

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

DOI: 10.17050

OCAK 2022
CİLT IX - SAYI XVII

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW



2011

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, İSAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Divinity Review has been indexed in EBSCO Databases, ISAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD and EKUAL Kesif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

DergiPark
AKADEMİK

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / *On Behalf of Kafkas University Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Abdulmecit OKCU (Dekan/Dean Deputy)

amecitokcu@kafkas.edu.tr

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

huseyindogan5555@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

(Temel İslâm Bilimleri / Basic Islamic Sciences)

Arş. Gör. Şahin YETİK

sahinyetik@gmail.com

Turkey

Konular: Arapça

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Fatma DEMİR

Demirfatma25@hotmail.com

Turkey

Konular: Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. İbrahim AYHAN

iyayhan_7221_@hotmail.com

Turkey

Konular: Hadis

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Kadir İLTİR

iltirkadir36@gmail.com

Turkey

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Yusuf ÇINAR
yusufcinar@kafkas.edu.tr
Turkey
Konular: İslâm Hukuku
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Samet KELLEÇİ
sametkelleci@hotmail.com
Turkey
Konular: Tasavvuf
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Büşra KAYA
bushra_kaya01@hotmail.com
Turkey
Konular: Tefsir
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religion Sciences)

Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM DEMİRKAN
saglam.fatma@hotmail.com
Turkey
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Abdurrahman YALÇI
ayalcia@gmail.com
Turkey
Konular: İslâm Felsefesi Tarihi
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI
bedriye_79@hotmail.com
Turkey
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(İslâm Tarihi ve Sanatları / Islam History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI

gulcan-019@hotmail.com

Turkey

Konular: İslâm Tarihi

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (İngilizce / English)

Arş. Gör. Dr. Mahmut ÜSTÜN

mhmstn@hotmail.com

Turkey

Konular: İngilizce

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU

mustafaarasoglu@gmail.com

Turkey

Konular: İngilizce

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (Kitap Değerlendirme / Book Review)

Arş. Gör. Elif KELEŞ

elefks95@gmail.com

Turkey

Konular: Kitap Değerlendirme

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Hasan GÜLER

hasan_safii@hotmail.com

Turkey

Konular: Kitap Değerlendirme

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

iscan@atauni.edu.tr

Turkey

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

caferkaradas@hotmail.com

Turkey

Kurum: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. (Bursa)

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

fkazanc@hotmail.com

Turkey

Kurum: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. (Samsun)

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

hugundogar@adiyaman.edu.tr

Turkey

Kurum: Adıyaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. (Adıyaman)

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK

ozturkemine25@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ

mdalkilic@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kayseri Üniversitesi Develi İslâmî İlimler Fak. (Kayseri)

Doç. Dr. Recep ÖNAL

onal1975@gmail.com

Turkey

Kurum: Giresun Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. (Giresun)

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

huseyindogan5555@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK

buncalik@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Halil İbrahim KAYA

hikaya75@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi Eğitim Fak. (Kars)

Doç. Dr. Habib ŞENER

habibsener@gmail.com

Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK
muzaffer_barlak@hotmail.com
Turkey
Kurum: Sinop Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Sinop)

Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ
ercancengiz1976@kafkas.edu.tr
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Evlilikte Nafaka ve Nafaka Değerinin Ödenmesi
النفقة الزوجية وصور دفع القيمة فيها
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1001842>
Dr. Öğr. Üyesi. Amer ALDERSHEWI (ORCID 0000-0001-5126-5744)1-21
2. Arap Dilinde İstikâk
الإشتقاق في اللغة العربية
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1023539>
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKÇAKOCA (ORCID 0000-0003-2448-3871) 22-36
3. Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf
Bilâ Kayfa As a Perception of Ashâb al-Hadîth to Bless Allâh
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1023290>
Dr. Bayram ÇINAR (ORCID 0000-0002-4886-7610).....37-62
4. Bulgaristan Âlimlerinden Mehmed Fikri'nin Tasavvurunda Gazzâlî ve Felsefesi
Al-Ghazali and His Philosophy in The Thought of Mehmed Fikri, A Bulgarian Scholar
<https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-4-910208>
Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ (ORCID 0000-0003-4407-9921)63-86
5. Din Psikolojisi'ne Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Hüseyin Peker
A Life Devoted To The Psychology Of Religion: Prof. Dr. Hüseyin Peker
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1022572>
**Doç. Dr. Mustafa KARA (ORCID 0000-0002-5497-1131) –
Yılmaz ÇELİK (ORCID 0000-0001-8599-4531).....87-109**
6. Din Yolu Dergisine Dair Bir İnceleme
A Review on Din Yolu Magazine
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.994654>
Muhammed KALENDEROĞLU (ORCID 0000-0001-6703-5142).....110-137
7. Fil Sûresinin Edebi Sanatlar ve İfadeler Bağlamında Tarihselliği ve Evrenselliği
The Historicity and Universality of Surah Fil in The Context of Literary Arts and Expressions
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.987948>
Doç. Dr. Osman KABAÇILI (ORCID 0000-0002-7952-7694).....138-152
8. Mâtürîdiyye'de Küfrün Affının Aklen Cevazı Meselesi
The Issue of Rational Possibility of Forgiveness of Unbelief in Maturidiyya
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.991418>
Doç. Dr. İbrahim BAYRAM (ORCID 0000-0002-4752-0447)153-173
9. Tasavvuf Düşüncesinde Kalbin Rü'yeti
The Ruyet Of The Heart In Sufism
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1029867>
Dr. Sevda Aktulga Gürbüz (ORCID 0000-0003-1450-4632).....174-192

10. Seyyid Abdullah el-Gumârî'nin Hayatı ve "el-İ'lâm" Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Düşüncesi
Sayyid Abdullah al-Ghamari, His Life and Sufistic Thought Around the Ten Hadiths He Explained in His Work "al'Ilam"
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1030851>
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT (ORCID 0000-0002-9939-4235).....193-222
11. Süleymân Bin Surad ve Tevvâbûn Hareketi
Sulayman Ibn Surad and The Movement Of Penitents
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1030389>
Doç.Dr.Mehmet DALKILIÇ (ORCID 0000-0002-9844-5619).....223-238
12. İbrahim Nasrallah'ın Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları
Some Folk Culture Elements In İbrahim Nasrallah's Novel Tuyuru'l-Hazer
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1029741>
Araştırma Görevlisi, Tuba Nur HEMŞİNLİ (ORCID 0000-0001-2658-2527).....239-255

EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Değerli Okuyucular,

Yılda iki kez altı aylık periyodlarla yayın hayatına devam eden Dergimizin, 2022 yılı Ocak dönemi sayısını (9. Cilt/17. Sayı) siz değerli okuyucularımızla buluşturuyor olmanın bir kere daha heyecan ve mutluluğunu yaşıyoruz...

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin bu sayısında tamamı araştırma makalesi niteliğinde olmak üzere toplamda on iki (12) adet makale yayınlanmıştır. Önceki sayılarımızda olduğu üzere, Dergimizin bu sayısında da kaliteli ve nitelikli makale ve yazıların yayınlanmasını sağlamaya çalıştık. Daha önceki sayılarımızdaki yayın politikamız ile kalitemize paralel olarak mümkün merteye bilim ve fikir dünyasına katkı sağlayacak, yeni yeni teoriler geliştirmeye ön ayak olabilecek ve ülkemiz ve bütün insanlık için önemli kazanımlara kapı aralayabilecek olan makale ve yazıların değerlendirilme sürecine alınmasına öncelik verdik. Elbette ki bu durum, ilerleyen süreçte bilim ve düşünce noktasında önemli bir ivmeyi ortaya koyacağı gibi Dergimizin nitelikli ve kaliteli yayın politikası adına da ışık tutucu olacaktır. Bu vesile ile Dergimizin önümüzdeki yeni yayımlanacak olan sayılarında da aynı hedef ve politikamızı takip ettirmeyi düşündüğümüzü peşinen beyan etmek isterim. Diğer taraftan, Dergimizin bu sayısında hakem arşivimizi de geniş tutmaya gayret ederek, ülkemizin çok değerli bilim ve düşünce insanlarının öneri, tenkit ve katkılarını makale ve yazıların değerlendirilmesi sürecine dâhil etmeye çalıştık. Hiç kuşkusuz bu çabamız, yayınlanan makale ve yazılara belli bir kalite ve nitelik kazandırdığı gibi Dergimizin etik ve yayın esaslarını güncellemesi ve önümüzdeki yeni sayılarda farklı açılım ve vizyonla hareket etmemize basamak oluşturması anlamında da takviye edici bir unsur olacaktır.

Sonuç olarak, Dergimizin yeni sayısında makale ve yazılarıyla bizlere destek veren ve yeni sayımıza renk katan çok değerli yazarlarımız başta olmak üzere, bu sayının makalelerini büyük bir fedakârlık ve özveri ile okuma ve değerlendirme zahmetinde bulunan çok kıymetli hakem hocalarımıza teşekkür ve minnet borçlu olduğumuzu bir kez daha ifade etmem gerekir. Bu itibarla, yeni sayının ortaya çıkmasında üstün bir özveri ve gayretle çalışan ve makalelerin son okuma ve redaktesini gerçekleştirerek dizgi ve mizanpajda emeği geçen editör ekibime ve teşrik-i mesaide bulunduğum bütün can dostlarıma bir kez daha yürekten teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Dergimizin gelecek sayısında, yeni makale ve yazılarımızla siz değerli okuyucularımızla tekrardan buluşmak ümit ve temennisıyla...

Hüseyin DOĞAN / Editör

Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology,

Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

huseyindogan5555@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3509-5340

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALE YAZIM KURALLARI

(ARTICLE WRITING PRINCIPLES)

- Bu Dergi, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*'nin bir yayınıdır.

- Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (**Ocak-Temmuz**) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap değerlendirmesine de yer verilebilir.

- Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi **yayın kurulu** tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre **en az iki hakem** tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez. Ancak en geç 2 (iki) ay içinde makale yazarlarına süreçle ilgili geri bildirimde bulunulur.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide **yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması** gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez. Dergimizde yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

- Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca **yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir**. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

- Dergimizin **makale yazım ve yayım ilkeleri** dergi park sistemi duyurular bölümünde yer almaktadır. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat>)

النفقة الزوجية وصور دفع القيمة فيها

Amer ALDERSHEWI*

ملخص

تحدث الفقهاء عن مسألة تقدير نفقة الزوجة ودفع القيمة فيها، وقد اختلفوا في بعض المسائل واتفقوا في بعضها، وقد انتهى البحث إلى أن تقدير نفقة الزوجة ونوعها في الإطعام والإكساء والمسكن موكول إلى ما تعارف عليه أهل البلد، لما في التقدير مُعَيَّن من ضرر على الزوجة وخاصة في عصرنا، وهذا يشمل الإطعام والكسوة والمسكن، ويجوز للزوجة في نفقة الإطعام أن تستبدل تلك النفقة بغيرها إلا إذا كانت أجناساً ربوية فلا يجوز إلا بشروط استبدال الربويات، والأصل في النفقة إخراج الطعام وبذل الكسوة وتأمين المسكن، ويجوز إخراج القيمة عما تشمله النفقة من الإطعام والكسوة والمسكن، والقيمة قد تكون من النقود أو من غيرها مما يتراضيان عليه، بحيث تستطيع الزوجة أن تنفق على نفسها كما تشاء.

كلمات مفتاحية: النفقة- الإطعام- الكسوة- المسكن- التقدير- القيمة

Evlilikte Nafaka ve Nafaka Değerinin Ödenmesi

Amer ALDERSHEWI

Öz

* Asst. Prof., Amer ALDERSHEWI, Ağrı İbrahim ÇEÇEN University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Ağrı, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi. Amer ALDERSHEWI, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye.

alder@agri.edu.tr Orcid 0000-0001-5126-5744

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 July / July 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 15 Dec/ December 2021

Published / Yayın Tarihi: 24 Jan / January 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 17; Pages / Sayfa: 1-21.

Suggested ISNAD Citation: Amer ALDERSHEWI, "Evlilikte Nafaka ve Nafaka Değerinin Ödenmesi", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak- January 2022), 1-21.

www.dergipark.org.tr

Fıkıhçılar evlilikte nafakanın belirlenmesi ve değerinin ödenmesi konusunda konuşmuşlardır. Bazı noktalarda ihtilaf bazı noktalarda ise ittifak etmişlerdir. Araştırma neticesinde nafakada belirlenen yeme, giyinme ve barınma gibi şeylerde şehrin örfüne göre hareket edilmesi görüşüne varılmıştır. Çünkü nafakanın sadece belli bir ölçüye tabi olması özellikle çağımızda kadına zarar vermektedir. Nafaka yeme, giyinme ve barınmayı kapsamaktadır. Kadının bu haklarını başka şeylerle değiştirmesi caizdir. Ancak söz konusu haklar faizin girdiği (Ribeve) mallardan ise ancak faizin şartlarına uyulduğu takdirde değiştirilebilir. Nafakada aslolan yeme, içme ve barınmanın teminidir. Ancak yeme, içme ve barınma yerine bunların değerleri de ödenebilir. Bunların değeri ise bazen para bazen de kadının istediği şekilde harcaabileceği ve kadın ile erkeğin üzerinde razı oldukları paranın dışında başka bir şey de olabilir.

Anahtar Kelimeler: el-Fikih- Nafaka- yedirme – Elbise- Mesken-Takdir- Kıymet.

مدخل

منح الإسلام للمرأة إنسانية كاملة لا تختلف عما منحه للرجل، فقد حفظ لها حقوقها التي تقوم عليها حياتها من حقها في الحياة والمالك وإبداء الرأي في الزواج والمهر وغيرها من الحقوق والواجبات التي ذكرها الباحث أحمد حميد أغلوا في بحثه " المرأة حقوقها وواجباتها عند الزواج من خلال القرآن الكريم"¹ وفي هذا البحث أقتصر على مسألة واحدة وهي "النفقة الزوجية وصور دفع القيمة فيها"، لأفصّل في تلك المسألة وأبين أقوال الفقهاء في النفقة وصورها، على الشكل التالي:

تعريف النفقة

النفقة في اللغة: بمعنى الفناء، ومنه، نَفَقَ الشيء نَفَقًا: إذا فني، وأنفقت الشيء أي أفنيته، ويُقال نَفَقَتِ الدابة أي ماتت، ونَفَقَتِ السلعة والمرأة نَفَاقًا كثرَ طَلاجهَا وخطابها.²

وتعريف النفقة الاصطلاح: كِفَايَةُ مَنْ يُؤْتِيهِ خَيْرًا وَأُدْمًا وَمَسْكَنًا وَتَوَابِعَهَا.³ أو: ما به قوام معتاد حال الآدمي دون سرف.⁴

حكم النفقة الزوجية ومشروعيتها

اتفق الفقهاء على أن نفقة الزوجة واجبة على زوجها،⁵ ودليلهم على ذلك الكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

¹ أحمد حميد أغلوا، المرأة حقوقها وواجباتها عند الزواج من خلال القرآن الكريم، (بحث منشور في مجلة كلية الإلهيات، جامعة سيرت، العدد: 7)، 1 الصفحة: 37، وما بعد.

² أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، 618/2.

³ مصطفى السيوطي الرحبياني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1961م)، 616/5.

⁴ أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا النفرأوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (دار الفكر، 1415 هـ - 1995م)، 2/32.

فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁶، فالآية نص في وجوب نفقة الزوجة على زوجها.⁷ ومن السنة قوله ﷺ: "فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحلتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"⁸، ومنها قوله ﷺ: "ألا إن لكم على نساءكم حقاً، ولنساءكم عليكم حقاً، فأما حقكم على نساءكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذنن في بيوتكم من تكرهون، ألا وإن حقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن"⁹.

وأما الإجماع: فقد نقل ابن قدامة إجماع أهل العلم على وجوب النفقة على الأزواج لزوجاتهم، إذا كن بالغات غير ناشرات.¹⁰ وأما المعقول: فلأن منافع الزوجة محبوسة على زوجها، وهي ممنوعة من التصرف فيها لحق الزوج في الاستمتاع بها، لذلك وجبت لها المؤونة والنفقة.¹¹

سبب وجوب نفقة الزوجة

اختلف الفقهاء في سبب وجوب النفقة للزوجة على ثلاثة أقوال:

أولاً: قول جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة ورواية عن أبي يوسف، الذي قالوا إن سبب وجوب النفقة هو تمكين الزوجة الزوج من نفسها بالعقد الصحيح.¹²

ثانياً: قول الحنفية، فقد قالوا إن سبب وجوب النفقة للزوجة هو استحقاق الحبس الثابت للزوج على زوجته هو النكاح بالعقد الصحيح.¹³

ثالثاً: قول الشافعية في القديم، الذي فرّق بين وجوب النفقة فربط وجوبه بالعقد الصحيح، وبين استقرار النفقة فربطه بتمكينها الزوج من نفسها.¹⁴

5 عثمان بن علي بن محجن البارعي الزيلعي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، ط 1، 1313 هـ)، 63/3، محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر)، 522/2، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الفكر)، 446/3، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (بيروت: دار الفكر، ط 1، 1405)، 259/9.

6 البقرة/233

7 محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1421 هـ/ 2000 م)، 102/6.

8 رواه مسلم في صحيحه، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تج. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، رقم الحديث: (3009)، من رواية جابر بن عبد الله ﷺ، بيروت، في كتاب الحج، باب حجة النبي،

رواه الترمذي في سننه، محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، تج. وتعليق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1395 هـ - 1975 م، في كتاب تفسير القرآن، باب: من سورة التوبة، رقم الحديث: (3087)، وقال: حديث حسن صحيح، من رواية سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أبيه.

9 ابن قدامة، المغني، 230/9.

10 علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي شرح مختصر المزني، تج. الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1419 هـ/ 1999 م)، 417/11.

11 محمد بن عبد الواحد بن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/ 1424)، 379/4، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الط 3، 1412 هـ - 1992 م، 181/4، سليمان الجمل، حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج، (بيروت: دار الفكر)، 231/4، ابن قدامة، المغني، 156/8.

12 ابن الهمام، شرح فتح القدير، 379/3.

وللخلاف المتقدم ثمة تظهر فيما إذا عقد الرجل على امرأة عقداً صحيحاً ولم تمكنه من نفسها، فإنها في هذه الحالة تستحق النفقة عن الحنفية لكونها محبوسة على زوجها، ولا تستحق النفقة عند الشافعية لأنها لم تمكنه من نفسها.

شروط وجوب النفقة الزوجية

يُمكن إيجاز شروط وجوب النفقة للزوجة في الأمور التالية:

- 1 - التمكن، وذلك بأن تُمكن الزوجة الزوج من نفسها تمكيناً تاماً، كأن تسلّم نفسها أو أن تُظهر استعدادها في تسليم نفسها له بحيث إذا طلبها لم تمتنع، سواء أحدث الدخول الفعلي أم لم يحدث.
- 2 - الكبر، بأن تكون الزوجة كبيرة مطيقة للوطء، فإن كانت صغيرة لا تطيقه فلا نفقة لها، لأن النفقة إنما تجب بالتمكين من الاستمتاع وهذا لا يمكن تصوره مع تعذر الاستمتاع بسبب الصغر.
- 3 - الزواج الصحيح، فالنفقة منوطه بالزواج الصحيح، وعليه فلو كان الزواج فاسداً فلا نفقة لها على الزوج، فالعقد الفاسد واجب الفسخ، وإذا كان واجب الفسخ فلا يمكن اعتبار الزوجة محبوسة على الزوج، والتمكين لا يصح إذا كان النكاح فاسداً وبالتالي فلا تستحق مقابل التمكين وهو النفقة.

- 4 - ألا يفوت حق الزوج في احتباس الزوجة بسبب من جهته، فإن فات حقه بسبب من جهته، فإن الزوجة تستحق النفقة.¹⁵

المطلب الأول: المنصوص عليه في الإطعام:

سيكون الحديث في هذا المطلب عن الواجب على الزوج في إطعام زوجته على التفصيل التالي:

1- الإطعام:

اتفق الفقهاء على وجوب الإطعام على الزوج من حيث الجملة ولكنهم اختلفوا في بعض تفصيلاتها على النحو التالي:¹⁶

أ- تقدير الإطعام:

للفقهاء في تقدير الطعام الواجب على الزوج مذهبان:

الأول: مذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة الذين قالوا بأن الطعام يُقدر بحسب كفاية الزوجة.¹⁷

¹⁴ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 435/3.

ابن الهمام، شرح فتح القدير، 379/4، وما بعدها، الحطاب، مواهب الجليل، 181/4، وما بعدها. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 159/2، وما بعدها، عبد الله بن قدامة، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، (بيروت: دار المکتب الإسلامي)، 354/3. وما بعدها.

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط 2، 1412 هـ / 1992 م)، 574/3، 16 نفرأوي، الفواكه النوانية، 68/2، الشيرازي، المهذب، 161/2، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، ط أخيرة - 1404 هـ/1984 م)، 188/7، ابن قدامة، المغني، 158/8.

محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1414 هـ - 1993 م)، 181/5، صالح عبد السمیع الأبي الأزهري، جواهر الإكليل 17

الثاني: مذهب الشافعية الذين قالوا بأن طعام الزوجة يُراعى فيه حال زوجها وبأنها مقدره بحسب يسار الزوج وإعساره، فإن كان موسراً وجب لها عن كل يوم مدان من الطعام، وإن كان معسراً وجل لها مد واحد، وإن كان ذا حال متوسط فإن الواجب يكون مد ونصف عن اليوم.¹⁸ استدل الجمهور على تقدير الطعام بكفاية الزوجة بكتاب الله وسنة نبيه:

فقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾،¹⁹ فالله عز وجل أوجب النفقة الزوجية من غير أن يقدرها وإنما جعلها مربوطة بالعرف أي ما تعارف عليه الناس، وأكد ذلك المعنى عندما أطلق عليها اسم الرزق، ومعلوم أن رزق الإنسان يقدر بكفايته عرفاً، وعليه فإن تقييد النفقة بقدر أو كمية ما يخالف للآية السابقة.²⁰

قوله ﷺ لهند بنت عتبة: "خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك"²¹ ووجه الاستدلال بالحديث أنه علق النفقة بالكفاية ولم يقدرها بقدر معين.²²

واستدل الشافعية على أنها تُقدَّر بحال الزوج بالكتاب والسنة:

قال تعالى: ﴿ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾،²³ وجه الاستدلال: أنه سبحانه فرض النفقة على الزوج بما يتفق مع حاله يساراً وإعساراً، من غير نزر إلى حال الزوجة.²⁴

وقال تعالى أيضاً: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾،²⁵ فالله سبحانه جعل النفقة كالكفارة، فجاز الاستدلال لجعل مدّين على الموسر، ومدّ ونصف على المتوسط، ومدّ على المعسر، إذ ثبت أن الكفارة مقدره بهذا المقدار كما سيأتي.²⁶

وعن كعب بن عجرة ؓ أنه كان مع رسول الله ﷺ فأذاه القمل في رأسه، فأمره رسول الله ﷺ أن يحلق رأسه، وقال: "صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين مدّين لكل إنسان، أو انسك بشاة، أي ذلك فعلت أجراًك".²⁷ وجه الاستدلال: أن النبي صلى الله عليه وسلم أكثر ما

شرح مختصر العلامة الشيخ خليل، (بيروت: دار المكتبة الثقافية)، 402/1، ابن قدامة، المغني، 158/8.

الشيرازي، المهذب، 161/2، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 18.426/3.

البقرة/233.

علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ - 1986 م)، 20.23/4.

رواه مسلم في صحيحه، في كتاب: الأفضية، باب: قضية هند، رقم (4574).

الكاساني، بدائع الصنائع، 22.23/4.

الطلاق/7.

محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، 24.250/18.

الماندة/89.

المطيعي، تكملة المجموع، 26.252-251/18.

رواه أحمد في مسنده، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تج. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، 27 ، رقم (18131)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط ﷺ (مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ / 2001 م)، من أحاديث كعب بن عجرة الشيباني.

جعل في فدية كفارة حلق الرأس بالنسبة للمحرم بسبب الأذى لكل مسكين مدين من طعام،²⁸ فتم قياس النفقة الزوجية على الكفارة بجعلها مدين على الموسر.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت، فقال: "وما ذاك"، قال: وقعت بأهلي في رمضان، قال: "تجد رقية"، قال: لا، قال: "فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين"، قال: لا، قال: "فتستطيع أن تطعم ستين مسكيناً"، قال: لا، قال: فجاء رجل من الأنصار يعرقي -والعرق المكتل فيه تمر-، فقال: "اذهب بهذا فتصدق به"، قال: على أخوِّج منا يا رسول الله؟ والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها²⁹ أهل بيت أحوج منا، قال: "اذهب فأطعمه أهلك".³⁰

فدفع النبي صلى الله عليه وسلم للمجتمع أهله في نهار رمضان عرقاً يحتوي على خسة عشر رطلاً من تمر، وهذه الكمية من التمر تُقدَّر بستين مداً لكل فقير مد، فجعل الواجب في النفقة الزوجية مداً قياساً على كفارة المجامع في رمضان.³¹

والذي أميل إليه هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من جعل قد النفقة موكولاً إلى عرف البلد وعادة أهله من غير تحديد لها بقدر معين، فمن غير المعقول وخاصة في هذا العصر أن تُقدَّر نفقة الزوجة بمد من طعام كل يوم، فهو لا يفي حاجتها خصوصاً إذا كانت من ذوات الشأن والترف، فالدنيا قد تغيرت وأصبح الناس يعيشون في مجبوحة في مآكلهم ومشربهم، وأصبحت الفواكه والخضار والمشروبات بأنواعها لا تُفارق الموائد، وعليه فالزوج مُلزم بتوفير ذلك لزوجته بالمعروف، فلا يجوز له الاقتصاد على ما يسد الرمق ويحفظ الحياة ففيه إضرار بالغ بالزوجة، والسائد في هذا العصر عدم التفات الناس إلى موضوع النفقة كثيراً، فالزوجة تأكل مع الزوج من غير أن يرضن عليها في شيء من الطعام بل يبذل لها أضعاف ما قرره الشرع ما دامت المودة قائمة، إما إن حصل الخلاف واشتعلت ناره بينهما وحل البغض محل الوثام والألفة، واقتحم الزوجان ساحات القضاء والمحاكم فإن القاضي عندها يذهب إلى تقدير نفة الزوجة بالمعتاد والمتعارف عليه.

- نوع الإطعام في النفقة:

للفقهاء في نوع الطعام الواجب في النفقة أربعة أقوال:

محمد بن إدريس بن العباس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ/1990م)، 28.89/5
 لا يتيها: مفردا لآبة واللاية: هي الأرض التي قد ألبستها حجارة سود، المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، 29
 النهاية في غريب الحديث والأثر، تج. طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م)، مادة (لوب)،
 274/4، محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تج. محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، 275/15.
 رواه البخاري في صحيحه، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، تج. د. مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ط 30
 1407 / 1987)، كتاب: الكفارات والأيمان، باب: من أعان المعسر في الكفارة، رقم (6332)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، في كتاب: الصيام،
 باب: باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبيانها وأنها تجب على الموسر والمعسر وتثبت في ذمة
 المعسر حتى يستطیع، رقم (2651).
 الشافعي، الأم، 31.89/5

الأول: ذهب الحنفية في ظاهر الرواية إلى أنها من الخبز والأدم مع مراعاة حال الزوج إعساراً ويساراً.³²

الثاني: وذهب المالكية في المعتمد عندهم إلى أن النفقة الواجبة تكون من القوت والأدم مع مراعاة حال الزوجين ومراعاة أهل البلد والسعر.³³

الثالث: وذهب الحنفية في قول والمالكية في أحد قوليهما والحنابلة فقالوا: يكون الإطعام من الخبز والأدم ويراعى فيه حال الزوجين إعساراً

ويساراً.³⁴

الرابع: وذهب الشافعية إلى أن النفقة تكون من الحَبِّ والأدم الذي اعتاده غالب أهل البلد، ويراعى فيه حال الزوج إعساراً ويساراً.³⁵

واستدل الفريق الأول بما يأتي

قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾،³⁶ فالله سبحانه أوجب أن ينفق الزوج على قدر حالة

إعساراً ويساراً، فلم يراع حال وزجته كما لم يقدر النفقة بمقدار معين.³⁷

واستدل الفريق الثاني بما يأتي:

قال تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾،³⁸ فالآية دلت على أن فرض النفقة للزوجة يُقدر بحسب

حال الزوج وحاجة الزوجة بما يتفق مع عادة الناس.³⁹

وقول النبي ﷺ لهند بنت عتبة: "خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك".⁴⁰ وعن جابر بن عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:

"ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف".⁴¹ فالحديثان دلا على مراعاة يسار الزوج وحال زوجته على قدر عادة البلد في النفقة الزوجية

الواجبة.⁴²

استدل الفريق الثالث لمذهبه بما يأتي:

ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 574/3، السرخسي، المبسوط، 182-181/5

النفراوي، الفواكه النوانية، 33.68/2

ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 574/3، محمد بن محمد بن محمود البابرني، العناية شرح الهداية، (دار الفكر)، 195/6، الأبى الأزهرى، 34 جواهر الإكليل، 402/1، الحطاب، مواهب الجليل، 387/4، ابن قدامة، المغني، 158/8، منصور بن يونس اليهودي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، (عالم الكتب، ط 1، 1414 هـ/1993م)، 228/3.

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 426/3. الشيرازي، المهذب، 35.161/2

الطلاق/36

ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 37.574/3

الطلاق/38

النفراوي، الفواكه النوانية، 39.68/2

رواه مسلم، صحيح مسلم، في كتاب: الأفضية، باب: قضية هند، رقم (4574).

رقم (3009). ﷺ. رواه مسلم، صحيح مسلم، في كتاب: الحج، باب: حجة النبي

عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، (دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع)، أشرف على طباعته: محمد رشيد

رضا صاحب المنار، 509/2 محمد بن أحمد الرملي، غاية البيان شرح زيد ابن رسلان، (بيروت: دار المعرفة)، 281-280/1.

أولاً: قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾،⁴³ فالآية لم تنص على طعام معين، والإطعام الوارد في الآية فسره ابن عمر رضي الله عنه بالخبز والزيت والسمن دون الحب.⁴⁴

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ بِمَا آتَاهُ اللَّهُ ﴾،⁴⁵ فالآية دلت على اعتبار حال الزوج في الإنفاق ولم يتطرق إلى حال الزوجة، فجاءت السنة لتبين ما ورد في القرآن عند قول النبي صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة: "خذني من ماله المعروف ما يكفيك ويكفي بنيك"⁴⁶، فالحديث اقتصر على بيان حال الزوجة ولم يتطرق لحال الزوج، فإذا قمنا بالجمع بين الآية والحديث وأعملناهما خرجنا باعتبار حال الزوجين معاً.⁴⁷

واستدل الفريق الرابع بما يأتي:

- قال تعالى: ﴿ لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ بِمَا آتَاهُ اللَّهُ ﴾،⁴⁸ فالإنفاق متدرج بتدرج حال الزوج المنفق.⁴⁹

- قال تعالى: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾،⁵⁰ فالمعروف الوارد في الآية يختلف باختلاف حال المنفق إعساراً ويساراً، والإطعام أوجبه الشرع كال كفارة فوجب أن يُدفع فيه الحب دون غيره.⁵¹

والذي أميل إليه أن تحديد نوع الإطعام يعود فيه إلى ما يُقتات في عرف أهل كل بلد، على أن يتم مراعاة حال الزوجين إعساراً ويساراً، فالرسول عندما بنى لهند بنت عتبة حقها في مال أبي سفيان قال لها خذي من ماله مما يتعارف الناس أخذه، ومن المعلوم أن النفقة تختلف عند اختلاف حال الزوجين إعساراً ويساراً، فلا ينبغي أن يتم تحميل الزوج فوق طاقته ومقدرته، وينبغي بنفس الدرجة مراعاة حال الزوجة حتى لا تقع تحت ضرر، فالزوجة المترفة لا تكتفي بما تكتفي به الفقيرة، فالرجل عندما يتزوج بمترفة ينبغي عليه تحمل تبعات ذلك، وعليه فالأولى التوسط لأن في مراعاة حال أحدهما دون الآخر إجحاف وظلم والله تعالى أعلم.

