişi, Yakup'un çocuklarının Mısıra yerleşmesi, Mısırdaki yaşamları, Musa ile beraber Mısırdan çıkışları ve Musa'nın vefatına kadar geçen sürede karşılaştıkları olaylar detaylı bir şekilde anlatılarak program sonlandırılmış olmaktadır.

İkinci ders olan "Yahudi Gelenekleri" başlığında anlatılan konular, ilköğretim birinci sınıftan ortaokul sonuncu sınıfa kadar ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır. Tam sekiz senede anlatılan ve tüm Yahudi geleneği içerisinde bulunan kurallar, ilgili semboller, resimler ve tarihi referanslarıyla incelenmektedir. Bu zaman zarfında Yahudiliğin emir ve yasakları, milli ve dini bayramların tarihi ve gelenekleri, günlük, haftalık ve yıllık ibadetlerin ve duaların içeriği anlatılmaktadır. Ayrıca Yahudi ailesinin kültürel geleneği, kendi aralarında ve Yahudi olmayanlarla ilişkilerindeki kurallar, Yahudi Takvimi, sözlü ve yazılı Tora, doğum, sünnet, ergenlik (Brit Mila), nikâh (Ketube), cenaze vb. törenler, Aşkenaz ve Sefarad gibi tanınmış Yahudi Mezheplerinin tarihi ve gelenekleri detaylı olarak işlenmektedir.

Üçüncü bir ders olan "Tanah" ise ortaokul birinci sınıftan dördüncü sınıfın sonuna kadar devam etmektedir. Tanah dersinde Devarim, Yeşu, Megillat Ester, Hâkimler, 1. ve 2. Samuel, 1. ve 2. Krallar, Yahudi tarihinde önemli şahsiyetlerden olan Ezra ve Yeremya'nın konumu ve getirdiği kurallarla ilgili konuların içerikleri anlatılmaktadır. Özellikler Babil sürgününden sonra Ezra ve Yeremya'nın öncülüğünde Filistin'e yerleşen Yahudilerin tarihi örnekler ve sembollerle işlenmektedir. Bu derslerle Azerbaycan'da yaşayan Yahudi çocuklarına kendi gelenekleri ve dini kuralları verilen haklar içerisinde öğretilmeye çalışılmaktadır.

Bakü'de yaşayan Yahudi (Dağ, Aşkenaz, Gürcü) çocuklarının eğitim aldıkları Habat Or Avner Eğitim (Tedris) Merkezinde öğretilen Tora, Yahudi Gelenekleri ve Tanah dersleriyle ilgili programın genel taslağı aşağıda verildiği şekildedir:

Tablo 1: Öğretmenin el kitabı “Tevrat” 1. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tora” 1 klass 1 çastı).⁴⁸

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
1.1	Dünyanın Yarattılışı	1.9	Tufan
1.2	Dünyanın Yarattılışı	1.10	Babil Kulesi
1.3	Dünyanın Yarattılışı	1.11	Avram/İbrahim
1.4	Gan Eden/Cennet Bahçesi	1.12	Avram/İbrahim
1.5	Gan Eden/Cennet Bahçesi	1.13	Avram Kenan’da
1.6	Kâin (Kabil) ve Evel (Habil)	1.14	Avram Mısır’da
1.7	Soy Ağacı	1.15	Avram ve Lot/Lut
1.8	Tufan		

Tablo 2: Öğretmenin el kitabı “Tevrat” 1. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tora” 1 klass 2 çastı).⁴⁹

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
1.16	Yüce olanın vaatleri	1.24	İshak’ın sunumu
1.17	Agar (Hacer) ve İshmael (İsmail)	1.25	Avram’ın İmtihanı
1.18	Avram’ın Misafirleri	1.26	Sara
1.19	Sodom	1.27	Makpela Mağarası
1.20	Sodom	1.28	İshak’ın Karısı
1.21	Avram Gerar’da	1.29	İshak ve Rivka

⁴⁸ B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tora” 1 klass 1 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel’naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

⁴⁹ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tora” 1 klass 2 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel’naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

1.22	İshak	1.30	Yakup ve Esav
1.23	İshak'ın sunumu		

Tablo 3: Öğretmenin el kitabı "Tevrat" 2. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Tora" 2 klass 1 çastı).⁵⁰

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
2.1	Konunun Tekrarı "Dünyanın Yarattığı"	2.9	İshak'ın Kutsaması
2.2	Konunun Tekrarı "Âdem ve Havva"	2.10	Yakup Evden Kaçıyor
2.3	Konunun Tekrarı "Tufan"	2.11	Yakup Laban'ın Evinde
2.4	Konunun Tekrarı "Avram"	2.12	Yakup'un Ailesi
2.5	Konunun Tekrarı "Avram"	2.13	Yakup'un Ailesi
2.6	Konunun Tekrarı "İshak ve Rivka"	2.14	Yakup Laban için çalışıyor
2.7	İshak'ın Kuyuları	2.15	Yakup Laban'dan ayrıldı
2.8	Yakup ve Esav		

Tablo 4: Öğretmenin el kitabı "Tevrat" 2. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Tora" 2 klass 2 çastı).⁵¹

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
--------------	-----------	--------------	-----------

⁵⁰ B. Vitkina, vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Tora" 2 klass 1 çastı*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011).

⁵¹ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Tora" 2 klass 2 çastı*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011).

2.16	Yakup-İsrail	2.23	Yusuf Mısırdadır
2.17	Yakup ve Esav'ın buluşması	2.24	Yakup'un Oğulları Mısırdadır
2.18	Rahel'in Ölümü	2.25	Yakup'un Oğulları Mısırdadır
2.19	Yusuf ve Kardeşleri arasındaki ilişkiler	2.26	Yakup'un Oğulları Mısırdadır
2.20	Yusuf ve Kardeşleri arasındaki ilişkiler	2.27	Yakup'un Oğulları Mısırdadır
2.21	Yusuf Mısırdadır	2.28	Yakup'un kutsamaları
2.22	Yusuf Mısırdadır	2.29	Yakup'un kutsamaları
2.23	Yusuf Mısırdadır	2.30	Yakup ve Yusuf'un Ölümü
2.24	Yakup'un Oğulları Mısırdadır		

Tablo 5: Öğretmenin el kitabı "Tevrat" 3. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 3 klass 1 çastı).⁵²

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
3.1	Tora'nın oluşum aşamasıyla tanışma	3.9	10 Bela: 1-3
3.2	Tekrar: Yakub'un ailesini Mısır'a taşıması	3.10	10 Bela: 4-6
3.3	Mısırdaki Yahudi hayatı	3.11	10 Bela: 7-10
3.4	Firavun'un Planı	3.12	Tüm Yahudi halkı için ilk emirler
3.5	Musa Firavun'un Mahkemesinde	3.13	Mısır'da Fıfış

⁵² B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 3 klass 1 çastı*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011).

3.6	Musa'nın Medyen'e Kaçışı	3.14	Mısır'dan Çıkış
3.7	Medyen'de yaşam ve Mısır'a dönüş	3.15	Kızıl Denizi Geçiş
3.8	Musa'nın Firavun ile görüşmesi		

Tablo 6: Öğretmenin el kitabı "Tevrat" 3. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 3 klass 2 çastı).⁵³

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
3.16	Çöldeki Mucizeler	3.24	On Emir
3.17	Çöldeki Mucizeler	3.25	Putperestliğin günahı. Altın buzağı yapma
3.18	Çöldeki Mucizeler	3.26	Putperestliğin günahı
3.19	İtro	3.27	İkinci Tabletler
3.20	İtro'nun Bilge Tavsiyesi	3.28	Çadırın (Mişkan) yapımı
3.21	Tanrı'nın Yahudilerle birliği	3.29	Çadırın (Mişkan) yapımı
3.22	Tanrı'nın Yahudilerle birliği ve Tora'nın verilmesi	3.30	Çadırın (Mişkan) yapımı
3.23	On Emir		

Tablo 7: Öğretmenin el kitabı "Tevrat" 4. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 4 klass 1 çastı).⁵⁴

Urok/Ders	Tema/Konu	Urok/Ders	Tema/Konu
-----------	-----------	-----------	-----------

⁵³ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 3 klass 2 çastı*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011).

⁵⁴ B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 4 klass 1 çastı*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011).

No		No	
4.1	“Bereşit” kitabından seçilen konuların tekrarı	4.9	Nadav ve Aviu
4.2	“Bereşit” kitabından seçilen konuların tekrarı	4.10	Yahudilerin et isteği
4.3	“Mısır’dan Çıkış” bölümünün tekrarı	4.11	70 Büyük
4.4	Tekrar: Tora’nın verilmesi. On Emir	4.12	Miryam’a İftira
4.5	Tekrar: Çölde	4.13	Miryam’a İftira
4.6	Harun ve oğullarının Mişkan’da çalışmaya hazırlanması	4.14	“Şimıtı” yılı
4.7	Kohen’in kıyafetleri	4.15	Tora’yı öğrenme kutsaması
4.8	Mişkan’ın Kutlanması		

Tablo 8: Öğretmenin el kitabı “Tevrat” 4. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tora” 4 klass 2 çastı).⁵⁵

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
4.16	Kabilelerin düzeni	4.24	Harun ve Miryam’ın ölümü
4.17	Levililer	4.25	Çöl savaşları
4.18	Gümüş Trompetler (Şofar)	4.26	Balak ve Balam
4.19	Menora’nı Ateşle-	4.27	Balam’ın kutsaması

⁵⁵ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tora” 4 klass 2 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel’naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

	mek		
4.20	Haberleşmenin tarihi	4.28	Arazi bölümü
4.21	Haberleşmenin tarihi	4.29	Arazi bölümü
4.22	Haberleşmenin tarihi	4.30	Musa'nın son sözleri
4.23	Korah (Karun)		

Tablo 9: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 1. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoje posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 1 klass 1 çastı).⁵⁶

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
1.1	Giriş dersi	1.9	Sabah uyanışı
1.2	Elul ayı. Roş-Aşana arifesi	1.10	Şabat
1.3	Roş-Aşana	1.11	Şabat
1.4	Roş-Aşana	1.12	Sinagog
1.5	Yom Kipur	1.13	Hanuka
1.6	Sukot	1.14	Hanuka
1.7	Sukot	1.15	Hanuka
1.8	Simhat Tora		

Tablo 10: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 1. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoje posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 1 klass 2 çastı).⁵⁷

Urok/Ders	Tema/Konu	Urok/Ders	Tema/Konu
-----------	-----------	-----------	-----------

⁵⁶ B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoje posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 1 klass 1 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

⁵⁷ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoje posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 1 klass 2 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

No		No	
1.16	Kaşrut/Koşer	1.24	Fısıh
1.17	Kaşrut/Koşer	1.25	Fısıh
1.18	Tu bi-Şevat	1.26	Yahudi sembolizmi
1.19	Purim	1.27	Yahudi sembolizmi
1.20	Purim	1.28	Lag ba-Omer
1.21	Purim	1.29	Şavuot
1.22	Fısıh	1.30	Şavuot
1.23	Fısıh		

Tablo 11: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 2. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 2 klass 1 çastı).⁵⁸

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
2.1	Yahudi Takvimi	2.9	İnsanlar arası ilişkiler
2.2	Elul Ayı	2.10	Tsedaka
2.3	Roş a-Şana	2.11	Heşvan Ayı
2.4	Roş a-Şana	2.12	Şabat
2.5	Yom Kipur	2.13	Hanuka
2.6	Sukot	2.14	Hanuka
2.7	Sukot	2.15	Canlılar
2.8	Şimini Açeret ve Simhat Tora		

⁵⁸ B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 2 klass 1 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

Tablo 12: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 2. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 2 klass 2 çastı).⁵⁹

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
2.16	19 Tevet	2.24	Fısıh
2.17	Sözlü ve Yazılı Torâ	2.25	Fısıh
2.18	Balı taşhit	2.26	Sefirat a-Omer dönemi
2.19	Tu bi-Şevât	2.27	Lag ba-Omer
2.20	Gıda Nimetleri	2.28	Kudüs Günü
2.21	Purim	2.29	Şavuot
2.22	Purim	2.30	Şavuot
2.23	Fısıh		

Tablo 13: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 3. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 3 klass 1 çastı).⁶⁰

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
3.1	Giriş Dersi	3.9	Şimini Açeret ve Simhat Torâ
3.2	Elul Ayının Sembolleri	3.10	Sinagog ve Dua
3.3	Roş a-Şana ve insanlar arasındaki ilişkiler ile ilgili emirler	3.11	Heşvan Ayı
3.4	Roş a-Şana	3.12	Sabah Bereketi ve Şema Du-

⁵⁹ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 2 klass 2 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

⁶⁰ V. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 3 klass 1 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

			ası
3.5	10 günlük pişmanlık. Yom Kipur	3.13	Şabat
3.6	Yona	3.14	Hanuka
3.7	Sukkot	3.15	Hanuka
3.8	Sukkot		

Tablo 14: Öğretmenin el kitabı "Yahudi Geleneği" 3. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 3 klass 2 çastı).⁶¹

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
3.16	Oruç, 10 Tevet	3.24	İnsanlar arasındaki ilişkiler
3.17	Aile, yaşam döngüsü	3.25	İnsanlar arasındaki ilişkiler
3.18	Tu bi-Şevav	3.26	Sfirat a-Omer
3.19	Purim	3.27	Lag ba-Omer
3.20	Purim	3.28	Kudüs Günü
3.21	Yahudiler için ilk emir Ayın kutsallaştırılmasıdır	3.29	Şavuot
3.22	Fısıh	3.30	Şavuot
3.23	Fısıh		

Tablo 15: Öğretmenin el kitabı "Yahudi Geleneği" 4. Sınıf 1. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 4 klass 1 çastı).⁶²

Urok/Ders	Tema/Konu	Urok/Ders	Tema/Konu
-----------	-----------	-----------	-----------

⁶¹ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 3 klass 2 çastı*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011).

⁶² V. Vitkina, vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 4 klass 1 çastı*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011).

No		No	
4.1	Yahudi Takvimi	4.9	Şabat
4.2	Elul Ayı	4.10	İnsanlar arasındaki ilişkiler
4.3	Roş a-Şana	4.11	İnsanlar arasındaki ilişkiler
4.4	Yom Kipur	4.12	Aile yaşam döngüsü
4.5	Yom Kipur	4.13	Kutsama
4.6	Sukkot	4.14	Hanuka
4.7	Sukkot	4.15	Hanuka
4.8	Simhat Tora		

Tablo 16: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 4. Sınıf 2. Dönem (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 4 klass 2 çastı).⁶³

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
4.16	10 Tevet	4.24	İnsanlar arasındaki ilişkiler
4.17	İsrail Toprakları	4.25	Sefirat ha-omer ve lag ba-omer
4.18	Tu bi-Şevat	4.26	Kudüs Günü
4.19	Purim	4.27	Kaşrut
4.20	Purim	4.28	Şavuot Bayramı ve Rut Kitabı
4.21	Fısıh	4.29	Rut Kitabı
4.22	Fısıh	4.30	Yahudi Tarihinin unutulmaz yazı
4.23	Fısıh Bayramı-Haggadah Şel		

⁶³ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 4 klass 2 çastı*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya setı “OR AVNER”, 2010-2011).

Tablo 17: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 5. Sınıf (Metodiçesko-ye posobiye dlya učitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 5 klass).⁶⁴

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
5.01	Yahudi Takvimi	5.16	Fısıh
5.02	Yahudi Takvimi	5.17	Omer Hesabı. Lag be-Omer
5.03	Şabat	5.18	Şavuot
5.04	Şabat	5.19	Yahudi Bayramları aralarındaki Bağlantı
5.05	Roş a-Şana	5.20	Yahudi Evi
5.06	On günlük pişmanlık	5.21	Yahudi Evi
5.07	Yom Kippur ve Sukkot	5.22	Yahudi Şölenu
5.08	Şimini Açeret ve Simhat Tora	5.23	Kaşrut
5.09	Hanuka	5.24	Okulda
5.10	Yahudi Takviminde Yas Günleri	5.25	Sinagogda
5.11	Tu bi-Şevav	5.26	Dua (Toplu İbadetler)
5.12	Purim: Adar ayı, Purimin yasaları ve gelenekleri	5.27	Mülkiyet İlişkisi
5.13	Purim: Toplumda ve Sinagogda kutlama	5.28	Yahudi Kıyafetleri İle İlgili Gelenekler
5.14	Fısıh	5.29	Doğanın Korunması
5.15	Fısıh	5.30	Yahudi Geleneği Nasıl Yayıldı?

⁶⁴ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçesko-ye posobiye dlya učitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 5 klass*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya seti “OR AVNER”, 2012-2013).

Tablo 18: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 6. Sınıf (Metodiçesko-ye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 6 klass).⁶⁵

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
6.01	Erken Yaşam	6.16	Keder ve Sevinç İçinde
6.02	İlk Doğan ve Sünnet İçin Fidyeye	6.17	Yaşlılığa Saygı
6.03	Emir Olarak Eğitim	6.18	İnsanın Yolu
6.04	Bar-Mitzva/Bat-Mitzva	6.19	Elul
6.05	Bar-Mitzva/Bat-Mitzva	6.20	Roş a-Şana ve Yom Kipur
6.06	Emir ve Yerine Getirilmesi Gereken Sorumluluklar	6.21	Sukkot'tan Simhat Tora'ya
6.07	Emir ve Yerine Getirilmesi Gereken Sorumluluklar	6.22	Şabat
6.08	Sinagog	6.23	Hanuka
6.09	Dua	6.24	Yahudi Takviminde Yas Günleri
6.10	Dua	6.25	Purim
6.11	Emek ve Yaratıcılık	6.26	Fısıh
6.12	Aile	6.27	Fısıh
6.13	Aile	6.28	Omer'in Hesabı
6.14	Ebeveynler ve Çocuklar.	6.29	Kudüs Günü
6.15	Keder ve Sevinç İçinde	6.30	Şavuot

⁶⁵ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçesko-ye posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 6 klass*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya seti “OR AVNER”, 2012-2013).

Tablo 19: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 7. Sınıf (Metodiçesko-ye posobiye dlya učitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 7 klass).⁶⁶

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
7.01	Giriş. İnsanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen emirler	7.16	Parasal Olmayan Yardım
7.02	Toplantı, Tanışma ve İletişim	7.17	Kendi ve Başkalarının Hasar Türleri
7.03	Biz ve Çevremizdeki İnsanlar	7.18	Kendi ve Başkalarının Hasar Türleri (devam eden konu)
7.04	Seçtiğimiz İnsanlar	7.19	Kayıp ve Buluntular
7.05	Seçtiğimiz İnsanlar (devam eden konu)	7.20	“İstemiyorum!”
7.06	Düşmanlar ve İstismarcılar	7.21	Yahudi geleneğinde ideal bir toplum modeli
7.07	Düşmanlar ve İstismarcılar (devam eden konu)	7.22	Şefler ve Yöneticiler
7.08	Akrabalar ve Sevdikleriniz	7.23	Roş a-Şana ve Yom Kippur
7.09	Akrabalar ve Sevdikleriniz (devam eden konu)	7.24	Sukkot
7.10	Konuşmanın Saflığı	7.25	Purim
7.11	Konuşmanın Saflığı (devam eden konu)	7.26	Fısıh

⁶⁶ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçesko-ye posobiye dlya učitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 7 klass*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya seti “OR AVNER”, 2012-2013).

7.12	Doğru ve Yanlış	7.27	Fısıh (devam eden konu)
7.13	Doğru ve Yanlış (devam eden konu)	7.28	Şavuot
7.14	İyi İşler: Tsedaka	7.29	“Belalarla çevrili üç hafta” ve 9 Av sonrası
7.15	İyi İşler: Tsedaka (devam eden konu)	7.30	Yahudi Bayramları ve Beyn Adam le-Havero'nun emirleri

Tablo 20: Öğretmenin el kitabı “Yahudi Geleneği” 8. Sınıf (Metodiçeskoje posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 8 klass).⁶⁷

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
8.01	Yahudi Halkı	8.16	Çeşitli nimetler ve Birkat amazon (devam eden konu)
8.02	Yahudi Halkı (devam eden konu)	8.17	Rambam. 13 inanç ilkesi
8.03	Yahudi topluluğu nasıl yaşadı ve nasıl yaşamaktadır?	8.18	Rambam. 13 inanç ilkesi (devam eden konu)
8.04	Aşkenaz Yahudileri	8.19	Rambam. 13 inanç ilkesi (devam eden konu)
8.05	Sefaradlar ve Doğu Yahudi toplulukları	8.20	Roş a- Şana
8.06	İsrail halkı: birlik ve çeşitlilik	8.21	Yunus (Yonı/Jonah) Kitabı
8.07	Dua: giriş	8.22	Yunus (Yonı/Jonah) Kitabı

⁶⁷ V. Liht vd. (ed.), “Metodiçeskoje posobiye dlya uçitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 8 klass, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013).

			(devam eden konu)
8.08	Uykudan uyanma ve sabah duaları	8.23	Sokkot
8.09	Uykudan uyanma ve sabah duaları (devam eden konu)	8.24	Kabalat Şabat
8.10	"Şema İsrail"	8.25	Hanuka
8.11	"Şema İsrail" (devam eden konu)	8.26	Purim
8.12	Amida	8.27	Fısıh
8.13	Amida (devam eden konu)	8.28	Kudüs Günü
8.14	Dua unsurları olarak Mezmurlar	8.29	Şavuot
8.15	Çeşitli nimetler ve Birkat a-mazon	8.30	Eyha/Eikha

Tablo 21: Öğretmenin el kitabı "Tanah" 5. Sınıf (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Tanah" 5 klass).⁶⁸

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
1.	Giriş	16.	Yeşu
2.	Giriş	17.	Yeşu
3.	Giriş	18.	Yeşu
4.	Devarim	19.	Yeşu
5.	Devarim	20.	Yeşu
6.	Devarim	21.	Yeşu
7.	Devarim	22.	Yeşu
8.	Devarim	23.	Yeşu
9.	Devarim	24.	Yeşu

⁶⁸ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya "Tanah" 5 klass*, (Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya setı "OR AVNER", 2012-2013).

10.	Devarim	25.	Yeşu
11.	Devarim	26.	Yeşu
12.	Devarim	27.	Megillat Ester
13.	Devarim	28.	Megillat Ester
14.	Devarim	29.	Megillat Ester
15.	Tekrar	30.	Megillat Ester

Tablo 22: Öğretmenin el kitabı “Tanah” 6. Sınıf (Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tanah” 6 klass).⁶⁹

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
1.	Yeşu-Tekrar	16.	1. Samuel
2.	Yeşu-Tekrar	17.	1. Samuel
3.	Şoftim/Hâkimler	18.	1. Samuel
4.	Şoftim/Hâkimler	19.	1. Samuel
5.	Şoftim/Hâkimler	20.	2. Samuel
6.	Şoftim/Hâkimler	21.	2. Samuel
7.	Şoftim/Hâkimler	22.	2. Samuel
8.	Şoftim/Hâkimler	23.	2. Samuel
9.	Şoftim/Hâkimler	24.	2. Samuel
10.	Şoftim/Hâkimler	25.	2. Samuel
11.	1. Samuel	26.	2. Samuel
12.	1. Samuel	27.	Megillat Rut
13.	1. Samuel	28.	Megillat Rut
14.	1. Samuel	29.	Megillat Rut
15.	1. Samuel	30.	Megillat Rut

⁶⁹ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya uçitelya “Tanah” 6 klass*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya setı “OR AVNER”, 2012-2013).

Tablo 23: Öğretmenin el kitabı “Tanah” 7. Sınıf (Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 7 klass).⁷⁰

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
7.1	Tekrar	7.16	1. Krallar
7.2	Tekrar	7.17	1. Krallar
7.3	Tekrar: Krallar Kitabına Giriş	7.18	1. Krallar
7.4	1. Krallar	7.19	1. Krallar
7.5	1. Krallar	7.20	1 – 2. Krallar
7.6	1. Krallar	7.21	1 – 2. Krallar
7.7	1. Krallar	7.22	2. Krallar
7.8	1. Krallar	7.23	2. Krallar
7.9	1. Krallar	7.24	2. Krallar
7.10	1. Krallar	7.25	2. Krallar
7.11	1. Krallar	7.26	2. Krallar
7.12	1. Krallar	7.27	2. Krallar
7.13	1. Krallar	7.28	2. Krallar
7.14	1. Krallar	7.29	2. Krallar
7.15	1. Krallar	7.30	2. Krallar

Tablo 24: Öğretmenin el kitabı “Tanah” 8. Sınıf (Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 8 klass).⁷¹

Urok/Ders No	Tema/Konu	Urok/Ders No	Tema/Konu
8.1	Peygamber Yere-remya	8.16	Dönüşün Başlangıcı
8.2	“Felaket kuzeyden başlayacak”	8.17	Tapınak İnşaatının Başlangıcı

⁷⁰ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 7 klass*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013).

⁷¹ V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 8 klass*, (Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013).

8.3	Tapınaktaki Kehanet	8.18	Beklenmedik Durdurma
8.4	Tapınaktaki Kehanet	8.19	“Son tarih gelmedi”
8.5	Yeremya'nın Davası	8.20	“Ve bir ev inşa et”
8.6	Peygamber ve Kral	8.21	“Atalarınız gibi olmayın”
8.7	70 Yaşına geldiğinde	8.22	“Daha ne kadar Kudüs'e merhamet etmeyeceksin?”
8.8	Yahuda'nın Son Kralı	8.23	Tapınağın İnşa Edilmesi
8.9	Yahuda Krallığının Düşüşü	8.24	Ezra'nın Görevi
8.10	Babil Kehaneti	8.25	Ezra'nın Kudüs'e Gelişi
8.11	Yeremya'nın Mesajı	8.26	Nehemya'nın Görevi
8.12	Sürgündeki Peygamberler	8.27	“Bir eliyle iş yapar, diğer eliyle Kılıcı tutar.”
8.13	Diriliş Kehaneti	8.28	Yeniden inşa edilmiş Kudüs'te bayram eğlencesi
8.14	Son Bayram	8.29	“Bir ittifak kuruyoruz”.
8.15	Kral Koreş'in Kararnamesi	8.30	“Kudüs'te yaşamayı kabul ettik.”

Sonuç

Azerbaycan'da Yaşayan Dağ Yahudilerinin dini ve dünyevi eğitim-öğretim faaliyetleri ile ilgili birinci el kaynaklarda ulaştığımız bilgiler, 19. yüzyıl Çarlık Rusya'sının hâkimiyeti dönemine tekabül etmektedir. 19. yüzyıl, Çarlık Rusya'sının Kafkasları işgal etmesinden sonra burada yaşayan halkları kendi emperyalizmi altında tutabilmesi ve devlet politikası gereği kültürel entegrasyonu hâkim kılma adına çeşitli alanlarda devlet kurumları faaliyete başlamıştır. Bahsi geçen kurumların başında devlet okulları gelmekteydi. Fakat bahsedilen kurumlardan önce Kafkasya'daki halkların kendilerini dini ve

milli alanlarda eğitmeleri için özel okulları (medrese, yeşiva, vs.) bulunmaktaydı. Bu özel eğitim kurumlarından biri Dağ Yahudilerine ait Yeşiva'lardı. Yeşiva'larda, Tevrat, İbranice ve Yahudiliğin dini ve kültürel içerikli konuları işlenerek Yahudi toplumunun dini bilgisi ve ahlaki değerleri korunmaya çalışılmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Çarlık Rusya'sının açtığı zorunlu devlet okullarında Dağ Yahudi'si çocukları dünyevi eğitim almaya başlamışlardır. Devlet okullarındaki eğitim-öğretim faaliyetleri Sovyetler Birliği döneminde çoğalarak hız kazanmıştır. Fakat dini eğitim veren kurumlar (Yeşiva), 1930 yılından Sovyetler Birliğinin yıkılmasına kadar kapatılmıştır.

Azerbaycan'ın 1991 yılında bağımsızlığından sonra Dağ Yahudileri diğer vatandaşlar gibi Devlet okullarında zorunlu dünyevi eğitime tâbi tutulmuşlardır. Bununla beraber Azerbaycan Anayasasına göre vatandaşı olduğu tüm halklar kendi dini inançlarına göre eğitim-öğretim faaliyetleri ile ilgili özel okullar açma ve dini programlar düzenleme hakkına sahip olmuşlardır. Dağ Yahudileri çoğunlukla yaşadıkları Bakü ve Kuba Kırmızı Kasaba'da dini ve dünyevi eğitimlerine devam etmektedirler. Dini eğitimleri özel Yeşiva'larla beraber Devlet Okullarında almakta olup Yahudi Tarihi, Yahudi Geleneği, Tora ve İbranice gibi dersler programlarına dâhil edilmiştir. Bağımsızlığın ilk yıllarında maddi destek sağlanmış, eğitim-öğretim araç gereçleri, ders kitapları ve programlarını İsrail, Rusya ve Amerika gibi ülkelerdeki soydaşlarının yardımları ile sağlanmıştır. Ayrıca bu ülkelerdeki Yüksek Eğitim Merkezlerinden farklı dönemlerde ve çeşitli alanlarda öğretmenler gönderilerek eğitim faaliyetlerini hızlandırmışlardır. Dini ve dünyevi eğitim veren kurumlarda çalışan öğretmenlerin bir kısmı Azerbaycan vatandaşı Yahudilerden oluşmaktadır. Özellikle dini alanlardaki öğretmenler Azerbaycan'ın bağımsızlığının ilk yıllarında İsrail ve Rusya'daki Yüksek Eğitim Merkezlerinden mezun olan kişilerdir. Sonuç itibarıyla söylene bilir ki tüm halklar gibi Azerbaycan Dağ Yahudi çocukları dini ve dünyevi eğitimlerini anayasal hakları olarak herhangi bir kurumsal sorunlarla karşılaşmadan temin edebilmektedirler. Bu okullardan mezun olan öğrenciler yurt içi ve yurt dışında eğitimlerine devam etmekte veya kendi özel işleri ile ilgilenmektedirler.

Kaynakça

- ACK, Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (Kanun No. 07, md. 1409/7.2). *Azerbaycan Gazetesi* 148 (08 Temmuz 2018), Erişim 13 Ocak 2020, http://www.e-qanun.az/alpdata/framework/data/18/c_f_18343.htm#_ednref25
- ACK, Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (Kanun No. 05, md. 314). *Azerbaycan Gazetesi* 117 (2 Haziran 2009), Erişim 13 Ocak 2020, <http://www.e-qanun.az/framework/7649>
- ACK, Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (Kanun No. 07, md. 291). *Azerbaycan Gazetesi* 144 (9 Haziran 2014), Erişim 13 Ocak 2020, <http://www.e-qanun.az/framework/4630>
- ACK, Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (Kanun No. 11, md. 1335/5.2). *Azerbaycan Gazetesi* 248 (27 Kasım 2020), Erişim 13 Ocak 2020, http://www.e-qanun.az/alpdata/framework/data/18/c_f_18343.htm#_ednref22
- ACK, Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (Kanun No. 12, md. 1562/1.5-1, 1.5-2, 1.5-3). *Azerbaycan Gazetesi* 272 (10 Aralık 2015), Erişim 06 Mayıs 2021, <http://www.e-qanun.az/framework/21148>
- ACK, Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu (Kanun No. 04, md. 1144/1.5-1). *Halk Gazetesi* 120 (30 Mayıs 2018), Erişim 06 Mayıs 2021, <http://e-qanun.az/framework/39057>
- Alıtsuler, Mardehay. *Yevrei Vostoçnogo Kavkaza (İstoriya gorskih yevreyev s naçala XIX v)*, İerusalim: İzdatelıstvo Yevreyskogo Universiteta, 1990.
- Anisimov, İliya. "Kavkazskiye yevreyi-gorçı", *Sbornik materialov po etnografii İzdavamemy pri Doşkovskom etnografiçeskom muzeye* 3, (1888), 1-152.
- Aydın, Mehmet. "Pentateuque-Pantatök" *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- Azerbaycan Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Kuba Şehri İl Eğitim Müdürlüğü, 22 Ocak 2020,

http://guba.edu.gov.az/az/page/6649?csrf=43a3acc4c1bdf4bed2fcf05d8d7206f5&filter=&search_v=q%C4%B1rm%C4%B1z%C4%B1+

- Azerbaycan Cumhuriyeti Tehsil Nazirliyi, "46 No'lu Tam Orta Mektebi", Erişim 13 Ocak 2020, https://bakimektebleri.edu.az/46/az/about_us/
- B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 1 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 3 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 4 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 1 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- B. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 2 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- B. Vitkina, vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Tora" 2 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatel'naya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- Bekker, Moisey. *Yevrei Azerbaydjana: İstoriya İ Sovremennostı*, Bakı: Polygraphic Production, 2000.
- Chabat-Lubavitch Media Center, "Jewish Community of Baku", Erişim 12 Ocak 2020, https://www.chabad.org/centers/default_cdo/aid/118599/jewish/Jewish-Community-of-Baku.htm
- COE, Council of Europe, "Introducing human rights education", *Manual for Human Rights Education with Young people*, Erişim 06 Mayıs 2021,

<https://www.coe.int/en/web/compass/introducing-human-rights-education>

Çelenov, Mihail. *Rassaleniye yevreyskih etniçeskih grup na kavkaze*, İerusalim: Euro-Asian Jewish Congress International Center for Jewish Education and Field Studies, 2010.

Çerniy, İehuda. "Gorskiye Yevreyi", *Sbornik svedeniy o kavkazskih gorçah* 3, (1870), 45-88.

David, İçhak. *İstoriya Yevrey na Kavkaza*, C. II, Telı-Aviv: Kavkasion, 1989.

Dımşıç, Valeriy. "Gorskiye yevrei v russkoy şkola", *İstoriya i kultura gorskiy yevreyev, Vsemirnyy kongress gorskih yevreyev*, Yevgeniy Nazarova - İgor Semenov (ed.). Moskova: Otpeçatano v Proizvodstvenno-poligrafıçeskom çentre "GBPrint", 2018.

Efim, Leznik (Xabat/Habat Or Avner Okul Müdürü), "Bakü Xabat Or Avner Tam Orta Okulunun Eğitim-Öğretim Faaliyetleri" (Ses Kaydı, Görüşme: 20 Haziran 2019).

Elektronnaya Yevreyskaya Enciklopediya "Uboy ritualınıy", Erişim 06 Ocak 2020, <https://eleven.co.il/judaism/kashrut/14196/>

Elektronnaya Yevreyskaya Enciklopediya, "Hazzan- Хаззан", Erişim 06 Ocak 2020, <https://eleven.co.il/judaism/community-synagogue/14402/>

Elektronnaya Yevreyskaya Enciklopediya, "İyeşiva", Erişim 06 Ocak 2020, <https://eleven.co.il/judaism/traditional-education/11719/>

Gündüz, Şınasi. "Tefillin", *Dini ve İnanç Sözlüğü*, Konya: Vadi Yayınları, 1998.

Hacıyev, Magsud. *Azerbaycan Tatlarının Dili (Fonetika, leksika, morfologiya, sintaksis)*, Bakı: Mütercim Neşriyyatı, 2009.

Haydar Aliyev Fondu, "Xabad-Or-Avner" Eğitim Merkezi, Erişim 12 Ocak 2020, <https://heydar-aliyev-foundation.org/az/content/view/139/2245/%E2%80%9CXabad-Or-Avner%E2%80%9D-T%C9%99hsil-M%C9%99rk%C9%99zi>

- İhilov, Don. *Etnogenez İ Drevnyaya İstoriya Gorskih Yevreyev Kavkaza*, İzrail: İzdateliskiy Dom Mirvori, 2009.
- Kırmızı Kasaba No: 1 Okuluna, 2006 yılında Dağ Yahudilerinden Gazeteci İsaak Abraamoviç Hanukov'un adının verilmesi hakkında Azerbaycan Cumhuriyeti Bakanlar Kurulunun No: 222 kararı 05 Ekim 2006, 23 Ocak 2020, <http://e-qanun.az/framework/12082>
- Kırzioğlu, Fahrettin. *Osmanlıların Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590)*, 1. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Malyavina, Galina. *Kavkaz v Kulturnom Prostranstve Rossi*, Stavrapolı: Severo-Kavkazskiy federalnyı universitet, 2015.
- Minorskiy, Vladimira. *İstoriya Şirvana i Derbenta*, Moskova: yy, 1963.
- Orucov, Hidayet. *Azerbaycanda Din en kadim devirden bu günedek*, Bakı: İdrak Neşriyatı, 2012.
- Semenov, İgor. *Kavkazskiye tatı i gorski yevrey*, Kazan: Tan Kazanı, 1992.
- Simanduyev, Boris Yusifoviç. (Kuba Şehri Kırmızı Kasaba Dağ Yahudileri Aksakallar Şurası ve Eski Dini Cemaat Başkanı), "Kuba Şehri Kırmızı Kasaba Şmirat a-Şem Dini Eğitim Merkezinin (Yeşiva) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", (Ses Kaydı, Görüşme: 15 Temmuz 2019).
- Simanduyev, Yavuşva Donoviç. (Kuba Şehri Kırmızı Kasaba İsaak Hanokov No: 1 Tam Orta Okul Müdürü), "İsaak Hanukov No:1 Tam Orta Okulunda Yahudilikle ilgili Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", (Ses Kaydı, Görüşme: 16 Temmuz 2019).
- Sümer, Faruk. "Tatarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/168-170, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Şamuel, Simantov. "Yevreyskaya şkola v Baku", *STMEGI*, Erişim 13 Ocak 2020, https://stmegi.com/gorskie_evrei/posts/42993/evreyskaya-shkola-v-baku/
- Şapiro, Felix. *Sbornik Statey i Materialov*, İerusalim: Yevreyskoye Agentstvo (Sohnut), 1983.

- V. Liht vd. (ed.), *“Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 8 klass*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 5 klass*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 6 klass*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 7 klass*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tanah” 8 klass*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2012-2013.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tora” 1 klass 2 çastı*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2010-2011.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tora” 2 klass 2 çastı*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2010-2011.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tora” 3 klass 2 çastı*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2010-2011.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Tora” 4 klass 2 çastı*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2010-2011.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya “Yevreyskaya tradiçiya” 1 klass 2 çastı*, Moskova: “Darkeynu” Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelınaya seti “OR AVNER”, 2010-2011.

- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 2 klass 2 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 3 klass 2 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 4 klass 2 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 5 klass*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2012-2013.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 6 klass*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2012-2013.
- V. Liht vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 7 klass*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2012-2013.
- V. Vitkina vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 3 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- V. Vitkina, vd. (ed.), *Metodiçeskoye posobiye dlya učitelya "Yevreyskaya tradiçiya" 4 klass 1 çastı*, Moskova: "Darkeynu" Uçebno-Metodiçeskiy Kompleks, Obrazovatelnaya setı "OR AVNER", 2010-2011.
- Vaad L'Hatzolas Nidchei Yisroel, "Our Mosdos In Baku, Azerbaijan", Erişim 13 Ocak 2020, <https://www.thevaad.com/>
- Yakuboviç, Abram. (Bakü Dağ Yahudileri Sinagogunun Hahamı), "Bakü Dağ Yahudilerinin Sinagogunda Eğitim-Öğretim Faaliyetleri" (Ses Kaydı, Görüşme: 17 Haziran 2019).

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 825-854

Atâ b. Ebû Rebâh ve Hadis İlmindeki Yeri

Atâ Ibn Abu Rabâh and its Place in Hadîth Dîscipline

Hızır YAĞCI

Öğretim Görevlisi Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Lecturer Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Literature

Tekirdağ / TURKEY

hiziryagci1t@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3394-7797

DOI: 10.47424/tasavvur.886996

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yağcı, Hızır. "Atâ b. Ebû Rebâh ve Hadis İlmindeki Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 825-854.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Tâbiîn neslinin genel olarak İslâmî ilimlerin teşekkülünde özelde ise hadis ilminin gelişimindeki katkısı bilinmektedir. Bu katkının niteliği konusunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Böyle bir amacın bir parçası olmak bu çalışmanın da hedefleri arasındadır. Özellikle Abdullah b. Abbas'ın talebesi ve ondan sonra Mekke mektebinin en tanınmış hocası olan Atâ b. Ebû Rebâh'ın hadisçiliğine yönelik herhangi bir çalışma yapılmaması ayrı bir teşvik edici saik olmuştur. Erken dönem şahsiyetlerinden olan Atâ'nın hayatı ve ilmî kişiliğini incelerken başta şahsına ait fetva ve rivâyetler olmak üzere ilk dönemden itibaren kaynaklardan elde edilen bilgilerle birtakım sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırma ve incelemeye değer, hareketli bir siyasî yaşam süren Atâ, erken dönemde ortaya çıkan fikrî ve toplumsal çalkantıların içinde yaşamıştır. Eğitimci kişiliği ile dikkat çeken Atâ, başta İbn Abbas olmak üzere sahâbeden aldığı ilmî mirasa kendi tecrübelerini katarak sonraki nesillere aktarmıştır. Mekke müftülüğü ve hac organizasyonlarında uzun yıllar fetva mercii olması edindiği önemli tecrübelerdendir. Sünnete bağlılığı ile maruf olmasının yanı sıra tâbiîn nesli arasında fetva ve ictihadlarıyla tanınanlar arasında yer almıştır. Münekkid bir hadis hafızı olan Atâ, hadiste mutlak otorite kabul edilmiştir. Hadiste ilk telfik yapanlardan biri olması, nakilde bulunduğu kaynakların çeşitliliğini ve rivâyetlerin birçok tarîkini bildiğini göstermektedir. Yazılı rivâyetlerde bulunmuş ve hadis yazımını teşvik etmiştir. Kullandığı bazı hadis kavramlarıyla hadis istilahlarının gelişimine katkı sağlamış ve mürsel rivâyetlerinin çokluğu ile dikkat çekmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, mürsel, telfik, ihtilât, tedlîs.

Abstract

The contribution of the generation of Tâbi'un in the formation of Islamic sciences in general and in the development of hadith in particular is known. Various studies have been done on the quality of this contribution. Being a part of such an aim is among the targets of this study as well. Not to conducted any work on the hadithism of especially Abdullah b. Abbas' student and after him Atâ ibn Abi Rabah who the most famous teacher of the Mecca school was another encouraging reason. While examining the life and scientific per-

sonality of Ata who was one of the early personalities, it has been tried to reach some results with the information obtained from the sources from the first period, especially the fatwa and rumors belonging to him. Atâ who was leading an observable, active political life, lived in the intellectual and social turmoil that emerged in the early period. Atâ who drawing attention with his educator personality, added his own experiences to the scientific heritage he received from the companions in the first instance Ibn Abbas, and had been passed it on to the next generations. Being a fatwa authority in Makkah mufti and pilgrimage organizations for many years is one of his important experiences. In addition to being well-known for his devotion to the Sunnah, he has been taken place between those known among the generation of Tâbî'un with his fatwa and ijihad. Ata, who is a critical hadith reciter, is accepted as the absolute authority in the hadith. The fact that he was one of the first to make talfiq in the hadith shows that he knew the diversity of the sources he reported and the many tarikh of the narrations. He wrote narrations and encouraged writing of hadith. He contributed to the development of hadith terms with some of the hadith concepts he used and drew attention with the abundance of mursal hadiths.

Keywords: Hadith, Abu Hanifa, Ibn Jurayj, mursal, talfiq, ikhtilat, taddis.

Giriş

Tâbiîn nesli, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına tanık olan ashâb-ı kirâmdan tevarüs ettikleri Resûlüllah'ın sünnetinin sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir sorumluluk üstlenmiştir. Sahâbenin sahip olduğu Hz. Peygamber'e danışma, anlamadıklarını sorma ve onun uygulamalarını görme gibi imkânlarla sahip olmayan bu nesil, karşılaştıkları problemlere kendi başarılarına çözüm üretme konusunda çaba sarf eden ve gayretleri sonraki nesiller tarafından kayıt altına alınan önemli bir kuşak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem âlimlerinin sünneti algılama biçimleri, sahâbenin söz ve uygulamaları karşısındaki tutumları, tedvin, tasnif ve ıstılahların oluşumundaki katkıları gayretli çalışmalara rağmen halen izaha muhtaç yönleri olduğu bilinmektedir. Hadis tarihi ve ilimleri açısından bu tabakanın önemini tatminkâr bir şekilde ortaya koyabilmek için bu dönemde yaşayan âlimler hakkında yapılacak müstakil çalışmaların artması, bu kuşak hakkında bütüncül bir bakışa ulaşma-

bilmenin zeminini oluşturabileceği gibi kişisel ve bölgesel farklılıkların belirlenmesi konusunda katkı yapacağı da muhtemeldir.

Bu sebeple bu çalışmada tâbiînin önemli şahsiyetlerinden biri olan Atâ b. Ebû Rebâh'ın hayatı ve ilmî kişiliğinin yanı sıra hadis ilmindeki yeri ele alınacaktır. Atâ'nın tefsir¹ ve fıkıh ilmindeki yeri² hakkında bazı çalışmalar yapılmışsa da hadisçiliği hakkında şimdiye kadar herhangi bir müstakil çalışma yapılmamasının bu makale için ziyade bir özendirici gerekçe olduğunu söylemek mümkündür.

1. Hayatı

Nûbe asıllı bir aileye mensup olan Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî, el-Fihri, el-Mekkî, Yemen'in Cened³şehrinde dünyaya gelmiştir. Künyesi Ebû Muhammed'dir. Önceleri bir gözü kör iken sonradan tamamen göremez hale gelen Atâ; basık burunlu, felçli, topal,⁴ başının ön tarafında birkaç kılın dışında saçı olmayan simsiyah tenli birisiydi.⁵ Annesinin adı Bereke, babasının adı ise Eslem'dir. Doğum tarihi hakkında kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Kendisine dayandırılan bilgiler de dikkate alındığında muhtemelen 27/648 yılında dünyaya gelmiş ve küçük yaşta göç ettiği veya köle olarak götürüldüğü Mekke'de yetiştirilmiştir. Ne zaman ve ne kadar olduğu bilinmese de bir

-
- 1 Abdülvâhid Bekr İbrahim Ahmed Âbid'in, *Atâ b. Ebî Rebâh ve cühûduhû fi't-tefsîr* adlı çalışmasının yanı sıra İsmail Cerrahoğlu'nun, *Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan rivâyet ettiği Garîbu'l-Kur'an'ı* adlı makalesi bu çalışmalar arasında sayılabilir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'*ndeki Atâ b. Ebû Rebâh maddesi de İsmail Cerrahoğlu tarafından kaleme alınmıştır.
 - 2 Abdullah Sacid Öksüz'ün hazırlamış olduğu *Atâ b. Ebî Rebâh ve fıkıh tarihindeki yeri* adlı bir yüksek lisans tezi ile Necm Abdullah İbrahim el-'İsâvî'nin *Fıkhu'l-İmâm Atâ b. Ebî Rebâh ve menhecuhû filh* ve Muhammed b. Abdülaziz el-Lüheydân'ın, *Fıkhu Atâ b. Ebî Rebâh fi'l-menâsik mukarreten beynehû ve beyne fikhî's-sahâbe ve't-tâbiîn ve ashâbi'l-mezâhib* adlı çalışmalarını Atâ'nın fıkıhçılığı ile ilgili yapılan başlıca çalışmalar arasında saymak mümkündür.
 - 3 Hz. Peygamber tarafından Yemen'e gönderildiğinde Muâz b. Cebel'in (öl. 17/638) ikamet ettiği yerdir. Bk. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâ'üliyyât ve'l-meozû'ât fi kütübi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 65.
 - 4 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* (et-Tabakâtu'l-kübrâ), thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 6/22.
 - 5 İbn Ebû Hayseme en-Nesâî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tbâa ve'n-neşr, 2006), 1/446.

müddet Medine’de kaldığı anlaşılan Atâ, tekrar Mekke’ye dönmüş ve vefat ettiği 115/733 yılına kadar orada yaşamıştır. Kaynaklarda Ubeydullah b. Ebû Rebâh adında bir kardeşi,⁶Ya’kûb ve Hallâd adlarında iki oğlu,⁷Abdullah b. Keysân ve Süvâr b. Hakem el-Horâsânî adlarında iki damadından bahsedilmektedir.⁸Ebû Muhammed künyesi ile tanınmasına rağmen kaynaklar Muhammed adında bir oğlundan bahsetmemektedir. Babasının zenbil/sepet ustası olduğu⁹ annesinin de muhtemelen bir cariye olduğu¹⁰ dikkate alınırsa ilmî geleneği olan bir aile ortamında yetişme fırsatı bulamadığı anlaşılmaktadır. Anne-babasının vefatlarından sonra onlar adına yaptığı iyilikler sebebiyle, ebeveyni hakkındaki hayırhah tutumu ile tanınan¹¹ve mütevazı bir yaşam süren Atâ, 115/733 yılında 85 yaşlarında iken Mekke’de vefat etmiştir.¹²

2. Yaşadığı Dönemdeki Mekke’de İlmî Durum

Hz. Peygamber’in ashâb-ı kirâma dini bilgiler öğrettiği Dârülerkam, İslâm’da ilmî faaliyetlerin başladığı ilk mekân olarak kabul edilse de ilk dönemlerde Mekke dâhil olmak üzere ilmî hareketler Medine’ye bağlı olarak gelişmiştir. Zira Resûlullah (s.a.v.) hicretten sonra vefat edinceye kadar Medine’de kalmış, onun yanında yetişmiş ashâb-ı kirâm’dan pek azı dışında Medine’yi terk eden olmamıştır. Özellikle hac ve ticaret gibi sebeplerle Mekke’de bir müddet ikamet eden sahâbîler buradaki ilmî hayatın temelini atmışlardır. Kısa bir müddet dışında ömrünü Mekke’de geçiren Atâ b. Ebû Rebâh’ın iki yüz sahâbiyi görme imkânı bulması daha çok bu sahâbîlerin hac ibadeti sebebiyle Mekke’ye gelmeleri sayesinde olmuştur. Hz. Peygamber’in, fetihten sonra Mekkeliler’e Kur’an ve dinî bilgiler öğretmek üzere görevlendirdiği Muâz b. Cebel (öl. 17/638)buradaki ilmî faaliyetleri hareketlendirmiş, Abdullah b.

6 İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî, 1952), 9/9.

7 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/211; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Şikât*, (Dekken: Dâ'iretü'l-ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1973), 7/ 640.

8 İbn Hibbân, *es-Şikât*, 5/35; 6/422.

9 Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 20/76.

10 Abdullah Sacid Öksüz, *Atâ b. Ebî Rebâh ve Fıkıh Tarihindeki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

11 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 6/22.

12 Şemsüddin, ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Heyet (Şuayb el-Arnaût başkanlığında), (b.y: Müessesetü'r-Risâle,1985), 5/87.

Abbas'ın (öl. 68/688) Mekke mektebini kurmasına zemin hazırlamıştır. Sonunda bu çabalar Mekke'nin, Medine'den sonra Hicaz bölgesinin ikinci ilim merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Abdullah b. Abbas'ın vefatından sonra onun yerini alan Atâ, Mekke'deki ilmî faaliyetleri yürütmüş ve halkın fetva mercii olmuştur. Hac ibadeti sayesinde ulemânın buluşma imkânı bulunduğu Mekke'de İslâm dünyasının her tarafından gelen âlimlerle görüşmüş¹³ burada yaşanan ilmî mirasın onlara aktarılmasına katkı sağlamıştır.

3. İlmî Yönü ve Eğitimci Kişiliği

Mescid-i Harâm'da ders veren tanınmış âlimlerden biri olması yönüyle şeyhülharem unvanıyla anılan Atâ, fıkıh, hadis ve tefsir alanında temayüz etmiş tâbiîn döneminin çok yönlü âlimlerinden biridir. 70 den fazla hac yapan Atâ, özellikle hac menâsiki konusunda döneminin en yetkin kişisi kabul edilmiştir. Hatta Emevî idaresi onu bu konuda tek fetva mercii tayin etmiştir. Doğrusu Atâ'nın kendisine danışılan bir otorite olduğuna dair örnekler çoktur.¹⁴ Bu alandaki yetkinliğini öncelikle Hz. Osman'ın hac emiri olarak tayin ettiği hocası Abdullah b. Abbas'dan tevarüs ettiğini söylemek mümkündür. Diğer hocası Câbir b. Abdullah'ın hac menâsikine yönelik bir sahifesinin bulunması da bu alandaki birikiminin sağlam kaynakları olduğunu göstermektedir.

Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (öl. 120/738) "Atâ, Tâvûs (öl. 106/725) ve Mücâhid ile (öl. 103/721) buluştum. Sizin çocuklarınız hatta çocuklarınızın çocukları onlardan daha bilgili idiler"¹⁵ şeklindeki sözlerini, akranların birbirleri hakkında çeşitli sâiklerle söyledikleri mâkul ve makbul görülmeyen sözler kabilinden kabul etmek gerekmektedir. Zira bu haberi nakleden Muğîre, bu ifadeleri başta Atâ olmak üzere adı geçen şahıslara haksızlık olarak değerlendirmiş, İbn Abdülber de (öl. 463/1071) Muğîre'nin yorumunu isabetli bulmuş ve Hammâd'ın ders halkasında en çok oturanlardan biri olan Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) bile Atâ'yı, Hammâd'dan daha üstün tuttuğunu ifa-

13 İbn Hibbân, *eş-Sikât*, 7/360-361.

14 Bk. Buhârî, "Hac", 34.

15 İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1994), 2/1095.

de etmiştir.¹⁶ Ekonomik imkânı olmadığından hadis öğrenmek amacıyla Zührî'nin (öl. 124/742) yanına gidemediğini ifade eden Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Ma'mer'in (öl. 153/770) Zührî'den ve İbn Cüreyc'in (öl. 150/767) Atâ'dan rivâyetlerini kendisi için yeterli görmesi hadis ilminin sonraki nesillere aktarılmasında Atâ'nın rolünü ortaya koymaktadır.¹⁷ İmam Şâfiî de (öl. 204/820) Amr b. Dînâr (öl. 131/749), İbn Cüreyc ve Atâ b. Ebû Rebâh vasıtasıyla İbn Abbâs'ın ilmî mirasına ulaşma fırsatı bulmuş ve Mekkelilerin, Atâ'nın sözüne neredeyse muhalefet etmediklerini belirterek¹⁸ onun ilmî otoritesine dikkat çekmiştir. Hadis ve fıkıh ilmi yanında tefsire dair Atâ'dan gelen rivâyetler, ilk devir tefsir anlayışı hakkında kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir.¹⁹ İbn Abbâs'ın tefsirle ilgili rivâyetlerini *Garîbü'l-Kur'ân* adlı bir eserde toplayan Atâ'nın²⁰ ayrıca kaynaklarda hacmi büyük bir hadis sahifesinden de bahsedilmektedir.²¹

Atâ, hayatını Mescid-i Harâm'da ibadet ve ilimle geçirmiş, akrabalarının desteği ve yöneticilerin hediyeleriyle geçimini sağlamıştır.²² Muallimü'l-küttâb (temel eğitim öğretmeni) olarak bilinen Atâ'nın, başta Ömer b. Abdülaziz (öl.101/720) olmak üzere yöneticilerin çocuklarına öğretmenlik yaparak bu hediyelerin hakkını verdiği söylenebilir. Namaz kılmak oruçtan daha kolay olduğu için çocuğa oruçtan önce namaz eğitimi verilmesini tavsiye ederek²³ eğitimde kolaydan zora ilkesini benimsediği görülmektedir. Bulunduğu mecliste hadis okumak isteyen bir kimsenin sözünü kesen bir arkadaşını uyarıp, üslubunun yanlış olduğunu hatırlatmasından ve kendisinden duyulan hadisleri yanında okuyanları bile hiç duymamış gibi dikkatle dinlemesinden

16 İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1095.

17 Râmihürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Ebû Hammâm Muhammed b. Ali es-Sûme'î el-Beyzânî (Riyad: en-Nâşiru'l-mütemeyyin, 2017), 224.

18 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (Beirut: Dârü'l-Marife, 1990), 7/294.

19 İsmail Lütfi Çakan, Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76-79.

20 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 83. Ayrıca bk. Abdullah b. Abbas, *Garîbu'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp., Âtîf Efendi Koleksiyonu, nr. 2815/8, vr. 102-107.

21 İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 3/593.

22 Zehebî, *Siyer*, 5/84.

23 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef fi'l-ḥadis*, (Kahire: Dârü't-ta'sîl, 2015), 4/5.

iyi bir eğitimci olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ İlim/hadis öğrenmek için ders halkasına katılmak isteyenlere öncelikle Kur'an eğitimi ve temel dini bilgileri öğrenmelerini şart koşarak²⁵ bir seviye tespiti yapmasını da eğitimci kişiliğinin bir tezahürü olarak görmek mümkündür. Ölçme değerlendirme görevini yardımcılarında biri olan Abdullah b. 'Ubeyd b. 'Umeyr'in (öl. 113/732) üstlenmesi,²⁶ eğitim-öğretim faaliyetlerini bir ekiple yürüttüğünü hatırlatmaktadır. Atâ'nın ders halkasında eğitim metodu olarak daha ziyade isticvâb/soru-cevap metodunun benimsendiği anlaşılmaktadır.²⁷Kendisine sorulan sorulara bazen soru ile karşılık vererek muhatabını tatmin edecek bir ikna üslubu kullanmış²⁸ bazen de verdiği cevaplarla hadisin maksadını açıklamıştır.²⁹Fasih konuşması,³⁰Mekke müftülüğü yaptığı sırada takdir toplayan fetva üslubu³¹ ve meselelere müsâmahakâr yaklaşımı,³²eğitim-öğretim ve irşad faaliyetlerinde haklı bir övgü kazanmasına vesile olmuştur.

4. Hocaları

Sahâbeden 200 kadar kişiye yetişen³³ ve birçoğundan hadis rivâyet eden Atâ b. Ebû Rebâh'ın, aralarında hoca-talebe ilişkisi kurulabilecek iki hocasından söz etmek mümkündür. Bunlardan biri Abdullah b. Abbas diğeri ise Câbir b. Abdullah'tır. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu olan Abdullah, rivâyet ettiği 1660 hadis ile ashâb-ı kirâm içinden en çok hadis rivâyet edenler arasında yer almıştır. Mekke tefsir ve fıkıh mektebinin kurucusu kabul edilen İbn Abbas, Atâ'nın en önde gelen hocasıdır. Atâ, İbn Abbas'ın ders halkasından daha saygın bir ders halkası görmediğini; Kur'an ilimleri ile meşgul olan-

24 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 6/21; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahîlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-maârif, ts.), 1/200.

25 Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981), 2/155.

26 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/155.

27 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/259; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 5/247; 29/509; 36/129.

28 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/59.

29 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 9/75.

30 İbn Ebû Hayseme *et-Târîhu'l-kebir*, 1/446.

31 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 6/21.

32 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/259.

33 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/451.

lar, fakihler, şairler ve nahivciler gibi birçok ilim dalına mensup kişilerin bu mecliste yer aldığını ifade etmiştir.³⁴Atâ ile birlikte Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Mücâhid (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723) ve Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725) bu meclisin en gözde öğrencileri olmuş ve İbn Abbas'ın metodunu takip etmişlerdir. Hocasının ilmî derinliğini ifade etmek için zaman zaman *حَدَّثَنِي الْبَحْرُ* /Bana Derya bildirdi³⁵şeklinde ondan nakillerde bulunan Atâ, vefatından sonra onun yerini almıştır. Diğer hocası Câbir b. Abdullah, hicretten 16 yıl önce Medine'de dünyaya gelmiş ve ömrünün çoğunu burada geçirmiştir. Çeşitli sebeplerle Mısır, Şam ve Kûfe'ye gittiği anlaşılan Câbir (r.a.), ne kadar olduğu tam bilinmese de Mekke'de bir müddet kaldığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerinden Ebû Süfyân Talha b. Nâfi', Mekke'de Câbir'e (r.a.) altı ay kadar komşuluk ettiğinden bahsetmektedir.³⁶ Bu durum, onun Mekke'ye sadece hac vesilesi ile değil, daha uzun süreli ikamet ederek eğitim-öğretim faaliyetlerine katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Atâ'nın ifadelerinden, aralarında Ebü'z-Zübeyr'in (öl. 126/744) de bulunduğu bir grupla birlikte Câbir'den (r.a.) hadis öğrendikleri anlaşılmaktadır.³⁷Abdullah b. Abbas kadar olmasa da Câbir'in (r.a.) ilim halkasından nasiplenen Atâ, ondan 150' den fazla hadis rivâyet etmiştir.

5. Talebeleri

Abdullah b. Abbas'ın halefi olan ve ondan sonra Mescid-i Harâm'da ders halkası kuran Atâ'dan hadis rivâyet eden ve ilim tahsilinde bulunan çok sayıda muhaddis ve fakih vardır. Başta İbn Cüreyc olmak üzere birçok öğrencisinden bahsetmek mümkündür. İbn Cüreyc'in ifadesine göre Arap şiiri ve nesep konularıyla ilgilenirken, Atâ b. Ebû Rebâh'tan faydalanmasına yönelik aldığı bir tavsiye üzerine onun ders halkasına katılmış ve yaklaşık 18 yıl Atâ'nın öğrencisi olmuştur. Bu sebeple Atâ'yı ondan daha iyi bilen ve tanıyan

34 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/512.

35 İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nûreddin İtr (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1986), 243; Sehâvî, Şemseddîn, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 3/259.