المائدة/89.43

ابن قدامة، المغني، 44.5/10

الطلاق/7.45

رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الأفضية، باب: قضية هند، رقم (4574).46

ابن قدامة، المغني، 47.157/8

الطلاق/7.48

الماوردي، الحاوي الكبير، 426/11، تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحسني، كفاية الأخبار في حل غاية الاختصار، تح. علي عبد الحميد

بلطجي ومحمد وهبي سليمان (دمشق: دار الخير، ط1، 1994)، 441/1.

البقرة/233.50

المطيعي، تكملة المجموع، 51.250/18

المطلب الثاني: المنصوص عليه في الكسوة:

أولاً- تقدير الكسوة:

اتفق الفقهاء على وجوب كسوة الزوجة على الزوج على حسب كفايتها،⁵² واستدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والسنة الشريفة:

أ- من القرآن الكريم: قال الله تعالى: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾،⁵³ يُستنبط من الآية عدة أمور:

1- الكسوة واجبة من دون تقدير ومن قدر فقد خالف النص.⁵⁴

2- الكسوة واجبة بما يتوافق مع المتعارف إلحاقاً بالرزق، والمعروف هو الكفاية بالعرف والعادة.⁵⁵

3- إيجاب أقل من الكفاية يخالف المعروف الذي أمر الله به.⁵⁶

ب- ومن السنة استدلو بقول رسول الله ﷺ في حجة الوداع: "فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحلتم فروجهن بكلمة الله،

ولكن عليهن ألا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه. فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، وهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف".⁵⁷

فالحديث أن النفقة واجبة وهذه تشمل الكسوة وغيرها، ولم يُقدر لها قدرأ بل هو مُوكل إلى الكفاية.⁵⁸

ثانياً- نوع الكسوة

للفقهاء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: ذهب الحنفية في المفتى به ومالك والحنابلة إلى أنه يجب مراعاة حال الزوجين إعساراً ويساراً مما يناسب ما جرت به عادة أمثالهما.⁵⁹

الثاني: وذهب المالكية في المعتمد عندهم إلى أن الكسوة تجب ما يتناسب مع حال الزوج ووسعته مع مراعاة حال الزوجة والبلد والسعر.⁶⁰

الثالث: وذهب الحنفية في ظاهر الرواية والشافعية إلى أن الكسوة تجب بما يتناسب مع حال الزوج وعادة بلدهم.⁶¹

والأدلة في هذه المسألة هي نفسها الواردة في مسألة الإطعام.

ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 574/3. الأبى الأزهرى، جواهر الإكليل، 403/1، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 426/3، ابن قدامة، 52. المغني، 157/8.

البقرة/233.⁵³

أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تج. عبد السلام محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ/1994م)، 2105، الكاساني، بدائع الصنائع، 33/4.

الكاساني، بدائع الصنائع، 55.33/4.

ابن قدامة، المغني، 56.157/8.

رقم (3009). رواه مسلم، صحيح مسلم، في كتاب: الحج، باب: حجة النبي، 57.

محمد شمس الحق العظيم الأبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1995م)، 263/5، ابن قدامة، المغني، 58. 157/8.

ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 574/3، السرخسي، المبسوط، 183/5، الأبى الأزهرى، جواهر الإكليل، 403/1، ابن قدامة، المغني، 59.160/8.

النفر اوي، الفواكه النوانى، 60.70/2.

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 426/3، الشيرازي، المهذب، 61.163/2.

وعليه فالجميع متفق على أن الأمر راجع إلى العرف، واختلفوا في اعتبار حال الزوج وحده أم حاله وحال زوجته، وقد تقدم في المسألة السابقة أن الباحث قد رجح اعتبار حالهما دفعا للضرر عن الطرفين، وإحقاقاً للعدل ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث: المنصوص عليه في المسكن:

أولاً- حكم المسكن:

اتفق الفقهاء على وجوب المسكن للزوجة،⁶² واستدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والمعقول:

أ- قال تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ ﴾،⁶³ فالآية قد أوجبت السكنى للمطلقة على المطلق، فوجوبها لمن هي في ذمة الزوج أولى بالوجوب.⁶⁴

ب- قال تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾،⁶⁵ فقد أمر الله سبحانه الزوج أن يعاشر الزوجة بالمعروف، ومن وجوه المعروف المأمور بها أن يوفر لها المسكن الذي يليق بها وبقيتها برد الشتاء وحر الصيف ويستتر عيوبها ويحفظ متاعها.⁶⁶

ج- المعقول: فقالوا إن المسكن كالإطعام والإكساء ولا فرق بينهم فالحاجة داعية إلى تلك الأمور على الدوام.⁶⁷

ثانياً- تقدير نفقة المسكن:

للفقهاء في نفقة المسكن أربعة أقوال:

الأول: وهو قول الحنفية في المفتى به ومالك والحنابلة أن المسكن يُراعى فيه حال الزوجين إيساراً ويساراً.⁶⁸

الثاني: وهو قول الحنفية في الظاهر والنووي والعمري من الشافعية أن المسكن يُراعى فيه حال الزوج إيساراً ويساراً.⁶⁹

الثالث: وهو ما ذهب إليه أكثر المالكية فقالوا إن المسكن يراعى فيه سعة الزوج وحال الزوجة.⁷⁰

الرابع: وهو قول الشافعية حيث قالوا إنه يجب مراعاة حال الزوجة إيساراً ويساراً.⁷¹

ابن الهمام، فتح القدير، 379/4، أحمد الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل، (دار الفكر)، 509/2، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، 62 الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، نج. مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر)، 487/2، ابن قدامة، الشرح الكبير، 236/9، الطلاق/63.

ابن قدامة، المغني، 64.160/8، النساء/65.

يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، نج. قاسم محمد النوري (جدة: دار المنهاج، ط 1، 1421 هـ/2000م)، 66.210/11.

ابن قدامة، المغني، 67.160/8.

ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 574/3 ما بعدها، النفراوي، الفواكه النوانية، 69-68/2، الأبى الأزهرى، جواهر الإكليل، 402/1، ابن قدامة، 68.158/8، المغني.

ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 574/3 ما بعدها، العمراني، البيان، 69.211/11.

النفراوي، الفواكه النوانية، 70.69-68/2.

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 71.426/3.

والأدلة التي استدلوها بما هي تلك الأدلة الواردة في مسألة الإطعام. فلا داعي لتكرارها هنا تجنباً للإطالة. والذي أميل إليه هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول القائلين باعتبار حال الزوجين، فلا الزوج يُحْمَلُ فوق طاقته ولا الزوجة تسكن في مسكن لا يليق بمبيلاتهما بحيث تلحقها المشقة بسببه، فالأمر هنا راجع إلى العرف أيضاً، فلا بد من مسكن لائق بالمرأة عرفاً مع مراعاة حال الزوج، والله أعلم.

المبحث الثاني: حكم دفع القيمة في النفقة الواجبة، وصوره

المطلب الأول: أقوال الفقهاء في دفع القيمة في النفقة وأدلتهم

ذهب أكثر الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في الأصح عندهم والحنابلة إلى أن الأصل الواجب في النفقة هو الإطعام والإكساء والمسكن،⁷² واختلفوا في الإطعام في كونه من الحُبِّ كما قال به الشافعية أو من غيرها من الأمور التي تشتق منه كما قال جمهور الفقهاء، وذهبوا أيضاً إلى القول بجواز إعطاء قيمة النفقة للزوجة لتنفق على نفسه، والمعتد به في تقدير النفقة هو بلد الزوجين،⁷³ وعليه فالمعتد به في تقدير قيمة النفقة أيضاً هو بلد الزوجين، وإنما يجوز دفع قيمة النفقة بشرط رضا الطرفين بالقيمة؛ لأنه طعام مستقر في الذمة لمعين، فجاز أخذ العوض عنه بالتراضي كالقرض. وأما إذا امتنع أحد الطرفين عن قبول القيمة فإنه لا يلزم بأخذها، بل يخرج من طعامه المعتاد، إلا في قول للشافعية منع من إخراج قيمة النفقة مطلقاً؛ لأن النفقة كالمسلم فيه والكفارة، فلا يجوز استبدالها قبل قبضها.⁷⁴ وقد نوقش استدلالهم هذا بأنه قياس مع الفارق؛ لأن المسلم فيه غير مستقر، وغير موجود حال العقد، وطعام الكفارة حق لله تعالى، وغير مستقر لشخص معين، بخلاف النفقة فإنها مستقرة في الذمة، وقد تكون حاضرة، وهي لأشخاص محددتين معينين، ومن ثم فارتقت المسلم فيه والكفارة، وجازت فيها القيمة.⁷⁵

واتفق الفقهاء على جواز تعجيل نفقة الزوجة بأن يدفع لها نفقة أسبوع أو شهر أو سنة،⁷⁶ أما استبدال ما تستحقه من النفقة المستقبلية نقوداً، فقد ذهب الشافعية في الأصح إلى عدم جواز الاعتياض عن النفقة المستقبلية لا من الزوج ولا من غيره، لأنها معرضة للسقوط بالنشوز وغيره، وفي الصحيح عندهم ذي المدرك القوي قالوا بجواز الاعتياض عن النفقة المستقبلية⁷⁷ فيمكن الأخذ به هنا لمن أراد أن يسئلاً قانوناً ويلزم الناس

زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي)، 1914، ابن عرفة، حاشية الدسوقي، 514/2، 72 الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 427/3، ابن قدامة، المغني، 158/8. السرخسي، المبسوط، 182-181/5، النفراوي، الفواكه الدواني، 68/2، الشيرازي، المهذب، 161/2، ابن قدامة، المغني، 158/8.⁷³ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 427/3. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 427/3.⁷⁴ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 387/4، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، (دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ-1994م)، 186/4، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 428/3، منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن متن الافتتاح، تج. لجنة متخصصة في وزارة العدل، (السعودية، وزارة العدل، ط 1، 1421 هـ، 2000 م)، 462/5. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 428-427/3، الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج، 77.489/4.

باتباعه، وبناءً على ذلك يمكن القول بجواز الاستبدال بالنفقة المستقبلية من الطعام وأخذ النقود مكانها. ولم أجد لجمهور الفقهاء ما يدل على جواز ذلك أو منعه، لكن الالفت في أقوالهم عند الحديث عن جواز تعجيل النفقة أنهم لا يشترطون كونها من الطعام حصراً دون غيره -خلافاً للشافعية-، فقد يُستدل بذلك على جواز كونها من النقود، وخاصة أنهم لا يشترطون سوى التراضي بين الطرفين،⁷⁸ فإذا رضياً بذلك جاز أن يستبدل بالنفقة المستقبلية نقوداً، والله تعالى أعلم.

واشترط الشافعية لجواز أخذ القيمة عن النفقة ما يأتي:

1- ألا ينتج عنه الربا، كأن تكون النفقة من القمح فيتفقا على الحبز وغيره مما هو من جنس القمح، فلا يجوز على المذهب لما فيه من الربا، والقول الثاني: الجواز، وقطع به البغوي، لأنها تستحق الحب والإصلاح أي ما يجعله دقيقاً وخبزاً، فإذا أخذت ما ذكر فقد أخذت حقها لا عوضه، وهذا على خلاف الأولى رفقاً ومسامحة، لأنها إذا جعلناها اعتياضاً عن النفقة فالقياس البطلان، ولكن نحن نجعله استيفاءً للنفقة فيجوز.

79

2- ألا يفترق الزوج والزوجة إلا عن قبض القيمة، لئلا يصير من قبيل بيع الدين بالدين، وهو منهي عنه لحديث ابن عمر رضي الله عنهما نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عن بيع الكالئ بالكالئ".⁸⁰ والصورة التي تعيننا من بيع الكالئ بالكالئ هي "بيع دين مؤجل في الذمة في زمن سابق للمدين بما يصير ديناً مؤجلاً من غير جنسه"، وتوضح ذلك فيما يأتي: صورة المسألة أن النفقة واجبة في ذمة الرجل فإذا لم يعطها أصبحت ديناً يشغل ذمته، وكما هو معلوم أن النفقة تجب يوماً بيوم، فلو وجبت النفقة لليوم مثلاً ولم يعطها بعد واتفق الزوج والزوجة على أن يستبدل بحقها من الطعام نقوداً فعلياً أن يسلمها النقود قبل أن يفترقا عن مجلس الاتفاق لئلا يصبح ديناً بدين، دين كان مترتباً في ذمة الزوج عن نفقة اليوم فلم يعطها، واتفق مع زوجته على الاعتياض عن ذلك الدين بالنقود ولم يدفعها فكان ديناً أيضاً، وهذه الصورة منهي عنها لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع كالأى بكالئ، أي عن بيع مؤجل بمؤجل.⁸¹

المطلب الثاني: صور دفع القيمة في النفقة.

ذكر الفقهاء عدة صور لإخراج القيمة في النفقة وفيما يأتي أذكر تلك الصور:

ابن نجيم، البحر الرائق، 191/4، ابن عرفة، حاشية النسوقي، 514/2، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 427/3، ابن قدامة، المغني، 78/158/8.

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 79.428/3.

رواه البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، تج. محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1424 هـ - 80 2003 م)، في كتاب: النيوح، باب ما جاء في النهي عن بيع الدين بالدين، رقم (10842)، وفي التلخيص الحبير فقال: فيه ذؤيب بن عمارة وهو واه، وذكر في التلخيص الحبير أن فيه موسى بن عبيدة الربذي وهو ضعيف، وقال: "قال أحمد بن حنبل لا تحل عندي الرواية عنه، ولا أعرف هذا الحديث عن غيره، وقال أيضاً: ليس في هذا حديث يصح، لكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين، وقال الشافعي: أهل الحديث يوهنون هذا الحديث"، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الراعي الكبير، تج. أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب (مصر: مؤسسة قرطبة، ط 1، 1416 هـ/1995 م)، 26/3.

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 428-427/3، الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج، 81.489/4.

الأولى: إخراج الحب:

اختلف الفقهاء فيما يجوز إخراجها في النفقة على مذاهب: فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن الواجب هو القمح أو الخبز أو الدقيق،⁸² وذهب الشافعية إلى أن الواجب في النفقة هو القمح والشعير حَبًّا إن كانا غالب قوت البلد، وإن لم يكونا غالب القوت فمن القوت الغالب أياً كان، والواجب هو الحب دون الدقيق والخبز.⁸³

استدل الجمهور لمذهبهم بقول ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾⁸⁴ قال: الخبز والزيت، وعن ابن عمر رضي الله عنه الخبز والسمن والخبز والزيت والخبز والتمر،⁸⁵ وقال ابن عمر رضي الله عنه: أفضل ما تطعمون الخبز واللحم، ففسر إطعام أهل بالخبز مع غيره من الأدم، ولأن النصوص وردت بالإفناق مطلقاً من غير تقييد ولا تقدير، فوجب أن يرد إلى العرف، ومن المتعارف أن الإفناق على أهل يكون من الخبز والأدم دون الحب، والنبي صلى الله عليه وسلم وصحابته إنما كانوا ينفقون ذلك دون ما ذكروه فكان ذلك هو الواجب، ولأنها نفقة قدرها الشرع بالكفاية فكان الواجب الخبز كنفقة العبد، ولأن الحب يحتاج فيه إلى طحنه وخبزه فمضى احتاجت إليه تكلفت ذلك من مالها فلم تحصل الكفاية لها بنفقتها، وفاق الإطعام في الكفاية؛ لأنها لا تتقدر بالكفاية ولا يجب فيها الأدم.⁸⁶

واستدل الشافعية لمذهبهم: بأن الحب أكمل نفعاً من الخبز والدقيق، فتصرف فيه الزوجة كيف شاءت، والحب يثبت في الذمة دون الدقيق، ولأنه من المعاشرة بالمعروف المأمور بها، وقياساً على الفطرة والكفارة لأمرين: أحدهما: أنه طعام يقصد به سد الجوع، والثاني: أنه طعام يستقر ثبوته في الذمة، فإنه يجب تسليم الفطرة والكفارة من الحب فهنا أيضاً، وعلى الزوج مؤونة طحنه وخبزه في الأصح.⁸⁷

الثانية: إخراج الربوي:

استثنى الفقهاء النفقة الماضية من جواز الاستبدال إذا كانت أجناساً ربوية كالقمح والشعير وغيرها، وعليه فلا يجوز أن يعطي زوجته الدقيق أو الخبز بدلاً عن النفقة المتعلقة بزمته من الحب مثلاً؛ لأنه ربا، وللشافعية قول ثانٍ بجواز الاستبدال، وقطع به البغوي، لأن الزوجة تستحق الحب والإصلاح، فإذا أخذت الدقيق أو الخبز فقد أخذت حقها لا عوضه،⁸⁸ وهذا من باب المسامحة، وعلى خلاف القياس، إذ القياس يقتضي منعه وبطلانه إذا اعتبر اعتياضاً عن النفقة، لأنه يؤول إلى الربا، ولكن إذا جعلناه استيفاءً للنفقة جاز.

وهذا في حالة اتحاد الجنس بين النفقة الماضية والبدل، أما إذا أخذت من غير جنس النفقة الماضية كأن تأخذ الزوجة خبز الشعير عن القمح

ابن نجيم، البحر الرائق، 191/4. الدردير، الشرح الكبير، 514/2، ابن قدامة، المغني، 82.157/8

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 427/3، الماوردي، الحاوي الكبير، 83.426/11 المائدة 89/84

وردت هذه الآثار عند ابن قدامة، المغني، 157/8، الجصاص، أحكام القرآن، 85.118/4

ابن قدامة، المغني، 157/8، البهوتي، كشاف القناع، 86.462/5

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 427/3، الماوردي، الحاوي الكبير، 87.426/11

الرملي، نهاية المحتاج، 190/7، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 88.229/3

فإنه يجوز، تماماً كما لو أخذت عوضها نقوداً.⁸⁹

الثالثة: إخراج النقود: اتفق عامة الفقهاء على جواز إخراج النقود مكان النفقة، كأن يقدر ما يحتاجه المستحق للنفقة من الطعام والكسوة والمسكن بالنقود، ثم يدفعها إليه فينفقها المستحق حسب رغبته، على أن يكون بالتراضي بينهما.⁹⁰

وإذا أراد القاضي أن يفرض النفقة على الزوج مثلاً لزوجته وأراد أن يفرضها من النقود اشترط أن يكون برضاها، ولم يجز له الفرض القسري عليهما، إلا عند حدوث المنازعة بينهما فيجوز فرض النقود فضلاً للنزاع.⁹¹

النتائج

انتهى البحث إلى النتائج التالية:

- 1- يعود تقدير النفقة إلى عرف البلد الذي فيه الزوجان، من غير تحديد لها بمقدار معين.
- 2- يعود تحديد نوع الإطعام إلى ما يقتاتاه أهل بلد الزوجين مع مراعاة حال الزوجين إعساراً ويساراً.
- 3- يجوز للزوجة أن تستبدل نفقة طعامها بطعام آخر على ألا تكون مما يجري فيه الربا فلا يجوز عندها.
- 4- يجب على الزوج أن يسكن زوجته في مسكن يليق بمحلها، فلا الزوج يحمل ما لا طاقة له به ولا الزوجة تسكن في مسكن لا يليق بها.
- 5- يجوز للزوج أن يُخرج مكان النفقة الزوجية القيمة سواء في ذلك المأكل والمسكن والملبس، وذلك بالتراضي بينه وبين زوجته.
- 6- يجوز تعجيل نفقة الزوجة بأن يقوم بدفع نفقتها لمدة أسبوع أو شهر أو سنة، ويجوز استبدال ما تستحقه من النفقة المستقبلية بنقود.
- 7- يجوز للقاضي أن يفرض النفقة للزوجة من النقود عند حدوث النزاع ولو من غير رضی الطرفين فضلاً للنزاع بينهما.

المصادر والمراجع

- الآبادي، محمد شمس الحق العظيم. *عون المعبود شرح سنن أبي داود*، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 2، 1995.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري. *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تح. طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م.

الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج*، 428/3، علي بن سليمان بن أحمد المرادوي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، تح. الدكتور عبد الله 89 بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1415 هـ / 1995م)، 371/9.

ابن نجيم، *البحر الرائق*، 191/4، الدردير، *الشرح الكبير*، 514/2، الرملي، *نهاية المحتاج*، 190/7، المرادوي، *الإنصاف*، 371/9.

ابن عابدين، *حاشية ابن عابدين*، 584/3، الدردير، *الشرح الكبير*، 514/2، الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج*، 427/3، محمد بن مفلح، *الفروع*، 91.

تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، ط 1، 1424 هـ / 2003 م)، 443/5.

- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، 1424 – 2003.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تح. أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مصر، مؤسسة قرطبة، ط 1، 1416هـ/1995م.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح. شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ – 2001 م،
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. رد المختار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ط 2، 1412 هـ – 1992 م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1405.
- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد. الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.
- ابن قدامة، عبد الله. الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، بيروت. دار المكتب الإسلامي،
- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، الفروع، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ط 1، 1424 هـ/ 2003.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.
- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة، تح. محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 2001 م.
- الأزهري، صالح عبد السميع الآبي. جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل، بيروت: دار المكتبة الثقافية.
- البايزي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، دار الفكر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. صحيح البخاري، تح. د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط 3، 1407 – 1987.
- البهوتي، منصور بن يونس. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط 1، 1414 هـ – 1993 م.
- البهوتي، منصور بن يونس. كشاف القناع عن متن الإقناع، تح. لجنة متخصصة في وزارة العدل السعودية، وزارة العدل، ط 1، 1421 هـ، 2000 م.
- اليهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1424 هـ – 2003 م.

- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك. سنن الترمذي، تح. وتعليق: أحمد محمد شاكر، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1395 هـ / 1975 م.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. أحكام القرآن، تح. عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ / 1994 م.
- الجمال، سليمان. حاشية الشيخ سليمان الجمال على شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر.
- الحصني، تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني. كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، تح. علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهي سليمان، دمشق: دار الخير، ط 1، 1994.
- الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط 3، 1412 هـ - 1992 م.
- الخطيب الشريفي، محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الفكر.
- الخطيب الشريفي، محمد بن أحمد. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تح. مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر.
- الدردير، أحمد. الشرح الكبير على مختصر خليل، دار الفكر.
- الدسوقي، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. مفاتيح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1421 هـ - 2000 م.
- الرحيبي، مصطفى السيوطي. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، دمشق: المكتب الإسلامي، 1961 م.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ط أخيرة - 1404 هـ / 1984 م.
- الرملي، محمد بن أحمد. غاية البيان شرح زيد ابن رسلان، بيروت: دار المعرفة.
- الزيلعي، عثمان بن علي بن محسن البارعي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، ط 1، 1313 هـ.
- السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل. المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1414 هـ - 1993 م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الأم، بيروت: دار المعرفة، 1410 هـ / 1990 م.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف. المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
- العمرائي، يحيى بن أبي الخير بن سالم. البيان في مذهب الإمام الشافعي، تح. قاسم محمد النوري، جدة: دار المنهاج، ط 1، 1421 هـ - 2000 م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية.

- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م.
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*، تح. الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1419 هـ - 1999 م.
- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، تح. الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1415 هـ - 1995 م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. *صحيح مسلم*، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي. المطيعي، محمد نجيب. *تكملة المجموع شرح المهذب*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي. *التاج والإكليل لمختصر خليل*، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ - 1994م.
- النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا. *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، دار الفكر، 1415هـ - 1995م.
- حميد أغلوا، أحمد. *المرة حقوقها وواجباتها عند الزواج من خلال القرآن الكريم*، بحث منشور في مجلة كلية الإلهيات، جامعة سيرت، العدد: 7.

KAYNAKÇA

- Âzim Âbâdî, Muhammed Şemsi ül Hak. *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud, Dâr el-Kutub el-ilmiyye*. Beyrut. 2. baskı, 1995M.
- Ec-Cessâs, Ahmed bin Ali er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. ThkAbdüsselam Muhammed Ali Şahin. *Dâr el-Kutub el-ilmiyye*. Lübnan/Beyrüt, 1. baskı, 1415H/1994M.
- ed-Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerḥu'l-kebîr 'alâ Muḥtaşarı Ḥalîl*. Dar. el-Fikir.
- el- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Selahaddin. *Şerḥu Müntehe'l-Îrâdât*. Alem el-Kutub. 1. baskı, 1414H-1993M.
- el-Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmmud. *el-Înâya Şerh el-Hidâye*. Dar el-Fikir.

- El-Behûti, Mansûr b. Yûnus. (1412/1997). Keşşâfî'l-İknâ' an (metni)'l-İknâ. (Ö. 1051). 15 cilt. Thk. Lecneh Muhtesseh. 1. Baskı.
- el-Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin. (1424/2003). Es-Sünenü'l-Kübra. (Ö. 458). 11 cilt. Thk. Muhammad Abdulkadir Ata. Dâr el-Kutub el-ilmiyye. Betryt. 3. Baskı.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. Sahih-i Buhârî. (Ö. 256). 1 cilt. Thk. Muhammed Zehir b. Nasır. Dar. Tavk en-Necat, 1. Baskı. (1422).
- El-Cemel, Süleymân. Hâşiyetü'l-Cemel ala Şerhi'l-Menhec. Dar el-Fikir. Beyrut.
- El-desuki, Muhammed bin Ahmed, Haşiya Eldesuki ala Elşerih El-kebir, dar elfikir.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. Tehzîbü'l-luğa. Thk. Muhammed Awad Mureab, Dar İhiyea et-Turas El-Arabi. Beyrut. 1. baskı, 2001M.
- el-Ezheri, Salih Abd El-semiea Elabi. Cevahir el-İklil, Şerh Muhtaşar eş-Şeyh Halil . Dar El-mekteba es-Sekafiya. Beyrut.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. El-misbahU'l-munir fi gerip El-şerhU'l-kebir. El-Maktaba el-İlmiye. Beyrut.
- El-hatib Eş-şirbini, Muhammed b. Ahmed. (1415/1994). Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. (Ö. 977). 6 cilt. Dâr el-Kutub el-ilmiyye. 1. Baskı.
- El-hatib Eş-şirbini, Muhammed b. Ahmedel-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ. Thk. Mekteb El-buhus ve Dirasat. Dar el-Fikir. Beyrut.
- el-Hattâb, Muhammad b. Muhammad at-Tarabulsi, Mevâhibü'l-Celil fi-Şerhi muhtasar'ıŞ- Şeyh Halil. Dar el-Fikir. 3. Baskı. 1412H-1992M.
- El-Husni, Takyiddin Ebi Bekr El Husni. Kifâyetü'l-Ahyar fi Halli Gayeti'l İhtisar. Thk. Ali Abdel-Hamid Belteci. Dar El-heyır. Dımaşk, 1. Baskı. 1994.

el-İmrânî, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim. El-Beyan Fi Mezhebil İmam Eş-Şafii, Thk. Kasim Muhammed nuri. dar al-minhaj. Ceddeh. 1. Baskı. 1421H-2000M.

el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. Bedai es Sanai Fi Tertib eş Şerai. Dar el-Kutub el-ilmiiye. 2. baskı, 1406H-1986M.

el-Mâverdü, Ali bin Muhammed bin Habib, el-Ĥâvi'l-kebîr şerh Muhtasar el-Müzenî, Thk. Ali Muhammed. Dâr el-Kutub el-ilmiiye. Beyrut. 1. Baskı. 1419H-1999M.

el-Merdâvî, Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. el-İnşâf fî Marifetir Racih minel Hilaf. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. Hecer Litabia ve El-neşır ve Teuziea ve iean. Mısır. 1. baskı, 1415H-1995M.

el-Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım. et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ Muhtaşarı Ĥalîl. Dar el-Kutub el-ilmiiye. 1. Baskı. 1416H-1994M.

El-muti'i, Muhammed Necip, ekmiletü'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb. Dar el-Fikir.

En-Nefravi, Ahmed b. Guneym b. Salim. el-Fevâkihü'd-devvânî 'alâ Risâleti Ebî Zeyd el-Kayrevânî. Dar el-Fikir. 1415H-1995M.

er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (1420). Mefâtihu'l Gayb -Et-tefsir El-kebir. (Ö. 606). 32 cilt. Beyrut: Dar ihya' et-Turas el-Arabi, 3. Baskı.

er-Remlî, , Muhammed b. Ahmed b. Hamza. Ġâyetü'l-beyân fî şerhi Zübedi İbn Reslân. Dar Al-Marefa. Beyrut.

er-Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Hamza. Nihayetü'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac. Dar el-Fikir. Beyrut. Baskı, El-ehiyra -1404H/1984M.

Er-Ruhaybani, Mustafâ b. Sa'd b. Abdeh Es-Suyuti. Metalib Ulin Nuha fî Şerhi Gaytil Münteha. El-mektebe Al-İslamiya. Dimeşk. 1961M.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed. El-Mebsüt. Dar Al-Marefa. Beyrut. 1414H-1993M.

- eş-Şâfi, Muhammed b. İdris b. Abbâs. el-Üm. Dar Al-Marefâ. Beyrut, 1410H/1990M.
- eş-Şîrâzî, İbrahim b. Ali b. Yûsuf. El-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmam Eş-Şafii. Dar. el-Kutub el-ilmiiye.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sura bin Musa. Sünen-i Tirmizi. mısır, Thk. Ahmed Muhammed şakir. Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî. 2. Baskı. 1395H-1975M.
- ez-Zeylaî, Osman bin Ali bin Muhammed. Tebyinül-hakaik Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik, el-Metbetül-kübra Al-A'amiriya -Bolak, El-kahira, 1. Baskı. 1313H.
- Hemidoğlü, Ahmet, El-mera Hukukuha ve Uacibatuha İnde El-zeuac Min Hilal El-kuran El-kerim. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt 7 - Sayı 1.
- Ibn Kudâma, Abdullah b. Ahmed. (1436/2005). El-Muğnî. (Ö. 620). 10 cilt. Thk. Abdullah b. El-hasan et-Turki. Dar. Alem Al-kutüb, 5. Baskı.
- Ibn Kudâma, Abdullah b. Ahmed. el-Kâfi fi Fıkhi'l-mâmi'l-Mübeccel Ahmed. Dar el-Maktaba al-İslâmi. Bbeyrut.
- Ibn Kudâma, Abdulrahman b. Mohammed b. Ahmed, eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni, Darül Kitabil Arabi.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî. et-Telhisü'l-habir fi tahrici ehadi'si'r-Rafiiyyi'l-kebir. Th. ebu Asım hasan b. Abbas b. Kutub, Müessese Kurtuba, Mısır, 1. baskı, 1416H/1995M.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. el-Müsned. (Ö. 241). 6 cilt. Müessese Kurtuba.
- İbn Müflih, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. Kitâbü'l-Fürû. Thk. Abdullah b. el-Mühsin et-Turki. Müessese er-Risalah. 1. Baskı. 1424H-2003M.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. el-Bahrü'r-Raik : Şerhu Kenzi'd-Dekâik. Dar al-Kitab al-Islami

İbni'l-Es_îr, Abdullâh b. el-Mübârek. en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs_ ve'l-eser. (ö. 606). 5 cilt. Thk. Dahır Ahmet. Al-Maktab el-İslami. D. Baskı. T.T.

İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid, Şerhü fethü'l kadir. Dâr el-Kutub el-ilmiyye. 1424-2003.

Müslim, Müslim b. Haccâc. Sahih Müslim. (Ö. 261). 5 cilt. Thk. Muĥammad Fu'ad 'Abd al-Bâkî. Beyrut: Dar ihya' et-Turas el-Arabi.

الإشتقاق في اللغة العربية

Yusuf AKÇAKOCA*

ملخص:

إنَّ الإشتقاق وسيلةٌ رائعةٌ لتوليدِ الألفاظِ لتدل على المعاني الجديدة، والإشتقاق من أهمِّ أمورِ اللغةِ العربيةِ كما يدلُّنا على أصولِ الألفاظِ، إذ يُمكننا أنْ نربطَ الكلمةَ بأخواتها وأفرادِ المجموعةِ التي تنتمي إليها وهذا مما يوضح معناها ويثبتها. وهذا مما يعرِّفنا على شيءٍ من فائدةِ علمِ الإشتقاق فإنَّه هو الطريقُ إلى التفقهِ في اللغةِ وفهمها ومعرفةِ أسرارها كما نعهده جسراً واصلاً بين الحياةِ الفكريةِ والاجتماعيةِ واللغةِ.

عملنا هذا يتكوَّن من أهمِّ المعارفِ التي تُعرِّفنا على هذا المبحثِ وهي تَشْتَمِلُ علي فصلينِ أساسيينِ، الأولُ يُفهِمُنا كَيْفِيَّةَ هَذَا الْمَبْحَثِ وهي أَقْسَامُ، تَعْرِيفُهُ وَمَوْضوعُهُ و ثَمَرَتُهُ وواضعُهُ، وَقَضْلُهُ ومَسَائِلُهُ. وَالثَّانِي يَشْتَمِلُ عَلَى أنواعه وتطبيقاتها وهي حَمْسَةُ الإشتقاقِ الأصغرِ ويلحقه اختلافُ البصريينِ والكُوفيينِ في أصلِ الإشتقاقِ، الإشتقاقِ الاوسطِ، الإشتقاقِ الاكبرِ، الإشتقاقِ الكبيرِ، الإشتقاقِ الكُبارِ.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الإشتقاق الأصغر، الإشتقاق الاوسط، الإشتقاق الاكبر.

Arap Dilinde İştikâk

Yusuf AKÇAKOCA

Öz

İştikâk, yeni anlamları ifade etmek için kelime türetmenin önemli bir yöntemidir. Ayrıca iştikâk, bize kelimelerin kökünü gösterdiği gibi bu kelime ile ilişkili olan eşdizimsel benzer kelimeleri de tanıma imkânı sağlaması açısından Arap dilinin en önemli konularından biridir. Nitekim iştikâk ile kelimenin anlamı tespit edilir ve belirlenir. Bu çalışma, iştikak ilminin çeşitli faydalarını sunmaktadır. İştikâk ilmi, dilbilimsel, sosyolojik ve düşünce hayatında köprü olduğu gibi, dili kavrama, anlama ve sırlarını bilmenin de yoludur.

Bu çalışmamız, iştikak olayını tanımlayan en önemli bilgilerden oluşmaktadır. Çalışma iki temel bölümden oluşmaktadır. Birinci kısım; iştikâk ilmin tanımı, konusu, faydası, kurucusu, kıymeti ve

* Doctor Lecturer, University of Atatürk, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Sociology of Arabic Language and Rhetoric, Erzurum, Turkey.
Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

y.akcakoca@atauni.edu.tr

ORCID 0000-0003-2448-3871

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 November / Kasım 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 17 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / 28 Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 17; Pages / Sayfa: -22-36

Suggested ISNAD Citation: Yusuf Akçakoca, "Arap Dilinde İştikâk", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/17 (Ocak-January 2021), -.22-36

www.dergipark.org.tr

detaylarından oluşan kısımları ile iştikâkın keyfiyetini ele almaktadır. İkinci kısım ise iştikâkın türleri ve uygulamasını içermektedir. Bu kısımlar beş tanedir: Basra ve Kûfeli dilcilerin iştikâkın aslı hakkındaki ihtilafıyla beraber iştikâku'l-esğar, iştikâku'l-evsat, iştikâku'l-ekber, iştikâku'l-kebîr ve iştikâku'l-kubbâr'dır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, İştikâku'l-esğar, İştikâku'l-evsat, İştikâku'l-ekber.

مقدمة عامة:

إنَّ أهل العلم لم يألوا جهداً في البيان والتبصير، والتحرير والتقريب، والتقريب والتبيين، وجاءوا بشرح العلوم وبسطها بما يجعل العقول مذهلة، وعقل عن هذا بعض الناس فظنوا أنَّ كثيراً من ذلك إنما هو تضييع للأعمار فيما لا يفيد وهذه الغفلة قد ضعيت الكثير من الأجيال، وقد ذكر إمام اللغة الخليل بن أحمد مما أفحم قولهم فقال: (لا يصل أحدٌ من علم النَّحو إلى ما يحتاج إليه، حتى يتعلم ما لا يحتاج إليه)¹، وهذا أمر صحيح جداً في كل العلوم.

تمهيد:

في هذا الزمان يكاد علم الإشتقاق أن يكون من العلوم المهجورة، قليلا من الطلاب يهتمون به، وقليلا من الأساتذة يُدرِّسُه، وقليلا من الكتُّب يُكتب فيه. مع أننا كثيراً ما نسمع مدرسي العلوم يقولون: إنَّ علوم العربيَّة اثنا عشر علماً، قالها النَّاطم في بيته.

نحوٌ و صرفٌ عروضٌ ثم قافيةٌ
وبعدها لغةٌ قرص وانشاء
خط بيانٌ معانٍ مع محاضرة
والإشتقاق لها الأداب أسماء²

وقال آخر

خُذْ نَظْمَ آدَابٍ تَصَوَّعَ نَشْرُهَا فَطَوَى شَذَا الْمُنْتَوِرِ حِينَ تَصْوَوعِ
لُغَةً وَصَرَفٌ وَاشْتِقَاقٌ نَحْوُهَا عِلْمُ الْمَعَانِي بِالْبَيَانِ بَدَى
وَعَرُوضٌ قَافِيَةٌ وَإِنْشَاءٌ نَظْمُهَا وَكِتَابَةُ التَّارِيخِ لَيْسَ يَضِيعُ³

واغلب الطلاب لا يدرسون من هذه العلوم إلا النَّحو، ومن زاد فإنَّه يزيد الصَّرْف، ومن تعمَّق فإنَّه يدرس علوم البلاغة، وقليل من تجده يدرس الباقي.

مايساعدنا على معرفة الاشتقاق

وقبل الشروع في الإشتقاق وانواعه والاختلاف في اصل اشتقاق أريد أن أذكر بعض الأشياء المهمة لثَعْرَفْنَا عليه:

¹ الشاطبي، ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، ج 2، ص 64

² ملتقى اهل الحديث ص 276 <https://al-maktaba.org/book/31616/62278#p10>

³ ارشيف ملتقى اهل الحديث ص 38276 <https://al-maktaba.org/book/31616/62278#p38276>

تعريف علم الإشتقاق:

لغة: ذكر ابن فارس (395/1004) و في معجمه:⁴ شق: الشين والقاف أصل واحد صحيح، يدلُّ على انصداع في الشيء، ثم يحمل عليه، ويشق منه على معنى الاستعارة، تقول: شققت الشيء أشقه شقًّا، إذا صدعته، ويده شقوق، وبالدايئة شقاق، والأصل واحد.⁵

اصطلاحاً: عرّف الجرجاني الإشتقاق: "بأنه هو نزع لفظٍ من آخر، بشرط مناسبتهما تركيباً ومعنى، ومغايرتهما في الصيغة"⁶

وعرّفه الشوكاني (1250/1834) بقوله: "أن تجد تناسباً بين اللفظين في التركيب والمعنى، فترد أحدهما إلى الآخر"⁷ وأما في البحر المحيط فهو افتعال من الشق، بمعنى الاقتطاع، من انشقت العصا إذا تفرقت أجزاؤها؛ فإن معنى المادة الواحدة تتوزع على ألفاظ كثيرة مقتطعة منها، أو من شققت الثوب والخشبة، فيكون كل جزء منها مناسباً لصاحبه في المادة والصورة، وهو باعتبار حالين يقع:

الأول: أن ترى لفظين اشتراكاً المعنى والحروف الأصلية، وتريد أن تعلم أيهما أصل أو فرع.

والثانية: أن ترى لفظاً اقتضت القواعد بأن مثله أصل، وتريد أن تبني منه لفظاً آخر⁸

والظاهر من هذه التعاريف والجامع بينها هو شرط المناسبة في المادة والصورة

ونقل السيوطي عن ابن دحية في التنوير، قوله: "الإشتقاق من أغرب كلام العرب، وهو ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه أوتي جوامع الكلم، وهي جمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة؛ فمن ذلك قوله فيما صح عنه: (يقول الله: أنا الرحمن؛ خلقت الرّحم - مصدر كالرحمة - وشققت لها من اسمي)، وغير ذلك من الأحاديث

وذكر في شرح التسهيل: الإشتقاق: أخذ صيغة من أخرى، مع اتفاقهما معنًى، ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها؛ لكي يدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة؛ كضاربٍ من ضرب، وحذرٍ من حذر"⁹ وذكر عبد القادر المغربي: "هو نزع لفظ من آخر بشرط أن يتناسباً معنًى وتركيباً، ويتغيراً في الصيغة، أو يقال: هو تحويل الأصل الواحد إلى صيغ مختلفة؛ لتفيد ما لم يستفد بذلك الأصل: فمصدر (ضرب) يتحول إلى (ضرب)، فيفيد حصول الحدّث في الزمن الماضي، وإلى (يضرب) فيفيد حصوله في المستقبل، وهكذا"¹⁰

⁴ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 170.

⁵ انظروا: HULUSİ KILIÇ, "İŞTİKAK", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikak> (14.11.2021).

⁶ الجرجاني، التعريفات، ص 31،

⁷ الشوكاني، محمد بن علي، ارشاد الفحول، ج 1، ص 117

⁸ ابن حبان، ابو حبان محمد بن يوسف بن يوسف، البحر المحيط، ج 2، ص 71

⁹ السيوطي، جلال الدين، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ج 1، ص 346

¹⁰ ابن دريد، ابي بكر محمد بن حسن، الاشتقاق، مكتبة الخانجي، مصر، ط 3، ص 26

وقال في كتاب (الصاحبي): أن أهل اللغة أجمعوا - إلا من شذ عنهم - أن للغة العرب قياسًا، وأن العرب تشتقُّ بعضَ الكلام من بعض

وأن اسمَ الجن مشتق من اسم الاجتنان، وأن الجيم والنون تدلان أبدًا على الستر، تقول العرب للدرع: جُنَّة، وأجنه الليل، وهذا جنين؛ أي: هو في بطن أمه، أو مقبور، وأن الإنس من الظهور، يقولون: أنست الشيء: أبصرته وعلى هذا سائرُ كلام العرب، علم ذلك من علم، وجهله من جهل، قلنا: وهذا أيضًا مبنيٌّ على ما تقدم من قولنا في التوفيق؛ فإن الذي وقفنا على أن الاجتنانَ التسُّرُّ هو الذي وقفنا على أن الجن مشتق منه، وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسًا لم يقيسوه؛ لأن في ذلك فسادَ اللغة، وبطلانَ حقائقها، ونكتة الباب أن اللغة لا تؤخذ قياسًا نقيسه الآن نحن¹¹

وبناء على كلام ابن فارس كان في باب القول على لغة العرب هل لها قياس؟ وهل يُشتقُّ بعضُ الكلام من بعض؟ فإذا فهم من هذا ان قضية الإشتقاق مربوطة بقضية أصل اللغة، وقضية أصل اللغة بدور لها ستجرُّنا إلى تساؤلٍ عن مرجعية اللغة؛ وهو: هل عن رواية تواترية أم أحادية أم قياس؟

لقد اختلفوا في نشأة اللغة بين اتجاهات متفاوتة، وهي: اتجاه التناسب الطبيعي، الذي يربط ظهورَ اللغة بالطبيعة، وهو ما قاله ابن جني في الخصائص؛ حيث قال: "وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعة؛ كدويِّ الريح، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، وأشباه ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد¹² إلا أن هذا الرأي مرفوض من طرف العلماء لأسباب عدة، وأهمها أنها لو كانت هذه العلاقة التي ذكرت طبيعية لَمَا وجدنا الاختلاف بين اللغات، ولكانت لغة متحدة لا تختلف

أما الرأي الثاني، فيقول: إن اللغة توقيف من الله تعالى؛ إذ إن الواضع هو الله تعالى، وهذا الوضع متلقًى لنا من طرف التوقيف الإلهي؛ إما بالوحي، أو بأن يخلق الله الحروف والأصوات، ويسمعها الجماعة أو الواحد، ويخلق لهم العلم الضروريُّ بأنَّها قُصِدَت لتدل على المعاني¹³

والرأي الثالث هو باعتبار كل اللغة اصطلاحًا، و الذي ذهب إليه جماعةٌ من علماء الكلام إن هذا الخلاف في أصل اللغة هو الذي أدى بهم إلى الاختلاف في القول بالإشتقاق؛ أما الذين قالوا باصطلاحية اللغة قالوا بالإشتقاق والقياس، وأما الذين قالوا بالتوقيف، فرفضوا إثبات اللغة بالإشتقاق والقياس فعلى العموم، الإشتقاق هو توليد الألفاظ بعضها من بعض، ولا يكون هذا إلا من الألفاظ التي بينها أصل واحد ترجع وتتولد منه؛ فالإشتقاق في الألفاظ أشبه ما يكون بالرابطة النسبية بين الناس و أيضًا يكون عملية استخراج لفظ من لفظ، أو استخراج صيغة من أخرى، بحيث تبقى الفروع المولدة متصلة بالأصل

¹¹بن فارس، احمد بن زكريا الرازي ابو الحسين ، الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص 36

¹² ابن الجني، خصائص، ص 46

¹³الامدي، ابو الحسن الامدي، الإحكام، ج 1 ص 56

ومعنى هذا: أن نأخذ كلمةً من أخرى مع وجود تناسب بينهما في المعنى، ووجود تغيير في اللفظ، يقدم لنا زيادة على المعنى الأصلي، وتكون هذه الزيادة هي سبب الإشتقاق

موضوع علم الإشتقاق:

هو معرفة دلالات الألفاظ وارتباطها ببعض، وذلك بأن يرجع إلى أصل معانيها التي تستنبط من قياس دلالات الألفاظ المتماثلة في المادة.¹⁴

ثمرة علم الإشتقاق:

التعمق في فهم كلام العرب، وبعدها فهم كلام الشارع، ولذلك كثيراً ما نجد أكثر المفسرين يشيرون إلى أمثلة من هذا العلم، وايضا نجد كثيراً من المصنفين في العلوم أيضاً يشيرون إليه إشارات عابرة عندما يشرحون بعض الاصطلاحات، وبيان وجه الإشتقاق بتلك الإصطلاحات. فغاياته مثلما قال 'القنوجي'¹⁵: الاحتراز عن الخلل في الانتساب الذي يوجب الخلل في ألفاظ العرب، والغرض منه مثلما قال 'القنوجي' أيضاً¹⁶: تحصيل ملكة يعرف بها الانتساب على وجه الصواب. وأيضا ما يناسب ثمرته سأذكر بعض فوائده:

ومن فوائده: ترجيح معنى على معنى في الكلام.

وأیضا من فوائده معرفة المستحسن والمستقبح من الإسماء:

لأن الإنسان له من اسمه نصيب، كما في الحديث: إذا بعثتم رسولاً فابعثوه حسن الوجه، حسن الاسم؛ فإذا عرف أن اشتقاق الاسم كان سيئاً بتعددعنه، ويستعمل إن كان حسناً. ذكر 'ابن دريد' في كتابه¹⁵: واعلم أن للعرب في تسمية أبنائها مذاهب، فمنها ما سُمّوه تفاقلاً على أعدائهم؛ نحو: 'غالب'، و'غلاب'. ومنها ما تفاعلوا به للأبناء؛ نحو: 'نائل'، و'وائل'، و'ناج'، و'مدرك'.. ومنها ما سُمّي ترهيباً لأعدائهم؛ نحو: 'أسد'، و'ليث'، و'فراس'، و'ذئب'.. ومنها ما سُمّي بما غلظ وخشّن من الشجر تفاقلاً أيضاً؛ نحو: 'طلحة'، و'سكرة'، و'سلمة'، و'قتادة'. ومنها ما سُمّي بما غلظ من الأرض وخشّن لمسه وموطئه؛ مثل: 'حجر'، و'حجير'، و'صخر'، و'فهر'.. ومنها أن الرجل كان يخرج من منزله وامرأته تمخض فيسُمّي ابنه بأول ما يلقاه من ذلك؛ نحو: 'ثعلب'، و'ثعلبة'، و'ضب'، و'ضبة'، و'خز'، و'ضبّعة'، و'كلب'، و'كليب'، و'حمار'، و'فرد'، و'خنزير'، و'جحش'، وكذلك أيضاً تُسَمّى بأول ما يَسْنَحُ أو يبرح لها من الطير نحو: 'غراب'، و'صرد'، وما أشبه ذلك..

ومن فوائده: معرفة الداخل من الأصل أو العربي من المعرب:

¹⁴ القنوجي، صديق بن حسن، اجد العلوم، ج 2 ص 63

¹⁵ القنوجي، صديق بن حسن، اجد العلوم، ج 2، ص 62، 63

¹⁶ القنوجي، صديق بن حسن، اجد العلوم، ج 2 ص 62

لأن الكلمة إن عرف صلاحية وزنها لهذا الإشتقاق دل على عربيتها. وإذا كان الأصل يفيد أن وزنها لا يجري على الأوزان العربية دل على أنها من المعرب، وكذلك إذا لم يعرف لها أصل¹⁷ وفوائدها كثيرة لا يتسعها هذا المقام من اراد النظر إليها فليرجع الى المطولات .

واضع علم الإشتقاق:

يذكر أن 'ابن دريد' أول من أفرده بتصنيف يشتمل على كثير من أصوله في كتابه [الإشتقاق]، مع أن أكثر كلامه مأخوذ من 'الخليل'، إلا أن 'الخليل' لم يفرد بتصنيف ابدا. وأما 'ابن فارس' باحث في هذا العلم وكتابه مشهور وهو [مقاييس اللغة].

فضل علم الإشتقاق:

لا شك أنه دائما ما يساعد على فهم النصوص الشرعية فهو علم فضيل، ولذلك يكثر ذكره عند الاختلافات الفقهية.

نسبة علم الإشتقاق:

يعد علم الإشتقاق من علوم اللغة العربية النقلية مع الأعمال العقلية، ويمكننا أن نعه جزءاً من (فقه اللغة)، وهو مشترك مع بعض مباحث علم التصريف من وجه، ونستطيع ان نفرق بينهما فنقول إن الإشتقاق يبحث في الدلالة الباطنة وارتباط المعاني في المادة الواحدة، وأما علم التصريف فيبحث في الأوزان الظاهرة ودلالة كل وزن. ذكر 'القنوجي'¹⁸: (اعلم أن مدلول الجواهر يعرف من اللغة بخصوصها، وانتساب البعض إلى البعض على وجه كلي؛ إن كان في الهيئة فالصرف، وإن كان في الجوهر فالإشتقاق، فيظهر الفرق بين العلوم الثلاثة، وإن الإشتقاق واسطة بينها، ولهذا استحسنوا تقديم علم الإشتقاق على علم الصرف، وتأخيره عن علم اللغة في التعليم، ثم إن كثيراً ما يذكر في كتب التصريف، وقلمما يؤلف مفرداً عنه؛ إما لكون قواعده قليلة، أو لاشتراكهما في المبادئ، حتى إن هذا من جملة البواعث على اتحادهما، والاتحاد في التأليف لا يستلزم الاتحاد في نفس الأمر).

مسائل علم الإشتقاق:

أما مسائل هذا العلم، فمن هذه المسائل معرفة أصول الأسماء - كانت أعلاماً أو غيرها- والبحث في الأصول المعنوية التي ترجع إليها، والكلمات، والمواد العربية. ذكر 'القنوجي'¹⁹: مسائله: القواعد التي يعرف منها أن الأصالة والفرعية

17 صبحي ابراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص 178، 179

18 القنوجي، صديق حسن، ايجاد العلوم، ج 2 ص 62

19 القنوجي، صديق حسن، ايجاد العلوم، ج 2 ص 63، 64

بين وجه يعلم ،وبين المفردات بأي طريقة كانت، والبحث في الأصول المعنوية التي ترجع إليها ، ودلائله تستنبط من قواعد علم المخرج وتتبع ألفاظ واستعمالات العرب.

ومسائلها كثيرة فلا أطيل بذكرها؛

مثل مسألة اشتقاق الاسم؛ فهو عند الكوفيين من السِّمَّة، وعند البصريين من السمو.

وكذلك مسألة اشتقاق المصدر من الفعل عند الكوفيين، أو الفعل من المصدر عند البصريين.

ومسائله كثيرة ايضا وهي موسعة في المطولات .

انواع الإشتقاق وتطبيقاته:

اختلف العلماء في أنواع الإشتقاق، فقسَّمه ابن جني إلى قسمين: صغير وكبير؛ فأما الإشتقاق الصغير المعروف عند الناس وفي كتبهم؛ كأن تأخذ من الأصول أصلاً فتقرأه وتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغته ومبانيه²⁰. وذكر البحر المحيط: ²¹ أن أقسام الإشتقاق ثلاثة، وهي: "أصغر وأكبر وأوسط؛ فالإشتقاق الأصغر ما كانت الحروف الأصلية فيه مستوية في التركيب؛ مثل: نصر ينصر فهو ناصر ومنصور، والإشتقاق الأكبر هو أن يكون بين الكلمتين اتفاق في حروف المادة الأصلية من دون ترتيبها وتناسب في المعنى؛ مثل التراكيب الستة في كل من جهة دلالتها على القوة، فترد مادة اللفظين فصاعداً إلى معنى واحد. وأما الإشتقاق الأوسط: فهو اتفاق أكثر حروف الكلمة؛ كفلح وفلق وفلذ فإنه يدل على الشق. وبعض العلماء يُقسِّم الإشتقاق إلى أربعة، وهي: أولاً: الأصغر، ثانياً: الكبير، ثالثاً: الأكبر، رابعاً: الكُّبار، وهو الذي يُعرف عند الكثير من النحويين واللغويين بالنَّحت.

1. الإشتقاق الاصغر:

وهو أكثر ما يرد في اللغة العربية؛ والطريق إلى معرفته تقليب تعاريف الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة التي هي أصل الصيغ، كلها حروفاً غالباً، أو دلالة إطراد، كنصر؛ فإنه دالٌّ على مطلق النصر فقط، أما ناصر، ومنصور، وينصر، وانصر، فكلُّها وأكثر حروفاً، وأكثر دلالة²².

فنقول الإشتقاق الصغير هو انتزاع كلمة من كلمة أخرى مع تغيير في الصيغة، مع تشابه بينهما في المعنى، والاتفاق في الحروف الأصلية، وفي ترتيبها، وهذا النوع هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق؛ لأنه الأكثر نتاجاً، والأوسع دائرة، وإلا فإن في لغة العرب وسائل أخرى لتكاثر كلماتها ونموها، هي من قبيل الإشتقاق الصغير الذي ذُكر، إلا أنها تتحرك في دائرة أضيق، وتجرى على نمط آخر ، وأريد بما (الإبدال) و(القلب) و(النحت)²³

20 ابن جني، الخصائص، مصر، ج 2، ص 135

21 الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط، ص 75

22 السيوطي، جلال الدين، المنهر، ج 1 ص 346

23 عبدالقادر المغربي، الإشتقاق والتعريب، ص 10

اونقول ما كان فيه تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى وترتيب الحروف، نقول : قاتل من قتل ومقتل ومقتال وقتيل وقتول، وذهب يذهب ذاهب، ويسمى بالصرفي أو العام؛ لأن الالفاظ تشتق من بعضها البعض وتتصرف عن طريقه.

وهناك تغييرات بين الأصل المشتق منه والفرع، وجاء في المزهَر أمَّا خمسة عَشَرَ.

زيادة حركة؛ كَعَلِمَ وَعَلِمَ وزيادة مادة؛ كَطَلَبَ وَطَلَّبَ وزيادتهما؛ كَضَارِبَ وَضَرَبَ ونقصان حركة؛ كالفرس من الفرس ونقصان مادة؛ كَتَبَتْ وَتَبَّتْ ونقصانها؛ كَنَزَا وَنَزَوَانُ ونقصان حركة وزيادة مادة؛ كَعَضِي وَعَضِبَ و نقصان مادة وزيادة حركة؛ كَحَرَمَ وَحَرَمَانَ

وزيادتهما مع نقصانها؛ كَأَسْتَنْوَقَ مِنَ النَّاقَةِ وَتَغَايُرُ الْحَرْكَيْنِ؛ كَبَطَرَ بَطْرًا ونقصان حركة وزيادة أخرى وحرف؛ كَأَضْرَبَ مِنَ الضَّرْبِ ونقصان مادة وزيادة أخرى؛ كَرَضِعَ مِنَ الرِّضَاعَةِ ونقص مادة وزيادة أخرى وحركة؛ كَخَافَ مِنَ الْخَوْفِ؛ لأن الفاء ساكنة في خوف؛ لعدم التركيب ونقصان حركة وحرف وزيادة حركة فقط؛ كَعَدَ مِنَ الْوَعْدِ ونقصان حركة وحرف وزيادة حرف؛ كَفَخَرَ مِنَ الْفَخَارِ، نقصت ألف، وزادت ألف وفتحة²⁴.

قد استعملت العرب المصدر الصناعي بقلّة، وأخذته من أسماء المعاني والأعيان؛ كالجاهلية والفروسية والألوهية واللصوية، ورأى المجمع قياسية صنع هذا المصدر؛ لشدة الحاجة إليه في العلوم والفنون، فإذا أُريدَ صنّع مصدر من كلمة يزداد عليها ياء النسب والتاء، فيقال: الجمالية والرمزية والإشترافية والقلوية.²⁵

إنّ المصدر الصناعي هو الأيسر للدلالة على كلّ المعاني المستجدة، فهو قياسي وقابل للصيغ والاوزان، وأوسع مجالاً للتعبير عن الحقائق العلمية والتقنية في العصر الحديث. فما علينا إلا أن نأتي بأي لفظ من أي نوع، فنختمه بياء مشددة وهاء تأنيث، بحيث يسهُلُ نطقه؛ إذ لا مفرّ من قبول ذلك إذا لم يكن له بديل، مثل الإيديولوجية، والصيدلانية، والكيمائية، إلى غير ذلك من الأمثلة، ولشدة الحاجة لهذا المصدر في التعبير عن كثير من الحقائق الفلسفية والفنون رأى مجمع اللغة العربية أن يكون قياسيًّا، وأصدر قراره التالي: إذا أُريدَ صنّع مصدر من كلمة يزداد عليها ياء النسب والتاء.²⁶

امثلة على الإشتقاق الاصغر

قلنا خلاصته هو نزع لفظ من آخر اصل بشرط اشتراكهما في المعنى والاحرف الاصول وترتيبها مثلا كاشتقاقك اسم الفعل [ضارب] واسم المفعول [مضروب] والفعل [تضارب] وغيرها من المصدر [الضرب] على رأي البصريين او من الفعل [ضرب] على رأي الكوفيين

اختلاف النحويين في اصل الإشتقاق:

اختلف العلماء في أصل الإشتقاق، فذهب البصريون إلى أن المصدر هو أصل الإشتقاق، وأن الفعل مشتق منه. وذهب الكوفيون إلى عكس ذلك، و قد اعتمد كل منهما حججا أكثرها منطقي لتأييد وجهة نظره.

²⁴ السيوطي، المزهَر، ج 1 ص 349

²⁵ محمد خلفة التونسي، المصدر الصناعي، مجلة العربي، ص 193 / ص. 170

²⁶ علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص 139

أولاً-من تاريخ المسألة:

اختلف العلماء في الإشتقاق ، فذهب بعض النحاة إلى أن الكَلِمَ بعضه مشتق ، و بعضه غير مشتق و ذهب البعض من متأخري فقه اللغة إلى أن الكلم كله مشتق ، وقد نسب هذا القول إلى الزجاج (ö. 311/923). وقال البعض أنّ سيويوه(180/796) قال بهذا. وزعم البعض من أهل النظر أن بعض الكلم مشتق وبعض غير مشتق.²⁷ وهو رأي علمي جدير ، و هو ما ذهب إليه أكثرية المؤلفين في علم اللغة.²⁸

وكذلك اختلف العلماء في أصل الإشتقاق ، فذهب البصريون إلى أن المصدر هو أصل الإشتقاق ، و أن الفعل مشتق منه. و ذهب الكوفيون إلى عكس ذلك، و قد اعتمد كل منهما حججا ،وقد ذكر أبو البركات ابن الأنباري (ö. 577/1181) هذه الحجج مفصلة في كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين و الكوفيين نلخصها فيما يلي:²⁹

1-حجج البصريين:

أ- إن المصدر يدل على مطلق الزمان، أما الفعل، فيدل على زمن معيّن. ولما كان المطلق أصلاً للمقيّد كان المصدر أصلاً للفعل.

ب- إن المصدر اسم، و هو يقوم بنفسه و يستغني عن الفعل؛ولكن الفعل لا يقوم بنفسه بل يفتقر إلى الاسم، وما يستغني بنفسه و لا يفتقر لغيره هو أولى بأن يكون أصلاً.

ج- إنما سمي المصدر مصدراً لصدور الفعل عنه.

د- إن المصدر يدل على الحدث فقط. أما الفعل، فيدل على الحدث و الزمن، و بما أن الواحد أصل اثنين كان المصدر أصلاً للفعل.

هـ- إن الفعل يدل بصيغته على ما يدل عليه المصدر، فالفعل حمل مثلاً يدل على ما يدل عليه الحمل، الذي هو المصدر و ليس العكس صحيحاً،و لذلك كان المصدر أصلاً والفعل فرعاً، و لأن الفرع لا بد أن يكون فيه الأصل.

2. حجج الكوفيين:

أما الكوفيون فذهبوا إلى أن المصدر مشتق من الفعل و فرع له نحو ضرب ضرباً ، و قاتل قتالاً، و انكسر انكساراً ،واستفسر استفساراً.

أ-إن المصدر يعتل لاعتلال الفعل و يصح لصحته نحو، قَاوَمَ قِوَاماً،قام قياماً فيعتلّ لاعتلال الفعل و أصله قَوَمَ قِوَاماً، ويصح المصدر لصحته و نقول:قام قياماً.

ب-رتبة العامل قبل رتبة المعمول ،يوجب له فرعاً والفعل يعمل في المصدر مثل لقيتك لقاءً فالمصدر منصوب على المفعولية المطلقة وعامل النصب فيه هو الفعل فوجب أن يكون فرعاً له .

²⁷ السيوطي، الزهر في علوم اللغة و أنواعها، 1، 348

²⁸ فرحات عياش، الاشتقاق و دوره في نمو اللغة، ص 65-66

²⁹ ابن الأنباري، ابو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين و الكوفيين، 1/ص 192

ج- إن المصدر يذكر توكيدا للفعل نحو: قتلت زيدا قتلًا و بالتأكيد رتبة المؤكّد مقدمة على رتبة المؤكّد فدل على أن الفعل أصل، و المصدر فرع.

د- استحالة وجود فرع من غير أصل، فهناك أفعال لا مصادر لها وهي: نعم و بئس و عسى و ليس و حبذا، فلو كان المصدر أصلا لما خلت من هذه الأفعال.

ه- عدم تصور معنى المصدر ما لم يكن فعل فاعل. و الفاعل وضع له (فعل و يفعل) فينبغي أن يكون الفعل الذي يعرف به المصدر أصل للمصدر.