36 Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-kebîr*, (Haydarâbâd: Dârü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1942), 4/346.

37 Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdırrahmân, *es-Sünen*, thk. Fevz Ahmed Zümerli-Halid es-Sebî'el-Alemi (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî,1987), "Mukaddime", 51 (1/157).

olmadığı ifade edilmiştir.³⁸Buhârî'nin muallâk olarak naklettiği birçok rivâyeti Abdürrezzâk (öl. 211/827)³⁹ ve İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849),⁴⁰ İbn Cüreyc vasiyatıyla Atâ'dan mevsul olarak nakletmiştir. Hadis alanında eser veren ilk altı kişiden biri kabul edilen Amr b. Dînâr (öl. 126/744 [?]), Atâ'nın ders halkasında yer alanlardan biridir. Atâ'nın vefatından sonra Mekke'de fetva mercii olmuştur. ⁴¹Amr b. Dînâr'dan sonra Mekke'de fetva makamına geçen Abdullah b. Ebû Necîh'de (öl. 132/750), Atâ b. Ebû Rebâh'ın öğrencilerindedir. Künyesi Ebû Yesâr'dır ve fasîh konuşmasıyla tanınmıştır. İbn Ebû Necîh, çok hadis rivâyet eden birisidir.⁴²Atâ'ya halef olan öğrencilerinden bir diğeri Kays b. Sa'd'dır. (öl. 119/737) Künyesi Ebû Ubeydullah'tır. Atâ'dan sonra fazla yaşamadığı anlaşılan Kays, az hadis rivâyet etmiştir.⁴³

Atâ'nın önde gelen bu öğrencilerinin dışında "Şamlı gençlerin efendisi" diyerek övdüğü ve güzel soru sorma yeteneğini takdir ettiği Süleyman b. Mûsâ el-Eşdak (öl. 119/737),⁴⁴ "Kûfe gençlerinin efendisi" şeklinde iltifatta bulunduğu Haccâc b. Ertât (öl. 145/762) ve Leys b. Sa'd (öl. 175/791) gibi daha çok hac mevsiminde uzak bölgelerden gelerek onun ilim halkasına katılan çok sayıda muhaddis ve fakih vardır. Ebû Hanîfe bunların en meşhurdur. Babasıyla birlikte on altı yaşında hacca gittiğinde orada Atâ ile tanışıp ondan hadis dinlediği rivâyet edilmiştir. İnsanlar sıkışık bir şekilde Atâ'nın ders halkasında otururken, Ebû Hanîfe derse iştirak ettiğinde ona yer açarak taltif etmesi⁴⁵ daha ileri yaşlarda da Atâ'nın ders halkasına katıldığını düşündürmektedir.

38 Zehebî, *Siyer*, 6/327, 331.

39 Buhârî, "Gusûl", 24; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/406.

40 Buhârî, "Vudû", 34; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *el-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 1/43.

41 Fâkihi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihi, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beirut: Dâru Hıdr, 1994), 2/332; Mustafa Uzunpostalcı, "Amr b. Dînâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/83.

42 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 5/482-483; Zehebî, *Siyer*, 6/125.

43 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 6/31.

44 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 7/456-457; Zehebî, *Siyer*, 5/433-435.

45 Saymeri, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, (Beirut: Alemü'l-kütüb, 1985), 89.

6. Siyasî Kişiliği ve Fırkalarla İlişkisi

Atâ'nın çocukluk dönemi dışındaki hayatı, Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'i desteklediği dönem hariç Emevî idaresinde geçmiştir. Bu dönem ulemâ için huzurlu bir dönem sayılamaz. Zira âlimler düşüncelerini özgürce ifade etmek şöyle dursun; idarenin gözetimi ve baskısı altında zor günler geçirmişlerdir. Atâ ile aynı dönemde yaşayan Saîd b. Cübeyr'in (öl. 94/713 [?]) yaşadığı bir hadise, ilim adamlarının bu dönemde yaşadığı baskıyı anlatan örneklerden biridir. Bir mecliste otururken zekâtı kime verelim diye soran birisine Saîd b. Cübeyr, yönetimin tayin ettiği valilere vermesini önermiştir. Meclisten kalkınca soruyu soran kişi onu takip edip idarecilerin aldıkları zekâtları harcanması gereken yerlerde harcamadıklarını söyleyince Saîd b. Cübeyr, zekâtını Allah'ın emrettiği yere harcamasını, çünkü sorusunu insanların ortasında sorduğu için kendisine doğruyu söyleyemediğini ifade etmiştir.⁴⁶ Atâ'nın anlattığına göre Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik, akşam oluncaya kadar cuma namazını ertelerdi. Bu sebeple bir cuma günü camiye gidince oturmadan önce öğle namazını, daha sonra da oturduğu yerde ima ile ikindi namazını kıldığını bu sırada Velîd'in hutbe okuduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ İbn Hacer, Atâ'nın ölüm korkusuyla namazını ima ile kıldığını eklemiştir.⁴⁸

Bu dönemde İslâm beldelerinde ilmî faaliyetler daha çok Atâ gibi mevâlî tarafından yürütülmekte idi. Mevâlî genel olarak idareden hoşnut değildi. Ancak ulemânın Emevî idaresine olan muhalefeti, özellikle de Hicaz'da sadece yönetimin icraatlarından kaynaklanmıyordu. Onlar, devletin kuruluş şekli ve felsefesine de karşı idiler.⁴⁹ Döneminde meydana gelen olaylar karşısında Atâ'nın da siyasî tercihleri olmuş ve bunun sonuçlarıyla da karşılaşmıştır. Kerbelâ fâciasından sonra Yezîd'e karşı muhalefetin lideri haline gelen Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692), Yezîd'in ölümüyle halifeliğini ilan etmiş, İslâm dünyasının bir bölümünde yaklaşık on yıl yönetimini sürdürmüştü. Haccâc'ın Mekke muhasarasında Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer alan Atâ, bu savaş-

46 Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halîl Muhammed Harrâs (Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y), 684. Ayrıca bk. Varsa örnekler dipnot olarak düşelim.

47 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/403-404.

48 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dârü'l-hadis, 1998), 2/18.

49 Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 43.

ta kolunu kaybetmiş,⁵⁰ daha sonra mevâlînin ve Emevî idaresinden memnun olmayan kitlelerin desteğini alarak yönetime karşı ayaklanan İbnü'l-Eş'as'ı (öl. 85/704) desteklemiştir. İsyancılar yenilince Atâ b. Ebû Rebâh tutuklanmış ancak Haccâc tarafından affedilmiş⁵¹ve nihayetinde Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'a (öl. 86/705) biat etmiştir.

Atâ, hicri birinci asırda Hâricilik, Şîilik, Mürcîlik ve Cehmîlik gibi fırkaların ortaya çıktığı bir dönemde yaşamıştır. Atâ ile Ebû Hanîfe arasında geçen aşağıdaki karşılıklı konuşma bu dönemin en temel tartışma konularının kader ve büyük günah meselesi olduğunu ortaya koyarken, Atâ ile Ebû Hanîfe'nin bu konulara yaklaşımlarının aynı olduğunu da göstermektedir. Ebû Hanîfe şöyle anlatıyor:

"Mekke'de Atâ b. Ebû Rebâh'la karşılaştım. Ona bir soru sordum. Bana 'nerelisin' dedi. Ben de 'Kûfeliyim' dedim. 'Şu dinlerini parçalayıp gruplara bölünen bölgeden mi?' dedi. Ben de evet, dedim. 'Peki, sen hangi gruptansın' dedi. 'Selefe sövmeyen, kadere iman eden, günahı sebebiyle kimseyi küfürle itham etmeyen gruptanım' dedim. Atâ, 'anladım, öyle devam et' dedi."⁵² Atâ, dönemindeki bid'at fırkalarına karşı çıkmış ve fikirleri ile mücadele etmiş⁵³ ancak onlara karşı şiddet kullanmayı doğru bulmamıştır.⁵⁴

7. İtikâdî ve Fıkhî Görüşleri

Yöneticilerle olan münasebeti, sosyal olaylara olan duyarlılığı ve hac ibadetinin Mekke'yi bir buluşma merkezi haline getirmesi gibi sebepler Atâ'nın İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde meydana gelen fikir hareketlerinden haberdar olmasını sağlamıştır. İslâm dünyasında meydana gelen bu yeni düşüncelere karşı sessiz kalmayan Atâ, doğrudan veya dolaylı çeşitli vesilelerle insanlara kendi düşüncelerini telkin etmeye çalışmıştır. Ma'kil b. Ubeydullah

50 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât v. dğr. (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013), 11/38.

51 Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 121.

52 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beirut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2002), 15/444.

53 Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 52.

54 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, (Beirut: Dârü'l-kitabü'l-Arabî, 1989), 3/312.

el-Cezerî (öl. 166/783) Atâ'ya, imanın artıp eksildiğini iddia edenler hakkındaki düşüncelerini sorunca o, "Hidayete erenlere gelince, Allah onların hidayetini artırır. Onların Allah'a karşı gelmekten sakınmalarını sağlar"⁵⁵ ayetini okuduktan sonra peki, bu ayetteki Allah'ın artırdığı hidayet nedir? şeklinde bir soruyla cevap vererek⁵⁶ imanın artıp eksileceğini savunmuştur. Sonra namaz ve zekâtın imanın bir parçası olmadığından söz edenler hatırlatılınca, "Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir"⁵⁷ ayetini okumak suretiyle karşılık vermesiyle amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Hayır ve şerriyle, tatlısıyla ve acısıyla kaderin Allah'tan olduğunu savunan Atâ'nın⁵⁸ itikâdi konularda selefin çizgisinden ayrılmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen büyük günah işleyenleri küfürle itham etmediği için Mürcî olduğunu iddia edenler olmuşsa da⁵⁹ iman konusundaki temel düşünceleri bu iddiayı doğrulamamaktadır.

Mekke'nin fıkıh otoritesi kabul edilen hocası İbn Abbas'tan sonra onun yerini alan Atâ'nın fetva kaynakları; Kur'an, sünnet, sahabe kavli ve çağdaşlarının görüşleri olmuştur.⁶⁰ Özellikle Abdullah b. Abbas ve Câbir b. Abdullah'tan elde ettiği teorik ve pratik mirasın yanında Emevîlerin hac organizasyonunda kendisini tek fetva yetkilisi olarak görevlendirmesi ve yetmişten fazla hac yapma fırsatı bularak yaşadığı tecrübe, onun problem çözme yeteneğini geliştirdiğini söylemek mümkündür. Mekke müftüsü olduğu dönemde kendisine her konuda danışılması münasebetiyle kaynaklarda hemen her konuda fetvasını görmek mümkündür.

8. Hadis İlmindeki Yeri

Kesîrû'l-hadîs/çok hadis rivâyet eden⁶¹ ve münekkid muhaddislerden sayılan Atâ, hadiste mutlak otorite kabul edilen⁶² bir hadis hafızıdır.⁶³Kütüb-i

55 Muhammed, 47/17.

56 Ebû Nuaym, *Hilye*, 3/314.

57 Beyyine, 98/5.

58 Ebû Nuaym, *Hilye*, 3/312.

59 İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Târîhu's-sikât* (yy.: Dârü'l-bâz, 1984), 309.

60 Fatma Kızıl, *Müşterek râvi teorisi ve tenkidi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 180.

61 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/20.

62 Şemsüleimme, Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993), 14/92.

sitte'nin tamamında ve diğer muteber hadis kitaplarında çokça rivâyeti bulunan Atâ, müksirûnun hepsinden rivâyette bulunmuş, ilmî birikimi sebebiyle Abdullah b. Abbas (öl. 68/688) ve Abdullah b. Ömer'in (öl. 73/693) övgüsünü kazanmıştır.⁶⁴Ebû Hanîfe, Atâ'dan daha üstününü görmediğini ifade etmek suretiyle onu övmüş ve ta'dil etmiştir.⁶⁵Ali b. Medînî (öl. 234/849), ömrünün sonlarında ihtilâta uğradığını haber verirken,⁶⁶ Kays b. Sa'd'ın, *انه نسي أو تغير* /o, unuttu veya ihtilât etti/hafızası bozuldu, diyerek Atâ'nın hadis meclisini terk ettiği,⁶⁷ İbn Cüreyc'in de aynı gerekçe ile son dönemlerinde Atâ'dan hadis rivâyet etmeyi bıraktığı anlaşılmaktadır.⁶⁸ Câbir b. Abdullah'tan naklettiği bir rivâyette, "Biz Minâ'da üç günden fazla kurbanlarımızın etlerinden yemedik. Sonra Allah Resûlü bize ruhsat verip 'Yiyiniz ve azık yapınız' buyurdu. Bunun üzerine biz de yedik ve azık ettik"⁶⁹deyince bu rivâyeti Atâ'dan nakleden İbn Cüreyc ona, Câbir 'Kurban etlerini Medine'ye gelinceye kadar azık edindirdik, dedi mi?' diye sormuş, Atâ'nın cevabı Buhârî de 'Hayır',⁷⁰ Müslim de ise 'Evet'⁷¹ şeklinde yer almıştır. Bu olay, önce unuttu ve 'Hayır' dedi, hatırlayanca 'Evet' dedi, şeklinde yorumlanmıştır.⁷²Atâ'nın zabtına zarar verecek nitelikte bir durum olmayan bu hadise dışında ihtilâta uğradığına örnek olabilecek başka bir rivâyete kaynaklarda rastlanmamıştır. Yazılı rivâyete önem vermesi ve ahir ömründe gözlerini kaybetmesi ihtilâta uğramasını mümkün kılacak emareler olarak görünse de ihtilâta uğrayan râvileri muhtevî eserlerde Atâ'nın muhtelit râviler arasında yer almadığı görülmektedir. İbn Cüreyc ve Kays b. Sa'd'ın, son döneminde ondan rivâyeti terk etmeleri, Atâ'nın sikalığı-

63 O dönemde kullanılan hafız kavramı için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 120.

64 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 1/76.

65 Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâi v.dğr., (Beyrut: Mektebetü'n-nahda'l-Arabiyye, 1989), 388.

66 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/153.

67 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 3/364-365.

68 İbn Hacer, *el-Askalânî, Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hindistan: Matbaâtü dâireti'l-maârifî'n-Nizâmiyye, 1908), 7/203.

69 Buhârî, "Hac", 134.

70 Buhârî, "Hac", 134.

71 Müslim, "Eğâhî", 30.

72 Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî*, (Mısır: el-Matbaâtü'l-kübâ el-Emîriyye, 1905), 3/229.

na gölge düşürecek bir durum değildir. Ancak bu durum, İbn Cüreyc ve Kays'ın Atâ'dan rivâyetlerini başkalarının rivâyetlerinden daha değerli kıldığı sonucuna ulaştırabilir.

Kādî İyâz'ın (öl. 544/1149) naklettiğine göre, İmam Mâlik'e Atâ'dan hadis nakletmeme sebebi sorulmuş, o da aslında hadis rivâyet etmek istediğini bu sebeple gözlemde bulunmak amacıyla onu takip ettiğini, Resûlullah'ın minberine geldiğinde minberin örtüsünü ve en alt basamağını avam gibi bereket vesilesi amacıyla meshettiğini görünce ondan hadis nakletmekten vazgeçtiğini ifade etmiştir. Minberin bu bölümleri Emevîler'in ilavesi olduğu için, Resûlullah'ın minberi ile Ümeyyeoğullarının yaptığı eklemeleri ayırt edemeyip avam gibi davrandığı gerekçesiyle İmam Mâlik, kendisinden hadis rivâyet etmekten vazgeçtiğini söylemiştir.⁷³Kādî İyâz'dan önceki kaynaklarda böyle bir bilgiye ulaşamadığımız gibi ondan sonraki kaynaklarda da bu bilginin itibar görmediği anlaşılmaktadır. Mâlik, *el-Muvaţta*'nda Atâ'dan doğrudan rivâyette bulunmamış ancak araçlar vasıtasıyla rivâyette bulunmuştur.⁷⁴

Ahmed b. Hanbel, Atâ'nın tedlîs yaptığından söz etse de Esrem et-Tâî (öl. 261/875) aracılığı ile ondan bu bilgiyi nakleden İbn Hacer,⁷⁵*Ta'rifü ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevşûfîne bi't-tedlîs (Tabakâtü'l-müvellisîn)* adlı eserinde Atâ'yı nadiren tedlîs yapanlar arasında bile saymamıştır. Müdellis râvilerle ilgili yazılan başka kaynaklarda da Atâ tedlîs yapan râviler arasında zikredilmemiştir. Ancak Atâ, vicâde yoluyla alınan rivâyetleri naklederken *وحدثنا* sîgasının kullanımında bir beis görmemiştir. Bu durumu tedlîs sayanlar olduğu için Atâ'nın bu nedenle tedlîsle itham edilmiş olabileceği düşünülebilir.

Atâ'nın hadiste ilk telfik yapanlardan biri olduğundan bahsedilmektedir.⁷⁶ Her ne kadar adalet ve zabt yönünden sikalığı tereddütlü olan râvilerin telfike başvurması tetkik edilmesi gereken bir durum olsa da Atâ gibi hadiste otorite kabul edilen münekkit muhaddislerin, rivâyetleri mukayeseli biçimde

73 Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle-el-Muhammediyye, 1965-1983), 1/138.

74 *el-Muvaţta*, "Hac", 5, 155; "Nüzûr", 5.

75 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/182.

76 Bünyamin Erul, "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/400.

değerlendirme imkânına sahip olmaları bakımından avantajlı bir durum olarak görülmelidir. Çünkü telif, bir muhaddisin hadis aldığı kaynakların çeşitliliğini ve rivâyetlerin birçok tarîkini bildiği anlamına gelmektedir.

Ömrünün sonlarında sarf ettiği “Arapça’yı en iyi bilen olmayı isterdim” şeklindeki bir ifadeden dolayı Arapça’yı iyi bilmediği şeklinde bir tenkide uğramakla birlikte⁷⁷ bu sözü hangi bağlamda söylediğine dair kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Joseph Schacht (1902/1969), Atâ’yı hadis uydurduklarını iddia ettiği müşterek râviler arasında saymıştır. Abdürrezzâk’ın *Musannef*ini inceleyen Motzki ise Abdürrezzâk→İbn Cüreyc→Atâ b. Ebû Rebâh→İbn Abbas isna-dındaki râvilerin her birinin hocalarının ismini verme konusunda dürüst davrandığını ifade etmiştir. Ancak buna rağmen rivâyet ettiği metinlerin sahte olabileceğine dikkat çeken Motzki, kendisinden önceki oryantalistlerden farklı yönleri olsa da selefleriyle aynı doğrusal çizgide yer alarak Atâ’yı itham edenler arasında yer almıştır.⁷⁸

Hâkim’in ifadesine göre mürsel hadisler Mekkeliler arasında Atâ b. Ebû Rebâh tarafından yayılmıştır.⁷⁹Aşağıdaki rivâyet Atâ’nın zayıf kabul edilen mürsellerinden biridir.

حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ شُجَاعٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ حَيْثَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، قَالَ: بَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ قَرَأَ يَسَ فِي صَدْرِ النَّهَارِ، فَضِيَتْ حَوَائِجُهُ»

“Kim gündüzün başlangıcında Yâsin okursa ihtiyaçları giderilir”⁸⁰

Atâ’nın yaşadığı dönemde irsâlin kullanımı yaygın olmakla birlikte herkesten rivâyet ettiği gerekçesiyle onun mürsel rivâyetleri tenkit

77 İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk.Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995), 40/403; Zehebi, *Siyer*, 5/87.

78 Kızıl, *Müşterek râvi teorisi ve tenkidi*, 43, 157.

79 Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed b.Fâris es-Selûm (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2010), 175.

80 Dârimî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 21.

tir.⁸¹ Ancak mürsel rivâyetleri nakledenler, bu rivâyetlerin müsned senedlerine sahip iken, unutmaya veya başka bir maksatla irsâl yapmış olabileceklerinden irsâl, cerh ve tekzîb sebebi sayılmamıştır.⁸² Atâ'ya sorulan bir soruya cevap verdikten sonra, isnadı sorulunca, "Ümmetin icma ettiği şey bize göre isnaddan daha güçlüdür"⁸³ şeklinde karşılık vermesi, ümmetin icma ettiği bir uygulamayı sünnete uygunluk bakımından isnaddan daha güçlü bir kriter olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu örnek isnadın sorgulanmaya başladığını gösterse de henüz yerleşik bir kullanıma dönüşmediğini hatırlatmaktadır. Çünkü Atâ'ya bu hadis mi yoksa rey mi? diye çokça sorulmuş, hadis diye karşılık verdiği zaman senedi sorulmamıştır. Atâ'nın bu sorulara bazen işittiğimize göre⁸⁴ veya sadece ilimdir/hadistir⁸⁵ şeklinde cevap vermesi, isnadlarını zikretmediği hadislerin fetvalarına kaynaklık ettiğini göstermekte, fakat fetva verirken senedi zikretmeye ihtiyaç duymadığı anlaşılmaktadır. Tâbiînin tamamının mürsel rivâyetlerin kabulüne dair icma ettikleri ve bu durumun hicri üçüncü asrın başlarına kadar devam ettiği⁸⁶ dikkate alındığında bu dönemde irsâl'in yadrganmadığı doğrulanmaktadır. Çünkü Atâ'nın çağdaşı olan İbn Sîrîn'nin (öl. 110/729) "Bu ilim/hadis dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin"⁸⁷ ifadeleri bu dönemde tenkit faaliyetlerinin daha ziyade râvi odaklı yürütüldüğünü hatırlatmaktadır.

81 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Süâlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurrî li Ebî Dâvûd*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî (y.y: el-Fârûku'l-hadise, 2010), 62. Atâ b. Ebû Rebâh, Başta Hz. Ebû Bekir ve Osman olmak üzere sahâbeden birçok kişiden mürsel rivayette bulunmuştur. Bk. İbn Ebû Hâtîm, *el-Merâsîl*, thk. Şükrullah b. Nimetullah el-Kucânî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1977), 155; İbnü'l-İrâkî, *Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahim b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî, Tuḥfetü't-taḥşîl fî zikri ruvâti'l-merâsîl*, thk. Abdullah Nevvâre (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ts.), 228-229.

82 Hatîb, *el-Kifâye*, 2/222.

83 Ebû Nuaym, *Hilye*, 3/314.

84 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/428.

85 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/457.

86 İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaḥḩa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü umûmi'l-evkâf ve's-suûnî'l-İslâmiyye, 1967), 1/4.

87 İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 5/334.

8. 1. Sünnet/Hadis anlayışı

Atâ, “Allah’a ve Resûlüne itaat edin”⁸⁸ ayetindeki Allah’a itaat etmeyi, onun kitabına uymak, Resûl’e itaat etmeyi ise onun sünnetine uymak şeklinde yorumlayarak⁸⁹ sünnetin bağlayıcılığına dikkat çekmiştir. Resûlüllah’ın zorunluluk gereği yaptığı bir uygulamanın terk edilmesini bile sünnetten yüz çevirme şeklinde değerlendirmiştir. Öğrencilerinden İbn Cüreyc onun şöyle dediğini nakletmiştir. “İmam hastalanınca ve oturmadan namaz kıldıramayacaksa namaz kıldırarak için başkasını görevlendirmesi bana daha uygun gelir. Şayet imam oturarak namaz kılsa bu sünnettir. İbn Cüreyc “Oturarak namaz kıldırmanın arkasında namaz kılayım mı yoksa onu terk mi edeyim?” diye sorunca ‘Onunla birlikte kıl. Resûlüllah’ın sünnetinden yüz mü çevireceksin? Ancak ben (ayakta namaz kıldıramayacak kişilerin) başkasını imamlığa geçirmelerini tercih ederim’ cevabını vermiştir.”⁹⁰ İmam Şâfiî tarafından tâbiîn nesli içerisinde hadise en çok tabi olan kişi olarak nitelendirilmesi, sünnete olan bağlılığını ifade etmektedir. Nitekim şahsi görüşü doğrultusunda fetva verdiği bir konuda daha sonra sünnetten bir bilgiye ulaşınca hemen sünnetin hükmü ile amel etmiş, fetvasından dönmüştür.⁹¹ Zekât nisabında altının ağırlığına değil kıymetine itibar etmesi de sahih sünnete olan bağlılığına örnek verilebilir. Zira Atâ’ya göre iki yüz dirhem gümüş değerinde olan altın, ağırlık olarak yirmi miskalden az da olsa zekâta tabi olur. Burada gümüş nisabı ile ilgili hadisleri sıhhat açısından daha sağlam gördüğünden, altının nisabını gümüşe kıyasla tespit ettiği anlaşılmaktadır.⁹² Ancak Atâ’yı sadece bir hadis nakilcisi olarak görmek ve nasların zâhirine göre hüküm vermekle yetindiğini düşünmek doğru değildir. Sorulan bir soruya “Bilmiyorum” şeklinde cevap verdikten sonra kendi düşüncesi sorulunca “Görüşümün yeryüzünde din edinilmesinden dolayı Allah’tan hayâ ederim”⁹³ şeklinde karşılık vermesini nasların dışında ictihadî bir yol benimsememesine değil; bilgi sahibi olmadığı bir konu-

88 en-Nisâ, 4/59.

89 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000), 1/130; İbn Abdülber, *Câmi' u beyânî'l- 'ilm*, 1/767.

90 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/459.

91 İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 3/275.

92 Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru ihyâ-i't-türâsî'l-Arabî, ts.), 8/254.

93 Dârimî, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 16.

da hüküm vermeme şeklindeki ulemânın genel tutumuna uygun bir tavır olarak görmek daha isabetli olmalıdır. Öğrencisi İbn Cüreyc, Atâ bir şey söylediğinde söylediği ilim/hadis mi yoksa kendi görüşü mü olduğunu ona sorar, o da ilim ya da kendine ait bir görüş olduğunu söylerdi. Çokça tekerrür ettiği anlaşılan bu durum⁹⁴ onun naklettiği hadislerin yanı sıra şahsî görüşlerini ifade etmekten çekinmediği anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin Atâ'yı, tâbiîn içinde ictihadlarıyla tanınan kişiler arasında sayması,⁹⁵ zaman zaman hocası Abdullah b. Abbas'ın görüşlerini isabetli bulmayıp ona muhalefet etmesi bunu göstermektedir.⁹⁶ Namazların cem' edilmesi ve çoraplar üzerine mesh gibi daha birçok meselede nasların zâhirlerinden hareketle yorumlar yaptığı gibi illet ve makâsıd/maslahat eksenli yorumları da vardır. Meselâ, şehirlinin, köylünün malını satmasını yasaklayan rivâyetleri⁹⁷ dikkate alan âlimler, genel olarak bu satışı doğru bulmazken Mücâhid ve Atâ, Hz. Peygamber bu satışı deneyimsiz köylülerin şehre geldiklerinde aldatılmaması için yasakladığını artık böyle bir satışın sakıncası olmadığı kanaatini paylaşarak meselenin illetini dikkate alarak yorumlamışlardır. Nitekim Atâ'ya bedevîler adına onların mallarını satayım mı? diye soran İbn Hüseyim'e bunda bir beis olmadığını söylemiştir.⁹⁸ Kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre yaşadığı dönemde fitır sadakası için ölçü olarak Resûlüllah ve ashab-ı kirâm dönemindeki ölçüğün kullanılmasına devam edilmekte iken,⁹⁹ Atâ'nın "Ben fitır sadakasını bugün kullandığımız ölçüye göre vermeyi tercih ederim"¹⁰⁰ şeklindeki düşüncesinden, zamanın şartlarını dikkate alarak gâi/amaçsal bir yorumu benimsediği anlaşılmaktadır. Müslüman bir erkeğin ehl-i kitaptan bir kadınla evliliğini Kur'an'ın meşrû görmesini¹⁰¹ o dönemdeki Müslüman kadınların sayılarının azlığından kaynaklandığını; Müslüman kadınların sayısının artmasıyla buna ihtiyacın kalmadığını, bunun sonucu olarak ruhsatın ortadan

94 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/97; 7/171; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/22.

95 Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nürseyf (Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve İhyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1979), 4/63.

96 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6/170.

97 Buhârî, "Büyû", 68; Müslim, "Büyû", 19; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 11/43.

98 İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 11/45-46.

99 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/231.

100 Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/210.

101 el-Mâide, 5/5.

kalktığını savunarak Müslüman kadınların maslahatını gözettiği anlaşılmaktadır.¹⁰² Bu ayetteki ehl-i kitabın kestiği hayvanların yenebileceğine dair olan ruhsatın aynı gerekçe ile ortadan kalktığını savunmamış,¹⁰³ her iki konuda da maslahatı dikkate alarak yorumlamıştır.

8.3. Hadislerin Yazılmasına Yönelik Tutumu

Yaşadığı dönemde hadislerin yazılması resmi bir faaliyet haline gelen Atâ b. Ebû Rebâh'ın hacmi büyük bir sahifesinin olduğu nakledilmiştir.¹⁰⁴ Zekât ve vergi hakkında sahifesi bulunan Hz. Ali'den ¹⁰⁵ yazılı olarak rivâyette bulunmuş,¹⁰⁶ Câbir b. Abdullah'tan öğrendiği hadisleri arkadaşları ile birlikte yazmıştır.¹⁰⁷ Naklettiği rivâyetlerle ilmi yazarak kayıt altına almayı benimsemişi anlaşılan Atâ,¹⁰⁸ bir mecliste otururken kendisine bir hadis tahdîs edilmesi üzerine oğlundan hemen onu yazmasını istemiştir.¹⁰⁹ Kitaplardan rivâyet etmesine rağmen sahafilikle itham edilmeyen Atâ, ¹¹⁰ öğrencilerini de hadis yazmaya teşvik etmiş hatta onlara yazma konusunda yardımcı olmuştur.¹¹¹ Hişâm b. el-Gâz'ın ifadesine göre, Atâ b. Ebû Rebâh'a sorular sorulur, verdiği cevaplar huzurunda yazılırdı.¹¹² Atâ'dan yazarak rivâyette bulunanlar şunlardır:

1. Havşeb b. 'Akîl
2. Hişâm b. Hassân

102 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 11/117.

103 Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru alemlî'l-kütüb, 2006), 7/316.

104 İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/593.

105 Buhârî, "Humus", 5.

106 Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 47.

107 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Misri, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. M. Zührî en-Neccâr - M. Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 4/319.

108 Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâsıl*, 360.

109 Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâsıl*, 372.

110 Ahmet Yücel, "Bir Hadis Terimi Olarak 'Sahâfi' ve Hadis Tarihi Açısından Önemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (Ocak 1994), 199-200.

111 Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâsıl*, 374.

112 Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 43 (1/441).

3. İbn Cüreyc
4. Mu'âviye b. Abdülkerim es-Sakafî
5. Kays b. Sa'd
6. Ya'kub b. 'Atâ
7. Yezid b. Ebî Habîb
8. Zekeriya b. İshâk el-Mekkî¹¹³

Atâ'nın yaşadığı dönemde yazının hafızaya üstünlüğünden bahsetmek mümkün değilse de yukarıdaki bilgiler onun bu konudaki tercihini ortaya koymaktadır.

8.4. Cerh ve ta'dile yönelik değerlendirmeleri

Atâ b. Ebû Rebâh, hadis tenkitçiliğinin daha çok şifahî olarak yürütüldüğü ve henüz müstakil bir ilim haline gelmediği tâbiîn döneminin münekkid muhaddisleri arasında sayılmıştır.¹¹⁴ Hicazlı gençlerin efendisi Abdülmelik b. Cüreyc (öl. 150/767), Iraklı gençlerin efendisi Haccâc b. Ertât (öl. 145/762), Şamlı gençlerin efendisi ise Süleyman b. Mûsâ'dır¹¹⁵ şeklindeki beyanı, bu kişileri ta'diline yönelik ifadeler olarak anlamak mümkündür. Haccâc b. Ertât, Atâ'ya cenaze namazında kıraat yapılıp yapılamayacağını sorduğunu, onun bu konuda ne bir şey işittiğini ne de bildiğini söylemesi üzerine, Hasan'ın okunabileceğine yönelik fetvasını hatırlatınca Atâ, onun görüşünü alın. O kendisine uyulan büyük bir âlimdir,¹¹⁶ diyerek Hasan-ı Basrî'yi (öl. 110/728) tevsik eder mahiyette ifadeler kullanmıştır. Atâ, Câbir b. Abdullah'ın yanına hadis öğrenmeye gittiklerini, ayrıldıktan sonra hadisleri müzakere esnasında, öğrendikleri hadisleri aralarında en iyi ezberleyenin Ebü'z-Zübeyr olduğunu belirterek onun zabtının sağlamlığına dikkat çekmiştir.¹¹⁷ İmam Şâfiî, Atâ'ya bir şey sorulduğunda kendisinden öncekilerden rivâyette bulunur ancak işit-

113 A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, 47, 75.

114 Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 52-54.

115 İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmîl fi du'afâ'ir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/524.

116 Zehebî, *Siyer*, 4/574.

117 Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 51.

tiği kişinin sebt/güvenilir olmayan bir kişi olduğuna dikkat çektiği de olurdur¹¹⁸ demıştır. Çağdaşı olan İkrime el-Berberî'yi (öl. 105/723) İbn Abbas'tan naklettiği bir rivâyette yalancılıkla itham etmiş¹¹⁹ ve Hâricî olmakla suçlamıştır. ¹²⁰İbn Abbas, Muâviye b. Ebû Süfyân'dan (öl. 60/680), Resûlullah'ın saçını mişkas¹²¹ ile kısalttığını gördüğüne dair bir haber nakledince Atâ, Muâviye'den başkası tarafından kendilerine böyle bir haberin ulaşmadığına dikkat çekmesi üzerine İbn Abbas, "Muâviye, Resûlullah'tan naklettiklerinde itham edilmezdi" karşılığını vererek onun tereddüdünü giderdiği anlaşılmaktadır.¹²² Bu durum onun nakledilen rivâyetlere karşı ihtiyatlı yaklaşımının bir örneği olarak değerlendirilebileceği gibi siyasî görüşünün bir tezahürü olarak da düşünülebilir. Atâ, İbn Abbas'ın mugaffel/gafil kişilerin hadislerinin yazılmayacağı¹²³ şeklindeki sözlerini naklederek o dönemde kullanılan tenkit terimlerinin ilk örneklerini aktaranlar arasında yer almıştır.

8.5. Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodu

Atâ b. Ebû Rebâh'ın yaşadığı dönemde hadislerin yazılması resmî bir faaliyet haline gelmiş olmakla birlikte, hadislerin muhafaza ve naklinde halen yazıdan çok ezbere ağırlık veriliyor ve bu sebeple müzâkere özendiriliyordu. Câbir b. Abdullah'ın yanında hadis dinledikten sonra ayrıldıklarında arkadaşları ile hadisleri müzâkere ettiklerini belirten Atâ, ¹²⁴ hadislerin muhafaza ve naklinde müzâkerenin rolüne dikkat çekmiş oluyordu. Onun İbn Abbas'dan naklettiği "Benden bir hadis dinlediğiniz zaman aranızda onu müzâkere edi-

118 Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn Kal'acî (Kahire: Dârü'l-vefâ, 1991), 1/142.

119 İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/126; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 41/112.

120 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 41/120. İkrime'nin yalancılık ve Hâricilikle itham edilmesi hakkında bk. Muhammed Ersöz, "Bir Tâbiûn Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (Haziran 2011), 88-100.

121 Mişkas, okunucu demektir. Bk. İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977), 2/409.

122 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/77. İbn Abbas'ın, Muâviye b. Ebû Süfyân'dan naklettiği bu rivâyeti Atâ'nın yadırgama gerekçeleri için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Bağlam*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 201.

123 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli'r-rivâye*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011), 1/352.

124 Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 51.

niz. Çünkü böyle yapmanız onu unutmanızı için daha uygundur”¹²⁵ şeklindeki ifadeleri müzâkerenin amacını da açıklamaktadır. Tâbiîn neslinin ashâb-ı kirâmdan tevarüs ettiği¹²⁶ bu gelenek daha sonra yaygınlaşarak devam etmiştir. Ancak bu dönemdeki müzâkerenin daha sonraki dönemlerde bir hadis tahammül biçimi şeklinde tezahür eden ve muhaddislerce itibar görmeyen ‘müzâkere yoluyla semâ’ ile ilgisi olmadığı anlaşılmaktadır.

Erken dönemde mana ile rivâyeti caiz görenler arasında yer alan Atâ b. Ebû Rebâh’ın,¹²⁷ “İlim semâ yoluyla elde edildir” şeklindeki sözünü nakleden Hatîb el-Bağdâdî, bu sözün zahirinden onun icâzete itimat etmediğinin anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.¹²⁸ Ancak Atâ’nın حدثنا وحدثني-sîgasının icâzet, münavele, mükâtebe ve vicâde metodları için kullanılabilirliği görüşünü benimsemesi¹²⁹ ve vicâde yoluyla hadis nakletmesi icâzeti kabul etmediği anlamında değil, semâî diğer hadis tahammül metodlarına üstün tuttuğunu göstermektedir. Nitekim Atâ’nın, Ali b. Ebû Tâlib ve Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm’dan (öl. 120/738 [?]) rivâyetleri vicâde yoluyla’dır. Bu rivâyetlerden birinde Atâ’nın şöyle dediği nakledilmiştir: “Ben, Resûlüllah’ın (s.a.v.) yazdırmış olduğu İbn Hazm’ın kitabında, ‘Mazmaza ve istinşak abdestin bir parçasıdır. Onlar olmazsa abdest tamamlanmış olmaz’ dediğini okudum.”¹³⁰ Fuad Sezgin vicâde yoluyla hadis naklinde *huddistu* lafzını ilk kullananın Atâ olduğunu savunmaktadır.¹³¹ İbn Cüreyc, Atâ’ya okuduğu hadisleri nasıl rivâyet etmesi gerektiğini sorduğunda bir defasında *haddesenâ*,¹³² bir başka zaman ise *ahberenâ* şeklinde rivâyet edebileceğini söylemesi¹³³ Atâ’nın semâ ve kıraât metodları için bu lafızlar arasında ayırım yapmadığını göstermektedir.

125 Râmhürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâsıl*, 602-603.

126 Hatîb, *el-Câmi*, 1/236.

127 Abdullah b. Yûsuf el-Cüday’, *Tahrîru ulûmi'l-ğadîs*, (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2003), 1/279.

128 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/82.

129 Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 83.

130 Râmhürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâsıl*, 538.

131 M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, (Ankara: kitâbiyât, 2000), 45 (154 no.lu dipnot).

132 Râmhürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâsıl*, 440; Hatîb, *el-Kifâye*, 2/71.

133 Abdürrezzâk, *el-Emâlî fi âşâri's-şâhâbe*, thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.), 49; Hatîb, *el-Kifâye*, 2/66.

Hadislerin mana ile rivâyet edilmesine taraftar olan Atâ, i'rab kurallarına uymayan hadislerin düzeltilerek rivayet edilmesinde de bir beis görmemiştir.¹³⁴

Sonuç ve Öneriler

Abdullah b. Abbas'tan sonra Mekke mektebinin en önemli hocası olan Atâ b. Ebû Rebâh, yaşadığı dönemdeki siyasî ve fikrî tartışmalara uzak kalmamış, dengeli denebilecek politik bir duruş sergilemiştir. İtikâdî konularda selefin çizgisinden ayrılmayan Atâ, döneminde ortaya çıkan fırkalarla fikrî mücadelenin gerekliliğine inanmış ancak onlara karşı şiddet kullanmayı doğru bulmamıştır. Yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal olaylarının etkisiyle başkalarını bir fırkaya nispet ederek cerh etmiş, kendisi de benzer bir ithama maruz kalmıştır. İslâmî ilimlerin teşekkül döneminden önce yaşayan Atâ'nın, fıkıh, hadîs ve tefsir alanındaki birikimi ile temayüz ettiği görülmektedir. Atâ'dan kalan ilmî miras özellikle öğrencisi İbn Cüreyc vasıtasıyla ilk dönem tasnif edilen eserlerden itibaren kaynaklardaki yerini almıştır. Konuşmasındaki fesahat ve belâgatı, eğitim-öğretim ortamındaki hoşgörülü tutumu ve fetvalarında müsâmahakâr yaklaşımı eğitimci kişiliğinin yansımaları olarak dikkat çekmektedir.

Mekkeliler'in tâbiünün en faziletlisi kabul ettikleri ve görüşlerini neredeyse muhalefet etmeden benimsedikleri Atâ, sünnete bağlılığı ile tanınmıştır. Ancak Atâ'yı sadece nasların zâhirine göre hüküm vermekle yetinen bir hadis nakilcisi olarak görmek doğru değildir. Fetvalarında bu durumu doğrulayacak çokça örnekler bulunsa da zamanın şartlarını dikkate alarak yaptığı gâî/amaçsal yorumlar da dikkat çekici niteliktedir.

Münekkid muhaddislerden kabul edilen Atâ'nın, hadis ilminde yetkinliği ve güvenilirliği konusunda ittifak edilmiştir. Ashâb-ı kirâmdan tevarüs ettiği ilmî mirasa kendi tecrübesini katarak sonraki nesillere aktarmak suretiyle İslâmî ilimlerin oluşum ve gelişiminde önemli rolü olmuştur. Hac organizasyonlarında fetva mercii olduğu dönemlerde ve Mekke müftülüğü yaptığı sırada kendisine sorulan sorulara cevap verirken senedlerini zikretmediği hadisleri kullanması gibi bazı nedenlerle mürsel rivâyetlerinin çokluğu dikkat çekmektedir. Hadislerin yazılmasına yönelik gayret sarf ettiği anlaşılan

134 İbn Abdülber, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 1/340.

Atâ'nın hacmi büyük bir sahifesinden bahsedilse de günümüze ulaşamamıştır. Bu nedenle muhtevası hakkında bir bilgiye sahip olamadığımız bu sahife-nin bir tasnif faaliyeti özelliği taşıyıp taşımadığı bilinmemektedir. Semâ yoluyla hadis öğrenimini dönemindeki diğer hadis öğrenme yollarından üstün tuttuğu anlaşılan Atâ, erken dönemde mana ile rivâyeti caiz görenler arasında yer almış ve i'rab kurallarına uymayan hadislerin düzeltilerek rivayet edilme-sinde de bir beis görmemiştir.

Atâ b. Ebû Rebâh'ın hadis ilmindeki yerini tespiti yönelik yapılan bu çalışmada önerilecek ilk hususlardan biri, onun mürsel rivâyetlerinin müstakil bir çalışma konusu yapılmasına olan ihtiyaktır. Başta bu rivâyetlerin kaynak-ları olmak üzere bu konuda yapılacak müstakil çalışmalar Atâ'nın yaşadığı dönem hakkında aydınlatıcı bilgilere de katkı sağlaması muhtemeldir. Ayrıca Buhârî'nin bab başlıklarında yer verdiği Atâ'nun fetvaları çeşitli açılardan başlı başına bir araştırma konusu yapılabilecek niteliktedir. İlk dönemlerden itibaren Kur'an yorumları tefsirlerimizde yer alan Atâ b. Ebû Rebâh'ın Kur'an kavramlarını anlama ve yorumlamasına yönelik yapılacak çalışmalar onun İslâmî ilimlerin teşekkülüne olan katkısını ortaya koyacak nitelikteki çalış-malar arasında görülmektedir.

Kaynakça

- Abdullah b. Yûsuf el-Cüday'. *Tahrîru ulûmi'l-ḥadîs*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1. Basım, 2003.
- Abdürrezâk, es-San'ânî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. 10 cilt. Kahire: Dâru't-ta'sîl, 1. Basım, 2015.
- Abdürrezâk, es-San'ânî. *el-Emâlî fi âsâri's-şahâbe*. thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim. Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 2001.
- Aynî, Bedreddin, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru ihyâ-i't-türâsi'l-Arabî, ts.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn Kal'acî. 15 cilt. Kahire: Dârü'l-vefâ, 1. Basım, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 cilt. Haydarâbâd: Dârü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1942.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahâkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1985.
- Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli-Halid es-Sebî'el-Alemi. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1. Basım, 1987.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 15. Baskı, 2012.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Süâlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurrî li Ebî Dâvûd*. thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî. y.y: el-Fârûku'l-hadise, 1. Basım, 2010.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-eoliyâ' ve şabâkâtü'l-asfiyâ'*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1989.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam. *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halîl Muhammed Harrâs. Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâ'iliyyât ve'l-mevzû'ât fî kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, 1988.
- Ersöz, Muhammed. "Bir Tâbiûn Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2011), 88-100.
- Erul, Bünyamin. "Telfik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/400, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 2 cilt. Beyrut: Dâru Hıdr, 2. Basım, 1994.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rifetü ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1981.
- Hâkim en-Nisâbûrî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2. Basım, 2010.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 2. Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 2000.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli'r-rivâye*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. 2 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 2011.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân, 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-maârif, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvaz, 9 cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım. 1997.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *Câmi' u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.
- İbn Abdülber. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 cilt. Mağrib: Vizâretü umûmi'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 70 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 11 cilt. Beyrut: Dârü't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım 1952.

- İbn Ebû Hâtim, er-Râzî.*el-Merâsîl*. thk. Şükrullah b. Nî'metullah el-Kücânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1977.
- İbn Ebû Hayseme en-Nesâî.*et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Hilâl. 2 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tibâa ve'n-neşr, 1. Basım, 2006.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir.*el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1. Basım, 1989.
- İbn Hibbân.*es-Sikât*. 9 cilt. Dekken: Dâ'iretü'l-ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1. Basım 1973.
- İbn Hacer, el-Askalânî.*Fethu'l-bâri*.thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz.14 cilt. Beyrut: Dârü'l-hadis, 1. Basım, 1998.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Matbaâtü dâireti'l-maârifî'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1908.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin.*el-Muğnî*. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*.thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ,8 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye 1. Basım, 1990.
- İbnü'l-İrâkî. Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. *Tuhfetü't-taḥşîl fî zikri ruvâti'l-merâsîl*. thk. Abdullah Nevvâre, Riyad: Mektebetü'r-rüsd, ts.
- İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî. *Muḳaddimetü İbni's-Şalâh*. thk. Nûreddin Itr, Beyrut: Dârü'-fikr, 1986.
- İbn Kuteybe.*Ġarîbü'l-hadîs*. thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1. Basım, 1977.
- İbn Vehb. Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb.*el-Câmiu fî tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Miklos Muranyi.yy.: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- İclî,Ebü'l-Hasen.*Târîhu's-sikât*.yy.: Dâru'l-bâz, 1. Basım, 1984.
- Kâdî İyâz.*Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvit et-Tancî vd. 8 cilt. Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle-el-Muhammediyye, 1. Basım, 1965-1983.

- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. 10 cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1905.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek râvi teorisi ve tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kur'ân'ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Riyad: Dâru alemlî'l-kütüb, 1. Basım, 2006.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivâyetinde Bağlam*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-şahîh*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Özkan, Halit. "Zührî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/544-549. İstanbul: TDV Yayınları. 2013.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Râmhürmüzî. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Ebû Hammâm Muhammed b. Ali es-Sûme'î el-Beyzânî, Riyad: en-Nâşiru'l-mütemeyyin, 1. Basım, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2000.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 2. Basım, 1985.
- Sehâvî, Şemseddîn. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. 4 cilt. thk. Ali Hüseyin Ali, Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 2003.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: kitâbiyât, 2000.

- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât v. dğr. 23 cilt. Dımaşk: Dâriü'r-Risâleti'l-Alemiyeye.1. Basım, 2013.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. M. Zührî en-Neccâr – M. Seyyid Câdelhak. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1. Basım, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-İtelü'l-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî v. dğr., 1. Basım, Beyrut: Mektebetü'n-nahda'l-Arabiyye, 1989.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Amr b. Dînâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.3/83. İstanbul: TDV Yayınları. 1991.
- Yahyâ b. Maîn. *Târîhu İbn Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nürseyf. 4 cilt. Mekte: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve İhyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1. Basım, 1979.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Yücel, Ahmet. "Bir Hadis Terimi Olarak 'Sahâfî' ve Hadis Tarihi Açısından Önemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*12/1 (Ocak 1994).
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Heyet (Şuayb el-Arnaût başkanlığında), 25 cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiretü'l-huffâz*.4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyeye, 1. Basım 1998.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Salgın Döneminde Uzaktan Eğitim

Distance education during the epistemic period according to religious culture and ethical knowledge teachers

Ahmet ÇAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Erzurum / TURKEY
ahmetcakmak@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4351-156X

Yakup UZUNPOLAT

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Research Assistant, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religion Education
Erzurum / TURKEY
yakup.uzunpolat@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7263-1010

DOI: 10.47424/tasavvur.916587

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çakmak, Ahmet – Uzunpolat, Yakup. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Salgın Döneminde Uzaktan Eğitim Anlayışı”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 855-892.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Covid 19 salgını nedeniyle Türkiye’de ve birçok ülkede, okulları ya kısmen ya da tamamen kapatmıştır. Türkiye’de de okullara öncelikle ara verilmiş, sonrasında belirli tarihlere kadar açılması ertelenmiş ve 2019-2020 ikinci yarısı ile 2020-2021 birinci ve ikinci yarısında öğrenciler yüz yüze eğitimden çoğunlukla mahrum kalmışlardır. Bu araştırma DKAB öğretmenlerinin salgın boyunca uzaktan öğretimdeki öğrenme-öğretme sürecinde yaşadığı sorunları betimlemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışmasına göre tasarlanmıştır. Çalışma grubunu dört erkek, dört kadın olmak üzere toplam 8 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Veri toplama aracı yarı yapılandırılmış görüşme formudur. Veriler içerik analizine tabi tutulmuş, NVİVO 12 programından istifade edilmiştir. Çalışmada DKAB öğretmenlerinin; tekniğe, devamsızlığa, ders öncesi hazırlığa, öğrenme ortamına, öğretim yöntemlerine, motivasyona, iletişime, zamana ve ölçme-değerlendirmeye dair sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu sorunlara rağmen öğretmenlerin normalleşmeyle birlikte uzaktan eğitimdeki kazanımları kullanmaya istekli oldukları, öğrenmeyi bu şekilde sınıf dışına çıkarmayı hedefledikleri de söylenebilir. Araştırmacılara sınıf mahremiyeti, dijital dünya ahlakı kavramlarının eğitim çerçevesinden çalışılması önerilebilir. DKAB öğretmenlerinin teknoloji kullanım yeterliliklerinin geliştirilmesi de ilgili kurumlara önerilebilir.

Anahtar kavramlar: Din Eğitimi, Covid 19, Salgın, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Uzaktan Eğitim

Abstract

Turkey and many countries, the school has closed, or partially or completely due to covid 19 pandemic. Schools remained closed until a certain time in Turkey. Afterwards, its opening has been postponed until certain dates. In the second half of 2019-2020 and in the first and second half of 2020-2021, students were mostly deprived of face-to-face education. This study, which aims to describe the problems experienced by RE teachers in the learning-teaching

* Atatürk Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu, Eğitim Bilimleri Birim Etik Kurul Başkanlığı 26.11.2020 tarihli 14 nolu toplantıda 04 nolu kararla etik ve bilimsel yönden sakınca bulunmadığına oy birliği ile karar verilmiştir.

process during the epidemic period, was designed according to a case study, one of the qualitative research methods. The study group consists of 8 RE teachers, four of them male and four female. The data collection tool is a semi-structured interview form. The data were subjected to content analysis, and NVIVO 12 program was used. RE teachers experienced problems regarding technique, absenteeism, pre-lesson preparation, learning environment, teaching methods, motivation, communication, time and measurement-evaluation. Although these negative situations have occurred, it can be said that teachers are willing to use the gains in distance education with normalization and aim to take learning out of the classroom in this way. It can be suggested to researchers to study the concepts of classroom privacy and digital world ethics within the framework of education. Improving the technology use competencies of RE teachers can also be suggested to the relevant institutions.

Keywords: Religious Education, Covid 19, Epidemic, Religious Education and Etical Knowledge, Distance Education

1. Giriş

2019 Aralık ayındaki koronavirüs (Covid-19) salgını, günümüz dünyasının en önemli özelliği olan ucuz ve kolay iletişim ile ulaşımın önüne ciddi engeller koymuştur. Zira salgının yayılımını engellemek için kısmi ya da tam zamanlı sokağa çıkma yasakları getirilmiş bu durum eğitim, ekonomi, turizm, ticaret, kültür, politika gibi birçok açıdan toplumu ciddi şekilde etkilemiştir. Kriz anlarında ortaya çıkan dalgalanmalar birçok açıdan topluma, doğal olarak insana, yeni imkân ve fırsatları da beraberinde sunmaktadır. Bu salgın krizinin eğitim için önemli sonuçlar doğuracağı bir kehanet olmasa gerektir. Nitekim salgınla birlikte Türkiye’de ve birçok ülkede, okullar ya tamamen ya da kısmen kapatılmıştır¹. Türkiye’deki uygulamada okullara öncelikle ara verilmiş, sonrasında belirli tarihlere kadar açılması ertelenmiş ve 2019-2020 ikinci yarısı ile 2020-2021 birinci yarısında öğrenciler yüz yüze eğitimden mahrum kalmışlardır. 2020-2021 ikinci döneminde ise bu çalışma kaleme alınırken okulların açılması hâlâ muğlaklığını sürdürmekte, hibrit sistem adı altında hem yüz yüze eğitim hem de uzaktan eğitim uygulaması devam et-

¹ “Unesco”, *School Closures Caused by Coronavirus (Covid-19)* (Erişim 21 Mart 2021).

mektedir. Türkiye’de salgın döneminde eğitimdeki kesintiler yaklaşık 25 milyon öğrenciyi etkilemiştir.

Okulların kapatılması ile öncelikle öğrencilerin akademik gelişimleri için Eğitim Bilişim Ağı (EBA) TV’de dersler düzenlenmiş sonrasında ise öğretmenlerin canlı ders yapmalarına imkân hazırlanmıştır. Şu an hem TV dersleri hem öğretmenlerin canlı dersleri hem de yüz yüze eğitim devam etmektedir. Salgınla birlikte ani bir çözüm olarak devreye alınan uzaktan eğitim, birçok öğretmen ve öğrenci için yabancı bir uygulama idi. Ancak Türkiye’deki kurumların bu duruma yabancı oldukları söylenemez. Çünkü Millî Eğitim Bakanlığının (MEB) açık öğretim lisesi ile Anadolu, Atatürk ve İstanbul üniversitelerinin açık öğretim fakültelerindeki uzaktan eğitim merkezlerinde eğitim uygulamaları yapılmaktadır.

Uzaktan eğitim, farklı öğrenme ortamlarında bulunan öğretmen ve öğrencilerin eğitim uygulamalarını çeşitli araçlarla gerçekleştirdikleri bir eğitim modelidir.² Uzaktan eğitimin 1700’lü yıllarda ortaya çıktığı literatürde ifade edilse de³ mektupla eğitimin çok daha eski zamanlara gittiği söylenebilir. Mesela Ebu Davud (öl.889) kendisinden es-Sünen’in mahiyetini öğrenmek isteyen Mekkelilere “Risâle ilâ Ehli Mekke fî Vaşfi Sünenih” adlı bir mektup yazmış ve burada eserin özelliğini tanıtmıştır.⁴ Mektupla eğitim teknolojinin ilerlemesi ile yerini radyoya, daha sonra TV’ye ve en sonunda da internete bırakmıştır. Günümüzde hem TV’den hem de internet üzerinden çeşitli platformlardan (moddle gibi) uzaktan eğitim uygulamaları devam etmektedir.

Günümüzde iletişim araçlarının eskiye nazaran daha nitelikli hale gelmesi ve kolay ulaşılabilir olması uzaktan eğitime önemli avantajlar kazandırmıştır. Eğitim için zaman bulamayanlar, dezavantajlı gruplar, sınırsız tekrar imkânı bu avantajlar arasında zikredilebilir. Bu avantajların yanı sıra alt yapının pahalı olması, teknolojik imkânsızlıklar, müfredat hazırlanmasındaki zor-

² Aytekin İşman, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem Akademi, 2011).

³ Ali Murat Kırık, “Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’deki Durumu”, *Marmara İletişim Dergisi* 21 (07 Ocak 2016), 80.

⁴ M. Yaşar Kandemir, “es-Sünen”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmalar Merkezi, 2010), 38/145.

luklar, kendi kendine çalışmada zorlanan öğrencilerde motivasyon eksikliği ise uzaktan eğitimin dezavantajlarıdır.⁵

Uzaktan eğitim bir tercih olarak düşünülse de salgın döneminde eğitimde tek seçenek olmuştur. Öğrenciler sahip oldukları imkânlar göre ya TV'lerden ya da Eğitim Bilişim Ağı (EBA) üzerinden derslere katılma imkânı elde etmiştir. Uzaktan eğitimin tercih edilmesi ya da zorunlu olması, bu eğitim modelindeki imkân ve fırsatları değiştireceği düşünülmektedir. Bu nedenle de salgın döneminde uzaktan eğitimi konu edinen çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu çeşitlilik konunun çok boyutlu olmasından kaynaklanmaktadır. Zira üniversite öğrencilerinin uzaktan eğitim tecrübeleri⁶, öğretmen adaylarının uzaktan öğretime bakışları⁷, Fen Bilgisi öğretmenlerinin⁸, Müzik öğretmenlerinin⁹, öğretmenlerin¹⁰, akademisyenlerin¹¹ görüşlerine, öğretmenlerin uzaktan eğitime yönelik tutumlarına¹² ve lisansüstü eğitiminde uzaktan eğitime¹³ dair çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca salgının, eğitimin diğer boyutla-

⁵ Mahinur Altıparmak vd., "E-Öğrenme ve Uzaktan Eğitimde Açık Kaynak Kodlu Öğrenme Yönetim Sistemleri", *Akademik Bilişim'11-XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri* (Malatya, 2013), 345.

⁶ Engin Karadağ - Cemil Yucel, "Yeni Tip Koronavirüs Pandemisi Döneminde Üniversitelerde Uzaktan Eğitim: Lisans Öğrencileri Kapsamında Bir Değerlendirme Çalışması", *Yükseköğretim Dergisi* 10/2 (01 Ağustos 2020), 181-192.

⁷ Neslihan Karakuş vd., "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (21 Haziran 2020), 220-241.

⁸ Büşra Bakıoğlu - Mustafa Çevik, "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri", *Turkish Studies* 4/15 (2020), 109-129.

⁹ Dilara Ayaz Töral - Aytekin Albuz, "Covid-19 Pandemi Sürecinde 4-13 Yaş Grubu Öğrencilerine Yönelik Uzaktan Çalgı Öğretimine İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 5/1 (22 Mart 2021), 21-43.

¹⁰ Ferhat Karakaya vd., "Teachers' Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey", *Participatory Educational Research* 8/2 (01 Nisan 2021), 17-30.

¹¹ Ersin Kurnaz - Murat Serçemeli, "Covid-19 Pandemi Döneminde Akademisyenlerin Uzaktan Eğitim ve Uzaktan Muhasebe Eğitimine Yönelik Bakış Açılımları Üzerine Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 3 (25 Haziran 2020), 262-288.

¹² Banu Moçoşoğlu - Ahmet Kaya, "Koronavirüs Hastalığı (COVID-19) Sebebiyle Uygulanan Uzaktan Eğitime Yönelik Öğretmen Tutumlarının İncelenmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Dergisi* 2/1 (31 Aralık 2020), 15-43.

¹³ Muhammet Fatih Genç vd., "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (31 Mart 2021), 71-97.

rı üzerindeki etkisini de ele alan çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Mesela okulların kapatılmasının eşitsizliği derinleştirdiğine yönelik eleştirilere¹⁴, dijital eğitimin eşitsizliğe neden olmasına¹⁵, öğretmenlerin uzaktan eğitimdeki sorunlarına¹⁶ yönelik çalışmalar bulunmaktadır. Özellikle dezavantajlı öğrenciler için okul sadece bir eğitim mekânı olarak algılanmamaktadır. Sosyalleşme, potansiyeli keşfetme, daha iyi beslenme, daha fazla bilgi kaynağına sahip olma yani kısaca evde elde edilemeyecek birçok kazanımın okuldaki varlığı, okulun farklı misyonları üstlenmesinin göstergesi olarak kabul edilebilir.

Mevcut uzaktan eğitim uygulamaları yeni olmasının yanı sıra eğitim açısından içinde barındırdıkları fırsat ve tehditlerin çeşitli açılardan analiz edilmesi gerekmektedir. Her bir öğrenme alanındaki uzmanların bu konu üzerine düşünmesi gerekmektedir. Nitekim çeşitli öğrenme alanlarında öğretime odaklanılan sorunlara işaret eden çalışmalar¹⁷ yapılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede araştırmanın sorusu şu şekilde belirlenmiştir: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin uzaktan eğitimde yaşadığı sorunlar nelerdir? Bu soru çerçevesinde literatürde daha önce ele alınmayan DKAB öğretmenlerinin uzaktan eğitimde karşılaştıkları sorunların belirlenmesi bu çalışmanın temel amacıdır. Temel amaç çerçevesinde uzaktan eğitimin ortaya çıkaracağı muhtemel fırsatlara, öğretmenlerin uzaktan eğitime bakışlarına ve deneyimlerine de işaret edilecektir. Uzaktan eğitim sürecinde DKAB öğretmenlerini merkeze alan bir çalışmaya ulaşılammıştır. Ayrıca öğretmenlerle yapılan çalışmalarda DKAB öğretmenlerinin çalışma grubuna dâhil edilmediği de gözlenmiştir. Bu nedenler çalışmayı önemli kılan birinci nedendir. Çalışmayı önemli kılan bir başka neden ise kriz anlarında öğretme ve öğrenme sürecindeki geçici olan imkân ve fırsatlar belirlenmiş olacak ve bunların kriz anları dışında da kullanılabilirliği öğretmenlerin tercihlerine sunulmuş olacaktır.