ثانياً- أصل المشتقات في الميزان:

وافق ابن الأنباري مدرسة البصرية، لأنه بصري المذهب. وردّ على حجج الكوفيين بالترتيب فقال: ³⁰ هذا دليل مردود، لأننا قد أجمعنا على أن الأفعال والحروف تعمل في الأسماء، ولا خلاف في أن الأفعال والحروف ليست أصلا للأسماء فكذلك هنا.

- هذا دليل مردود لأننا نقول: جاءني خالدٌ خالدٌ، ورأيت خالداً خالداً، ومررت بخالدٍ بخالدٍ، والثاني توكيد للأول في هذه الأمثلة، وليس مشتقاً منه، ولا فرعاً له. فكذلك هنا.

- إن الفرع قد يستعمل و إن لم يستعمل الأصل، و لا يخرج الأصل بهذا عن كونه أصلاً، ولا الفرع عن كونه فرعاً، فقد قالوا: طيرٌ عبايد أي متفرقة فاستعملوا الفرع الذي هو لفظ الجمع وإن لم يستعملوا لفظ الواحد الذي هو الأصل، وقالوا: (طيرٌ أبابيل)، ³¹ أي: جماعات وهو جمع لا واحد له في أقوال النحويين. وهناك أيضا مصادر لا أفعال لها نحو: وَيَجْهُ وَوَيْلَهُ.

ومن علماء المحدثين من وافق نظرية البصريين؛ وصحح الصالح يقول: " لو كانت موازنة العلماء - في بحث أصل الإشتقاق- بين الفعل و المصدر لرأينا عبثا ضائعا ما ذهب إليه الكوفيون من أن الفعل هو أصل الإشتقاق و لما ترددنا قطُّ في أن المصدر أجدر أن يكون هو أصل المشتقات كلها. ³² وهذا القول ارتضاه سعيد الأفغاني من منطلقان: " المصدر بحق يدل على الحدث، و الفعل يدل على حدث و زمن. و الأسماء المشتقة تدل على حدث و زمن مع زيادة ثلاثة كالدلالة على الفاعل و المفعول أو التفضيل أو المكان، فهذه الكثرة من المشتقات التي جعلت للغة سعتها و مرانها أخذت من المصادر التي هي جميعا من أسماء معان. ³³

وفي تدريج الاداني شرح السعدي قال هو تحويل الاصل الواحد الى امثلة متعدد ³⁴ ليصح على المذهبين اي مذهب البصريين والكوفيين.

وهنا سأوضح علتهم من وجه آخر والرد في نفس الوقت:

³⁰ ابن الأنباري، ابو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين و الكوفيين، 1/ص 198، 199

³¹ من قوله تعالى (وارسل عليهم طيرا ابابيل) اية 3 سورة الفيل

³² صححي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط3، ص 181

³³ سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص 143

³⁴ عبد الحق العلامة النووي الثاني، تدريج الاداني الى شرح قراءة سعد الدّين على تصنيف الزنجاني، ص 10 - 11

هم اي الكوفيون يجعلون المصدر مشتقا من الفعل فالاصل الواحد عندهم هو الفعل والعمدة في استدلالهم هو ان المصدر يعمل باعلال الفعل فهو فرع الفعل يدور معه في الاعلال وجودا في يعد عدة وعندما في وجل يوجل وجلا ومداريتة تدل على اصالته

والجواب على هذا الكلام هو: انه لايلزم فرعيته في الاعلال فرعيته في الإشتقاق كما ان نحو اعد ونعد وتعد فرع يعد في الاعلال مع انه ليس بمشتق منه وتاخير الفعل في الإشتقاق عن نفس المصدر لاينافي كون اعلال المصدر متاخرا عن اعلال الفعل .

2. الإشتقاق الاوسط:

هو ان تنفق اكثر حروف الكلمة فتدل على معنى مشترك ومن ذلك:³⁵

قال الزمخشري: وكل ماجاء مما فاؤه نون وعينه فاء فдал على معنى الخروج والذهاب.³⁶

وقال ايضا: والمفلح الفائز بالبيعة , كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه , والمفلج بالجيم مثله , ومنه قولهم للمطلقة استفلحي بأمرك بالحاء والجيم , والتركيب دال على معنى الشق والفتح , وكذلك اخواته في الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى .

وهكذا الى نهاية الامثلة ...

3 الإشتقاق الاكبر:

مما تمتاز به اللغة العربية هو أن تقليب حروف الكلمة الواحدة ينتج معان جديدة بينها نسب , وتسمية هذا بالإشتقاق الاكبر هي لابن جني حين قال: وأما الإشتقاق الاكبر فهو أن تأخذ اصلا من الاصول الثلاثة , فبعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا , تجتمع التراكيب الستة ومايتصرف من كل واحد منها عليه , وان تباعد شئ من ذلك عنه رد بلطف الصنعة والتأويل إليه انتهى...³⁷

ومن امثلة ذلك مادة [ك ل م] فهي حين تتقلب تدل على القوة والشدة والمستعمل منها خمسة أصول وهي:³⁸

- 1 [ك ل م] منه الكَلِم للجرح وذلك للشدة فيه .
- 2 [ك م ل] ومنه كمل الشئ وكَمَل وكَمِل فهو كامل وكَمِل فالشئ ان تم وكمل كان حينئذ أقوى وأشد منه .
- 3 [ل ك م] منه اللكم اذا وجاءت الرجل ونحوه وظاهر فيه معنى الشدة .
- 4 [م ك ل] منه اذا قل ماء البئر يقال له مكول , والبئر اذا قل ماؤها كره موردها وتلك شدة ظاهرة .
- 5 [م ل ك] ومنه ملكت العجين اذا أنعمت عجنه فاشتد وقوي , ومنه ملك الانسان وهو قوة .

³⁵ عبد القادر الحسيني، الوسيط لقواعد تفسير كتاب الله المحيظ، ص 41

³⁶ الزمخشري، ابو القاسم جارالله محمود، الكشاف عن حقائق التنزيل، ج 1 ص 133

³⁷ ابن جني، الخصائص، ج 2 ص 134

³⁸ ابن جني، لخصائص، ج 1 ص 15 ومابعدها

وقد انفرد من علماء اللغة بهذا النوع من الإشتقاق ابن جني وحكى عن أبي علي الفارس أنه كان يتأنس به في بعض المواضع، وذهب بعض العلماء الى أنه غير معول عليه لعدم اطراده.³⁹

نفهم الاشتقاق الاكبر باختصار فنقول: وهو اشتقاق كلمة من أخرى مع اتفاقها في المعنى فقط.

مثل: هدل الحمام، وهدر...

4 الإشتقاق الكبير:

اللغة العربية مقومة على حروف ثلاثة أصلية، وهي العنصر الثابت فيها على اختلاف صورها وأبنيتهما، وقد أطلق علماء اللغة على هذه الأصول الثلاثة ولا سيما المادة في المعجم مصطلح. فالمادة الأصلية تتألف من حروف ثلاثة على هذا الاساس، لكن عن طريق القلب قد يختلف ترتيبها «فتتألف صور من ذلك محتملة لكلمات تشترك في الحروف من غير تراعي للترتيب، وتتقارب تقاربا كبيرا في المعنى، وعلى هذا يكون نوعا من القلب المكاني»⁴⁰ وعليه فإن هذا النوع من الإشتقاق ليس إلا بابا من باب القلب أي تبديل مواقع الحروف، نحو: أيس وييس، جذب وجذب، وحمد ومدح. وقد اعتبر علماء اللغة أنّ هذا النوع قليل الفائدة في تنمية اللغة ومدها بالألفاظ الجديدة قياسا بالأنواع الأخرى.

وعلى هذا:

فجمهور الصرفيين قد أطلقوا على هذا النوع من الاشتقاق القلب المكاني، وأول من قال به الخليل بن أحمد الفراهيدي (175/791) ورتب معجمه على أساس هذه الفكرة (كتاب العين)، ولكن أبو الفتح عثمان بن جني الذي ذكر أن أبا علي كان يستأنس به أول من بسط فيه القول وبين جوانبه ووضحه .

امثلة خلاصة هذا المبحث:

بأن يكون اتفاق بين الكلمتين في حروف المادة الأصلية ولا يشترط تناسب الحروف في المعنى ولا ترتيبها، نقول مدح وحمد وجذب وجذب، ويعرف أيضا بالقلب وقال ابن جني بهذا الرأي في كتابه الخصائص حيث يرى أن لتقاليب حروف المادة الواحدة معنى جامعا يجري في كل ما يتصرف منها، وهذا ليس قياسيا.

ويعنى اخصر:

هو اشتقاق كلمة من أخرى مع اتفاقهما في المعنى والحروف الأصلية، دون ترتيب.

مثل: رجب، بجر، جبر.

سلم، ملس، لمس، سمل..

بجر، رجب، حرب، برح، ربح...

³⁹ ابو حنّان، البحر المحيط، ج 2 ص 75

⁴⁰ احمد محمد قدور، مدخل إلى فقه اللغة العربية، ص 215

5 الإشتقاق الكُبار:

هو أن تنتزع كلمة من كلمتين فأكثر أو من جملة للدلالة على معنى مركب من معاني الأصل التي انتزعت، فالنحت أقرب إلى الإشتقاق من النوعين السابقين «لأنه يوجد فيه توليدا لفرع من أصل، ولا يتمثل الفرق بين النحت والإشتقاق الصربي إلا في أن النحت يكون من كلمتين أو أكثر، على حين أن الإشتقاق الصربي يكون من كلمة واحدة أي مما اصطلحوها على تسميته بالمصدر»⁴¹ ومن هنا تظهر أهمية النحت في التعبير عن معنى جديد أربعة وللنحت أنواع تتوزع عبر الآتي:

- أ. النحت الفعلي: وينحت من الجملة دلالة على حدوث مضمونها، أو النطق بها، مثل: دمعر، إذا قال: أدام الله عزك ودمعز، وبسمل، إذا قال بسم الله الرحمن الرحيم، ومثل بأبأ إذا قال بأبي وأمي أنت.
- ب. النحت الوصفي: وينحت من كلمتين أو ثلاث للدلالة على صفة بمعنى الكلمتين، أو بمعاني الكلمات التي تتداخل في النحت، مثل: المهجرع للخبيف الأحمق، تشتق من هرع وهجع. فالهجع: الأحمق، والهرع: المتسرع.
- ت. النحت الاسمي: هو أن يكون المنحوت اسما من اسمين أو أكثر جامعا بين ما نحت منه. من مثل: جلمود، من جلد وجمد.
- ج. النحت النسبي: وينحت نسبة إلى علمين، مثل قول القائل: تعبقس، إذا تعلق بعبد قيس، وعبشمي نسبة إلى عبد شمس.

خاتمة:

الآن بعد هذه الكلام التي تناولنا فيه موضوع (الإشتقاق) ومن المهم أن أذكر بأهم النقاط التي آثرتها في هذا البحث المتواضع، أهميته في لغة اللسان وانواعه والاختلاف الحاصل بين الكوفيين والبصريين في أصل الاشتقاق. والآن يمكننا ان نجمل النتائج المهمة التي توصلنا اليها في النقاط التالية:

1. تتجلى أهمية الإشتقاق في اللغة العربية في أنه: يمد اللغة العربية بنهر من الألفاظ، والتي من خلالها نستطيع أن نأخذ ألفاظ جديدة، تعبر عن معنى جديد، مما يساعد على التوليد في الألفاظ والاستحداث، وبالإضافة إلى أنه وسيلة رائعة من وسائل التنوع في الألفاظ لكي تدل على المعاني المختلفة، خصوصا في الإشتقاق الصغير، والذي من خلاله نستطيع أن نجلب الكلمات من اللفظ الواحد، كما نجد فائدته أنه وسيلة للكشف على معاني الكلمات الغامضة، وقد ابتليت اللغة العربية بالتصحيح والتحريف، فكان الإشتقاق عنصر حام لها من هذا الخطر، فهو يميز بين الألفاظ الدخيلة والعربية ويبين المعنى الصحيح، وأيضاً هو وسيلة مهمة لمعرفة الأصلي من الزائد في حروف الكلمة، ويكفي أنه يجعل اللغة ثرية وغنية، ويجعلها متزايدة باستمرار.

⁴¹احمد محمد قدور، دخل إلى فقه اللغة العربية، ص 220-221

2. أنواعه هو ينقسم مع الاختلاف الى خمسة اقسام بعضهم من قسمه الى ثلاثة وبعضهم من قسمه الى اربعة والخ... ولكن مع التقسيم والخلاف كل هذه الاقسام تؤدي الى معنى جميل بمادتها وهيئتها وفي هذه المقالة قد جمعت كل الاقسام مع التفصيل.

3. والخلاف الذي حصل بين الكوفيين والبصريين في اصل الإشتقاق هما متباينان ولكل دليله ورأيه وبعض العلماء رجح رأي البصريين على الكوفيين وبالعكس ولكن حقيقة يعسر الترجيح بينهم لأن لكل منهم حجة ورداً كافياً وافياً. وفي نهاية المطاف اتوصى بوصيتين:

الاولى: أن تزيد هذه المقالة من كتابتهم في هذا الموضوع وزيادة المعلومات عنه.

الثانية: تعريف الناس على اهمية الإشتقاق .

وفي الختام ارجو أن يكون هذا البحث قد نجح في إلقاء بعض الضوء على هذا النوع من الإشتقاق.

KAYNAKÇA

Abdulhak, Sebtu'l-Allameti'n-Nevevî es-Sânî, *Tedrîcu'l-Edânî Kıraatu Şerhi's-Sa'di alâ Tasrîfi'z-Zencânî*. İstanbul: Mektebetu'l-Henefiyye, tsz.

Abdulkâdir Mustafa el-Meğribî, *el-İştikâku ve't-te'rîb*. Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1908.

Abdulkadir Selâmî, *el-Hicâcu ve Mantıku'l-luğâ*. Dîvanu'l-Arab li's-sekâfeti ve'l-fikri ve'l-edeb, 2011.

Abdullah el-Kerîm, *el-Arabiyyetu luğatu'l-akli ve'l-fitrati ve'l-abkariyye*. Mısır: Dâru'n-nâbiğa, 2019.

Ahmed Muhammed Kaddûr, *Medhal ila fikhi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. Dimaşk: Matbaatu'l-Arabiyye, 2. Baskı, el- 1997.

Ali Abdulvâhîd, *Fıkhü'l-luğâ*. Mısır: Mektebetu Nahda, 2004.

Âmidî, Ebu'l-Hasen, *el-İhkâm*. Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1402.

Asmaî, *Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb, İştikâku'l-Esmâ*. Nşr.: Ramadan Abdu't-Tevvâb - Selâhuddîn el-Hârî, Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1994.

Cubbî, *Şerhu ğarîbi'l-elfâzu'l-mudevvene*. nşr.: Muhammed Mahfuz, Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 2005.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1983.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Yusuf el-Hayyân, *Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2010.

el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, Kemâlu'd-Dîn, *el-İnsâffî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn "el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn"*, I-II, Beyrût: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.

Fahrüddin Kabâve, *Tasrîfu'l-esmâi ve'l-ef'âl*. Haleb: Müdüriyyetu'l-kutubi ve'l-metbûati'l-câmiah, Câmîatu, 1980.

Ferhat İyâş, *el-İştikâku ve devruhu fî numuvvi'l-luğâ*. Cezair: Dîvanu'l-metbûati'l-câmîati's-saheti'l-merkeziyyeti ibn 'Ankebût, 1995.

Fuad Hana Terzi, *el-İştikâk*. Beyrût: Mektebetu lisâni'l-Arab, 2005.

Hulusi Kılıç, "İŞTİKAK", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikak> (14.11.2021).

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, I-III, Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1331.

İbn Düreyd, Harun, *Kitâbu'l-İştikâk*. İstanbul: Mektebetu'n-Nûr, tsz.

- İbn Faris, Ahmed b. Zekerriyya el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr.: Abdusselam Muhammed Harun, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Faris, Ahmed b. Zekerriyya el-Kazvîni er-Râzî, Talik: Hasan Besîc, *es-Sahibî fî Fıkhı'l-Luğati'l-'Arabîyye ve mesâliha ve süneni'l-'Arab fî Kelâmîha*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Kannûcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedu'l-'Ulûm*. Dimaşk: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- Muhammed b. Abdullah b. Malik et-Tâî el-Ceyyânî, *Min Zehâiri ibn Mâlik meseletun min kelami'l-İmam Mâlik fî'l-iştikâk*. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-münevvere, 1999.
- Muhammed Eşref Hicâzî, *et-Tevkîf la yemneu'l-iştikâk fî esmâi'l-azîmi'l-Hellâk*. Yy.: 2012.
- Muhammed Halîfe et-Tûnûsî, *el-Masdaru's-sinâ'î, Mecelletu'l-Arabî*, sayı 193.
- Muhammed Hasan Cebel, *Mu'cemu'l-iştikâk fî'l-mevsil li'l-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetu'l-Edeb, 2010.
- Muhammed Sıddık Hasanhan, *Kitâbu'l-ilmi'l-hafâki fî ilmi'l-iştikâk*. nşr.: Ahmed Abdulfettâh, Beyrût: Muessesetu'l-kutubi's-sekâfeti, 2012.
- Said el-Afgânî, Usûlu'n-Nahv. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, 1964.
- el-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdümelik b. Muhammed, *fıkhü'l-Luga*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-bâbî el-Halebî ve evladihi, 1357.
- Sîbeveyh, 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bişr, *el-Kitab*. I-IV, Nşr.: Abdus-selâm Muhammed b. Harun, Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekr Celâluddîn, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-lugati ve envâiha*, nşr.: Muhammed Câdu'l-Mevlâ-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-Ali b. Muhammed Becâvî. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1968.
- el-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekr Celâluddîn, *Tenvîru'l-Hevâlik 'alâ şerhi Muvatta' İbn Malik*. Beyrut: Mektebetu't-ticâriyye'l-kübra, 1356.
- eş-Şatibî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Hammî, *el-Muvafakât*, nşr.: Meşhûr b. Hasan el-Hasan. Kâhire: Dâru ibn Affân, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, nşr.: Sâmi b. Arabî el-eserî. Kâhire: Dâru'l-fadîle, 2000.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an Ha-kaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV. Beyrut: Dâru'l-marife, 2009.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît fi usûli'l-fikh*. Kâhire: Dâru's-Safve, 2. Baskı, 1992.

Bilâ Kayfa As a Perception of Ashâb al-Hadîth to Bless Allâh

Bayram ÇINAR*

Abstract

In the Islamic tradition, there have been differences in method among Islamic schools in understanding religious texts. These differences in approach also emerge in the perceptions of God, the central element of Islamic theology. The main problem with God is based on the fiction that He is different from the created universe. When God, as a theological acceptance, is different from the world, the theological discourse difficulties caused by the difficulties of perception about Him have also been the source of inevitable discourses and claims among the schools. In this study, with the assumption that the bilâ kayfa approach, which is emphasized as a method Ahl al-Hadîth's effort to understand religious texts is a product of the effort to glorify and sanctify Allâh. It has also been tried to determine what this religious approach, which is used extensively by Riwâya schools, means theologically, and whether this school differs from its counterparts in using this method. Another subject included in the study is to determine whether there is a difference between the Ra'y and Riwâya theological schools in terms of using this religious approach. In addition, the theological reasons that reveal the arbitrary approach are also tried to be determined within the framework of our study. This study claims that arbitrariness, which is presented as a theological discourse, expresses a theological silence, therefore, it is an attitude of refuge due to the theological deadlock. As a theological attitude, it assumes that arbitrariness, which is highly respected in the Islamic tradition, is a huge void as a theological discourse, therefore it has no meaning. However, this helplessness is not a weakness caused by the inadequacy of scholars, but a human helplessness resulting from the inability to perceive Allâh due to his different qualities from the universe. Therefore, the theological stance in question is assumed to be the theological silence caused by God's difference from the universe exceeding human potential.

Keywords: Kalâm, Ahl al-Hadîth, Ahl al-Riwâya, Ahl al-Ra'y, Bilâ Kayfa,

* Doctor, Ministry of Education (Teacher), Gazi Vocational Training Center, Ankara, Turkey.
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı (Öğretmen), Gazi Meslekî Eğitim Merkezi, Ankara, Türkiye.

kocacinarby@gmail.com

ORCID 0000-0002-4886-7610

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 Novmber / 14 Kasım 2021

Accepted / Tarihi: 22 December / 22 Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / 28 Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** 37-62.

Suggested ISNAD Citation: Bayram Çınar, "Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-January 2022), 37-62.

www.dergipark.org.tr

Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf

Bayram ÇINAR

Öz

İslam geleneğinde dini metinlerin anlaşılmasında ekoller arasında yöntem farklılıkları görülmüştür. Bu yaklaşım farkları İslam teolojisinin merkezi ögesi olan Allah'a ilişkin algılarda da ortaya çıkar. Allah'a ilişkin temel sorun O'nun yaratılmış evrenden farklı olduğu kurgusuna dayanır. Bir teolojik kabul olarak Allah âlemden farklı olunca O'na ilişkin algı zorluklarının doğurduğu teolojik söylem zorlukları da ekoller arasında kaçınılmaz söylem ve iddialara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada Ehlu'l- Hadis'in dini metinleri anlama çabasının bir yöntem olarak öne çıkardığı bilâ keyf yaklaşımının Allah'ı yüceltme ve takdis etme çabasının bir ürünü olduğu varsayımıyla, söz konusu kavram ele alınmıştır. Rivayet ekollerinin yoğunlukla kullandığı bu dini yaklaşımın teolojik olarak ne anlam ifade ettiği, söz konusu ekolün bu yöntemi kullanmak itibarıyla benzerlerinden ayrışıp ayrışmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Rey ve rivayet ekolleri arasında bu dini yaklaşımı kullanmak açısından bir farkın olup olmadığını tespit etmek de çalışmada yer verilen bir diğer konu olmuştur. Buna ek olarak, bilâ keyf yaklaşımını ortaya çıkaran teolojik nedenler/gerekçeler de bu vesile ile çalışmamız çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, bir teolojik söylem olarak sunumu yapılan bilâ keyf'in teolojik bir suskunluk halini ifade ettiğini dolayısıyla teolojik çözümsüzlük sebebiyle takınılan sığınma tavrı olduğunu iddia eder. Bir teolojik tavır olarak İslam geleneğinde oldukça saygın olan bilâ keyf'in, teolojik bir söylem olarak kocaman bir boşluk olduğunu dolayısıyla bir anlam içermediğini varsayar. Fakat bu teolojik acizlik âlim yetersizliği sebebiyle oluşan bir acizlik değil, Allah'ın âlemden farklı niteliklere sahip olması sebebiyle algılanamamasından kaynaklanan bir insan acizliğidir. Bu yüzden söz konusu teolojik duruş, Allah'ın evrenden farklılığının insan potansiyelini aşmasının doğurduğu teolojik suskunluk olduğu varsayılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Ehlu'l-Hadis, Ehlu'r-rivaye, Ehlu'r-rey, Bilâ keyf,

Giriş

Tevhid; bir dini ilke olarak, Allah'ı şeriki olmayan tek, benzeri olmayan ferd olarak kabul etmeyi gerektirir.¹ İslam teolojisinin bu temel ilkesi, bütün ekoller tarafından onaylanmıştır. Bu ilke bağlamında Müslümanlar arasındaki ihtilaf olduğu söylenemez. Konuya ilişkin ihtilaf, Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen şeylerin nasıl anlaşılması gerektiği bağlamında daha alt başlıklarda olmuştur.

Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'den gelen hadislerin literal anlamıyla mı anlaşılacağı yoksa te'vil mi edilmesi gerektiğine ilişkin ihtilaflar, İslam akâid ekolleri arasında sözü edilen bu farklılaşmalara kaynaklık etmiştir. Kelam ekollerinden bazıları söz konusu metinlerin literal anlamı ile anlaşılması gerektiğini dile getirirken, diğer bazıları ise Allah'a

¹ Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz," *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 45-62.

nispet edilen şeylerin tevhid ilkesi bağlamında ve *tenzih* doktrini çerçevesinde yorumlanması gerektiğini savunur.

Bu teolojik ihtilaflara kaynaklık eden farklı birçok neden varsayılmış ise de temel nedenlerden birinin Kur'an'ın kullandığı dil olduğu tespit edilmiştir.² Farklı ekollerin alandaki varlığına da gerekçe gösterilen din dili, bu farklılıkların meşruiyet zemini olarak da savunulmuştur.³ Bu dilin önemli oranda sembolik ve insan biçimci bir dil olduğu savunulmuş, söz konusu teolojik dili yorumlamak ise belirli zorlukları ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamdaki ihtilafları *te'vilci/yorumcu* ve *lafızci* şeklinde tasnif çabası, ekollerin Allah'a ilişkin nispetleri anlamaya dönüktür. *Reyci* ekoller, bu ayırmda yorumdan yana tavır sergilemişken, *rivayetçi* kanadın ise yorumdan kaçınan bir yaklaşım içinde olduğu varsayılmıştır.⁴ Rivayetçi ekollerin mensuplarından bazıları, konuya ilişkin dini metinlerden kaynaklanan sebeplerle - ki bu lafızci akımların bir şeye metinde geçtiği şekliyle iman etme anlayışının doğurduğu bir sorundur - somut bir Allah tasavvuruna yönelikleri söylenmiştir. Zira İslam kültür geleneğinde rivayetçi bu akımlar, Allah tasavvurları sebebiyle *teşbihçi*,⁵ *tecsimci* ve *tenzihçi* yönelimler göstermişlerdir. Somut bir tanrı tasavvuru geliştirme eğiliminin her hangi bir dini telkin ve metinden bağımsız olarak, insanın doğuştan getirdiği bir eğilim olduğu iddia edilmiştir.⁶ Bu yüzden sözü edilen *teşbihçi* ve *tecsimci* eğilimlerin, İslam'a özgü olmayıp hemen her dinin müntesipleri arasında temsilcilerine rastlanabilir. Her ne kadar bu dini temayülün bir dine aidiyeti iddia edilemese bile, söz konusu tanrı tasavvurlarının bu dini algı ve yaklaşımlarla ilişkili bir zeminde geliştikleri söylenebilir. Literal bir okumanın ürünü olan bu insani eğilimin, İslam erken dönemlerinde bazı Müslümanlar tarafından temsil edildiği de söylenmiştir. Kur'an'ı bir bütün olarak ilk tefsir eden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) da bu yaklaşımın erken dönem temsilcilerinden olduğu kabul edilir.⁷

İslam geleneğinde *teşbihçi-tenzihçi* akımların varlığını yorumlayan bazı çevreler ise insanın doğasını dışlamayan, fakat kültürel unsurları da göz ardı etmeyen yorumlar ortaya

² Johannes Marinus Simon Baljon, "Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili çev. Mevlüt Erten," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 293-301.

³ Râzî "Kur'an bütünüyle muhkem olsaydı, bir tek mezhebin olması kaçınılmaz olurdu. Diğer mezhepler ise iddialarına destek bulamazlardı. Bu durumda ötekilerin tümü batıl olurdu. Oysa Kur'an'da hem muhkem hem de müteşâbih âyetler bulunduğu için her mezhep sahibi kendi görüşlerini destekleyecek şeyler bulabilir, dolayısıyla da içtihatlarda bulunabilir" çıkışıyla Kur'an'ın kullandığı dili ekollerin birden fazla olmasına gerekçe olarak sunduğu gibi, alandaki çok sayıdaki ekollerin varlığını da bu zeminde legalleştirme yoluna gider. bk. Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 238, 239.

⁴ Baljon, "Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, 293-301.

⁵ Teşbih, Allah'ı herhangi bir varlığa ya da nesneye benzeterek, somut bir tasvir ortaya koymaktır. İslâm düşünce geleneğinde teşbih eğilimlerinin, hicrî birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığı iddia edilmiştir. bk. İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 203.

⁶ Bayram Çınar, "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru," *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

⁷ Yusuf Yurt, "Mukatil b. Süleyman ve Antropomorfizm," *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 251-282.

koymuşlardır. Bu yorumlarda, insanın gelişmişlik düzeyi ve yorumlanan metne olan kültürel yabancılıklar üzerinde yoğunlaşan kompleks değerlendirmeler yapılmıştır. Bu yorumlar; *teşbihçi*, *tecsimci* düşünceyi ilk kuşak Müslümanlardan uzak tutmayı amaçlayan, daha çok sonradan Müslümanlaşan yabancı unsurlar ile ilişkilendiren anlayışlardır. Bu bağlamda Evkuran;

"Teşbih düşüncesi, insan doğasından kaynaklanan antropolojik bir temele de sahiptir. İnsan zihni, mutlak ve aşkın bir varlık olan Tanrı'yı zorlukla kavrar. Bunun için soyutlama yeteneğini başarmış yüksek bir kültür gerekir. Ayrıca insan, inandığı Tanrı'yı kendi hayatında, yakınında görmek ister. Varlığına inandığı Tanrı'nın izlerini günlük yaşamında hissetmek ister. Onun, kendisinden uzak ve erişilmez oluşunu kabul edemez. Onunla kolaylıkla iletişimde bulunmayı arzu eder. Metafiziğin ve tüm teolojilerin kadîm ve en merkezî konusu olan Tanrı'nın varlığının nasıl kavranabileceği konusunda tenzih ve teşbih arasında gidip gelen akımlar ortaya çıkmıştır. Bir yandan Tanrı'nın mutlaklığı ve aşkınlığı vurgulanırken diğer yandan da onun insana yakınlığı araştırılmıştır. Bu iki yönelim, tarih boyunca at başı gitmiştir. Yine de belirtmek gerekir ki, teşbih inancının beslendiği kaynak, kutsal kitaplarda anlatılan Tanrı'yla ilgili nitelemelerdir. İslâm'ın ilk döneminde, Allah'ı anlatan ifadelerin anlaşılmasında herhangi bir sorun yoktu. Kur'an'ın ilk muhatapları, Allah'a fiil, nitelik ya da mekân atfeden ifadelerdeki benzetme ve temsil gibi nüansları sorunsuz anlıyorlardı. Arap olmayanların İslâm'a girmeleriyle birlikte Antropomorfik inançların etkileri kendini gösterdi. Arap dilinin inceliklerine yabancı olan birinin, Kur'an'da Allah'a fiil ya da organ atfeden bir ayeti mecaz değil de hakikat olarak okumasının onu teşbihe ya da tecsime götürmüş olduğu tahmin edilebilir"⁸ değerlendirmelerinde bulunur.

Çalışmamız, İslam teolojik ekollerinden Allah'a nispet edilen nitelikleri literal anlama eğilimi gösteren ekollerin söz konusu anlayışlarını ele alacaktır. Literalist ekoller içerisinde teolojik algıları sebebiyle *teşbihçi*,⁹ *tecsimci*, *tenzihçi*¹⁰ algılara sahip kitlelerden

⁸ Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz", 45-62.

⁹ Râzî, *Esâsu't-takdis*, 202.