¹⁴ Mahmut Özer vd., "Covid-19 Salgını Dolayısıyla Okulların Kapanmasının Eğitimde Eşitsizlikler Üzerine Etkisi", *İnsan ve Toplum Dergisi* 10/4 (ts.), 233-234.

¹⁵ Serdar Nerse, "Dijital Eğitimde Eşitsizlikler Kırsal-Kentsel Ayrımlar ve Sosyoekonomik Farklılaşmalar", *İnsan ve Toplum Dergisi* 10/4 (2020), 413-444.

¹⁶ Murat Çakin - Ebru KÜLEKÇİ Akyavuz, "Covid-19 Süreci ve Eğitime Yansması: Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 6/2 (30 Haziran 2020), 165-186.

¹⁷ Yavuz Selim Bayburtlu, "Covid-19 Pandemi Dönemi Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmen Görüşlerine Göre Türkçe Eğitimi", *Turkish Studies* 4/15 (2020), 131-151.

Çalışma DKAB öğretmenleri ile sınırlıdır. Dolayısıyla İmam-Hatip okullarında görev yapan öğretmenler bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Çünkü İmam-Hatip türündeki okullarda meslek derslerine karşı öğrencinin ve öğretmenin motivasyonları, tutumları, beklentileri farklıdır. Oysa DKAB dersleri, kırk yılı aşkındır Türkiye’de hem ortaokullarda hem de liselerde zorunlu dersler arasındadır. Bu nedenlerle çalışma DKAB derslerinin olduğu ortaokul ve lise türündeki okullar ile sınırlandırılmıştır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın deseni

Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine göre tasarlanmıştır. Durum çalışmasında bir veya birden fazla bireyin deneyimlerini araştırmayı, bu bireylerin yaşam öykülerini bir araya getirerek veri toplamayı, kişisel deneyimleri rapor etmeyi ve bu deneyimlerin içerdiği anlamları kronolojik olarak sıralamayı içermektedir.¹⁸ Durum çalışmasının durumun büyüklüğüne veya amacına göre çeşitli türleri vardır. Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin uzaktan eğitime ilişkin tecrübelerini belirleyerek yaşanan sorunların, deneyimlerin betimlenmesi amaçlandığından bir tek araçsal durum çalışması türü kullanılmıştır. Durum çalışmasının bu türünde araştırmacılar bir konu veya soruna odaklanır ve sonra bu konuyu örneklemek için sınırlı bir durum seçerler.¹⁹

2.2. Çalışma grubu

Araştırmada salgın döneminde aktif olarak dersleri icra eden, kadro lu/sözleşmeli (ücretli değil) DKAB öğretmenleri ile çalışılmıştır. Çalışma grubu ile ilgili bilgiler Tablo 1’de verilmiştir. Çalışma grubu tabakalı amaçlı örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Bu yöntemde alt gruplar belirlenen kriterlere göre seçilip daha sonra bu tabakalar içinde bir durum örneğinin seçilerek örnekleme stratejilerinin birleştirilmesidir.²⁰ Araştırmada cinsiyet ve görev yapılan okul seviyesi kategori olarak belirlenmiştir. 4’ü kadın, 4’ü erkek; 4’ü

¹⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 97.

¹⁹ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 99.

²⁰ Donna M. Mertens, *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme* (Anı Yayınevi, 2019), 329.

ortaokulda, 4'ü ise lisede görev yapan toplam 8 katılımcı ile çalışma yürütülmüştür. Katılımcılar Erzurum, Ağrı ve Kars illerinde görev yapmaktadırlar. Katılımcıların çalıştığı kurumlar İmam-Hatip dışındaki lise ve ortaokullar olarak belirlenmiştir. İmam-Hatip okullarında DKAB harici mesleki din derslerinin olması sorunların, fırsatların farklılaşmasına neden olacağından sadece DKAB dersleri hedeflenmiştir.

Tablo 1: Çalışma grubunun cinsiyeti ve görev yaptığı okul türleri

Katılımcı numarası	Cinsiyet	Okul türü
k1	Kadın	Lise
k2	Kadın	Ortaokul
k3	Kadın	Lise
k4	Kadın	Ortaokul
k5	Erkek	Ortaokul
k6	Erkek	Ortaokul
k7	Erkek	Lise
k8	Erkek	Lise

2.3. Veri toplama aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu form önceden belirlenmiş bir dizi soruların sorulmasını ve özel bazı konulara değinilmesini içermektedir. Bu sorular her bir katılımcıya sistematik ve sıralı bir biçimde sorulur ancak görüşmede bunların dışına çıkma özgürlüğü vardır.²¹

Taslak görüşme formu için öncelikle literatür taranmış, araştırmacılar tarafından hazırlanan form, alan uzmanı iki öğretim üyesinin değerlendirmeleri çerçevesinde yeniden şekillendirilmiştir. Ölçme ve değerlendirme uzmanı bir öğretim üyesinin tavsiyeleri doğrultusunda da gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Sonrasında ise dil uzmanının onayı alınmış ve pilot uygulama gerçekleştirilmiştir. Toplamda 16 soru hazırlanmış bunların bir kısmı katılımcının cinsi-

²¹ Berg L. Bruce - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 136.

yet, kıdem gibi özelliklerini belirlemek için sorulmuştur. İlgili formun etik kurul onayı alındıktan sonra²², veri toplama süreci başlatılmıştır.

2.4. Veri toplama süreci ve analizi

Görüşmeler hem yüz yüze hem de online programlar aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. DKAB öğretmenleri ile görüşme yapılmadan önce çalışmanın niçin yapıldığı hakkında bilgilendirme yapılmış, hem onam hem de görüşmelerin kayıt altına alınması için gerekli izinler alınmıştır. Kayıt altına alınan görüşmeler araştırmacılar tarafından deşifre edilmiştir. NVİVO 12 programına aktarılan metinlere içerik analizi yapılmıştır. İçerik analizi, literatürde kâlıpları, temaları, önyargıları ve anlamları tespit etmek amacıyla belirli bir materyalin dikkatlice, ayrıntılı ve sistematik olarak incelenmesi ve yorumlanmasıdır.²³ Metinler okunarak kodlar oluşturulmuş ve kodların birleşmesi ile de temalar inşa edilmiştir.

Görüşmecilerin düşünceleri çift tırnak ("x") ile belirtilerek italik yazılmıştır. Sonrasında ise katılımcının özellikleri parantez içinde verilmiştir. Katılımcı numarası için k1'den k8'e kadar numaralandırma yapılmış, kadın için "K", erkek için "E"; lisede görev yapıyorsa "L", ortaokulda görev yapıyorsa "O" kodlaması kullanılmıştır. Örneğin; beşinci katılımcı, kadın ve lisede görev yapan bir öğretmen için (k5, K, L) kullanılmıştır. Kimi zaman cümleler çok uzun olduğundan ilgili yer alıntılanmış sonraki kısımlar yazılmamış üç nokta ile (...) belirtilmiştir. Alıntılmalarda anlamı bozmayacak şekilde metin düzeltmeleri gerçekleştirilmiştir. Kimi alıntılar birden fazla tema altında analiz edilmiştir.

2.5. Araştırmanın inanırılık ve güvenirliliği

Nitel bir araştırmanın geçerliliğini sağlamak için Creswell sekiz farklı stratejiden söz etmekte ve bir çalışmanın bu yollardan en az ikisini sağlaması gerektiğini ifade etmektedir.²⁴ Bu çalışmada da olumsuz durum analizi ile zengin ve yoğun betimleme stratejileri kullanılmıştır. Araştırmanın veri toplama aracının yarı yapılandırılmış form olması, çalışmada yeni araştırma

²² 26.11.2020 tarihli, 14 numaralı toplantıda, 04 numaralı Eğitim Bilimleri Etik Kurul Kararı.

²³ Bruce - Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 380.

²⁴ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 250-253.

sorularının sorulmasına imkân tanımaktadır. Bir diğer strateji ise araştırmanın bütün adımlarının açık ve anlaşılır bir şekilde raporlandırılmasıdır. Bu aynı zamanda güvenilirlik olarak da addedilmektedir.²⁵ Araştırmada da bu geçerlik stratejisi dikkate alınmış ve her bir aşama açıklanmıştır. Çalışmanın araştırma raporu katılımcıların teyitlerine²⁶ sunulmuş, araştırma raporunu okumak isteyen katılımcılar ile paylaşılmıştır. Böylelikle elde edilen verilerin doğruluğu teyit edilmiştir.

3. Bulgular

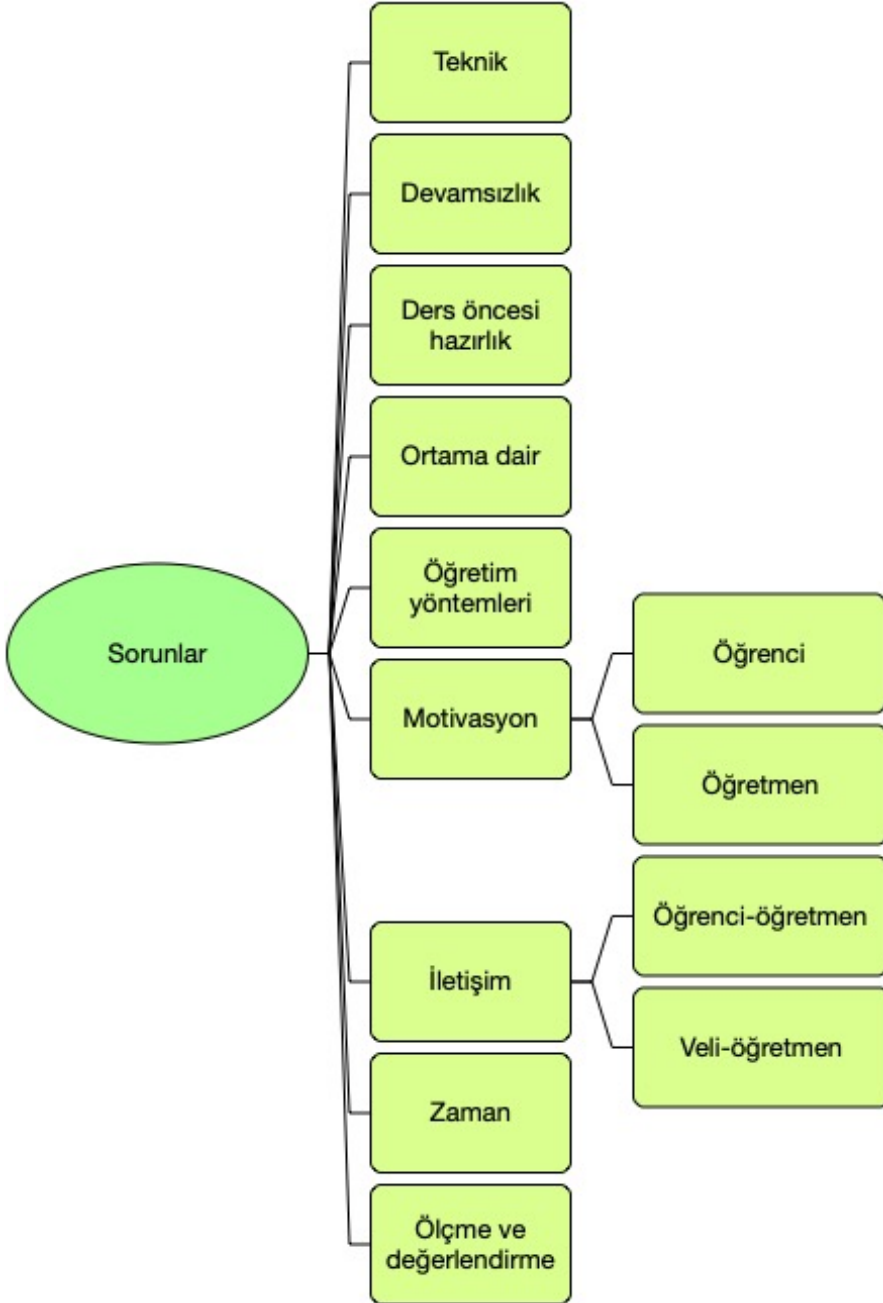
Öğrenme-öğretme sürecinde yaşanan sorunlar

Derse devam etmeme ya da derslere geç gelme, hazırlıksız gelme, sınıfta uygun olmayan zamanda konuşma, çevresine ve kendine zarar verme ve ders dışı etkinliklerle uğraşma sınıfta sıklıkla görülen sorunlu öğrenci davranışlarıdır.²⁷ Uzaktan eğitimdeki sorunlar ile yüz yüze eğitimdeki sorunların kaynakları çoğunlukla benzerdir. Ancak farklılaşmaların da meydana geldiği alan(lar) gözden kaçırılmamalıdır. Belki de bu farklılaşmaların en önemli nedeni öğrenme ortamının değişmesidir. Katılımcıların değindikleri sorunlar kimi zaman çevreden kimi zaman öğrenciden kimi zaman da sistemden kaynaklanmaktadır. Bu sorunlar Şekil 1’de de gösterildiği gibi teknik, devamsızlık, ders öncesi hazırlık, ortama dair, yöntem, motivasyon, iletişim, zaman ve ölçme-değerlendirme başlıkları altında toplanmıştır.

²⁵ Mertens, *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme*, 274.

²⁶ Mertens, *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme*, 272.

²⁷ Tuncay Akçadağ, “Sorun Davranışların Yönetimi”, *Etkili Sınıf Yönetimi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 257.



Şekil 1: Uzaktan eğitimde yaşanan sorunlar

3.1. Teknik sorunlar

Teknik sorunlar arasında öğrenci ve öğretmenin gerekli cihazlara, internet erişimine sahip olmamasının yanı sıra program kullanımındaki bilgi eksikliği, programın istemsizce sonlanması sıralanabilir. Öğretmenin donanım eksikliğinin kendileri tarafından bir şekilde çözümlendiği söylenebilir. Mesela bir öğretmen uzaktan eğitim uygulamalarında sorun yaşamamak için aldığı tedbirleri şu sözlerle ifade etmiştir: *“Yani bunun için özellikle gittim bilgisayar aldım. Çünkü eski bilgisayarında sorun yaşıyordum. Bu dönem öyle bir sıkıntı hiç yaşamadım...”* (k2, K, O). Öğrencilerin gerekli cihazlara ve internet erişimine sahip olmaması katılımcı öğretmenler tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Mesela bir öğretmen bu konuda çarpıcı sayılara işaret etmiştir (k6, E, O): *“370 öğrenci içerisinde bilgisayarı olan öğrenci sayısı sadece 14. Tableti olan öğrenci sayısı 20. İnterneti olan öğrenci sayısı da 30. Durumumuz çok kötü. ...%90 civarında öğrencimizin tableti yok, bilgisayarı yok.”* Öğrencilerin gerekli donanımı olsa bile evdeki öğrenci sayısının birden fazla olması yine öğrencinin derse katılımını engellemektedir. Zira bir katılımcı bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir (k7, E, L): *“Oysa bir evde 3 tane 4 tane öğrencisi olan her birine 1 tablet bir telefon bir bilgisayar olması gereken durumlar var. Ama maalesef ki bir tane telefon var 4 tane öğrenci var.”* Uzaktan eğitimde imkânsızlıklar olmasa bile programların yabancı olması ve öğrencinin merakı nedeni ile bazı sorunlar yaşandığı da dile getirilmiştir. Mesela bir katılımcı yaşadığı durumu şu şekilde ifade etmiştir (k2, K, O): *“Bir de bazen böyle hani abuk sabuk bu ekran arkasında görüntüleri oluyor ya öğrencilerin. Onlara bir merak oluyor, bunlarla uğraşıyorlar ve diğerlerinin de çok fazla dikkatini çekiyor... konunun tam ana vurucu noktasına müdahale etmek zorunda kalıyorum “Düzelt onu!” diye.”* Katılımcılar ders esnasında çeşitli sistem sorunları yaşamışlardır. Bunlar arasında sistemin nedensiz kendilerini dersten atması, ses kesilmeleri, EBA-Zoom uyumsuzluğu sayılabilir. Mesela bir katılımcı bu konuyu *“EBA beni dışarıya atıyor. Ben giriyorum öğrenciyi atmış, ben tekrar giriyorum tekrar beni atıyor. Böyle durumlar sık sık yaşıyorum.”* sözleri ile dile getirmiştir (k8, E, L).

Uzaktan eğitim hem öğretmenler hem de öğrenciler için alışıldık bir durum değildir. Bu nedenle öğretmen ve öğrenciler bu yeni duruma intibak etmede çeşitli sorunlar yaşamışlardır. Öğrencilerin gerekli donanıma sahip ol-

maması, ailenin maddi durumunun sürece etki ettiğini göstermektedir. Ayrıca öğretmen ve öğrenciden kaynaklanmayan alt yapı yetersizliği ile açıklanabilecek sorunlar da yaşanmıştır. Yani cihaz ve internet erişimi olduğu halde sistem sorunları yaşanmaya devam etmiştir. Teknik sorunlar başlığı altında ortaya çıkan bu resim diğer çalışmalarla benzerdir. Literatürdeki çalışmalarda da uzaktan eğitimdeki sorunlar arasında öğrencilerin donanım eksikliği²⁸, internet erişiminin olmaması veya kısıtlı olması,²⁹ bağlantı sorunları gibi nedenler sıralanmıştır.³⁰ Fen bilimleri öğretmenleri arasında yapılan bir araştırmada da bağlantı sorunlarına, donanım eksikliklerine işaret edilmiştir.³¹ Öğretmenlerle yapılan bir araştırmada da yetersiz teknolojik alt yapı hem öğrenciler hem de öğretmenler için negatif etkiler arasında zikredilmiştir.³² Teknik sorunlar bir derse özgü olmaktan ziyade bütün bir eğitim sisteminin sorunudur. Zira lisansüstü eğitimde de öğrencilerin yaklaşık %14'ü bu türden sorunlar yaşamaktadırlar.³³ Çünkü var olan sorunların temelinde ailenin/öğrencinin sahip olduğu imkânlar temel belirleyici etkindir.

3.2. Derse devam ile ilgili sorunlar

Öğrencinin derse devamı katılımcılar tarafından farklı yönleri ile dile getirilmiştir. Bunlar arasında devamsızlığın takibi, derse devam etmeme ve devamın zorunlu olmaması sayılabilir.

Devamsızlık yüz yüze eğitimde önemli sorunlardan biridir. Öğretmenler yüz yüze eğitimde devamsızlık takiplerini yoklama ile yapmaktayken uzaktan eğitimde yoklama takibi katılımcılar tarafından önemli bir sorun olarak zikredilmiştir. Öğretmenler tarafından öğrencilerin devamları kontrol edilmiş,

²⁸ Uğur Canpolat - Yusuf Yildirim, "Ortaokul Öğretmenlerinin COVID-19 Salgın Sürecinde Uzaktan Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 7/1 (27 Ocak 2021), 90.

²⁹ Çakin - Akyavuz, "Covid-19 süreci ve eğitime yansması", 169.

³⁰ Bayburtlu, "Covid-19 Pandemi Dönemi Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmen Görüşlerine Göre Türkçe Eğitimi", 139.

³¹ Bakioğlu - Çevik, "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri", 118.

³² Karakaya vd., "Teachers' Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey", 21-22.

³³ Genç vd., "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları", 81-82.

öğrenci velisi aranmış hatta bir öğretmenin ifadesiyle öğrencinin TV'deki dersleri izleyip izlemediği bile takip edilmiştir (k3, K, L): "... ancak velilerini arayarak kontrol edebiliyordum hani dersi televizyondan EBA TV'den izledi mi? Çünkü EBA'dan bağlanamıyor. Benim anlattığım yerlerden giremiyor çocuk. Veliler vasıtasıyla onlardan dönütler alıyordum.". Katılımcılardan kimileri de velilerle iletişime geçilerek devamsızlığın takip edilmesini mantıklı bulmadığını ifade etmiştir (k7, L, E).

Yüz yüze eğitimde devamsızlığın nedenleri aileye, öğrenciye, okula, sınıfa, doğal koşullara ve arkadaş çevresine dayalı olarak altı başlıkta zikredilebilir.³⁴ Uzaktan eğitimde en çok zikredilen konulardan birisi de devamsızlıktır. Ancak burada devamsızlığın bir derse özgü olmadığı, diğer dersler için de devamsızlığın bir sorun olduğu katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Mesele bir katılımcı bu konuda şunları ifade etmiştir: "Aslında benzer sorunlar diğer branş öğretmenleri arkadaşlara sorduğum zaman, katılım düzeylerini sorduğum zaman, yaşadıkları teknik sıkıntıları vesaire sorduğum zaman hemen hemen benim düşüncelerimi söylüyordu diğer branş öğretmenleri de. Yani din kültürüne has bir problem yaşamadım." Katılımcıların devam eden öğrenci sayısı, 30 kişilik sınıfta dahi 3'e kadar (k7, E, L) düşmektedir. Buna karşın 33 kişilik sınıflarda 27 öğrencinin katılımının olduğu da (k2, K, O) görüşmelere yansımıştır. Ancak çoğu katılımcı ifadelerine göre derslerde öğrencilerin büyük çoğunluğu devamsızlık yapmaktadır. Türkçe³⁵, Fen Bilgisi³⁶ derslerinde ve öğretmenlerle yapılan çalışmalarda³⁷ devamsızlık önemli bir problemdir.

Devamsızlığı sadece belirli öğrencilerin değil, sınıfın genelinin yapması farklı bir soruna neden olmaktadır. Zira devamsızlık yapan öğrencilerin farklılaşması öğretmenin anlattığı konuyu bir daha anlatmasına ve müfredatın gecikmesine neden olmaktadır. Bu konuda bir katılımcı şunları dile getirmek-

³⁴ Mehmet Özbaş, "İlköğretim Okullarında Öğrenci Devamsızlığının Nedenleri", *Eğitim ve Bilim* 35/156 (2010), 34.

³⁵ Bayburtlu, "Covid-19 Pandemi Dönemi Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmen Görüşlerine Göre Türkçe Eğitimi", 141.

³⁶ Bakioğlu - Çevik, "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri", 118.

³⁷ Canpolat - Yıldırım, "Ortaokul Öğretmenlerinin COVID-19 Salgın Sürecinde Uzaktan Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi", 90.

tedir (k4, K, O): “... Her seferinde aynı öğrenci de girmediği için ister istemez konular da sürekli başa dönme ihtiyacı hissediyoruz. Çünkü bir hafta önce ... kader konusunu işledim. Giren grup aynı öğrenci olmadığı için değişim meydana gelmiş... bir daha konuyu başa alıyordum...”

Öğrenciler çeşitli nedenlerden dolayı devamsızlık yapmaktadır. Bu nedenler arasında öğrencinin başka işlerde çalışması, aileye yardım etmesi, evde birden fazla öğrenci olması, cihaz ve internetin olmaması sayılabilir. Bir işte çalışmanın devamsızlığa neden olduğu ile ilgili olarak bir katılımcı şunları dile getirmiştir (k4, K, O): “Bugün derse girme de dükkânımız var veya hayvanlarımız var gel onların başında dur diyebiliyor... Hocam ben hayvan otlatmaya götürdüm... o yüzden derse geledim diye mesaj atanlar oluyor.” Birden fazla öğrencinin evde olmasının devam durumunu etkilediğine dair bir katılımcı şunları dile getirmiştir (k7, E, L): “Oysa bir evde 3 tane 4 tane öğrencisi olan her birine 1 tablet bir telefon bir bilgisayar olması gereken durumlar var. Ama maalesef ki bir tane telefon var 4 tane öğrenci var.”

Devamsızlığın bir diğer nedeni olarak da internetin ve cihazın olmaması görüşmelere yansımıştır. Mesela hem internet hem de cihaz eksikliğinin devamsızlığın nedeni olduğunu bir katılımcı şu şekilde ifade etmiştir (k3, K, L): “Görev yaptığım okulda öğrencilerimizin yüzde doksanı kırsal yerlerde köylerde ikamet ediyorlar. Yüzde onluk bir kısmının internet imkânı vardı. Bununla ilgili de büyük sıkıntılar oldu.” EBA destek noktalarına da öğrencinin gelemeyeceğini ve % 90'ına yakınının imkânı olmadığını söyleyen bir katılımcı düşüncelerini de gerekçelendirmiştir (k5, E, O): “% 90 yani öğrencilerimiz evlerinde tablet bilgisayar akıllı telefon olmadığı için giremiyor. E niye? Bunu nereden görüyoruz? Çünkü çok başarılı öğrencimiz var. Öğrenci çok başarılı, her derse geliyor, hiçbir dersi kaçırmaz. Ama bu öğrencimizin evinde ailesinin kullanabileceği herhangi bir akıllı telefon olmadığı için yani tuşlu telefon kullandıkları için öğrenci giremiyor. Evi uzak olduğu için öğrenci sürekli EBA-destek noktasına da gidemiyor. Veli de izin vermiyor işte hastalık var diye. Yani o yüzden öğrencilerimizin derse katılmamasının % 90 sebebi, teknik sistemsal sıkıntılar diyebiliriz.”

Ayrıca öğrencilerin hiçbir nedeni olmadığı halde devamsızlık yaptığı da görüşmelere yansımıştır. Hiçbir gerekçe belirtmeden öğrencilerin derslere katılmadığı, “canı istemediği” (k2, K, O) için devam etmediği de görüşmelere yansımıştır. Ayrıca okullarda devamsızlığın alınmamış olması, herhangi bir

zorunluluğun olmaması ya da üşengeçlik nedeni ile (k6, E, O) öğrencinin derslere devam etmediği de görüşmelere yansımıştır. Uzaktan eğitimde Türkçe öğretmenleri ile yapılan araştırmada devamsızlığın nedenlerine dair benzer bulguların yanı sıra katılımın zorunlu olmaması bir başka neden olarak zikredilmiştir.³⁸ Okul, öğrenciler için bir eğitim ortamı olmanın yanı sıra sosyalleşme için bir araçtır. Uzaktan eğitim sürecinde bu araçsal değerın ortadan kalkmasının devamsızlığa neden olduğu söylenebilir. Zira uzaktan eğitim sürecinin okul aidiyetini de azalttığı araştırmalara yansımıştır.³⁹

3.3. Ders öncesi hazırlığa dair sorunlar

DKAB öğretmenlerinden hedefleri belirlemeleri, içeriği seçip örgütlemeleri, gerekli yöntem ve teknikleri belirlemeleri, uygulama ve değerlendirme süreçlerinde yararlanacakları öğretim materyallerini hazırlamaları beklenmektedir.⁴⁰ Öğretmenlerin çalışma kâğıtları, video ve etkinlikler hazırladıkları, konu ile ilgili ayet ve hadisleri taradıkları görüşmelere yansımıştır. Öğretmenler internet ortamındaki din eğitimi sitelerinden, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün sayfasından yararlandıklarını da ifade etmişlerdir. Öğrencilerden gelen sorulara göre öğretmenler ilmiyal kitaplarından, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nden yararlanmış ve ders kitaplarının pdflerini sıkça kullanmışlardır. Mesela bir katılımcı pdf kullanımına dair şunları söylemiştir (k3, K, L): *"Tüm Din Kültürü ve Kuranı Kerim ders kitaplarını pdf şeklinde indirdim onların pdflerini hazırlıyorum."*

Materyal kullanımının yüz yüze eğitim ile mukayese edilemeyeceğini ancak yine de ellerinden geleni yaptıklarını katılımcılar ifade etmektedir. Yüz yüze eğitimde yaparak yaşayarak öğrenmeyi bolca kullandığını ifade eden bir katılımcı, uzaktan eğitimin negatif olan bu yönüne şu sözlerle işaret etmiştir: *"7. sınıfta bir dersi anlatırken Hac konusuyla ilgiliyse çocuklara öncesinde bir maket yaptırıp ondan sonra ihrama benzer kıyafetler getirip hani evlerinden böyle kumaşlar falan onu yapıyorduk. Çocuklar da baya eğleniyorlardı hani konu daha iyi oturuyor-*

³⁸ Bayburtlu, "Covid-19 Pandemi Dönemi Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmen Görüşlerine Göre Türkçe Eğitimi", 141.

³⁹ Karakaya vd., "Teachers' Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey", 22.

⁴⁰ Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Tezmer, ts.), 59.

du. Şimdi onu yapma şansımız çok fazla olmadığı için olabildiğince görsel materyaller kullanmaya çalışıyorum.” (k4, K, O) Bu durum diğer derslerin etkinliklerinde gözlenen bir durumdur.⁴¹

Materyal kullanımı ile ilgili katılımcıların dikkat çektiği önemli nokta, hazırladıkları materyalleri öğrencilere EBA’dan gönderdikleri yani eğitimi ders saatinin dışına diğer bir tabirle sınıf dışına taşımalarıdır. Katılımcılar çoğunlukla EBA üzerinden paylaşımlarda bulunulduğuna böylelikle öğrencinin ders dışında da öğrenebildiğine işaret etmişlerdir. Mesela bir katılımcı bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: “...Ders haricinde mesela materyal olarak gönderiyoruz öğrencilerimiz linki tıklayıp oyun oynayarak konuyu öğrenmiş oluyor. Videoyu izleyerek mesela konuyu öğrenmiş oluyor, öğrenciye test sorularını gönderiyoruz.” (k5, E, O). Başka bir katılımcı ise bu konuya dikkat çekmiş ve ustalaşmaları ile daha iyi materyaller inşa edeceklerini hatta ders dışı rehberlik faaliyetlerinde de bu imkândan istifade ettiklerini şu sözlerle dile getirmiştir: “Yeri geliyor deneme hazırlayabiliyoruz. Yeri geliyor slayt hazırlayıp bunu birçok şekilde öğrencilerle paylaşabiliyoruz. Eğlenceli etkinlikler paylaşabiliyoruz... Materyallerimizi de süreç içerisinde amatörce başladığımız bu süreçte birçok konuda birikim şu anda yaptık.” (k6, E, O).

Ders öncesi hazırlıklarda öğrencilerin öğretmenler kadar istekli olmadıkları görüşmelere yansımıştır. Mesela bir katılımcı bu konuda şunları dile getirmiştir (k6, E, O): “...öğrenciler hazırlık yapmıyor %98 hazırlık yapmıyor. Verilen ödevler de başta 8. sınıf olmak üzere diğer kademelerde de çok az. Yani yedilerde altılarda beşlerde de çok az öğrenci. Biraz da bu öğrencilerin ilgisi ile alakalı.” Diğer bir katılımcı ise bu konuda şunları ifade etmiştir (k1, K, L): “Yok hocam nadir, yapmıyorlar. Yani bazı sınıflar da tek tük. Mesela bir ödev veriyorum diyorum ki işte şurayı yapın bana atın. Mesela bana hiç gelmedi henüz...”

Öğretmenlerin ödev vermesindeki amaçlar arasında öğrencilerin derslerden kopmaması dikkat çekmektedir (k4, K, O): “Ben ödev veriyorum. Çünkü ödev vermeyince öğrencilerde iyice bir kopma, rahatlama oluyor...” Bir başka katılımcı da ödevlerin üstlendiği role şu sözlerle işaret etmiştir (k6, E, O): “Ancak öğrencilerle ödevlerle iletişim sağlayabiliyoruz. Onları aktif kullanabilmek noktasında

⁴¹ Bakioğlu - Çevik, “COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri”, 120.

ise sadece ders bitiminde kurulan WhatsApp guruplarında veya EBA üzerinden hazırlanmış etkinlik eğlence ve benzeri materyallerle onların süreci biraz daha kendi başlarına yaratıcılıkları ile kullanmalarını sağlıyoruz.”

Bir katılımcı öğrencilerin ödev yapabilecek donanımına sahip olup olmadıklarını bilmediklerinden ödevleri takip edemediklerini şu sözlerle dile getirmiştir (k6, E, O): “... Dönüt alamıyoruz öğrencinin çözüp çözemediğini bilmiyoruz. EBA'dan kontrol ettiğimizde çözenlere görüyoruz çözemeyenler içinde itham edemiyoruz. Çünkü bilmiyorsun yani bilersen de zorlayamıyorsun. İnternetim yok diyor, tabletim yok diyor, bilgisayarım yok diyor.” Ders öncesi hazırlık çalışmalarında öğretmenlerin olumlu bir izlenim edindiği, uzaktan eğitim imkânlarını farklı alanlarda kullanmaya istekli oldukları gözlenmiştir. Uzaktan eğitim üzerine yapılan araştırmalarda da bu duruma yorumlanacak bulgular vardır. Öğretmenlerin uzaktan eğitim hakkındaki olumlu görüşleri arasında öğrenme için yeni imkânların ortaya çıkmasına atıflar vardır.⁴² Ancak bütün bu olumlu durumlara rağmen öğretmenlerin süreçten memnuniyetleri düşüktür. Çünkü katılımcılar, öğrenci motivasyonu ve başarısındaki düşüşe işaret etmişlerdir.

3.4. Ortama dair sorunlar

Eğitim ortamı, eğitim etkinliklerine doğrudan ya da dolaylı olarak katkıda bulunan öğretmen, yönetici, öğrenci gibi insan gücü ile öğrenme-öğretme etkinliklerine yardımcı olan araç-gereç ve bu etkinliklerin düzenlendiği okul binası, derslik gibi kaynaklardan oluşmaktadır.⁴³ Uzaktan eğitim sürecinde öğrenme ortamı hem fiziksel hem de insan gücü gibi unsurlar bağlamında değişime uğramıştır. Zira ders yapılan ortam artık sınıf değil evin bir köşesi, bahçe, iş yeri, seyir halindeki araba, düğün salonu vb. yerler haline dönüşmüştür. Zira katılımcıların şikâyet ettiği konular arasında yer alan kalabalık öğrenme ortamı (ev, gürültü), öğrencinin ders dışı işlerle meşgul olması, dersi sabote etmeye yönelik etkinlikler, velinin derse müdahalesi gibi çeşitli sorunlar ortam ile ilgilidir. Mesela bir katılımcı kalabalık ev ortamı ile ilgili olarak şunları dile getirmiştir (k4, K, O): “... dersi onlarla (aile) beraber işlediğim oluyor-

⁴² Canpolat - Yildirim, “Ortaokul Öğretmenlerinin COVID-19 Salgın Sürecinde Uzaktan Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi”, 86.

⁴³ Savaş Büyükkaragöz - Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metodları* (Konya: Özeğitim Basım, 1996), 29.

du. Hani normal evlerinde muhabbet ederken ben orada ders anlatmaya çalışıyordum, çocuk beni dinlemeye çalışıyordu."

Bir başka katılımcı ise dersin öğrenciler tarafında sabote edilmesini şu şekilde dile getirmiştir (k1, K, L): "... çarşaf örtmüşler üzerine gözlük takmışlar siyah. Neredesin ilahisi biraz böyle rock tarzında çalıyor ... Çarşaf adam ismi ile girmiş. Öğrenciler bazen muziplik olsun diye mi dedim..." Öğrencilerin bu türden dersleri sabote etmelerine yönelik ulusal medyada çeşitli haberler de bulunmaktadır.⁴⁴ Öğrencilerin bu türden sabote eylemlerinin dışında merak ederek programla öğretmenin istediği dışında uğraşmaları da (k2, K, O) hem görüşmelere hem de farklı araştırmalara⁴⁵ yansımıştır.

Katılımcılar; öğrencilerin derslerde ders harici işler yaptıklarını, hatta dersi açıp mikrofonu kapatarak başka işlerle meşgul olduklarını ifade etmişlerdir. Mesela bir katılımcı bu konuda şunları ifade etmiştir (k8, E, L): "...Şimdi burada sistemden çocuk dersi açıyor, sesi kapatıyor ve çıkıp gidiyor. Kameranı aç diyoruz çocuğa sesleniyoruz ses yok, çıt yok. Çocuk nerede? Çocuk yok, derste yok ki çocuk sadece orada var gözükiyor o..." Bir katılımcı ise başından geçen ilginç olayı şu şekilde ifade etmiştir (k7, E, L): "...arkadan bir ses; "Hoca!" diyor, "Benim kızın telefonu burada, dışarı gitti, onun işi vardı. Ben telefona kaydedeceğim o sonra gelip dinleyecek ben dinliyorum."

Uzaktan eğitimde aile, öğrenme ortamında daha fazla aktif rol almaktadır. Bir katılımcı artık aile ile beraber ders işlediklerini şu sözlerle dile getirmiştir (k4, K, O): "*Hani yüz yüze de gelemiyoruz öğrenciyle, ailesiyle beraber ders işliyoruz artık maalesef öyle bir sorunumuz da var.*" Velilerin derslere müdahil olmasına yönelik bir olayı katılımcı "*Yani hocam geçen velinin biri çocukla birlikte derse katılmış. Mesela sınıfa soru soruyoruz zekâtla ilgili bir muhabbet oldu. Veli oradan çocuğuna soruyor: "Sor bakalım!" diyor. "Kirada oturup altını olan da zekât verir mi diye?" Ben velinin sesini duyuyorum...*" sözleri ile dile getirmiştir (k8, E, L). Aslında bu türden sorular veya müdahil olmalar din dersinin hayatın içinden bir ders olmasına bağlanabilir. Çünkü DKAB dersinin içeriği hayatta kar-

⁴⁴ Özge Ece Üner, "Show TV Haber Vidyosu", *Show Ana Haber, YouTube* (02 Ekim 2020).

⁴⁵ Bakioğlu - Çevik, "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri", 119.

şılığı olan, insanların ilgi duyduğu olay ve olgulardır. Bu durum da velileri derse karşı daha meraklı kılmaktadır.

Öğrenme ortamının değişimine dair bir katılımcı “mahrem alan” kavramına atıf yapmıştır. Buradaki “mahrem alan” kavramı, fiziksel mekândan ziyade sınıf içinde inşa edilen havaya, kültüre, düşünceye, mahremiyete işaret etmektedir. Bu durumun ise öğretmeni ciddi anlamda yordugunu katılımcı şu sözlerle dile getirmiştir (k5, E, O): “...Öğretmenin kendine ait özel bir alanı yok. Mesela sınıfta ders işliyoruz. İşte bizim bir mahrem alanımız var orada. Her şeyden bahsedebiliyorsun biraz daha böyle işte güzel konulara değiniyorsun, rahatsin. Kendini iyi hissediyorsun. Ama kamera karşısına geçince sanki bütün böyle herkes seni izliyormuş, bütün aileler toplanmış da seni takip ediyormuş. Biraz daha buna dikkat ederek ders işlediğimiz için biraz daha zihnimiz gerçekten yoruluyor.”

Uzaktan eğitimde öğrenme ortamının dönüşmesi, seçmeli Kuran-ı Kerim dersinin işlenmesinde de problemler ortaya çıkarmaktadır. Uygulamalı Kuran-ı Kerim dersini yüz yüze eğitimde akran eğitimini kullanarak yapan bir katılımcı yaşadığı sorunu şu şekilde dile getirmiştir (k2, K, O): “...bilenlere bilmeyenlerle eşleştirme yapıyorum ama online da yapamıyorum bunu...”

Yüz yüze eğitimde de istenmeyen davranışlar meydana gelmektedir. İstenmeyen davranışlar, öğretmen ve öğrenci arasındaki iletişim ile çözülebilmekte, sorunun kaynağı sınıf dışında ise o zaman sınıf dışındaki enstrümanlar işe koşulmaktadır. Ancak uzaktan eğitimde aynı ortamın paylaşılmamasından dolayı ailenin, gürültünün, farklı meşguliyetlerin denkleme dâhil olması sorunları daha da karmaşık hale getirmektedir. Bu sorunların belki en önemli sonucu sınıf ikliminin oluşturulamamasıdır. Sınıf iklimi; sınıfı oluşturan fiziksel düzenlemeler, psikolojik durumlar ve öğrencilerin duyuş ve değerlendirmelerini etkileyen sosyal ve kültürel öğelerin etkileşiminin bir ürünüdür.⁴⁶ Sınıftaki sosyo-kültürel etkileşimin uzaktan eğitimde olmaması ve öğrenci-öğretmen, öğrenci-öğrenci iletişiminin sınırlılığı nedeni ile öğretmen sınıf iklimini oluşturamamaktadır.

3.5. Öğretim yöntemlerine dair sorunlar

⁴⁶ Yüksel Özden, “Sınıf İçinde Öğrenme Öğretme Ortamının Düzenlenmesi”, *Sınıf Yönetimi*, ed. Emin Karip (ANKARA: Pegem Akademi, 2019).

Din öğretimi yöntemlerinin temel işlevi belirlenen din öğretimi hedeflerinin gerçekleşmesine katkı sağlamaktır.⁴⁷ Uzaktan eğitimde katılımcıların çeşitli yöntemleri kullandıkları söylenebilir. Ancak anlatım ve soru-cevap yöntemlerinin katılımcıların tamamı tarafından tercih edildiği ifade edilmiştir. Aynı durum Fen Bilgisi öğretmenleri için de geçerlidir.⁴⁸ Bununla birlikte öğretmenlerin sıklıkla anlatım yöntemini kullanmaları uzaktan eğitimdeki bir sorun olarak da zikredilmiştir.⁴⁹ Öğrencinin derse katılımı çeşitli gerekçelerle (kalabalık aile ortamı, salgının olması vb.) mümkün olmadığı için anlatım yönteminin katılımcılar tarafından sık sık kullanıldığı görüşmelere yansımıştır. Bir katılımcı öğrencinin imkânı olmadığı için internet kafeye gitmesinden endişe ederek öğrencilere sunum ödevi vermediğini ifade etmiştir (k5, E, O). Diğer bir katılımcı ise öğrencinin ailesinin kalabalık olmasından dolayı öğrencileri derse katamadığından, mikrofon ve kameraları açtıramadığından şikâyet etmektedir (k4, K, O). Bu minvalde bir başka katılımcı ise öğrencileri derse katabilmek için isimlerini andığını, ara ara söz verdiğini ifade etmektedir (k1, K, L).

Bir katılımcı bu konudaki çaresizliğini şu sözlerle dile getirmiştir: *“Ama uzaktan eğitim sürecinde maalesef eğitimde öğrenmiş olduğumuz yaklaşımların hemen hemen hiçbirini kullanamıyoruz. En aktif kullanabileceğimiz hatta tek seçeneğimiz soru cevap yöntemi oluyor.”* (k6, E, O). Soru cevap yöntemini kullanan bir diğer katılımcı ise cevapları kendisinin verdiğini şu sözlerle dile getirmiştir: *“Daha çok hocam soru-cevap yapmaya çalışıyoruz ama sorduğumuz soruların cevaplarını da kendimiz veriyoruz maalesef. Ve bu şekilde başka bir yöntem yok şu anda.”* (k8, E, L). Katılımcılardan sadece biri beyin fırtınası yaptırmaya çalıştığını (k4, K, O), bir başka katılımcı ise defterlerine yazdırmayı tercih ettiğini ifade etmiştir (k2, K, O). Öğretim yöntemi seçimindeki bu sınırlılığın birçok nedeni olabilir. Öğrencilerin hem gerekli cihazlara sahip olmaması hem de programlar hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmamaları öğretmenlerin farklı yöntemleri kullanmasını engellemiş olabilir. Aynı şekilde öğretmenin programlar

⁴⁷ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 33.

⁴⁸ Bakioğlu - Çevik, “COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri”, 121.

⁴⁹ Canpolat - Yildirim, “Ortaokul Öğretmenlerinin COVID-19 Salgın Sürecinde Uzaktan Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi”, 90.

hakkında yeterli bilgi sahibi olmaması da bu durumun nedeni olabilir. Bir başka neden de uzaktan görüşme programlarının güncellenmesi olabilir. Zira birçok programa zamanla yeni özellikler (bekleme odası, tartışma odaları gibi) katılmışlardır. Görüşmelerden hareketle öğretmenlerin sürece yabancı oldukları bu yüzden de farklı yöntem kullanmada güçlük çektikleri ancak bu durumu geliştirmeye açık oldukları söylenebilir.

3.6. Motivasyona dair sorunlar

3.6.1. Öğrenci motivasyonu

Salgın sürecinde öğrencilerin okula, eğitime, öğretmenlerine ve arkadaşlarına karşı motivasyonlarının olumlu ya da olumsuz yönde etkilendiği görüşmelere yansımıştır. Olumlu anlamda öğrencilerin okullarını, arkadaşlarını, öğretmenlerini özledikleri görüşmelerde dile getirilmiştir. Mesela bir katılımcı (k2, K, O): “...sanırım arkadaşlarını özlediler, birbirlerini özlediler, okulu özlediler, öğretmenlerini özlediler...” şeklinde ifade etmiştir. 42 öğretmenle yapılan bir araştırmada ise 34 öğretmen öğrenci, öğretmen ve velilerin okulu özlediklerini dile getirmişlerdir.⁵⁰ Bir başka katılımcı ise sekizinci sınıflarda motivasyonların diğer sınıflara göre daha iyi olmasını sınav ile açıklamakta ve diğer sınıfların motivasyonlarının ne kadar düşük olduğuna işaret etmektedir (k6, E, O): “Sadece elimizde tutabildiğimiz sekizlerimiz var. Onların da LGS süreci olduğu için iyi bir liseye gidebilmek babında. Onların motivasyonunu yüz yüze sağlayabiliyoruz. Sekizlerimizde çok iyiyiz. Hatta tüm okullarda bu iyidir. Ama diğer kademelerde gerçekten hem öğrenci nezdinde az önce ifade ettiğim kavramları (karamsarlık, korku, endişe) yaşıyor öğrenciler.”

Öğrencilerin motivasyonlarının olumsuz yönde etkilendiği de katılımcılar tarafından görüşmelerde vurgulanmıştır. Mesela bir katılımcı Covid'e bağlı ortaya çıkan endişe, korku, karamsarlık, ölüm endişesinin öğrencilerle yaptıkları bir etkinlikte ortaya çıktığını şu şekilde ifade etmektedir (k6, E, O): “Bundan bir ay önce Rehberlik Araştırma Merkezi tarafından öğrencilere bir psiko-eğitim verdik. Psiko-eğitimin konusu da pandemi sizde nasıl bir etki oluşturdu? Bütün öğrencilere bunu uyguladık. ... Sonuç o kadar üzücü ki hepsinin yarguları bir,

⁵⁰ Emine Akkaş Baysal - Gürbüz Ocak, “Covid-19 Salgını Sonrasında Okul Kavramındaki Paradigma Değişimine ve Okulların Yeniden Açılmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/2 (28 Aralık 2020), 690.

geleceğe yönelik derin karamsarlık yaşıyorlar. Korku, endişe, ölüm birçok korku." Eğitimin paydaşları arasında korku ve kaygının yaygın olduğu diğer araştırmalara da yansımıştır.⁵¹ Derse hazırlığın olmadığını, öğrencilerin ilgi, merak ve isteklerinin gittiğini, kısacası öğrencilerin okuldan koştuklarını bir katılımcı şu şekilde ifade etmiştir (k4, K, O): "İlgi, merak, istek duyguları şu an çocukların gitti diyebiliriz. Genel anlamda öğrenciler artık okulla ilgilenmiyorlar. Hani gitmesek de oluyormuş okula diye düşünmeye başladılar artık. Bugün derse girmesem ne kaybederim ki diye düşünmeye başladılar."

Tüm bunlar öğrenci başarısını doğrudan etkilemiş, bunlara bağlı olarak öğrenci başarısındaki düşüş görüşmelere de yansımıştır. Özellikle ortaokulda görev yapan katılımcılar doğrudan liselere geçiş sistemi (LGS) çerçevesinde değerlendirmeler yapmışlar, öğrencilerin denemelerinde ve puanlarında düşüslere işaret etmişlerdir. Mesela bir katılımcı bu durumu nicel bir şekilde şöyle ifade etmiştir (k6, E, O): "...maalesef 400 alması gereken öğrenciler En iyi öğrencimiz gözü kapalı Fen Lisesi'ni kazanır dediğimizi öğrencinin puanı 347. 5 Türkçe neti ile deneme birincisi olan öğrencimiz var. Durumumuz gerçekten içler acısı." Düşük başarıya ilişkin ortaokuldaki somut verilere lise düzeyindeki görüşmelerde rastlanmamıştır. Zira görüşmelerde ortaokullarda LGS motivasyon kaynağı olarak ifade edilirken, lise düzeyinde böyle bir bulguya (üniversite sınavı gibi) rastlanılmamıştır. Lisedeki durumu bir katılımcı şu şekilde ifade etmektedir (k8, E, L): "Öğrenci zaten şey diyor yüzümüze karşı da söylüyor: "Hocam bir şey anlamıyoruz kendinizi yormayın o kadar fazla!" diyorlar... "Biz bir şey anlamıyoruz hocam." Diyorlar, "Nasıl anlatırsanız anlatın!" Velilerle de konuşuyoruz, veli de aynısını söylüyor; "Hocam!" Diyor: "O kadar kendinizi yormanıza gerek yok anlaşılıyor falan." diyor." Türkçe öğretmenleri ile yapılan araştırmada da öğrencilerin ilgi ve başarılarının azaldığına işaret edilmiştir.⁵² 237 öğretmen ile uzaktan eğitim sürecinin değerlendirildiği bir araştırmada öğretmenlerin %15'i öğrencilerin motivasyonlarının düştüğüne, %12'si eğitimin

⁵¹ Baysal - Ocak, "Covid-19 Salgını Sonrasında Okul Kavramındaki Paradigma Değişimine ve Okulların Yeniden Açılmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri", 690.

⁵² Bayburtlu, "Covid-19 Pandemi Dönemi Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmen Görüşlerine Göre Türkçe Eğitimi", 143.

etkisizleştiğine ve %7'si de adaptasyon problemlerinin varlığına işaret etmişlerdir.⁵³

3.6.2. Öğretmen motivasyonu

Uzaktan eğitim süreci öğretmenlerin motivasyonlarını da etkilenmiştir. Katılımcılardan motivasyonlarındaki değişimlerin olumlu olduğunu söyleyenler olduğu gibi olumsuz olduğunu dile getirenler de olmuştur. Katılımcıların öğrenciyle etkileşimleri ve katılımın tatmin edici seviyede olması motivasyonu artırırken bunların olmaması motivasyonu düşürmektedir. Mesela bir katılımcı motivasyonunun öğrencinin katılımına ve onunla kurduğu etkileşime bağlı olduğunu şu şekilde dile getirmiştir (k6, E, O): *“Öğretmen öğrencisinin gülümsemesini göremedikten sonra dokunamadıktan sonra dönüt alamadıktan sonra bir derse katıldığım zaman ben o derste -örnek veriyorum 20 kişilik sınıfta 3 kişiyle ders yaptığım zaman- motivasyon anlamında manevi anlamda aldığım paradan utaniyorum bazen. Yani bir öğrenci ile ders yaptım da aldığım paradan utaniyorum. Vicdani anlamda, dini anlamda, akademik dönüş yapamamız anlamında, öğrencilerin şu anda gittikçe kötüye gidişatı anlamında.”* Bir başka katılımcı ise bir soruya cevap geldiğinde mutlu olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir (k2, K, O): *“Bir sonraki derste veya bir önceki derste işlediğim konudan soru sorduğumda dönüt aldığım zaman mutlu oluyorum tabi.”*

Katılımcılardan birisi yaptığı dersin boşa gidip gitmediğini sorgularken (k2, K, O) bir başka katılımcı ise öğrenciden cevap alamadığında kendisini *“duvara anlatıyormuş”* gibi hissettiğini söylemiştir (k8, E, L). Öğretmenlerin bu durumları başka araştırmalara da yansımıştır. 75 katılımcı ile yapılan bir araştırmada⁵⁴ uzaktan eğitim sürecinde 44 öğretmen kaygılı olduğunu, 37 öğretmen ise mesleki doyumunun olumsuz etkilendiğini ifade etmiştir. Yapılan işin değersizliği, boşunalığı ya da işe yaramama hissi bu süreçte öğretmenlerin eğitim sorunlarının merkezinde yer almaktadır.

3.7. İletişime dair sorunlar

⁵³ Karakaya vd., “Teachers’ Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey”, 22.

⁵⁴ Bakioğlu - Çevik, “COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri”, 123.

3.7.1. Öğrenci-öğretmen iletişimi

Öğretme-öğrenme sürecinin en önemli unsurlarından birisi de öğrenci ile öğretmen arasındaki iletişimidir. Salgın dönemindeki uzaktan eğitim uygulamalarında iletişim eksikliğinin çok hissedildiği söylenebilir. Nitekim görüşmelerde katılımcılardan biri bu duruma şöyle işaret etmektedir “...biz öğrenciyi göremiyoruz. Yani özellikle EBA'ya geçtikten sonra hiç göremiyoruz. Yine Zoom'da görebiliyorduk ama bir öğrencinin kötü durumundan dolayı omzuna dokunmak yani öğrencinin gözlerinin içine bakmak ona söz hakkı vermek gerçekten sınıf ortamında farklı oluyor.” (k7, E, L) sözleri ile dile getirmiştir. Bir başka katılımcı ise sınıf içinde özel ilgiye ihtiyaç duyan çocukların bu durumdan çok etkilendiklerini başarılı öğrencilerin bir şekilde sürecin üstesinden geldiklerini ancak özel ilgiye ihtiyaç duyan öğrenciler için durumun böyle olmadığını şu şekilde ifade etmiştir (k5, E, O): “İyi öğrencilerimiz o şeyi koruyor, o ciddiyetini koruyor, o sorumluluğun farkında. Yani başarılı olan öğrencilerimiz. Ama mesela şunu görüyorum; ben bazen sınıfta çekimser olan öğrencilerimiz oluyor. Böyle arka sıralarda oturan, çok sesini çıkarmayan, işte öğretmenin gözünün içine bakmaya utanan. ... Öyle öğrencilerimiz işte zaman zaman diyorum ki, biraz daha özgüvenleri oluşsun diye oku diyorum mesela bir yeri okumuyor. Mikrofonu kapalı. Zaten zaman zaman öğrencilerin bahanesi de var. Sonradan gördüğümde; “Niçin girmedin?” EBA-destek merkezine geldikleri için bazen karşılaşıyoruz okulda. “Hocam sistemsel bir sıkıntı vardı.” diyor.” Katılımcılar ayrıca kamera açılmadığından göz teması kuramamalarından ve gürültüden dolayı sesleri açtıramadıklarından şikâyet etmişlerdir. Kimi katılımcılar ise öğrencilerin öğretmenleri çok da dikkate almadıklarını ifade etmiştir (k1, K, L). Görüşmelerdeki, geçerli bir gerekçesi olmadığı halde, devamsızlık yapan öğrencilere dair düşünceler de (k6, E, O) bu duruma işaret olarak yorumlanabilir.

Katılımcılar uzaktan eğitimde anlık mesajlaşma uygulamaları kullanarak öğrenci ve velilerle iletişim kurduklarını ancak bu durumun öğrenciyle arasındaki perdeyi kaldırdığını ifade etmişlerdir. Mesela bir katılımcı bu durumun avantajlı olduğunu ama yerinde kullanılmadığını şu sözlerle dile getirmiştir (k6, E, O): “İletişim noktasında artık öğretmenlerin öğrencilerle arasında hiçbir perde kalmadı. Bu iyi bir şey! Ben şahsım adına öğrencilerle iletişimde olmak güzel bir şey. Ama şimdi gruplar olduğu için öğrenciler sadece kendi penceresinden baktığından

dolayı bazen bir telefonu eline aldığıın zaman aynı anda 50, 60 tane öğrenci ile iletişim kurmak zorunda kalıyorsun."

3.7.2. Veli-öğretmen iletişimi

Eğitimde öğrenci kadar öğrencinin ailesi de önemli bir faktördür. Ailenin okula yönelik tutumları, öğrencinin duygu ve davranışlarını önemli ölçüde etkilemektedir.⁵⁵ Veliyle iletişimde olma; istenmeyen davranışların çözümünde, öğrenciyi tanımada, dersin amaçlarına ulaşmada önemli imkânlar sağlamaktadır. Uzaktan eğitimde öğretmenlerin aileyle ilişkilerinin de etkilendiği ve değişime uğradığı söylenebilir. Bütün katılımcıların uygulamalar üzerinden gruplar kurduklarını, iletişimi bu şekilde sağladıklarını ifade etmişlerdir. Buna rağmen öğretmenlerin ilgisiz velilerle karşı karşıya kaldıkları, gruba eklenen velilerin bir süre sonra gruptan ayrıldığı görüşmelere yansımıştır. Bu durumu bir katılımcı şu sözlerle dile getirmektedir (k1, K, L): *"Hatta biz grup oluşturduk, veliler çıkıyor. Öğretmenlerimiz ekledikçe veliler çıkıyor işte açıyoruz konuşuyoruz. Hani niye böyle oluyor şeklinde? "Hocam işte ben evde değilim annesi evde." Falan tarzında. Anneyi de ekliyoruz ama bakıyoruz yine çıkmalar oluyor. O anlamda yani veli ile çok iletişimde kopukluklar olabiliyor."* Öğretmenlerin velilerle iletişimi sağlama adına anne ve babayı ayrı ayrı aradıkları, gruplardan çıkmamalarını tembihledikleri (k2, K, L) görüşmelere yansımıştır. Velilerin ilgisiz olmasına dair bir katılımcı öğretmen şunları dile getirmiştir (k6, E, O): *"...birçok velimiz maalesef ilgi yok, ilgi yok maalesef. Çok tek kaldık, yalnız kaldık bu süreçte."* Velilerin bu süreçte geri dönütler vermedikleri, destek olmadıkları araştırmalara yansımıştır.⁵⁶

Bir başka katılımcı ise ne kadar öğrettiğinin veli tarafından sorgulandığını yaşadığı şu olayla dile getirmektedir (k8, E, L): *"...bütün velilere ulaştık ama velilerden mesela bazılarına söylüyorsunuz işte hani derse katılsın sonuçta derste olması gerekiyor sınav olacak falan diyoruz. Bazı veliler ters tepki verebiliyorlar yani şey diyebiliyor veli: "Ne sınavı ne öğrettiniz ki, ne sınav yapıyorsunuz?" gibi ..."* Aile sadece derse katılmakla kalmayıp aynı zamanda öğretmene, öğretmenin işine de müdahalelerde bulunmaktadır.

⁵⁵ Cevat Celep, *Sınıf Yönetiminde Kuram ve Uygulama* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 81.

⁵⁶ Çakin - Akyavuz, "Covid-19 süreci ve eğitime yansımaları", 171.

Velilerin ilgisizliğine karşın kimi velilerin öğretmenlere dönütler verdikleri ve öğrenme-öğretme sürecine destek oldukları, çocukları hakkında öğretmenlerden yardım istedikleri (k7, E, L), yapılan etkinlikleri yeterli bulmadıkları ve öğretmenlere sitem ettikleri bir katılımcı tarafında şu sözlerle dile getirilmiştir: "...Bazen o kadar uğraşmana rağmen veliler tarafından sitemle karşılaşabiliyor. İlgilenilmiyor, ilgilenmiyorsunuz diye." (k6, E, O). Uzaktan eğitim sürecindeki veli-öğretmen iletişiminin kimi öğretmenlerce arttığı kimi öğretmenlerce azaldığı çeşitli araştırmalara da yansımıştır.⁵⁷

3.8. Zamana dair sorunlar

Uzaktan eğitimde öğretmenler zaman kullanımıyla ilgili çeşitli sorunlar yaşamışlardır. Görüşmelerde bu hususla beraber öğretmenin kişisel yaşamındaki sorunlar da öne çıkmaktadır.

Öğrenme sürecindeki zamana dair sorunlar arasında; öğrencilerin derse vakitsiz girmeleri, müfredatın yetiştirilememesi, ders saatinin süresi sayılabılır. Derse vakitsiz girmek ilk bakışta zaman sorunu olarak algılanmasa da bu durumun zamanın verimli kullanımını engellediğine, dersin bölünmesine, öğrencinin dersten istifadesinin azalmasına neden olduğu görüşmelere yansımıştır. Mesela bir katılımcı (k4, K, O) "...İşte çocuklar da tam vakıf olamadıkları için sürekli whatsapp gruplarından link bekliyorlar ya da nasıl gireceğiz öğretmenim ben giremedim falan dedikleri için. Zaten dersin bir on, on beş dakikası onları derse toparlamayla geçiyor maalesef" sözleri ile dile getirmiştir. Bir başka katılımcı ise (k2, K, O) "Yani derse başlıyorum biraz ilerliyorum sonra öğrenci derse giriyor. "Öğretmenim ne yapıyordunuz. Ben yeni girdim de." sözleri ile dile getirmiştir. Öğrencinin derse zamanında katılamamasının birkaç nedeni olabilir. Bunlar arasında sistemin kabul etmemesine ve programın iyi kullanamamasına katılımcılar tarafından işaret edilmiştir. Öğrencilerin derse vakitsiz girme sorunu, lise düzeyinde görev yapan öğretmenler tarafından işaret edilmemiştir. Bu durumun nedeni lise öğrencilerinin teknoloji kullanmada daha iyi olmaları ile açıklanabilir.

⁵⁷ Karakaya vd., "Teachers' Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey", 23.

Katılımcılar zamanı müfredat açısından ve öğrenci açısından ayrı ayrı değerlendirmişler ve müfredat açısından yetersiz olan zaman, öğrenci açısından yeterli hatta hayli fazla sayılmıştır. Mesela bir katılımcı bu konuda şunları dile getirmiştir (k1, K, L): *“Şu şartlarda fazlası olsa nasıl olur? Çocuklar için çok sıkıntı olabilir o açıdan yoksa müfredatı yetiştirme açısından yine de çok yeterli değil. Ama farklı şartları düşündüğümüzde çocukların şartlarını yani. Ne diyelim, onun için yeterli diyebiliriz...”* Müfredatın yetişmesine ilişkin problemlerin DKAB dersine özgü olmadığını seçmeli din derslerinde de bu durumun yaşandığını bir katılımcı şu sözlerle ifade etmiştir (k1, K, L): *“Kur’an-ı Kerim örgünken, okuldayken çok yeterli olmayabiliyordu 2 saat. Peygamberimizin hayatını hocam 10 sınıflarda 1 saat veriyorlar, daha doğrusu hani o kadar ders saati kalıyormuş. O yüzden bir saat kalıyor o da yeterli olmuyor ama olabildiğince yetiştirmeye çalışıyoruz.”* Fen bilgisi öğretmenleri⁵⁸ ve diğer öğretmenlerle yapılan araştırmalarda⁵⁹ da müfredatın yetiştirilmesi bir sorun olarak zikredilmiştir.

Kimi katılımcılar sürenin radyasyon, sağlık gibi yan etkilerinden dolayı fazla olduğunu düşünürken kimi katılımcılar ise sürenin kısıtlı olduğunu düşünmektedirler. Mesela bir katılımcı hem öğretmen hem de öğrenci için ders süresinin fazla olduğunu düşünmektedir (k7, E, L): *“Online ders saatleri bence yeterlilikten ziyade fazla. Çünkü hem öğretmen için hem de öğrenci için çok sıkıcı bir ortam. Normal yüz yüze olan eğitimi tamamen uzaktan eğitime bağladığımız için gerek ekran görüntüsü gerek radyasyon gerek bu sürekli senin konuşman. Çünkü sözel bir ders olduğu için belli bir saatten sonra baş ağrısı yapmaya başlıyor.”* Diğer bir katılımcı ise ders saati süresinin yeterli olmadığını şu sözlerle dile getirmiştir (k6, E, O): *“Çocuklar açısından da yeterli midir diye soracak olursan kesinlikle yeterli değil. Bizim en büyük eksikliğimiz pratik yapamıyoruz üstadım. Yani konuyu aktaramıyor 30 dakikalık bir süre veriliyor bize misal sekizler için söylüyorum. 30 dakikalık sürede hiçbir şey aktaramıyoruz. Çünkü misal diyelim bir zekât ünitesini anlatacağım zaman zekât ünitesini bana iki ders saati var zaten. Kazanımda da verilen sadece benim ders değil bütün derslerde ... 2 ders kazanımına ihtiyaç duyuyoruz*

⁵⁸ Bakioğlu - Çevik, “COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri”, 120.

⁵⁹ Karakaya vd., “Teachers’ Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey”, 21.

ve bize verilen ders saati ise 30 dakika. Diğer kademelerde ise 1 saat. Dolayısıyla hiç-bir şekilde yeterli olmuyor."

Öğrenme sürecinde sorun olarak ortaya çıkan zaman, öğretmenin yaşamında da sorunlara neden olmuştur. Katılımcılar sorunun üstesinden gelmiş olsa da ilk zamanlardaki ders programlarının tüm güne yayılması nedeniyle ev ve özel işlerine zaman ayırmada sorun yaşadıklarına işaret etmişlerdir. Mesela bir katılımcı bu konuda şunları dile getirmiştir (k8, E, L): *"Çok sorun oluşuyor yani okulda 8 saat yani çok rahat geçiyormuş. Evde 6 saat, 4 saat günümüzü tamamen öldürüyor. Hiç vaktimiz kalmıyor, kendimize ayıracak hiç vaktimiz olmuyor."* Katılımcılardan birisi ders zamanını tüm güne yayılmasının evdeki sorumluluklarına ve derslerine yansımaları şu sözlerle dile getirmiştir (k1, K, L): *"Yani bir gün benim sabahdan akşam sekize kadar dersim var. Ara ara boşluklar var, o arada işte ev işlerini de alıyoruz aman işte dersi unutmuyayım, kaçırmayayım modunda oluyorsunuz. Evde çocuklar var. Onların hem annesi hem öğretmeni oluyoruz. Onların ödevlerini takip ediyoruz, derslerini takip ediyoruz. Onlar problem yaşıyorlar."*

Yukarıdaki sorunlar haricinde salgında katılımcıların çoğunluğu her zaman ulaşılabilir olmanın sonuçlarına dikkat çekmişlerdir. Mesela bir katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmiştir (k1, K, L): *"WhatsApp gruplarından onlar yazıyorlar. Evet yani gece belki 12'ye kadar o anlamda meşgul olduğumuz oldu. Hatta gece yatarken bile sürekli zihnimiz o işlerdeydi işte nasıl planlayalım öyle mi olur böyle mi olur? Hani gerçekten süreç olarak bizi daha yıprattı diyebilirim. Yani özel hayatımız aslında kalmadı gibi bir şey oluyor hocam."* Bir başka katılımcı ise bazen bunalsa da öğrencinin öğrenmesini kolaylaştırma adına cevap verdiğini şu şekilde ifade etmiştir (k2, K, O): *"Sonuçta hiçbir öğretmen gecenin bir vakti -yani gece 10'da 11'de- öğrenciye cevap vermek zorunda değil tabii ki. Ama ben yine de şey olmasın diye. ...herhangi bir konuda eksiklik olmasın yani öğrenci adına. Mesela merak ettiği şeyi ya da bilmediği şeyi öğrensin diye cevap veriyorum ama bazen bunaldığım zamanda oluyor."* İnsanların dijital dünyada da adab-ı muâşerete dikkat etmesi gerektiğini bir katılımcı şu sözlerle dile getirmektedir (k4, K, O): *"... saat kavramı biraz değişti. Hani veli eskiden okul saatlerinde arardı ya da makul saatlerde arardı. Şimdi bir bakıyorum mesaj attığı saat değişebilmiş. Akşam, gece daha doğrusu 11-12 de bile mesaj gelebiliyor. Bu bir problem mi? Eğer hani tanımadığım bir insansa ya da en azından hani özellikle şunu söyleyebilirim bir erkek veliye bir*

yerde insanı rahatsız edebiliyor. Bu saatte ne gerek vardı mesaj atmasına diye düşünebiliyorum. Bu konuyu sabah da konuşabilirdik diye.” Katılımcıların özel hayatlarını hem iletişimdeki sınırsızlık hem de derslerin gün içinde sistematik olması etkilemektedir.

3.9. Ölçme ve değerlendirmeye dair sorunlar

Öğretme hedeflerinin gerçekleşme derecesini saptamanın en önemli yolu öğrencilerden alınan dönütler ve yapılan değerlendirmelerdir.⁶⁰ Salgın sürecinde okullarda derse katılımdaki sorunlardan dolayı ölçme ve değerlendirmenin tam anlamı ile yapıldığı söylenemez. Nitekim okullarda bu süreçte ölçme değerlendirme uygulamaları çokça değiştirilmiştir.⁶¹ Ancak katılımcı öğretmenler öğrencilerin erişim düzeylerini belirlemeye yönelik çeşitli çözümler geliştirmişlerdir. Ödev, soru-cevap, ders esnasında ezber dinleme bu çözümlerdendir.

Katılımcılar ödevleri takip etmekte ve öğrencilere dönüt vermektedirler. Hem ödev verme hem de dönüt alma ya anlık mesajlaşma programlarından ya EBA uygulamasından ya da canlı ders esnasında takip edilmiştir. Mesela bir katılımcı konu ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir (k4, K, O): “...Etkinlikler veriyorum işte, bulmaca olabiliyor, bu test olabiliyor, deneme olabiliyor bazen. Bunları ödev olarak verip daha sonra hani bana göndermelerini istiyorum. ... Hani ya ders esnasında bakıyoruz vaktimiz kalırsa ya da şeyde baktığımız oluyor ben özelden tek tek döndüğüm oluyor...” Kimi katılımcılar ise ödevlere dönüt gelmediğinden yakınmakta ve bunu öğrenci profiline bağlamaktadır (k1, K, L): “Yok hocam nadir, yapmıyorlar. Yani bazı sınıflar da tek tük. Mesela bir ödev veriyorum diyorum ki işte şurayı yapın bana atın. Mesela bana hiç gelmedi henüz...” Ortaokulda görev yapan öğretmenler verdikleri ödevi takip edebildiklerini ifade ederken lisede görev yapan öğretmenler ödevlerin takip edilmesinde sorun yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Uzaktan eğitimde öğrenci ve öğretmenlerin arasında dönüt verememelerinin ölçme-değerlendirme sürecini etkilediği farklı öğretmenlerce de dile getirilmiştir.⁶²

⁶⁰ Celep, *Sınıf Yönetiminde Kuram ve Uygulama*, 119.

⁶¹ TEDMEM, *2020 Eğitim Değerlendirme Raporu*, TEDMEM Değerlendirme Dizisi 7 (Türk Eğitim Derneği, 2021), 127-130.

⁶² Çakin - Akyavuz, “Covid-19 süreci ve eğitime yansması”, 173.

Seçmeli Kuran-ı Kerim dersinde ezberlerin olması ölçmeyi daha da zorlaştırmaktadır. Çünkü ezber alınması gereken ayetlerin ezbere okunduğuna kanaat getirmenin zorluğunu bir katılımcı şu şekilde ifade etmiştir (k2, K, O): *“Şimdi ezber alacağım online almam gerekiyor. Mesela çocuk bana diyor ki: “Öğretmenim WhatsApp'tan hani göndereyim sesimi.” Ama yani emin olamıyorum ki! ... Güveniyorum ama böyle içimde de şey oluyor açıkçası acaba hani böyle takıldığı yerde de olsa bakıyor mu gibisinden yahut online da yine işte kamerası kapalı rica ediyorum kamerasını açıp kameraya bakıp okumasını ama müsait olmuyor. Bunun için de zorlayamıyorum.”*

Bu süreçte ölçme ve değerlendirme yapılmasının sakıncalarına bir katılımcı şu sözlerle işaret etmiştir (k2, K, O): *“Evet uzaktan ölçme değerlendirme yapılır. Ama ciddi problem olur... Vakit süre sıkıntısı olacak. Yahut işte görüntüsü kapalıysa -ki görüntü açma zorunlulukları olmadığından dolayı- belki yanında abisi, ablası ona yardımcı olabilir, sesi kapalı olursa bir yere ya da kitaba bakabilir. Çok da iyi bir ölçme değerlendirme olacağını düşünmüyorum ama yapılır mı yapılır. Ama tabii sıkıntıları olur.”* Salgın döneminde öğretmenlerin yaşadıkları sorunlar arasında ölçme ve değerlendirmenin imkânsızlığı da bulunmaktadır.⁶³

4. Sonuç ve öneriler

Salgın döneminde diğer alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da kararlar bir anda alınmış ve geçici olacağı düşünülerek belirli zaman aralığı ile okullar kapatılmıştır. Ancak salgının uzaması sonrasında uzaktan eğitim uygulamaya konulmuştur. Bu sürecin öğrenci, veli, program geliştirme gibi çeşitli açılardan değerlendirilmeye alınmasına, mevcut sorunların çözümüne ve uygulamaların iyileştirilmesine çalışılmalıdır. Bu amaçla yola çıkılan araştırmada uzaktan eğitimdeki sorunlar DKAB öğretmenlerinin perspektifinden ortaya çıkarılmıştır.

Katılımcılar uzaktan eğitimde ciddi problemler yaşamışlardır. Bu problemlere çoğunlukla uzaktan eğitimin neden olduğu söylenebilir. Kimi sorunlar eğitimin doğasında olmasına rağmen uzaktan eğitimde bu sorunlar şekil değiştirmekte, neden olduğu sorunlar karmaşıklaşmakta ve öğrenci, öğretmen, veli, idareci gibi eğitimin bütün paydaşlarını derinden etkilemektedir.

⁶³ Karakaya vd., “Teachers’ Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey”, 21.

Bu problemler en başta dersin amaçlarının gerçekleşmesini engellemekte ve engellemekle kalmayıp öğrencinin ve öğretmenin hayatında önemli izler bırakmaktadır.

Katılımcılar uzaktan eğitim sürecinde birçok probleme işaret etmişlerdir. Bu problemler tekniğe, devamsızlığa, ders öncesi hazırlığa, öğrenme ortamına, öğretme ve öğrenme yöntem ve tekniklerine, motivasyona, iletişime, zamana ve ölçmeye dair sorunlar olarak gruplandırılmıştır. Teknik sorunlar altında; öğretmen ve öğrencinin imkânları ile alt yapı ele alınmıştır. Öğretmenlerin uzaktan eğitim için gerekli donanımına sahip oldukları ancak öğretmenler bu durum için kendilerini ne kadar hazırlasalar da öğrencilerin yeterli donanımına sahip olmadıkları göze çarpmaktadır. Ayrıca öğrenci ve öğretmen-den kaynaklanmayan altyapı sorunlarının varlığı da eğitimin önünde önemli bir engel olarak durmaktadır.

Öğrencilerin devamsızlık yapması birçok katılımcının üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Bu durum öğretmenlerin motivasyonlarını düşürerek eğitim amaçlarına ulaşmalarını engellemektedir. Öğrencilerin bir işte çalışmaları, aile işlerine yardım etmeleri, gerekli veya yeteri kadar donanımına sahip olmamaları devamsızlığın nedenleri arasında gösterilmektedir. Buna rağmen öğretmenlerin öğrencilerin devam durumlarını takip ettikleri, bu konuda velilerle iletişime geçtikleri de görüşmelere yansımıştır.

Katılımcı öğretmenlerin ders öncesinde hazırlık yaptıkları, ders kitaplarının pdf dosyalarını tedarik ettikleri, öğretim materyali geliştirdikleri veya buldukları, kimi zaman öğrencilere ödevler vererek derse hazırlıklı gelmelerini teşvik ettikleri görüşmelere yansımıştır. Yüz yüze eğitimdeki gibi materyal kullanamadıkları da görüşmelere yansımıştır. Ancak burada öğretmenlerin ders harici olarak çeşitli platformlardan öğrencilere etkinlikler gönderdikleri ve öğrenmeyi ders dışına taşıdıkları da görüşmelere yansımıştır.

Uzaktan eğitimin sınırlılığını hissettirdiği en önemli sorun alanı öğrenme ortamıdır. Mobil cihazlarla birlikte öğrenme ortamı oldukça genişlemiş, kimi zaman evin bir köşesi, kimi zaman dışarıda hayvanlarla ilgilenilen bir bağ, kimi zaman da araba ve hatta düğün salonu öğrenme ortamı olmuştur. Bu durum ilk bakıldığında olumlu gibi görülse de aslında öğrenme ortamının iklimini zedelemektedir. Kamera karşısında ders anlatmanın verdiği huzur-

suzluk hissini katılımcılar mahremiyet kavramı ile ilişkilendirmişlerdir. Aslında ima ettikleri, sınıf mahremiyetidir. Çünkü bu alan kendine has bir öğrenme alanı oluşturmakta, öğrenmeye yeni ufuklar açmaktadır. Bu iklim her sınıfta ayrı ayrı yaşanırken, uzaktan eğitim bu fırsatı eğitimin elinden alarak öğretmeni tedirgin bir ruh haline sokmuştur. Çünkü dersin kiminle beraber yapıldığı meçhuldür.

Katılımcılar uzaktan eğitimin yöntem kullanmada öğretmeni çok sınırlandırdığından şikâyet etmektedirler. Zira kullanılan yöntemlere de bu durum yansımıştır. Çünkü katılımcılar iki yönteme çokça atıf yapmışlardır: anlatım, soru-cevap. Öğrencilerle diyalog kurulamadan yapılan eğitimin öğrenciyi merkeze alan yöntemleri kullanmayı engellediği bir gerçektir. Bu nedenle katılımcılar öğretim yöntem ve tekniklerini kullanmada sorun yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Katılımcılar uzaktan eğitimin öğrenci ve öğretmenin motivasyonunu düşürdüğüne işaret etmişlerdir. Sınava hazırlanan öğrencilerin haricinde motivasyonunun düşük olduğu, öğrencilerde ilgi ve merakın azaldığı buna mukabil endişe ve korkunun varlığı görüşmelere yansımıştır. Görüşmelerde bu şekilde bir neden sonuç ilişkisi kurulmasa da motivasyonun azalması başarıyı düşürmektedir. Zira katılımcıların çoğunluğu öğrencilerdeki başarının düşmesine işaret etmişlerdir. Öğretmenlerin durumları da öğrencilerin durumlarından farklı değildir. Etkileşim ve derse katılımın öğretmenlerin motivasyonlarını artırdığına işaret edilmiştir. Devamsızlığın yaygın olduğu, öğrencilerin derslere katılsa bile aktif olmadığı bir durumda öğretmenlerin motivasyonlarının düşük olması da doğaldır. Bu durum öğretmenler tarafından “dersin boşa gitmesi” şeklinde ifade edilmiştir.

Uzaktan eğitimin ortaya çıkardığı bir sorun da iletişim alanı ile ilgilidir. Burada öğrenci ile öğretmen arasındaki iletişimin azaldığı, başarılı öğrencilerin bu sürecin üstesinden bir şekilde geldiği ama dezavantajlı grupların bu süreçten daha fazla olumsuz etkilendiği görüşmelere yansımıştır. Öğretmenler öğrenci ile göz teması dahi kuramadıklarından yakınmalarına rağmen, uzaktan eğitimin öğrenci ile öğretmen arasındaki “perdeyi kaldırdığı” da görüşmelere yansımıştır. Uzaktan eğitim iletişimin bir başka boyutu olan veli ile öğretmen arasındaki ilişkiye de etki etmiştir. Velilerin ilgisiz davranmaları,

iletişim gruplarını terk etmeleri bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil kimi velilerin öğretmenin işlerine müdahil olduğu da ayrı bir sorun olarak zikredilmiştir.

Katılımcılar zamanın kullanımıyla ilgili sorunları hem öğrenme sürecinde hem de kendi yaşamlarında tecrübe etmişlerdir. Vakitsiz derse giren öğrencilerin verimliliği düşürdüklerine ve ayrıca müfredat açısından yetersizliğe işaret etmişlerdir. Ancak zamanın öğrenciler için ideal hatta fazla olduğu da görüşmelere yansımıştır. Öğretmenler günün tamamına yayılan dersler nedeniyle ev ve özel işlerine zaman ayırmakta da güçlük çekmişlerdir.

Uzaktan eğitimde ölçme ve değerlendirmenin yapılmadığı ancak bir şekilde öğretmenlerin öğrencilerin öğrenme durumlarını ölçmek için çeşitli mekanizmalar geliştirdikleri dikkat çekmektedir. Bunlar arasında ödev verme ve bu ödevlere gelen cevaplara dönütler verme bu mekanizmalardandır. Ancak bu mekanizmaların da ne kadar işe yaradığı tartışmalıdır. Çünkü verilen ödevlerin yapılmadığı da görüşmelere yansımıştır. Ayrıca seçmeli Kuran-ı Kerim dersinde ezber dinlemenin ne kadar mümkün olduğu da yine görüşmeciler tarafından dile getirilmiştir.

Uzaktan eğitimle ilgili çıkan bu olumsuzluklara dair öğretmenler çözümü yüz yüze eğitimde görmektedirler. Mesela bir katılımcı bu durumu "... hiçbir zaman yani büyük oranda çözülmeyecek. Kesin olarak çözülecek bir şey değil bence. Kesin çözümü yüz yüze eğitim diye düşünüyorum." sözleriyle dile getirmektedir (k2, K, O). Uzaktan eğitim bu sorunlarla temayüz etmektedir. Eğitimde fırsat eşitliği ve adalet duygusu da önemli bir husus olarak belirmektedir. Bu durumu bir katılımcı şu sözlerle dile getirmiştir (k6, E, O): "...İnanılmaz eşitsizlik ve adaletsizlik var maalesef. Bu da bizim kanayan yaramız öğrencilerimiz git gide köreliyor."

Her ne kadar uzaktan eğitim, katılımcılar arasında çoğunlukla olumsuz bir söylemle anılmışsa da onlar normalleşme sonrasında bu tecrübeleri hem ders haricinde hem de dersin amaçları doğrultusunda kullanmayı düşünmektedirler. Mesela bir katılımcı yüz yüze etkinliklerin yanında online toplantılar gerçekleştirebileceğini dile getirmektedir (k4, K, O). Bir başka katılımcı ise uzaktan eğitimin dersi tekrar etme ve konuyu pekiştirmede kullanabileceğini dile getirmektedir (k2, K, O). Uzaktan eğitim sürecinde elde edilen bu biriki-

min ilerleyen zamanlardaki kriz anlarında önemli fırsat sağlayacağı da gözden kaçırılmamalıdır. Doğal felaketler sonrasında eğitime ara verilmeden uzaktan eğitim, hızlı bir şekilde uygulanabilecektir.⁶⁴

Çalışmanın sonuçları çerçevesinde şu öneriler araştırmacılar ile paylaşılabilir:

- DKAB öğretmenlerinin eğitimde teknolojiyi kullanma, materyal geliştirme konularındaki farkındalıkları ve yeterliklerini merkeze alan çalışmalar tasarlanabilir.
- Sınıf iklimi/kültürü kavramına dair öğretmen tecrübeleri araştırılabilir.
- Sınıf mahremiyeti kavramının kavramsal analizi yapılabilir.
- Ahlak konusu çerçevesinde sosyal medyanın kullanımı ve dijital dünyada ahlak üzerine çalışılabilir.

Millî Eğitim Bakanlığı'na ise şu önerilerde bulunulabilir:

- DKAB öğretmenlerinin teknoloji kullanım yeterliklerinin artırılması için çalışmalar yapılabilir.
- Dijital süreçlerde kullanılmak üzere daha fazla materyal ilgili sitelere yüklenebilir.
- Teknoloji destekli materyal ve etkinliklerin geliştirilmesi için öğretmenler teşvik edilebilir.

Kaynakça

Akçadağ, Tuncay. "Sorun Davranışların Yönetimi". *Etkili Sınıf Yönetimi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.

Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2. Basım, 2010.

Altıparmak, Mahinur vd. "E-Öğrenme ve Uzaktan Eğitimde Açık Kaynak

⁶⁴ Bayburtlu, "Covid-19 Pandemi Dönemi Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmen Görüşlerine Göre Türkçe Eğitimi", 146.

Kodlu Öğrenme Yönetim Sistemleri". *Akademik Bilişim'11-XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*. Malatya, 2013. https://ab.org.tr/ab11/kitap/_AB11_tek.pdf

Bakioğlu, Büşra - Çevik, Mustafa. "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşleri". *Turkish Studies* 4/15 (2020), 109-129. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.43502>

Bayburtlu, Yavuz Selim. "Covid-19 Pandemi Dönemi Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmen Görüşlerine Göre Türkçe Eğitimi". *Turkish Studies* 4/15 (2020), 131-151. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44460>

Baysal, Emine Akkaş - Ocak, Gürbüz. "Covid-19 Salgını Sonrasında Okul Kavramındaki Paradigma Değişimine ve Okulların Yeniden Açılmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/2 (28 Aralık 2020), 676-705. <https://doi.org/10.37217/tebd.787504>

Bruce, Berg L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.

Büyükkaragöz, Savaş - Çivi, Cuma. *Genel Öğretim Metodları*. Konya: Özeğitim Basım, 6. Baskı., 1996.

Canpolat, Uğur - Yildirim, Yusuf. "Ortaokul Öğretmenlerinin COVID-19 Salgını Sürecinde Uzaktan Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 7/1 (27 Ocak 2021), 74-109.

Celep, Cevat. *Sınıf Yönetiminde Kuram ve Uygulama*. Nobel Akademik Yayıncılık, 7. Basım, 2014.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.

Çakin, Murat - Akyavuz, Ebru KÜLEKÇİ. "Covid-19 Süreci ve Eğitime Yansımaları: Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 6/2 (30 Haziran 2020), 165-186. <https://doi.org/10.24289/ijsser.747901>

Genç, Muhammet Fatih vd. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları".

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 21/1 (31 Mart 2021), 71-97.
<https://doi.org/10.33415/daad.840675>

İşman, Aytekin. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Baskı., 2011.

Kandemir, M. Yaşar. "es-Sünen". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV İslam Araştırmalar Merkezi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-sunen--ebu-davud> (07.05.2021)

Karadağ, Engin - Yucel, Cemil. "Yeni Tıp Koronavirüs Pandemisi Döneminde Üniversitelerde Uzaktan Eğitim: Lisans Öğrencileri Kapsamında Bir Değerlendirme Çalışması". *Yükseköğretim Dergisi* 10/2 (01 Ağustos 2020), 181-192. <https://doi.org/10.2399/yod.20.730688>

Karakaya, Ferhat vd. "Teachers' Views towards the Effects of Covid-19 Pandemic in the Education Process in Turkey". *Participatory Educational Research* 8/2 (01 Nisan 2021), 17-30. <https://doi.org/10.17275/per.21.27.8.2>

Karakuş, Neslihan vd. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (21 Haziran 2020), 220-241. <https://doi.org/10.29000/rumelide.752297>

Kırık, Ali Murat. "Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'deki Durumu". *Marmara İletişim Dergisi* 21 (07 Ocak 2016), 73-94.

Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Tezmer, ts.

Kurnaz, Ersin - Serçemeli, Murat. "Covid-19 Pandemi Döneminde Akademisyenlerin Uzaktan Eğitim ve Uzaktan Muhasebe Eğitimine Yönelik Bakış Açıları Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 3 (25 Haziran 2020), 262-288.

Mertens, Donna M. *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme*. Anı Yayınevi, 2019.

Moçoşoğlu, Banu - Kaya, Ahmet. "Koronavirüs Hastalığı (COVID-19) Sebebiyle Uygulanan Uzaktan Eğitime Yönelik Öğretmen Tutumlarının İncelenmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Dergisi* 2/1 (31 Aralık 2020), 15-43.

- Nerse, Serdar. "Dijital Eğitimde Eşitsizlikler Kırsal-Kentsel Ayrımlar ve Sosyoekonomik Farklılaşmalar". *İnsan ve Toplum Dergisi* 10/4 (2020), 413-444. <https://doi.org/10.12658/M0548>
- Özbaş, Mehmet. "İlköğretim Okullarında Öğrenci Devamsızlığının Nedenleri". *Eğitim ve Bilim* 35/156 (2010), 1300-1337.
- Özden, Yüksel. "Sınıf İçinde Öğrenme Öğretme Ortamının Düzenlenmesi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Emin Karip. ANKARA: Pegem Akademi, 15. Basım, 2019.
- Özer, Mahmut vd. "Covid-19 Salgını Dolayısıyla Okulların Kapanmasının Eğitimde Eşitsizlikler Üzerine Etkisi". *İnsan ve Toplum Dergisi* 10/4 (ts.), 217-246. <https://doi.org/10.12658/M0611>
- TEDMEM. *2020 Eğitim Değerlendirme Raporu*. TEDMEM Değerlendirme Dizisi 7. Türk Eğitim Derneği, 2021. <https://tedmem.org/download/2020-egitim-degerlendirme-raporu?wpdmdl=3644&refresh=607013c4810781617957828>
- Töral, Dilara Ayaz - Albuz, Aytakin. "Covid-19 Pandemi Sürecinde 4-13 Yaş Grubu Öğrencilerine Yönelik Uzaktan Çalgı Öğretimine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 5/1 (22 Mart 2021), 21-43.
- Üner, Özge Ece. "Show TV Haber Vidyosu". *Show Ana Haber*. YouTube. Yayın Tarihi 02 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=FrJf3Yty9Ls>
- School Closures Caused by Coronavirus (Covid-19). "Unesco". Erişim 21 Mart 2021. <https://en.unesco.org/covid19/educationresponse>

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 893-953

Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin* Tahkiki
Critical Edition Of Hâccî Hasanzâda's *Hâshiya 'alâ Muqaddimât al-Arba'a*

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı,

Dr., Dokuz Eylül University Faculty of Theology,
Department of Kalâm.
İzmir / TÜRKİYE
gocmenbey@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6879-2620

DOI: 10.47424/tasavvur.914991

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Öztürk, Mustafa Bilal. "Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât- Erbaa Hâşiyesinin* Tahkiki". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 893- 953.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Haşiyelerin neşre hazırlanmasında takip edilen yaygın ve belirgin bir edisyon kritik tarzı yoktur. En az bir metin ve şerh üzerine yazılan haşiye türü eserlerin kahir ekseriyeti, Osmanlı ilim-kültür havzası ve döneminde üretilmiştir. Haşiye türü yazım tarzı, akademik camianın yakın tarihlere kadar ihmal ettiği bir alandır. Şerh-haşiyelerin ilim dünyasına, yeteri kadar katkı sağlamadığı gerekçesi ile yazma eserler göz ardı edilmiştir. İlmî, hukukî ve ahlâkî ilke gereği iddia eden, iddiasını ispat ile mükelleftir. Oysa sözü edilen yargıyı ispat eden veya en azından destekleyen çalışmalar tamamlanmış değildir. Nihai nesnel karar, yazma eserlerin araştırılması neticesine ertelenmelidir. Aksi halde verilen yargı, peşin hükümden öteye geçemeyecektir. Makalenin, şerh-haşiye yazım tarzı hakkındaki akademik çalışmalara ivme kazandırması öngörülmektedir. *Mukaddimât-ı Erbaa*, müteahhir Mâtürîdî ekolün öncülerinden sayılan Sadrüşşerîa'nın [öl. 747/1346] insan fiillerini çözümlediği bir metindir. Mâtürîdî ekol kuruluşundan itibaren insan özgürlüğüne ve ahlâkî ilkelerin insan merkezli oluşuna duyarlı kalmıştır. İddiaya göre dört öncül sayesinde iradenin ontolojik statüsü anlatım bakımından var da olabilen, yok da olabilen yapıya kavuşmuştur. Özgür Tanrı ve özgür insan anlayışı, iradenin bu yapıda kabul edilmesine bağlıdır. Aksi halde insan veya Tanrı özgür sayılmayacaktır. Eş'arî düşünce sisteminin temsilcisi Teftâzânî [öl. 792/1390] metni eleştirel bir biçimde şerh etmiştir. Ona göre dört önermenin ortaya koyduğu sonuç, Eş'arî öğretisi açısından kapı gıcirtısı ve sinek vızıltısından ibarettir. Anlatılan düşünce ve ilmi gerilimin dayanaklarını merak eden Fatih Sultan Mehmet'in emri üzerine konuya eğilen ulema arasında Hacı Hasanzâde de vardır. Onun eseri, haşiye türü yazım tarzının bir ürünüdür. Hacı Hasanzâde'nin [öl. 911/1505-1506] yazısı, önermelerin eksik ve zayıf yönlerine işaret etmekte ve iradenin ahlâk ilkeleriyle bağlantısını ekoller çerçevesinde tartışmaktadır. Bu makalede Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa* adlı eseri tanıtılacak ve tahkiki neşri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İnsan Fiilleri, Hüsün-Kubuh, Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimâti'l-Erbaa*, Tahkiki Neşir.

Abstract

There is no common working style followed in the preparation of the editorial critiques of the *hâshiya*. The overwhelming majority of the *hâshiya* works written on at least one text and commentary (*sharh*), were produced in the Ottoman science-culture basin and period. *Hâshiya* style of writing is an area neglected by the academic community until recently. A claimant is obliged to prove his claim by scientific, legal and moral principles. However, studies that prove or at least support the said judgment have not been completed. The final objective decision should be postponed to the research of manuscripts. Otherwise, the judgment will not go beyond the pre-judgment. The article is intended to give momentum to academic studies on the *sharh-hâshiya* writing style. *Muqaddimât al-Arba'a* is a text in which Şadr al-Sharī'ah [die. 747/1346], considered one of the pioneers of the contractor Maturīdī school, analyzes human verbs. Since its establishment, the Maturīdī school has remained sensitive to human freedom and human-centred moral principles. According to the claim, thanks to the four premises, the ontological status of the will has attained a structure that can exist or disappear in terms of expression. The understanding of free God and free man depends on the acceptance of the will in this structure. Otherwise, man and God will not be considered free. The representative of the Ash'arī thought system Taftazānī [die. 792/1390], critically commented on the text. According to him, the conclusion of the four premises in terms of Ash'arī doctrine consists of a door creak and a fly hum. There is also Ḥāccī Hasanzāda's [die. 911/1505-1506] among the scholars who wrote on the order of Fatih Sultan Mehmed, who wondered the basis of the thought and scientific tension. His work is a product of *hâshiya* style. The article of Ḥāccī Hasanzāda points out the deficiencies and weaknesses of the premises and discusses the connection of the will with the moral principles within the framework of schools. In this article, Ḥāccī Hasanzāda's work titled *Hâshiya 'alā Muqaddimât al-Arba'a* will be introduced and its critical edited publication will be presented.

Keywords: Kalām, Human Action's, al-Husn al-Qubh, Ḥāccī Hasanzāda, *Hâshiya 'alā Muqaddimât al-Arba'a*, Critical Edition.

A. Araştırma ve Değerlendirme

Giriş

1. Müellifin İlmî Kişiliği

Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemasından Hacı Hasanzâde, usûl ve fûru bakımından aklî ve dinî ilimlerin tamamına vâkıf biridir. Tam adı Muhammed b. Mustafa b. Hâcî Hasan¹ olup ismi başka kaynaklarda Hacı Hasanzâde Muhyiddin Muhammed Câmî olarak da kayıt edilmiştir.² İlk isimlendirme daha doğrudur. Çünkü *Osmanlı Müellifleri* eserinin sahibi, ünlü biyografi âlimi Bursalı Tahir [öl. 1925], Hacı Hasanzâde ile divan şairi Câmî-i Rûmî isimlerini birbirine karıştırmış gözükmektedir.³ İsim karışıklığı beraberinde eserlerin de yanlış kişilere nispet edilmesine yol açmıştır.⁴ Hacı Hasanzâde'nin dönemine en yakın ve doğal olarak o dönemi en iyi tanıyan Taşköprizâde'dir. Bu nedenle yazma eserlerden yola çıkarak aksi ispatlanmadığı sürece Hacı Hasanzâde'ye Taşköprizâde'nin [öl. 968/1561] nispet ettiği isim ve eserlerin dışına çıkılmaması doğru olacaktır. Hacı Hasanzâde'ye ait eserlerin sıralanarak aktarıldığı yerde nispet yanlışlığından tekrar bahsedilecektir.

Balıkesirli Hacı Hasanzâde kendi çağdaşlarına göre uzun bir yaşam sürmüştür. Sultan II. Bayezid dönemini idrak etmiş, yaklaşık 110-115 yıl kadar yaşamış ve [öl. 911/1505-1506] tarihinde vefat etmiştir.⁵ Hacı Hasanzâde'nin *ulema* sınıfından olması; Sahn-ı Semân müderrisliğinden, eserlerinden ve yetiştirdiği öğrencilerinden, *ümera* sınıfından olması ise; Anadolu'nun ilk kazaskerlik görevine getirilmesinden ve kendisine ait medresesinin bulunmasından anlaşılabilir.

¹ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü's-Şekâik*, çev. Mehmed Mecdi (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269), 179.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 287.

³ Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 287.

⁴ Balıkesirli, Bursalı ve Gelibolulu olmak üzere üç ayrı Vâhidî isimli kişinin bilgisi için bk. Elif Turgut Şimşek, *Vâhidî'nin Saâdetnâme'si* (İnceleme-metin) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 5.

⁵ Mehmet İpşirli, "Hacıhasanzâde Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/503.

Tahsilini Bursa'daki Molla Yegân'dan [öl. 865/1461 civarı] tamamlamıştır. Kendi adına Hacı Hasanzâde ismiyle kurulan medrese uzun yıllar faaliyet göstermiş ve bibliyografya kitapları, bu medresede görev yapan zevatın bir kısmının ismini kayda geçirmiştir. Hacı Hasanzâde tanıtılırken iki hususa dikkat çekilmektedir; biri, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin [öl. 921/1515] ünlü şii-rinde⁶ öne çıkardığı dört âlimden biri olması,⁷ diğeri seçkin talebelerinden Ahmed b. Seyyid'in [?] *Esrâr-ı Fâtîha* adıyla bir telifinin bulunmasıdır.⁸ Bunlardan ilk hususun vurguladığı üzere Hacı Hasanzâde kendi yaşadığı dönemin önde gelen seçkin uleması arasında yer almıştır. Bu bağlamda o, örnek bir âlim şahsiyeti temsil etmektedir. İkinci husus ise kişinin, daha çok talebeleri ve onların çalışmalarıyla anılıyor olmasıdır. Malum olduğu üzere düşünce tarihinde kişiler ya yazdıkları eserleriyle veyahut yetiştirdikleri talebelerinin eserleriyle yâd edilmektedirler. Elbette Ahmed b. Seyyid'in eseri hakkında yapılacak ileri çalışmalar, Hacı Hasanzâde ile onun arasındaki irtibatı daha çok açığa kavuşturacaktır.

Hacı Hasanzâde, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eser ortaya koymuş bir isimdir. Sözelimi gündelik bireysel ve sosyal yaşamın yönetimini düzenleyen klasik fıkıh ilmini, yaratılanla ilişkiyi düzenleyen ibadetler, hak ve borç sorumlulukları kurallara bağlayan muameleler, ceza hukukunun işlevini gören cinâyât, ukûbât konularını işleyen *Mecma'u'l-bihâr* adlı iki ciltlik eseri vardır.⁹

Hacı Hasanzâde'nin metin merkezli çalışmalarına, Osmanlı düşünce dünyasında tefsir deyince neredeyse akla ilk gelen Beyzâvî'nin [öl. 685/1286] *Envârü't-tenzîl*'inden En'âm sûresinin tefsirine yazdığı haşiyesi örnek gösterilebilir. O, *Hâşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'l-En'âm* adıyla muhtemelen tamamlanmamış kısmî bir haşiye yazmıştır. Onun, kelâmı (*mütekellimûn*) bir düşünce sistemi olarak sunan Fahreddin Râzî [öl. 606/1210], Teftâzânî [öl. 792/1390] gibi Eş'arî kelamcılarının yanında Mâtürîdî isimlere yer vermesi önemli görülmeli-

⁶ Tâcîzâde'nin adı geçen şii-rinden bizi haberdar eden Yasin Apaydın'a teşekkür ederiz.

⁷ Necati Sungur, *Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'si* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 218.

⁸ Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 287.

⁹ Hacı Hasanzâde, *Mecma'u'l-bihâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan), 318.

dir. Sözü edilen tefsir hâşiyesinde mesela kimi itikâdî sorunların çözümlerini Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye [öl. 333/944] doğrudan atf yaparak işlemektedir.¹⁰

Fatih Sultan Mehmet döneminde öne çıkan ulemanın neredeyse tamamının katıldığı cihet risalesi yazımına Hacı Hasanzâde *Risâle fi'l-cihet* çalışmasıyla katkı vermiştir.¹¹ Bu diğer eserlerinde olduğu gibi Hacı Hasanzâde'nin çağdaşlarıyla beraber fikir teatisine bulunduğunu göstermektedir.¹² Cihetin onto-lojik varlık statüsünün tartışıldığı risalede, Hacı Hasanzâde, bir şeyin hariçte varlığının imkânsız olması, o şeyin mahiyetinin zihinde de imkânsız olmasını gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Dış dünyada nesnesi olmadığı halde bazı şeylerin düşünce konusu edilebileceği yaklaşımı aslında düşünce ufkunun, maddî dünya ile sınırlı kalmasına karşı çıkmaktadır. Elbette risalenin değerini belirleyebilmek için diğer yazarlarla karşılaştırmalı çalışmaların yapılması elzemdir.

Dil Bilimlerine ait sarf ilmine dair *Mîzânü't-tasrîf*¹³ ve tamamlanamayan *Garâib-i Lugât* adlı iki eser, Hacı Hasanzâde'nin telifleri arasında sayılmaktadır. Ancak kütüphane demirbaş kayıtlarında yapılan araştırmalar neticesinde eserlerin kendisine ulaşamamıştır. Bunun nedeni ya eserler, günümüze ulaşmadı, ya da henüz demirbaş kayıtlarında yerlerini almadılar.¹⁴

Taşköprizâde [öl. 968/1561], Hacı Hasanzâde'ye *Muhâkeme beyne'l-Allâme ed-Devvânî ve'l-Fâdil Mîr Sadreddin* adlı bir eser nispet etmektedir.¹⁵ İsminden anlaşıldığı üzere eser; Hacı Hasanzâde'nin kendi çağdaşlarından Devvânî [öl. 908/1502] ve Mîr Sadreddin [öl. 903/1498] tarafından aklî ilimler sahasında karşılıklı bir süre devam eden, cedelleşmeyi andıran, entelektüel kalem kav-

¹⁰ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri Sûreti'l-En'âm* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, AY, 2019), 77^a. Ayrıca demirbaş kayıtlarına göre eserin başka nüshası [İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 91/2] mevcuttur.

¹¹ Hacı Hasanzâde, *Risâle fi'l-cihet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2350), 40^b-43^a.

¹² Hacı Hasanzâde, *Risâle fi'l-cihet*, Ayasofya, 2350, 41^b.

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge (İstanbul: Maarifü'l-Celile, 1941), 1918.

¹⁴ Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 287.

¹⁵ Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (geviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 268.

gası türü yazıları konu edinen bir içeriğe sahiptir.¹⁶ Ancak kütüphanelerin dijital kayıtlarında bu esere henüz rastlanmamıştır. Taşkoprizâde'nin Hacı Hasanzâde'ye nispet ettiği bir diğer eser, *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesidir.¹⁷ Nitekim bu çalışmanın sonunda eserin tahkikli neşri sunulacaktır. Başka akademik çalışmaların vurguladığı üzere matbu eserlere dayanan Osmanlı kelâm araştırmaları eksik kabul edilmektedir.¹⁸ İşbu makale çalışması, sözü edilen açığın kapanmasına hizmet etmeyi amaçlamaktadır.

Bunların dışında Hacı Hasanzâde'ye nispet edilen veya edilecek eserlerin ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Mesela Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin [öl. 910/1504] *Ravzatü's-şühedâ*'sını *Saâdetnâme* adıyla "Câmî-i Rûmî" mahlasını kullanarak Hacı Hasanzâde'nin tercüme ettiği söylenmiştir.¹⁹ Fakat bu nispet yanlıştır. Yanlışın kaynağında Hacı Hasanzâde ile Câmî-i Rûmî [XVI. Yüzyıl (?)] isimlerinin birbirine karıştırılması yatmaktadır.²⁰

Tıp alanı içinde mütalaa edilen, veba hastalığı ve salgın tehlikesi hakkında bir risale de yine Hacı Hasanzâde'ye izafe edilmektedir. Bu risale aslında yaşanan dönemin tıp tecrübesine ve verilerine Hasanzâde'nin bigâne kalmadığını göstermektedir. Kitlesel ölümlere sebep olan veba hastalığı üzerine yazılan *Risâle fî't-Tâun* adlı bu çalışmanın kendisine henüz ulaşılammıştır.²¹

¹⁶ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 346.

¹⁷ Doğrudan bu eser üzerine yapılmış akademik bir çalışma henüz yoktur. Ancak belirli bağlamlarda Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi*'sine temas eden üç önemli tez çalışması mevcuttur. Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkah Usulü Çalışmaları: Hüsun-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 133. Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 22. İmam Rabbani Çelik, *XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 91.

¹⁸ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneginden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları (Sempozyum)*, (2007), 213.

¹⁹ Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 287.

²⁰ Bu karışıklığa dikkat çeken bir yazı için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Câmî-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/102.

²¹ Hamiş kenarına alınan ikinci notta aktarılan bilgi yer almaktadır. Taşkoprizâde, *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü's-Şekâik*, 180.

2. Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi'nin Muhteva ve Metodu

Hâşiyе'nin girizgâhı mesabesindeki dibacede *beraat-i istihlal* sanatı ve Fatih Sultan Mehmet'e armağan edilen şiir dikkat çekmektedir. İlk cümledeki *hamdele* safhasından başlamak üzere hâşiyenin içinde işlenecek ana konulara ve kavramlara ön hazırlık mahiyetinde giriş yapılmıştır. Kelimelerin ve cümlelerin her biri bu üst amaca hizmet etmesi için bilinçli bir biçimde seçilmiştir. Hâşiyenin birinci temel meselesi Allah'ın emir ve yasaklarının sosyal ve bireysel yaşam ile irtibatıdır. Sosyal düzendeki hukukun adaletle, bireysel yaşamda ahlakın ihsan ile kemale ereceği öngörülmüştür. Adalet ve ihsan gibi hukukî ve ahlâkî değerlerin Allah'ın emir ve yasakları ile ilişki biçimi öne çıkarılmıştır. Diğer bir ifade ile ilâhî emirlerin adalet ve ihsan ile yine adaletin ve ihsanın ilâhî emirler ile karşılıklı etkileşimi üzerinde durulmuştur.

Sosyal yaşamın sağlıklı sürdürülmesi açısından hukuk düzenini ifade eden adalet, insanın bireysel davranışlarını diğer insanların lehine olacak şekilde düzenlemesini sağlayan ihsan kavramlarının ilahiyat ile irtibatı öne çıkarılmıştır. Bilindiği üzere hukukî-ahlâkî yargı ve değerlerin, Allah'ın emir ve yasakları ve kısaca din ile bağlantısını kurmak, kelâm ve fıkıh usûlünde *hü-sün-kubuh* problemi olarak isimlendirilmektedir. Hacı Hasanzâde'nin ifadesine göre hukuk-ahlak ilkeleri ile ilgili hükümler, nihai anlamda Allah'ın aşkın fiillerinin tezahürüdür.²² İlâhî fiiller, gizli-açık hikmet gibi yüksek değerden olgu olarak kesinlikle ayrı düşmez ve teorik olarak da ayrı düşünülemez. *Hâşiyе*'nin merkezinde yer alan ilâhî fiiller ile insan fiillerinin irtibatı ise çok yönlü diğer bir asli sorundur.

Bir bütün olarak kâinatın ve bireysel anlamda insanın başlangıç (*mebde*) ve son (*meâd*) bilgisine dikkat edilmelidir. Zira nereden geldiğine ve nereye gideceğine dair bilgi, hâlihazırda yaşanan hayata doğrudan etki edecek ve belirleyecek bir içeriğe ve öneme sahiptir. Klasik ifadesiyle hayat (*meâş*) anlayışının temelinde *mebde* ve *meâd* bilgisi konulmalıdır. Her üç kavramdan biri, diğerinin temelinde değişmeli olarak getirilebilir. Burada temel ve binayı sabit ve değişmez kabul etmeye gerek yoktur. Dünya ve ahireti hayatı alanına dair değerler, iki ayrı ve birbirinden kopuk görülmemelidir. Her iki alanın da birbirini karşılıklı olarak etkilediğinin farkında olmak gerekmektedir. Zaten ahi-

²² Hacı Hasanzâde, *Hâşiyе 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 49^a.

rette adalet var diye dünya adaletini değersizleştirmek yanlış olduğu gibi dünyadaki adaletin yerine getirilmesi ahiret adaletini anlamsızlaştırmamalıdır. Dünya değerleri ile ahiret değerlerini birbirinin alternatifi gibi görmek yerine aralarındaki denge irtibatının kurulması gerekmektedir. Böylece indirgeme hatasına düşülmeyecek, dünya ve ahiret alanları bir süreklilik çerçevesinde algılanmış olacaktır. İnsanın başlangıcı/doğumu ve sonu/ölümü belirsizlikten kurtarılacak; hayatın kendisine anlam ve değer yükleyen bir konuma getirilecektir.

Aksi halde ahiretin anlamsızlaştırılması insanın dünya yaşamındaki sorumluluk anlayışının örselenmesi neticesini verecektir. Öyleyse ahiret fikri ve inancı insandaki sorumluluk duygusunu pekiştirmesinin yanında bu sorumluluğun sınırlarını da tayin edici bir fonksiyona sahiptir. İnsan tarafından yapılabilecek imkân alanının ötesinde veya üstünde kalanlar, sorumluluk dairesinden çıkmaktadır. Başka bir ifade ile insanın yapabilecekleri ile yapamayacakları arasında bir ayrım gözetilmektedir. İnsanın çaresiz kaldığı, yapacağı hiçbir şey olmayan durumlar karşısında yaşadığı mağduriyetleri ve mazlumiyetleri, ahiret hayatı ile telafi edilmesi öngörülmektedir. Bir yönden insanın sınırlı varlık olması, eylemlerinin sınırlı olması ile ahiret inancı arasında yakın bir irtibat ve hassas bir denge kurulmaktadır. Sonuç itibarıyla insanın ahiret inancına sahip olması, yaşadığı dünya hayatına istikamet verici bir konuma getirilmektedir.

Başlangıç ve son bilgisi üzerine bina edilecek dünya hayatının hukukî ve ahlâkî hüküm bilgisinin dinin emir ve yasakları ile irtibatı araştırmaya açık bir konudur. Dünya hayatının düzenini sağlayan dinî emirler ile yasakların kökeni ve kapsamı konusunu araştıran Hacı Hasanzâde'ye göre değerlerin ilâhî ve beşerî olmak üzere iki boyutu vardır.²³

Hacı Hasanzâde kendi yorumlarına geçmeden önce dönemin ruhunu yansıtan bilgileri haşiyesinin girişinde vermektedir. Bu bağlamda İslam düşüncesinin öncü kuşaklarıyla benzer biçimde araştırma yöntemini takip eden dönemin uleması, dünya ve ahiret yaşamı ile doğrudan ilgisi bulunan değerlerin kaynağı meselesini tahkik etmek için oldukça yoğun çaba sarf etmiştir. Ulema, dinî bildirimler veya biçimsel hukuk kuralları ile ahlâkî değerlerin

²³ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 49^a.

irtibatını sağlayabilmek için yoğun çaba harcamışlardır. Siyasi sulta sahibi Fatih Sultan Mehmet ahlâkî değerlerin ve hukukî yargıların anlamlarını, metafizik derin dayanaklarını irdeleyen yazılar yazmalarını dönemin seçkin ulemasından talep ederek bu işin ana motive unsuru ve temel teşvikçisi olmuştur.

Değerlerin kaynağı sorunu entelektüel boyutunun yanında çoğu insanın duygu ve düşünce dünyasına da temas etmektedir. İyi-kötünün mahiyeti, kaynağı, bilgi ve varlıkla ilişkisi, insan ve Tanrı ile irtibatı problemi can alıcı bir öneme sahiptir. İyi nedir, iyinin veya kötünün asıl kaynağı ve kimliği kimdir veya nedir, iyi olmak neden gereklidir, iyilik yapmayı ödev kılan Tanrı mı, insan mı? türünden uzatılabilecek soru ve sorunlar, yalnızca kelâm, felsefe gibi disiplinlerin veya dinin yanıtlaması gereken sorunlar değildir. İlk bakışta basit, sade ve yalın gibi gözükken sorular derinleştirildikçe daha karmaşık hale gelmektedir. Bu sebeple II. Mehmet de mesela hakkında ulemanın kendine özgü görüşlerini öğrenmek istemiştir. Hacı Hasanzâde dibacesinde bu emri yerine getirmek amacıyla hâşiyeye çalışmasına giriştiğini açıkça belirtmiştir. İlahiyat ve felsefeyi doğrudan ilgilendiren bu mesele hakkında bilginlerin konuyla ilgili düşüncelerinin yazıya aktarılması, bu şekilde sağlanmıştır; siyasi istek üzerine *Mukâddimât-ı Erbaa* hâşiyeleri kaleme alınmıştır.²⁴ Öyle ise hâşiyenin yazılmasındaki temel saik siyasi iradenin bizzat kendisi olmuş olmalıdır.

Hacı Hasanzâde, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyе'sinin* girizgâhındaki *hamdele* ardından *salvele* kısmında geleneğe uyarak yazıda işlenecek konunun ana muhtevasıyla uyumlu kelime ve kavram tercihlerinde bulunmuştur. En dikkat çekici olanı hulefâ-i râşidin'i sıralı dört mukaddime olarak anmasıdır. Derkenar notundaki yazıda [Şehit Ali Paşa, 2844, 39^a] Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin *beraat-i istihlal* gereği dört mukaddimeye benzetilmesinin ince bir sanat olduğuna ayrıca dikkat çekilmiştir. Hacı Hasanzâde'nin dört mukaddimeyi teşbih sanatı ile tezyin etmesi, onun bu önermeleri peşinen kabul ettiği anlamına gelmemektedir. İlâhî fiiller ile beşerî fiillerin irtibatını, Tan-

²⁴ Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 6. Ayrıca bk. Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 103.

rı'nın yaratıcılığına halel getirmeksizin çözümleyen, dört önermenin temel amacı özgür iradeye ontolojik anlamda yer açmaktır. Dört önermenin nihai üst hedefi varlık hiyerarşisinde özgür iradenin temellendirilmesidir. Ontoloji ile ilgili dört adet önermeden oluşan bu açıklama tarzının elbette fizik ve metafizik alt iddiaları da bulunmaktadır. Buna göre önermelerde, bilhassa üçüncü önermede, var da olmayan yok da olmayan gibi varlıktaki ara unsurlara benzer yapılar öne çıkarılmaktadır. Bu ara unsurların içeriklerini göz ardı etmek, bir yandan insanın diğer yandan Tanrı'nın özgür iradesini temelden yoksun bırakıcı bir sona götürmektedir. Fakat bu bir iddiadır, her iddia gibi bu iddia da ispata ve en azından mantıksal bir açıklamaya muhtaçtır. Var da olabilen yok da sayılabilen ara unsurlar genel ontoloji anlayışında dikkate alınmazsa, fâil-i muhtar Tanrı yaklaşımını temellendirmek gerçekten olanak-sız mıdır? Bu önemli bir iddia ve sorundur.

Hacı Hasanzâde'ye göre özgür iradenin temellendirilmesinin tek yolu var da olan, yok da olan ara unsurlardan geçmez. İradeyi özgür kılmak, varlıklar arasında iradeye yer açmak için mutlaka iradeyi var da olan, yok da olan ara bir yapıda anlamak gerekmez. Özneye ait iradenin nesneye ilişkin yapısını dikkate almak, zorunlu irade anlayışından kurtulmak için yeterlidir. İradenin nesneye ilişmesinden ortaya çıkan ilişkinin kendisi hariçte yok, fakat iradenin kendisi nesneye iliştiği sürece sürekli yenilenen bir yapıda olabilir. Dolayısıyla sürekli yenilenen irade anlayışı ile de iradenin kendisine özgür bir alan açılabilir ve zorunlu irade anlayışından uzak kalınabilir.²⁵

Açıklamaların gösterdiğine göre Hacı Hasanzâde üçüncü önermenin en temel iddiasına katılmamaktadır. Var da olan, yok da olan varlıksal ara unsurlar nedeniyle mantıktaki en temel çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkelerini askıya almaya gerek yoktur. Öyleyse Hacı Hasanzâde üçüncü önermenin zorlamalarına kapı aralamaksızın, fâil-i muhtar Tanrı anlayışını temellendirmenin farklı bir yolunu önermiştir.

Hacı Hasanzâde için üçüncü önermenin yanı sıra ikinci önerme de sorundur. İkinci önermenin temel iddiasına göre her mümkün varlık, kendi dışında bir illete sahiptir. İletin kendisi farklı açılardan derinlemesine incelendiğinde ve Tanrı gibi gücüne ve iradesine karşı konulamaz varlık dikkate

²⁵ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59^b.

alındığında, metafizik alanı ilgilendiren tümel bir önermeye ulaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile mümkünün varlık nedenini temsil eden illete doğrudan etki eden Tanrı tasavvuruna göre ilâhî iradenin içinde bulunduğu illet, var olduğunda mümkünün var olması zorunlu, ilâhî iradenin etkisini kaldırdığı durumda illet ortadan kalkacağı için mümkünün yokluğu zorunludur.

Ancak Hacı Hasanzâde'ye göre fizik yanında metafizik sonuçları barındıran ikinci önermenin tümel yargısı, kapalıdır, açık bir anlama işaret etmemektedir.²⁶ Çünkü sözü edilen tümel yargıyı dikkate almaksızın yine de ilâhî iradenin seçimi nedeniyle fiilin zorunlu olduğunu söylemek mümkündür. İkâvukû, irâde-murâd ilişkisi kırma-kırılma ilişkisine benzer, özne-nesne veyahut etki-edilgi gibi birbirinden ayrılması düşünülemez. Sonuç itibariyle Hacı Hasanzâde'ye göre zorunluluk (*vücûb*) kavramının taşıdığı zorunluluğu ayrıca ispat etmeye gerek yoktur, yapılması gereken ontolojik zorunluluk kavramının, Tanrı bakımından herhangi bir mecburiyete yol açmadığını açıklamaktır. Başka bir deyimle Tanrı yaratmak zorunda değildir, ama ilâhî irade devreye girdiğinde mümkün varlık zorunlu olarak var olmak zorundadır. İşte sözü edilen varlıktaki zorunluluk Tanrı iradesine bağlı olarak olguda oluşmaktadır. İlâhî irade akabinde insan zihni varlıktaki zorunluluğu tasavvur etmektedir. Fakat nesneye ilişkin ilâhî iradenin ilişmesinin hariçte varlığı yoktur. Nesne bakımından düşünüldüğünde irade sürekli yenilenen bir yapıdadır. İlişki anlamındaki iradenin kendisi nesneye ilişmezden evvel illet-malul zincirine girmez, ama nesneye ilişmenin ardından illet-malul zinciri içinde yer almaktadır. Bu açıklama tarzında iradeyi zedeleyici bir yön asla bulunmamaktadır.²⁷ Dolayısıyla Hacı Hasanzâde'ye göre ikinci önermenin tümel yargısına temas etmeksizin de iradeyi ontolojik bakımdan özgür kılmak mümkündür.

Hacı Hasanzâde ikinci önermenin kapalılık, üçüncü önermenin aşırı zorlamalı yorumlar içermesi nedeniyle bu önermelerin sonuçlarına katılmamıştır. O, birinci önermede uzun uzadıya tartışılan teselsülün iptali konusunu kelâm ve felsefe perspektiflerinin duyarlılıklarını dikkate alarak işlemiştir. Mevcutlarda sonsuz teselsülün sonlandırılmasının zihin ve varlık düzeylerindeki keyfiyetine değinmiştir.

²⁶ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 61^b.

²⁷ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 61^b.

Hacı Hasanzâde, iki ayrı varlık dizisinin hizalı parçalarını birbirine eşleştirmek ve çakıştırmak esasına dayalı *Burhân-ı Tatbîk* kanıtının geçerlilik ve yeterlilik şartlarını, ekol farklılıklarının hassasiyetleri bağlamında tartışmıştır. Mevcutların tek tek parçalarını karşıya karşıya zihinde getirerek bir dizinin sonluluğuna dayanarak diğer dizinin sonlu olmasına doğru ilerleyen bu kanıtlama sürecinin sonunda var olanların tamamının sonlu olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Hacı Hasanzâde, mevcutlarda işletilen aynı kanıtlama sürecinin, yok olanlarda (*madûmât*) ve hallerde (*ahvâl*) de devam ettirilmesi gerektiğini belirterek sistemin sorunlu yönüne işaret etmiştir. Zira burada Hacı Hasanzâde'ye göre çifte standart vardır; bir yandan *Burhân-ı Tatbîk* hariçte mevcutların sonlu olmasını ispat edilmekte, diğer yandan hariçte yok olanlar sonsuz kabul edilmektedir. Dahası var da yok da olmayan ontolojik ara formu temsil eden hallerde (*ahvâl*) teselsülü kabul etmek insan zihnini, mantıksal veya teolojik bir açmaza götürmemektedir.²⁸

Hacı Hasanzâde insan fiillerinin ontolojik boyutu yanında fiillerin ahlâkî değerler yönünü de *Hâşiyе*'sinde incelemiştir. O, ilâhî fiillerin temelinde yer alan ilâhî iradenin değerler ile ilişkisi sorunlarını kelâm ve felsefe disiplinleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Onun felsefe ekolünü ifade etmek için *felâsife* kelimesi yerine ısrarlı biçimde *hükemâ* ismini tercih ediyor oluşu, üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Kelâm ile felsefeyi iki ayrı yöntem olarak meseleler etrafından örgülemesi değerlidir. Zira delillerin, iddiaların geçerlilik şartlarındaki farklılaşmaları sunmada başarılı olduğu söylenebilir. Yanı sıra kelâm sistemi içinde yer alan Mu'tezile-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî gibi ekollere vurgulu biçimde temas ediyor olması da ayrıca önemlidir.