¹⁰ Teistik yapılar, ister tecsim ister ise teşbihe dayalı tanrı tasavvurlarına sahip olsunlar, onların hiçbir durumda tenzih anlayışlarından yoksun olmaları beklenemez. Zira dinler açısından Tanrı figürü dini yapının merkezinde bulunur ve otoriteyi temsil eder. Bu kabulün eşzamanlı ortaya çıkardığı şey ise diğer ekollerden farklılık gösterse bile hiç birinin tanrıyı yücelten bir tenzih anlayışından yoksun olamayacağıdır. Ters varsayım din olgusunun tanrı merkezli oluşuyla çelişen bir durum arz eder. Çalışmamız çerçevesinde Ashâbu'l-Hadis içerisinde bir ayrıma gitmek gerektiğinde teşbihçi-tecsimci anlayışların dışında kalan ve bilâ keyf tavrına sadakat gösteren bakiyeyi ifade edebilecek çerçeve bir kavram olarak *tenzihçi* ifadesini, bu ayrımda kullanmak zarureti ortaya çıkmıştır. Bu teolojik zorunluluk sebebiyle ortaya çıkan fiili durumda, onları savunageldikleri bu tavra iten sebebin, bilâ keyf savunucularının, Allah'ın evrende olan hiçbir yaratılmışa zatı ve sıfatları itibarıyla benzemediği yönündeki algılarının belirleyici olduğu görülmüştür. Dolayısıyla onların bilâ keyf tavrındaki beklentilerinin Allah'ı tenzih etmek olduğu varsayılarak, onlara tarafımızca tenzihçi şeklinde bir nispet verilerek, ifadelendirme yapılmıştır. Bunun amacı onları benzerlerinden ayırmaktır. Diğer ekollerin tenzihçi olmadıkları iddiasında bulunmak değildir.

tecsimci ve teşbihçi yaklaşımların temsilcileri ise ele almayacak, yine aynı akım içindeki *tenzihçi* yaklaşımın teolojik algıları ele alınacaktır.

Konuya ilişkin olarak *bilâ keyfe* doktrini üzerine çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalardan özellikle William Montgomery Watt'ın (1909-2006) *Created in His Image: A Study in Islamic Theology* adlı çalışmasında konu dolaylı olarak gündeme gelmiştir. Watt, kavrama dikkat çekerek yerli akademik çevrelerin bu kavram hakkındaki dağınık dikkatlerini toplamalarına, konuya daha dikkatli eğilmelerine öncülük etmiştir.¹¹ Abrahamov'un (1944-) *The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in İslamic Theology* isimli araştırması, konuya ilişkin yapılmış çalışmalardan ülkemizde en yaygın bilinenlerindedir. Abrahamov yaptığı çalışma ile bu kavram etrafında Ehlu'l-Hadis'in bir teolojik duruş sergilediğini ortaya koyarak, yerli akademik çevrelerin dikkatini kavram ile birlikte Ehlu'l- Hadis'e de çekmeyi başarmıştır.¹² O, söz konusu çalışması ile Frank'ın konuya ilişkin araştırmasına da atıf yaparak, Richard M. Frank'ın (ö. 2009) *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî* adlı araştırmasının ülkemizde bilinirliğine katkı sağlamış ve kavramın ne amaçla teolojiye entegre edildiğine ilişkin bir değerlendirmede bulunmuştur. *Bilâ keyf* teolojik yaklaşımının Allah'a beşeri nitelikler nispet etmekten kaçınmak amacına dönük teolojik bir çaba olduğuna vurgu yapılmış, söz konusu yaklaşımın Ehlu'l-Hadis'e aidiyeti de tespit edilmiştir.¹³ Bu akademik çalışmalarda Ehlu'l-Hadis geleneğine mensup âlimlerin söz konusu teolojik yaklaşımı kullanma örnekleri de ortaya konulmuştur. Konuya ilişkin bir diğer çalışma ise Nader el-Bizrî'ye (1966-) aittir.¹⁴ Zât-sıfat ilişkisine adanmış çalışmasında, bu teolojik tavrın Ebu Hanife'den esinle olsa bile Mâturidî ekol tarafından kullandığına dikkat çekilerek, söz konusu teolojik duruşun Ehlu'l-Hadis'e özgü olmadığını ima eder.

Son yıllarda konuya duyulan ilgi sebebiyle çok sayıda yerli akademik çalışma da yapılmıştır. Çalışmamız boyunca yeri ve konusu geldikçe bu çalışmalara atıf yapılacaktır. Son olarak çalışmamız boyunca, metodolojik ve kavramsal olarak Kelam ilminin sağladığı yöntem-terminolojiye sadakat gösterilecektir.

¹¹W. Montgomery Watt, "Created in His image: a study in Islamic theology", *Oriental Society Transactions, Glasgow University* 17/ (1961), 38-49.

¹²Binyamin. Abrahamov, "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in İslamic Theology," *Arabica* 42/3 (1995), 365-379.

¹³Richard M. Frank, "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî." 104.1-2 (1991)." *Le Muséon* 104/1-2 (1991), 141-190.

¹⁴Nader el-Bizrî, "God: essence and attributes", *The Cambridge companion to classical Islamic theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 121-140.

1. İslam Geleneğinde Müteşâbih Âyetlere İlişkin Genel Yaklaşımlar ve Bunun Sebepleri

İslam kültür geleneğinde müteşâbih âyetlere ilişkin olarak ekoller arasında tavır farklarının tarihsel ve kültürel birçok nedenin olduğu varsayılabilir. Bu sebeplerin her biri belirli oranda makul ve olgu üzerinde etkilidir. Fakat tüm unsurların dini temelli olanlarını ikiye kadar indirgemek olası görünüyor. Bunlar

1. *Vahyin dilinden kaynaklanan nedenler;*

2. *Rivayetlerden kaynaklanan nedenler;*

Vahiy metinlerinden kaynaklanan nedenler; Allah yoğun biçimde kendi zâtı ve sıfatları hakkında bildirimlerde bulunur. Bu ifadelerin lafzî bir anlama mı karşılık geldiği, yoksa bunların sembolik bir teolojik dil mi olduğu, İslam geleneğinde tartışmalı bir konudur. Bu yüzden söz konusu mesele, felsefi ve teolojik zeminde süreç boyunca tartışılmıştır. Ekollerin ayrışmasına kaynaklık eden bu tanrısal dil, farklı ekollerin tanrısal dili yorumlama çabalarını da gündeme getirmiştir. Ayrışan bu yapılar, süreç içerisinde kendi anlayışları doğrultusunda metinleri *yorumlama* ya da *yorumdan kaçınma* şeklinde iki temel tavır göstermiştir. Ashâbu'l-Hadis, *yorumdan kaçınma* anlayışını metodolojik olarak ortaya koyan ekollerdendir.¹⁵ Selef'in anlayışına göre Allah inanılması gerekeni bir bütün olarak Kur'an'da göstermiş, Hz. Peygamber ise, gerek söz ve gerekse davranışlarıyla başka bir anlayışa ihtimal bırakmayacak şekilde bunları açıklamıştır. Bu yaklaşıma göre; insana düşen ise akâid konularında tevakkuf edip, kendilerine açıklandığı şekliyle iman edip, dinde tartışmaya girmemektir.

Bu düşüncenin temsilcilerinden olan Zührî'den (ö. 124/742) yapılan aktarım; "İlim Allah'tan, tebliğ Peygamberdendir. Bize düşen de ona teslim olmaktır" şeklindedir.¹⁶ Bu kabulün insanı çağırdığı ufuk ise; sözü edilen konuda araştırmaya, düşünmeye ve bireysel içtihadı yer olmadığı şeklinde olmuş ya da öyle anlaşılmıştır.¹⁷

Reycî ekollerin bu tanrısal dil konusundaki tavırları ise söz konusu metinleri *te'vil* etmek şeklinde olmuştur. Alanda farklı anlayışlardan kaynaklanan sebeplerle ayrışan yaklaşımların gereği olarak, söz konusu ekoller farklı tanrı tasavvurlarına sahip olmuşlardır. Allah'ın kendisi hakkında söylediklerinin ne anlam ifade ettiği, bu tartışmalarda belirleyici bir rol oynamıştır. Eş'arî kelamcı Fahrü'd-din er-Râzî (ö. 606/1206), Kur'an'da Allah'ın kendisi hakkında kullandığı bazı ifadelerden hareketle,

¹⁵ Bayram Çınar, "İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2020), 29-48.

¹⁶ Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Sem'anî, *Edebu'l-implâ ve'l- istimplâ* thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman (Cidde: Matbaatu Mahmudiyye, 1993), 319.

¹⁷ Abdulhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 136, 137.

Kur'an'ın insan merkezci bir dili olduğu (antropomorfist) görüşünü tercih etmiştir.¹⁸ Onun yaklaşımında Allah'ın bilgisi sınırsız olduğu gibi, kelamının hududu da yoktur anlayışı etkili olmuş görünür.¹⁹ Oysa elimizde sınırlı bilgiler içeren ve sınırlı lafızlarla örülmüş bir vahiy metni olması Râzî'nin durumu yorumlamasını gerektirmiştir. Buna göre elimizdeki sınırlı metin, Allah'ın bilgisi ve kelamının sınırlı olduğunu ifade etmez, metnin sınırlılığı insanın sınırları ile ilişkili olmalıdır; şeklinde bir yorumu sonuç vermiştir.

Ehlu'l-Hadis ise Kur'an'da Allah'a ilişkin kullanılan ifadelerin lafızcı bir anlayışla ele alınması gerektiğini dile getirmiş ve söz konusu âyetleri yorumlamaktan kaçınarak onlara lafızları üzere iman edilmesini önermiş, bu gibi âyetleri lafızları üzere tasdik etmeyi telkin etmiştir.

Söz konusu teolojik dilin literal bir anlam taşıdığı, dolayısıyla bu konuda vahiyde söylenene razı olunup susulması gerektiği kanaatini paylaşmayan bir grup; bu tanrısal dilin yorumlanması gerektiği kanaatinde olmuştur. Söz konusu metinlerin yorumlanması gerektiği bir kanaat olarak onlara hâkim olmasına karşın; onların tartıştıkları konu bu kez *nereye yorum, nereye kadar yorum* bağlamına taşınmıştır. Bu tartışma müteşâbihat problemiyle kısmen ilişkili fakat ondan farklı ikincil bir teolojik sorun alanıdır. Tanrısal dilin yorumunun bir sınırı var mıdır (?) varsa bu sınır neresidir (?) bu yorumun kaynakları nelerdir? vb. tartışmalar bu bağlamda devam etmiştir. Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) yorumun kaynakları ve sınırlarına ilişkin bu krizin çözümünde görev almak üzere ortaya çıkan âlimlerdendir.²⁰

Tanrısal dilin ifade ettiği anlamın doğurduğu sorun alanlarından kaynaklanan problemler sebebiyle, bu kez İslam geleneğinde farklı bir kırılma ortaya çıkarmıştır. Sözü edilen problem, bu dilin sembolik olduğunu varsayan akımlar ile bu dilin ifadelerinin hakikatin ifadesi olduğunu varsayan akımlar arasında olmuştur. Vahiy dilinin sembolik bir dil olduğu varsayımındaki akımlar *tenzihiçi* bir tanrı algısı geliştirmişlerken, bu dilin *hakikatin ifadesi ve Allah'ın kendi dilinden kendini tasviri* şeklinde bir anlayış ise farklı bir tutum geliştirmiştir. *Tecsimci* ve *teşbihçi* nitelik arz eden ekoller, bu lafızcı ekoller arasından çıkmıştır. Bu ayrışma İslam kutsal metinlerde Allah'ın kendisi hakkında kullandığı ifadelerin sembolik bir dili mi; yoksa tanrıya ilişkin literal bir değerlendirme mi ifade ettiğine ilişkin tartışmanın ileri bir adımıdır. *Tenzihiçi* ekollerin bu tartışmalardaki tavrı, Tanrıya ilişkin yorumlarda temel kıstasın; O'nun "evrenden ayrı ve ona hiçbir biçimde benzemeyen" olduğu temelinde olması gerektiği yönünde olmuştur. *Teşbih* ve *tecsime* giden ekollerin bu tartışmadaki tavrı da *tenzihiçi* fakat insan biçimci bir tasavvurdan

¹⁸ Ruhullah, Öz. "Fahreddîn er-Razî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 22 (June 2019), 232-249.

¹⁹ Lokmân 31/27.

²⁰ Ebu Hamid Gazzâlî, "Kanûnu't-te'vil. thk. İbrahim Emin Muhammed", *Mecmuatu resail* (Kahire: Mektebetu't - Tefikiyye, ts.), 623-630.

²¹ Arthur Stanley. Tritton, *İslam Kelamı* çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 70-74.

doğurmuştur. Onların bu anlayışlarının alana yansımaları ise insan biçimci *süpermen* formu olmuştur.²¹ İslam geleneğinde somut tanrı tasavvurları bu ekollerin alana armağanıdır. Konuya ilişkin *tenzihiçi* tavır; *tanrı hakkında kutsal kitapta (Kur'an) kullanılan ifadelerin sembolik bir anlam taşıdığını varsayar*, insan biçimci algı uyandıran ifadelerin ise diğer âyetlerle birlikte ele alınarak, O'nun kutsallığını zedelemeyen *te'villere* gidilmesi gerektiğini savunur. Onlar, *Allah'ın evrende hiçbir şeye benzemediğini*²² söylerken, bunu nitelik ve edim ile sınırlı tutmayı, tür ve cins olarak da Allah'ın âlemden farklı olduğunu varsayarlar. Buna göre, mademki; *Allah evrende hiçbir şeye benzemez* o halde onun kendine nispet ettiği niteliklerin de yaratılmış varlıkların özelliklerine benzememesi gerekir; anlayışı ile Kur'an'da ve hadislerde anlatısı yapılan nitelikleri lafzî anlamıyla ele alma imkânları olmadığını ifade ederler. Buna karşın tevili tercih edenler ise Kur'an'da Allah'ın kendisine nisbet ettiği sıfatların literal anlamı ile anlaşılmasının Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetilmesini sonuç vereceğini düşünür. Bu yüzden de onlar, böyle bir çağrışım yapabilecek olan sıfatları te'vil yoluna gitmiş, Kur'an'da, Allah'ın kendine ilişkin ifadelerini *tenzih ilkesi* çerçevesinde yaratılmış varlıkların niteliklerinden uzaklaştıran yorumlar yapmışlardır. Kelamcılar arasında yorumdan yana tavır koyan *tenzihiçi* kanadın en uç örneğinin ise Mu'tezile olduğu varsayılmıştır.²³

Öte yandan felsefi arka planları sorunlu ve tercihen felsefeye mesafeli olan litaralist akımlar ise felsefeye uzak olmayı dindarlıklarının gereği görmüş,²⁴ sıfatlar konusunda yorumdan kaçınmanın bu konudaki en doğru yaklaşım olduğuna kanaat getirmişlerdir. Metodolojik bir tutum olarak onlar *müteşâbih* âyetler konusunda yorum yapmayı uygun bulmamış, bu konuda susmayı yeğlemişlerdir. Fakat onların içinden lafzın çağrıştırdığı anlamı merkeze alan bir tanrı tahayyülü/tasavvuru geliştirmiş ekol mensuplarının görüldüğüne de tesadüf edilmiştir.

Gerek ilgili âyetleri yorumlama cesareti gösteren grupların teolojik olarak aldıkları risk, gerekse yorumdan kaçınmanın dini konularını bu bağlamda irdelemek gerekir. Zira akla hemen gelen soru, onların farklılaşan bu tavırlarına karşın, dinin yoruma onay verip vermediğidir. Konuya ilişkin bir diğer soru ise bu farklı tavırlardan her ikisinin aynı anda onaylanması mümkün olmadığına göre, söz konusu ekoller kendi tutumlarını teolojik olarak nasıl izah etmişlerdir?

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu farklı yaklaşımların ortaya çıkışında aynı âyetin farklı şekillerde tefsir edilmesi, onların söz konusu tutumlarını meşrulaştırmada başat rol

²² eş-Şûrâ 42/11.

²³ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 15.

²⁴ Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 1-24.

oynamıştır. Sıfatlar konusu başta olmak üzere *müteşâbihât* konusunda taraflar arasındaki bu ihtilafın en önemli kaynağı olan âyeti; *onun te'vilini sadece Allah bilir* ifadesinde *vakfetmek* ile bu bölümü sonraki bölüm ile *vasl etmek* arasındaki farktan doğmaktadır. Konuya ilişkin olarak Kur'an'ın rehberlik vaad eden âyeti de bu metindir. Dolayısıyla farklı tutumlar geliştiren ekoller, bu tutumlarını söz konusu âyetin kıraâtı ve tefsirinde aklamaya çalışmışlardır. Sözü edilen âyetin metni şöyledir;

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Âyetin konuya mesnet kabul edilen bölümü, *vakf* halinde *onun te'vilini ancak Allah bilir* anlamına gelir.²⁵ Bu anlayışa göre söz konusu âyet; "...Oysa onların [*müteşâbih âyetlerin*] yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır derler..." anlamı taşır. Fakat bu bölümü sonraki bölümle birleştirerek *vasl* edenler, söz konusu bu âyeti "...Oysa onların [*müteşâbih âyetlerin*] yorumunu ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir. [*İlimde derinleşmiş olanlar*] ise Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır derler" şeklini alır. Kıraat kaynaklı bu ihtilaf, tarafların Kur'an'ın müteşâbih olan diğer tüm metinlerine ilişkin yorum farklılıklarına kaynaklık eder. Zira Allah ifadesinde vakfedilir ise metin, *müteşâbihatı yalnızca Allah bilir* halini alır. Fakat Allah ifadesi ilimde derinleşmiş olanlara vasl edilir ise, *müteşâbihatı Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir* şeklini alır ki bu durumda ilimde derinleşmiş olanlara, konuya ilişkin söz söyleme imkânı doğar ve söz konusu bu zümreye yorum imkânı ortaya çıkar. Farklı tutum sergileyen ekoller anlayışlarını bu âyetin sözünü ettiğimiz okuma farkına dayandırırılar. Böylece ilk okuma; *müteşâbihâtın sadece Allah tarafından bilineceği* şeklinde bir anlayışa, ikinci okuyuş ise ilimde *rûsuh sahibi uzman âlimlerin de müteşâbihatın anlamını bilebileceği* şeklinde bir anlayışa kaynaklık eder. Gazzâlî, *rûsuh sahibi* âlimlerin de müteşâbih âyetleri anlayabileceği okuyuşunu onaylamış âlimlerdendir.²⁶ Fakat Gazzâlî'de bile ilimde rûsuh sahibi âlimlere tanınmış sınırsız bir yetki alanı olduğu düşünülemez.²⁷

Teoriye göre; Kur'an'ın âyetlerinde teşbih kaynaklı bir anlam kapalılığı ile karşılaşıldığında, dinin ruhuna uygun olmayan anlam veren ifadeler konusunda, kavramların gerçek anlamlarından uzaklaşarak dinin ruhuna daha uygun bir anlam katmanına ulaşmaya gayret edilir. Zira okunan dînî metinden iki veya daha fazla anlam çıkarmak mümkün olduğu için, söz konusu olan ibarelerin kapalı olduğunu ileri süren ve

²⁵ Turan Erkit, *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2009, 10-13.

²⁶ Gazzâlî, "Mişkâtü'l-envar" *Mecmuatu resail* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyeye, ts.), 286.

²⁷ Gazzâlî, "Kanûnu't-te'vil", 623-630.

²⁸ Âl-i İmrân 3/7.

metinlere keyfi anlamlar yükleyen gruplar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım iki ve daha fazla anlama imkân veren ifade ve ibarelerden birinin, ancak gerekçeli olarak tercih edilebileceğini varsayan bir yöntem olarak, te'vili sınırlandıran ekollerin yorumunu keyfilikten kurtaran bir görev üstlenir. Gazzâlî'nin; te'vile imkânın olmadığı veya yorumda tercih yapabilme olasılığının olmadığı durumdaki önerisi ise; " *amenna bihî kullun min indî rabbina*"²⁸ tavrıdır. O, muhataplarını çözümsüzlük durumunda "Allah'a nispet edilen şeyleri ispat ve inkâr adına varid olan her şeye tâzim ve takdis ile onlara olduğu hal üzere iman et. Bu konudaki kâl-u kâle yönelme, zira ne sen bununla emr olundun, ne de bunu anlamana imkân var" anlayışına çağırır.²⁹

İslam geleneğinde konuya ilişkin farklı tutumların ortaya çıkmasında önemli bir diğer neden de bu çalışma çerçevesinde, âyetlerin Hz. Peygamber tarafından yapılmış tefsiri niteliğindeki rivayetlerin kaynaklık ettiği sorunlardır. Rivayetlerin sebep olduğu birçok teolojik sorundan söz edilebilir. Bizim konumuz bağlamında değineceğimiz husus, rivayetlerin kaynaklarının neden olduğu sorunlardır.

Reyci ekoller içinde yoruma daha az başvuran yapılar olabileceği varsayılabilir gibi rivayetçi ekoller içinde de yoruma daha fazla meyil gösteren âlim grupları bulunabileceği varsayılabilir. Bir başka ifade ile ekoller homojen bir yapıyı temsil etmezler. Reyci ekoller arasında daha nasçı kanatlar var olduğu gibi, rivayetçi akımlar içerisinde de göreceli olarak rey ekolüne daha yakın duran akımlardan söz edilebilir.³⁰

Rivayetçi ekoller arasında Allah'ı cisimleştiren ve insan biçimci bir Allah tasavvuruna sahip yapılar görülmüştür. Bu yapıların, konuya ilişkin nasları literal yorumlayarak insan biçimci bir tanrı algısına ulaştıkları söylenebilir. Dolayısıyla her anlama çabası içerisinde yorumlamayı bulundurur. Bundan kaçınmanın imkânı da yoktur. Bu yönüyle yorumdan kaçınmak ya da bir metne ilişkin "yorumlanamaz" yargısı vermek de aslında bir yorum faaliyetidir.

Öte yandan ekollerin mensupları arasında teolojik iddialarını ortaya koyma ve savunma becerileri açısından da bir homojenlikten söz edilemez. Farklı teolojik tutumlarından hareketle rivayetçi ekol tek parçadan oluşan bir yapı olmaktan uzak, dolayısıyla çok parçalı bir dini anlayışı temsil ettiği, söylenebilir. Sosyal yapıların doğası gereği İslam ekolleri geleneğinde mezheplerin homojen bir yapı olduğu varsayımı ise Sosyal Bilimlerin teorik-metodolojik bir yanığıdır. Bu durum teolojik yetkinlik ile ilgili bir konudur ve Ashâbu'l-Hadis içerisinde ise özellikle ashâb arasında bir yetkinlik farklılığı olduğu varsayılmaz. Bu yüzden söz konusu ekol nezdinde bir bütün olarak ashâbın bir bütün

²⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-mustakim* çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 142.

³⁰ Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturdiliği Uzlaştırma Girişimleri, Tacuddin Es-Subki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 112-131.

olarak dini bir yetkinliğe sahip olduğu varsayılmıştır. Bu varsayımın doğurduğu temel sorun, ashâbın bazısının aktardığı bazı rivayetlerin bilgi değerine ilişkin tartışmalardır. Ashâb'ın kendi döneminde ve kendi aralarında bazılarını daha yetkin gördükleri ya da bazılarını diğer bazılarını daha az yetkin görerak sınırladıkları görülmüştür.³¹ Olgunun kendisi ile onlara ilişkin geliştirilen teorik kabul arasındaki farklılık, teolojik sapmalara neden olmuştur. Zira vakıadan hareketle teorik olarak ashâbı bir bütün olarak otorite gören akımların daha esnek bir algıya sahip olmaları beklenebilirdi. Çünkü bizzat âshab kendi içinde daha yetkin, daha az yetkin olarak ayrılmış olmalarına karşın, sürecin sonraki dönemlerinde daha az yetkin sahabeden gelen bazı rivayetler literal bir değerlendirmeye tabi tutularak antropomorfist bir Allah tasavvuruna İslam dini içerisinde olanak tanımıştır. Râzî'nin *Esâsu't-takdîs*'de sergilediği tablo âshab arasındaki bu yetkinlik farkını ortaya koyar.

Bu durumda yetkinlikleri tartışmalı/sorunlu bazı rivayet aktarıcıları tarafından aktarılan mesajları mana ve lafız olarak doğru anlayıp aktardıkları tartışmalıdır. Zira Ehlü'l-Hadis açısından bu durum özellikle önemlidir. Çünkü onların yoğun biçimde rivayetlerle beslendikleri varsayıldığında bu aktarımlar, onların teolojik kanaatlerinde diğer tüm ekollerden daha fazla önem arz eder. Oysa aktarıcıların yetkinlikleri konusundaki değerlendirmeler farklı ekoller arasında değişen bir uygulamalara kaynaklık eder. Mesela Ebu Hanife kendisine ulaşan rivayetlerden bazılarının râvilerinin fakih olmaması³² sebebiyle gündemine almamış ve konuya ilişkin hüküm verirken sanki bu rivayetler yokmuş gibi davranmış ve ictihâdda bulunmuştur. Hz. Peygamberin tefsirinin rivayetler ile sonraki kuşaklara aktarıldığı varsayıldığında, yorumun kaynağı da sadece rivayet olur. Bu durumda rivayeti aktaranın yetkinliği daha önemli bir hal alır. Ebu Hanife, aktaranın yetkinliği sorunu sebebiyle, temkinli davranmış ve aktardığı metnin ifade ettiği anlamı farkında olmayan râvilerin rivayetlerine duyarsız kalmıştır.

Râzî, ashâb arasında daha yetkin olanların daha az yetkin olduğu varsayılan sahabilere sınır belirlemek yönünde çabalarının olmasını gerekçe göstererek, onların yetkinliklerinin homojen kabul edilemeyeceğini varsaymış, onların kendi aralarında birbirilerine karşı tutumlarına bu kabulüne kanıt olarak sunar. Râzî'nin bu algısı ve Ebu Hanife'nin uygulaması, rivayetin taşıyıcı ayaklarının aktardıklarının metni lafız ve mana olarak koruyabilme yetkinlikleri olmaması, onlardan rivayet alınması konusunda tereddütlere kaynaklık etmiştir. Bu durum rivayetlerle yetinmeyen te'vilci âlim gruplarının ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Râzî, sahabe dönemini kast ederek; *bu dönemde ihtilaf yoktu*, algısının bir yanlığı olduğuna onlar arasındaki bakış açısı ve yetkinlik farklarını delil

³¹ Ashâb arasındaki yorum farklılıklarına ilişkin bazı örnekler için bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215, 216.

³² Bu ifade, aktarılan metnin ne anlam ifade ettiğini farkına varmamak anlamı taşır. bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 73-78.

getirir. ³³ Rivayetlere ilişkin tereddütler bazı âlim gruplarında güven duymadığı rivayete göre bir inanç geliştirmektense ma'kul gördüğü akıl yürütmelere dayanmak tavrını hızlandıran bir etmen olmuştur.³⁴ Bu değerlendirme farkı tarafları farklı yönelimlerde bulunmaya teolojik olarak zorlamış, bazıları rivayetlerin inşa ettiği bir dindarlıkla yetinirken, diğer bazıları rivayetlerin aktarıcıları konusundaki tereddütleri sebebiyle aklın rolünü daha fazla öne taşıyan bir dindarlık modelini öne çıkarmalarında etkili olmuştur. Tüm bunlardan sonra taraflar Kur'an'ın dili ve rivayetlere kaynaklık eden râvilerin aktarımlarının sağladığı imkânlarla bir zihniyet oluşturdular. Bu zihniyet de tarafların nass yorumlarında belirleyici rol üstlendi. Sonuçta iki taraf da yorumda bulunmaktaydı fakat Bilâ keyfi savunan rivayetçi kanat yorumda bulunduğunu farkına varmaksızın ve yorumdan kaçındığı varsayımıyla bu faaliyeti yürütmektedir. Diğer grup ise aklın imkânlarının vahyin anlamının belirlenmesinde bir sınır çizdiği anlayışı ile akıl açısından mümkün olmayanın, vahye konu olmayacağını varsaydı. Çünkü onlar vahyin akli muhatap aldığını dolayısıyla aklın imkânsız gördüğü bir şeye vahyin hükmetmeyeceği yönünde güçlü bir kanaate sahiplerdi. Bu grup rey taraftarlarıydı. Buna karşın rivayet kanadı, aktarılan metinlerin literal çağrışımlarının zihne dikte ettiklerini dilin imkânları çerçevesinde onaylamaya hazırdı.³⁵ Bu dini tutumun doğurduğu teolojik sorunlar onlarda Allah'ı tenzih doktrini çerçevesinde özellikle müteşâbihat konusunda suskun kalmaya zorlayacaktı. *Bilâ keyf* tavrı, rivayetçi din söylemin, lafzın zihne dikte ettiği anlam karşısındaki teolojik suskunluk durumunu temsil eder.

2. Ashâbu'l- Hadis'in Tenzihçi Nass Yorumu

İslam geleneğinde ekoller arasında hem Allah'a nispet edilen sıfatlar konusunda hem de bu sıfatların ne anlam ifade ettiği konusunda farklı ekollerin taraftarları arasında çekişmeler yaşanmıştır. Bu tartışmalar onların Allah algıları ile ilişkili olmuş ve ulaşılan sonuçlar ekoller arasında farklılıklar göstermiştir. İslam geleneğinde konuya ilişkin temel yaklaşım, *Allah'ın kendine nispet ettiklerini O'na nispet etmek, onun kendisine nispet etmediği nitelik ve sıfatları ise O'na nispet etmemek* şeklinde bir çerçeve belirlenmiştir. Mu'tezile'ye *muattıla* nispeti bu ekolün Allah'ın kendisine nispet ettiği sıfatları, ona nispet etmemek konusundaki tavırları sebebiyle verilmiştir.³⁶ Onların bu tavırları *halef* yaklaşımına daha yakın bir tavidir.

³³ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215, 216.

³⁴ Tritton, *İslam Kelamı*, 70-74.

³⁵ Tritton, *İslam Kelamı*, 70-74.

³⁶ Onların, zattan ayrı ezeli sıfat takdirinin *teaddü'l-kudemâyı* gerektireceği yönündeki değerlendirmeleri, bu nispetin kendilerine yapılmasının temel nedenidir. bk. Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz", 45-62

İslam teolojik geleneğinde *selef*³⁷ yaklaşımı olarak da bilinen dini tutumun konuyu ele alma biçimi, *halef*in yaklaşımından farklılık gösterir. *Selef*in Allah tasavvuru, *et-tefvîz maa't-tenzîh* olduğu varsayılmış, bu temel duruş, onların sıfatlara ilişkin tavrında da belirleyici olmuştur. *Allah'ı şanına uygun olmayacak vasıflardan tenzih etmek, Allah'ın kendine sıfat olarak nitelemiş olduğu vasıfların hakikatini ise Allah'a havale etmek ve hakkında nass bulunmayan bir konuda te'vile girişmemek* şeklindeki teolojik tavır, onların Allah tasavvurlarını özetler. Onların bu yaklaşımı sonraki süreçte İslam teolojik geleneğinde *bilâ keyf* doktrini olarak formüle edilmiş ve bu teolojik yaklaşım, yaygın bir bilinirliğe sahip olmuştur.³⁸

İslam kültür geleneğinde Ashâbu'l-Hadis tarafından sistematik bir dini yaklaşım olarak kullanılan *bilâ keyf*in İmam Malik tarafından yaygın biçimde kullanıldığı, varsayılmış, fakat bu teolojik tutumun onunla başladığı iddia edilmemiştir. Zira Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) annesi kanalıyla Ummu Seleme'den (ö. 62/681) yaptığı aktarım, bu anlayışın İmam Malik'den daha önceye uzanan bir tarihi olduğuna işaret eder.³⁹ İmam Malik'in şeyhi Râbia'tu'r-Rey'in (ö. 137/753) de bu yaklaşımı sürdürdüğü söylenmiştir.⁴⁰ Fakat söz konusu bu teolojik yaklaşımın, dini bir tavır olarak Malik'in kullanımı ile İslam geleneğinde yaygınlık ve bilinirlik kazandığı söylenebilir. Henri Laoust'un (1905-1983), bu görüşün kökenini Hanbelî geleneğe dayandırdığı da söylenmiştir.⁴¹

Buna karşın *halef*in konuya ilişkin genel anlayışı ise, *et-te'vil maa't-tenzîh* olarak ifade edilmiştir. *Halef*, Allah'ı noksanlıklardan tenzih ederken, nasslarda yer alan sıfatları, Allah'ın ulûhiyetine uygun bir şekilde *te'vil* etmek yoluna gitmiş, teolojik metinleri de bu anlayış doğrultusunda yorumlamıştır. Onlar, selefin yorumdan kaçındığı, Kur'an'da Allah'ın kendisi için kullandığı *haberi sıfatları* mecazi din dili çerçevesinde ele alarak, yorumlama yoluna gitmiştir. Süreç içerisinde yorumlamalara ilişkin objektif kriterlerin

³⁷ Selef kavramı sözlükte önce gelenler, geçip gidenler anlamına gelir. İslam geleneğinde bir istilâh olarak; *Sahabe, tâbi'ûn ve tebe-i tabi'ûn* için kullanılmış bir kavramdır. bk. Kahtan Abdurrahman Ed-Dûrî, *el-Akîdetu'l-İslamiye ve mezâhibuhâ* (Lübnan: Kitâb-Naşirûn, 2012), 210; Bu anlayışa kaynaklık ettiği söylenen otoriter metin, *En hayırlı insanlar şu benim içinde bulunduğum çağda olanlardır, sonra ondan sonra gelen sonra da ondan sonra gelendir* hadisidir. bk. Ebu Bekr İbn Ebî Asım, *es-Sünne* thk. Nâsruddin el- Albanî.(Beyrut: el-Mektebetu'l- İslamiye, 1980), 2/627 (No:1466). Bu hadiste Hz. Peygamber'in benim içinde yaşadığım çağ ifadesi ile sahabeyi, sonra ondan sonra gelen demekle ondan sonra gelen nesil olan, *tâbi'ûnu, sonra da ondan sonra gelen* diyerek *tebe-i tabi'ûnu*, kastettiği varsayılmıştır. bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. Haccâc*. (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1392),16/85; İslam geleneğinin tümünde bu üç nesil faziletli bulunmuş ve kutsal kabul edilmiştir. Onlar, sonra gelen nesillerden bu metnin sağladığı algı sebebiyle daha üstün kabul edilmiştir. Bu algının bir neticesi olarak *selef* söz konusu bu üç kuşağı ifade eden bir kavram olarak görülmüştür. Bu yüzden de ekollerin ekserisi mezheplerinin görüşlerini selef âlimlerine dayandırırılar ya da selef âlimlerinden kaynaklarını gösterirler. Bu durum İslam kültür geleneğinin bir temayülü olarak yerleşik bir görünüme kavuşmuştur. bk. Ed-Dûrî, *el-Akîdetu'l-İslamiye ve mezâhibuhâ*, 211.