Hacı Hasanzâde'nin yazım tarzında ihtiyat, teyakkuz hali göze çarpmaktadır. Bunu görebilmek için haşiyedeki dibaceyi okumak yeterli gelecektir. O, Hazreti Allah'ın kendisine bahşettiği düşünceleri, fazla uzatma yoluna gitmeden kısaca aktarmayı hedeflediğini söylemiştir. Okuyucularından istirhamını açık etmiştir. Yazıyı okuyanların gözlerine çarpan eksiklikleri ve kusurları evveleminde, sehve veya acze yormalarını istemiştir; "İnsan, nisyan ile maluldür.", özdeyişini okuyucularına hatırlatmıştır. Kendisini eleştirecek olanlar-

²⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiyе 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55^b.

dan ricası, insafı elden bırakmamaları ve hakkaniyete riayet etmeleridir. Harfinde bile kusur bulunamayan tek kelâmın, Allah'ın kelâmı olacağı ikazıyla okuyucularını, yapacakları eleştirilerinde temkinli olmaya ve düşünmeye davet etmektedir.²⁹ Giriş cümlelerindeki uyarılara ve dikkat çekilen hususlara bakıldığında Hacı Hasanzâde'nin bulunduğu ilmi atmosferdeki gerginlik düzeyinin hangi seviyelerde seyrettiğinin ipuçlarını yakalamak mümkün görülmektedir.

İslam düşüncesinin olgunlaşma dönemi denilebilecek geç bir zaman diliminin sonrasında, hâşiye tarzı eser yazmak yaygınlaşmıştır. Haşiye tarzı yazı yazmanın başlangıcı için açık bir tarih vermek her ne kadar güç olsa da metin ve üzerlerine yazılan şerhlerin klasik birer yapıt düzeyine ulaşmasından sonraya kaldığı ve Osmanlı ilim dünyasında yaygın bir gelenek haline getirilmiş olduğu söylenebilir. Bir genelleme yaparak hâşiye yazım tarzının, Osmanlı düşünce yapısına ait özgün bir yazma ve okuma faaliyeti olduğunu ileri sürmek mümkündür. Hâşiye yazmak öncesinde birer metin ve şerh yazısını gerektirdiği için, öncelikle yazılan metin-şerhin ait olduğu anlam bağlamlarına göre okunmasını, ardından yorumlanmasını ön şart olarak gerekli kılmaktadır. Böylece karşılıklı yapılacak tartışmalarda ana konuya dair metinlerin okunmamış olmasının önüne geçilmektedir. Artık mesele okuyup, okumaktan çıkarılıp, bir yönü ile anlayıp, anlamama zeminine oturtulmaktadır. Aynı metin-şerhe farklı kişilerin yazacağı haşiyelerde mesele; anlamın değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Diğer deyimle yapılacak herhangi bir münazarada en az iki farklı kişi aynı metin-şerhe haşiye yazmış ise artık metin-şerhin okunmamış olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Bu sayede metinleri okumamış kişilerce tartışmaların yürütülmesi imkân dışına itilmiş, tabir caizse yapılacak muhtemel bir kör dövüş engellenmiştir. Fakat bu durum, okuma probleminin önüne geçse de beraberinde metin merkezli bir düşünce faaliyetine kapı aralamıştır. Metin ve şerhlerin içerdiği anlam alanlarına yönelik yürütülen ilmi çalışmaların eleştirel düşüncenin gelişmesine ve ilerlemesine katkı sağladığı görülmektedir. Ancak bu tarz bir düşünce faaliyetinin, paradigma

²⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 49^b.

değiştirici düzeylere çıktığını söylemek için henüz araştırmalar yeterli seviyede değildir.³⁰

Hâşiye için öncesinde kaleme alınmış en az bir metin ve şerh yazısı gerekmektedir.³¹ *Mukaddimât-ı Erbaa'*nın metni Sadrüşşeria'ya [öl. 747/1346], şerhi Teftâzânî'ye [öl. 792/1390] aittir.³² Üst üste yazılmış cümlelerle birbiri üzerine bindirilen yorumların bağlamı bilinmeksizin Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiye'* sini doğru ve yeterli anlamının imkânı yoktur.³³ Katmanlı yorumların tek tek katları aşılmadan yazılanları okumak neyin açıklama, neyin itiraz, neyin soru-cevap olduğunu fark etmeyi zorlaştırmaktadır. Ayrıca itirazın nereye ve kime yapıldığını dikkate almadan, bir cümlenin veya paragrafın tek başına itiraz veya yanıt olduğunu bilmek de maksudu hâsıl etmeye kâfi gelmeyecektir. Öyleyse metin içi ve metin dışı bağlamları yerli yerine oturtmak için Hacı Hasanzâde'nin kullandığı ve değerlendirdiği kaynakların ezber derecesinde tahsil edilmiş olması şarttır. Aksi halde *Hâşiye'* nin güncel değerini ortaya çıkarmak bir kenara, yazıda yapılan yorumları anlamsız cümlelerden ibaret görmek dışında başka yol kalmayacaktır. *Hâşiye* yazım tarzının ihmal edilmeye gerekçelerinden birine tekrar düşülecektir. *Hâşiye'* de metnin anlam boyutuna yapılan müdahalelerin yerine birbirinden kopuk ve dağınık cümleler gözükcektir.

Hâşiye' nin el yazma nüshalarının derkenarlarına yazılan notların metin dışına yapılan referansların adreslerini en azından kişi ve kitap olarak gösterdiğini burada belirtmek gerekmektedir. *Hâşiye'* de dikkat çeken diğer bir husus, Hacı Hasanzâde'nin diğer yazı tarzlarının dışına çıkmış olmasıdır. Mûtaad olan, metin-şerh açıklamalarından sonra yazarın, kendi ifadesini onlardan ayırmak için "derim ki" diye başlamasıdır. Ancak Hacı Hasanzâde "ben de-

³⁰ Haşiye yazım tarzını değersizleştiren bakış açılarını kritik eden ve "Haşiye geleneğinin ilmî yetersizlikle, şahsî zaafarla, kültür ve medeniyetin tıkanmasıyla, gerileme ve çökmesiyle alakası yoktur" yargısını savunan bir çalışma için bk. İsmail Kara, "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", *Dinî Yayınlar Kongresi*, (2011), 86.

³¹ Tefvik Rüşti Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419.

³² Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu't-Teloîh 'ala't-tavzîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 380.

³³ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 498.

rim ki" şeklindeki yazım geleneği yerine kendi yorumunu belirtmek için her defasında nüshanın derkenarlarına "mimmâ sanaha li-hâturî/Aklıma ilham edilen budur" cümlesini yazmayı yeğlemiştir. "Ben derim ki" ifade tarzından imtina etmiş olması bazı hassasiyetlere bağlamak mümkündür. Takip edilen bu ifade tarzının Hacı Hasanzâde'ye has bir yöntem olduğu söylenebilir. Fakat bu tarz da bazı karışıklıklara yol açmıştır. Mesela başkasına ait bir görüşü yazar yanlışlıkla kendine izafe etmiştir. Hacı Hasanzâde, Molla Hüsrev'in [öl. 885/1480] *Telwîh Hâşiyе*'sinde geçen bir yanıtı, kendisine nispet etmiştir. Ancak yanlış adres gösteriminden dolayı Hasanzâde eleştiriye maruz kalmıştır: [Ragıp Paşa, 1459, 68^a]. Bu eleştiri içerikli derkenar notunun hemen altında yazılan bilgiye göre bu yanlışlığın, unutkanlıktan veya Molla Hüsrev'in yazısını hiç görmemekten kaynaklanmış olabileceği ileri sürülmüştür. Sözü edilen ihtimallerin göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Fakat eleştiri yapanın ve cevap niteliğinde birkaç ihtimalden bahsedenin ismi nüshalarda yer almamaktadır. Bu notlar muhtemelen, nüshayı yazan veya okuyanlardan birilerine ait olmalıdır.

Küçük bir ayrıntı gibi görünen bu anekdot, aslında dönemin düşünce ve yazım geleneğindeki birtakım kaidelere riayetin hassasiyet derecesini göstermektedir. Bu, bir fikrin diğer şahıslara ve ekollere nispet edilmesi konusunda gösterilen duyarlılığa işaret etmektedir. Aslında mesele basit bir nispet işlemi ile sınırlı tutulmamalıdır. Bir eserdeki bilgilerin başka bir yere olduğu şekliyle aynen aktarımı marifet görülmemiştir. Kaynak göstermeksizin yapılan iktibaslar veya intihal denilen davranış kalıpları o dönemde dahi yadırganmıştır. Özgün yorumlara ve katkılara değer verilmiş ve sahiplerinin belirsizleştirilmesine müsaade edilmemiştir. Düşünce ve fikir patentine sahip çıkılmıştır.

Hâşiyе'nin sıkça kendisine müracaat ettiği kaynakların ağırlıklı bir kısmı, ikinci klasikler veya geç müteahhir dönemde telif edilenlerden oluşmaktadır. Sözelimi Adudüddin el-Îcî [öl. 756/1355], Seyyid Şerif Cürcânî [öl. 816/1413] ve Teftâzânî'nin kelâm eserlerinden *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*, kullanılan kaynaklar arasında başı çekmektedir. Özellikle Cürcânî'nin fıkıh alanında başucu kitabı muamelesi gören *Hâşiyе 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*'sından ve felsefî kelâmın zirvesini teşkil eden *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inden yapılan pek çok iktibas vardır. Yapılan iktibasların bir kısmı değerlendirilirken, diğer bir kısmı analiz edilmeden olduğu gibi verilerek geçilmektedir. Hacı Hasanzâde'nin

çağdaşı Molla Hüsrev'in [öl. 885/1480] *Hâşiye 'ale't-Telvîh* isimli fıkah usûlü kitabından yapılan alıntılar ise sürekli değerlendirmeye tabi tutulmuştur.³⁴ Hacı Hasanzâde, kendisine tarih bakımından nispeten uzak kalan erken dönemlerdeki müelliflerin yapıtlarına ve görüşlerine neredeyse hiç atıfta bulunmaz. Onun ilgisi daha çok kendi yaşadığı dönemin sorunlarına ve çözümlerine odaklanmış gözükmektedir. Hacı Hasanzâde, yazdığı *Hâşiye'*sinde daha çok kendi döneminde revaç bulan ve güncelliğini koruyan kelâmî, felsefî entelektüel soru ve sorunları çözümlenmeye yoğunlaşmıştır.

Hacı Hasanzâde'nin düşünce yöntemine ışık tutan bir başka önemli bir husus, onun "bizim ashabımız dedi ki" veya "bizim ashabımıza göre" kalıplarını kullanmamış olmasıdır. Zira bu ifade tarzı, klasik kelâm kitaplarında oldukça sık görülmektedir. Belirli bir düşünce sisteminin dışında kalan diğer görüşleri elimine edici bu söylem, Hacı Hasanzâde'nin yazısında görülmez. O, kelâm ve kendi deyişle hükemâ ekollerini daha çok iki farklı araştırma sistemi ve iki ayrı düşünce okulu olarak görmüş gibidir. Sonsuzluk gibi olgu ve zihni ilgilendiren, karmaşık ve muğlak bir konuda kelâm ve felsefe sistemlerinin perspektiflerinden "*ala ra'yi'l-mütekellimîn*" veya "*ala ra'yi'l-hükemâ*" şeklinde ikiye ayırarak bahsetmesi vurgulanan hususu desteklemektedir.³⁵ Yine kelâmî düşünce sisteminin içinde yer alan Eş'ariyye, Mu'tezile ve Mâtürîdî-Hânefî ekollerinin ayrı ve aynı noktalarına temas etmesi, genellemeçi ve indirgemeci yaklaşımlara karşı titizliğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Hacı Hasanzâde *Hâşiye'*sinin sonuna geldiğinde kelâmî açıdan ulaştığı iki önemli hâsılâyı paylaşmıştır.³⁶ Bunlardan biri hüsün-kubuh, diğeri insan fiilleri ile alakalıdır. Hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile ile Mâtürîdî ekol; takip edilen süreçte farklı yollardan ilerlerse de aynı sonuca varmaktadırlar. Benzer biçimde insan fiilleri konusunda Tanrı'dan başka tesir edicilik vasfı taşıyan insan iradesini tanınması bakımından yine Mu'tezile ile Mâtürîdî ekol aynı sonuçta buluşmaktadırlar. Kelâm tarihinden bilindiği üzere bu iki esaslı konu;

³⁴ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 57^a.

³⁵ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 54^b.

³⁶ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 63^b.

Eş'arî ve Mu'tezile gelenekleri arasında bağdaştırılması mümkün olmayan iki köklü ayrımı temsil etmektedir.

3. Tahkikli Neşirde İzlenen Yöntem

Tahkikte model bir yöntemi olması nedeniyle “İSAM Tahkikli Neşir Esasları” benimsendi. Tahkiki gerçekleştirilen haşiyenin bulunduğu kütüphane isimlerinin ilk harfinden mülhem elde edilen remizler, aşağıdaki nüsha tanımları sırasında gösterildi. Kimi nüshaların hamişlerinden alınan başlıkların yanı sıra özel olarak derinlemesine tartışıldığı meselelere ait başlıklar eklenecek köşeli parantezle metne tarafımızdan sonradan ilave edildi. Paragraf başlıkları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak düzenlendi. Bundan başka haşiyenin alıntı yaptığı klasik ana kaynaklar tümüyle tarandı. Haşiyenin ana kaynaklardan doğrudan iktibasla aktardığı alıntılar üç cümleden fazla ise yazı boyutu küçültülerek vurgunlanmaya çalışıldı. Üç cümleden az alıntılar ise «...» şeklindeki iktibas içine alındı ve kullanılan birinci el kaynak dipnotta belirtildi. İktibasla aktarılan alıntılarla birinci el kaynaklar karşılaştırıldı; anlam bütünlüğü sağlaması amacıyla birtakım ilave edilen kelime veya cümleler yine doğrudan birinci el kaynaktan alınarak köşeli parantez içinde metne tarafımızdan eklendi. Tırnak işaretleri ve parantezler, kıyasların öncüllerini ve önermelerini vurgulamak amaçlı da kullanıldı. Derkenara not edilen yazılar ve açıklamalar dipnota “hamiş” ibaresiyle not edildi. Hangi nüshadan alındığı belirtildi. Son olarak güncel Arapça imlasına uygun hareket etmeye gayret gösterildi. Klasik aktarım ifadelerinden kırmızı divitle belirgince yazılan “kavlühû onun sözü” ibareleri *Tavzîh* ve *Telvîh* kitaplarından doğrudan alıntı olduğu için onları vurgulamak amaçlı kalın/koyu yazıldı. Böylece Hacı Hasanzâde'nin yorumları açık hale getirildi. Tahkikli metin öncesine fihrist eklenerek haşiyenin kullanımı kolaylaştırıldı.

Haşiyenin pek çok nüshası kütüphanelerde dağınık biçimde bulunmaktadır. İstanbul Süleymaniye kütüphanesinin farklı koleksiyonlarında yer alan el yazma nüshalar, dibaceli ve dibacesiz olarak ikiye ayrılabilir. Dibacesi, fe-rağ kaydı, istinsah tarihi ve müstensih ismi gibi teknik bilgilerin yer almadığı gerekçesiyle eksik kabul edilmiş ve tahkikli neşirde kullanılmamış nüshalar şöyledir: Halet Efendi, 802, 2^a-18^b. Laleli, 714, 67^a-78^a. Servili, 250, 2^a-20^a. Fazıl Ahmed Paşa, 1596, 27^a-48^b. Veliyyüddin Efendi, 1005, 116^a-125^b.

4. Yazma Nüshaların Özellikleri

Tahkikli neşirde kullanılan dibaceli nüshaların kronolojik sıraya uygun biçimde genel özellikleri şöyle sıralanabilir:

a. Şehit Ali Paşa, 2844, [48^b-63^b vrk.] (ش).

İstinsahı müellifin vefat tarihinden beş yıl sonrasına tekabül eden nüshanın istinsah tarihi 916/1510 yılıdır. Ferağ kaydında müstensih ismi Muhammed b. İlyas el-Kadri'dir. Hicri 916 yılı Recep ayının bir Cuma gününde istinsah tamamlanmıştır. Hicri tarih rakamla değil, yazıyla yazılmıştır. Zahriyede risalenin Muhammed b. el-Hâcî Hasan tarafından telif edildiği kayıtlıdır. Ayrıca *Havâşi Mukaddimat-ı Erbaa min Telvîh li-meolana Muhammed b. El-Hacı Hasan ve mevlana Hasan eş-şehir bi-Samsûnî* bilgisi vardır. Dibacesi, Fatih Sultan Mehmed'e armağan ettiği kasidesi ve ferağ kaydı ile tam bir nüshadır. Sayılan özellikleri nedeniyle bu nüsha asıl kabul edilmiş ve varak numaraları bu nüshanın varaklarıyla paralel ilerlemiştir. Derkenarlarda Kestelî'nin kimi itirazlarının sonuç içeren hükümlerine yer verilmiştir. Ayrıca derkenarlarda müellifin kendine özgün açıklamaları ısrarlı bir şekilde "*mimma sanaha li-hâtîrî / aklıma gelen-getirilen budur*" ibaresiyle not edilmiştir. Üstelik hâşiyenin kimi kaynaklarına, soru ve itiraz sahibinin adına yer verilmiştir. Bu ve benzeri açıklayıcı derkenar yazıları tahkikli neşrin dipnotlarında gösterilmiştir. Nüshanın hamşinde dört mukaddimenin her biri başlık gibi koyu siyah divitle yazılmıştır.

b. Ragıp Paşa, 1459, [65^a-75^a vrk.] (ر).

Ferağ kaydına göre istinsah tarihi rakamla 971/1564 yılıdır. Nüshada "*mimma sanaha li-hâtîrî/ aklıma gelen budur*" ibaresi sıklıkla tekrarlanmıştır. Zahriyede Muhammed b. el-Hâcî Hasan'ın risaleyi telif ettiği, *Tavzîh*'teki hüsn-kubuh meselesi ile alakalı olduğu ve müellif hattından hikâye edilerek yazıldığı bilgisine yer verilmiştir.

c. Bağdatlı Vehbi, 2027, [84^a-103^b vr.] (ب).

Ferağ kaydında istinsah tarihi hicri 1044/1634 Şevval ayının Cumartesi günüdür. Fazlullah b. Süleyman tarafından istinsah edilen bu nüshada dibace bulunmamaktadır. Zahriyede *Havâşi Mukaddimât-ı Erbaa min Telvîh li-mevlânâ*

Muhammed b. el-Hâcı Hasan ismi ile künyelenmiştir. Nüshadaki derkenar notlarının tamamı tahkikli neşrin dipnotlarında gösterilmiştir.

d. Murad Molla, 706, [126^a-153^b vrk.] (ر).

Eserin tamamlandığı yeri göstermek için kullanılan "Temme" kaydında *Risâle 'alâ mukaddimâti'l-erbaa li-mevlânâ fâzıl el-Hâc Hasanzâde* künyesi ve 1099/1688 yılı, Rebû'l-âhir ayının ortalarında istinsah edildiği not edilmiştir. Derkenar notları, tahkikli neşrin dipnotuna yerleştirilmiştir.

e. Carullah, 477, [1-15 vr.] (ج).

Zahriyede nüshanın Veliyyüddîn Cârullah [öl. 1151/1738] ismine ait olduğu yazılıdır. Ayrıca *Hâşiye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa Tavzîh li-fâzıl el-müştehir bi-Hâcı Hasanzâde* künyesi vardır.

Kaynakça

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maarifü'l-Celile, 1941.

Çelik, İmam Rabbani. XV. yy. *Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsun-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Hacı Hasanzâde. *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*. Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48b-63b vrk.

Hacı Hasanzâde. *Hâşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'-l-En'âm*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, AY, 2019, 69a-87b.

Hacı Hasanzâde. *Risâle f'l-çihet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2350, 40b-43a.

İpşirli, Mehmet. "Hacıhasanzâde Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kara, İsmail. "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" *Dinî Yayınlar Kongresi*, 61-86.

Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâklılığı Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 1-44.

Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 101-132.

Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özervarlı, M. Sait. "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?" *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları (Sempozyum)*, 197-213.

Sungur, Necati. *Tâcî-zâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'si*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Şimşek, Elif Turgut. *Vâhidî'nin Saâdetnâme'si (İnceleme-metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. thk. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.

Taşköprülüzâde, Ebu'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Taşköprülüzâde, Ebu'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü's-Şekâik*. çev. Mehmed Mecdi. İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269.

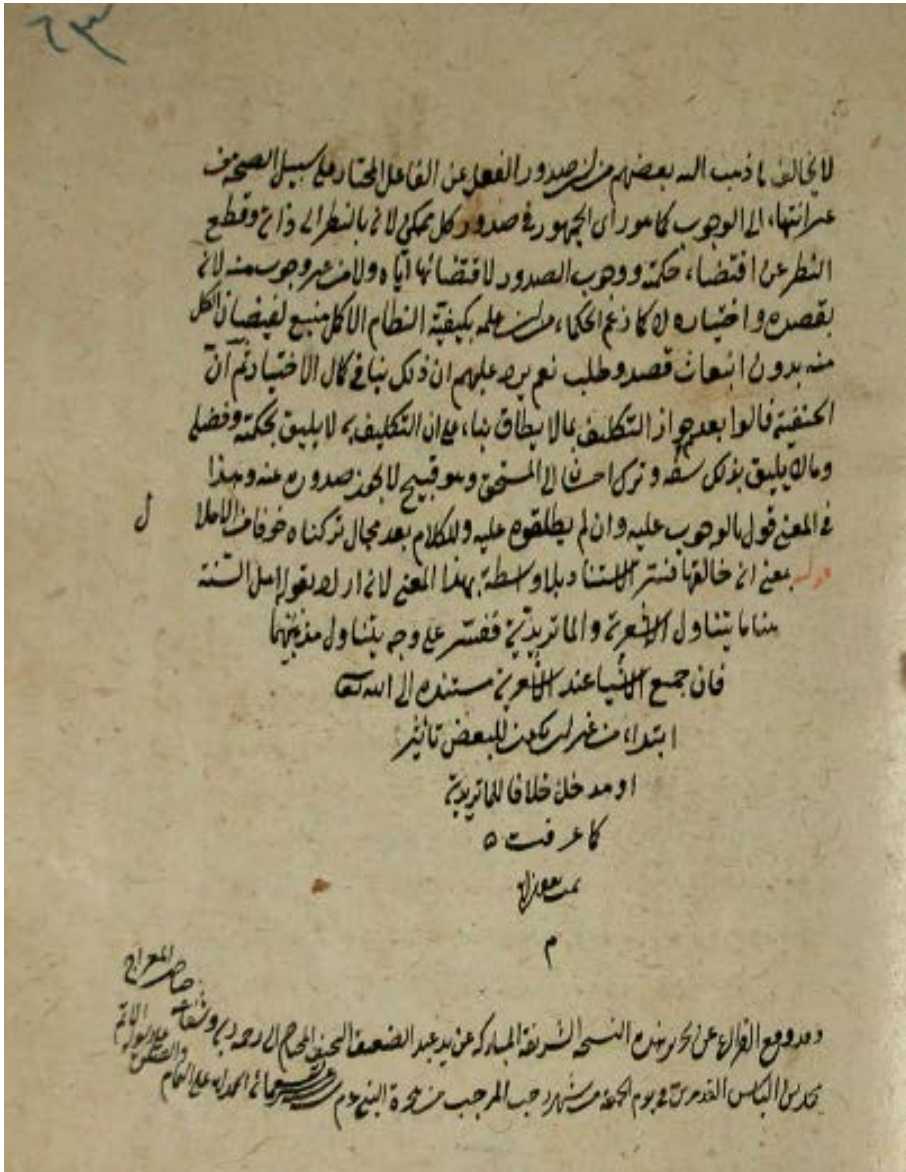
Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telviḥ 'ala't-tavzîḥ*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uzun, Mustafa İsmet. "Câmi-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِمَنْجَرِهِ
الحمد لله الذي بأمره العدل والاحسان • ونهى عن الفحشاء والمنكر • أحكم النور بجمع
الافعال الجليد الثاني • حكمة الكاشفة في المنظر والمضمر • والصلح مع المرسل الذي
فيه هدى للناس وبينات من الهدى والرفقان • لا الاصغر والاكبر والسهو
الاحمر • ومع الادواصحاء • الهداية للغواة من اجل العدل والابان • الى المنهج الصلا 2
والعلاج لري المحضر • لا يستحق الذين هم المقدمت الاربح المرتبة على شكل الرجاء ن
له نتائج رضوان من الله الكبر رضى الله عنهم ورضوانه يتقربون في رضاء رضوانه
وسقاهم سلسيل ان اعينك الكونز • ويعتقد فان ارفع المطالب و
واقتنع المقاصد والمآرب بعد العلم بالمكده والمعال • ويعرفه اله حكاه
الذي بن سبيل الرشاد سببا احكام او امر الشريعة ونواحيه • لكشفها عن حال
المرأة المعال على مافه • بل لتحقيق امر العبودية • بايثقال ما ورد من جيل
الأكوبية • ولذلك تراغب العقول في تحقيقها • ونفاس الفحول في تحقيقها
وورد له مراد القول والاشغال • بتأليف العلماء رسا يلا اخذوا منال
يتعلق معانيها بتلك الاحكام • وبينت مبانيها لدى الاحكام • من حيث سلطان
سلطان المشرفين • وحقان حواقين الحاقفين • المعهد برتبة رتبة
رفق طوك الممالك • المؤيد بعزم خذ سطوة • سخطا في الغزاة في الممالك
ملا امة العلم على ابا نايامنه وبركاته • وبسط فيه امن وامانا
سكانه وحرمانه • مذخر بهامة ديار المسلمين • وعمر بهيئة اناذ الكفرة
والسيرة كمن يقطع دابر القوم الذين ظلموا وانجد الله رجبا العالمين • خليفته
صاحب الفضل والاهسان • السلطان من السلطان • الى الفتح المبين محمد
مراد خان • ابدائه لواء سطوة وسلطنة • معقود بالسعود • وربط اطنان
ضام نوكم ومرتبنة باونا دخلود • ومداسول اجل الصلح والقيام والفعود

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 49a.

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 63^b.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يأمُر بالعدل والإحسان، وينهى عن الفحشاء والمنكر، يحكيه الذي يجمع إلى أفعال الحكمة
 حكمة الكائنات في المظهر والمضمّن، والعسكرة على المسلك في حكمة الناس، وتينات من الهدى
 الغفران، أبي التكرم والأمن، والأسود والأحمر، وعلى الهدى والهداة للفتوة من أهل الملل والأديان، على
 منافع الصلاح والفلاح الذي لم يشتره، لا سيما الذين هم المقربون الأربعة المرتبة على شكل البرهان، على ما
 رضوان من الله الأكبر، رضي الله عنهم ورضوانه عنهم، مستغنين في رباض الرضوان، وسعاهم من سلسيلنا
 اغطينا كالكوشم، **وبعد** فإن أرفع المطالب، وانفع المقاصد، وأرب بعد العلم بالمبدأ والمعاد، وتجر
 الأحكام التي هي سبل الرشاد، سيما أحكام أوامر الشريعة ونواهيها، لكشفنا عن حال المراد في المعاد، على ما فيه
 بل تحقيق العبودية، بأعمالها، ورد من جناب اللوحية، ولذلك تراضى العقول في تحقيقها، وتنافس العقول في
 تدقيقها، وورد الأوامر الجارية، والامتنان بنبأ ليف العلماء، رسا بل على أقدارهم، متعاقبا، معانيها، بتلك
 وتبين ما نبأ الذي الأحكام من جناب سلطان السلاطين المشرفين، وفان في حواشينا، حافقين المقيد برتبة رقبته
 رقاب عوالم الملكة المؤبدية، عروة سطوة شيخان الفؤاد في المعالك، ملائكة العالمة، وإياها، ما بينه وكبرته
 وبسطه، إنا وأمانا، بسكنا، وعركنا، **منذ** ظهر سمته، ديار المسلمين، **وغير** هيبته، الكفرة، والمشركين، ففتح
 ديار القوم الذين تسلطوا، **محمد** رب العالمين، خليفة الرحمن، صاحب الفضل والإحسان، **السلطان** من آل الهاشم
 أبو الفتح المبين، محمد بن آردخان، **أبدا** الله لواء سلطته، وسلطته معقودا، بالسعود، وربط أظفار جناب
 سوكته، ورتبته، بأودنا، والخلود، **منذ** أمسول أهل الصلاح في القيام، والعودة، والكوج، والكوج، من الرؤف
 الودود، **وبعد** وقد أذاعنا، لا يمد فانه، **صالح** لاصناف البرية، ما من فتوحته، مع نوره، البال، **و**
 نشئت مجال من البدائل، **فقط** التي جلي من حضرت الوهاب، في سلكه، بما رأينا، خاليتها، من الأيجاز، والأطباء
 فالج، **ثم** يراه، أن يفتضح، بعين الانصاف، **ولا** بسلكه، طرية، لجر، والاعتداف، **و** بنسب ما رأينا، فربنا، الفتور
 إلى السمو، إلى العز، والقدرة، **فان** أول الناس، أول التمام، **وان** الكلام، **أبدا** لا يمكن، أن يوضع، **الطعن**
 في حقه، **كتاب** الله الذي لا ياتيه الباطل، من بين يديه، **والمن** خلقه، **ثم** وثقت صدره، بدر بعض، **مراج** السلطان
 ليزه، **بجسم** تلك، **جاء** من الغالية، **الأثان** **فص** سلطانا، خليفة، **بعد** الآية، **في** رفته، لو أنه، **ص** القبول

Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 65a.

منها انما يكون بحيث يخل بتركه بحكمه بخلاف ان يكون له في كل فعل له تركه حكم ومصلح لا يمتد بالعقول اليها عليه انه
 لا يمتد للفرق عليه الا عدم كتمن من الترك وسويها في الاختيار وكما استشران الفروم لرعاية الحكمة لا يمتد في الكائن
 بانظره في ذاته قال ولو سلم فلا يوافق عند مذهبهم في صدور الفعل على سبيل المعنى من غير ان يمتد الى الوجوب لهذا
 اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب انه بفعل السببه وان كان جائزاً لم يكن في العادة ما يشقون ان يقول
 اللازم من وجوب شيء عليه بالمعنى المذكور ان تركه يمنع بالفظ الحكمة وفعله يعقده واخترنا لا يمتد الى تركه
 لو لم يعقده ولم يفعله لم يكن حكماً كما في اصولنا لان ادنى الذي يعقده من ان صدور الفعل عن الفاعل المختار على
 سبيل المعنى من غير ان يمتد الى الوجوب كما هو في الجوهر في صدور كل فعل لانه بانظره في ذاته ونقطع النظر عن اقتضا
 حكمة ووجوب الصدور لا يقتضياناً اية ولا من غير وجوبه لانه يعقده واخترنا ان تركه حكماً ومن ان
 عليه كسبغية الفاعل الاكل مشع لعقبة في الكل منه بدون اشغاث صدور وظلم يتم برديهم ان ذلك ينافي في كمال
 الاختيار ثم ان مقتضى فالو يعلم جواز التكليف في الاطلاق بناء على ان التكليف به لا يمتد في الحكمة وفضله وما لا يمتد
 بذلك سعة وتركه ان الى السخى ومنه فيجب ان يجوز صدور عنه وهذا في المعنى بقولنا بالوجوب عليه وان لم يمتد
 عليه والكلام بعد جلال تركه خوفه من الاطلاق قوله يعني انه خالفها فتمت الاستدلال ولا كسبغية هذا المعنى لانه
 اراد بقوله اهل السنة سنا ما يتناول المشع به والما تدره ففت على وجه تبيينه وان من سبغية فان جميعه يهتد
 كالمشع من مستندة الى الله نوعاً ابتداء من غير ان يكون للبعض غير او مدخل خلافه فالما تدره كما عرفت تمت
 بعون الله وحسن توفيقه وقع الفرع عن
 تسوية في تاريخ
 ٩٧١

Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 75^a.

B. Tahkikli Hâşiye Neşri

ديباجة الحاشية لمولانا محمد بن الحاج حسن

القاضي بالعسكر المنصور

//[49]و[بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي يأمر بالعدل والإحسان؛ وينهى عن الفحشاء والمنكر؛ الحكيم الذي يرجع إلى أفعاله الجليلة الشأن؛ حكمته الكامنة في المظهر والمضمر؛³⁷ والصلاة على المرسل الذي فيه ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾³⁸ [البقرة، 185/2] إلى الأصغر والأكبر والأسود والأحمر؛ وعلى آله وأصحابه الهداة للغواة من أهل الملل والأديان إلى منهج الصلاح والفلاح لدى المحشر، لاسيما الذين هم المقدمات الأربع المرتبة³⁹ على شكل البرهان لإنتاج ورضوان من الله الأكبر رضي الله عنهم ورضوا عنه منتعمين في رياض الرضوان وسقايم من سلسيل ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر، 1/108]؛⁴⁰

وبعد فإن أرفع المطالب وأنفع المقاصد والمآرب بعد العلم بالمبدأ والمعاد معرفة الأحكام التي هي سبيل الرّشاد سيّما أحكام أوامر الشرع ونواهيته لكشفها عن حال المرء في المعاد على ما فيه، بل لتحقيق أمر العبوديّة بامتثال ما ورد من جناب الإلهيّة، ولذلك تراغب العقول في تحقيقتها وتنافس الفحول في تدقيقها؛ وورود الأمر الواجب القبول والامتثال بتأليف العلماء رسائل بلا احتذاء مثال يتعلق معانيها بتلك الأحكام ويتبين مبانيها لدى الحكّام من جناب سلطان سلاطين المشرقين؛ وخاقان خواقين الخافقين المقيّد برنقة رقبته رقاب ملوك الممالك المؤيّد بعدّة عدّة سطوته شجعان الغزاة في المهالك ملاء الله العالم علماً وإيماناً بميامنه وبركاته ويسط فيه أمناً وأماناً بسكناته وحركاته مد عمّر بهمته ديار المسلمين وعمّر بهيبته آثار الكفرة والمشركين؛ فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين،⁴¹ خليفة الرحمن صاحب الفضل والإحسان السلطان بن السلطان أبي الفتح المبين محمد بن مراد خان أيد الله لوآء سطوته وسلطنته

³⁷ هامش ج: إشارة براعة الاستهلال. منه

³⁸ هامش ج: اقتباس. منه

³⁹ هامش ج: أبي بكر وعمرو وعثمان وعلي ولا يخفى لطف هذا التشبيه على أهل البراعة والبلاغة. منه

⁴⁰ هامش ج: اقتباس. منه

⁴¹ هامش ج: اقتباس. منه

معقودًا بالسعود وربط أطناب خيام شوكته ومرتبته بأوتاد الخلود؛ وهذا مسؤول أهل الصّلاح في القيام والقعود
/[49ظ] والرّكوع والسّجود من الرؤوف الودود.

بيت وهذا دعاء لا يردّ فإنّه صلاح لأصناف البرية شامل؛ فتوجّهت مع توزّع البال، وتشتّت الحال من البلبال،
فنظمت ما لاح لي من حضرة الوهاب في سلك عبارات خالية عن الإيجاز والإطناب، فالمرجوّ ممّن يراه أن ينظر فيه
بعين الإنصاف ولا يسلك طريقة الجور والاعتساف وينسب ما رأى فيه من الفتور إلى السّهو لا إلى العجز والقصور.
فإنّ أولّ الناس أولّ الناس وأنّ الكلام الذي لا يمكن أن يوضع أصبع الطّعن في حرفه كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه؛ ثمّ وشحت صدره بدرر بعض مدائح السلطان ليزيد حسنه بتلك الجواهر الغالية
الأثمان.⁴²

قصيدة⁴³

سلطاننا الخليفة بعد الأئمة، في رفعة لواء هدىّ للقبائل،
دانت له رقاب ملوك الممالك، خوفًا عقابته ورجاءً لنايل،
غازٍ بسيفه هُدمت دار مشرك، رامٍ بسهمه فُقئت عينٌ باطل،
وهو الذي أنار منار الشريعة، بعنّا على الرّشاد بأجلى الدلائل،
ذاتٌ مزينٌ بفنون المكارم، روح مصوّر بوجوه الفضائل،
رأياته الرّفيعة قدرًا كأهمّها، آياتٌ نُصرةٌ تُليث في المحافل،
يا أيّها السّماء سماء السّعادة أحضر من سحابك أرض الفواضل
أنت الذي تالألأ أنوار فضله، كالبدر في الدّجى بجميع المشاعل،
أنت الذكيّ تدرك كلّ الدقائق، كالصّورة المرآة من غير حائل،
العزّ والجلال مقيمًا حريمك، طوبى لمن يليق بأعلى المنازل،
لا يشبه الذكاء بك فيضًا ومتّمة، لا ريب فيه عند عليم وجاهل،
إذ فيضه يخصّ بما صار قابلاً، والفيض منك عمّ وإن غير قابل،
نام الأنام ظلّك يا ظلّ ربّنا ما ظلّت السّماء ظلالاً لسافل.

42 ج + مؤلفه.

43 هامش ج: هذه القصيدة لمؤلف هذه الرسالة. منه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله: من قضايا الشرع. أي من مقتضياته أو من القضايا والقواعد المقررة فيه والإضافة إلى الشرع احتراز عن قضايا اللغة وإليه أشار بقوله "وأما من حيث اللغة". **قوله: لا يأمر بالفحشاء.** اقتباس يدل على أنّ الأمور به ليس بقيح ولا يدل على أنّه حسن مطلقاً بالمعنى المتنازع فيه ولو اكتفى⁴⁴ بقوله "حكيم" لكان ظاهر فإنّه لا يليق بحكمة طلب ما ليس بحسن عنده بأكد الوجوه بحيث يصير واجب الإقدام عليه منوطاً للمدح والثواب، ويمكن أن يقال ذكره للاستظهار أو للاستدلال بناءً // [50و] على أنّه كما لا يليق بحكمته الأمر بما هو قبيح لا يليق بما الأمر بما ليس بحسن فاستفيد هذا الحكم من معنى النصّ لا يأمر بالفحشاء.

قوله: وقد اختلفوا إلى آخره. تفصيل المذاهب أنّ الأشعرية وأصحاب الحديث ذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح موجبا الأمر والتّهي والحاكم بما الشرع ولا حظّ للعقل في دركهما بدونه. والمعتزلة ذهبوا إلى أنّهما مدلولوا الأمر والتّهي وثابتان قبلهما والحاكم العقل ولو بالشرع في البعض، وبعض الحنفيّة وافقهم في حسن معرفة الله تعالى حتّى أنّ أبا منصور حمل قول أبي حنيفة رحمه الله "لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والأنفس ويعذر في الشرائع إلى قيام الحجة" على ظاهره⁴⁵ فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصّبيّ العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية.⁴⁶ والسّمينة والبراهمة وبعض أصحاب الشافعيّ وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنّهما مدلولان فيما يدرك العقل حسنه كالإيمان وأصل العبادات وفيما يدرك قبحه كالكفر وترك العبادات وموجبان في غيرهما كهيئات الطاعات ومقاديرها. ثمّ ظاهر قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل، 90/16] يساعد القول بثبوتها قبل الأمر والتّهي.

⁴⁴ هامش وو؛ ج: كما اكتفى به في بعض كتب الأصول. منه

⁴⁵ هامش ج؛ وو: إشارة إلى أنّ له تأويلاً كما صرح به في بعض كتب الأصول. منه

⁴⁶ هامش ج؛ وهو أنّ العقل معتبر شرطاً لا سبباً في دركهما لصحته مطلقاً وللوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتنبه يتوجه إلى الاستدلال وإدراك مدة التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علماً لذلك كالبلوغ الغالب كما له عنده إتمام التجارب وتكامل القوى أولاً كما في شاطئ الجبل وعلى هذا حمل قول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه. منه. كتبت هذا الحاشية من مقرة المحشي رحمه الله.

قوله: قال في الميزان. أنّ تأييد لما قبله وتفصيل لمذهب الحنفية بعض التفصيل. **قوله: يعني مسألة الحسن إلى آخره.** هذا التفسير لدفع أن يتوهم أنّ المراد بالمسألة ذلك القول الإجماليّ وحده من غير تفصيل. **قوله: لأنّ معظم أبوابه إلى آخره.** وذلك لأنّ غاية هذا العلم على ما أشير إليه في تعريفه سابقاً هو التوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية وأهمها معرفة ما هو متعلق بالثواب والعقاب وباب الأمر والنهي باحث عنه على وجه كلي. **قوله: يجوز إلى آخره.** كون هذه المسألة من مهمّات علم الأصول فهم من عدّها من أمتهاته؛ فالأوجه حمل عبارة المصنف على الوجه الثاني تأسيساً.

قوله: كلامية من جهة البحث إلى آخره. يعني أنّ مرجع هذه المسائل الكلامية إليها فهي كلامية بهذا الاعتبار ومنه يظهر كونها مهمّة فيه ولذلك لم يصرح به. ولك أن تقول⁴⁷ هي من مباحث الكلام اللفظي باعتبار إرجاعها إلى البحث عن الأمر والنهي هل هما موجبان أو دالّان أو من مباحث أفعال الباري بمعنى أنّهما هل هما من أفعاله وآثاره الثابتة [50ظ] بالأمر والنهي أو لا؛ وعلى التقديرين تكون كلامية بلا تكلف زائد. **قوله: وأصولية.** تعريض لصاحب الكشف فإنّه عدّها كلامية ولم يتعرض لكونها أصولية.⁴⁸

قوله: ثمّ إن معرفتها أمر مهمّ إلى آخره. فإذا كانت مهمّة فيه كانت مهمة في الأصول. قال المصنف: «مبنية على مسألة الجبر والقدر» يعني من قال بالجبر أي المتوسط منه كالأشعريّ نفى العقلي وأثبت الشرعيّ، ومن قال بالقدر كالمعتزلة أثبت العقلي؛ إذ لا بدّ من تأثير القدرة في الفعل المتصف بالعقلي عندهم بخلاف الشرعيّ؛ فإنّه يكفي فيه مقارنة القدرة والاختيار وإن لم يكن منه تأثير. **قوله: الجبر إفراط إلى آخره.** هذا تفسير للجبر الخالص الذي هو مذهب الجهمية فإنّهم يقولون لا قدرة للعبد ولا إرادة؛ بل هو بمنزلة الجماد لا للجبر المتوسط الذي هو رأي الأشاعرة ومبني كلامهم في الحسن والقبح ومقصود المصنّف⁴⁹ من ذكر الجبر الإشارة إليه كما سيُشير إليه في آخر المبحث فلا

⁴⁷ هامش ج: مما سمح لحاطري. منه

⁴⁸ قال علاء الدين البخاري: «ومسألة الحسن والقبح مسألة كلامية عظيمة فالأولى أن يطلب تحقيقها من علم الكلام». أنظر كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت. 730هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، 183/1.

⁴⁹ هامش ج: مما سمح لحاطري. منه

يناسبه ذلك التفسير. قوله: لا جبر ولا تفويض إلى آخره. هذا القول منقول عن جعفر الصادق، وقيل سمع أيضًا من الإمام أبي حنيفة رحمه الله.⁵⁰

قوله: يطلق على ثلاثة معاني. اعلم أنّ بعض المحققين⁵¹ ذكر للحسن والقبح بطريق الحصر ثلاثة معاني يكون اتصاف الفعل بهما في العرف والاصطلاح بأحدها وأما بحسب اللغة فأعمّ كما ذكره الشارح في موضعه. الأول: الموافق للغرض والمخالف له. والثاني: ما أمر الشارع بالثناء على فاعله وبالذمّ له. والثالث: ما لا حرج فيه وما فيه حرج أي شرعًا فقال ففعل الله تعالى حسن بالمعنى الثاني لكن بعد ورود الشرع⁵² وبالمعنى الثالث مطلقًا. وليس بحسن ولا قبح بالمعنى الأول لتنزهه عن الغرض وفعل غير المكلف حسن بالثالث وليس بحسن ولا يقبح بالتالي وقد يحسن أو يقبح بالأول. واعترض عليه الشريف الفاضل بمنع الحصر لوجود معنى آخر أي صفة الكمال وصفة التقص. فأجاب: «بأن ذلك في الصفات والكلام في الأفعالهم؛ ثمّ قال وأما ما قيل من أن القبح عند الأشاعرة هو كون الشيء منهيًا عنه والحسن بخلافه فليس معنى رابعًا؛ بل هو راجع إلى الثالث وإنّ فسّر الحسن بكونه مأمورًا به رجوع إلى الثاني». ⁵³ وبهذا يُردّ ⁵⁴ ما أورد على المصنّف من أنّه قال في الشرح أولًا يطلق على ثلاثة معاني ثمّ ذكر في المتن معنى رابعًا. لكن بقي أنّه جمع جمع / [51و] بين معانيهما التي في الصفات والأفعال فعّد ذلك المعنى الآخر هنا وذكر بدل الغرض في المعنى الأول الطبع كما وقع في شرح المعنى حتى جعل متناولاً لبعض الصفات كالفرح والغم وقد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة القبح ما فيه مفسدة وأما ما خلا عنهما فلا يكون شيئًا منهما وذكر في المعنى الثاني قيّد الثواب والعقاب؛ إذ الكلام في فعل العبد فاخصّ به وإنّ أريد ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذمّ ولم يذكر الثالث الذي ذكره ذلك المحقق فكان كلامه مخالفاً لكلامه ويرد عليه منع الانحصار في الثلاثة.⁵⁵

قوله: نصّ الشارع عليه أو على دليله. أما على المدح فنحو قوله تعالى في حقّ أهل قُبَاء ﴿رِجَالٌ مَّحِيْبُونَ أَنْ يَنْظُرُوا﴾ [التوبة، 108/9] حيث مدحهم لتكميلهم الاستنجاء بالماء بعد استعمال الحجر؛ وأما على دليله فمثل قوله

⁵⁰ هامش ج: مذکور في شرح الصحائف. أنظر المعارف في شرح الصحائف لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، تحقيق عبد الله إسماعيل ومحمد النظير عياد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، 1437هـ/2015م، 2/1282

⁵¹ هامش وو: القاضي عضد الملة والدين في شرح المختصر لابن الحاجب.

⁵² هامش وو؛ ج: وسيرد ما يتعلق به. منه

⁵³ حاشية الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب، 2/40.

⁵⁴ هامش وو: ما سنح لخاطري. منه

⁵⁵ هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾ [الكهف، 107/18] فإنه نصّ على الإحسان إليهم بالجنّات وهو دليل على مدح فعلهم. وأما على الذمّ فنحو قوله تعالى ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ الآية، [فصلت، 6/41] وأما على دليله فنحو قول النبيّ عليه السّلام ﴿مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ متعمداً فقد كفر﴾⁵⁶ وهذه أيضاً نصوص على الثواب والعقاب وعلى دليلهما فنصّ الشارع يدرك كون الشيء متعلّقاً لما ذكر؛ فإنّ كونه متعلّقاً له أمر ونصّ الشارع عليه أمر آخر دالٌّ عليه فلا حاجة⁵⁷ إلى حمل قولهم لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع على التجوّز كما حمله إمام الحرمين وساعده الشارح في شرح المقاصد قال: «هذا القول تجوّز حيث يوهم كون الحسن زائداً على ورود الشرع موقوفاً إدراكه عليه وليس كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالتناء على فاعله وكذا القبح.»⁵⁸ وأنت خبير بأن الحسن بالمعنى المتنازع فيه كوجوب الصلوة مثلاً وصف فيها ثبت عند الأشعريّ بقوله تعالى ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام، 72/6] فأدرك بوروده أنّه جعل الصلوة كذلك.

قوله: ومحل الخلاف هو الثالث.

اتفقت⁵⁹ الأشاعرة والمعتزلة على⁶⁰ أنّ الأفعال تنقسم إلى واجب ومدنوب ومباح ومكروه وحرام؛ ثمّ اختلفوا فذهب المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح. وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذمّ في حكم الله تعالى وبالحسن عدمه. ثمّ القبح هو معنى الحرمة. والحسن يتفاوت مراتبه فإنّ كان [51ظ] بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذمّ فهو الوجوب أو يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو يستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلّق بفعله ولا تركه مدح ولا ذمّ فهو الإباحة. وهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع؛ بل حاصلة قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط؛ بل بالقياس إلى الخالق أيضاً ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه، تعالى الله عمّا يقول الظالمون. فوصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالتسبة إليه وذهبوا إلى أنّ أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها لا مثبتة إياها. فوجوب الصلوة وحرمة الزنا أمران ثابتان لهما والأمر والتّهي كاشفان عنهما وإذا قاسوا الأفعال إلى المكلفين زادوا في تعريف الحسن استحقات الثواب وفي تعريف القبح

⁵⁶ التخريج: أخرجه ابن ماجه (4034)؛ والبخاري، (الأدب المفرد) (18) مطولاً بنحوه؛ والبيزركما في (خلاصة البدر المنير) لابن الملقن (284/1) واللفظ له.

⁵⁷ هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

⁵⁸ شرح المقاصد للتفتازاني، 3/215.

⁵⁹ هامش وو؛ ج: هذا التفصيل بتمامه مسطور في الحواشي الشريف على شرح المختصر لابن الحاجب .

⁶⁰ وو: إلى.

استحقاق العقاب آجلاً وقيدوا استحقاق المدح والذم بالعاجل وذهبت الأشاعرة إلى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير؛ بل قبحها عبارة عن كونها منهياً عنها⁶¹ بورود النهي والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع؛ بل هما مستفادان منه. ولو قلب القضية في الأمر والتَّهي لانقلب الحسن قبيحاً وبالعكس. ولما كانت هذه الأحكام الخمسة ثابتة للأفعال لدواتها ولم تكن مستفادة من الشرع والعقل يحكم بذلك إجمالاً وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة أو بالتَّظر فيحكم بما العقل على مذهب المعتزلة قالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف. وأمَّا على مذهب الأشاعرة فلا ثبوت لها إلا من الشرع ولا حكم للعقل بما للحاكم عندهم هو الشرع. وإذا عرفت هذا التفصيل تلخص عندك محلَّ الخلاف وتبين أن قوله «هو الثَّالث» بالنسبة إلى فعل العبد. فظهر لك أن المعاني المنقولة سابقاً عن بعض المحققين⁶² ليس شيء منها محلَّ الخلاف وإنَّ زعم الشارح أنه المعنيان الأخيران منها؛ ثمَّ أنه اعترض على نفسه بأن: قال كيف يتصور النزاع في أن ما أمر الشارع على فاعله بالمدح أو بالذم له يكون بحسب الشرع؟ وأجاب بأنَّ التَّراع فيه بمعنى أنَّا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع أن هذا الفعل ممَّا يستحق فاعله الثناء أو الذمَّ في نظر الشارع ويرد عليه أن هذا معنى غير معنى ما أمر إلى آخره.⁶³

قوله: لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى إلى آخره. // [52و] لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحاً ولا يترك واجباً بل كل أفعاله حسنة⁶⁴ أمَّا عند الأشاعرة فمن جهة أنه لا قبح منه ولا وجوب عليه لكونهما بالشرع فلا يتصور منه ترك واجب ولا فعل قبيح. وأمَّا عند الحنفية فلأنَّه مالك الأمور على الإطلاق فهو متصرف في خالص ملكه يفعل ما يشاء له قدرة كاملة وفعله تابع لمشيئته غير معلل بالعلَّة الغائية ليتصور النقصان في ذاته وفاعليته ويستحيل⁶⁵ القبح في فعله بل مشتملة على حِكم ومصالح لا يهتدي العقول إلى إدراك تفاصيلها. وأمَّا عند المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما هو واجب عليه يفعله بناءً على أصلهم في الحسن والقبح.

61 ج - عبارة عن كونها منهياً عنها.

62 هامش وو: في حواشي على شرح المختصر لابن الحاجب. منه

63 هامش ج: حواشي الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب. أنظر حواشي الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب؛ 39-38/2.

64 هامش وو؛ ج: ما سنح لخاطري. منه

65 ج ويتخيَّل.

قوله: لأَهمّ يفسّرون الحسن بما ليس بمنهيّ عنه فيتناول الواجب والمندوب والمباح وأما فعل البهائم.⁶⁶ فقيل إنّه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وإنّ التزم الإمام في الحصول كون فعل البهائم وفعل النائم والساهي حسناً. قوله: وبمعنى كونه صفة كمال. مخالف لما سبق في كلام الشّريف من أنّ هذا المعنى في الصّفات لا في الأفعال.

قوله: وأما بمعنى كون الفعل إلى آخره. وكذا بمعنى الموافقة للغرض والطّبع بالنسبة إليه تعالى لتعالیه عن الغرض والطّبع. نعم؛ يتصوّر موافقة فعله لغرض بعض العباد ومخالفته له فإنّ إمامة زيدا موافقة لغرض عدّوه ومخالفة لغرض وليّه لكن لا يطلق القبح عليه، يدل عليه عدّهم هذا المعنى من الأمور الإضافيّة كما صرّح به في موضعه.

قوله: وما ذكروا جواب سؤال يرد على قوله «لأَهمّ قد يفسرون» إلى آخره. وهو أنّهم فسّروه بما أمر به لا بما ليس بمنهي عنه فلا يتناول فعل الباري لا تخصيص للاختصاص بأفعال العباد بذلك المعنى فلا يرد على قوله «وأما بمعنى كون الفعل متعلّق المدح والثواب بالله تعالى منزّه عنه» ما قيل وفيه بحث لأنّه إن أراد به كونه متعلّقاً لهما معاً كان كما بعده مخصوصاً بأفعال العباد فلا وجه للتخصيص وإنّ أراد به كونه متعلّقاً لكلّ واحد منهما بالإنفرد كان صحيحاً في حقّ الثّواب دون المدح.

قوله: وكون المباح داخلاً إلى آخره. أوجب عن هذا التّظن: «بأن من أدخله في تفسيره جعل المباح مأموراً به مجازاً وهو لا ينافي اتفاقهم على أنّه ليس بمأمور به بالأمر المطلق الذي هو حقيقة في الوجوب. ولا يخفى عليك⁶⁷ أنّ حمل [الأمر] التعريف / [52ظ] على المجاز بلا قرينة غير مستقيم»⁶⁸ والسّرّ الذي ذكره ذلك المجيب [مولانا خسرو] في ارتكاب المجاز وهو تناول الحسن والقبح للأحكام الخمسة ضعيف. قوله: لاتفاقهم. أي اتفاق الجمهور فلا يرد قول الكعبي.⁶⁹ قوله: على ما مرّ. وهو أن الأمر لا بدّ فيه من الطّلب ولا طلب في المباح.

فإنّ قلت: فما معنى عدّهم الإباحة من الأحكام التّكليفية؟ قلت: معناه أنّها في اصطلاح الأصول من أحكام أفعال المكلف فإنّه استواء طرفي الفعل منه شرعاً؛ وقد أشير إليه في صدر هذا الكتاب فعلى هذا يكون عدّها من تلك الأحكام تحقيقاً لا تغليّباً كما زعم الشارح وصرّح به في بحث الأحكام. وقيل نسبتها إلى التّكليف باعتبار سلبه عنها

⁶⁶ هامش وو؛ ج: فهو خارج عن المقسم عندهم. منه

⁶⁷ هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

⁶⁸ هامش ج: المجيب مولانا خسرو. حاشية التلويح ملا خسرو، 105/1.

⁶⁹ هامش وو؛ ج: ردّ على من قال الاتفاق ممنوع لخلاف الكعبي. منه | قال عبد الحكيم السبيلكوتي: قد تقرر أنّ الكعبي قائل بكون المباح مأموراً به وواجباً فكيف يصح الاتفاق؟ قلنا: لم يعتبر خلافه لأنّه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة. حاشية التلويح لعبد الحكيم السبيلكوتي، 105/1.

وفيه بُعد. وأمّا قول الاستاذ⁷⁰ الإباحة تكليف أبعد منه إلا أن يحمل على أنه يتضمّن تكليفاً وهو وجوب اعتقاد إباحة المباح. قوله: وإن شاء ترك. عبارة مشهورة في تفسير القادر وإن كان الأولى أن يقال وإن لم يشاء لم يفعل.⁷¹ قوله: لانتقض التعريفان [جمعاً ومنعاً] إلى آخره. أي لم يكن تعريف الحسن مانعاً ولا تعريف القبح جامعاً. لا يقال لم لا يجوز أن يكون فعل المضطرّ والمجنون حسناً منهما وإن كان مثله قبيحاً من غيرهما فلا ينتقضان؛ لأننا نقول هذا لا يتأتى في الحسن والقبح الذاتيين.

قوله: ويمكن الجواب عنه إلى آخره. فيه نظر⁷² لما سيجيء من أنّ الفعل الغير المقدور لا يوصف بالحسن والقبح عند المعتزلة ولا معنى لاستحقاق فاعله الذمّ والعقاب على رأيهم والمقصود بالتفسير هذا المعنى فلا وجه لإدراجه في تعريف القبيح نظراً إلى ظاهره وإن أريد معنى آخر كان خارجاً عمّا نحن فيه.⁷³

قوله: ولقائل أن يقول إلى آخره. والجواب عنه⁷⁴ باختيار الشق الأول ولا بُعد في دخول المكروه كراهة تنزيه في الحسن عندهم فإنهم جعلوه من مراتب الحسن كما عرفت في تلخيص محل الخلاف. واعلم أنّ التفسير الثاني للقبيح وقع في المواقف: «هكذا القبيح ما ليس للمتمكّن منه ومن العلم بحاله أن يفعله»⁷⁵ وقال الفاضل الشريف في شرحه: «اعتبر قيد التمكّن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ فإنه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرّمات الصادرة عمّن لم يبلغه دعوة نبيء [عليه السلام] أو عمّن هو قريب العهد بالإسلام واكتفى بالتمكّن من العلم ليدخل الكفر ممن في شاهر الجبل فإنه يتمكّن من العلم بالله بالدلائل العقلية. وأراد [53و] بقوله "ليس له أن يفعله" أنّ الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء»⁷⁶ هذا.

70 هامش وو؛ ج: أبو إسحاق الاسفراييني. منه

71 هامش ج: لأنّ عدم الفعل ليس بالمشيئة وألا لزم حدوثه. حسن جلبي. أنظر حاشية التلويح لحسن جلبي، 106/1.

72 هامش وو؛ ج: البحث الذي ذكره الشارح وأجاب عنه بهذا الجواب بعض معاصري المصنف. منه

73 هامش وو؛ ج: بتصحيح قول المصنف. منه

74 هامش وو؛ ج: مما سنح لحاطري. منه

75 المواقف لعضد الدين الإيجي، 205/8.

76 شرح المواقف للرجاني، 205/8

ويفهم⁷⁷ منه أنّ المكروه كراهة تنزيه ينبغي أن يدخل في القبيح بناءً على أنّ الإقدام عليه لا يلائم العقل وإن لم يكن مناطاً للعقاب. قوله: لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين. قيل يمكن أن يتكلف في تساويهما بتعميم الذمّ في التفسير الأوّل لما في المكروه تنزيهاً. أقول التعميم لا يوافق زيادة قيد العقاب في محلّ النزاع فتأمل.

قوله: يلزم إثبات الحكم محلّ الفعل لا له. أراد بالحكم القيام وإطلاق الحكم على هذا المعنى شائع وهو المناسب للمقام والملائم للعبارات⁷⁸ المذكورة في بيان المرام لا المصطلح عليه عند أهل الشرع كالوجوب ونحوه كما توهم لأنّ قيام العرض بالعرض مسألة عقلية جعل المستدلّ إظهارها إحدى مقدمات الدليل فعلى تقدير أن يراد بالحكم ذلك المصطلح يصير تقدير الكلام هكذا: قيام العرض بالعرض محال مطلقاً⁷⁹ لأنّه يلزم إثبات الحكم الشرعي كالوجوب للفاعل كزيد لا لفعله كالصلوة. ولا يخفى ما فيه ومنشأ ذلك التوهم لفظ الحكم والفعل، ولو قال إثبات القيام محلّ العرض لكان أولى. قوله: وإن أريد كونه تابعاً إلى آخره. القيام بهذا المعنى غير ما ذكره المصنف من التقوم بالجواهر.

قوله: الثاني أنّ الصّدق على المعدوم لا يقتضي العدمية⁸⁰ [مطلقاً لجواز أن يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللامتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن]. ولو سلّم أن نقيض الحسن أي اللّاحسن معدوم فلا نسلمّ أنّه يلزم منه أن يكون الحسن موجوداً. وتفصيله أنّ الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي على مقابليهما والنقيضان لا بدّ أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً بالمعنى الثّاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج لجواز كونه مفهوماً اعتبارياً ليس فيه سلب ولا استحالة في ذلك لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج. وإنّما الممتنع ارتفاعهما في الصّدق وسره أنّك إذا اعتبرت ثبوت مفهوم الحسن لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان فإذا عبرت وجوده في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضاً وليس نقيض وجوده في نفسه وجود اللّاحسن في نفسه حتى يلزم من ارتفاع وجوده في نفسه كون الحسن موجوداً في نفسه.

قوله: فيلزم أن لا يكون الإمكان ذاتياً له. وهو باطل للزوم انقلاب الحقائق. قوله: ولا يخفى أنّه لا جهة / [53ظ] للتخصيص بفعل القبح. يمكن أن يقال⁸¹ المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فنسبوا خلق

⁷⁷ هامش وو؛ ج: مما سنح لحاطري. منه

⁷⁸ وو: العبادات.

⁷⁹ هامش وو؛ ج: ر: لأنّ المقام مقام بيان بطلان قيام العرض بالعرض مطلقاً لكونه جزءاً من الدليل. منه

⁸⁰ وو؛ ج: المعدومية

⁸¹ هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

ما هو قبيح من أفعال العباد إليهم لا إلى الباري تعالى حتى نفى بعضهم كالنظام ومُتبعيه فُدرته عليه فكان ذلك الأصل مع قطع النظر عن أدلتهم الأخرى على خلقهم أفعالهم دليلاً لهم وباعثاً على تلك النسبة فعنون المصنف من طرف الأشعري دليل إبطالهم ذلك الأصل بفعل القبيح مزيد اهتمام نسبة خلقه كالحسن إليه وهذا القدر يكفي جهة لذلك التخصيص.⁸²

قوله: إن أراد به عدم التوقف إلى آخره. والجواب⁸³ أن المراد⁸⁴ عدم توقف فعل الفاعل المتمكن منه ومن الترك على مرجح أصلاً، لا من عند الفاعل كالقصد والاختيار ولا من الغير لا عدم توقف وجود ذلك الصادر على مرجح أصلاً ليمنع كونه اتفاقياً فحينئذٍ يلزم كونه اتفاقياً أي صادراً بلا قصد واختيار منه ورجحان فعله على تركه بلا مرجح؛ لأن نسبة الفاعل إليهما على السواء ولم ينضم إليه شيء يرجحه وهو محال بديهية كما أنّ رجحان إحدى كفتي الميزان بلا مرجح محال كذلك.

قوله: لأن الاختيار صفة متحققة [لا أمر اعتباري] إلى آخره. يرد عليه ما فيه. **قوله: واعترض [على هذا الدليل] بوجوه.** الأول في حكم النقض الإجمالي، والثاني والثالث نقضان إجماليان والزابع الحل.

قوله: الثالث أنه يلزم أن لا يوصف إلى آخره. الأولى في تقريره أن يقال إنه ينفي الشرعيين أيضاً لأحدهما من صفات الأفعال الاختيارية فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف بهما في الشرع ويستلزم أيضاً كون التكليف بأسرها تكليف بما لا يطاق ولا قائل به. **قوله: يجب به الفعل أو لا.** إشارة إلى اختلاف الرأيين وتعيين الوجوب في الجواب عن الزابع اختيار للمختار منهما.

قوله: المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها. فيه مناقشة لأنّ الخصم لا يدعي إلا ضرورة التفرقة بين أفعالنا الاختيارية والاضطرارية بأنّ لقدرتنا واختيارنا نوع دخل وإن لم يكن بالتأثير فلا أقلّ من الكسب فمنع ضرورة التأثير لا يجدي نفعاً إلا في الردّ على أبي الحسين وأتباعه فإنهم ادّعوا في إيجاد العبد لفعله الضرورة وتبهاؤها عليها بهذه التفرقة.

⁸² هذا التعليق بكامله ورد أيضاً في حاشية التلويح لحسن جلي، 110/1-111.

⁸³ هامش ر: هذا الجواب المذكور في حاشية التلويح لمولانا خسرو فلا وجه لنسبته هذا الجواب إلى نفسه بقوله في حاشية كتابه "مما سنح لخاطري" على ما هو عادته. منه. اللهم ولم لا يجوز عدم رؤيته أو نسيانه. | نسب هذا الجواب في هوامش النسخ لخسرو لكن نحن لم نعثر على جواب في حاشية التلويح لخسرو، 111/1.

⁸⁴ هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

قوله: وعن الثَّانِي بَأَنَّ مَرَجِحَ فَاعِلَيْتِهِ قَدِيمٌ إِلَى آخِرِهِ. المراد به على ما صرَّح به في شرح المقاصد: «قديم التعلق الأزلي للإرادة القديمة بأن يحدث الفعل في وقته».⁸⁵ فَإِنَّ قَلْتُ⁸⁶: / [54و] مع المرجح القديم إنَّ وجب الفعل انتهى الاختيار وإلَّا جاز أن يصدر معه الفعل تارةً ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقياً كما مرَّ في فعل العبد. قلنا: نختار الوجوب ولا محذور؛ لأنَّ المَرَجِّحَ الموجب مستنداً إلى ذاته تعالى بخلاف إرادة العبد فإذا حصل الوجوب بتعلُّقها لزم الجبر. واعلم أنَّه وقع في كثير من نسخ شرح المختصر لابن الحاجب في الجواب: «عن الثَّانِي تعلق الإرادة قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد». قال الفاضل الشريف:

«فيه بحث لأنَّه إنَّ أراد به [بالتعلُّق] التعلُّق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديماً وإلَّا لزم قدم المراد وإنَّ أراد به التعلُّق المعنوي فمعه يحتاج إلى مرجح متجدد وهو التعلُّق الحادث الذي به الحدوث. ولو قلنا: إنَّ إرادته تعلَّقت في الأزل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد فلا حاجة إلى تعلُّق آخر حادث؛ لم يتم أيضاً لاحتياج وجوده في ذلك الزمان إلى تعلُّق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه».⁸⁷

ويمكن⁸⁸ الجواب عنه بأن يقال تعلق القدرة وإنَّ كان أمراً متجدداً لكن مرجحه أزلي وهو تعلق الإرادة فإنَّها كما تعلقت بوجود زيد في وقت مخصوص تعلقت بتأثير قدرته فيه عنده فلا يلزم التسلسل في المَرَجِّحات. وهو المأخوذ في الدليل فلا يكون بعينه جارياً في فعله⁸⁹ تعالى. قوله: والمصنَّفُ أورد المنع إلى آخِرِهِ. ظاهر هذا التقرير يدلُّ على أنَّ كلاً من المعنيين مخصوص بإرادة معنى من معاني الفعل فلا يوافق ظاهر ما يجيء في تقرير الجواب من منع الوجوب على تقدير أن يراد بالفعل الإيقاع فلا بدَّ من التوفيق بينهما وسيأتي هناك.

المقدمة الأولى [المعاني التي يطلق عليها الفعل]

قوله: أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك.

⁸⁵ عبارة شرح المقاصد: «بأن للباري تعالى إرادة قديمة متعلقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج إلى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتفاء إلى ما ليس باختياره بخلاف إرادة العبد فإنَّها حادثة يحدث تعلقها بالأفعال شيئاً فشيئاً ويحتاج إلى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها.» أنظر شرح المقاصد للتفتازاني، 170/3.

⁸⁶ وو: قيل.

⁸⁷ حواشي الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب؛ 58/2.

⁸⁸ هامش وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

⁸⁹ وو: قوله.

اختيار لما هو مختار بعض الأفاضل⁹⁰ وكثيرين من الحكماء من أنّ المقولات خمس والحركة مقولة برأسها ولا ينافيه ما في شرح المقاصد من إطلاق الكيف عليها، فإنّه بمعنى آخر أي الحالة والصفة.⁹¹

قوله: وبرهان التطبيق ليس بتأمّ على ما عرف في الكلام.

إشارة إلى ما في شرح المقاصد بعد تقرير البرهان وإيراد ما فيه من السؤال والجواب وهو قوله:

«والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة تمّ مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنّما هو بحسب العقل دون الخارج؛ فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنّه لا بدّ أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع؛ فالدليل جارٍ في الأعداد/[54ظ] وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعمة المترتبة وغير المترتبة لأنّ للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإن لم يكف ذلك؛ بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتمّ الدليل في الموجودات المترتبة فضلاً عمّا عداها؛ لأنّه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا فيما لا يتناهي من الزمان». ⁹² هذا كلامه.

[برهان التطبيق بين المتكلمين والحكماء]

والجواب على رأي المتكلمين أنّ ذلك الحكم من العقل يكفي إذا كانت الأجزاء داخلة تحت الوجود في نفس الأمر وإن كانت متعاقبة ولا يكفي إذا كانت وهمية محضة كالأعداد إذ الجملتان ووقوع جزء من الناقصة بإزاء جزء من الزائدة وهكذا إلى غير النهاية كلّها بحسب الوهم وهو عاجز عن توهمه كذلك فعلى تقدير انقطاعه ينقطع الجملتان لا لتناهيهما بل لعدم وجودهما في نفس الأمر وعلى تقدير عدم الانقطاع يلزم تساويهما بحسب الوهم وهو ليس بمحال؛ وإنّما المحال تساويهما بحسب نفس الأمر وهو ليس بلازم.

وعلى رأي الحكماء لا يكفي ولا يشترط تلك الملاحظة مطلقاً. وتلخيص كلامهم أنّه إذا كانت الأحاد موجودة معاً بالفعل مترتبة فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني وهكذا فيتمّ التطبيق بلا شبهة، وإذا لم يكن موجوداً في الخارج معاً لم يتمّ لأنّ وقوع أحاد أحديهما بإزاء أحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي إذ ليست مجتمعّة بحسب الخارج في زمان ولا في الوجود الذهني لاستحالة وجودها في الذهن. ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر وقوع بعضها بإزاء بعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلاً معاً إنّما في الخارج وإنّما في الذهن وكذا لا يتمّ إذا

⁹⁰ هامش وو؛ ج: الشيخ شهاب الدين المقول. منه

⁹¹ شرح المقاصد للفتازاني، 2/206. قال الفتازاني: «فإنه يمنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها».

⁹² شرح المقاصد للفتازاني، 1/368.

كانت موجودةً معًا بلا ترتيب كالنفوس المفارقة عن الأبدان عندهم إذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث وهكذا يجوز⁹³ أن يقع آحاد كثيرة من أحديهما بإزاء واحد من الأخرى إلا إذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى واعتبره بإزاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا تحاية له مفصلةً لا دفعةً ولا في زمانٍ متناهٍ حتى يتصوّر هناك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل. واستوضح بالجليلين الممتدّين على الاستواء وأعداد الحصى فإنك إذا طبقت طريقي الجليلين تطابق البواقي وليس الحال / [55و] في أعداد الحصى كذلك بل لا بدّ لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها. فيظهر من هذا التلخيص أنّ تلك الملاحظة لا تشتت في الموجودات المترتبة ولا يكفي ذلك الحكم من العقل مطلقاً لجواز أن نختار عدم الوقوع في غيرها ولا يلزم منه التناهي.

فإن قيل⁹⁴: «الجملتان في حدّ أنفسهما إما أن تكونا بحيث لو طبّقهما مطبّق لانطبقتا أو لا، فعلى الأول كان الزائد كالتأقص وكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هذا خلف. وعلى الثاني انقطعت التناقضة قطعاً.»⁹⁵ قلنا: لهم أن يقولوا التطبيق بالمعنى المذكور سواء كان في الأعداد أو في الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة بلا ترتيب محال بالنسبة إلى القوى القاصرة وفرض المحال لا يجدي نفعاً، فهم ينازعون المتكلمين في جريان ذلك المعنى في جميع ما دخل تحت الوجود. نعم؛ يرد الإشكال عليهم بإمكانه بالنسبة إلى علم الباري والملاّ الأعلى فإنهم يعترفون بشمول علمهم الجميع فتصير مجتمعةً في علومهم. وأجيب⁹⁶ عنه بأن يقال: لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهنيّ أو لعلهم لا يثبتون لها ترتباً في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها، وفيه نظر.⁹⁷ لأنّ العلم بالعلة علة للعلم⁹⁸ بالمعلول عندهم فيلزم الترتب في علومهم بالمعلومات المترتبة لم لا يتمشّي هذا الجواب إذا جاء الإشكال باعتبار التطبيق منهم في الموجودات الغير المترتبة فإنه ممكن منهم بل النسبة التطبيقية بينها وبين ما يترتب عليها مكشوفةً لهم ومنعها تمسكاً بأنّ اللائق بشأهم والكمال منهم صدور ما به اعتناء وحضور الأشياء عندهم على ما هي عليه لا حضورها مطلقاً وهما ليسا كذلك. أشكل من ذلك الإشكال والله أعلم بحقيقة الحال.

93 وو: لجواز.

94 هامش وو؛ ج: هذا المذكور في الحواشي التجريدية والجواب مما سنح لخاطري. منه

95 حاشية التجريد للجرجاني، 385/2.

96 هامش وو؛ ج: هذا الجواب مسطور في الحواشي التجريدية. منه

97 هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

98 وو- للعلم.

ويرد عليهم أيضًا ما أورده بعض الأفاضل من أنّ الأجزاء إذا كانت موجودةً بلا ترتب يتحقق جملتان أحدهما زائدةً والأخرى ناقصةً ولا شك أنّ وقوع واحد من أحديهما بإزاء آخر من الأخرى وهلمّ جزًا من الأمور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعًا فيلزم المحال ولا يحتاج في ذلك الفرض إلى الملاحظة تفصيلًا.

واعلم أنّ في برهان التطبيق سؤالًا آخرًا. لكن على رأي المتكلمين القائلين بثبوت المعدومات والحال.⁹⁹ وهو أنّهم قالوا إذا لم يكن الأحاد وهميةً محضة بل مما ضبطه الوجود مجتمعةً كانت أو متعاقبةً يجري البرهان لتصور الانطباق بحسب الواقع هناك بخلاف الأعداد/[55ظ] فإنّها ليست ثابتةً في نفس الأمر بل وهميةً محضةً فينقطع الانطباق بانقطاع الوهم فعلم أنّ المانع¹⁰⁰ عندهم من الانطباق ليس إلّا عدم¹⁰¹ حصول الأحاد في الواقع فالبرهان جارٍ في المعدومات والأحوال مع أنّهم قائلون بعدم تناهي المعدومات في الخارج ويجوزون تسلسل الأحوال.

قوله: وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمّى تكوينًا لم يلزم التسلسل أيضًا. وليس لقائل أن ينقل الكلام إلى إيقاع ذلك الوصف بناءً على أنّه موجود عند الحنفية والمصنّف منهم؛ لأنّ علة الحاجة عندهم هو الحدوث والتكوين قديم فلا يحتاج إلى الإيقاع على ما هو رأيهم في الصفات فلماذا قالوا إنّها ليست عين الذات ولا غيرها.

قوله: لأنّ مذهب الأشعري إلى آخره. التحقيق عند الأشعري أنّ تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمّى إيجابًا له وإذا نسب إلى القادر يسمّى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقة كون الذات بحيث تعلّقت قدرته بوجود المقدور لوقته وهذا ليس من الصفات الموجودة في الخارج.

قوله: ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث. قيل: إنّ أراد به ثبوت التكوين الحادث في الباري يلزم قيام الحوادث به، وإنّ أراد ثبوته في العبد، الأشعري لا يقول بالتكوين فيه سوى كسبه الذي هو عبارة عن مقارنة الفعل لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وتلك المقارنة ليست بموجودة في الخارج عنده. والجواب¹⁰²: أنّ نفي التكوين الحادث يكون حينئذٍ بما ذكر فلا يتمّ الإلزام¹⁰³ بمجرد أن مذهب الأشعري أنّ التكوين ليس من الصفات الموجودة في الخارج فقوله «والإلزام ليس بتأم... ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث» إشارة إلى ما قلنا فتدبر.

⁹⁹ هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

¹⁰⁰ وو: المنافع.

¹⁰¹ وو: الأعدام.

¹⁰² هامش وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

¹⁰³ هامش وو؛ ج: وإنّ لوحظ نفي قيام الحادث به تعالى كان الدليل تحقيقيًا. منه

المقدمة الثانية [كل ممكن يتوقف وجوده على موجد]

قوله: وهو ما لا يكون وجوده إلى آخره. لا يلزم من ملاحظة الممكن بهذا المفهوم¹⁰⁴ وضوح احتياجه إلى الغير لجواز أن لا يقتضي لذاته أحدهما اقتضاءً تاماً ويكون أحدهما أولى بذاته من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب ويقع به ولا بدّ من ملاحظة الدليل على إبطاله ولا يجوز تعميم هذا المفهوم لنفي تلك الأولوية؛ لأنّ مفهوم الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي [56و] لذاته وجوده بحيث يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا عدمه كذلك كالممتنع ونفي الأولوية خارج عنه ثابت بالدليل¹⁰⁵ والأظهر أن يقال من ملاحظة الممكن من حيث يتساوى نسبة طرفيه إليه نظراً إلى ذاته.

قوله: لعدم ملاحظة إلى آخره. وبعد تلك الملاحظة قد يوجد التفاوت بين هذه القضية وبين قولنا "الواحد نصف الإثنين" لأنّ تصورات أطرافها قليلة الحصول في الأذهان إمّا لكون بعضها كسبياً وإمّا لقلّة الأسباب المقتضية لالتفات العقل إليها بخلاف تصورات ذلك القول فإنّها بأسرها ضرورية كثيرة الحصول في الأذهان.¹⁰⁶ وأيضاً قد يوجد التفاوت بين الضروريات للتفاوت بين في تجريد الطرفين لا لاحتمال التقيض؛ ولو بأبعد وجه حتى يقدر في الضرورة وأخذ الوجود والعدم في مفهوم الممكن إشارة إلى أنّ الإمكان¹⁰⁷ في الأصل¹⁰⁸ مقيس إليهما خاصّة وإنّ استعمل في العرف أيضاً بالقياس إلى الاتصاف بأوصاف ثبوتية أو عدمية.

قوله: بجميع أجزائها وشرائطها. أراد به ما يتناول المصطلح عليه وارتفاع الموانع. قوله: وهو المراد بجملة ما يتوقف إلى آخره. فيه تأويل مشهور ليتناول العلة التامة¹⁰⁹ البسيطة. قوله: فإن قيل إن أردتم إلى آخره. قد بيّن أنّ المراد هو وجود الممكن تارةً وعدمه أخرى فالسؤال عقبيه بالترديد بينه وبين غيره.¹¹⁰ والجواب: باختيار ذلك الغير لا يخلو عن بشاعة.¹¹¹

104 هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

105 هامش ش: أجاب عنه القسطلاني.

106 هذه العبارة بحرف أخذ من حاشية التحريد للحرجاني. أنظر حاشية التجريد للحرجاني، 221/2.

107 ر: الأحكام.

108 وو: الأصيل.

109 وو- التامة.

110 هامش ر: أقول فحاصل من السؤال والجواب بحث أما في السؤال فلأنّ ما ذكره في بيان الرجحان بلا مرجح بقوله "وهو وجود الممكن تارةً وعدمه أخرى" إه [إلى آخره] عين ما ذكره في السؤال الثاني من السؤال فكيف يصح التردد بينه وبين غيره؟ وأمّا في الجواب فلأنّ بعد ذلك البيان كيف

قوله: **فإن قيل المعلول النوعي إلى آخره.** لا فائدة يعتدّ بها في هذا السؤال والجواب¹¹² لظهور حال المعلول النوعي بالقياس إلى علله ولو ذكر ما يخفى وروده وجوابه لكان أتمّ فائدة في تنقيح الكلام وأنسب لبسطه وتوضيحه للمرام؛ وهو صورة توارد علتين المستقلّتين على المعلول الشخصي بأن يوجد الأولى منهما وتفيد وجوده ثمّ تعدم ويصير جملة ما يتوقّف عليه المعلول معدومة بعدمها ولا تعدم المعلول بل يبقى موجودًا بوجود الثانية حين عدم الأولى.

والجواب: أنّ هذه الصورة من التوارد محال. وتفصيله أنّ المعلول إنّ عدم بعدم الأولى ووجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وإنّ لم يعدم وجب أن يكون الثانية مفيدة للمعلول أصل الوجود الحاصل / [56ظ] بالأولى فيلزم تحصيل الحاصل وإنّ أفادت بقاء الوجود الحاصل بالأولى يلزم أن لا يكون علّة مستقلة وعلى هذا فما هو من جملة ما يتوقّف عليه وجود المعلول يكون أحدهما وما هو من جملة ما يتوقّف عليه وجوده وبقاؤه ويكون كلتاهما معًا ولا يعدم تلك الجملة بعدمها فقط بل بعدمهما وللکلام بعد مجال.

قوله: **واعلم أن ما ذكره المصنّف إلى آخره.** وإذا كان الإيجاد ممّا يتوقّف عليه وجود الممكن¹¹³ ظهر صدق المقدّمة الثانية من غير حاجة إلى ما ذكره المصنّف في بيانها لأنّ الإيجاد مع الوجود كالكسر مع الإنكسار إلّا أن يوجد الوجوب¹¹⁴ بالنظر إلى الإيجاد. **قوله: والحق أنه اعتبار عقليّ إلى آخره.** اعترض¹¹⁵ عليه بأنّه لا ينافي توقّف الوجود عليه. **واعلم¹¹⁶** أنّ السبب بمعنى الاحتياج إلى السابق في نفس الأمر كما ثبت في وجوب وجود الممكن كذلك ثبت في إيجاد الفاعل إيّاه والكتب مشحونة بذكره فهو من جملة ما يتوقّف عليه وجود الممكن. **قوله: فإن قيل لم لا يكفي إلى آخره.** اعترض¹¹⁷ عليه بأنّ السؤال¹¹⁸ بعدم كفاية الأوليّة بعد إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه الوجود غير موجّه.

يصحّ أن يختار الشق الأول فإنّه مغاير له وأنت خبير بأنّ هذا إنّما نشأ من ذكر قوله السابق "وهو وجود الممكن تارة" أه [إلى آخره] حتى لو كان تركه لم يرد ذلك. خسرو.

111 هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

112 هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

113 هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

114 وو- أن يوجد الوجوب.

115 هامش وو؛ ش؛ ج ر: للشريف الفاضل. منه

116 هامش ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

117 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: للشريف الفاضل. منه

118 هامش ش: أجاب عنه السامسوي.

قوله: يعني مع كونها أولية. اعترض¹¹⁹ عليه بأنه ليس كما ينبغي. لأنّ الكلام في وجوب وجود الممكن عند حصول العلة التامة لا في الاحتياج إلى علة تامة مطلقاً. والثاني هو الأولى دون الأول لوقوع الاستدلالات عليه من الجانبين بحيث يبعد عدّها من التنبهات.

قوله: لم يناع فيها إلّا قوم إلى آخره. هم محمود الخوارزمي¹²⁰ ومن تبعه من المعتزلة زعموا أن الوجوب يناهي الاختيار، ولذا قالوا الفعل مع الداعي يصير أولى بالوقوع من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب. وأنت خير¹²¹ بأنّ الاختيار إذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب إلّا بعده وكون المعلول واجباً بالاختيار لا ينافيه بل يحقّقه.

قوله: واعترض عليه الحكماء إلى آخره. وأجيب عنه¹²² بأن يقال نختار الشقّ الأوّل فإنّه اختار في الأزل أنّ المعلول سيوجد فيما لا يزال وما الدليل على استحالته؟ ويرد عليه¹²³ أنّ وجود المعلول حينئذٍ يتوقّف على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فينقل الكلام إلى حدوثه وقد يقال غايته لزوم تسلسل الأوقات المتوهّمة واستحالة مثل هذا التسلسل ممنوعة. وأنت تعلم¹²⁴ أنّ التزام تسلسل الأوقات المتوهّمة في حضور وقتٍ وقتٍ مستبعد جدّاً. // [57و] وقد يجاب باختيار الشقّ الثاني فتأمل.

قوله: والجواب أنّ المراد بالسبق الاحتياج إلى آخر الكلام. قيل [قائله مولانا خسرو]:¹²⁵

في هذا الجواب تكلف وتعسف بوجه. أمّا أولاً: فلائنه بعد ما صرح بأنّ الوجوب ممّا يحتاج إليه وجود الممكن لم يصحّ استنأؤه من جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن. وأمّا ثانياً: فلائّن التخصيص لا يجري في الأحكام العقلية كما تقرّر في موضعه. فكيف يصحّ قوله "سوى الوجوب"! وأمّا ثالثاً: فلائّن القول بترتب الوجوب على العلة الناقصة مكابرة لظهور أمّا حينئذٍ تكون تامة... وأمّا رابعاً: فلائنه بعد ما صرح بأنّ الوجوب هو تأكّد الوجود كيف صحّ قوله آخر "أو سابق على الوجود بالذات" بمعنى الاحتياج إليه فإنّ مؤكّد الشيء لا

119 هامش وو؛ ش؛ ح؛ ر: للشريف الفاضل. منه

120 ركن الدين محمود بن محمد بن الملاحي الخوارزمي (١١٤١/٥٣٦م) تلميذ القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، متكلم، فقيه، صاحب كتاب الفائق في أصول الدين، وأيضاً صاحب كتاب المعتمد في أصول الدين. وتحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، كل كنه مطبوعة متوفرة.

121 هامش ر: مما سنح لحاطري. منه

122 هامش وو؛ ش؛ ح: الفاضل الشريف. منه

123 هامش ح: إيراد علي الشريف.

124 وو: الخبير | هامش ر: مما سنح لحاطري. منه

125 هامش ب؛ ش؛ ح: قائله مولانا خسرو.

يكون سابقاً عليه أصلاً بل الصَّواب¹²⁶ في الجواب أنّ اعتراض المصنّف مبني على أن يكون الوجوب السابق

صفة للوجود وليس كذلك بل هو صفة للصّدور كما هو المسطور في الكتب المشهورة هذا.¹²⁷

والجواب¹²⁸ عن الأول: أن ليس معنى استثناء الوجوب عن ذلك الجميع أنّه ليس منه حتّى لا يصحّ بل معناه أنّه ليس من الجميع الذي يحصل هو عنده مترتباً عليه ولا فساد فيه. وعن الثّاني: أنّ العلة التامة أُطلقت في قولهم "يجب وجود الممكن عند تحقّق العلة التامة" على ما عدا الوجوب مجازاً متعارفياً بناءً على نكتة ذكرها الشارح وليس هذا من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية. وعن الثّالث: أنّ ما عدا الوجوب من ذلك الجميع علة ناقصة للوجود وتامة للوجوب فلا مكابرة في القول بترتبه على الناقصة. وعن الرّابع: أن تأكد الوجود بمعنى لزوم حصوله قبله وهو سابق على الوجود خارجاً ومتأخّر تعقلاً كما كان الوجود وقوله "بل الصّواب إلى آخره" لا يدفع إلّا بعض الإشكال.

قوله: فلم يجعله من أجزاء العلة التامة. وبهذا يندفع الاعتراض على قولهم العلة التامة للشيء قد تكون بسيطة بأن يقال الوجوب من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول فالتركيب لازم. قوله: ثمّ العقل كأنه تنبيه على منشأ الغلط إلى آخره. قيل: الظاهر أنّ ما ذكره المصنّف لا يصلح منشأ للغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته.

المقدمة الثالثة [الأمر اللاموجود واللامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن]

قوله: وبهذا أي وبما قلنا لأنّه قبل الوقت [لم يكن إيجاد] إلى آخره. وما يقال¹²⁹ منع للملازمة الثانية في تقرير الدليل مستنداً بأن يكون من تلك الجملة الإرادة التي من شأنها [57ظ] الترجيح متى شاء. ووجه الدّفع أنّ تلك الإرادة حاصلة قبل وقت الحدوث ولم يكن إيجاد وبعده لم يتحقّق شيء يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود¹³⁰ بلا إيجاد. قوله: وقد يقال في تقريره. أي في تقرير كلام المصنّف في بيان بطلان القسم الأوّل. قوله: ولأنّ الكلام في زيد إلى آخره. الكلام في الحادث مرّكباً كان أو بسيطاً وذكر زيد للتّمثيل. قوله: إذ لو توقّف على عدم شيء إلى آخره. يرد عليه¹³¹ أنّه لم لا يجوز أن يتوقّف على أمر اعتباريٍّ مستمرّ عدمه كالإيجاد وما في معناه كالإيقاع وتعلّق الإرادة ونحوها

¹²⁶ هامش وو؛ ش؛ ج: من كلام ذلك القائل. منه

¹²⁷ حاشية التلويح ملا خسرو، 134/1.

¹²⁸ هامش وو؛ ج؛ ر: وهذه الأجوبة مما سنح لحاطري. منه

¹²⁹ هامش ج: للشريف [؟]. منه | هامش ر: للشريف الفاضل. منه

¹³⁰ وو- الوجود فيلزم الوجود.

¹³¹ هامش ج: الفاضل الشريف.

فلا يكون هناك سابق ولا لاحق فلا يستقيم الترديد بينهما ويكون المعتر في العلة نفس ذلك الأمر الاعتباري. قوله: **مَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وجود عمرو أو بقاءه**. مشعر بجواز أن يكون علة الوجود غير علة البقاء. وفيه كلام ذكر في علم الكلام وقد سبق ممَّا نبذ منه.

قوله: فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله إلى آخره. لم لا يجوز¹³² أن يكون الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله عدم اتّصاف بكر مثلاً بوصف خاصّ اعتباري وزوال هذا العدم اتّصافه بذلك الوصف والاتّصاف ليس بوجود في الخارج فلا يلزم ذلك الخلف الذي لزم من كون زوال عدم الجزء وجود بكر ولا بدّ من نفي هذا الاحتمال في إثبات تلك القضية.

قوله: وههنا بحث من وجهين. وأجيب عن الأول: بأن الدليل الدال على عدم بقاء الحادث موقوفاً على عدم شيء بعد تحقّق جميع الموجودات المفتقر هو إليها يدلّ بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بأن يقال ذلك العدم إن كان أزلياً لزم قدم الحادث وإن كان حادثاً بأن كان عدم عمرو مثلاً فلا يمكن إلّا بزوال جزء ممَّا يتوقّف عليه وجود عمرو أو بقاءه إلى آخر الدليل. ولا يذهب عليك أنّ ذلك العدم اللاحق لعمرو إذا توقف على وجود بكر لم يلزم الخلف الذي ذكره المصنّف لجواز وجود بكر في تلك الجملة. ولزوم الخلف الذي ذكره الشّارح في جواب سؤاله¹³³ لا يقدر لأنّ مقصوده منع استدلال المصنّف بثبوت تلك القضية على عدم علة ترّكّب الحادث من الموجود والمعدوم، ولا يدفعه إقامة دليل على عدم الترّكّب؛ بل الجواب¹³⁴ أنّ مقصود المصنّف بيان أنّ علة الحادث لا ترّكّب من الموجود والمعدوم الذي يستند إليه حدوث تلك الحادث بل من الموجود والحال الذي يستند إليه حدوثه والعدم الذي يستلزمه جميع الموجودات المفتقر إليها مستنداً إلى الواجب انتهاءً فهو قديم فلا يكون سبباً لحدوث الحادث كما علم [58و] من إبطال القسم الأول فكان قوله "وأما موجودات مع معدومات" في تقديره وأما موجودات مع معدومات لا يستلزمها الموجودات ليستند لحدوثها وسوق الكلام يدلّ عليه وإن كان خلاف الظاهر من العبارة. ويمكن أن يعترض¹³⁵ على دليل المصنّف على عدم الترّكّب بوجه آخر وهو جواز أن يتوقّف

132 هامش ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

133 هامش وو؛ ج؛ ر: بقوله "لم لا يجوز أن يكون بكر" إلخ [إلى آخره]. منه

134 هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

135 هامش ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

الحادث بعد تحقّق جميع الموجودات المفتقر هو إليها على حضور وقت مخصوص وهو معدوم كيف والزمان أمر وهمي عند المتكلمين فيتركّب علّة الحادث من الموجودات وهذا المعدوم ولا بدّ من إبطاله في إثبات عدم التركّب. قوله: **ولا شكّ أن لعدم المانع دخلاً**. قال الشريف الفاضل في بيان أنّ العلّة التامة للشيء قد تكون بسيطة أمّا قد تكون علّة فاعلية وحدّها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه. ويظهر من هذا القول إنّ عدم المانع ليس بمعتبر كلياً كما هو ظاهر كلام الشارح بل فيما يكون فيه مانع؛ ولعل الحق¹³⁶ ما قاله الشارح إذ لا شك أنّ كلّ ممكن يصدر عن الفاعل فإتّما يصدر إذا لم يمنع مانع عن الصّدور فصدوره موقوف على عدم منعه.

قوله: **ويمكن تقريره**. أي تقرير الدليل على عدم تركّب علة الحادث من الموجود والمعدوم بوجه آخر ليكون لقول المصنّف "وإذا ثبت القضية المذكورة" إلى آخره مدخل في إثباته.

قوله: **فإن قلت لم لا يجوز إلى آخره**. اعترض¹³⁷ عليه بأنّ هذا ليس بمعارضة ولا مناقضة ولا نقض إجمالي ولا تعلّق له بما سبق من الدليل على إبطال الأقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال [الفتنازاني] «وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الإرادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء»¹³⁸ وقد يوجّه بأنّ هذا السند لمنع يتوجّه إلى قوله في أوّل البحث: «فحينئذٍ إنّ لم يكن بعض تلك الموجودات معدومًا في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث»¹³⁹ فكأنّه قال لا نسلم أنّ بعض تلك الموجودات لو لم يكن معدومًا في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث، لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلاً بالاختيار يُوجد الحادث أيّ وقتٍ شاء ولا يلزم قدم الحادث. ولا يخفى أنّ الأنسب حينئذٍ أن يذكر بجنب ذلك القول: ويمكن¹⁴⁰ أن يقال إنّه منع للملازمة في تلك القضية التي ادّعي [58ظ] المصنّف ثبوتهما أي لا يلزم من عدم توقّف وجود الحادث على عدم شيء وجوده عند تحقّق جميع الموجودات المفتقر هو إليها لجواز أن يكون من تلك الجملة فاعل بالاختيار يُوجده أيّ وقت شاء.

¹³⁶ هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

¹³⁷ هامش وو؛ ش؛ ح؛ ر: الشريف الفاضل. منه

¹³⁸ التلويح للفتنازاني؛ 338/1.

¹³⁹ التلويح للفتنازاني؛ 338/1.

¹⁴⁰ هامش ش؛ ح؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

قوله: عدم كل سابق منها معدّ. مساححة لأنّ المعدّ في الاصطلاح ما له مدخل في الشّيء باعتبار وجوده وعدمه فنسبة الأعداد إلى العدم لأن يتمّ به.

قوله: فيرتفع لامتناع بقاؤها. لا يقال إنّ كان امتناع بقائها لذاتها كان ذاتها مقتضية للعدم فيلزم أن لا توجد ابتداءً وإن لم يكن لذاتها كان ارتفاعها لارتفاع شيء من الموجودات. لأننا نقول البقاء غير الوجود وذاتها تقتضي العدم في زمان ثانٍ فلذلك امتنع بقاؤها ولا يلزم منه اقتضاؤها العدم مطلقاً لجواز أن يكون اقتضاؤها العدم في زمان مشروطاً بوجودها في زمان سابق عليه مع تساوي نسبتها إلى أصل¹⁴¹ الوجود والعدم واستحالته ممنوعة.

قوله: بل طبيعة الأفراد والمطلق إلى آخره. كوخماً¹⁴² على نصح واحد في إمكان الوجود وامتناعه الذاتيين مسلّم. وأما في إمكان البقاء وامتناعه¹⁴³ فلا لجواز أن يكون طبيعة المطلق ممكنة البقاء في ضمن أفراد غير متناهية وتكون باقية باعتبار وجود فرد منها لا إلى نهاية ويكون خصوصية كلّ منها ممتنعة البقاء. ولعلّ نسبة هذا الكلام إلى المصنّف وإحالة تحقيقه على علوم آخر إشارة إلى ضعفه.

قوله: بل توجيه السؤال إلى آخره. هذا التوجيه مناسب لقول المصنّف في تقرير السؤال على ذلك التقدير بخلاف التقرير الأول. إذ لا حاجة فيه إلى هذه العبارة لكونها معارضة.

قوله: بل لا يلزم إلا ترجيح المختار أحد المتساويين. ولقائل¹⁴⁴ أن يقول اتصاف المختار بأحد الترجيحين دون الآخر مع تساوي حصولهما بالنسبة إليه ترجيح بلا مرجح وهو محال. وهذا الإيراد حقّ إلا أنّه لا يتأتى من طرف الأشعري لكونه خلاف مذهبه لأنّه جوّز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح. فإن قيل: إنّ أريد بالترجيح بلا مرجح وقوع أحد الترجيحين بلا فاعل فليس بلازم. لأنّ المختار جعل ذاته متّصفاً به، وإن أريد وقوعه عن الفاعل بلا داعٍ ومخصّص فليس بمستحيل كما في الهارب والعطشان. قلنا: المراد تخصّص أحد المتساويين أي اختيار هذا واختيار ذاك بالحصول من غير مخصّص يخصّصه به فإنّ نسبة الفاعل إليهما على السواء فلا يكون منه تخصيص وليس فيه مخصّص خارجيّ وإلا لزم تعليل الاختيار هذا خلف. ولا شكّ [59] أنّ الترجيح بلا مرجح بهذا المعنى مستحيل

141 وو: الحاصل.

142 هامش ج: مما سنح لحاطري. منه

143 وو- وامتناعه.

144 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: من كلام الشريف الفاضل. منه

كاستحالة ترجح إحدى الكفتين على الأخرى من غير مرجح حتى ينبه باستحالته على استحالة¹⁴⁵ الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد.¹⁴⁶

قوله: يرد منع لزوم قدم الحوادث إلى آخره. أما ورود المنع الأول فلحدوث الاختيار الذي هو من جملة تلك الموجودات، وأما ورود الثاني فلكون عدم الحادث بعدم الاختيار حينئذٍ وهو غير واجب بعلة موجودة حتى يلزم من انتفائه انتفاؤها منتهيًا إلى انتفاء الواجب.

قوله: وتلك الأمور ممكنة. أي باعتبار حصولها وتجددتها لموصفها.

قوله: ضرورة قدم الوسائط. اعترض¹⁴⁷ عليه بأن يقال: لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الأمور وإنما يلزم لو كان استناد تلك الأمور إلى الموجودات أيضًا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحة والجواز¹⁴⁸ على أن جعل قوله «لا على سبيل الوجوب قيدًا لاستناد الموجودات [إلى الواجب]»¹⁴⁹ يبطل غرض المصنّف فإنّه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداءً على سبيل الصحة لكان أكثر المقدمات أعني الثانية وإثبات الّلاموجود والّلامععدم على طرف ولكان قول المصنّف إثبات تلك الأمور على تقدير كون كلّ ممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر توجيه¹⁵⁰ مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلّا بالتزام الحال¹⁵¹ مستغني عنه فجعل قوله «لا على سبيل الوجوب» متعلّقًا بمفتقرة وقيدا للاستناد المستفاد منه لأنّ الافتقار إلى الشّيء يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشّبّهات.

قوله: فصدورها عنه إمّا أن يكون [على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب] إلى آخره. المنفيّ أوّلاً استنادها إلى الواجب على سبيل الإيجاب أي اقتضاؤه إيّاها بحيث لا يجوز تخلفها عنه أصلًا. وحاصله منع استلزام الواجب إيّاها. والترديد ثانيا في استنادها إليه بطريق الوجوب بمعنى أنّها إمّا أن يكون صدورها بحيث لا يجوز عدمه لحصول أمر

145 - و- استحالة.

146 هامش وو؛ ش؛ ح؛ ر: فيه ردّ على المصنّف تأمل. منه

147 هامش وو؛ ش؛ ح؛ ر: للشريف الفاضل. منه

148 ش؛ ح؛ ر- والجواز.

149 التلويع للتفتازاني؛ 343/1.

150 وو: يوجبه.

151 وو: الحال.

خارج عن الواجب أوجب صدورها عنه أو لا يكون كذلك بل على سبيل الصّحة والاختيار مع جواز أن لا يختار صدورها. ويفهم هذا من سياق كلامه فلا استبعاد¹⁵² في ذكره عقيب ذلك النفي. / [59ظ] قوله: **والجواب إِمَّا أن يكون بطريق التسلسل إلى آخره.** هذا التّرديد¹⁵³ جارٍ في الصدور على سبيل الصّحة أيضًا. قوله: **فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة إلى آخره.** هذا كلام ظاهريّ لأنّ اختيار الواجب داخل في علة الإيقاع وهو معه ثابت دائماً لامتناع التخلّف عن اختياره. قوله: **ننقل الكلام إلى الاختيار إلى آخره.** قد سبق الكلام فيه فتذكّر. وإذا قلنا¹⁵⁴ الاختيار هو الإرادة المتعلقة والتعلّق معدوم في الخارج ومتجدّد لذاتها بحسب الحوادث لم يلزم شيء من المحذورات ويكون مخلصاً عن القول بالموجب.

المقدمة الرابعة [الرجحان بلا مرجح باطل]

قوله: **أنّ الرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجد [باطل] إلى آخره.** قيل: ¹⁵⁵ الأنسب أن يقال الرجحان بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا إيجاد وإيجاده بلا سببٍ وداعٍ محال. ووجه الأنسيّة ظاهر. قوله: **وأما ترجيح أحد المتساويين.** اعترض¹⁵⁶ عليه بأنّه إن أراد¹⁵⁷ به التّساوي بالنسبة إلى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز التّرجيح باعتبار حصول المرّجح الخارجيّ وانضمامه إليه، وإن أراد به التّساوي بالنسبة إلى الفاعل المختار الحكيم ومعنى التّساوي بالنسبة إليه أن لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهة أصلاً ممنوع للقطع بأن المختار الحكيم¹⁵⁸ الذي لا يفعل فعلاً إلاّ بعد تعلّق داعٍ وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحاً للتّساوي بل ترجيحاً للترّجح وما ذكر من لزوم¹⁵⁹ إثبات الثابت أو التّسلسل على هذا التقدير ممنوع.

152 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: كما استبعده بعض الفضلاء. منه

153 هامش ج: مما سنح لخطري. منه

154 هامش ر: مما سنح لخطري. منه

155 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: للسيد الشريف. منه

156 هامش ش؛ ج؛ ر: للسيد الشريف. منه

157 وو: أريد.

158 ش؛ ج؛ ر- ومعنى التّساوي بالنسبة إليه أن لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهة أصلاً ممنوع للقطع بأن المختار الحكيم.

159 وو: لوازم.

قوله: قلنا الإرادة والاختيار لا يعلل إلى آخره. وهو قول أهل السنة الإرادة متعلقة لذاتها بأحد المقدورين من غير

حاجة إلى مخصص وقد صرح به الشارح فيما بعد. وللفاضل الشّريف:

فيه بحث لطيف¹⁶⁰ وهو أنّ إرادة أحد الضدّين المقدورين إنّ كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كلّ واحدة منهما لذاتها متعلّقة بأحدهما على التّعيين أنّه أن يقال إذا لزم إحدى الإرادتين ذات المرید لم يمكن له الإرادة المتعلّقة بالجانب الآخر بدلاً عن الإرادة الأولى. فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك. وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها وإن لم تكن مغايرة لها بل تتعلّق إرادة واحدة تارةً بهذا وتارةً بذاك فإن كان تعلّقها بأحدهما لذاتها لم يتصوّر تعلّقها بالآخر فيلزم الإيجاب. وما يقال من أنّ الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه إنّما يصح في القدرة بمعنى إنّ شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل.¹⁶¹ هذا كلامه.

لا يقال المراد من كون التعلّق لذاتها أن لا يحتاج إلى مخصص خارجي لا أن يكون ذاتها مقتضية له [60و] بحيث لا يتخلّف عنها حتى لا يتصوّر تعلّقها بالآخر فيقع أحد التعلّقين مع جواز الآخر وهو شأن الإرادة. لأنّنا نقول فيرد ما أورده من لزوم الترجيح بلا مرجح أي يخصص بأحد المتساويين من غير مخصص والبداهة لا تفرق بين التعلّقين المتساويين وبين سائر الأمور المتساوية. وقد يتوهم أن للقائلين بأنّ تعلّق الإرادة لذاتها أن يقولوا بناءً على أن علة الحاجة عندهم هو الحدوث والإرادة واحدة ومتعلّقة في الأزل تفصيلاً بما هو كائن فيما لا يزال على الوجه الذي يحصل هو فيه عليه مع صحة الفعل والترك في الأزل بالنظر إلى ذاته ولا يحتاج تلك التعلّقات إلى مخصص لما ذكرنا. ودفعه أنّ حدوث تعلّق آخر لها جائز وإلا لم يتصوّر له القدرة بالمعنى المذكور فنفرض وقوعه فيما أن يقع بلا سبب خارجي فترجح بلا مرجح أو به فلا يكون لذاتها. والحق أنّ إشكال الشّريف قوي جدّاً وإنّ اختلج الكلام في الأوهام.

قوله¹⁶²: إذ العمدة فيه. هذا عند الحكماء فإنّها أجلى دلائلهم وأخلاها عن الشبهة. وعند المتكلمين على ما نقله أنّه قد ثبت حدوث العالم إذ لا شك في وجود حادث وكلّ حادث فبالضرورة له محدث فإنما أن يدور أو يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلاً وهو المراد بالواجب وكلا¹⁶³ الطريقتين مبني على امتناع وجود الممكن الحادث بلا موجد. قوله: أو تعلق الإرادة ليس بموجود إلى آخره. قد سبق ما فيه.

¹⁶⁰ هامش ش: شريف.

¹⁶¹ هامش وو؛ ش؛ ح: ذكره في شرح المواقف منه. أنظر شرح المواقف للجرجاني، 121/3.

¹⁶² وو: فكل حادث.

¹⁶³ ر: الكلام.

[الإرادة عند الأشاعرة والمعتزلة والحكماء]

قوله: واعلم أنّ نزاع الحكماء إلى آخره. اعلم أنّ ههنا تفصيلاً نتلو عليك ليتحقق جليّة الحال وتبيّن مصدوقة المقال فنقول: جَوَز الأشاعرة ومن اقتفى أثرهم ترجيح الفاعل المختار لأحد مقدوريه على الآخر بمجرد اختياره، وتمسّكوا فيه بالأمثلة المشهورة. ولذلك أمكنهم القول بأنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بالأغراض مع كونه فاعلاً لها بالقصد والاختيار. وذهب جمهور المعتزلة إلى أنّ الفعل لا يصدر عن المختار بمجرد اختياره بل لا بدّ من داعٍ يترتّب عليه اختياره، وادّعوا فيه الصّروّة وزعموا أنّ الفعل الخالي عن الغرض عبث فذهبوا إلى تعليل أفعال الله تعالى به لكنّ رجوعه إليه تعالى محال لتعالیه عن المنافع والمضارّ فقالوا بـرجوعه إلى المخلوقات ورعاية مصالح العباد / [60ظ] والإحسان إليهم.

وقال الحكماء: البدهة تشهد بأنّ الفاعل المختار أي الذي يصحّ منه الفعل والترك لا يتصوّر منه الفعل إلّا لغرض يدعو إلى اختياره والفاعل الذي يفعل لغرض يكون غير تامّ من وجهين؛ الأوّل: من حيث أنّه يقصد حصول ذلك الغرض فإنّه لا بدّ أن يكون حصوله أولى به وأليق وإلّا لم يكن غرضاً له فيكون مستكملاً بذلك ومستفيداً منه تلك الأولويّة. والثاني: من حيث أنّه يتمّ بمهيمّة ذلك الغرض فاعليّته فيكون هو ناقصاً في فاعليّته ولما كان الله تعالى تامّاً بذاته لا يتطرّق إلى سرادقات كماله شائبة نقصان فلا غرض لفعله فليس فيه الاختيار بالمعنى المذكور وعلمه بكيفيّة الصواب منبع للفيض في الكلّ من غير انبعاث قصد وطلب. وإذا عرفت هذا التفصيل¹⁶⁴ ظهر لك أنّ الحكماء منازعون في ترجيح المختار أحد المتساويين بمجرد إرادته.

قوله: والدور نوع من التسلسل بناءً على عدم تناهي التوقّفات. «فإنّا في موادّ متناهية وهو الدّور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف» كذا في حواشيه على شرح المختصر لابن الحاجب.¹⁶⁵

واعترض¹⁶⁶ عليه بأنّ التوقّفات ليست غير متناهية في الدور إلّا أن يعتبر في كلّ من طرفين أمور غير متناهية يتوقف بعضها على بعض وحينئذٍ يكون التوقّف في موادّ غير متناهية ويكون تسلسلاً متعارفاً. اللّهم¹⁶⁷ إلّا أن يراد بعدم

¹⁶⁴ هامش ش؛ وو؛ ج؛ ر؛ مما سنح لحاطري. منه

¹⁶⁵ حاشية الفتاوى على شرح المختصر لابن الحاجب، 325/1.

¹⁶⁶ هامش ش؛ ج؛ ر؛ للشريف الفاضل. منه | هذا الاعتراض نسب إلى الجرجاني لكن لم أعثر عليه في كتبه، الذي موجود في حاشيته المذكور هو هذه العبارة: «وقيل المراد به عدم تناهي التوقّفات فإما في موادّ متناهية وهو الدور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف، وقد يقال: الدور مستلزم للمتعارف منه في كل واحد من طرفيه على ما هو المشهور والأول أنسب بعبارة الشارح.» حاشية الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب، 326/1.

تناهي التوقفات أن لا ينتهي إلى ما لا يتوقف له. ويمكن أن يراد عدم تناهيهما بحسب الزمان فإنّ زمانه لا ينقطع أبدًا. ولك أن تقول «إنّما اقتصر [المصنّف] على التسلسل لدلالته على الدّور حيث يقترنان في الذكر غالبًا ولمّ يعكس؛ لأنّ الدور ظاهر البطلان فلا حاجة إلى ذكره وإبطاله بخلاف التسلسل».¹⁶⁸

قوله: قلنا بل هو جزء من الدليل. وهو الذي يعوّل الحكماء عليه ويقولون به. وتقريره أن يقال لا يجوز أن يكون الواجب قادرًا مختارًا وإلا فتعلّق الإرادة بأحد الضدين إمّا لذاتها فيستغني الممكن عن المرجّح لأنّه اذا جاز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجّح جاز ترجيحه بلا مرجح بلا فرق وأنّه يسدّ باب إثبات الصّانع وإمّا لا لذاتها فيحتاج تعلّقها به إلى مرجّح ويلزم التسلسل.

وأجيب بأن نختار الشقّ الأوّل؛ إذ ليس يحتاج تعلّق إرادة [61و] المختار بأحد المقدورين إلى مرجّح كما في الأمثلة المشهورة ولا يلزم من جواز الترجيح بلا مرجّح أي بلا داعية جواز الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثّر. ألا ترى أنّ بداهة العقل شاهدة بامتناع الثاني ولذلك لمّ يذهب إلى جوازه أحد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الأوّل ومن ثمة ترى جمعا يجوّزونه.

قوله: وفيه نظر إلى آخره. هذا النظر يرد على تقرير الشارح كلام المصنّف ولك أن تقرّره بوجه لا يرد هو عليه¹⁶⁹ وهو أن يقال إنّ وجب المرجح فإمّا أن يجب ما هو مرجح في نفسه فهذا باطل لأنّ الاعتقاد الغير المطابق كافٍ، وإمّا أن يجب ما هو كذلك في اعتقاده وحاصله أن يظهر له أمر يصير باعثًا لاختياره أحد الطرفين ومخصّصًا له به فكذا إذ قد يفعل بدون ذلك. وقد سلّمتم عدمه في المثال المذكور فحصل الغرض. لا يقال مراد الحكماء بوجود المرجح في نفس الأمر في ترجيح المختار أحد الطّرفين لزوم أن يكون هناك شيء داعٍ إلى اختياره ليختار لأجله سواء كان نافعًا له أو لا، وسواء كان من قبيل الإدراك أو لا، ولا يقدح فيه اعترافهم بعدم العلم بالمرجح في ذلك المثال. لأنّنا نقول هذا قول المعتزلة وأمّا الحكماء فقد عرفت سابقًا أنّهم صرّحوا باشتراط الغرض في الفعل الاختياري وهو مقدّم ذهنًا وإنّ تأخّر خارجًا فهذا التوجيه¹⁷⁰ على تقدير تمامه لا يوافق.

167 هامش ر: مما سنح لحاطري. منه

168 حاشية الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب، 326/1.

169 هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

170 هامش ر: مما سنح لحاطري. منه

قوله: إلا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي. قد يوجّه بأنّه ليس بالنسبة إلى العدم بل بالنسبة إلى حالة للممكن قبل الوجود وتخصيصه بالذكر لكون سياق الكلام في وجود الفعل. وفيه¹⁷¹ أنه لا يدفع قوله "ليس كما ينبغي".

قوله: ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عينه. بعد ما قال في تقرير الدليل الاختيار صفة متحقّقة لا أمر اعتباري حتّى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار، لا وجه لهذا المنع ولسنده عند أهل المناظرة بل الوجه إبطال أنّ الاختيار ليس صفة متحقّقة حتّى يجوز أن يكون اختيار الاختيار عينه.¹⁷²

قوله: أو نقول لا يجب إلى آخره. أراد بالمرجّح المرجح لصدور الفعل بالمعنى الحاصل ولا شك أنّ الفعل بهذا المعنى لا يجب وجوده عنده وحده لاحتياجه إلى الإيقاع أيضًا والجملة التي فسّر المرجح بها هي بالقياس إلى الإيقاع فلذلك لا ينافي وجوده التوقّف على الإيقاع وأما الجملة / [61ظ] بالقياس إلى وجود ذلك المعنى فالإيقاع داخل فيها يدلّ عليه ما سبق في تقرير دليل الأشعري من قول المصنّف "فصدور الفعل مع هذه الجملة" إلى آخر. حيث اعتبر الجملة في صدور الفعل من الفاعل وهو عين الإيقاع ذاتًا وإنّ تغايرًا اعتبارًا. فيندفع ما يقال¹⁷³ المرجح ههنا بمعنى الموجد فإنّ كان متوقّفًا على أمر آخر فليس بتامّ وإنّ لم يتوقف يحصل الوجود عقبيه فلا يجوز القول بالتوقّف بعد فرض المرجّح تامًا ولو فرض أيضًا كونه من الموجودات لجاز القول به.

قوله: قلنا يجب بطريق التسلسل إلى آخره. فإن قيل: إذا وجب يلزم الاضطرار في الفعل لأنّه يجب بالإيقاع الواجب بتلك الجملة. قلنا: وجوب الإيقاع منه باختياره مسبوقًا بإيقاع آخر وهكذا كما عرفت فلا اضطرار بمعنى سلب الاختيار. لكن يرد¹⁷⁴ على طريق التسلسل كون الإيقاعات المحصورة بين وجود الفعل ووجود المرجح الذي حصل بعده الإيقاع غير متناوٍ مع أنّ حصول الإيقاعات غير متناهية في صدور كلّ فعل ممّا يدعى استحالته بداهة.

واعلم أنّ المصنّف وإنّ بذل مجهوده وصرف مقدوره في تحقيق الجواب عن دليل الأشعريّ بترتيب المقدمات وتطويل الكلام في إثباتها لكن خلاصته ترجع إلى المعنيين كما قرره الشّارح [التفتازاني] هنا. وصرّح به سابقًا وابتناؤها على

171 هامش ش؛ وو؛ ح؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

172 هامش ح؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

173 هامش ش؛ وو؛ ح؛ ر: القائل بعض الفضلاء العصر. منه

174 هامش ش؛ وو؛ ح؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

المقدمة الثانية التي حاصلها أنه "لا بدّ لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها" غير ظاهر.¹⁷⁵ لأننا نقول مع قطع النظر عن تلك الكلية نختار أنّ ذلك الفعل واجب بإيقاع الفاعل إياه باختياره وحال الإيقاع والاختيار كما قرره الشارح ولا شك أنّ الإيقاع مع الوقوع كالكسر مع الانكسار. والحاصل أنّ المهمّ لنا إبطال لزوم الاضطرار للوجوب لا إثبات لزومه ولا حاجة فيه إلى إثبات تلك الكلية. نعم؛¹⁷⁶ يحتاج المستدلّ إليه وكذا على الثالثة، إذ نقول من غير التفات إليها يجب الفعل بالمرجح الذي هو تعلّق إرادته واختياره بإيقاعه وذلك التعلّق والإيقاع لا يوجدان في الخارج ويتجدّدان من العبد والأول لا يعلّل به¹⁷⁷ والثاني يعلّل به فلا اضطرار أصلاً. فإنّ أثبت عدم التعليل وقلت: اختياره إمّا باختياره فيلزم التسلسل أو لا باختياره فيلزم الاضطرار. قلنا: باختياره ولزوم التسلسل ممنوع بما ذكره الشارح وعلى هذا يتمّ الجواب من غير احتياج إلى ارتكاب التكلّف في إثبات الثالثة.

قوله: ولقائل أن يقول خوارق العادات إلى آخره. [62و] هذا الاعتراض وارد على دليل المصنّف لكن لا من جانب القدرة لأنّه يخالف مذهبهم فإنّ كثيراً من أفعال العباد كالكفر والعصيان غير مرادة¹⁷⁸ له عندهم. قوله: على أنّ الإرادة في الحيوان إلى آخره. والحقّ أنّ مراد المصنّف هنا¹⁷⁹ إثبات التوسّط بين مذهبي الأشعرية والمعتزلة فكلامه مع ذينك الفريقين ثمّ أنّ الإرادة عند الأشعرية صفة من شأنها تخصيص أحد طرفي المقدور بالوقوع، وعند طائفة من المعتزلة اعتقاد النفع أو ظنّه وعند أخرى منهم ميل يعقبه تلك الاعتقاد¹⁸⁰. فإنّ كان مرادهم بالميل هو الشوق يتمّ الالتزام بالنسبة إليهم وإلا فلا يتمّ أصلاً.

واعلم أنّ الإرادة المشتركة بين الحيوانات عند الحكماء مفسّرة بحالة ميلائيّة إلى حصول الفعل أو الترك، ويمكن حملها على الشوق. وقد صرح بإتحادها الفاضل الطوسي في شرح التلويحات¹⁸¹ [؟] حيث قال «الإجماع أي العزم الحاصل بعد التردّد في الفعل والترك¹⁸² وهو المستمى بالإرادة والكره لا يغيّر الشوق إلاّ بالشدّة والضعف مع الإتحاد في النوع

¹⁷⁵ هامش ش؛ وو؛ ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

¹⁷⁶ هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

¹⁷⁷ ر- به.

¹⁷⁸ و: مراده.

¹⁷⁹ هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

¹⁸⁰ ر- تلك الاعتقاد.

¹⁸¹ نفس هذا الكتاب ورد في حاشية التجريد للجرجاني لكن ممحق الحاشية لم يعثر هذا الشرح أيضاً. حاشية التجريد للجرجاني، 422/2.

¹⁸² [قال الجرجاني: ظاهر هذا الكلام يقتضي أنّ الإرادة يجب أن تكون مسبقة بالتردّد قطعاً، والظاهر أنّه أكثر، وأما (الإرادة) قد توجد بلا سبق تردّد.] أنظر: حاشية التجريد للجرجاني، 399/2.

لأنه عبارة عن شوق متأكد» لكن كلامهم في مبادئ الأفعال الاختيارية يدل على تغايرهما فإنهم قالوا لها مبادئ أربعة التصور الجزئي والشوق المنبعث منه والإرادة المنبعثة من الشوق والتحرك الصادر عن القوة المنبثّة في العضلات.¹⁸³

قوله: **كميل الأثقال إلى المركز بالطبع.** بناءً على ما هو المشهور بين الحكماء من أنّ بعض الجسم يقتضي بطبعه حيّزاً دون حيّز لا على رأي ثابت بن قرة¹⁸⁴ فإنه قال إذا رمينا المدرة إلى فوق فإنما تعود إلى مركز الأرض لا لأنّ الطبيعة الأرضية طالبة له بل لأنّ الجزء مائل إلى كلّ الذي يجذبه بعلة الجنسية على ما فصلّ في موضعه.¹⁸⁵

قوله: **وقد تواتر عن الأنبياء [وقد تواتر عن الأولياء أيضاً إلا أنّ بعض الفقهاء ينكرونه].** وهو المسمى في اصطلاح المشايخ بطي المكان وهو معلوم الإتيّة مجهول اللّميّة فالوجه ترك الإنكار. ومما يؤيد جوازه ما ثبت في موضعه من أنّ ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مائة وستين ونيفاً؛ ثمّ إنّ طرفها الأسفل يصل إلى موضع طرفها الأعلى في أقلّ من ثانية¹⁸⁶ وقد ثبت في الكلام أنّ الأجسام متساوية في قبول الأعراض [62ظ] والله يفعل ما يشاء وهو على كلّ شيء قدير فيقدر على أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن من يؤتبه حظاً من الكرامة.

قوله: **ولفائل أن يقول لو كان الاستناد إلى آخره.** لا إنجّاه لهذا القول على جواب المصنّف¹⁸⁷ لأنّ حاصله أنّ قصد العبد فعله مستنداً إلى قدرته وإرادته المخلوقتين له تعالى فهو مخلوق له بهذا المعنى وإنّ كان إطلاق المخلوق عليه مجازاً وغير مخلوق له بمعنى صدوره منه قصداً وأصالةً كسائر مخلوقاته لا إطلاق المخلوق عليه بل إنّما أطلق لأجل وقوعه في كلام الخصم كما أشار الشارح في تقرير السّؤال ولا يضّرّه عدم¹⁸⁸ النزاع في هذا المعنى ولا عدم المنافاة.

قوله: **بالقصد الذي هو المسمّى بالإرادة [أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور].** موافق لما في كلام الحكماء من أنّ القصد والاختيار عبارة عن الإرادة المتعلّقة إلا أنّها من حيث أنّها توجّه إلى تحصيل الشيء تسمّى

¹⁸³ قارن حاشية التجريد للرجاني، 398/2.