³⁸ Abrahamov, "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in İslamic Theology", 365-379.

³⁹ Hüseyin Sâmî Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, (el-Mektebetu't-Tahsiyye li'r-Reddu a'lâl- Vahabiyye, 1999), 11.

⁴⁰ Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 12, 13.

⁴¹ Abrahamov, "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in İslamic Theology", 365-379.

olmaması, konuya ilişkin sübjektif değerlendirmeleri ortaya çıkarmış, yorumlar konusundaki belirsizlikler, te'viller konusunda kaos yaşanmasını sonuç vermiştir. Ekoller arasında farklılaşan yorumlarda bir sınırın olması gerektiği ve sübjektif yorumlardan kaçınılmasını öneren Gazzâlî, yorum ve te'vil konusunda belirli kıstasların olması gerektiğini teolojik çevrelere telkin etmiştir.⁴²

Ehlu'l-Hadis'in özellikle haberi sıfatlar konusunda yorumdan kaçınmak şeklinde farklılaşan metodolojik tavırlarına karşın, teolojik konulara duydukları ilgi, onların terminolojik olarak kelama yaklaşmalarına imkân verse bile; *bilâ keyf* olarak bilinen tutumları sebebiyle onların yöntemsel olarak kelamcılara mesafeli davrandıkları varsayılabilir.⁴³ Haberi sıfatlar başta olmak üzere müteşâbih naslara karşı nasıl bir tavır takınılması gerektiğine ilişkin bu ekolün önerisi, *kıyastan kaçınmak ve konuya ilişkin nass ve rivayetlerle yetinmek* şeklinde olmuştur.⁴⁴ Konuya ilişkin bir diğer yorum ise *bilâ keyf*in dinin tartışmaya konu olan alanlarında tartışmaları azaltmaya dönük olduğudur.⁴⁵ Zira Gazzâlî'nin, Malik b. Enes'in (ö. 179/795) *bilâ keyf* tavrına ilişkin yorumlarından biri, bu yaklaşımın amacını ve hedefini açığa vurur. Ona göre bu hedef "ihtilaf kapısını kapatmak" tır.⁴⁶ Bu ifade *bilâ keyf*in bir söylemden ziyade bir tavır olduğunu dışa vuran bir yorumu içerir.

Allah kendini vasf ettiği gibidir, dolayısıyla onun kendini vasıflandırdığı şekliyle O'na iman etmek gerekir; şeklinde bir tutumu sonuç veren *bilâ keyf* yaklaşımı, Ashâbu'l-Hadis'in nass konusunda yorumdan kaçınmalarını sınırlandırmış olsa bile, Ashâbu'l-Hadis'in bütünüyle yorumdan kaçındıkları şeklinde anlaşılmamış, daha çok müteşâbihât konusunda yorum yapmanın dinen sakıncalı olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Onlar bu tavırları ile kelamcı ekoller ile aralarına mesafe de koymuş olmaktadır.⁴⁷ Bu durum Ehlu'l-Hadis'in hiç yorum yapmadıkları, asla te'vilde bulunmadıkları anlamına da gelmez. Çünkü bu ekol mensupları da konuya ilişkin rivayetlerin sağladığı imkânlarla, nadir görülse bile; nassın bir parçası ve yorumu olarak te'vilde bulunmuşlardır. Onların yorumlarının ayırt edici tarafı, *akıl sağladığı olanaklara değil, nassın-rivayetin sağladığı imkânlara yaslanan yorumlar olmasıdır.* Zira bu ekol mensuplarına kendi ekolleri içerisinde yapılan telkinler, "kendisine itimat edilecek olan rivayet (eser) tir. Reyin ise hadisi, tefsir eder nitelikte

⁴² Gazzâlî, "Kanûnu't-te'vil.", 623-630.

⁴³ İbn Huzeyme'nin Ehlu'l-Hadis'in farz bir ilim olan akâide ilgi duyduğunu fakat onların kelama mesafeli olduklarına ilişkin değerlendirmeleri için bk. *Ebu Bekr Ahmed Beyhakî, el-Esmâ ve's-sıfât* thk. Muhammed Muhibbu'd-din Ebu Zeyd. (Mısır: Dâru's-Şühedâ, 2015), 2/688, 689 (4 nolu dipnot).

⁴⁴ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 41.

⁴⁵ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977), 1/53.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Kistasu'l-mustakim*, 154.

⁴⁷ Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-kelam ve ehlihi*. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998).

olanını al" şeklinde olduğu, konuya ilişkin edebiyata yansımıştır.⁴⁸ Bu anlayışa bağlı olarak, kendine rivayetlerde dayanak bulamayan hiçbir yoruma söz konusu ekolün dinî anlayışında imkân verilmemişken, rivayetlerle desteklenen müteşâbihât ise te'vil edilmiştir. ⁴⁹ Onların yorumlarının ayırt edici yanı *rivayetlerde kökleri tespit edilebilen yorumlarla sınırlı kalınmasıdır*. Bir rivayete dayanmayan bireysel görüşleri *hevâ* olarak değerlendirmeye tabi tutan *Ashâbu'l-eserin*, rey ehlini *ehlu'l-hevâ* olarak değerlendirmesi ise tarafların bu yorum anlayışları farkından dolayı olmalıdır. Bu algı, rivayetlere "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, bunların en şerlisi; dini reyleri ile taksim eden ve Allah'ın helal kıldıklarını reyleri ile haram, haram kıldıklarını da reyleri ile helal kılanlardır" şeklinde yansımıştır.⁵⁰

Sözü edilen zihniyetin mi rivayeti inşa ettiği, yoksa rivayetin mi bu zihniyeti ortaya çıkardığını bu günden söyleyebilmek ise olası değildir. Konuya ilişkin kesin olan ise bu rivayetin sunduğu perspektifin Ashâbu'l-Hadis zihniyeti ile yakın ilişki içerisinde olduğudur.

Bilâ keyf doktrini ekseninde hareket eden selef âlimlerinin özellikle müteşâbih⁵¹ nasrlar konusundaki tavırlarının metolojik olarak şu şekilde olacağı varsayılır: 1. *Takdis*: Allah'ı şanına uygun olmayan şeylerden Allah'ı tenzih etmek gerekir. 2. *Tasdik*: Kur'an ve hadislerde Allah'ın isim ve sıfatları hakkında ne söylenmişse, onları olduğu gibi kabul etmek. Allah'ın kendisini tanıttığı şekilde ya da Peygamber'inin O'nu tanıttığı şekilde bilip tasdik etmek gerekir. 3. *Aczi itiraf*: Özellikle nassta geçen müteşâbih ifadeler konusunda, rivayetlerde her hangi bir delil bulunmaksızın te'vilde bulunmaktan kaçınarak, kişinin bu konuda yetersiz olduğunu kabul etmek gerekir. 4. *Sükût*: Nassta geçen müteşâbih ifadeleri anlamayanların, bunlar hakkında soru sormaktan kaçınmaları ve susmaları gerekir. 5. *İmsak*: Müteşâbih ifadeler üzerinde te'vilden uzak durmak, bu konuda yorum yapmaktan kendini alıkoyarak konuşmamaktır. 6. *Keff*: Müteşâbih olan konularla zihnen bile meşgul olmamak gerektiğini telkin eder. 7. *Ma'rifet ehline teslim olmak*: Müteşâbihâta ilişkin konuları bilmesi mümkün olan, dolayısıyla delilleri bilen; Hz. Peygamber, sahabe ve konu uzmanı âlimlerin söylediklerini kabul etmektir.⁵²

Fakat teolojik bir tavır olarak Ashâbu'l-Hadis'in müteşâbihât konusundaki tutumu *bilâ keyften* sonra bile tam olarak homojen bir görünüm arz etmez. Bu ekolün bazı marjinal gruplarının *teşbih* ve *tecsimi* sürdüren te'villerde buldukları ifade edilmişken, öte yandan bu ekol içerisinde bazı âlim gruplarının ise *bilâ keyf* tutumu ile yetindikleri

⁴⁸ Ebu Ömer Yusuf en-Nimerî el-Kurtubî İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebu Eşbal ez-Zuheyrî. (Riyad-Cidde: Dâr ibnu'l-Cevzî, 1994), 1050.

⁴⁹ Bayram Çınar, "Gazzâlî'de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı" *Kalemname* 5/10 (2020), 363-386.

⁵⁰ İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-ilm ve fazlihi*, 1038.

⁵¹ Sıfatlar bahsi ve Allah'a nispet edilen şeylere ilişkin metinler bu ekol algısında müteşâbih nasrlar bağlamında ele alınmıştır.

⁵² Ebu Hamid Gazzâlî, "İlcamu'l-avam thk. İbrahim Emin Muhammed", *Mecmuatu resail*. (Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyeye, ts.), 320-322.

söylenmiştir. Bunlardan İmam Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) bazı hadislerde geçen sıfatlar ile ilgili nasıl bir tavır takınacakları sorulduğunda, onun: " keyfiyetini (nasıl olduğunu) ve manasını sormaksızın ona söylendiği şekliye iman eder, onaylarız (tasdik)" dediğini Ebubekir Hallâl (ö. 311/923) sahih senet ile aktarmıştır.⁵³ Selef ulemasının önde gelenlerinin⁵⁴ de bu gibi sorularla muhatap olduklarında, söz konusu sıfatlara *keyfiyetsiz* olarak iman ettiklerini dile getirdikleri, Ebu İsa et-Tirmizî'den (ö. 279/892) aktarılmıştır.⁵⁵

Buna göre Ashâbu'l-Hadis ekolü mensuplarının rivayetlerde aktarılan nitelikleri tefsir etmeden, her hangi bir yoruma gitmeden ve bunun nasıl olduğunu sormadan; aktarılan şeye olduğu hali ile iman etmeyi teolojik olarak tercih eden bir yola gittikleri söylenebilir. Bu tavrın teolojik karşılığı *Allah'a havale etmektir* ki buna kelim terminolojisinde *tefviz(d) illallah*⁵⁶ denilir.⁵⁷

Bilâ keyf tavrının, bir selef yaklaşımı olarak Ashâbu'l-Hadis tarafından yoğun biçimde kullanılmış olması sebebiyle, söz konusu teolojik yaklaşım bu ekole ait bir yöntem olarak kabul edilmiştir.⁵⁸ Oysa durumun böyle olmadığı, rey ehlinin en köklü yapılarından biri olarak görülen Ebu Hanife Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767) tarafından da aynı yöntemin kullanıldığı görülür. Ebu Hanife'nin *bilâ keyfi* kullandığı bağlamın, teolojik olarak yorum yapma imkânının olmadığı konularda olması, *bilâ keyf* kavramının Ebu Hanife tarafından da teolojik bir *sığınma alanı* olarak görüldüğünü ortaya koyduğu gibi, söz konusu teorinin farklı ekollerin ortak paydası olduğunu da gösterir. Zira Ebu Hanife'nin, *Fıkû'l- Ekber*'inde bütün sıfatlara ilişkin değil bazı sıfatlara ilişkin olarak *bilâ keyf* doktrinine atıf yaptığı, görülür.⁵⁹ Ebu Hanife'nin *bilâ keyfi* kullanma biçimi, söz konusu teoriyi alanın tümünde kullananlar olduğu gibi, bu tavrı kısmen uygulayan âlimlerin de olduğu gerçeğiyle bizi karşı karşıya bırakır. Onun atıf yaptığı meselede, konuyu teolojik salınma bıraktığı ve hakkında söz söylemeye olanak bulamadığı kanaati uyanır. Bu durum *bilâ keyf* tavrının, teolojik bir çaresizliğin neticesi olarak gündeme geldiğini gösterir. Bu çaresizlik, teolojik ifadelendirme zorluklarının ortaya çıkardığı bir diyalekt ya da kavrama sorunları olduğu iması yapar. Bu yüzden söz konusu teolojik duruş, bir ekolün duruşu olmaktan ziyade,

⁵³ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Selesetu mecâlis li İbn Asâkir* thk. Â'sım el-Keyâlî (Dubai: Matbaa'tu'l-Beyân, 1996); Ma'nî el-Himeyrî'nin Takdim (Giriş) yazısı, 2, 3.

⁵⁴ Süfyan es-Sevrî, İbn Mubarek, Süfyan b. Uyeyne, Enes b. Malik, Veki' b. Cerrah bunlar arasında sayılmıştır. bk. İbn Asâkir, *Selesetu mecâlis*, 2, 3.

⁵⁵ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 2, 3.

⁵⁶ Mu'min, 40/44.

⁵⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 334.

⁵⁸ Selefin anlayışına göre şayet Allah dilese bunun nasıl olacağını bize açıklardı. Böylece biz de onun nasıl olacağını bildik. Fakat O bunu açıklamamış, bizim ondan (müteşabihlerden) el çekmemizi dilemiştir şeklindedir. bk. Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmailî el-Cürçânî, *İ'tikâd eimmetu'l-Hadis* thk. Adurrahman el Humeyyis. (Riyad: Dâru'l-'âsime, 1412), 50, 62, 63.

⁵⁹ Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el-Fikhu'l-ekber*. (Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979), 3.

teolojik bir çaresizlik durumunun doğurduğu suskunluğun, teolojik bir çözüm olarak görülmesine dayanır. Bilâ keyfin teolojik söylem geliştirme konusunda zorluk yaşayan her teoloğun kullanabileceği bir sığınak olarak görülmesinde bu bağlamda bir sakınca görülmemektedir. Karşı karşıya bulunulan bir problemin geçici olarak ya da hiçbir zaman çözülemeyeceğinin/ çözümsüz olduğunun ifade edilmesi, bilimsel olarak ne anlama geliyor ise - ki bir sorunun çözülemeyeceğinin ifade edilmesi palyatif bir çözüm olarak görülebilir - teolojik olarak *bilâ keyf* aynı anlamı ifade eder. İnsanın bilme imkânının sınırları, bu tavrı benimseyen teologlar tarafından farkına varılmış olmalı ki; söz konusu ekolde *esmâ ve sıfatlara icmali üzere iman etmek* de bu ekolde teolojik bir tavır olarak onaylanmıştır.⁶⁰

İslam geleneği içerisinde bilâ keyf yaklaşımının teolojik bir sığınma alanı olduğunu, bunun önemli oranda insanın potansiyeli ile ilişkili bir konu olduğunu farkına varan âlim gruplarına da sık olmasa bile rastlanır. Bunlardan Ebu Osman Zehebî (ö. 748/1348), "Allah'ın zatı ve sıfatlarına ilişkin gerçeği (kühünü) anlamaya güç yetirmemekten kaynaklan bir ümitsizliğin insanın *bilâ keyfi* bir çözüm olarak görmesine sebep olduğuna " dikkat çeker.⁶¹ Bu anlayış teolojik çözümsüzlüğü, *bilâ keyf* tutumu ile ilişkilendiren bir yaklaşımdır. Buna göre insan, *Rabbinin nasıllığını bilmeksizin, varlığına inanma tavrı göstermiştir* denilebilir.

Farklı ekollerin *bilâ keyf* yaklaşımını teolojik bir sığınak olarak kullanma sıklığı ise söz konusu ekolün teolojik enstrümanları ile bağlantılı bir konudur. Ebu Hanife'nin, Ashâbu'r-rey'den biri olarak nadiren bu teolojik yaklaşımı tercih etmesi, bu yönüyle bir yöntem sorun oluşturmaz. Zira ister reyçi isterse rivayetçi olsun konuya ilişkin genel kanaat; *nassları yorumlama imkânının bulunduğu bir durumda, ancak teolojik te'vilin yapılabildiğidir*. Ebu Hanife'de *bilâ keyfe* atıf yaptığı durumda teolojik yönteminin elverdiği diğer tüm seçenekleri göz önüne almış, fakat yoruma imkân bulamamıştır, demek bu durumda olası görünüyor. Zira onun "Allah mahlukâtın sıfatlarıyla sıfatlandırılmaz. rıza ve gazab Allah'ın bilâ keyf sıfatlarındandır..."⁶² şeklinde bir değerlendirme yaptığı görülür. Onun bu söyleminden çıkabilecek sonuç; *çünkü bu sıfatlar kulların sıfatlarından farklıdır ve biz bunun nasıl olduğunu bilemiyoruz* anlamı taşır. Oysa Ashâbu'l-Hadis'in tenzihiçi kanadının *bilâ keyf* yöntemini kullanmak konusunda Ebu Hanife'den farklılaşan yaklaşımı, onların diğer seçeneklerden umut veren bir sonuç elde edilemediği takdirde başvurdukları bir yöntem olmayıp, bu yöntemin onlar açısından konuya ilişkin ilk akla

⁶⁰ Ebu Abdillah Şemsüddîn Zehebî, *el-Arş* thk. Ali et-Temîmî. (Medînetu'l-Munevvere: Câmiatu'l-İslamiye, 2003), 1/33.

⁶¹ Zehebî, *el-Arş*, 1/34.

⁶² Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, "El-Fıkhu'l-ebsat thk. Muhammed. Zahid el-Kevserî." *El-Âlim ve'l-Müteallim, El-Fıkhu'l-Ebsat, El-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001), 41-59. (57)

gelen yaklaşım olmasıdır. Bu yönüyle Ashâbu'l-Hadis indinde *bilâ keyfe* karşılık gelen teolojik suskunluk, teolojik olarak doğal olanı, yorum yapmak ise sıra dışılığı ifade eder. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin bu yöntemi kullanmasına gerekçe olarak sunduğumuz *sığınma teolojisi* yorumunu, bu ekol için yapmak, bu bağlamda anlamlı görünmez. Çünkü bu ekolün teolojik tavrı, genel itibarıyla sığınma teolojisini temsil eder. Bu yüzden onların *bilâ keyfi* tercih ettikleri durumu değil, yorum yaptıkları olguları yorumlamak daha anlamlıdır. Tüm bunlardan sonra Ebu Hanife, Allah'a nispet edilen şeyi kendi teolojik yöntemi çerçevesinde önce yoruma kalkar, yoruma imkânı var ise yorumlar. Şayet yoruma bir dayanak ve imkân bulamaz ise *bilâ keyf* yöntemini son seçenek olarak devreye sokar görünüyor. Oysa Ashâbu'l-Hadis'in tenzihiçi bu kanadının mensupları, *bilâ keyfi* ilk seçenek olarak ele alır, konuya ilişkin nassı yorumlamadan lafzı üzere tasdik ederler. Daha sonra da yorum imkânı var mı diye bakarlar, şayet bir yorum imkânı bulurlarsa yorumlarlar. Bulamazlarsa durumlarını korumayı, konuya ilişkin suskun kalma durumunu sürdürürler. Dolayısıyla sürecin işleme biçimi Ehlu'l-Hadis âlimleri ile ehl-i reye mensup bir âlim arasında farklılık gösterir.

Bu bağlamda Ehlu'l-Hadis'in tavrını ifade eden İbn Dâkik el-İyd'den (ö. 702/1302) yapılan nakil şöyledir:

"Allah'ın kendisine nispet ettiği şeyde kast ettiği mana hak ve doğrudur. Birileri bunu te'vil etme yoluna giderse de bakarız, şayet yorum Arap dilinin el verdiği bir mana ise bu yorumu reddetmeyiz, fakat sözü edilen te'vilin Arap dilinde bir dayanağı yok ise bu konuda tevakkuf eder ve bilâ keyf anlayışına geri döneriz. Bu durumda ise söylenen şeyi olduğu hali ile yorumlamadan tasdik ederiz."⁶³

Sözü edilen durum, Ehlu'l-Hadis ekolü mensuplarının yoruma tümüyle kapalı olmadıklarını gösterdiği gibi, onların teolojik önceliklerini ortaya koymak konusunda da zengin veri sunar. Buna göre; *önce metni söylediği üzere onaylamak, daha sonra metnin yoruma imkânı olup olmadığını kontrol etmek, şayet dil açısından yoruma imkân varsa yorumlamak, fakat yorumlama imkânı bulunmayan durumlarda meseleyi ilk hali üzere kabul etmek* şeklindedir. Bu döngünün Ebu Hanife uygulamasından belirgin biçimde farklı öncelik basamakları olsa bile, onların da aslında *bilâ keyfi* teolojik bir sığınak olarak gördüklerini de ortaya koyar. Fakat onlar, teolojik alanın sınırlı bir söylem alanı olduğu varsayımı ile *bilâ keyfi* metodolojik bir tutum olarak belirlemiş ve rey ehlinin bir temsilcisi olan Ebu Hanife'den farklı bir teolojik duruş sergilemişlerdir.

Tutum farklılığına karşın tarafların ortak paydaları Ebu Hanife'nin de daha nadir olsa bile onlar gibi *bilâ keyfi* kullanmasıdır. Tarafların farklılaştığı noktalar ise bu yöntemi kullanma sıklıkları ve tarafların teolojik alana ilişkin varsaydığı söylem alanının genişlik algısı farkıdır. Bu durum tarafların temel teolojik yöntemleri ile bağlantılıdır. Buna göre

⁶³ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 3.

Ehlu'l-Hadis ekolü mensuplarının bilâ keyfi tercih sıklığı Ebu Hanife'den daha fazladır, çünkü onların teolojik yaklaşımında yorum yapılabilir alan, Ebu Hanife'ninkinden daha sınırlıdır. Bu yüzden onların teolojik sığınak ihtiyacı, Ebu Hanife'den daha fazladır denilebilir. Bu bağlamda söylenmeyi hak eden bir diğer bir ilginç durum ise Ehlu'l-Hadis ekolü mensuplarının, dili yorum açısından bir dayanak, otorite ve hakem olarak kabul etmiş olmalarıdır.⁶⁴

Tüm bunlardan sonra; selefin konuya ilişkin tavrı, nasslarda yorumunu buldukları şeyleri, bu nassların el verdiği şekilde yorumlamaktır. Fakat yorumuna kesin nasslarda rastlayamadıkları hurufu mukattaa gibi şeylere ise lafızları üzerine iman etmek ve onları tasdik etmek, manasını ise "Allahu â'lem bi muradihi" diyerek O'na havale etmek şeklinde olmuştur. Onlar bu tavırları *tefviz(d) illallah* olarak değerlendirilmiştir. Görüldüğü üzere teolojik bir kesinliğe ulaşma imkânı bulunmayan bir durumda onların; varsaymak ve zannetmekten kaçınarak, sözü edilen *nasstaki kastın ne olduğuna ilişkin yeterli delilimiz olmadığı için kastın ne olduğunu anlamaktan acizim. Bundan neyin kastedildiğini bu yüzden bilemiyorum, bunun nasıl olduğunu ne anlam ifade ettiğini Allah bilir* anlamı taşır.

Bu teolojik tutum, insani potansiyel içerisinde bir teolojik çözümsüzlüğün ifadesi olduğu görüntüsü ise Ehlu'l-Hadis uygulamalarında görülür. Öte yandan teolojik ekollerin genel amacı ve yaklaşımı teolojik bir söylem geliştirmek olduğu varsayıldığı için de bu ekol mensuplarının konuya ilişkin tavırlarının *teolojik bir söylem* olduğu düşünülmüş, bu yüzden de bu tavır bir söylem stratejisi ve yöntemi olarak görülmüştür. Oysa bu ifadenin teolojik dildeki karşılığının *bilmiyorum* olduğu düşünüldüğünde, *bilâ keyfin*, bir *söylem suskunluğu* ve *teolojik boşluğa* karşılık geldiği görülür.

Buna göre gelenekte yaygın bir kanaat olarak sürdürülen; *tefviz(d) selefin tavrıdır, tevil ise halefin tavrıdır*, anlayışının olguyu tam olarak ifade ettiği de şüphelidir. Selefin tavrını daha doğru ifade eden şey; onların kendi yöntemleri içerisinde kanıt olarak gördükleri *delile* dayalı olarak, metin yorumunu yaptıklarıdır. Bu durumda onların neyi delil olarak gördüklerine eğilmek gerekecektir. Onlara göre delil, sahih ve kati nassın bir şeye delâletidir. Delilin olmadığı bir konuda ise Ashâbu'l-Hadis'in bu kanadı, yorum yapmaktan doğacak teolojik sorumluluğu omuzlamak yerine, yorum yapmamayı daha güvenli bulmuş ve te'vilden kaçınmışlardır. Bu teolojik kaçınma durumu ise tarih içerisinde *bilâ keyf* şeklinde tebellür etmiştir. Zira bir delile (sahih ve kati nass) dayanmaksızın yorumda bulunmak, onlara göre bilgi değil, zan ifade eder. Bu durum –delil algıları farklı olsa bile – halef açısından da farklılık göstermez.⁶⁵ Onların da yoruma imkân veren delil ve karineler olmaksızın yoruma gitmeleri teolojik olarak İslam geleneğinde hoş karşılanmamıştır.

⁶⁴ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 3.

⁶⁵ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 4.

Selefin; *Allah'ın sıfatlarının, onun kitabında ve resulünün sünnetine geldiği hali ile temsile ve teşbihe gitmeden, keyfiyetini sormadan ve inkâr etmeden, nassda geldiği şekliye kabul edenler* olduğu söylenmiştir.⁶⁶

Allah'ın zatı hakkında insanın bilgisizliği, sıfatlarına ilişkin bilgisizliğin de kaynağı olarak tespit edilmiştir. Öte yandan bu konudaki bilgi eksiklerine karşın, Allah'a nisbetinin nasıl olduğu bilinmeyen bu sıfatların, teolojik olarak kabul edilmesi de gerekmektedir. Bunları inkâr etmeye itikâd açısından imkân da yoktur. Bu bilinmezlik durumu karşısında onlar tarafından geliştirilen tavır, İmam Malik'in literatüre yansıyan tutumunun yorumu ile mümkün olmuştur. Onun teolojik olarak susma halini ifade eden bu tavrı, bir çözüm olarak gündeme gelmiş ve alanda kabul görmüştür.

Buna göre; *el-istiva mâlum* yani istiva bilinen bir şeydir. Çünkü istiva Arapça bir kavramdır ve biz istivanın ne olduğunu Arap lügatinden bilmekteyiz. *Keyfiyetuhu meçhul*; fakat Arap lügatünden bildiğimiz istiva Allah için kullanıldığında bunun nasıl gerçekleştiğini, ne anlama geldiğini bilemiyoruz. Çünkü Allah'ın zâtına ilişkin bilgimiz yok, anlamı taşır. *Sualun anha bid'a*, yani Allah'ın kendisine nispet ettiği bütün diğer sıfatlar gibi istiva da Kur'an'da Allah'a nispet edilmiş bir niteliktir. Bu niteliğin nasıl olduğu ise nasslarda açıklanmamıştır, dolayısıyla senin bunu sorman dinen caiz olmayan bir bid'at'tir.⁶⁷ O halde yapman gereken, mana olarak epistemolojik bir karşılığı olmayan, çağrışım yapmayan şeye lafzı üzere, söylenen şeye o hal üzere iman etmendir. İşte *bilâ keyf*, bu çaresizlik ve çözümsüzlüğün teolojik adıdır. Dolayısıyla bilâ keyf olarak onaylanan şey, anlam açısından *bilmiyorum* anlamına, teolojik olarak ise *hiçliğin* ifadesidir. Zira teolojik olarak kabul edilen şey, rasyonel olarak mahiyetten yoksundur.

Bilâ keyf doktrinin savunucuları teolojik tutumları sebebiyle *Allah kendini vasf ettiği gibidir* tavrı gösterirken, bir inanan olarak bu konuda yoruma mesafeli davrandıkları gibi, aynı tavırları ile bu konuda yorum yapmanın dinen sakıncalı olduğu yönünde de bir tavır sergilemiş olmaktadır. Aksi davranış içinde oldukları varsayılan ekol ve teologlar ise onlar tarafından sapkınlıkla itham edilmişlerdir. *Ehlu'l-ehvâ, sahibu'l-bid'a, firaku'd-dâlle*, vb. onların nas karşısında farklı tavır gösteren muhaliflerine ilişkin teolojik eleştirilerini ifade eden kavramlardandır.

Ashâbu'l-Hadis'in sahip olduğu teolojik algıyı test ettikleri zemin, dolayısıyla söz konusu tutumlarının kaynağı olarak gösterdikleri dayanak ise; ashâbın Allah'ın zatı ve sıfatları itibarıyla sonradan yaratılmışlardan farklı olduğu konusunda bir anlayışa sahip olmaları ve O'nu bu bağlamda tenzih etmeleridir. Allah'ın zihinlerin tahayyül ettiği her şeyden, insanın sahip olduğu her türlü vehimden farklı bir tabiata sahip olduğu tezi, onların bu kabullerindeki temel dayanaklardandır. Bu bağlamda ashâbın bu algısına da *"leyse ke*

⁶⁶ El-U'leyvî İbn Halife, *Hazihi A'kitetu's- selef ve'l-halef fi zâtillih*. (Dimeşk: Matbaatu Zeyd ibn Sâbit, 1397), 9.