¹⁸⁴ هو ثابت بن قرة بن زهرون الحراني الصابغي، أبو الحسن. ولد بخران عام 221 هـ/ 836 م. وتوفي ببغداد عام 288 هـ/ 901 م. اشتهر بعلمه في الفلك والرياضيات واهندسة والموسيقى، طبيب حاسب فيلسوف. له الكثير من المؤلفات. الأعلام 2/ 98. طبقات الأطباء 1/ 215، حكماء الإسلام 20، وفيات الأعيان 1/ 100. ورد هذا الشخص بنفس الرأي في كتب الكلامية. أنظر شرح المواقف للرجاني، 66/6.

¹⁸⁵ شرح المواقف للرجاني، 66/6.

¹⁸⁶ هامش ش؛ وو؛ ح: المراد بالثانية ما اعتبره أهل النجوم في الساعات. منه | ر : ثمانية.

¹⁸⁷ هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

¹⁸⁸ وو - عدم.

قصداً ومن حيث أنّها إيتار له من بين الأشياء تسمّى اختياراً.¹⁸⁹ وقوله "أو بالداعي" معطوف على بالقصد إشارة إلى أنّ الترجيح لا يحصل بمجرد الإرادة بل يتوقّف على الداعي أيضاً عند البعض.

قوله: فالذي ينظر إلى الأسباب الأول إلى آخره. الظاهر¹⁹⁰ أنّه تعريض للأشعريّ لکنّه يقول صرف القدرة والاختيار أيضاً من الله تعالى لا من العبد ويفسّر الكسب بمقارنة الفعل لقدرة العبد وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيراً ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. فلذا يحكم بالجبر لا بمجرد النظر إلى الأسباب الأول.

وقوله: مسلمة عند الخصم إلى آخره. فإن قيل: التسليم إنّما وقع من الأشاعرة والمعتزلة وأما الماتريدية فمانعون والمصنّف منهم. قلنا: الموافق لما في كتب الأصول والكلام أنّ الأشاعرة أقاموا الدليل الذي تلك المقدّمة جزء منه ردّاً على كلام المعتزلة وهي مسلمة بين الفريقين مع أنّ اللائق بالحنفية المعتزلة لقولهم بالحسن والقبح العقليين أن يسلموها.

قوله: وأعجب من ذلك إلى آخره. قد بالغ قدح كلام المصنّف والإنصاف¹⁹¹ أنّه ليس بتلك المثابة. لأنّ محصولة أنّ في المعنى المتنازع فيه اعتبار أمرين المدح والذمّ والثواب والعقاب. / [63و] ولا نزاع للأشعريّ في تعلق الأمر الأول بالاضطراريّ بقي تعلق الثاني به وفيه احتمالان وجوبهما على الله لأجله وهو باطل لا نقول به وكون العبد في معرض ذلك وهو ثابت وإنكاره بعيد. فعلى هذا يندفع ذلك التعجب لكن يبقى النزاع في صحّة الاحتمال الأخير.

قوله: وليس للمخالف دليل يعتد به [ولا منع يعول عليه]. لا يقال قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل، 90/16] إلى آخر الآية دليل يعتد به؛ لأنّنا نقول هذا ظاهر والظاهر يدفع بالقاطع. قوله: الصواب. أي بحسب اللّغة فإنّ استعمال الراء عند إبراز الجار ليس إلّا ب"من". وقيل¹⁹² أي بحسب المعنى لأنّ كلمة "في" تشعر بكون الشر غير واصل إليه بخلاف "من" فإنّها تشعر بوصوله إليه بابتدائه من ورائه.¹⁹³

قوله: فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه. قد سبق أنّ قيد الثواب والعقاب إنّما هو بالقياس إلى فعل العبد وإنّ أريد ما يشمل فعل البارئ تعالى اكتفى بتعلق المدح والذمّ.

¹⁸⁹ نقلت هذه العبارة من حاشية التجريد للجرجاني، 414/2.

¹⁹⁰ هامش ش؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

¹⁹¹ هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لحاطري. منه

¹⁹² هامش ج: القائل مولانا خسرو. أنظر حاشية التلويع ملا خسرو، 257/1.

¹⁹³ هامش ش؛ م؛ ج؛ ر: صرح به في بعض كتب النحوية. منه

قوله: قلت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال إلى آخره. جزم هنا بهذا المعنى وقد تردّد في شرح المقاصد بينه وبين معنى آخر حيث قال: «والمعتزلة إمّا يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عقلاً أو بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الإخلال بالحكمة». ¹⁹⁴ لإتحادهما مآلاً وقد كان كلّ منهما منقولاً عنهم. وأجاب هناك عن أصلهم هذا بأن قال: «لا نسلم أنه يستحق الذم عقلاً على فعلٍ أو تركٍ فإنّه المالك على الإطلاق» ¹⁹⁵ [وعلى الثاني] ولا نسلم أنّ شيئاً من أفعاله يكون بحيث يخلّ تركه بحكمة لجواز أن يكون له في كل فعلٍ أو تركٍ حكّم ومصالح لا يهتدي العقول إليها [فإنّه الحكيم الخبير] على أنه لا معنى للزوم عليه إلّا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار». ¹⁹⁶

ولما استشعر أنّ اللزوم لرعاية الحكمة لا ينافي التمكن بالتظر إلى ذاته. قال: «ولو سلّم فلا يوافق مذهبهم في صدور الفعل على سبيل الصحة من غير أن ينتهي إلى الوجوب. ولهذا اضطرّ المتأخرون منهم إلى أنّ معنى الوجوب عليه أنه يفعل ألبتة [ولا يتركه] وإن كان جائز الترك كما في العاديات». ¹⁹⁷ ولقائل أن يقول ¹⁹⁸ اللازم من وجوب شيء عليه بالمعنى المذكور إنّ تركه ممتنع بالنظر إلى حكمته وفعله بقصد واختياره لأجلها لازم بحيث لو لم يقصده ولم يفعله لم يكن حكيمًا كريماً. وهو [63ظ] لا يخالف ما ذهب إليه بعضهم من أنّ صدور الفعل عن الفاعل المختار على سبيل الصّحة من غير انتهاء إلى الوجوب كما هو رأي الجمهور في صدور كلّ ممكن. لأنّه بالنظر إلى ذاته وقطع النظر عن اقتضاء حكمته. ووجوب الصدور لاقتضاها إيّاه ولا من غير وجوب منه لأنّه بقصد واختياره لا كما زعم الحكماء من أنّ علمه بكيفيّة النظام الأكمل منبع لفيضان الكلّ منه بدون انبعاث قصد وطلب. نعم؛ يرد عليهم أنّ ذلك ينافي كمال الاختيار. ثمّ أنّ الحنفية قالوا: بعدم جواز التّكليف بما لا يطاق بناءً على أنّ التّكليف به لا يليق بحكمته وفضله وما لا يليق بذلك سفه وترك إحسان إلى المستحقّ وهو قبيح لا يجوز صدوره عنه. وهذا في المعنى قول بالوجوب عليه وإن لم يطلقوه عليه وللكلام بعد مجال تركنا خوفاً من الإملال.

¹⁹⁴ شرح المقاصد للفتازاني، 216/3.

¹⁹⁵ هامش م؛ ج؛ ر؛ وقال فيه أيضاً: والمعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى أن تركه لقبه محل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة. شرح

المقاصد للفتازاني، 216/3.

¹⁹⁶ شرح المقاصد للفتازاني، 216/3.

¹⁹⁷ شرح المقاصد للفتازاني، 216/3.

¹⁹⁸ هامش ش؛ وو؛ ج؛ مما سنح لحاطري. منه

قوله: بمعنى أنه خالقها. فسّر الاستناد بلا واسطة بهذا المعنى لأنه أراد بقوله "أهل السنة" هنا ما يتناول الأشعرية والماتريدية ففسّر على وجه يتناول مذهبيهما فإنّ جميع الأشياء عند الأشعرية مستندة إلى الله تعالى ابتداءً من غير أن يكون للبعض تأثيراً أو مدخل خلافاً للماتريدية كما عرفت. م

{وقد وقع الفراغ عن تحرير هذه النسخة الشريفة المباركة عن يد عبد الضعيف النحيف المحتاج إلى رحمة ربه وشفاعة صاحب المعراج محمد بن إلياس القدرى في يوم الجمعة من شهر رجب المرجب من هجرة النبي عليه السلام سنة ستة عشر تسعمائة [961هـ] الحمد له على الإتمام والصلوة على رسوله الأتم¹⁹⁹}

المراجع والمصادر

التوضيح شرح التنقيح،

عبيد الله بن مسعود المحبوبي صدر الشريعة (ت. 747)، محمد عدنان دوريش، دار الأرقام، بيروت، 1998.

تبصرة الأدلة في أصول الدين،

أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. 508)، حسين آتاي & شعبان علي دوزكون، نشریات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 2003.

تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد،

شمس الدين الأصفهاني (ت. 749)، خالد حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، 2012.

المعارف في شرح الصحائف،

شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، تحقيق عبد الله إسماعيل ومحمد النظير عباد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، 1437هـ/2015م.

¹⁹⁹ قيد الفراغ من نسخة ش. | قيد الفراغ من نسخة ر: {يعون الله وحسن توفيقه وقع الفراغ عن تسويده في تاريخ سنة 971.}

الخصول،

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ - 1997 م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،

محمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، نشر طه عبد الرؤوف سعد، ناشر مكتبة الكليات الأزهرية، 1984.

الملل والنحل،

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. 548)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، 1404.

ميزان الأصول في نتائج العقول،

علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: 539 هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1404 هـ - 1984 م.

حاشية التلويح،

محمد بن فرامر بن علي الحنفي السيواسي المعروف بملا خسرو (ت. 885هـ/1480م)، حسن جلي بن محمد شاه الفناري (ت. 891هـ/1486م)، المطبعة الخيرية - مصر، 1322.

حاشية التجريد،

السيد الشريف زين الدين أبو الحسن علي بن محمد علي الجرجاني (ت. 740-816هـ/1340-1413م)،

تحقيق: أشرف الطاش مع مجموع من الباحثين، نشریات وقف الديانة التركي - إستانبول، 2020م.

شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين،

محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني (ت. 749)، نشر ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، 1332هـ-2011م.

شرح المقاصد في علم الكلام،

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. 791هـ)، نشر: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، 2011م.

شرح المواقف،

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي وسيد شريف الجرجاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، 1997، عدد الأجزاء: 3.

شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني؛

عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (المتوفى: 756 هـ)، وعلى المختصر والشرح/ حاشية سعد الدين التفتازاني (المتوفى: 791 هـ) وحاشية السيد الشريف الجرجاني (المتوفى: 816 هـ)، وعلى حاشية الشيخ حسن المهروي الفناري (المتوفى: 886 هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م، عدد الأجزاء: 3.

فوائد شرح أصول ابن الحاجب،

سعد الدين التفتازاني (ت. 791 هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004م.

كشف الأسرار شرح أصول البيهزوي،

عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت. 730 هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، عدد الأجزاء: 4.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 955-989

Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvîleri Zandağa in the Books of Tabaqât and Ridjâl and Hadith Transmitters That are Said to be Zindîk

Murat ÖKTEM

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Research Assistant, Necmettin Erbakan University,

Faculty of Theology, Department of Hadith

Konya/ Turkey

muratoktem75@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0620-1829

DOI: 10.47424/tasavvur.910851

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Öktem, Murat. "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvîleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 955-989.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm tarihinde Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanlar arasında ciddi problemler açığa çıkmış sahâbe arasında iki büyük savaş meydana gelmiştir. Bu olaylar fitne diye isimlendirilirken, bu zamana da fitne zamanı denmiştir. İslâm ümmetinin bu karışık durumundan istifade etmek isteyen İslâm düşmanları, Müslümanlar arasındaki fitne tohumlarını daha çok yeşertmek için onlara zarar verebileceğini düşündükleri çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu İslâm düşmanlarının başında zındıklar gelmektedir. Hemen her konuda binlerce rivâyet uydurdukları söylenen zındıkların, Müslümanlar tarafından tanınıp bilinmesi gerekiyordu. Bunun için İslâm âlimleri onlar hakkında birçok eser kaleme aldılar. Aslında birçoğu hadis âlimi olan tabakât ve ricâl müellifleri de kaleme aldıkları eserlerinde zındıklardan bahsettiler; öyle ki bu eserler içerdikleri bilgilerle zındıkların bilinmesi açısından son derece yararlı olmuştur. Bu makalede tabakât ve ricâl eserlerinde zındık ifadesinin kimler için kullanıldığı tespit edilmiş, ayrıca yine bu eserlerde cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından zındık olduğu söylenen hicri ilk üç asırda yaşamış hadis râvîleri hakkındaki iddialar ele alınıp incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, tabakât, ricâl, zındık, hadis râvîsi

Abstract

In the history of Islam after the martyrdom of Hz. Uthman, serious problems emerged among the Muslims, and two great wars took place between the Companions. While these events are called strife, this time is called the time of strife. The enemies of Islam who wanted to take advantage of this confused situation of the Islamic ummah, they engaged in various activities that they thought could harm Muslims in order to grow the seeds of strife among Muslims more. Zindîqs are the leading enemies of Islam. It was necessary for Muslims to recognize the zindîqs, who were said to have made thousands of narrations on almost every subject. Therefore, Islamic scholars wrote many works about them. In fact the authors of tabakât and ridjâl many of whom were hadith scholars, also mentioned zindîqs in their works, such that these works were extremely useful in terms of knowing zindîqs. In this article it was determined for whom the term zindîq was used in the works of tabakât and

ridjâl and also the situation of hadith transmitters who lived in the first three centuries of the hijri who are alleged to be zındîk are discussed.

Keywords: Hadith, tabakât, ridjâl, zındîk, hadith transmitter

Giriş

Müslümanları dinlerinde şüpheye düşürmek onları itikâdi olarak yanlışlara saptırabilmek için yöntemler arayan zındıklar, hadis uydurma hususunda başı çekerek Müslümanlar üzerindeki emellerini gerçekleştirmeye çalıştılar. Hemen her konuda binlerce rivâyet uydurdukları söylenen zındıkların, Müslümanlar tarafından tanınıp bilinmesi için İslâm âlimleri onlar hakkında birçok eser kaleme aldılar. Aslında birçoğu hadis âlimi olan tabakât ve ricâl müellifleri de hadis rivâyet eden kişilerin, isimlerinin, neseplerinin, dini, itikâdi ve mezhebî durumlarının bilinmesi için kaleme aldıkları eserlerinde zındıklardan da bahsettiler.

Zındıkların bilinmesi açısından son derece yarar sağlayan bu eserler, bir problemi de beraberinde getirmiştir. Bu problem ise tabakât ve ricâl müelliflerinin haklarında zındîk hükmü verdikleri kişileri hangi ölçülere göre değerlendirdikleridir. Bu âlimler cerh ve ta'dîl ilminde belirlenen şartlara harfiyen uyup objektif olarak bir değerlendirme yaptılar mı? Yoksa müntesibi olduğu mezhep, fırka, ekolün de etkisinde kalarak bir kişi hakkında zındıklık gibi ağır bir hüküm verdikleri de oldu mu?

İşte makalemizde bu problemi de esas alarak tabakât ve ricâl eserlerinde kimlere zındîk dendiği araştırılacaktır. Ayrıca zındîk diye cerh edilen kişi hicri ilk üç asırda yaşamış bir hadis râvîsi ise cerh ve ta'dîl âlimlerinin onun hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir. Ayrıca her biri birer hadis âlimi olan tabakât ve ricâl müelliflerinin zındîk olduğunu söyledikleri kişiler hakkında objektif davranıp davranmadıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Ülkemizde zındıklıkla ilgili kaleme alınmış makale ve lisansüstü tezlerden oluşan bazı akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalara kısaca değinmek istiyoruz. Bu konuda yazılmış makaleler şunlardır: 1- Rıza Tevfik'in "*Mufassal Kâmus-i Felsefe*" isimli eserinin "Ateizm" maddesi Fuat Aydın ve Mehmet Özşenel tarafından latinize edilmiş ve "*Ataizm, Zındîk, Zendeka, Mülhid, İlhad*" ismiyle yayıma hazırlanmıştır. Bu çalışmanın ana teması ateizm ve ilhad üzeri-

ne olup çalışmada zındık kelimesinin kökenine kısmen değinilmiştir. 2- Mehmet Özdemir tarafından kaleme alınan “ IX. Yüzyıl Endülüs’ünde Zındıklık Suçlamaları” isimli makale isminden de anlaşılacağı üzere Endülüs’teki zındıklık suçlamalarına inhisar edilmiştir. 3- Şükrü Özen “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi’nin İdamının Fikhîliği” isimli çalışmasında zındıklığın kökeni ve tanımı hakkında bilgi verdikten sonra zındıklık suçunun İslâm hukuku açısından krtiğini yapmış daha sonra ise zındıklık ithâmıyla idam edilen Molla Lutfi hakkındaki bu hükmün fikhî boyutunu incelemiştir. 4- Eyyüp Tanrıverdi “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî’nin Zındıklık Mücadelesi” isimli makalesinde Abbasi halifesi Mehdî’nin (ö. 169/785) zındıklarla mücadelesini tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. 5- Mehmet Alıcı’da “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı” isimli makalesinde zındıklık kavramını ele almış ve zındık olduğu söylenen Kureyşliler’in zaman/dehr anlayışını incelemiştir. Zındıklık konusunun çeşitli açılardan ele alındığı bu beş çalışmadan farklı olarak biz makalemizde; tabakât ve ricâl eserlerinde zındıklık kavramının kimler için kullanıldığını araştırıp hicri ilk üç asırda yaşamış zındık olduğu söylenen hadis râvîlerinin durumunu ele alacağız.

Zındıklık konusunda yapılan lisanüstü tezler ise şunlardır: İslâm Mezhepleri Tarihi alanında İsmail Numanoğlu tarafından yapılmış “Abbâsîlerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi” isimli yüksek lisans tez çalışması; İsmail Numanoğlu bu çalışmasının ilk bölümünü zındıklarla mücadeleye ve zındıklıkla ithâm edilen sekiz kişi hakkında bilgi vermeye ayırmıştır. İkinci bölümde ise Abbâsîlerin ilk zamanlarındaki zındık isyanlarından bahsederek çalışmasını tamamlamıştır. Yusuf Ağkuş da zındıklık konusunda “Ehl-i Sünnet Tefsir Geleneğinde Zındıklık ve Zenâdika Algısı” isimli bir doktora çalışması yapmıştır. Ağkuş çalışmasının ilk bölümünde zındıklık kavramının kökeni ve semantik tahlili hakkında bilgi vermiş, zenâdika olarak nitelenen altı grup zikredip bunları açıklamıştır. Çalışmasının ikinci bölümünde ise zındıklık meselesini sünni tefsirler zaviyesinden ele almış, kişilerin zındık diye nitelenmesinin sebeplerini saydığı üçüncü bölüm ile tezini tamamlamıştır. Bu son iki eser lisansüstü tez çalışması olduğundan bizim makalemizin bazı kısımlarının bu çalışmalarla kısmi benzerlik göstermesi muhtemeldir. Mesela, biz de makalemizde zındıklıkla ithâm edilen kişilerden bahsedeceğiz ancak Numanoğlu’nun çalışmasından farklı olarak biz çalışmamızda bir şekilde hadis ilmiyle irtibatlı olan ya da doğrudan hadis râvîsi olan

kişileri ele alacağız. Bu bakımdan İsmail Numanoglu'nun çalışmasında zikrettiği sekiz kişiden sadece Abdulkerim b. Ebi'l- 'Avcâ' (ö. 160/777) ve Sâlih b. Abdilkuddûs (ö. 168/785) bizim çalışmamızda ele alınacaktır. Yusuf Ağkuş'da doktora çalışmasında zındık olarak ithâm edilen altı gruptan bahsetmiştir. Biz de tabakât ve ricâl eserlerinde zındık olarak bahsedilen kişiler ve bu kişilerin müntesibi oldukları gruplardan bahsedeceğiz. Ancak Ağkuş'dan farklı olarak çalışmamızda bu grupların mensuplarından hadis rivâyet eden kişilerin de durumlarını ele alacak ve onlar hakkındaki zındıklık iddialarını değerlendireceğiz.

Son olarak zındıklık konusunda yazılmış bir kitap ve makale çalışmasına değinmek istiyoruz. Sadık Cihan tarafından kaleme alınan "*Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*" isimli kitap çalışması ile yine aynı yazar tarafından kaleme alınmış "*Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti*" isimli makale çalışması hadis alanında yazılmış eserlerdir. Cihan'ın makalesinin içeriğinin kitabının içeriği ile aynı olması sebebiyle sadece kitabı hakkında bilgi vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Yazar kitabında ilk önce zındık kelimesinin anlamını, ortaya çıkışını ve ortaya çıkış sebeplerini ele almıştır. Daha sonra çeşitli başlıklar altında o başlıklara uygun olarak zındıkların uydurdukları söylenen rivâyetleri incelemiştir. Yazar kitabının sonuna doğru "*Bazı Meşhur Zındıklar*" başlığı altında dokuz kişi zikretmiştir. Bunlardan bazıları şair, bazıları da vâiz ve hadis râvîsidir. Yazarın zındık olarak zikrettiği kişilerden bazıları "*deccâl*", "*Allah düşmanı*" ya da "*en meşhur yalancı*" şeklinde cerh edilmiş, yazar onları da zındık katagorisine dâhil etmiştir. Cihan, kitabının sonunda Hulefâ-yi Râşidîn, Emeviler ve Abbâsiler devrinde zındıklarla mücadele eden bazı devlet adamları hakkında muhtasar bilgi vererek çalışmasını nihâyete erdirmiştir.

Biz makalemizde Sadık Cihan'ın çalışmasından farklı olarak zındık olduğu söylenen kişileri ve grupları ele alacağız. Zındıkların uydurdukları rivâyetleri incelemeyeceğiz. Yine mezkûr çalışmadan farklı olarak sadece zındıklıkla ithâm edilen hicri ilk üç asır hadîs râvîleri hakkındaki iddiaları değerlendireceğiz. "*Deccâl*", "*Allah düşmanı*" gibi vasıflarla ithâm edilip zındık olduğundan bahsedilmeyen râvîleri ele almayacağız. Ayrıca Sadık Cihan'ın kitabında sadece zındık olduklarına dair iddialara yer verdiği hadis râvîleri Muhammed

b. Sa'îd eş-Şâmî (ö. 150/767) ve Sâlih b. Abdilkuddûs hakkındaki farklı görüşlerde yer vereceğiz.¹

1. Zındıklık ve Ricâl Edebiyatında Zındıklar

Makalemizin ilk bölümünde, zındıklığın ne olduğunu kime zındık denildiğini ve İslâmî dönemdeki kullanımında anlamca bir genişlemeye uğrayıp uğramadığını tespit etmeye çalışacağız. Daha sonra ise ricâl edebiyatında zındık ifadesinin kimler için kullanıldığını, ihtiva ettiği mânânın kimlere şamil olduğunu inceleyeceğiz. Makalemizin ikinci bölümünde ise ricâl edebiyatında zındık olduğu söylenen, rivâyet asrında yaşamış hadis râvîlerinin durumunu ele alacağız.

1.1. Zındıklık

1.1.1. Zındık (الزندىق) Kelimesinin Etimolojisi

Zındıkların Müslümanların zihnini bulandırıp kalplerinde şüphe oluşturarak İslâm dinini içeriden yıkmak için hemen hemen her konuda² yaklaşık on iki bin hadis uydurdukları³ söylenmiştir. Genelde İslâm dini özelde ise hadis ilmi için bu kadar zararlı olan bu zümre Arapçada (زندىق, زندقة, زندىق, زندىق) zındık, zendeka, zenâdîka ve zenâdîk kelimeleri ile ifade edilmektedir.

Kökeni itibariyle Arapların dilinde bulunmayan zındık (زندىق) kelimesi, Fârisî kökenlidir. Zamanla Arap diline giren bu kelime Arapçalaşmış ve zındık şeklinde söylenir olmuştur. Kelimenin aslının zende (زند) olduğu söylenmiştir.⁴ Zend kelimesi Manî'nin (ö. m. 276) Zerdüşt'ün kitabı Elbesta'yı (Avesta) tefsir ettiği "Zend" isimli eserini yazmasıyla ortaya çıkmıştır. Asıl kitap olan Avesta'nın yorumu (tefsiri) olan bu kitap, asıl kitap yerine tercih edilir

¹ Bu iki râvî hakkında Sadık Cihan'ın verdiği bilgiler için bk. Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü* (Samsun: Ettüt Yayınları, 2003), 103-105.

² Bk., Ebû Zekeriyâ Muhayyidîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadis (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985), 47.

³ Bk., Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 431.

⁴ Bk., Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, "Zendeka", *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 9/297-298.

olunca halk arasında asıldan sapıp yoruma yönelenlere “zendî” denilmiştir.⁵ Fârisîlerle temasta bulunan Araplar bu kelimeyi onlardan alıp, zaman içerisinde zındık (زندیق) şeklinde telaffuz eder olmuşlardır.⁶

Aslı itibari ile Fârisî kökenli olan zındık kelimesi⁷, Sâsânîler tarafından da kullanılmıştır. Miladi 260 yılında Sâsânî İmparatorluğu Maniheistleri sapkın ilan edip onları zındık olarak isimlendirmiştir.⁸

Zındık (زندیق) kelimesi Arap diline girdikten sonra da bu ifade, âlemde nur ve zulmetten oluşan iki yaratıcının olup hayrı yaratanın nur, şerri yaratanın ise zulmet olduğu inancını benimseyen Mani'nin kurduğu Maniheizm dinine mensup olanlar için kullanılmıştır.⁹

Aynı zamanda âhirete ve Allah'ın birliğine inanmayanlara, küfrünü gizleyip iman etmiş gibi görünenlere de zındık denmiştir. Bu bağlamda zındık ile münâfıǵı birbirinden ayırt etmek zordur.¹⁰ Ayrıca Araplar çok cimri kimseler için de zındık (رجل زندق و زندقي) kelimesini kullanmışlardır.¹¹

1.1.2. Zındık Kelimesinin Câhiliye Döneminde Kullanımı

Fârisîlerden Arap diline girdiğini daha önce belirttiğimiz zındık kelimesi, İslâm'dan önce daha dar mânâda ve belli bir dine/fırkaya mensup olanları ifade etmek için kullanılırken İslâmî dönemde bu kelime daha geniş mânâda ve birçok din/fırka mensubunu içine alacak şekilde kullanılır hale gelmiştir. İslâm'dan önce Araplarda zındık ifadesi 3. yüzyılda Mani tarafından İran'da

⁵ Bk. Ebü'l-Hasen b. Ali el-Mes'ûdî, *Murîcu'z-zeheb ve ma'âdinu'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2005), 1/191-192.

⁶ Bk., Mes'ûdî, *Murîcu'z-zeheb*, 1/191-192.

⁷ Bk., Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 25.

⁸ Bk., Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler XV-XVII. Yüzyıllar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 42.

⁹ Bk., Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezâk ez-Zebîdî, “Zendeka”, *Tâcu'l-'arûs* (b.y., Dâru'l-Hidâye, ts.), 25/418.

¹⁰ Bk., Zebîdî, “Zendeka”, *Tâcu'l-'arûs*, 25/418.

¹¹ Bk., Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, “Zendeka”, *Lisâni'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, h.1414), 10/147.

kurulan Manheistler, Seneviyye¹² dini ve onu oluşturan inanç gruplarından olan Deysâniyye¹³ ve Mezdekiyye¹⁴ fırkalarının mensupları için kullanılmıştır.¹⁵

Câhiliye dönemindeki bazı Kureyşlilerin dininin zındıklık olduğu da söylenmiş İbn Kuteybe (ö. 276/889); Kureyşlilerin bu dini Hîrelilerden¹⁶ öğrendiklerini belirtmiştir.¹⁷ Zındık olarak adlandırılan Kureyşlilerin Seneviyye inancındaki gibi âlemin nur ve zulmet gibi iki kadîm asıl tarafından yaratıldığına inanıp, dehrî ve mülhidler gibi zamanın ebedi olduğuna âhirete ve bir yaratıcının mevcut olmadığına inandıkları belirtilmiştir.¹⁸

Câhiliye zamanındaki Kureyş'in meşhur zındıkları şunlardır: Ebû Süfyan b. Harb (ö. 31/651) (daha sonra Müslüman olmuştur), 'Ukbe b. Ebî Mu'ayt (ö. 2/624), Übey b. Halef (ö. 3/625), Nadr b. el-Hâris b. Kelede (ö. 2/624), Münebbih b. el-Haccâc es-Sehmiyânî (ö. 2/624), Nebîh b. el-Haccâc es-Sehmiyânî (ö. 2/624) ve el-'Âs b. Vâil (ö. m. 622). Bu sayılanların arasından sadece Ebû Süfyan Müslüman olmuştur. Diğerleri ise el-'As b. Vâil dışında Bedir (2/624) ve Uhud

¹² Seneviyye: Âlemin birbirine zıt iki kadîm asıl tarafından yaratıldığına inanan din veya mezheplerin ismi. Bu konuda detaylı bilgi için bk., Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2009), 36/521-522.

¹³ Deysâniyye: İbn Deysân (ö. m. 222) tarafından kurulan nur ve zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen fırka. Bu konuda detaylı bilgi için bk., Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 113-114.

¹⁴ Mezdekiyye: 5. Yüzyılda İran'da ortaya çıkmış, düalist ve gnostik özellikli dini hareket. Bu konuda detaylı bilgi için bk., Kenan Has, "Mezdekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2004), 29/523-524.

¹⁵ Bk. S'ad b. Felâh b. Abdilazîz el-'Arîfî, *ez-Zenâdika 'akâiduhum ve firakuhum ve mevâkıfu eimme ti'l-müslimîne minhum* (Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 1434/2013), 1/45.

¹⁶ Hîre: Bugün Irak'ın Nefec iline bağlı bir kaza merkezidir. Erken dönemlerde Putperestlik, Yahudilik, Mecûsilik, Maniheizm, Mezdeizm bu bölgede yayılmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için bk., Hüseyin Ali ed-Dâkûkî, "Hîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1998), 18/122-124.

¹⁷ Bk., Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe (Kahire: Dâr u'l-Me'ârif, ts.), 621.; İbn Habîb'e (ö. 245/860) göre Kureyşliler zındıklığı Hristiyan Hîrelilerden öğrenmişlerdir. Bk., Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. 'Amr el-Bağdâdî, *el-Muhabber* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 161.

¹⁸ Bk., Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 11/145-146.

(3/625) gazvelerinde öldürülmüşlerdir.¹⁹ Zındık kelimesi, İslâm'dan önce Araplar arasında asıl vaz olunduğu mânâda kullanılmıştır, denilebilir.

1.1.3. Zındıklığın İslâmi Dönemdeki Tarihi Seyri

Zındıklık tohumlarının Müslümanların arasına atılmasının Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafetinin son dönemlerine rastladığı bildirilmiştir.²⁰ O dönemde Abdullah b. Sebe' (ö. 40/660) ve tâbilerinin başını çektiği zındıklar, Müslümanların akidesini bozmak İslâm dinini yok etmek için Müslüman gibi görünüp sapkın fikirleriyle müminlerin zihinlerini bulandırmaya çalışmışlardır. Hz. Ali (ö. 40/661) tarafından birçoğu katledilen zındıklar, belli bir dönem yer altına çekilmişler ve gizlenmişlerdir.²¹

Emevî Devleti'nin sonlarına doğru tekrar gün yüzüne çıkan zındıklar, toplumun geniş bir kesimine etki edemese de, özellikle halife Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) Farsçadan Arapçaya yaptırttığı çevirilerin de etkisiyle şairler ve ediplere tesir etmişlerdir.²²

Emevî halifelerinden Velîd b. Yezîd'in hocası Abdussamed b. Abdila'lâ²³ ve Mervân b. Muhammed'in (ö. 132/750) hocası el-Ca'd b. Dirhem'in (ö. 118-120/736-738) zındık oldukları²⁴ ithâmı da göz önüne alındığında bu dönemde zındıklar devlet adamları üzerinde de etkili olabilmişlerdir.

Emevîlerin Irak valisi Hâlid el-Kasrî'nin (ö. 126/743) zındıklara karşı şiddetli tutumu ve el-Ca'd b. Dirhem'i bir kurban bayramı idam ettirmesi zındıkların

¹⁹ Bk., İbn Habîb, *el-Muhabber*, 161.

²⁰ Bk., 'Arîfî, *ez-Zenâdika*, 1/112-115.

²¹ Bk., 'Arîfî, *ez-Zenâdika*, 1/112-115. Bir çok kaynakta zındıklık tohumlarının Abdullah b. Sebe' ile atıldığı bilgileri bulunmakla beraber Abdullah b. Sebe' diye birinin yaşamadığını, böyle birinin var olmadığını iddia eden çalışmalarda vardır. Ülkemizde Abdullah b. Sebe' hakkında müstakil çalışmaları bulunan Sıddık Korkmaz bu kişinin mevhum (asılsız, hakikatte olmayan) bir karakter olduğunu belirtmiştir. Bk. Sıddık Korkmaz, "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansımaları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (Eylül-Aralık 2007), 129, 144.

²² Bk., 'Arîfî, *ez-Zenâdika*, 1/116.

²³ Abdussamed b. Abdila'lâ: Hakkında fazla bilgi yoktur. Velîd b. Yezîd'in hocasıdır. Velîd'in ahlâken bozulmasına onun sebep olduğu söylenmiştir. Zındıklıkla ithâm olunmuştur. Bk., İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 5/187.

²⁴ Bk., Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Cil, Kahire: Mektebetü'n-Nehda, 1416/1996), 2/96.

etkisinin kırılmasına sebep olmuştur.²⁵ Emevî Devleti'nin yıkılıp Abbâsîlerin hilafet makamını devralmasıyla zındıklar, Kûfe şehrinin kozmopolit yapısından da istifade ederek bu şehirde yayılmışlardır.²⁶ Diğer dönemlerin aksine zındıklar Abbâsîlerin ilk yıllarında kuvvet bulmuşlardır. Bu dönemde zındıklar özellikle mevâliden olup şâirler, edipler ve devlet adamları arasında kendilerine yer bulmuşlardır.²⁷

Mevâliden olan Fârisîlerin Abbâsîler döneminde devlet kademelerinde makam elde edebilmeleri vezirlik makamının ihdâs edilmesiyle kolaylaşmıştır. Vezir olabilmek için, âlim ve iyi bir hatip olmanın yanında okuryazar olmak şartı konmuştur.²⁸ Bu şartlardan ötürü tahsilli ve okuryazar olan birçok Fârisî kökenli mevâlî, Abbâsî hilafetinde vezirlik makamına getirilmiştir. Denilebilir ki Abbâsî hilafetinin ilk asrında vezirlerin çoğu Fârisî kökenlilerden oluşmaktadır.²⁹

Abbâsîlerin ilk asrında vezirlik gibi küttâblık (yazıcılık) makamı da Fârisîlerin kontrolünde bulunmaktaydı. Küttâblar; vezirlerin yardımcıları olup devlet erkânı arasındaki yazışmaları yapan kişilerdir.³⁰ Yeteneklerine ve yeterliliklerine bağlı olarak zaman içerisinde vezirliğe kadar yükselebilen³¹ küttâbların çoğu, vezirlerde olduğu gibi Abbâsîlerin ilk asrında Fârisîlerden oluşmaktaydı.³²

Her ne kadar Abbâsî halifelerinin vezirleri olsalar da vezirler ve küttâblar Fârisî olan atalarının izinden gidiyor, eski geleneklerini ve kültürlerini devam ettiriyorlardı.³³ Vezirler ve küttâblar arasından zındık olanlar ise³⁴ elde ettikleri

²⁵ Bk., Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 2/97.

²⁶ Bk., Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 2/97.

²⁷ Bk., Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 2/97.

²⁸ Bk., Ahmed Emîn, *Duhâl-İslâm* (Kahire: Müessetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 162-163.

²⁹ Bk., Ahmed Emîn, *Duhâl-İslâm*, 162-163.; İlk Abbâsî veziri olan Ebû Seleme el-Hallâl'ın da (ö. 132/750) Fârisî kökenli olduğunu zikretmeden geçmek istemiyoruz. Bk., Ahmed Emîn, *Duhâl-İslâm*, 161.

³⁰ Bk., Ahmed Emîn, *Duhâl-İslâm*, 164.

³¹ Bk., Ahmed Emîn, *Duhâl-İslâm*, 164.

³² Bk., Ahmed Emîn, *Duhâl-İslâm*, 165.

³³ Bk., Ahmed Emîn, *Duhâl-İslâm*, 165.

³⁴ Mesela küttâblardan Hâmmâd 'Acred (ö. 161/778) ve Abdullah b. el-Mukaffa'nın (ö. 143/760) zındık oldukları iddia edilmiştir. Bk., Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ'* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 67-69.; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1405/1985), 6/208-209.

makamlar sayesinde İslâm dinine zarar verip unutulmaya yüz tutmuş olan atalarının dinlerini İslâm ümmeti arasında yaymaya çalışıyorlardı.³⁵

Zındıkların Abbâsiler döneminde devletin kontrolü altındaki şehirlerde yayılma ve güçlenme süreci, zındıklarla mücadele için özel bir birim kuran (dîvânu'z-zenâdika)³⁶ ve bu birimin başına da "sâhibu'z-zenâdika"³⁷ ismi verilen kişileri tayin eden Abbasi halifesi Mehdî (ö. 169/785) ile son bulmuştur. O, 163/780 yılında Halep'te zındıklardan bir topluluğu katlederek kitaplarını imha ettirmiştir.³⁸ 168/784-785 senesinde ise Bağdat'taki zındıkları öldürmüştür.³⁹ Böylece zındıklar, Abbâsî Devleti'nde varlıklarını devam ettirseler de Mehdî'nin bu hamleleriyle güçleri kırılmış eski etkinlikleri kalmamıştır.

Zındıkların devlet içerisindeki etkilerinin bu dönemde büyük ölçüde kırılmış olmasına istinaden zındıklığın tarihin seyri içerisindeki gelişimine dair verdiğimiz bilgileri sonlandırıp zındık ifadesinin İslâmî dönemde geçirdiği anlam genişlemesine kısaca değinmek istiyoruz.

1.1.4. İslâmî Dönemde Zındık İfadesinin Anlamca Genişlemesi

İslâm'dan önce zındık kelimesi ile Maniheizt, Zerdüş, Düalist, Deysâni, Mezdekî gibi din ve fırka mensupları ve Kureys'ten dehrîliği savunanlar kastedilmiştir. Bu ifade İslâmî dönemde de İslâm'dan önceki mânâsında kullanılmakla beraber asıl olarak Fârisî dinlere mensup olup Müslüman gibi görünen ve küfrünü gizleyenleri ifade etmek için kullanılmıştır.⁴⁰ Ancak zaman içerisinde zındık kelimesinin içine aldığı kesim yelpazesi oldukça genişlemiş Ehl-i sünnet itikâdı dışındaki diğer fırka mensupları, fiska dalmış, fuhşiyata düşkün kişiler de zındık ithâmına maruz kalmışlardır.⁴¹

³⁵ Bk., 'Arîfî, *ez-Zenâdika*, 1/144-148.

³⁶ Bk., Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 2/97.

³⁷ Sâhibu'z-zenâdika'nın başına Ömer el-Kelvâzî getirilmiş, o vefat edince yerine Hamdiveyh tayin edilmiştir. Bk., Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beirut: Dâru't-Turâs, h. 1387), 8/167.

³⁸ Bk., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l- a'lâm* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/274.

³⁹ Bk., Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/167.

⁴⁰ Bk., 'Arîfî, *ez-Zenâdika*, 1/46-54.

⁴¹ Bk., 'Arîfî, *ez-Zenâdika*, 1/46-54.

“Zındık” ifadesinin anlamca genişleyip birçok kesim için kullanılır hale geldiği dönem, Abbâsîler dönemi olmuştur.⁴² Aşağıda, zındık ifadesinin ricâl edebiyatına dair eserlerde kimler, hangi fırkalar için kullanıldığını araştıracağız. Kendisi hakkında zındık ifadesi kullanılan kişi, hadis ilmiyle irtibatlıysa onun hakkında kısaca bilgi verip hakkındaki zındık hükmünün sadece nesnel verilere dayanılarak mı verildiğini yoksa mezhep aidiyeti, ön kabullü davranma, kıskançlık vb. gibi insani olgularında işin içine girip girmediğini tespit etmeye çalışacağız.

1.2. Ricâl Edebiyatında Zındıklar

1.2.1. Zındıklığını Gizleyip Müslüman Gibi Görünenlere Zındık Denilmesi

Zındık kelimesi tabakât ve ricâl eserlerinde de, Maniheizm ve Seneviyye gibi din ve fırkalara mensup olduğu halde Müslümanmış gibi görünen kişiler için kullanılmıştır. Bu kişiler şunlardır: Abdullah b. Sebe’ (ö. 40/660)⁴³, Abdullah b. el-Mukaffa’ (ö. 143/760)⁴⁴ ve Abdülkerîm b. Ebi’l-’Avcâ’ (ö. 160/777). Biz hadis ilmiyle irtibatlı olduğu için Abdülkerîm b. Ebi’l-’Avcâ’ hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

1. Abdülkerîm b. Ebi’l-’Avcâ’ (ö. 160/777)

Basra’nın altı kelâmcısından biri iken Seneviyye (düalist) inancını benimseyen Abdülkerîm b. Ebi’l-’Avcâ’, zındık olduğu gerekçesiyle Abbâsî halifesi Mehdî’nin (ö. 169/785) Basra emîri Muhammed b. Süleyman tarafından öldürülmüştür. Öldürüleceği esnada Müslüman gibi görünen bir zındık olduğuna

⁴² Bk., Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu’l-İslâm*, 2/97.

⁴³ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife li’t-Tabâ’a ve’n-Neşr, 1382/1963), 2/426.; İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, 4/483-484.

⁴⁴ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Ebü’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397-1398/1977-1978), 2/151.; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 3/ 910.; Burada şu husussa değinmeden geçmek istemiyoruz: Her ne kadar Abdullah b. el-Mukaffa’ hakkında tabakât ve ricâl eserlerinde zındık olduğu iddiası bulunsa da onun hakkında bilgi veren bazı çalışmalarda zındıklıkla ilgisi olmadığı söylenmiştir. Detaylı bilgi için bk., İsmail Durmuş, “İbnü’l-Mukaffa’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2000), 21/131.

deleket edecek şekilde haramı helâl kılan helâli haram kılan 4000 rivâyet uydurduğunu itiraf etmiştir.⁴⁵

1.2.2. Kur'ân Mahlûktur Diyenler ve Allah'ın Sıfatlarını İnkâr Edenlere Zındık Denilmesi

Abbâsî halifesi Me'mûn (ö. 218/833) tarafından 218/833 tarihinde başlatılan, 234/849 senesinde halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) halku'l-Kur'ân tartışmalarını yasaklamasıyla fiilen sona eren mihne (Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışması) dönemi, İslâm dünyasında ciddi travmalara yol açmıştır.⁴⁶

Özellikle mihne sürecinin⁴⁷ sona ermesinden sonra Kur'ân mahlûktur diyenler İslâm ulemâsı tarafından zındık diye nitelenir olmuşlardır. Tabakât ve ricâl eserlerinde de Kur'ân'ın mahûk olduğunu iddia edenlerin zındıklığa nispet edildikleri görülmektedir. Bu konuda bazı âlimlerin görüşlerinin aktarılması faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

Kuteybe b. Saîd (ö.240/855): "Kim Kur'ân mahlûktur derse zındıktır, Allah'ı inkâr eden bir kâfirdir, ben arkasında namaz kılmam, cenazesine katılmam".⁴⁸ Mihne döneminde işkencelerin en ağırlarına maruz kalan Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ise Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri kâfir diye vasıflamıştır.⁴⁹

⁴⁵ Bk., Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'* (Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, ts.), 1/569.; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/241.

⁴⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bk., Hayrettin Yücesoy, "Mihne" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2005), 30/26-28.

⁴⁷ Mihne sürecinden önce de Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışmaları vardır. Ama bunun bir süreç haline getirilip, Kur'ân mahlûktur demeyenlere işkencelerin yapılması mihne dönemindedir. Bu dönemden öncede Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere zındık dendiği olmuştur. Mesela mihne döneminden önce vefat eden Mâlik b. Enes (ö. 179/795) Kur'ân'a mahlûktur diyenleri zındık diye nitelemiştir. Bk., Ebü'l-Fazl 'Iyâz b. Musâ el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik* (Fas: Matba'atu Fadâlati'l-Muhammediyye, 1965-1981), 2/ 44.; Yine aynı şekilde mihne döneminden önce vefat eden Yezîd b. Hârûn'da (ö. 206/821): "Kim ki Kur'ân mahlûktur derse o zındıktır" diye söylemiştir. Bk., Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl er-Rezzâz Bahşel, *Târîhu Vâsıt* (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, h.1406), 258.

⁴⁸ Bk., Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/257.

⁴⁹ Bk., İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/76., 1/103., 1/115.

Tabakât ve ricâl kitaplarında Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerle beraber Allah'ın bazı sıfatlarını inkâr edenlere de zındık denilmiştir. Misal olarak şu ibare gösterilebilir. " *Cehmiyye Kur'ân'ın mahluk olduğunu Allah'ın Musa (a.s.) ile konuşmadığını ve Allah'ın konuşmayacağını iddia ediyor... Onlar zındıktırlar...*"⁵⁰

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ricâl edebiyatına dair eserlerde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden ve ilahî sıfatları reddeden Cehmiyye fırka mensupları için zındık ifadesi kullanılmıştır. Bu fırka mensupları için kullanılan zındık kelimesinin bir nevi İslâm'a uymayan itikâd sahibi, İslâm'a zarar veren kimse manasında kullanıldığı söylenilebilir.

Tabakât ve ricâl kitaplarında Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edip ilahî sıfatları reddettiği için zındık olarak el-Ca'd b. Dirhem'in (ö. 118-120/736-738)⁵¹ zikredildiği görülmektedir. Cehmiyye mezhebine mensup olup zındık olduğu iddia edilen kişiler olarak da Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746)⁵² ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) isimlerine rastlanılmaktadır.

Biz bu bölümde, bir kişi hakkında zındık hükmü sadece nesnel verilere dayanılarak mı veriliyor yoksa mezhep aidiyeti, ön kabullü davranma, kıskançlık vb. gibi insani olgularda işin içine giriyor mu sorusuna net bir cevap vermesi bakımından ehl-i hadis ve ehl-i rey ekolüne mensup hadis ve tabakât âlimlerinin Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) hakkında verdikleri hükümleri değerlendireceğiz.

1. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833)

Bişr b. Gıyâs, Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) ve Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) az da olsa hadis rivâyetinde bulunmuştur. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmiş ve insanları bu görüşü benimsemeye davet etmiştir.⁵³

⁵⁰ Bk., İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/32.

⁵¹ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen b. Hibetillah İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk* (b.y., Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1415/1995), 72/99-100.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/ 218.

⁵² Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Bk., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/ 389-392.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/26-27.

⁵³ Bk., el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 7/531.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/ 283-284.

Hadis âlimlerinden Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) onun için zındık, Kuteybe b. Saîd'in (ö. 240/855) ise kâfir dediği rivâyet edilmiştir.⁵⁴ Meşhur hadis hafızı Ebü'l-Hasen el- 'Iclî de (ö. 261/875) *Târîhu's-sikât* isimli eserinde onun fâsık olduğunu söylemiş Allah'ın (c.c.) laneti onun üzerine olsun diye beddua etmiştir.⁵⁵

Ehl-i hadis âlimleri tarafından zındıklık ve kâfirlikle ithâm olunan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hanefî mezhebine mensup hadisçi İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) kaleme aldığı *Tâcu't-terâcim* isimli tabakât türü eserde ise vera ve takva sahibi bir insan olarak zikredilmektedir.

İbn Kutluboğa insanların Bişr'den yüz çevirmesine sebep olarak zındıklık ve kâfirlikten çok daha masum sayılabilecek bir sebep söyler ki o da; kelâm ilmine kendini çok kaptırmuş olmasıdır.⁵⁶ İbn Kutluboğa'nın onun hakkında bıraktın zındıklığı en ufak bir cerh ifadesi kullanmayışı dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir husustur. Her ne kadar İbn Kutluboğa onun hakkında menfi bir şey söylemese de vefat ettiğinde Bişr'in cenazesine hiçbir âlimin katılmadığı da nakledilmiştir.⁵⁷

Yapılan karşılaştırmada da görülmektedir ki tabakât ve ricâl âlimleri Bişr b. Gıyâs el-Merîsî hakkında değerlendirme yaparken mensûbu oldukları ekolün fikri düşünce yapısına uygun olarak bilgi vermekten kaçamamışlardır. Denilebilir ki genele şâmil olmamakla beraber tabakât ve ricâl âlimlerinin bir râvî/kişi hakkında bilgi verirken objektif olmaktan uzaklaştıkları, cerh kriterlerini ihlâl ettikleri durumlar da vâkidir.

⁵⁴ Bk., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/538.; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1382/1963), 1/322-323.

⁵⁵ Bk., Ebü'l Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el- 'Iclî, *Târîhu's-sikât* (b.y., Dâru'l-Bâz, 1405/1984), 81.

⁵⁶ Bk., Ebü'l-'Adl Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Hanefî, *Tâcu't-terâcim* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 142-143.

⁵⁷ Bk., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/544.; Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî el-'Usmânî Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-ousûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: Mektebetü İrsikâ-IRCICA-, 2010), 1/377-378.; Hadis âlimlerinin Bişr b. Gıyâs hakkındaki olumsuz görüşlerini göz önünde bulundurursak cenazeye hiçbir âlim katılmadı sözündeki âlimler, ehl-i hadis âlimleri olsa gerekir.

1.2.3. Kaderle İlgili Konuşanlar ve Kaderi İnkâr Edenlere Zındık Denilmesi

Ricâl eserlerinde zındık diye isimlendirilen kesimlerden biri de kader hakkında konuşanlar, özellikle kaderi inkâr edenlerdir. *Târîhu İsbahân'* da şöyle bir rivâyet geçmektedir: Sa'îd b. Cübeyr'in (ö. 95/714) İbn Abbâs'dan (ö. 68/687-688) naklettiğine göre İbn Abbâs kendisine "Benden (dinlediğin) şu üç şeyi muhâfaza et! Yıldızları incelemekten sakın! (Gök cisimleriyle ilgilenme) Çünkü bu durum falcılığa sevk eder. Kaderi incelemekten sakın! Çünkü bu zındıklığa sevk eder. Ashâba sövmekten sakın! Eğer (ashaba) söversen kıyamet günü Allah (c.c.) seni yüzüstü cehenneme atar." şeklinde tavsiyede bulunmuştur.⁵⁸

Müslümanlar arasında kader hakkında konuşmak ve tartışmak zaten hoş görülmezken⁵⁹ kaderi sorgulamak da İbn Abbâs'dan nakledilen rivâyet dayanak yapılarak bazı âlimler tarafından zındıklığa götüren bir sebep sayılmıştır. Hatta salt kader hakkında konuştukları için Kaderiyye mezhebindekileri zındık sayanlar da olmuştur.⁶⁰ Kaderi inkâr etmek ise zındıklığın temeli olarak sayılmıştır. Bunu şerî delille desteklemek için rivâyet bile uydurulmuştur. Rivâyet şöyledir: "...zındıklığın aslı kaderi yalanlamaktır."⁶¹

⁵⁸ Rivâyet için bk., Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân - zikru ahbâri İsbahân-* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/381.; Bu eserdeki rivâyette râvîlerin çoğu meçhûl olduğundan rivâyet zayıftır. Ayrıca eserin başka bir bölümünde de nakledilen rivâyet bu sefer mevkûf olarak değil, Hz. Peygamber'e isnad edilerek merfû' olarak nakledilmiştir. Rivâyetin farklı tarîklerini de göz önüne aldığımızda bu rivâyetin mevkûf olduğu kanaatindeyiz. Rivâyetin hasen mertebesinde sayılabilecek daha sağlam isnadlı başka bir tarîki de, İbn Abbâs'dan mevkûf olarak nakledilmiştir. Bu rivâyet için bk., Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (İskenderiye: Dâru'l-Basîra, 1422/2001), 1/557-558 (No.1134).

⁵⁹ Hz. Peygamber kader hakkında kendi aralarında tartışan sahâbeyi görünce bu duruma kızmış hatta öfkesinden yüzü kızarmış, sahâbenin bu konu hakkında tartışmasını yasaklamıştır. Her ne kadar Tirmizî (ö. 279/892) *es-Sünen*'inde naklettiği bu rivâyet için "hadîsun garîbün" dese de bu rivâyet kader konusunda konuşulmasının ve tartışılmasının hoş karşılanmamasının dayanaklarından biri olmuştur. Rivâyet için bk., Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Kader", 1 (No. 2133).

⁶⁰ Bk., Ebû Abdillâh 'Ubeydullah b. Muhammed İbn Batta el-'Ukberî, *el-İbânetü'l-kübrâ* (Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1415-1426/1994-2005), 4/295.

⁶¹ Rivâyet için bk., Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevdû'ât* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386-1388/1966-1968), 1/274.; İbnü'l-Cevzî, Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) nakledilen bu rivâyetin, senedinde bulunan râvî Bahr b. Kenîz tarafından Hz. Peygamber adına uydurulmuş olduğunu belirtir. Bk., İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/274.

Ancak kader hakkında Basra'da⁶² konuşan ilk kişi olarak kabul edilen Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) tabakât ve ricâl kitaplarında zındık olarak ithâm olunmamış bilakis el- 'Iclî' (ö. 261/875) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) eserlerinde onun sika ve sadûk olduğunu nakletmişlerdir.⁶³

'Ukaylî (ö. 322/934) ise Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) onun hakkında sapıtan ve sapırtıcı mânâsında "dâl ve mudil" dediğini nakledip onu zayıf râvîler arasında sayarken Dârekutnî (ö. 385/995) onun kaderî olduğunu belirtip zayıf ve metrûk raviler arasında ismini zikretmiştir.⁶⁴

Kaderîyye mezhebinin başı sayılan birinin tabakât ve ricâl kitaplarında zındık olarak ithâm olunmaması kader hakkında konuşanların, tartışanların, hatta inkâr edenlerin, zındıklıkla ithâm olunmasının bazı ehl-i hadis ve Hanbelî âlimlerin görüşleriyle sınırlı olduğu kanaatini bizde oluşturmaktadır. Nitekim kader hakkında tartışanların zındıklıkla ithâm edildiği nakillerin bu fırkalara mensup âlimlerin kitaplarında geçmesi bu kanaatimizi daha da güçlendirmektedir.⁶⁵

1.2.4. Bazı Sûfiyye Müntesiplerine Zındık Denilmesi

Sûfiyyenin bazıları için de zındık kelimesi kullanılmıştır. İslâm tarihinde zühd hareketi olarak ortaya çıkan bu İslâmî düşünce tarzının ilk temsilcileri Uveys el- Karanî (ö. 37/657), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) gibi zatlardır. Sûfiler, zühd döneminde amele, ibadete, ahlâka önem vermiş, zâhidane bir hayat yaşamışlardır. Daha sonra zühd hareketi tasavvufî döneme girmiş ilk dönemdeki gibi ibadete, ahlâka, amele önem verme arka

⁶² Bazı kaynaklarda onun kader hakkında konuşan ilk kişi olduğu geçer. Ancak doğru olan onun Basra'da kader hakkında konuşan ilk kişi olduğudur. Ehl-i Irak'tan kader hakkında konuşan ilk kişinin Sûsan isimli bir Hristiyan olduğu Ma'bed'in de benimsediği görüşü ondan aldığı iddia edilmiştir. Bk., Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâir'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 28/245-246.

⁶³ Bk., 'Iclî', *Târîhu's-sikât*, 2/286.; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/280.

⁶⁴ Bk., Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musâ el-'Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984), 4/217.; Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984), 355.

⁶⁵ Bu eserlere misâl olarak Hanbelî âlim İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakâtü'l-Hanâbile* ve Hanbelî muhaddis İbn Batta el-'Ukberî'nin *el-İbânetü'l-kübrâ'sı* verilebilir.

planda bırakılmış sekr, cezbe ve vecd hallerine ağırlık verilen bir anlayış gelişmiştir.⁶⁶ Bu da sûfiyyede şathiyelere; ayet ve hadislerin zâhirine muhalif görünen hallerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁶⁷ Bu haller tabiatıyla sûfiyyeyi çeşitli ithâmlara maruz bırakmış, Gulam Halil⁶⁸ mihnesi ile de bazı sûfîler zındıklığa nispet edilmiştir.⁶⁹

Tabakât ve ricâl kitapları incelendiğinde sûfiyyeden Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö.289/902)⁷⁰, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)⁷¹, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) gibi isimlerin zındıklıkla ithâm olunduğu görülmektedir. Bu bölümde hadis râvîsi olması bakımından hadis ilmiyle doğrudan irtibatlı olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî hakkındaki zındıklık iddiaları incelenecektir.

1. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023)⁷²

Ebû Hayyân, Ebû Bekir eş-Şâfiî'den (ö. 354/965), Ebû Saîd es-Sîrâfî'den (ö. 368/979) hadis nakletmiştir.⁷³ Zındıklıkla ithâm edilmiştir.⁷⁴ Ancak Ebû

⁶⁶ Bu anlayışla beraber bu dönemde itidale, orta yola ve nasların zâhirine riayet etmeye önem veren öncülüğünü Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) yaptığı sûfi bir anlayışta mevcuttur. Bk., Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV. Yayınları, 2013), 24-25.

⁶⁷ Bk., Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 25.

⁶⁸ Bk., Ahmed Gulam Halil (ö. 275/888); iyi bir vaiz olup hadîşçi kimliğinin olduğu da söylenmektedir. Gulam Halil yaratıcı ve yaratılan arasındaki münasebetle ilgili sözlerini beğenmediği için sufilere halifeye şikâyet etmiş Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) gibi mutasavvıfların tutuklanmasında etkili olmuştur. Bk., Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfîler", çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 372.

⁶⁹ Bk., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, 6/335.

⁷⁰ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/166-168.

⁷¹ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, 6/689.; Bk., İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 3/211.

⁷² Makalemizde hicri ilk üç asırda yaşamış hadis ilmiyle irtibatlı olan kişiler hakkındaki zındıklık iddialarını inceleyeceğimizi daha önce belirttik. Ancak tabakât ve ricâl müelliflerinin subjektif değerlendirmelerini gösteren başka bir örnek olması açısından hicri dördüncü asırda yaşıp beşinci asrın başlarında vefat eden Ebû Hayyân et-Tevhîdî hakkındaki iddiaları bu bölümde değerlendirmeden geçmek istemiyoruz.

⁷³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/120.

⁷⁴ Bk., Zehebî onun için "mülhid" demiştir. Bk., Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/119-120.; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 9/ 55-58.

Hayyân'ın mütedeyyin ve akidesi düzgün bir insan olduğu yönünde müspet konuşanlar da vardır.⁷⁵

Sübkî (ö. 771/1370), hocası Zehebî'nin (ö. 748/1348) onun hakkında kötü itikâdlı ve Allah'ın düşmanıdır dediğini belirtip Zehebî'nin böyle söylemesinin sebebinin sūfiyyeye karşı gizli bir buğzunun olmasını sebep göstermiştir. Sübkî, Ebû Hayyân'ın birçok sözüne vakıf olduğunu onun sadece insanları küçümseyen bir yapısının olduğunu bunun da kendisi hakkında söylenenleri hak etmesini sağlamaya yetmeyeceğini belirtmiştir.⁷⁶

Sübkî'nin hocası Zehebî hakkındaki iddiaları temel alınrsa Zehebî'nin sūfiyye konusundaki şahsi görüşlerinden dolayı Ebû Hayyân et-Tevhîdî hakkında sübjektif bir değerlendirme yaptığı söylenebilir. Bu da tabakât ve ricâl müelliflerinin kişisel meselelerinden dolayı da cerh-ta'dîl kriterlerini ihlâl edebildiğini göstermektedir.

1.2.5. Bazı Kelâmcılar ve Felsefecilere Zındık Denilmesi

Tabakât ve ricâl eserlerinde bazı kelâmcılar ve felsefeciler için de zındık ifadesi kullanılmıştır. Ebû Bekir el-Vârrâk'tan (ö. 280/893) nakledilen bir sözde ise O, "Kim ki zühd ve fıkıh ilmi olmaksızın sadece kelâm ilmiyle iktifa ederse zındık olur..." demiştir.⁷⁷ Ebû Yûsuf'un da (ö. 182/798) dini sadece kelâm ilmiyle öğrenenlerin zındık olacağını söylediği bildirilmiştir.⁷⁸

Felsefenin de kelâm ilmi gibi olduğu söylenmiş bu sebeple felsefeyle uğraşan bazı ilim adamları da zındık olarak ithâm olunmaktan kurtulamamışlardır.⁷⁹ Tabakât ve ricâl kitapları incelendiğinde felsefeyle ilgilenip bu dalda birçok eser kaleme alan Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Tayyîb es-Serahsî'nin (ö. 286/899) zındıklıkla ithâm edildiği görülmektedir.⁸⁰

⁷⁵ Bk., Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takıyuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye el-kubrâ* (b.y., Dâru Hicr lî't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', h. 1413), 5/287.

⁷⁶ Bk., Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye el-kubrâ*, 5/288.

⁷⁷ Bk., Ebû Abdîrrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 180.

⁷⁸ Bk., Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/111.

⁷⁹ Bk., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/857.

⁸⁰ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/857-859.

1.2.6. Ehl-i Hadis Aleyhinde Konuşanlara Zındık Denilmesi

Ricâl edebiyatında zındık kelimesinin ehl-i hadîsin karşısında olan, ehl-i hadîs aleyhinde konuşan kişiler için de kullanıldığı görülmektedir. Özellikle bu konuda Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ayrı bir yer tutmakta onun aleyhinde konuşanlar fâsıklıkla ya da daha da ileri gidilerek zındıklıkla ithâm olunmaktadır. Şu söylem durumu en iyi şekilde açıklamaktadır : “ *Ahmed b. Hanbel mihne’dir (sınanma sebebi). Onun sayesinde zındık ve Müslüman bilinir.*”⁸¹ Ahmed b. Hanbel’in bizzat kendisi de ehli-i hadîs için “*kaömun sû*” (kötü topluluk) dediği söylenen İbn Ebî Kuteyle (ö. 220/834) için elbisesini tutup silkeleyerek üç kere “*zındık, zındık, zındık*” diyerek tepki göstermiştir.⁸²

Ancak Ahmed b. Hanbel’in zındık diye tepki gösterdiği Yahyâ b. İbrahim b. Ebî Kuteyle es-Sülemî hakkında Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) sika demiştir.⁸³ İbn Hibbân’da (ö. 354/965) onu sika olan râvîler arasında zikretmiştir.⁸⁴

Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hibbân gibi hadis münekkitlerinin sika dediği bir râvînin İslâm düşmanı, Müslümanları saptırmaya çalışan (zındık) bir kişi olması pek mümkün görünmemektedir. Kanaatimiz, İslâmî dönemde kullanılması epey yaygınlaşan zındık kelimesinin hakiki mânâsının dışında kullanılıp insanların birine kızıp sinirlendikleri zaman karşısındakine kötü bir söz olarak dillere pelesenk olan bu ifadeyi kullandıkları yönündedir.

Bize göre, Ahmed b. Hanbel’in de zındık ifadesiyle kastı bu olmalıdır. Zira böyle büyük bir âlimin ehl-i hadîse karşı sadece “*kötü bir topluluk*” diyen bir kişiyi kâfir ve münafık kavramıyla eş değer olan zındıklık ile ithâm etmesi Müslümana yakışan bir davranış olmasa gerektir.

⁸¹ Bk., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/101.

⁸² Bk., İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 1/38.

⁸³ Bk., Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Haydarâbad: Meclisu Dâireti’l-Me’ârifî’l-Usmâniyye, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1271/1952), 9/127.

⁸⁴ Bk., Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbad: Dâiretü’l-Me’ârifî’l-Usmâniyye, 1393/1973), 9/258.

1.2.7. Mürtedlere Zındık Denilmesi

Zındık kelimesinin mürtedler için de kullanıldığını hadis kaynaklarında görmekteyiz. Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned* isimli eserinde naklettiği bir rivâyette Hz. Ali'nin zındıklardan bir topluluğu cezalandırdığı rivâyet edilmektedir.⁸⁵ Buhârî de (ö. 256/870) *es-Sahîh*'inde Humeydî'nin eserinde olduğu gibi 'İkrime (ö. 105/723) → Eyyûb (ö. 131/749) tarîkîyle lafızlarında bazı değişiklikler bulunan benzer bir rivâyet nakletmiştir.⁸⁶

Humeydî'nin eserinde naklettiği rivâyette “أَحْرَقَ الْمُرْتَدِينَ - يُعْنِي الرِّئَاقَةَ” - “mürtedleri yaktı, yani zındıkları.” lafzı zikredilmektedir.⁸⁷ Buhârî'nin eserinde ise bu lafız olmayıp “بِرِنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ، بَرِنَادِقَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ،” - “Ali (r.anh) zındıkları getirip, yaktı”⁸⁸ şeklinde rivâyet nakledilmiştir. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen* isimli eserinde ise Hz. Ali'nin mürted oldukları için bir kavmi yakarak cezalandırdığına dair rivâyet; 'İkrime (ö. 105/723) → Eyyûb (ö. 131/749) → İsmâil b. İbrâhim (ö. 193/808) → Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) oluşan sika râvîler zinciriyle nakledilmiştir.⁸⁹

Temel hadis kaynaklarında farklı tarîkleri nakledilen bu rivâyetin metni çoğunlukla mürtedlerin cezalandırıldığı yönündedir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz gibi bazı hadis kaynaklarında geçen rivâyetlerde mürtedler, zındık şeklinde tefsir olunmuş ya da rivâyette mürted değil de doğrudan zındık ifadesi kullanılmıştır. Bu da bizde zındıklığın mürtedler için de kullanıldığı kanaatini oluşturmaktadır.

⁸⁵ Bk., Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. 'İsâ el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsned* (Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 1/461 (No.543).

⁸⁶ Bk., Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *es-Sahîh* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, h.1422), “İstetebetü'l-mürteddîn”, 2 (No.6922).

⁸⁷ Bk., Humeydî, *el-Müsned*, 1/461 (No.543); Hz. Ali'nin cezalandırma usulünün doğru olup olmadığını tartışmak makalemizin konusu değildir. Ancak burada şu bilgiyi vermeden geçmek istemiyoruz: Humeydî'nin *el-Müsned*'indeki mezkûr rivâyetin (no: 543) devamında “Hz. Ali'nin uyguladığı ceza yöntemini Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-688) duyunca bu ceza yöntemini benimsemediğini kendisi olsa farklı bir şekilde davranacağını söylemiştir. Bu tutumuna dayanak olarak da Hz. Peygamber'in: “Allah'ın azabıyla azap etmeyin !” sözünü rivâyet ettiği” nakledilir.

⁸⁸ Bk., Buhârî, “İstetebetü'l-mürteddîn”, 2 (No.6922).

⁸⁹ Bk., Ebû Dâvûd Süleyman b. Es'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 4/126 (No. 4351).

1.2.8. Râfizîyye ve Karâmita'ya Zındık Denilmesi

Tabakât ve ricâl eserlerinde zındık kelimesi Râfizîyye⁹⁰ ve Karâmita⁹¹ gibi fırka mensupları içinde kullanılmıştır. Bu eserlere bakıldığında bu fırkalara mensup olup zındıklıkla ithâm edilen kişiler olarak İbnü'r-Râvendî (ö.298/910)⁹², İshâk b. Muhammed en-Nehaî el-Ahmer (ö.280/894), Ebû Ca'fer b. Ebî 'Azârik eş-Şelmağânî (ö.322/934)⁹³ ve Ebû Tâhir Süleyman el-Karmatî (ö.332/944)⁹⁴ görülmektedir. Biz burada hadis rivâyetinde bulunan İshâk b. Muhammed en-Nehaî el-Ahmer (ö.280/894) hakkındaki zındıklık iddiasına kısaca değineceğiz.

1. İshâk b. Muhammed en-Nehaî el-Ahmer (ö. 280/894)

İshâk b. Muhammed, 'Ubeydullah b. Muhammed el 'Ays'dan (ö. 227/841) ve İbrahim b. Beşşâr er-Ramâdî'den (ö. 230/844) hadis rivâyet etmiştir. O, Gultat-ı Şîa'dan olup Hz. Ali (ö. 40/661) hakkında rubûbiyyet iddiasında bulunmuştur. Zehebî onun yoldan çıkmış yalancı bir zındık olduğunu söylemiştir.⁹⁵

2. Tabakât ve Ricâl Eserlerinde Zındıklıkla İthâm Olunan Râvîler

Ricâl edebiyatına dair eserlerde zındık ifadesinin kimler ve hangi fırkalar için kullanıldığını tespit ettikten sonra şimdi de ricâl eserlerinde zındıklıkla ithâm olunan râvîlerin durumunu ele alacağız.

2.1. el-Muğîre b. Sa'îd el-Kûfî (ö. 119/737)

el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) *el-Medhal ilâ ma'rifati kitâbi'l-iklîl* isimli eserinde hadis uyduranları mutlak olarak zındıklardan saymış el-Muğîre b.

⁹⁰ Râfizîyye: Bu ifade ile başlangıçta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul ettiği için Zeyd b. Ali'yi (ö. 122/740) terk edenler kastedilirken daha sonra ilk üç halifenin hilafetini kabul etmedikleri için bütün Şii gruplar ve Şiilik özelliği taşıyan bâtnî gruplar kastedilir olmuştur. Detaylı bilgi için bk., Öz, "Râfıza", *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 448-449.

⁹¹ Karâmita: İsmâiliyye fırkasına mensup aşırı bir grup. Bu ismi Kûfe İsmâilî dâisi Hamdân b. Eş'as el-Karmat'a (ö. 293/906) nispet edildikleri için almışlardır. Bk., Öz, "Karâmita", *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 277-280.

⁹² Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/902-904.

⁹³ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/566.

⁹⁴ Hakkındaki zındıklık iddiaları için bk., Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/320.

⁹⁵ Bk., Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/196-197.

Sa'îd'in de hadis uyduran bir zındık olduğunu söylemiştir.⁹⁶ İbn Hibbân'da el- Muğîre b. Sa'îd el-Kûfî'nin hadis uyduran bir Râfîzî olduğunu söylemiş kendisine Hz. Ali'nin ölüyü diriltip diriltemeyeceği sorulduğunda soran kişiye “*Seninle, Âdem (a.s.) arasındaki herkesi diriltmeye kadirdir*” diye cevap verdiğini nakletmiştir.⁹⁷ Dârekutnî'de onun nübüvvet iddia eden bir deccâl olduğunu zikretmiştir.⁹⁸

Münekkit hadis âlimlerinin onun ağır bir şekilde cerh edilmesi noktasında ittifak ettiği görülmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda onun hem hadis uydurmasından hem de Hz. Ali hakkındaki aşırı görüşlerinden dolayı zındıklığa nispet edildiği anlaşılmaktadır.

2.2. Muhammed b. Sa'îd b. Ebî Kays eş-Şâmî (ö. 150/767)

Muhammed b. Sa'îd eş-Şâmî, Mekhûl'den (ö. 112/730), Nâfî'den (ö. 117/735), Zührî'den (ö. 124/742), Rebî'a b. Yezîd'den (ö. 121/739) hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden ise Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Yahyâ b. Sa'îd el-Enevî (ö. 194/810) rivâyette bulunmuşlardır. Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından zındık olduğu gerekçesiyle asılarak idam edildiği söylenmiştir.⁹⁹

Muhammed b. Sa'îd eş-Şâmî hadis uydurma konusunda şöhret yapmıştır. Nitekim onun: “*Güzel bir söz gördüğümde ona isnad eklemekte bir beis görmem*” dediği nakledilmektedir.¹⁰⁰ Buhârî *et-Târîhu'l-kebîr*'de, 'Ukaylî' (ö. 322/934) *ed-Du'afâu'l-kebîr*'de, İbn Ebî Hâtim de *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserlerinde onun metrûkû'l-hadîs olduğunu ve zındıklık üzerine öldürüldüğünü nakletmişlerdir.¹⁰¹ Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise onun insanların söylediği gibi zındık olmadığını ve zındık olduğu için öldürülme-

⁹⁶ Bk., Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal ilâ ma'rifati kitâbi'l-iklîl* (İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.), 51.

⁹⁷ Bk., İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn* (Halep: Dâru'l-Va'y, h.1396), 3/7-8.

⁹⁸ Bk., Dârekutnî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, 370.

⁹⁹ Bk., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/961.; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/247-249.

¹⁰⁰ Bk., Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 7/319.

¹⁰¹ Bk., Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbad: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, ts.), 1/94.; 'Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 4/70.; İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/262-263.

diğini ancak metrûkü'l-hadîs/münkerü'l hadîs olduğunu söylerler.¹⁰² Nesâî (ö. 303/915) ve Dârekutnî de onun zındık olduğuna dair hiçbir şey zikretmek-sizin *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn* isimli eserlerinde onu metrûk râvîler arasında zikrederler.¹⁰³

Muhammed b. Sa'id eş-Şâmî her ne kadar zındıkların çokça başvurduğu hadis uydurma eylemini yapmakla şöhret bulsa da onun zındık olup olmadığı hadis münekkiteri arasında tartışmalıdır. Ancak onun kendisinden rivâyet alınamayacak râvîlerden biri olduğu aşîkârdır.

2.3. Sâlih b. Abdilkuddûs (ö. 168/785)

Ebü'l Fazl Sâlih b. Abdilkuddûs'ün, Abbâsî halifesi Mehdî (ö. 169/785) tarafından zındıklıkla ithâm edilip idam edildiği nakledilmektedir.¹⁰⁴ Basralı olup memleketinde insanlara va'z ettiği onlara kıssalar anlattığı söylenmiştir.¹⁰⁵ İyi bir şair olan Sâlih b. Abdilkuddûs Zehebî'ye göre (ö.748/1348) kelâm ve felsefe ilminde yetenekliydi.¹⁰⁶

İmâmiye Şiasî'nin önemli âlimlerinden olan Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) kaleme aldığı *Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid* isimli eserinde Sâlih b. Abdilkuddûs'ün Seneviyye mezhebinin taraftarı olduğunu Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf'ın (ö. 235/849) bu konuda onunla münazaralar yapıp getirdiği delillerle onu susturduğunu belirtir ve onun zındık olduğunu söyler.¹⁰⁷

Ancak Sibte İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) *Mirâtu'z-zamân fi tevârîhi'l-'ayân* isimli eserinde bu anlatılanların tam tersini söylemektedir. O, Sâlih b. Abdilkuddûs ile Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf'ın yaptıkları münazaralarda Sâlih b. Abdil-

¹⁰² Bk., Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Ma'in b. 'Avn b. Ziyâd el-Bağdâdî, *et-Târîh* (Mekke: Merkezu'l-Bahsî'l- 'ilmî ve İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1399/1979), 4/426.; Ahmed b. Hanbel, *min Kelâmi'l-imâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fi 'ileli'l-hadîs ve ma'rifeti'r-ricâl (ravâihu el-Mervezî ve gayruhu)*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmirâî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1409/1988), 79.

¹⁰³ Bk., Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn* (Halep: Dâru'l-Va'y h. 1396), 91.; Dârekutnî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, 339.

¹⁰⁴ Bk., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/413.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/411.

¹⁰⁵ Bk., İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 5/111.

¹⁰⁶ Bk., Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/411.

¹⁰⁷ Bk., eş-Şerîf el-Murtazâ Ali b. el-Hüseyn el-Müsevî el-'Alevî, *Emâli'l-Murtazâ -Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid-* (b.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabî -İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâh-, 1373/1954), 1/144-146.

kuddûs'ün Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf'ı sürekli yendiğini onu cahil durumuna düşürdüğünü belirtmektedir. Bunun neticesinde ise Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf'ın zındıklığa dair eserler telif edip bu eserleri halife Mehdî'ye Sâlih b. Abdilkuddûs'ün eserleri gibi sunduğunu halifenin de bundan dolayı onu (Sâlih b. Abdilkuddûs'ü) idam ettirdiğini nakletmektedir.¹⁰⁸ Sâlih b. Abdilkuddûs, İbn 'Adî'ye (ö. 365/976) göre çok az hadis nakletmiştir.¹⁰⁹ Yahyâ b. Ma'în, Sâlih b. Abdilkuddûs için hadiste bir cerh ifadesi olan " لَيْسَ هُوَ بِشَيْءٍ " (bir şey değildir) ifadesini kullanmıştır.¹¹⁰ Nesâî ise " لَيْسَ بِثَقَّةٍ " diyerek zayıf bir râvî olduğunu belirtmiştir.¹¹¹

Münekkit hadis âlimlerinin onun için zındıklığa kıyasla çok daha hafif olan cerh ifadelerini kullanıp zındıklığından hiç bahsetmemeleri dikkate alındığında Sâlih b. Abdilkuddûs'ün zındık olup olmadığı hususunun ihtilaflı olduğu söylenebilir. Ancak o da kendisinden hadis alınamayacak râvilerdendir.

2.4. Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 171-180/787-796)

Basralı âbid ve zâhit bir zat olan Riyâh, Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) ve bazı kişilerden az sayıda hadis nakletmiştir.¹¹² Gerek hicri ilk dört asır gerekse sonraki asırlarda kaleme alınmış tabakât ve ricâl eserlerine bakıldığında onun hakkında bir tek Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) " رجل سوء " (kötü bir adam) diye bir cerh ifadesi kullanıp onu zındıklıkla ithâm ettiği görülmektedir.¹¹³

Ancak İbn Ebî Hâtim, Ebû Zür'a er-Râzî'nin Riyâh b. Amr için bir ta'dîl ifadesi olan "sadûk" lafzını kullandığını belirtmiştir.¹¹⁴ İbn Hibbân'da onun Basra'nın âbid ve zâhitlerinden olduğunu söylemiş ve ismini sika râviler ara-

¹⁰⁸ Bk., Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zamân fi tevârîhi'l-'ayân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâlti'l-'Âlemiyye, 1434/2013), 12/365.

¹⁰⁹ Bk., İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 5/111.

¹¹⁰ Bk., İbn Ma'în, *et-Târîh* 4/307.; İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/408.; İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 5/111.

¹¹¹ Bk., Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, 57.

¹¹² Bk., Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/174.

¹¹³ Bk., Ebû Dâvûd, *Suâlât Ebî 'Ubeyde el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Medine: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1403/1983), 321.

¹¹⁴ Bk., İbn Ebî Hâtim *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/511-512.

sında zikretmiştir.¹¹⁵ Zehebî ise kendi görüşü olarak onun bidatçı bir zâhit olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶

Riyâh b. Amr hakkında bilgi veren hadis münekkitlerinin çoğu onu ta'dil edici ifadeler kullanmışlardır. Cerh lafzı sayılabilecek olan "bidatçı bir zahit" ifadesi bile zındık ifadesine nispeten çok hafif kalmaktadır. Bu bilgiler ışığında denilebilir ki Riyâh b. Amr el-Kaysî hakkında Ebû Dâvûd'un verdiği zındık hükmü ağır bir hüküm olarak görünmektedir. Riyâh b. Amr el-Kaysî, zındık olmaktan uzak olup kendisi hakkında bilgi veren hadis âlimlerinin çoğuna göre o, hadis alınabilecek bir râvîdir.

2.5. Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (ö. 189/804-805)

Yûsuf b. Hâlid, şeyhleri adına hadis uydurup sonrasında o hadisleri şeyhlerinden almış gibi nakletmekle marûftur. İbn Hibbân'a göre ondan hadis almak helal değildir.¹¹⁷ Buhârî onun hakkında bir cerh ifadesi olan "سكتوا عنه"¹¹⁸ (onun hakkında sustular) ifadesini kullanmıştır.¹¹⁹ Müslim ona ağır bir cerh ifadesi olan "kezzâb" (yalancı) dendiğini nakletmiş, Nesâî' de bizzat "kezzâb" demiştir.¹²⁰

Yahyâ b. Ma'în ve İbn Şâhin (ö. 385/996) de Yûsuf b. Hâlid'in zındık bir yalancı olduğunu ondan bir şey yazılamayacağını belirtmişlerdir.¹²¹ Denilebilir ki Yûsuf b. Hâlid'in yalancı bir zındık olduğu hususunda münekkit hadis âlimleri neredeyse ittifak etmişlerdir.

¹¹⁵ Bk., İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/310.

¹¹⁶ Bk., Zehebî, *Mizâmü'l-i'tidâl*, 2/61-62.

¹¹⁷ Bk., İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/247-249.; İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 8/490.

¹¹⁸ Buhârî bir râvî hakkında bu ifadeyi kullandığında o râviden kesinlikle hadis almanın caiz olmadığını kastetmektedir. Bk., Abdullah Aydın, "Seketü 'Anh", *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2015), 273.

¹¹⁹ Bk., Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8/388.

¹²⁰ Bk., Ebû'l-Hasen Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyri, *el-Künâ ve'l-esmâ* (Medine: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1984), 1/283.; Nesâî, *Tesmiyetü men lem yeroi 'anhu gayrû racûlin vâhidin* (Halep: Dâru'l-Va'y, h.1396), 123-124.

¹²¹ Bk., İbn Ma'în, *et-Târîh*, 4/133.; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî İbn Şâhin, *Târîhu esmâi'd-du'afâ'i' ve'l-kezzâbîn*, thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (b.y., y.y.,1409/1989), 198.

2.6. 'Âiz b. Habîb el-Kûfî (ö. 190/805-806)

Ebû Hişâm 'Âiz b. Habîb el-Kûfî', Humeyd et-Tavîl'den (ö. 142/760), Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'den (ö. 156/773), Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767), Hişâm b. 'Urve'den (ö. 146/763) hadis nakletmiştir. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) gibi âlimler nakilde bulunmuştur.¹²²

Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-kemâl* isimli eserinde Sa'îd b. Amr el-Berza'î 'den (ö. 292/904-905) naklettiğine göre Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zûr'a er-Râzî'ye Yahyâ b. Ma'in'in 'Âiz b. Habîb için zındık dediğini söylemiştir.¹²³ Ancak biz incelemelerimiz neticesinde gördük ki Yahyâ b. Ma'in, 'Âiz b. Habîb hakkında sika demiştir.¹²⁴ Ayrıca İbn Hibbân da onu sika râvîler arasında zikretmiştir.¹²⁵ Ahmed b. Hanbel de ondan övgüyle bahsetmiştir.¹²⁶ İbn 'Adî onun Hişâm b. 'Urve'den naklettiği hadislerin münker olduğunu ancak diğer râvîlerden naklettiklerinde bir problem olmadığını söylemiştir.¹²⁷

Erken dönem ricâl eserlerine baktığımızda sadece Ebû İshâk el-Cüzcânî'nin (ö. 259/873), 'Âiz b. Habîb'i "غَال زَانِعٌ" (Aşırı giden, sapıtan) şeklinde cerh ettiğini görmekteyiz.¹²⁸ Bu bilgiler ışığında denilebilir ki 'Âiz b. Habîb el-Kûfî zındık olmaktan çok uzaktır. Bilakis o kendisinden hadis alınabilecek râvîlerdendir.

Sonuç

Zındık kelimesi hicri ilk üç asırda Fârisî dinlere mensup olup Müslüman gibi görünen ve küfrünü gizleyenler için kullanılmıştır. Ancak hicri ikinci ve üçüncü asırlarda zındık kelimesinin Müslümanlar arasında kullanımı o kadar yaygınlaşmıştır ki bu ifade günlük hayatta insanların birbirlerine kızgınlık anında söyledikleri olağan bir söz halini almıştır. Zındık ifadesi özellikle o dönemin toplumu tarafından bir hakaret ve ötekileştirme aracı olarak kullanı-

¹²² Bk., Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14/95-96.

¹²³ Bk., Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14/97.

¹²⁴ Bk., İbn Ma'in, *et-Târîh*, 3/501.; İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 7/62.

¹²⁵ Bk., İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/297.

¹²⁶ Bk., İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/17.

¹²⁷ Bk., İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 7/62.

¹²⁸ Bk., Ebû İshâk İbrahim b. Ya'kub es-Sa'dî el-Cüzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (b.y., Müessesetü'r-Risâle, ts.), 64.

lır hale gelmiştir. Bu bağlamda zındıklık kavramının daha çok siyasi ve inançla alakalı bir ötekileştirme ifadesi olarak kullanıldığını da belirtmek gerekir.

Tabakât ve ricâl kitaplarında zındık ifadesinin birçok kesimi içine alan geniş bir yelpazede kullanıldığını görmekteyiz. Bu eserlerde kendileri için zındık ifadesi kullanılan kesimleri şöyle sıralayabiliriz:

- * Zındıklığını gizleyip Müslüman gibi görünenler için.
- * Kur'ân mahlûktur diyenler ve Allah'ın (c.c.) sıfatlarını inkâr edenler için.
- * Özellikle Hanbeli hadis âlimlerinin kaleme aldığı tabakât ve rical eserlerinde kaderle ilgili konuşanlar, kaderi inkâr edenler için.
- * Kendilerinden şeriatın zâhirine muhalif söz ve davranışlar (şatahât) sadır olması sebebiyle bazı sûfiler için.
- * Zühd ve fıkıh ilmini öğrenmeksizin yalnız kelâm ilmiyle iktifâ eden bazı kelâmcılar ve felsefeye kendini kaptıran bazı ilim adamları için.
- * Ehl-i hadîs ve özellikle Ahmed b. Hanbel aleyhinde konuşanlar için.
- * Mürtedler için.
- * Râfizîyye ve Karâmita mezhebi mensupları için.

Tespit edilebildiğimiz kadarıyla, ricâl edebiyatında hadis râvîlerini ele alan hicri üçüncü yüzyılda kaleme alınmış eserlerde zındık ifadesi kullanılmaktadır. Tabakât ve ricâl eserlerinde hicri ilk üç asırda yaşamış zındıklıkla ithâm edilen altı hadis râvîsini tespit edebildik. Bu altı râvîden ikisinin zındık olup olmadığı hakkında hadis münekkitlerinin farklı görüşleri vardır. Yani durumları tartışmalıdır. Diğer iki râvî hakkındaki zındıklık iddialarının doğru olmadığı sonucuna ulaştık. Geriye kalan iki râvî hakkındaki zındıklık iddiasının ise doğru olduğu kanaatindeyiz.

Son olarak şunu belirtmek isteriz ki, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî örneğinde olduğu gibi müelliflerin müntesibi olduğu mezhep ya da ekolün fikri ve itikadi etkileri râvîler hakkında verdikleri hükümlerde zaman zaman kendisini göstermiştir.

Kaynakça

- Ağkuş, Yusuf. *Ehl-i Sünnet Tefsir Geleneğinde Zındıklık ve Zenâdika Algısı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Ahmed Emîn. *Duhâl-İslâm*. Kahire: Müessetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, m. 2012.
- Alıcı, Mehmet. "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan Özel 2016), 801-823.
- 'Arîfî, S'ad b. Felâh b. Abdilazîz. *ez-Zenâdika 'akâiduhum ve firakuhum ve mevki'fuhum eimmeti'l-müslimîne minhum*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'Neşr, 1434/ 2013.
- 'Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2015.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. 'Amr. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Bahşel, Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl er-Rezzâz. *Târîhu Vâsıt*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, h.1406.
- Böwering, Gerhard. "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler", çev. Abdurrezzak Tek. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 361-384.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *es-Sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, h.1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Usmânîyye, ts.

- Cevâd, Alî. *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/ 2001.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. ter. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Cihan, Sadık. "Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (Mayıs 1990), 37-92.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*. Samsun: Etüt Yayınları, 2003.
- Cüzcânî, Ebû İshâk İbrahim b. Ya'kub es-Sa'dî. *Ahvâlü'r-ricâl*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî .b.y., Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Dâkûkî, Hüseyin Ali. "Hîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/122-124. İstanbul: TDV. Yayınları, 1998.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mukaffa'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/130-134. İstanbul: TDV. Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*, 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as b. İshâk es-Sicistânî. *Suâlât Ebî 'Ubeyde el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Medine: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî bî'l-Câmî'atî'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Has, Kenan. "Mezdekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/523-524. Ankara: TDV. Yayınları, 2004.
- Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbü'l-luga*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. 'Îsâ el-Kureşî. *el-Müsned*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- 'İclî, Ebü'l Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. 2 Cilt. b.y., Dâru'l-Bâz, 1405/1984.

- İbn 'Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen b. Hibetillah. *Târîhu Dımeşk*. 80 Cilt. b.y. Dâru'l-Fıkr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1415/1995.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh 'Ubeydullah b. Muhammed el-'Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1415-1426 /1994-2005.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbad: Meclisu Dâiretî'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397-1398/1977-1978.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *min Kelâmi'l-imâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fi 'ileli'l-hadîs ve ma'rifeti'r-ricâl*. (ravâhu el-Mervezî ve gayruhu) thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmîrâî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1409/ 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, h. 1396.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbad: Dâiretî'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Me'ârif*. thk. Servet 'Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-'Adl Zeynuddîn Kâsım es-Sûdûnî el-Hanefî. *Tâcu't-terâcim*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.

- İbn Ma'în, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ma'în b. 'Avn b. Ziyâd el-Bağdâdî. *et-Târîh*. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1399/ 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3.Basım, h. 1414.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî. *Târîhu esmâi'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*. thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. b.y., y.y., 1409/1989.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Mevdû'ât*. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386-1388/ 1966-1968.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtu's-şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3.Basım, ts.
- İbrahim Hasan, Hasan. *Târîhu'l-İslâm es-siyâsi ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, Kahire: Mektebetü'n-Nehda, 14. Basım, 1416/ 1996.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk. *Târîhu İsbahân - zikru ahbâri İsbahân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/ 1990.
- Kâdî 'Iyâz, Ebü'l-Fazl 'Iyâz b. Musâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. 8 Cilt. Fas: Matba'atu Fadâlati'l-Muhammediyye, 1965-1981.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî el-'Usmânî. *Süllemü'l-vusûl ila tabakâti'l-fuhûl*. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetü İrsîkâ -IRCICA-, 2010.
- Korkmaz, Sıddık. "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansımaları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (Eylül-Aralık 2007), 129-144.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî. *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. 2 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Basîra, 1422/ 2001.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen b. Alî. *Murûcu'z-zeheb ve ma'âdinu'l-cevher*. thk. Kemâl Hasen Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2005.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l - kemâl fi esmâir'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyri. *el-Künâ ve'l-esmâ*. 2 Cilt. Medine: 'Imâdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*. Halep: Dâru'l-Va'y, h. 1396.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Tesmiyetü men lem yeroi 'anhu gayrû racûlin vâhidin*. Halep: Dâru'l-Va'y h. 1396.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Nisâbûrî, el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Medhal ilâ ma'rifati kitâbi'l-iklîl*. İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.
- Numanoğlu, İsmail. *Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler XV-XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özdemir, Mehmet. "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998), 195-224.
- Özen, Şükrü. "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 17-62.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mirâtu'z-zamân fi tevârîhi'l-ayân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâlti'l-'Âlemiyye, 1434/2013.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV. Yayınları, 2009.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvâhhâb b. Takıyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye el-kubra*. 10 Cilt. b.y. Dâru Hicr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, h. 1413.

- Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü's-sûfîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlm iyye, 1419/1998.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn el-Müsevî el-'Alevî. *Emâli'l-Murtazâ-Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabî - 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâh-, 1373/1954.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, h. 1387.
- Tanrıverdi, Eyyüp. "Abbâsilerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi". *İstem Dergisi* 6/12 (2008), 105-126.
- Tevfik, Rıza. "Ateizm, Zındık, Zendeka, Mülhid, İlhad". haz. Fuat Aydın, Mehmet Özşenel. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 157-187.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- 'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musâ. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1404/1984.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV. Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV. Yayın ları, 2005.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk. *Tâcu'l-'arûs*. 40 Cilt. b.y. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdîllah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. Beyrut: Müessetu'r-risâle, 3.Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdîllah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife lî't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 991-1001

II. Uluslararası Geçmişten Günümüze Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu

II. International Symposium From Past to Present Religious and Cultural Life in Tekirdag

Yusuf BUHAN

Arş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Anabilim Dalı

Research Assistant, Tekirdağ Namın Kemal University,

Faculty of Theology, Department of Arabic Language

Tekirdağ/ Turkey

ybuhan@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5706-2435

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Sempozyum Değerlendirmesi/ Symposium Presentation

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Haziran / June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Buhan, Yusuf. "II. Uluslararası Geçmişten Günümüze Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 991-1001.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Sempozyum, Tekirdağ'ın dini ve kültürel mirasını tanıtmak ve incelemek amacıyla Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından TBMM başkanı Sayın Prof. Dr. Mustafa Şentop'un teşrifleriyle düzenlenmiştir. İlki 5-7 Nisan 2019 tarihleri arasında fiziki ortamda gerçekleştirilen sempozyum¹, Covid-19 salgını nedeniyle çevrimiçi olarak 19-20 Haziran 2021 tarihleri arasında icra edilmiştir. Sempozyum, açılış konuşmaları, dokuz ayrı oturum ve kapanış konuşmasıyla tamamlanmıştır.² Bu yazıda iki gün boyunca devam eden oturumlar hakkında bilgi ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Doç. Dr. Ramazan Akkır'ın takdimi ile başlayan açılış konuşmasında İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hasan Keskin, her şehrin arkasında onu oluşturan bir inanç ve kültür ikliminin var olduğunu ifade etti. Tekirdağ'ın da tarihi ve coğrafi konumu itibarıyla Marmara Bölgesi'nin önemli bir şehri olduğunu vurgulayan Keskin, amaçlarının Tekirdağ'ın dini kurumlarının tarihine değinmek ve dini- tasavvufi değerleri analiz etmek olduğunu ifade ederek sempozyuma katkı sunanlara teşekkürlerini ilettili. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mümin Şahin ise selamlama konuşmalarından sonra Tekirdağ'ın sahip olduğu potansiyele değinerek bu tarz ilmi faaliyetlerin artması temennilerinde bulundu. İl Valisi Aziz Yıldırım ise Tekirdağ'da iz bırakan şahsiyetlere temas ederek onlardan ilham alarak ilerlemeye ve Tekirdağ'ın dini ve kültürel dokusunun tarihi arka planına vurgu yaptı. TBMM başkanı Prof. Dr. Mustafa Şentop ise dinin kültürden kültürün de dinden ayrı düşünülmemeyeceğini bu bağlamda şehirlerin de manevi bir iklimi olduğunu dile getirdi. Özel olarak ise Tekirdağ'ın dini, ilmi ve kültürel açıdan sahip olduğu eşsiz fırsatları zikrederek ikinci kez gerçekleştirilen sempozyumun hem Tekirdağ'a hem de ülkemize yeni ufuklar açması temennilerinde bulunarak emeği geçenlere teşekkür etti.³

¹ İlk sempozyumla ilgili bir değerlendirme için bk., Ali Sever , "Uluslararası Geçmişten Günümüze Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 541-548.

² Sempozyum 1. Gün tebliğ oturum bağlantısı: <https://youtu.be/b7pQIE1tXd8>
Sempozyum 2. Gün tebliğ oturumu bağlantısı: <https://youtu.be/A0ECmWAEpW4>

³ Açılış oturumu bağlantısı: <https://youtu.be/Rx62AJiAsMM>

Sempozyumun birinci oturumu “Ömer Ziyâeddîn-i Dağîstânî” başlığı altında Doç. Dr. Ramazan Akkır başkanlığında başladı. Dağîstânî'nin (1850-1920) bölgenin en önemli dini aktörlerinden biri olduğunu belirten Akkır, bu sempozyumun hayırlara vesile olmasını dileyerek oturumu başlattı. İlk olarak Osman Gördebil, “Osmanlı Arşiv Vesikaları Işığında Tekirdağ Naibi Ömer Ziyâeddin-i Dağîstânî'nin Hayatı” başlıklı tebliğini sundu. Dağîstânî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve dış görünümünü detaylı bir şekilde aktaran Gördebil, 31 Mart Vakası'nın Dağîstânî için önemli bir dönüm noktası olduğunu zikretti. İstanbul'a dönüşünden sonra ise Gümüşhanevî dergâhında hocası Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'den (1813-1893) ilim tahsil ettiğini ve şeyhlik makamına geçtiğini belirtti. Gördebil, ayrıca Dağîstânî'nin devletin çeşitli birimlerinde görev yaptığını ve ilmi faaliyetler içerisinde bulunduğunu ifade etti. İkinci konuşmacı olarak Dr. Mustafa Celil Altuntaş, “Muhaddis/Şeyh Ömer Ziyâeddin-i Dağîstânî'nin İlmî Kişiliği ve Eserleri” başlıklı tebliğini sundu. Altuntaş, onun kaynaklarda kendisini “Hafîzu'l-Buhârî” olarak tanıttığını ve hadislerin halka arzı konusunda Osmanlı'nın genel tavrını yansıttığını belirtti. Oturumun üçüncü konuşmacısı Doç. Dr. Yakup Yüksel, “Malkara Kadısı Ömer Ömer Ziyâüddin Dağîstânî'nin “Âdâbu Kırâati'l-Kur'an” Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı sunumunu yaptı. Dağîstânî'nin eserini herhangi bir tasnife tabi tutmaksızın kaleme aldığını dile getiren Yüksel, eserde Kur'an'ın okunma adabı ilişkin hususları ve ayet, dua ve tehdit içeren ifadelerin nasıl okunacağını yer aldığını belirtti. İlk oturumun son sunumu “Osmanlı-Türk Medeniyetinde Anayasal Hukuka Geçişe Bir Destek: Ömer Ziyâeddîn-i Dağîstânî'nin Mir'ât-ı Kânûnî Esâsî Adlı Eseri” adıyla Dr. Necmettin Azak tarafından gerçekleştirildi. Kânun-i Esâsî'nin içeriği, önemi ve yazılma nedenini aktardıktan sonra Dağîstânî'nin eserinde kullandığı metodu ve yararlandığı kaynakları ortaya koyarak sunumunu tamamladı.

İkinci Oturum “Mustafa Feyzi Efendi” adıyla Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek başkanlığında icra edildi. Şimşek, bu yıl ikincisi düzenlenen sempozyumun aynı amaca hizmet etmesi ve faydalı olması temennilerinde bulunarak oturumu başlattı. “Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi'nin Hayatı” başlığıyla Doç. Dr. Necdet Yılmaz, Feyzi Efendi'nin (1851-1926) hayatı ve ilmi serüveni hakkında bilgi verdi. Kaynaklar ışığında Feyzi Efendinin hayatını Kara Mustafa Paşa Medresesi'nde geçirdiğini zikreden Yılmaz, onun uzun bir süre ev-

lenmediği yorumunda bulundu. Asıl adının Ahmed Mustafa mahlasının ise Feyzi olduğunu belirten Yılmaz, terceme-i hâline bakıldığında “es-Seyyid” ifadesinin yer aldığını da aktardı. Ayrıca kendisine verilen icazetnamelerin çokluğunun da dikkat çekici olduğunu ifade etti. Cihat Demirci, “Tekirdağlı Şeyh Mustafa Feyzi Efendi’nin Halifeleri” başlığıyla bildirisini sundu. Birçok talebenin Feyzi Efendi’den istifade ettiğini vurgulayan Demirci, öne çıkan 12 halifesi olduğunu ifade etti. Feyzi Efendi ve halifelerinin hayatlarına kısaca değinen Demirci, onların toplum üzerindeki ilmi ve kültürel etkilerini ele aldı. Oturumun son tebliği, “Yeni Belgeler Işığında Tekirdağlı Mehmed Tahir Efendi” adıyla Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan tarafından icra edildi. Mehmed Tâhir Efendi’nin Feyzi Efendi’nin kardeşi olduğunu ve ikisinin de Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Medresesi’nde kaldıklarını beyan ederek sözlerine başlayan Arslan, ilim tahsil ettiği kişileri ve okuduğu kitapları zikretti. Ardından yaptığı görevleri, ikamet ettiği yerleri ve dış görünüşü ile ilgili bazı detaylara değinerek sunumunu tamamladı.

Üçüncü oturum “Nev’i Efendi I” adıyla Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan’ın moderatörlüğünde gerçekleştirildi. Arslan, genel kültürün gelişmesine katkıda bulunan bu tür çalışmaların artması gerektiğini vurgulayarak sempozyumda görev alan herkese teşekkür etti. Üçüncü oturumun ilk sunumu Prof. Dr. Hasan Keskin’in “Nev’î’de İşâri Yorum: Saffât 101-113. Ayetleri Bağlamında Bir Değerlendirme” adlı bildiriyle başladı. Keskin, Nev’i Efendi’nin (ö. 1007/1599) hayatı, ilmi-tasavvufi yönü, hocaları, mensup olduğu tarikat ve yaşadığı dönemin bazı dinamiklerini zikretti. Onun dünya nimetlerine değer vermediği, eline geçeni yoksullara dağıttığı belirtildi. İkinci konuşmacı Doç. Dr. Vezir Harman, “Nev’i Efendinin Allah’ın Sıfatlarına Dair Değerlendirmeleri” isimli tebliğini sundu. Nev’î’nin Hanefi-Maturidi bir âlim olması hasebiyle tekvin sıfatını zikrettiğini belirten Harman, onun Allah-âlem ilişkisine dair önemli konulara dikkat çektiğini söyledi. İlim, irade ve beka sıfatları ile ilim-malum, cennet-cehennem ve hulul-ittihad ilişkisine dair görüşlerinin olduğunu aktaran Harman, onun tekvin sıfatının kudretten ve iradeden farklı bir şey olduğunu düşündüğünü de açıkladı. Üçüncü konuşmacı Dr. Muhammet Ali Tekin “Malkaralı Nev’i Yahyâ’nın *Keşfü’l-Hicâb Min Vechi’l-Kitâb* Adlı *Fusûsu’l-Hikem* Şerhinde Peygamber Tasavvuru” başlıklı bildirisini sundu. Nev’î’nin tasavvufi neşveye sahip bir ailede yetiştiğine vurgu yaparak hayatı

hakkında malumat verdi. Ayrıca Tekin, Nev'î'nin eşyanın hakikatine dair ilmi, hikmet olarak belirlediğini ve peygamberlik müessesesi meselesinde şeriat düzlemine kaydığını dile getirdi. Nev'î'nin Peygamberleri kâmil ruhlar olarak değerlendirdiğini ancak kaderle alakalı her şeye muttali olamayacaklarını ve peygamberler arasında ilmi, yaratılış ve ahlaki bakımdan efdaliyetin de olduğunu ifade eden Tekin, onun peygamberler ve tabipler kıyaslamasına dikkat çekerek sunumunu tamamladı. Dördüncü konuşmacı Halil İbrahim Delen, "Cehennem Ehlinin Durumu ve Azabın Ebediliği ile İlgili Tartışmalara Malkaralı Nev'î Efendi'nin Yaklaşımı" adlı tebliğini sundu. Kâfir olarak ölen kimsenin azaba duçar olacağı konusunda İslam âlimleri arasında herhangi bir görüş ayrılığının olmadığını belirten Delen, tartışmanın Müslüman olup büyük günah işleyenlerin durumu hakkında cereyan ettiğini vurguladı. Azabın ebediliği konusundaki dört farklı görüşü aktaran Delen, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ilahi rahmetin her şeyi kuşatıcı fikrini ileri sürerek azabın ebedi olmadığı savunduğunu belirtti. Rahmeti câmiî ve küllî bir sıfat olarak kabul eden Nev'î Efendi'nin de rahmet merkezli bir görüş sergilemekle İbnü'l-Arabî ile azap konusunda aynı görüşte olduğunu ifade ederek tebliğini tamamladı. Üçüncü oturumun son konuşmacısı Ali Sever ise, "Malkaralı Nev'î Efendi'nin *Netâyicü'l-fünûn* Adlı Eserinde Hadis Bilgisi ve Kullanımı" isimli bildirisini takdim etti. İlk olarak Nev'î'nin eseri hakkında bilgi veren Sever, kitabın ilimler tasnifini barındıran muhtasar bir eser olduğunu dile getirdi. Ayrıca Nev'î'nin eserinde başka eserlerden çokça alıntı yaptığını da zikretti. Sever, Nev'î Efendi'nin bazı bölümleri tercüme ettiği *Yevâkitü'l-ulûm'* dan olduğu gibi aldığına dikkat çekerek bu alanda yapılacak çalışmalarda bu hususun dikkate alınarak hareket edilmesini ifade etti. Eserde, Osmanlı dönemi aliminin hadise bakışını belirleyebilecek verilerin bulunduğuna işaret edildi.

Dördüncü oturum "Namık Kemal" temasıyla Prof. Dr. Metin Özdemir başkanlığında başladı. Namık Kemal'in (1840-1888) sadece edebiyat, sanat ve fikir alanında değil siyasette de karşımıza çıkan bir şahsiyet olduğunu vurgulayan Özdemir, onu çok gezen ve okuyan biri olarak gördüğünü söyleyerek oturumu başlattı. İlk konuşmacı Dr. Abdullah Akın, "Namık Kemal'in Fıkhi Dönüşümde Batı ile İslam'ı Uzlaştırma Mücadelesi" başlığıyla bildirisini sundu. Namık Kemal'in fıkhi uygulamalar terakkiye engel değildir görüşünü aktaran Akın, onun şeriatı Batılı bir tarzla sentezleme çabasının tutarlı olmasa

da takdire şayan olduğunu belirtti. İkinci konuşmacı Dr. Muzaffer Üzümcü, “Namık Kemal’in Eğitimle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi” adlı tebliğini sundu. Üzümcü, Namık Kemal’e göre insanların sorunlarını çözecek şeyin siyaset değil; eğitim olduğunu yine ona göre eğitimin, insanın var oluş nede-nini ortaya koyduğunu ifade etti. Üçüncü konuşmacı Sadettin Gürman, “Nâmık Kemal’in Düşünce Dünyasında Meşveret Fikri” başlığıyla bildirisini sundu. Namık Kemal’in yaşadığı dönemde ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmeye çalıştığını dile getiren Gürman, onun meşvereti bir yönetim biçimi olarak kabul ettiğini ve meşveret üzerine yazılar kaleme aldığını zikretti. Ayrıca Namık Kemal’in Doğu’nun dini değerleri ile Batı’nın bilimsel kazanımlarını birleştirmeyi önerdiğini de ifade etti. Dördüncü oturumun son sunumu “Namık Kemal’in Celalettin Harzemşah İsimli Piyesinin Tarih Malzemesinin Kullanımı Yönüyle incelenmesi” başlığıyla Dr. Yasemin Sarı tarafından takdim edildi. Namık Kemal’in tiyatrolarının hayal mahsulü ve tarihi içerikli olanlar diye ikiye ayrılabilceğini ifade eden Sarı, Celalettin Harzemşah’ın tarihi içerikli bir tiyatro eseri olduğunu belirtti. Kemal, edebiyatın en canlı ifadesinin tiyatro olduğunu çünkü bu türün hem göze hem de kulağa hitap ettiğini düşünmektedir. Sarı, tiyatro eserinin ele alınış sebebini ve içeriğini açıklayarak sunumunu sonlandırdı. Böylelikle sempozyumun ilk günü on altı tebliğin sunumu ile tamamlanmış oldu.

Sempozyumda ikinci gün ilk oturumu “Nev’i Efendi II” başlığıyla Prof. Dr. Hasan Keskin’in başkanlığında pazar günü gerçekleştirildi. Keskin, Nev’î’nin Tekirdağ’ın önde gelen şahsiyetlerinden biri olduğuna değinerek oturumu başlattı. Dr. Osman Arpaçukuru, “Malkaralı Nev’î Yahya Efendi’nin Arap Dili İlimlerindeki Yeri ve Bu İlimleri Dinî Hayatın Şekillenmesinde Kullanma Biçimi: *Netâyicü’l-Fünûn*’daki Arap Diline Dair Açıklamaları Bağlamında” isimli bildirisini sundu. *Netâyicü’l-fünûn*’un diğer ilimlerin yanında sarf, nahiv, şiir, atasözü ve lügat gibi Arap dilinin çeşitli alanlarına dair önemli bilgiler içerdiğini söyledi. Arpaçukuru, bu konuların eser içerisinde Beşir ve Şâdan’ın diyaloglarında soru-cevap şeklinde geldiğini ifade etti. Oturumun ikinci konuşmacısı Dr. Ahmet Bayındır, “Nev’î’nin *Netâyicü’l-Fünûn* Adlı Eserinde İlm-i Hikmet Meseleleri” başlıklı tebliğini takdim etti. Eser ve içeriği hakkında detaylı bilgiler sunan Bayındır, özel olarak onun ilm-i hikmet meselelerini ele alış tarzını açıkladı ve eserdeki bilgilerin tamamının Nev’î Efen-

di'nin fikirleri olmadığına dikkat çekerek sunumunu tamamladı. Ardından Dr. Ramazan Turan, "Malkaralı Nev'î Yahyâ Efendî'nin Eserlerinde Zaman ve Nedensellik ile İlgili Problemler" adlı bildirisini sundu. Nev'î'nin kendisinden öncekilerin ayrımı gibi varlığı zorunlu, mümkün ve mümteni' kısımlarına ayırdığına değindi. Turan, onun zorunlu varlığın hak diğer kısımların ise zorunluya bağlı olduğu fikrini aktardı. Turan, Nev'î'nin "Allah'ın ilmi zamanî değildir, kadimdir" dediğini zikrederek tebliğini tamamladı. Oturumun son sunumunu, "Nev'î'nin Eserlerini İhtiva Eden Bir Mecmua: İki Defa Yazılan Bir Risale" başlığıyla Muhammed Tarık Ablak yaptı. Tebliğde eserin hacimli ve yoğun bir mecmua olduğu belirtildi. Eserde birbiri içerisine girmiş bölümlerin fazlaca olduğunu belirten Ablak, risalenin neden iki defa yazıldığını da açıklayarak sunumunu tamamladı.

Pazar gününün ikinci oturumu, "Tasavvuf" temasıyla Prof. Dr. Abdullah Kahraman başkanlığında icra edildi. Böylesine kapsamlı bir programı pandemi imkanlarından da yararlanmak suretiyle gerçekleştirip bizleri ilim sofrasında buluşturan herkese teşekkürlerini ileten Kahraman, her ilahiyatın bulunduğu şehrin dini, ilmi ve kültürel yönleri hakkında bir sempozyum hazırlaması gerektiğini vurgulayarak oturumu başlattı. İlk konuşmacı Doç. Dr. Necdet Yılmaz, "XVIII. Yüzyıl Şairlerinden Hayrabolulu Mehmed Hasib'in Tasavvufî Kişiliği" başlığıyla bildirisini sundu. Şair Mehmed Hasib (1712-1784) hakkında vereceği bazı bilgilerin ilk kez bu sempozyumda ortaya konulacağına vurgu yapan Yılmaz, onun hayatı, ilmi ve ahlaki kişiliği ile ilgili önemli malumat verdi. Hayrabolulu çokça insanın Atâullah Efendiye intisabına vesile olduğu belirtildi. Hasib Efendî'nin kendi doğumuna ve vefatına tarih düştüğüne dikkat çeken Yılmaz, ziyaretgâhının Hayrabolu'da olduğunu zikrederek bildirisini tamamladı. İkinci oturumun son konuşmacısı Fatih Çınar, "Bir Melâmî Şeyhinin Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşımı: Ahmed-i Sarbân Divân'ında Zühd" isimli tebliğini sundu. Ahmed-i Sarbân'ın (ö. 952/1545) zühde önem verdiği ancak zühdün ötesinde aşka ve âşıklığı bir model kabul eden bir sâfî olduğu belirtildi. Sakin bir yapıda olmasından dolayı halk arasında "Kaygusuz Sultan" diye tanındığını aktarıldı. Onun Müslümanların dünya nimetlerine bel bağlamamaları gerektiğini dolayısıyla dünyevileşme, mal-mülk ve şöhrete dalmaya karşı menfi bir tutum içerisinde bulunduğunu zikredildi. Son olarak başkan Kahraman, zühdün doğru anlaşılması

gerektiğini, zühdün dünyayı terk etmek olmadığını vurgulayarak oturumu tamamladı.

Üçüncü oturum "Tarih" teması adı altında Prof. Dr. Nurettin Gemicî'nin moderatörlüğünde başladı. İlk olarak Dr. Aydın Kudat, "Nukûd Vakıfları Işığında 16. Y. Yılda Tekirdağ / Rodosçuk'ta Dini ve Sosyal Hayat" adlı tebliğini sundu. Konuyu ele alırken yararlandığı kaynakları zikreden Kudat, Osmanlı dönemindeki para vakıflarının tümünün dini menşeli olduğuna değindi. Özellikle Rumeli Bölgesi'ndeki nukûd vakıfları değerlendirilirken dibâce kültürünün dikkate alınmasına dikkat çeken Kudat, para vakıflarının sadece ekonomik açıdan ele alınmasının isabetli olmayacağını belirtti. İkinci konuşmacı Dr. Fatih Köse, "Osmanlı Dönemi Tekirdağ Mektep ve Medreseleri" başlığıyla sunumunu yaptı. Tebliğde Tekirdağ'daki mektep ve medreseler tanıtıldı. Köse, Malkara'da Sultan I. Murad Medresesi, Ali Bey Medresesi, Gazi Turhan Bey Medresesi, Kasapzâde Mahmut Bey Medresesi, İbrahim Paşa Medresesi ve Sinan Paşa Medresesinin bulunduğunu ve bu yapılarda öne çıkan hususun ise kuruluş döneminde inşa ettirilmeleri ile medreseleri kuranların vezir olduklarına dikkat çekti. Ardından Dr. Ayhan Işık, "Tekirdağ'ın Manevi Mimarları: Tekirdağ Seyyidleri ve Nakîbü'l-Eşraf Kaymakamları" başlıklı tebliğini sundu. Nakîbü'l-Eşraf'ın tanımını, içeriğini ve görevlerini ele alan Işık, Tekirdağ'da ilk dönemden itibaren seyyid yoğunluğunun varlığından söz etti. Üçüncü konuşmacı Dr. Halil Temiztürk, "Osmanlı Arşivleri Işığında Tekirdağlı Protestan ve Ermeniler Arası Münakaşalar ve Osmanlı Devleti'nin Hakemliği" isimli bildirisini sundu. Osmanlı devletinin tebaası arasında adaleti mümkün merteye sağlamaya çalıştığı belirtildi. Üçüncü oturumun son konuşmacısı Dr. Osman Nedim Yektar ise "Hz. Peygamber (S.A.V) Mescidi'nin Tekirdağ Rüstem Paşa Cami'ndeki İzleri Sayılabilecek Hususlar" başlığıyla tebliğini takdim etti. Rüstem Paşa ve camiinin tarihi hakkında bilgi verildi.

Günün dördüncü oturumu "Tekirdağlı Âlimler" başlığıyla Prof. Dr. Ali Avcu başkanlığında başladı. Avcu, yaklaşık iki gündür devam eden programda Tekirdağ'ın İslam düşüncesine ve Türk kültür tarihine katkılarını gördüğünü söyleyerek oturumu başlattı. Oturumun ilk konuşmacısı Dr. Esra Yıldız, "Şeyhülislamlık Belgelerinde Tekirdağ Uleması" adlı tebliğini sundu. Terceme-i hal varakalarında geçen önemli hususun Tekirdağ ulemasının ya-

bancı dil bilmeleri olduğuna değinildi. Âlimler hakkındaki şikâyetler konusuna değinen Yıldız, 55 âlimden sadece biri hakkında şikâyetin olduğunu vurgulayarak sunumunu tamamladı. İkinci konuşmacı Dr. Emine Nurefşan Dinç, “Çorlulu Esad Efendi'nin *İttihad-ı İslâm* Risalesi” isimli sunumunu yaptı. İttihâd-ı İslam kavramının ilk kez Namık Kemal tarafından kullanıldığını belirten Dinç, kavramın bu dönemde ve sonraki dönemlerde basın ve yayın organlarında tartışıldığını söyledi. Çorlulu Esad Efendi'nin *İttihad-ı İslâm* Risalesinin bu konuda telif edilmiş ilk eser olduğunu vurgulayan Dinç, müellifin kavramı geniş bir düzlemde ele aldığını belirtti. Risalede hilafet makamına itaat konusu üzerinde önemle durulmuştur. Üçüncü konuşmacı Dr. Hızır Yağcı, “Çorlu Ahmet Paşa Medresesi Müderrisi Hamza b. Turgut'un Hadis Yorumculuğu” başlığıyla tebliğini sundu. Hayatı hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğunu ifade eden Yağcı, onun aslen Aydınlı olduğunu, bu sebeple Aydınî nisbesiyle anıldığını ve “Kara Nurettin” lakabıyla tanındığını belirtti. Yağcı, Hamza b. Durgut'un hadisçiliğine değinerek sunumunu tamamladı. Dördüncü konuşmacı Doç. Dr. Osman Kara, “Tekirdağ Müftülerinden Ali Arslan'ın *Hulâsatu't-Tefâsir* Adlı Tefsiri” adlı bildirisini sundu. Tebliğde Ali Arslan'ın hayatı ve eseri tanıtıldı. Onun birçok eserin tercümesini yapmış olduğu ve tefsir alanında geniş hacimli bir eser kaleme aldığı belirtildi. Yazdığı tefsirin genel özelliklerini aktaran Kara, onun kitabında yararlandığı kaynakları zikretti. Dördüncü oturumun son konuşmacısı Dr. Nizamettin Karataş, “Tekirdağ Müftüsü Ali Arslan'ın Kudûrî (ö. 428/1037) Tercümesinin Kritiği” başlığıyla tebliğini takdim etti. Kudûrî'nin *el-Muhtasar'ı* hakkında bilgi verildi. Arslan'ın yaptığı tercümede iddialı olduğu belirtildi. Tercümesinde kaynak metnin dinamiklerini dikkate alarak yazdığına değinildi.

Sempozyumun son oturumu “Din Bilimleri” başıyla Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya başkanlığında başladı. İlk olarak Dr. Büşra Kutluay Çelik, “Tekirdağ Özelinde İç Göç Olgusunun Sosyo-Kültürel Değişme Unsurları ile Olan İlişkisi” isimli tebliğini sundu. Çelik, Tekirdağ özelinde iç göç konusunda 25 kişiyle yaptığı mülakat sonuçlarını paylaştı. Tekirdağ'ın birçok açıdan göç alan bir şehir olduğunu vurgulayan Çelik, özellikle kadın katılımcıların eş ve ailevi nedenlerle göç ettiklerini ifade etti. Çelik, iç göçün sosyo-kültürel bir sonucu olarak ileriki dönemlerde bir kültürleşmenin oluşacağını belirtti. Arından Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarından

Abdulsamet İlisu, Dr. Hasan Sabri Çelikleş ile birlikte hazırladıkları "Yaygın Din Eğitimi Kapsamında Cami Cemaati ile İmam Hatipler Arasındaki İletişimin Niteliği: Tekirdağ Örneği" adlı bildirisini sundu. İbadet haricinde cami görevlileri ile cemaat arasındaki ilişkinin niteliği yarı yapılandırılmış form ile görüşme yönteminden yararlanılarak ortaya konuldu. Yapılan anket sonucunda cemaatin imam hatiplerle sağlıklı bir iletişim içerisinde olduğu belirtildi. Ayrıca eğitim seviyesi yüksek imam hatiplerin cemaatle ilişkisinin daha sağlıklı olduğuna değinildi. Son oturumun son konuşmacısı Dr. Hasan Sabri Çelikleş, "Teorinin Katkısı Uygulamanın Gücü: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim Dersi Uygulama Kısmı Hakkındaki Görüşleri" başlığıyla tebliğini sundu. Sahaya çıkan öğrencilerin tespit ettikleri hususları zikreden Çelikleş, teorik bilginin tek başına yeterli olamayacağını mesleki uygulamanın ilahiyat fakültelerinde birinci sınıftan itibaren yapılmasına dikkat çekti. Bu oturumla birlikte tebliğ sunumları tamamlanmış oldu ve kapanış konuşmasına geçildi.

Kapanış konuşması İlahiyat Dekanı Prof. Dr. Hasan Keskin tarafından gerçekleştirildi. Tekirdağ'da dini eğitime katkı sunmuş şahsiyetleri tanıtma ve değerlendirilmesine imkân sağlamak amacıyla Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen sempozyumun sonuna gelindiğini ifade eden Keskin, gerçekleştirilen sempozyumların Tekirdağ'ın ve ülkemizin dini ve kültür hayatına önemli katkılar sunacağını belirtti. Bu sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen herkese teşekkürlerini ileten Keskin, ikincisini düzenlenen sempozyumun gelenekleşip devam etmesi temennilerinde bulunarak konuşmasını tamamladı.

Netice itibarıyla sempozyum, Tekirdağ'ın dini, ilmi ve kültürel değerlerini ortaya çıkarmak, coğrafyada yaşamış şahsiyetleri tanıtma ve onların telif ettikleri eserleri incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Nev'i Efendi, Tasavvuf, Tarih, Tekirdağlı Âlimler ve Din bilimleri gibi temalar altında icra edilen sempozyumun Tekirdağ'ı birçok açıdan ele aldığı söylenebilir. Ancak çevrimiçi düzenlenen programlarda konuşmacıların ses ve görüntülerinin önceden kontrol edilmesi, sunumların verilen vakit içerisinde tamamlanması ve oturumlar arası verilen sürenin arttırılması hususlarının dikkate alınması gerektiği anlaşılmıştır. Bazı konuşmacıların sunumlarında ana konuya değinmeden sürelerinin bitmesi ve yaşanan sıkışıklıktan dolayı soru-cevap faslının bulun-

mayışı sempozyumun eksiklikleri arasında sayılabilir. İkincisi düzenlenen sempozyumun ilkinden temel farkı eş zamanlı oturumların bulunmayışı, farklı temaların ele alınması, daha kısa ve yoğun olması ve çevrimiçi gerçekleştirilmesi sebebiyle birçok ilim adamını bir araya toplayabilmesidir. Tekirdağ'ın sahip olduğu birikimin gün yüzüne çıkarılması adına bu tarz sempozyumların çeşitli alan ve temaların da dâhil edilmesiyle düzenlenmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Sunulan tebliğlerin muhtevasına ulaşabilmek ve araştırmacıların daha fazla istifade edebilmeleri adına tebliğ metinlerinin basılması sempozyumu daha anlamlı kılacaktır.



Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu’na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>