⁶⁷ İbn Halife, *Hazihi a'kitetu's- selef ve'l-halef fi zâtillih*, 9, 10.

mislihi şeyun ve hüve's-semi'u'l- basir"⁶⁸ âyetinin kaynaklık ettiği varsayılmıştır.⁶⁹ Bazı Kur'an âyetlerinde Allah'a isnat edilen şeylerin zahirleri üzerine hamledilmesinden doğacak teşbih durumlarından Resulullah'ın kaçınmayı telkin ettiği, Kur'an'ın ise "kalplerinde hastalık bulunanların müteşâbihâta yöneldiğine"⁷⁰ ilişkin kanaatleri sebebiyle, sağlıklı oldukları düşünülen bireylerin muhkem âyetlere yönlendirdiği düşünülerek, hareket edilmiştir. *Ummu'l-Kitâb* olan muhkem âyetler, bu yüzden söz konusu akımın algısında kendisi ile *amel etmek* ve *iman etmek* içindir. Dolayısıyla *gerek iman konularında gerekse amele ilişkin konularda sadece muhkem âyetlere bakılmalıdır* telkini yapılmıştır. Müteşâbih âyetlerin ise *kendilerine iman etmek ve temessük etmek için* var oldukları varsayılmıştır. Durum böyle olunca, tenzih ilkesi sebebiyle müteşâbih âyetlerin teşbihçi yorumlanmasına teolojik imkân kalmadığı gibi, müteşâbih âyetlere ilgi duymak ve onlara ilişkin yoruma gitmek de bir hastalık göstergesi kabul edildiği için, bu alana girmek konusunda isteksiz davranılmıştır.⁷¹ Tüm bunlara karşın, rivayetçi akım içerisinde teşbih ve teçsime varan te'villerin varlığı, söz konusu grupların Kur'an'ın makâsıdı konusundaki bilgi eksikliğine ek olarak Arap dilinin incelikleri konusundaki yetersizlikleri sebebiyle izah edilmeye çalışılmıştır.⁷²

Sufyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) "Allah'ın kendine nispet ettiği şeyleri Allah'tan ve O'nun resulünden başka tefsir edip yorumlamaya, başka bir dilde ya da Arapça başka ifadeler ile dile getirmeye imkân yoktur" dediği aktarılır.⁷³ Allah'a nispet edilen şeyleri teolojik olarak anlamlandırmaya imkân olmadığını, bunun ancak Hz. Peygamberin yaptığı tefsirler sayesinde meşru bir anlama kavuşabileceğini dile getiren bu yaklaşım, söz konusu ifadelerin başka dile çevrilmesinin ise *tenzih* ve *takdisi* zedeleyeceğinden endişe ediyor olmalıdır. Zaten *bilâ keyf* bu endişenin teolojik bir tutuma dönüşmüş biçimidir.

Bu yönelim farkları Ebu Hanife'nin sözü edilen teolojik çaresizliği (bilâ keyf) nadiren, Mâlik'in ve sair Ehlu'l-Hadis'in ise sıklıkla yaşamasını gerektirmiştir. Zira Ebu Hanife'nin rivayetlere ek olarak kullandığı başka teolojik enstrümanlar vardır. Bu ona yorumda ekstra olanaklar sunmaktadır. Rivayetler dünyası ise iki tarafın da kullandığı ortak alandır. Ashâbu'l-Hadis'in ise Kur'an âyetlerine ek olarak kullandığı yegâne teolojik aracın rivayetler olduğu söylenebilir. Bu yüzden rivayetçi ekolün sığınma ihtiyacı doğal olarak Ebu Hanife'den daha yoğun olması beklenir. Olgunun kendisi de zaten bu beklenti doğrultusunda şekillenmiştir.

Malik b. Enes'ten yapılan aktarımlara göre; ona sorulan sorulardan çok azına cevap verdiği, bunların büyük çoğunluğunu ise cevapsız bıraktığı ve *bilmiyorum* dediği

⁶⁸ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁹ Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 9.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁷¹ Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 9,10.

⁷² Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 9.

⁷³ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 2/ 817 (No: 689).

yönündedir. ⁷⁴ Normal koşullar altında, *Kur'an ve hadiste her şey var iddiası* ile bu durum birlikte ele alındığında, her *bilmiyorum* ifadesi ya söz konusu iddiayı çürüten bir görev üstlenir ya da bilmiyorum cevabını verenin, Kur'an ve hadislere ilişkin eksikliğini ifade eder. Fakat soruların müteşâbihât alanıyla ilgili olduğu varsayılarak bu denklemi yeniden düşündüğümüzde, durumun farklı olduğu anlaşılır. Zira *bilâ keyf* tavrını denkleme ekleyip konuyu birlikte düşününce, *bilmiyorum* ifadesi, sorulan sorunun cevabını bilmiyorum anlamından ziyade, *bunun nasıl olduğunu bilmiyorum anlamına gelir*. Bu durumda, bilmiyorum demek, teolojik olarak yetkin değilim, teolojik yetersizlik sebebiyle bilmiyorum anlamı değil, aksine teolojik imkânsızlıktan dolayı insan olarak bunu bilme imkânım yok anlamına gelir.

İslam kültür geleneğinde İmam Malik'e ilişkin olarak; *İslam'ın rasihlerindedir* ⁷⁵ denildiği, bunun da Âl-i İmrân suresi 7. âyetini, vasl halindeki yorumuyla, gündeme gelen bir anlayış olduğu açıktır. Bu yaklaşıma göre o müteşâbihâta ilişkin konuşabilecek yegâne zümrenin içinde kabul edilmiştir. Durumun böyle olduğu varsayıldığında ise onun konuya dair otoritesinin ümmet nezdinde neden bu denli tartışma dışı kaldığı görülebilir. Bu durum ise onun *bilmiyorum* şeklinde dile getirdiği ifadeyi farklı anlamak gerektiğini ima eder. Bize göre onun bu ifadesi, meseleyi bilmiyorum değil, sözü edilen meselenin mahiyetini ve nasıllığını bilmiyorum anlamı kazanır.

Hanbelî âlim Ali b. Halef el-Berbehârî'ye (ö. 329/940) gelindiğinde ise bilâ keyf doktrini, dinde tahkikten uzaklaştıran bir anlayışa zemin olarak sunulur. O, bir bütün olarak dini kast ederek

" Bil ki sünnette kıyas yoktur. Bu yüzden ona misal getirilemez. Bu konuda reye(ehvâ) de başvurulamaz. Bu konuda yapılabilecek olan Resulullah'ın sünnetinde aktarıldığı şekliyle bilâ keyfi tasdik etmektir. Bu tefsir edilmez ve bu konuda niçin (lima) ve nasıl (keyfe) denilmez." ⁷⁶

değerlendirmesinde bulunur. Onun bu değerlendirmesinde bilâ keyf, sadece müteşâbihâta ilişkin alanla sınırlı tutulmayıp, rivayetlerin taklidini telkin eden bir şekle evrilmesine bir araç olarak sunulmuştur. Dinde taklidi bir bütün olarak öneren Berbehârî, *bilâ keyf* doktrinini bu önerisine kaynak olarak göstererek savunmuştur.

⁷⁴ İbn Musâ Kâdî İ'yâz, *Tertîbu'l-medârik ve tekrîbu'l-mesâlik*, (Mağrib: Vezâretu'l-Evkaf ve Şu'uni'l-İslamiyyeti'l-Mağrib, 1983), 183- 193.

⁷⁵ İmam Malike ilişkin olarak söylenen *İslam'ın rasihlerindedir* ifadesi, Âl-i İmrân, 3/7. âyete atıf yapar. *Er-rasihûne fi'l-ilm* ifadesinin duraktan sonramı olduğu, yoksa duraktan öncemi olduğu müteşâbihât konusundaki farklı tavırlara kaynaklık etmiştir. İmam Malik'in söz konusu âyette hangi okuyuşu tercih ettiğini, dolayısıyla bu konudaki kanaatini bilemiyoruz. Fakat İmam Malik'e bu nispeti yapan kişinin âyete ilişkin okuyuşunun *vasl* olduğu söylenebilir.

⁷⁶ Ebu Muhammed Berbehârî, *Şerhu's-sunne*, thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993),70.

İstiva, nûzul, meci'... vb. Ehlu'l-Hadis tarafından *fili sıfatlar* olarak görülmüş, Kur'an ve Hadis'te Allah'a nispet edilen dolayısıyla sözü edilen teolojik tartışma konuları da Allah'ın sıfatları bahsinde ve müteşâbihât içerisinde değerlendirilmiştir. Bu konular *bilâ keyf* tutumu çerçevesinde, hakkında teolojik olarak sükût edilmesi gereken konuların başında gelmiştir. Bu teolojik tutum hakkında konuşma imkânının olmadığı varsayılan konularda bir sığınak görevi üstlenmiştir.

Sonuç

Bu çalışma çerçevesinde Ashâbu'l-Hadis'in yoğun biçimde başvurduğu bilâ keyf yaklaşımının Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla, yaratılmış âlemden *her açıdan* farklı olması ve insan aklının sınırlı potansiyeli sebebiyle, O'nu anlama ve kavrama sorunlarına bir çözüm olarak önerildiği görülmüştür. Allah'a dair bilinmezler kümesinin doğurduğu bir teolojik söylem sorununun ortaya çıkardığı bir yaklaşım olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit, konuya ilişkin en açık bulgudur. Daha önce bu konu üzerinde çalışmış akademik çevrelerin dikkat kesilmedikleri, dolayısıyla onların kadrajları dışında kalan bu konu, bize göre bilâ keyfe yaklaşımına ilişkin en dikkat çekici noktadır. Aslında *bilâ keyf* insan şuurunun kavrama alanı dışında kalan Allah'a ilişkin bazı niteliklerin ne anlam ifade ettiğinin bilinemeyeceğinin teolojik ifadesidir. Bilâ keyf, felsefi olarak *hiçlik*, epistemolojik olarak *bilmiyorum-kavrayamıyorum* ifadelerinin teolojik karşılığıdır.

Bu teolojik duruşa ilişkin bir diğer nokta da bilâ keyf anlayışının bir ekole ait tavır değil, teolojik bir söylem olarak sunulmasının zor olduğudur. Sözü edilen konularda teolojik söylem zorluğu yaşayan, dolayısıyla müteşâbihât alanında teolojik bir çözümsüzlüğü farkına varan diğer ekollere mensup âlimlerin de - Ashâbu'l-Hadis'ten daha az olsa bile - bu yaklaşıma başvurduklarını ortaya koyar. Ebu Hanife ise, bu teolojik duruşa yönelen Ehlu'l-eser dışı yegâne rey taraftarı olduğu için değil, bu teolojik çaresizliği en erken farkına varan rey taraftarlarından biri olması sebebiyle çalışmada kendisine yer bulabilmiştir. Bu yönüyle bilâ keyf, bir azimet teolojik duruşu değil, bir zaruret teolojisinin alana yansımalarıdır. Konuşmaya teolojik olarak imkanın olmadığı bir durumda susmayı öğütleyen/telkin eden bir tavidir.

Ehlu'l-Hadis'in *tecsim* ve *teşbih*ten uzak duran *tenzihi* kanadının bu yaklaşımın yaygınlaşmasında belirleyici etkisi olduğu açıktır. Onlar bu teolojik yola başvurarak hem Allah'ı tenzih ve takdis etmek istemiş, hem de rivayetlerden ve Kur'an metninin yorumundan doğacak istenmeyen anlayışları, bu duruşları sayesinde dışlayabilmişlerdir. Zira insani bir temayül olan insan biçimci teolojik algılar aksi durumda alan hâkimiyeti kazanabilirlerdi. Oysa onların bu yaklaşımları ve bu konudaki tutumlarındaki ısrarları sayesinde ki teşbihçi ve teccimci akımlar İslam kültür geleneğinde marjinal akımlar olarak kalabilmişlerdir.

Aslında bir bütün olarak müteşâbihât konusunda bir yöntem önerisi olarak ileri sürüldüğü anlaşılan bilâ keyf yaklaşımı, Allah'a nispet edilen niteliklere ilişkin yoğun şekilde kullanılmıştır. Fiili sıfatlar olarak da bilinen alanda yorum yapmaya ve te'vilde bulunmaya alternatif olma niteliği kazanan, bu teolojik duruş daha sıhhatli bir teolojik duruş olduğu varsayımı ile Ehlu'l-Hadis tarafından tercih edilmiştir. Fakat bu yaklaşımın, sürecin daha geç dönemlerinde, rivayetlerin tümüne ilişkin bir yöntem önerisi olarak görülmek istendiği de Berbehâri özelinde görülmüştür.

Son olarak söz söyleme imkânının olmadığı düşünülen bir alandaki teolojik bir çaresizliğin doğurduğu bir sığınma alanını ifade eden *bilâ keyf*, teolojik bir söylem değil, teolojik bir tutum ve duruşu temsil eder. Bilinmezler âlemine ilişkin insana haddini bilmeyi telkin eder. Felsefi kökenli olmasa bile, insanın tahmin etme, varsayma temayülüne karşı teolojik bir başkaldırıcıyı temsil eder. İnsana, tahmin etme. Varsayma. Tahayyül etme; nassda geldiği haliyle onayla önerisiyle, makullar dünyasında tercih etmeye gerekçe bulunmadığı bir durumda, insanın teolojik olarak stop etmesinin de bir çözüm olabileceğini varsayar. Bir yönüyle; farkına varan, anlayan akla teolojik bir durak olarak düşünülmüş bir kuramdır. İnsan olarak bu konuda söyleyecek sözüm yok, ben pes ediyorum, cümlesinin teolojik ifadesi İslam kültür geleneğinde *bilâ keyf* şekliyle ifadesini bulmuştur.

Kaynaklar

- Abdulhamit, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Abrahamov, Binyamin. "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in İslamic Theology." *Arabica* 42/3 (1995), 365–379.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. "Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili çev. Mevlüt Erten." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 293–301.
- Bedevis, Hüseyin Sâmî. *el-Hucce'tu'd-Dâmiğâ*. el-Mektebetu't-Tahsisiyye li'r-Reddu a'lâl-Vahabiyye, 1999.
- Berbehârî, Ebu Muhammed. *Şerhu's-Sunne* thk. Hâlid b. Kâsım Er-Radâdî. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed. *el-Esmâ ve's-Sıfât* thk. Muhammed Muhibbu'd-Din Ebu Zeyd 3 Cilt. Mısır: Dâru's-Şühedâ, 2015.
- Bizri, Nader, el-. "God: essence and attributes". *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. 121-140. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Çelebi, Bekir Topaloğlu-İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çınar, Bayram. "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru." *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79–110.

- Çınar, Bayram. "Gazzâlî'de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı." *Kalemname* 5/10 (2020), 363-386.
- Çınar, Bayram. "İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2020), 29-48.
- Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231-249.
- Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 1-24.
- Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmailî el-Cürcânî. *İ'tikâd eimmetu'l-Hadîs* thk.Adurrahman el Humeyyis. Riyad: Dâru'l-'âsime, 1412.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. "El-Fıkhu'l-Ebsat thk. Muhammed Zahid el-Kevserî." *El-Âlim ve'l-Müteallim, El-Fıkhu'l-Ebsat, El-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, El-Vasıyye*. 41-59. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *El Fıkhu'l-Ekber*. Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979.
- Ed-Dûrî, Kahtan Abdurrahman. *el-Akîdetu'l-İslamiye ve Mezâhibuhâ*. Lübnan: Kitâb-Naşirûn, 2012.
- Erkit, Turan. *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz." *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 45-62.
- Frank, Richard M. "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî." 104.1-2 (1991): ." *Le Muséon* (1991), 141-190.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-İktisad Fi'l İtikad* çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "İlcamu'l-Avam thk. İbrahim Emin Muhammed." *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Kanûnu't-Te'vil. thk. İbrahim Emin Muhammed." *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mişkatu'l- envar, thk. İbrahim Emin Muhammed." *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-Kıstasu'l-mustakim* çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-. *Zemmu'l-kelam ve ehlihi* 5 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf en-Nimerî el-Kurtubî. *Camiu beyani'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebu Eşbal Ez-Zuheyrî. Riyad-Cidde: Dâr ibnu'l-Cevzî, 1994.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Selesetu mecâlis li İbn Asâkir* thk. Â'sım El-Keyâlî. Dubaî: Matbaa'tu'l-Beyân, 1996.
- İbn Ebî Asım, Ebu Bekr. *es-Sünne* thk. Nâsruddin El- Albanî 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamiye, 1980.
- İbn Halife, El-U'leyvî. *Hazihi a'kitetu's- selef ve'l-halef fi zâtillih*. Dimeşk: Matbaatu Zeyd ibn Sâbit, 1397.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarilik ve Maturdiliği Uzlaştırma Girişimleri, Tacuddin Es-Subki ve Nuniyye Kasidesi". *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 112-131.
- Kâdî İ'yâz, İbn Musâ. *Tertîbu'l-medârîk ve tekrîbu'l-mesâlik* 8 Cilt. Mağrib: Vezâretu'l-Evkaf ve Şu'uni'l-İslamiyyeti'l-Mağrib, 1983.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. Haccâc* 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1392.
- Öz, Ruhullah . "Fahreddîn er-Razî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül." *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 22 (June 2019): 232-249.
- Râzî, Fahreddin er-. *Esâsu't-takdîs* thk.Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Sem'anî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed. *Edebu'l-implâ ve'l- istimplâ* thk.Ahmed Muhammed Abdurrahman. Cidde: Matbaatu Mahmudiyye, 1993.
- Ünal, İsmail Hakki. *İmam Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Watt, W. Montgomery. "Created in His image: a study in Islamic theology". *Oriental Society Transactions, Glasgow University* 17/ (1961), 38-49.
- Yurt, Yusuf. "Mukatil b. Süleyman ve Antropomorfizm." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 251-282.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn. *el-Arş* thk. Ali et-Temîmî 2 Cilt. Medînetu'l-Munevvere: Câmîatu'l-İslamiye, 2003.

Al-Ghazali and His Philosophy in The Thought of Mehmed Fikri, A Bulgarian Scholar

Muhammet ALTAYTAŞ*

Abstract

The newspaper *Medeniyet*, which was the most important publication organ in which Muslims in the Tsardom of Bulgaria after its separation from the Ottoman Empire shared their political, literary, scientific, and intellectual issues, was published for 375 issues in different periods of not more than fifteen days between 1933 and 1944. *Medeniyet*, a continuation and representation of Ottoman/Turkish scientific and cultural heritage in terms of language and content, was published in Ottoman Turkish. With his literary personality, poems, cause, and struggle, Mehmed Fikri, who was also the editor-in-chief of *Medeniyet* for a time, was compared to our national poet, and was also known as "the Bulgarian Mehmed Akif." Mehmed Fikri's most notable publication, among his many in *Medeniyet*, is certainly his series of articles titled "Al-Ghazali, His Life and Philosophy," which he authored on Al-Ghazali and serialized across 25 issues. In the present article, after providing background information about Mehmed Fikri's life, personality, case, and opinions, the content of his works on Al-Ghazali is presented, followed by evaluations in the conclusion section. Mehmed Fikri used this series of articles to introduce the great thinker Al-Ghazali to Muslims of his time, particularly the society in which he lived, in order to point Muslims in the right direction in terms of faith and thought. In our opinion, uniqueness of Fikri's works on Al-Ghazali's philosophy is that they indicate how a Muslim individual with concerns and a cause may actualize Al-Ghazali in the twentieth century, rather than his scholarly contribution to studies on Al-Ghazali.

Keywords: Kalām, Muslims of Bulgaria, Mehmed Fikri, *Medeniyet* newspaper, Philosophy of Al-Ghazali.

Bulgaristan Âlimlerinden Mehmed Fikri'nin Tasavvurunda Gazzâlî ve Felsefesi

Muhammet ALTAYTAŞ

Öz

* Associate Professor, Trakya University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalām, Edirne, Turkey.

Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Edirne, Türkiye.

maltaytas22@hotmail.com ORCID 0000-0003-4407-9921

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 September / Eylül 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 October / Ekim 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** 63-86.

Suggested ISNAD Citation: Muhammet ALTAYTAŞ, "Bulgaristan Âlimlerinden Mehmed Fikri'nin Tasavvurunda Gazzâlî ve Felsefesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-January 2022), 63-86.

www.dergipark.org.tr

Osmanlı'dan ayrılmasından sonra Bulgaristan Çarlığı'nda Müslümanların siyasî, edebî, ilmî ve fikrî meselelerini paylaştıkları en önemli yayın organı olan *Medeniyet* gazetesi, 1933 ile 1944 yılları arasında, on beş günü geçmemek üzere, değişik periyotlarla 375 sayı boyunca yayınlanmıştır. Osmanlı Türkçesi ile yayınlanan *Medeniyet*, döneminde hem imlası hem lisanı hem de muhtevası itibariyle Osmanlı/Türk ilim ve kültür mirasının devamı ve temsilcisi niteliğindedir. *Medeniyet*'in bir dönem başyazarlığını da yapmış olan Mehmed Fikri edebî şahsiyeti, şiirleri, davası ve mücadelesiyle millî şairimize benzetilmiş, “Bulgaristan'ın Mehmed Akifi” olarak da anılmıştır. *Medeniyet*'te birçok yazıları bulunan Mehmed Fikri'nin en önemli yayını hiç şüphesiz Gazzâlî üzerine yazdığı 25 sayı boyunca tefrika halinde yayınladığı, yaklaşık bir kitap hacmine ulaşan “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi” başlıklı yazılarıdır. Bu makalede önce Mehmed Fikri'nin hayatı, şahsiyeti, davası ve fikirleri hakkında genel bir bilgi verildikten sonra Gazzâlî üzerine kaleme aldığı yazılarının muhtevası aktarılmış ve sonuç bölümünde de değerlendirmeler yapılmıştır. Sonuç itibariyle Mehmed Fikri bu yazı dizisiyle, öncelikle içinde yaşadığı toplum olmak üzere, çağında Müslümanlara itikâdî ve fikrî açıdan yönelecekleri istikameti işaret etmek üzere, büyük düşünür Gazzâlî'yi tanıtmıştır. Kanaatimizce Fikri'nin, Gazzâlî'nin felsefesi üzerine telif ettiği bu makalelerin hususiyeti, Gazzâlî araştırmalarına akademik katkısından ziyade, 20. yüzyılda dert ve dava sahibi bir Müslüman şahsiyetin Gazzâlî'yi nasıl aktüelleştirebileceğini göstermesidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Bulgaristan Müslümanları, Mehmet Fikri, *Medeniyet* gazetesi, Gazzâlî'nin Felsefesi.

Giriş

Bulgaristan Çarlığı'nın en uzun süreli Müslüman/Türk basın organı olarak bilinen *Medeniyet* gazetesi 19 Ağustos 1933 tarihinde, dönemin Başmüftüsü Hüseyin Efendi'nin talimatıyla, Sorumlu Müdür Hacı Mehmed Ahmedov, Başyazar Ahmet Hikmet tarafından Plovdiv/Filibe'de haftalık olarak yayınlanmaya başlamıştır. 7. sayıdan sonra Sofya'ya taşınan *Medeniyet*, 26. sayıdan itibaren “Din-î İslâm Müdafileri Cemiyeti”nin organı olarak yayımlandı. *Medeniyet* önce haftada bir, 15. sayıdan itibaren on günde bir, daha sonra da on beş günü geçmemek üzere değişik süre ve periyotlarla 12 Ağustos 1944 tarihindeki 375. sayısına kadar yayın hayatına devam etmiştir. “Dinî, İlmî ve İctimaî Gazete” mahlasıyla yayınlanan *Medeniyet*, aynı zamanda 1943-1944 yıllarında Bulgaristan'da Osmanlı Türkçesi ile yayınlanan tek gazete olma unvanına da sahiptir. 11 yıllık yayın hayatında, sırasıyla Ahmet Hikmet, Hafız Yusuf Şinasi, Mehmet Fikri, Salih Pehlivanov gazeteye başmuharrirlik yapmıştır. Üçüncü Başmuharrir Mehmet Fikri bu görevde ancak bir yıl kadar kalmış olsa da gazetenin tarihinde silinmez izler bırakmıştır.¹

İlk Başmuharrir Ahmet Hikmet gazetenin hedefini, Hakiki Müslümanların bir araya gelip sırf dinlerini müdafaa, İslâm dinine yönelik iftiraları reddetmek suretiyle, İslâm'ın yüce ahlâkî ve ictimaî maksatlarını neşrederek gâfil ve zayıf gençleri dalâletten kurtarmak,

¹ İsmail Cambazov, “Doğumunun 100. Yıldönümü Münasebetiyle *Medeniyet* Gazetesinin Başredaktörü Mehmet Fikri”, *Panel Notu*, (Sofya: Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, 2008), 2; İbrahim Hatiboğlu, “*Medeniyet*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/301-303.

memleket kanunlarından istifade ederek onlara doğru yolu göstermek, olarak açıklamıştır.²

Bu makalede önce Bulgaristan'ın kuruluşundan sonra Osmanlı sonrası dönemde 20. asrın ilk yarısında parlak bir edebiyatçı, hatip, yazar, gazeteci, fikir, ilim ve mücadele adamı olarak tanınan Mehmed Fikri'nin hayatı, davası ve şahsiyeti hakkında genel bilgi verildi. Akabinde Fikri'nin bir süre başmuharrirlik yaptığı *Medeniyet* gazetesindeki 25 sayı boyunca tefrika halinde yayınlanan "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi" başlıklı makaleler silsilesi ele alınarak tahlil edildi. Yaklaşık bir kitap hacmine ulaşan bu yazıların muhtevasını bütünüyle bir makaleye sığdırmak mümkün değildir. Fakat imkân nispetinde makalelerin muhtevasını aslına uygun olarak yansıtabilme için sıkça alıntılar yapıldı. Makaleler Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olduğundan alıntılar çeviriyle ve Latinize edildi. Günümüz okuyucusunun metni anlamasına yardımcı olmak için yer yer çok ağır ifadeler kısmen sadeleştirildi. Sonuç bölümünde ise Mehmed Fikri ve bahsi geçen makaleleri hakkında genel bir değerlendirme yapıldı.

1. Mehmed Fikri'nin İlmî ve Fikrî Şahsiyeti

20. yüzyılda Bulgaristan Türkleri arasında yetişen en önemli şahsiyetlerden biri olarak bilinen Mehmed Fikri, 10 Kasım 1908 tarihinde bir Türk-Müslüman merkezi olan Osmanpazarı (Omurtag) kasabasında doğmuştur. Babası Karaatlarlı Hâfız Hüseyin Efendi, yıllarca imamlık yaparak Müslüman halka hizmet etmiş, çocuklarına ilim ve irfan aşkını aşmış, bu yolda kendilerine örnek olup büyük destek vermiştir. O dönemde bütün maddî imkânsızlıklarına rağmen üç oğlunu (Mehmed Fikri, Hasan Basri ve Hüseyin) tahsil için, Bulgaristan Türklüğünün gözbebeği olan Nüvvâb Medresesi'ne kaydettirmiştir. Rüştiye'den sonra Nüvvâb'ın beş yıllık Tâli (Lise) kısmını üstün başarıyla dört yılda tamamladıktan sonra tahsil için el-Ezher'e gitme teşebbüsleri sonuç vermeyince Nüvvâb'ın âlî (yüksek) kısmına kaydolmuştur. Fakat mücadelecî kişiliği, gerek hocalarda gerekse idarede gördüğü noksanlıkları keskin bir dille ifade eden üslubu sebebiyle âlî kısımdan diploma almadan ayrılmak durumunda kalmıştır.³ Fikri'nin daha evvel Rüşdiye'den sonra iki yıl art arda Edirne Öğretmen Okulu'nda okuma girişimleri de ilk yıl kayıt, ikinci yıl ise sağlık sorunları sebebiyle akîm kalmış idi.⁴

Mehmed Fikri, kısa hayatı boyunca imamlık, vaizlik, öğretmenlik ve yazarlık gibi vazifeler vasıtasıyla hakkın sesi olmuş, halka, talebelerine ve okurlarına fikir vermiş, ideal aşmıştır. Onun rahat yüzü görmediği, mefküresinin "din ve adalet, hak ve hakikat, ahlâk ve fazilet" olduğu ve bu yüce davası uğruna mücadele ederek şehid düştüğü ifade edilmiştir.⁵ Her halükârda davasına sadakatten ödün vermeyen birçok şahsiyet gibi o da çileli ve zor bir hayata talip olmuştu.

Mehmed Fikri daha lise yıllarından itibaren gerek hocaları gerekse talebe arkadaşları üzerinde derin tesirler bırakmıştır. *Medeniyet*'te vefatını müteakip yazılan bir

² Ahmet Hikmet, "Açık Söz", *Medeniyet* 14 (1934), 3.

³ Vedat Sabri Ahmed, "Mehmed Fikri'nin Hayatı ve Edebiyatı", *Mehmed Fikri Şiir ve Hikâyeleri*, nşr. Halil Uzun (Bursa: 2003), 17.

⁴ Ahmed, "Mehmed Fikri'nin Hayatı ve Edebiyatı", 36.

⁵ Osman el-Ezherî, "Fikri'nin Ölümü Bizde Fikrin Ölümü", *Medeniyet* 269 (1941), 1.

yazıda şu ifadelerle tesadüf ediyoruz: “Arkadaşlarının o derece sevgi ve hürmetini kazanmış onların ruhlarına o derece hâkim olmuştu ki onun emeli ayrı ayrı her talebenin emeli oluyor onun gayesini her arkadaşı gaye ediniyordu.”⁶ Yine bu bağlamda Osman Kılıç'ın şu sözleri dikkate değerdir: “İslâm'ı müdafaa sadedinde yazdığı ateşli ve müessir makaleler her Nüvvâb'ının zihninde hâlâ canlıdır. O, Bulgaristan'da İslâm'ın alemdârıydı.”⁷ O kadar ki vefatını müteakip *Medeniyet*'te Osman Ezherî “Fikri'nin ölümü, bizde fikrin ölümüdür” diye yazmış ve sonraları bu ifade adetâ darb-ı mesel olarak revaç bulmuştur.

Mehmet Fikri, çok erken yaşlardan itibaren yazarlığa başlamış, *İntibah*, *Açık Söz*, *Rehber*, *Dostluk*, *Medeniyet* gibi gazete ve dergilerde şiir, öykü ve makaleler yayınlamıştır. Sadece *Medeniyet* gazetesinde kendisine aidiyeti kesin olan 87 makale, 30'dan fazla şiir ve öyküsü bulunmaktadır. Mehmet Fikri'nin yazarlıkta ustalık ve olgunluğunu *Medeniyet* gazetesindeki yazılarıyla gösterdiği ifade edilmiştir. Hemen bütün yazılarını inceledikten sonra İsmail Cambazov Mehmed Fikri'nin önce usta bir gazeteci olduğu, öykü ve şiirlerinin edebî seviyesinin vasat olduğu, makalelerinin birer şaheser olduğu kanaatini beyan etmiştir.⁸

Medeniyet'te Mehmet Fikri imzasına ilk defa 28 Ocak 1938 tarihli 144. sayıda “Bizde Muallim ve Çocuk Terbiyesi” başlıklı yazıda tesadüf ediyoruz. Gazetenin 23 Mayıs 1938 tarihli 156. sayısında ise artık başmuharrir Mehmet Fikri'dir. Yeni başmuharririn tahrir ettiği başmakale “Kusur Dinde Değil, İnsandır.” serlevhasını taşır. Fikri'nin başmuharrirliği 1939 tarihindeki 187. sayıya kadar devam eder. Fikri ile birlikte gazetenin üslup ve muhtevasında da yumuşama ve olgunlaşma dikkat çeker. Özellikle Kemalizm üzerinden Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı sert bir üslupla yazılan zamanla seyrekleşen yazılar artık son bulmuştur.⁹ Mehmed Fikri daha evvel Hâfız Yusuf'un sert, katı hatta yer yer saldırgan üslûbundan uzaklaşarak gazeteye son derece kuşatıcı, kapsayıcı, derleyip toparlayıcı yeni bir üslup ve seviye kazandırmıştır. Zira Fikri kusuru başkasından ziyade öncelikle kendisinde ve Müslümanlarda arayan bir anlayışa sahiptir.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında genel olarak İslâm coğrafyası ve Türkiye gibi Bulgaristan Müslümanları arasında da ıslahatçı âlimler belirdi. Bunların önde gelenleri, Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh'un etkili olduğu Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi'nde tahsil gören Şumen Nüvvâb okulu hocalarından Yusuf Ziyâeddin Ezherî (Şeyh Efendi), Osman Seyfullah, Emrullah Efendi, Mustafa Hayri gibi isimlerdi. Kıvâmüddîn Nur Muhammed ise daha ziyade Türkiye'li İsmail Hakkı İzmirli ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi ulemâdan etkilenmişti.¹⁰

⁶ “Mehmed Fikri Hayatı ve Şahsiyeti”, *Medeniyet* 269 (1941), 2.

⁷ Osman Kılıç, *Kader Kurbanı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 220.

⁸ Cambazov, “Doğumunun 100. Yıldönümü Münasebetiyle *Medeniyet* Gazetesinin Başredaktörü Mehmet Fikri”, 4.

⁹ Cambazov, “Doğumunun 100. Yıldönümü Münasebetiyle *Medeniyet* Gazetesinin Başredaktörü Mehmet Fikri”, 5.

¹⁰ Bk. Ahmed, “Mehmed Fikri'nin Hayatı ve Edebiyatı”, 17; İbrahim Hatiboğlu, “XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dini Islahat Çabaları”, *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Ali Çaksu (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi, 2002), 347-

Mehmed Fikri bahsi geçen ıslahatçı şahsiyetlerden etkilenmiş, gelenek ile ıslahatçı düşünce arasında daha ziyade mütefekkir şair Mehmed Akif'i örnek almıştı. Hatta kendisi "Bulgaristan'ın Akif'i" olarak da anılmıştır. Islahatçı fikirlerden etkilenmekle birlikte onu dönemin yenilikçilerinden ayıran en önemli husus, modern dönemde muhafazakâr olarak damgalanan ve kasıtlı olarak itibarı sarsılan Gazzâlî gibi bir âlime ilgisi, klasik İslâm düşüncesi ile yakın teması ve tasavvufa karşı duyduğu güçlü meyil idi. Öte yandan "Garb Medeniyetinin İçyüzü Koyu Bir Vahşettir" başlıklı yazısında da görüldüğü üzere Mehmed Fikri, Batı medeniyetinin "hak, adalet, musâvât ve muhabbet" gibi söylemlerinin gerçek hayatta karşılığı olmadığını fark ettiği gibi Batı uygarlığının ateist bir zeminde neşv u nema bulduğunu da dile getirmişti.¹¹ Ona göre 20. asır medeniyet asrı olsa da hak ve adalet asrı değildir.

Mehmed Fikri, fikrî çilesine ilâveten, kendisini Filibe Muradiye Camii'ndeki vaazı sırasında dışarıdan dinleyip ihtida eden bir rahibe ile evliliğinin sebep verdiği sıkıntılarını ve dinî faaliyetleri sebebiyle Bulgar devletinin yaşattığı zorlukların da etkisiyle verem hastalığına yakalanarak 23 Haziran 1941'de henüz 33 yaşında iken Sofya'da vefat etmiştir.

1. 1. Mehmet Fikri'nin Gazzâlî Hakkındaki Yazıları:

Mehmet Fikri'nin *Medeniyet*'teki tek yazı dizisi olan "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi" 1 Eylül 1939 tarihli 197. sayı ile başlayıp, 30 Mayıs 1940 tarihli 226. sayıya kadar 25 sayı boyunca devam eden, neredeyse bir kitap boyutunda uzun bir tefrikadır. Bahsi geçen yazı dizisi, onun *Medeniyet*'in başmuharrirlik makamından azledilmesinden sonra ve imzasız olarak yayınlanmıştır. Gazetede yazı yazması yasaklandığı en azından görünür olması istenmediği için bu yazıların imzasız olarak yayınlandığı ifade edilmiştir. Ayrıca bu yasağın mahiyeti ile ilgili de bir takım ihtilaflar¹² bulunmaktadır.

Nüvvâb'tan sonra ilim tahsili için Mısır'a gitmek üzere gösterdiği bütün çabaların akîm kalmasından sonra Fikri, kendi kendini yetiştirmeye azmetmiş, murakabe ve muhasebeye daldığı sırada Gazzâlî ile karşılaşmış ve onunla hem-dert olduğunu fark etmiştir. Gazzâlî'nin eserlerini büyük haz ve vicdanî zevk ile okuyup incelemeye başlamış, gitgide hayatı ve kâinatı âdetâ Gazzâlî'nin nazarıyla okumaya, onun felsefesi ile anlamaya başlamıştır. Filibe'de vaizliği esnasında da sonraki yıllarda da *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* onun tükenmez bir ilham kaynağı olmuştur.

Fikri Gazzâlî eşliğindeki okumaları ile Müslümanların derdiyle daha ziyade dertlenerek oldukça müteessir oluyor, gittikçe olgunlaşıyor, ağırbaşlı vakur bir mütefekkir, zâhit müttakî bir sûfi oluyordu. Fikri'nin hayatındaki bu dönüşüm çok şayan-ı

362; İbrahim Yalimov, "Mehmed Fikri'nin Toplumsal Ve Felsefî Düşünü", *Panel Notu* (Sofya: Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, 2008), 3.

¹¹ Mehmed Fikri, "Garp Medeniyetinin İç Yüzü Çok Koyu Bir Vahşettir", *Medeniyet* 174, (1938), 1.

¹² Osman Keskiöglü, Osman Kılıç gibi Mehmet Fikri'yi bizzat tanıyanlardan gelen rivayetlere ve Fikri üzerine araştırma yapan İsmail Cambazov, Vedat S. Ahmed gibi yazarlara göre Mehmed Fikri'nin başmuharrirlik görevine son verilmesi ve *Medeniyet*'te imzasının gizlenmesi Bulgar devletinin yasağı, Fikri'nin bazı eleştirel yazılarından rahatsız olan Başmüftü Hüseyin Hüsnü Efendi veya Fikri'nin mühtedi bir rahibe ile evlenmesinin tevliid ettiği meselelerle irtibatlandırılmıştır. Bu konuda daha fazla tartışmayı zaid addediyoruz. (bk. Cambazov, "Doğumunun 100. Yıldönümü Münasebetiyle *Medeniyet* Gazetesinin Başredaktörü Mehmet Fikri", 7.)

dikkat ve ibrettir. Hayatının bu safhasından sonra Fikri, Gazzâlî'nin meftunu olmuş daima *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* etrafında nura âşik olmuş pervane gibi dönüp dolaşmıştır. Artık hayata tasavvufun esrarlı zaviyesinden bakıyordu.¹³ Dostuna yazdığı mektupta, “Gecenin karanlığı çöküp herkes havâb-ı gaflete dalınca ben İmam Gazzâlî'nin *İhyâ* radyosunu açarım. Âlem-i lahutîyi dinlerim”, diye yazmıştır. Gazzâlî okumaları neticesinde Mehmet Fikri de Gazzâlî gibi ciddi olarak tasavvufa meyletmiştir.

2. Mehmed Fikri Nazarında Gazzâlî ve Felsefesi

Gazzâlî'nin hayatı ve felsefesine giriş mahiyetinde yazdığı 25 yazının ilk dördünde genel olarak İslâm düşüncesinin serencamını tasvir eden Mehmed Fikri, akabinde eserlerinden hareketle Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf arasında Gazzâlî'nin fikrî macerasını ele alır, fikirleri ve eserleri hakkında bilgi verir, değerlendirmeler yapar. Mehmed Fikri Gazzâlî'nin hayatı ve felsefesini ortaya koyarken onun *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn, el-Mağnûn bih 'alâ ğayri ehlih, el-Mağnûnü's-şajîr , Kimyâ-i Sa'âdet, Tehâfütü'l-Felâsife, Makâsîdü'l-Felâsife, el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ağvâl, Mi'yârü'l-İlm, Mîzânü'l-'Amel* gibi neredeyse ulaşabildiği bütün eserlerinden büyük bir yetkinlikle istifade eder.

2.1. Hayatı Ve Fikri Macerası

Mehmed Fikri, tam adı Hücetü'l-İslâm Zeynüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî olan imamın, Horasan¹⁴ eyâletinin Tûs kasabasında h. 450 (1058) tarihindeki doğumundan başlayarak hayatı ve dini tahsili hakkında bilgiler verir. Onun ilmî kabiliyetine, zekâsına, merakına, şüphesine eşlik eden sağlam ve tatmin edici bilgi arayışına dikkat çeker.

Mehmed Fikri'nin ifade ettiğine göre Gazzâlî, daha genç yaşında iken zamanında yaşayan İslâmî fırkaların fikrî ızdırâbını, din ve mezheplerindeki ihtilâflarını müşâhede ederek onları halkın çoğunun daldığı derin bir deryâya benzetmişti. Fikri, Gazzâlî'nin fitrî alakası ile bu deryâya dalma, yüzünde çarpışan dalgalarını süzerek diplerine inme, karanlık zemînlerini keşfetme arzusunu şu ifadeleriyle tasvir eder:

“Gazzâlî İslâmî fırkaların fikir ve itikatlarını tahlîl ve tedkîk ederken nefsinde birtakım yeni felsefî şüpheler uyandı. Taklîd bağı çözüldü. Çünkü nefesine mürâcaat ettiği vakit ilm-i yakîn bulunmadığını gördü. Hakkı bâtıldan ayırmaya vesile olacak bir vâsitaya eremedi. Kendi kendine şöyle bir muhâvere yürüttü: ‘Talebin eşyanın hakîkatini bilmektir. Peki bilmenin/ilmin hakîkati nedir? Mâdem ki taklîd yakîn ilim ifâde etmez, şu hâlde önce ilmin mâhiyetini tayîn etmek sonra o yolda eşyanın hakîkatini keşfe çalışmak gereklidir’ dedi. Ve ilmin mâhiyetini tayîne girişti”.¹⁵

Gazzâlî'nin kendilerinden ilim tahsil ettiği hocalarına da temas eden Mehmed Fikri bilhassa Hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) onun üzerindeki tesirine dikkati çeker:

¹³ el-Ezherî, “Fikri'nin Ölümü Bizde Fikrin Ölümü”, 3.

¹⁴ Horasan: İran'ın Doğu ve Kuzeydoğu kısmında kurulmuş büyük bir eyâletti. Merv, Herât, Tûs ve Nisâbü vilâyetlerini kapsardı. Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında fethedilmişti. Sonra ahâlîsinin antlaşmalarını bozmaları üzerine Hz. Osman'ın zamanında yeniden fethedildi. Onun için bazı tarihçiler Hz. Ömer'in bazıları ise Hz. Osman'ın zamanında fethedildi, diyorlar.

¹⁵ Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 16”, *Medeniyet* 215 (1940), 3.

"Kendisinde fitraten bulunan bu hâlet-i rûhiyenin sevk ve zorlamasıyla nihâyet Tûs'u bıraktı. En yüksek ilim merkezi olan Nisâbûr¹⁶ kasabasına gitti. Ulemânın büyüklerinden İmâmü'l-Harameyn¹⁷ Nisâbûr'da Nizâmiye Medresesi müderrisi idi. Ona sınıksız bağlandı. Kelâm, Cedel, Mantık ve Felsefe ilimlerini hocasından tam bir ihtimâmla tahsil etti. Ve mühim bahisleri tedkik ve tahlil etti. Az bir zamanda çok yükseldi. Üstâdının medâr-ı iftihârı oldu. Gazzâlî, üstâdı hayatta ve kendisi henüz üstâdının rahle-i tedrisine devâm etmekte iken meşhur olmuş ve birçok ekâbir, kendisinin zekâ ve dirayetinin meftunu olmuştur."¹⁸

Mehmed Fikri, Cüveynî'nin vefatından sonra Nizâmü'l-Mülk'ün¹⁹ Gazzâlî'yi çok geçmeden Bağdat kasabasında tesis etmiş olduğu Nizâmiye Medresesi'ne²⁰ müderris olarak tayîn ettiğini ifade eder. Kısa sürede Bağdat Nizâmiyesi'nde etrafına toplanan talebeleri nezdinde, fasih lisanı, ilmî muvaffakiyeti ile takdirlere mazhar olan Gazzâlî, baştan beri marûz kaldığı ilmî şüphelerini izâle edememiş, yazmakta olduğu telîfleriyle de bunu izhâr etmiştir. Bu sebeple onun tekrar Felsefeye ehemmiyet verdiğini söyleyen Mehmed Fikri, Felsefede ulaştığı noktayı şu ifadeleriyle tasvir eder:

"Bütün bahisleri yeniden aktardı. Bilhassa Fârâbî ile İbn Sînâ'nın eserlerini iyice tedkik etti. Şer'î hükümlerde mütehasşis bir fakih, bir usûlcü, bir imâm olduktan sonra Felsefede de tebahhur etti. Büyük bir filozof oldu, ondan sonra evvelâ *Makâsîdü'l-Felâsife*²¹ kitabını yazdı, Felsefecilerin görüşlerini ele aldı. Mukaddimesinde Felsefe ilmini; "Riyâziyyât, Mantıkiyyât, Tab'îyyât ve İlahiyyât" şubelerine taksim etti. Ondandır: 'Riyâziyyât'ta akla muhâlif bir şey yoktur. İnkâr ile mukâbele mümkün değildir. Mantıkiyyât'ın ekserisi savâbtır, hatâsı nâdirdir. Yalnız istilâhlarında Ehl-i Hakka, muhâlefet

¹⁶ Nisâbûr: Horasan eyâleti müştemilâtından daha büyük bir kasaba idi. Maddî bakımdan mamurluğundan başka âlimleriyle de meşhûrdu. Şihâbüddîn Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* kitabında Nisâbûr'u vasfederken: "Fazilet ocağı, ilim kaynağıdır. Bunca dolaştığım memleketler içinde Nisâbûr kadar fudalâ yetiştiren bir yer görmedim" diyor. Lâkin maalesef Tatar hücumunda külliyyen tahrîb edilmiş, taş taş üstünde bırakılmamış, bir daha da imar edilememiştir. (Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9", *Medeniyet* 207 (1939), 3.)

¹⁷ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî: Lâkabı Ziyâüddîn'dir. İmâm Şâfi'î'nin müteahhir tabilerinin en büyüklerindedir. İlimde imâmeti, usûl ve fûrû'da fevkalâde dirâyeti herkesçe kabul edilmiştir. Aynı zamanda âbid ve fazilet sâhibi idi. Çocukluğunda, dinî ilimlerde ihtisas sâhibi olan babası Ebû Muhammed'den ders almış, sonra bizzat İmâm Ebû'l-Hasan Eş'arî'den feyz alarak tekemmül etmişti. Bir müddet Harameyn-i Şerîfeyn civarında bulunduğundan "İmâmü'l-Harameyn" lâkabını almıştı. Selçuklulardan Alparslan'ın hükümetinin ilk zamanlarında Vezîr Nizâmü'l-Mülk, Nisâbûr kasabasında Nizâmiye Medresesi nâmıyla meşhûr olan medreseyi inşâ ederek İmâmü'l-Harameyn'in dirayetinin uhdesine tevdi etmişti. Cüveynî birçok âlimin yetişmesine vesile olmuştur. İmâmü'l-Harameyn'in İslâmî ilimlerinin her sahasında gâyet kıymetli eserleri vardır. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb, eş-Şâmil, el-Burhân, el-İrşâd, el-Akîdetü'n-Nizâmiye, Medârikü'l-ukûl, Gıyâsü'l-ümem, Gunyetü'l-müstersîdîn* kitapları en meşhurlarındandır. (Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9", 3.)

¹⁸ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9", 3.

¹⁹ Nizâmü'l-Mülk: Asıl ismi Hâce Hasan'dır. Kendisi Selçuklulardan Alparslan'ın vezîri idi. Nizâmiye medreseleri gibi birçok hayırlı kurumlar inşâ etmişti. Nihâyet Hasan Sabbâh tarafından bilhassa memûr edilen bir mühlid eliyle h. 484'te şehîd edildi. (Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9", 3.)

²⁰ Nizâmiye Medresesi: Biri Nisâbûr'da diğeri Bağdat'ta iki medresedir. Her ikisi Nizâmü'l-Mülk tarafından tesis edilmiş ve nâmına izâfetle şöhrat bulmuştu. Bu medreseler İslâm âleminde ilk açılan bugünkü manâda birer dârü'l-fünûn idi. Bu medreselerden birçok âlimler yetişmiş ve bu âlimler kıymetli eserler vermişlerdir. (Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9", 3.)

²¹ *Makâsîdü'l-Felâsife*: Metni Kâhire'de birçok defa neşredildiği gibi şerhleriyle berâber ve ayrıca Latince'ye tercümesi de Avrupa'da neşredilmiştir. (Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9", 3.)

vardır. Tabîyyât ile İlâhiyât'ta ise hatâları çoktur, bilhassa İlâhiyât'ta isâbetleri nâdirdir... Sonra yazacak olduğum *Tehâfüt* kitabında kemâl-i ihtimâmla hatâlarını keşf ve tavzîhe çalışacağım' dedi.”²²

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü sırf ilme rağbetle değil, fikrî şüphelerini tatmîn ve bâtinî ızdırâplarını teskîn için yazmış olduğunu ifade eden Fikri, nihayetinde onun daha derin bir şüpheyeye maruz kaldığını ifade eder:

“Fakat bu sıradaki araştırma ve incelemesinden müteessir olarak yeni ve gâyet kuvvetli bir şüpheyeye düştü; kendi kendini ithâm etti. Efkârında hakikat, amellerinde ihlâs bulmamaya, derslerinin ve eserlerinin heba olduğunu düşünmeye başladı... Bu hâlin tesirinin şiddetinden hastalandı. Hastalığı devâm etti, zayıfladı. Nutku kesildi. Ders okutamaz, söz söyleyemez oldu. Yiyemedi, içemedi. Halife tarafından mahsûs doktorlar gönderiliyor, muâyene ediliyor, fakat dert keşfedilemiyordu. Kimisi, “Vesveseye tutuldu” diyor, kimisi de “Hayır, mâl-ı hulyâdır” diyordu. Kendisi derdinin sırrını bildiğinden bu fikirleri tebessümle karşılıyordu.”²³

Fikri, Gazzâlî'nin nihayetinde nefsi ile giriştiği mücadeleler neticesinde, mesûd emeli, ulvî mefkûresi mukâbilinde dünyevî olan her şeyden ayrılmaya karar verdiğini, “Hacca gidiyorum” diyerek müderrisliği kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'ye²⁴ (ö. 520/1126) bırakarak h. 488 (1095) tarihinde dönmek niyetiyle Bağdat'tan ayrıldığını hatırlatır.²⁵

Akabinde Şam, Kuds-i Şerîf, Mısır, İskenderiye, Mekke-i Mükerrreme ve Medîne-i Münevvere'yi kapsayan haccı da içeren yolculuğu ve 11 yıl süren bu inziva döneminden sonra Gazzâlî seyâhatine nihâyet vererek h. 499 (1106) senesinde vatanına dönmüştür. Fikri bu inziva ve yolculuğun akabinde onun halini şu ifadeleriyle tasvir eder:

“Kendisine melekût âleminin kapıları açılmıştı. Çeşitli mükâşefe ve müşâhedeler ile rûhu nurlanmıştı. Nihayetinde Sûfiyye tarîkinin en müstekim bir yol olduğuna dair ilm-i yakîn kesbetmişti. Ara sıra bazı eserler yazıyordu. Fakat bu defa yazdığı eserlerin taşıdığı rûh başka idi. Artık başka âlemden; melekût âleminden, lâhût âleminden bahsediyordu. Mesleği zühd ve takvâ olmuştu.”²⁶

Mehmet Fikri, Gazzâlî'nin fikri macerasını *el-Münkız* isimli eseri üzerinden de ayrıca tahlil eder. Bahsi geçen eserin müstakil bir felsefî mezhebi yâhut mücerred bir nazariyeyi ihtiva etmediğini, ancak kendi hayatını, daha doğrusu taklit bağının çözülüp bir süre nasıl sek ve şüphe içinde dalgalandığını, sonra Sûfiyye usûlü üzere tedavi olup şifa bularak selamet sahiline çıktığını anlatıyor. Neticede kesin bilgiyi, “İlm-i yakîn, öyle bir ilimdir ki onunla mâlûm bütün açıklığı ile ortaya çıkar. Artık şüphe, yanlış ve vehme imkân kalmaz.” şeklinde tanımladığına işaret eden Fikri, Gazzâlî'nin, kendindeki bilgiyi yokladığında, bu vasıfları haiz olmadığına kani olduğunu ifade eder.²⁷ Sonuç itibarıyla Fikri, eseri şu ifadeleriyle değerlendirir:

²² Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9”, 3.

²³ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9”, 3.

²⁴ Ahmed el-Gazzâlî: Ebû'l-Fütûh Mecdüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'dir. Fakih idi, aynı zamanda Sûfiyyedendi. Kazvîn'e bir seyâhatinde h. 520'de vefât etmiştir. (Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9”, 3.)

²⁵ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9”, 3.

²⁶ Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 10”, *Medeniyet* 208 (1939), 3.

²⁷ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 16”, 3.

"Hâsılı *el-Münkız Gazzâlî*'nin felsefesinden bir şey ihtiva etmez. Gazzâlî'nin felsefesini anlamak için *Tehâfütü'l-Felâsife, Makâsîdü'l-Felâsife, İhyâü 'Ulûmî'd-Dîn, Mîzânü'l-'Amel* kitaplarına mürâca'at etmelidir... Eserin bazı yerlerinde *Tehâfüt, el-Kıstâsü'l-Müstekîm, Makâsîd* ve *Faysalü't-Tefrika* gibi diğer bazı kitaplarına işâret vardır. Bundan anlaşılıyor ki *el-Münkız*'i bu kitaplardan sonra hayatının sonlarında yazmıştır. Böyle olduğu üslûbunun itidâlından, işâretlerinin ve manalarının vuzûhundan, lafızlarının düzgün olmasından da anlaşılır."²⁸

Allâhü Te'âlâ'nın kalbe ilkâ etmiş olduğu nûr ile içine düştüğü şüpheden kurtulduğuna işâret eden Fikri, Gazzâlî'nin bu nûru marifetin anahtarı olarak gördüğünü hatırlatarak onun bilgi metodunu şu ifadeleriyle tasvir eder:

"Hads yolu marifetin anahtarıdır. Bu anahtar olmasaydı yakîn akla rücû etmezdi. Evet, hâkim akıl, bazı kere hâkim hissi tekzîb eder. Bazı kere de hâkim aklın verâsında diğer bir hâkim aklı tekzîb eder. Lâkin bu hâkimin fevkinde diğer bir hâkimin mevcûd olmadığını kim temîn edebilir? İşte bu sûretle hâkimler teselsül eder. Binâenaleyh zarûrât-ı akliyyeye kanıp evveliyâtı tanımamız zarûrîdir.²⁹ Binâenaleyh Gazzâlî'ye göre akıl, dinî akaidin kaynağı olamaz; çünkü îmân bâtinî keşfe râcî'dir. Gazzâlî bu keşf fikrini Sûfiyye'den iktibâs etmiş olmasına rağmen onu ilmin anahtarı ve dinî akidenin masdarı yapmakla mümtâzdır."³⁰

Öte yandan Mehmed Fikri, Gazzâlî'nin hads veya keşfi de müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmediğini, nihayetinde bunları da Kur'ân ve sünnetle mukayyet kabul ettiğini şu ifadeleriyle vurguluyor:

"Binâenaleyh âkil olan, hakkı ricâl ile değil bilâkis ricâli hak ile bilmelidir. Bununla beraber Gazzâlî hakkın yalnız hadd-i zâtında akıl ve burhân ile desteklenmiş olmasını şart koşmuyor. Aynı zamanda Allah'ın kitabına ve Nebevî sünnete uygunluğunu da şart koşuyor. Onun içindir ki Gazzâlî'nin aklî hadsi yine dinî akide ile mukayyettir. Hâsılı Gazzâlî'ye göre marifet iki kısımdır: Marifet-i hissiyye, ma'rîfet-i Sûfiyye. Akıl ile tecrübenin her ikisi hadsî marifetin esaslarıdır. Marifet-i Sûfiyye ise bâtinî keşf üzerine kurulmuştur."³¹

Fikri Gazzâlî'nin hayâtı ile tasavvurları arasında tam bir münâsebet olduğunu; bâtinî ızdırâpları, fikrî şüpheleri, seyâhati, inziva ve riyâziyyâtı fikirlerini, ilim ve amelini ıslaha yönlendirme bakımından büyük bir tesir icra ettiğini ifade etmiştir.³²

2.2. Gazzâlî'nin Eserleri

Genç sayılabilecek bir yaşta vefat etmesine rağmen Gazzâlî sadece nitelik açısından değil nicelik açısından da oldukça velûd bir şahsiyet olmakla meşhurdur. Mehmed Fikri, Gazzâlî'nin bu yönüne de temas eder. Eserlerinin listesini derledikten sonra onları tasnif ederek hem muhtevası hem de baskı durumları bakımından kısaca tanıtır. Gazzâlî'nin eserlerine dair verdiği bu listede Tasavvufa dair 21, Akaid'e dair 11, Fıkıh ve Usûl-i Fıkha dair 3, Felsefe ve Mantık'a dair 8, toplam 42 adet matbu eser zikreder. Döneminde matbu olmayan eserlerinden ise Tasavvufa dair 5, Fıkıh ve Usûl-i Fıkha dair 4, Felsefe ve Mantık'a dair 3, toplam 12 adet eser ismi kaydetmektedir. Ayrıca 128 adet kaybolmuş, 6 adet de

²⁸ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 16", 3.

²⁹ Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 17", *Medeniyet* 216 (1940), 3.

³⁰ Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 18", *Medeniyet* 217 (1940), 3.

³¹ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 18", 3.

³² Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 10", 3.

Gazzâlî'ye nispet edilen eserin ismini zikreder. Böylece Mehmed Fikri toplamda Gazzâlî ile irtibatlı toplam 234 eser zikretmiş oluyor.³³

Gazzâlî'nin büyük bir yekûn tutan eserlerinin konuları itibariyle hayâtını işgâl eden fikirlerini temsil ettiği belirten Mehmed Fikri, onun eserlerinin konu bütünlüğü, takip ettiği ana fikrin açıklığı, hususi nazariyelerini müdâfaa ederken ortaya koyduğu delillerin kuvveti ile mümtâz olduğunu ifade eder.³⁴

2.3. İslâm Düşüncesinde Gazzâlî'nin Yeri

Mehmed Fikri yaşadığı dönemde özellikle müsteşrikler nezdinde oldukça revaç bulan İslâm Felsefesinin orijinal olmadığına dair iddialarına daha yazı dizisinin başında cevap verir. Akabinde sözü bir İslâm filozofu olarak addettiği Gazzâlî'ye getirir. Ona göre İslâm dininin ilham ettiği aşk ile Müslümanlar Hulefây-ı Raşîdîn döneminden itibaren Fars, Hind ve Yunan gibi yabancı ve uzak bölgelerde ilim ve fenni aramaya, kitaplar toplamaya ve tercüme etmeye başlamışlardır. O, İslâm Felsefesinin Eflâtun ve Aristo gibi Yunan Felsefecilerinin tercümesinden ibaret olduğuna dair iddiaları şu ifadeleriyle reddeder:

“Renan gibi mutaassıp, kıskanç yahut bilgisinden ziyâde iddiâsı olan bazı müsteşrikleri dinleyerek, araştırma ve incelemesi noksan olan bazı âlimler, İslâm Felsefesi'nin mevcûdiyeti hakkında yanılıyorlar; İslâm Felsefecilerinin felsefeyi husûsî bir sûrette tetkik etmediklerini, Yunân Felsefesini nakl ve tercüme etmekten başka müstakil bir şey ortaya koyamadıklarını iddia ediyorlar... Hâlbuki başlangıçtaki tercüme ve nakil devrinden sonra çok geçmeden İslâm âleminde büyük filozoflar yetişti. Felsefeyi yeni baştan araştırmaya giriştiler. Felsefenin konularını tahlîl ve tedkîk ettiler. Sonuçta el-Kindî,³⁵ Fârâbî,³⁶ İbn Sînâ,³⁷ İbn Rüşd³⁸ ve Gazzâlî gibi büyük İslâm filozofları felsefe ilmini

³³ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 23”, 3; Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 24”, *Medeniyet* 225 (1940), 3; Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 25”, *Medeniyet* 226 (1940), 3.

³⁴ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 10”, 3.

³⁵ el-Kindî: Büyük İslâm Filozofu Ebû Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî'dir. Abbâsî Halifesi el-Mu'tasım'ın devri şahsiyetlerindedir. Sonra el-Mu'temed'in zamanında vefât etmiştir (h. 260). Pek çok eseri mevcuttur. Vaktiyle Latince'ye tercüme edilmiş olan bazı eserleri Avrupa'da da neşredilmiştir. (Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 1”, *Medeniyet* 197 (1940), 3.)

³⁶ Fârâbî: İslâm Felsefesi'nin en büyük kurucularından Ebû'n-Nasr Muhammed bin Tarhan'dır. Aslı Türk'tür. Mâverâünnehir'den (Fârâb) denilen bir kasabadandır. Küçük iken Bağdât'a gelmiş, Arapça'yı mükemmel öğrenmiş, Felsefeyi tahsil etmiş, sonra ders vermiş ve eserler telif etmiştir. Daha sonra Şam'a giderek Seyfû'd-Devle'ye intisâb etmiş, vefât edinceye kadar orada kalmıştır. Vefâtı h. 339'dur. Fârâbî'nin Aristo felsefesine çok hizmeti vardır. Onun için Aristo'ya “Mu'allim-i Evvel” dendiği gibi Fârâbî'ye “Mu'allim-i Sâni” denmiştir. Fârâbî büyük bir filozof olmasından başka aynı zamanda muktedir bir mücid idi. Meşhûr olduğuna göre Kânûn denilen musiki âletini icâd etmiştir. Sonra Avrupa'da kânûn taklîd edilerek piyano çıkarılmıştır. Fârâbî eserlerinin bir kısmında husûsî felsefesini arz etmiştir. Fakat Fârâbî'nin eserlerinin pek azı elimizdedir. (Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 1”, 3.)

³⁷ İbn Sînâ: eş-Şeyh er-Reis Hâkimü's-Şark alel-ıtlâk Ebû Ali el-Hüseyn b. Sînâ'dır. Pederi Buhârâ'da Belh kasabasındandır. Sâmaniyye Devleti ricâlinden idi. İbn Sînâ gençliğinde Fârâbî'nin eserleri ile başlayarak felsefî araştırmalar ile meşgûl olmuş, sonra müstakil nazariyeleriyle şöhret bulmuştur. Felsefesi Aristo felsefesine yakındır. İbn Sînâ büyük bir filozof olmasından başka aynı zamanda marifetli bir tabîptir. *Kânûn* isimindeki kitabı Avrupa tıbbında kânûn olarak asırlarca yaşadı. İbn Sînâ'nın eserleri pek çoktur. *Necât* ve *Şifâ* kitapları en meşhûrlarındandır. H. 428 tarihinde vefât etmiştir. (Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 1”, 3.)

benimsediler... Velhâsıl büyük İslâm Filozoflarının her birisinin müstakil nazariyyesi, felsefesi meydâna geldi.”³⁹

İşte Mehmed Fikri, Hücetü'l-İslâm Gazzâlî'yi de kendisine mahsus felsefesi olan bu İslâm filozoflarının büyüklerinden biri olarak değerlendirir. Fakat onun bazen büyük mütefekkilere iştirak ettiğini bazen de onları tenkîd ederek yeni bir tefekkür tarzı ortaya koyduğunu ifade eder.⁴⁰

Mehmet Fikri'ye göre Gazzâlî yalnızca bir İslâm filozofu değil aynı zamanda bir Mütekellim ve Mutasavvıftır da. Ona göre Kelâmcılar, Felsefecilerin nazariyeleriyle İslâm'ı müdâfaa ve te'yîde çalıştılar ve bu hususta büyük başarılar elde ettiler. Fikri, Kelâmcıların bu husustaki olağanüstü başarılarını her şeyden evvel, İslâm dininin usûl ve esâslarının diğer dinler gibi mürekkep, mufassal ve anlaşılması zor olmayıp bilâkis basît ve kavranılması kolay olmasına bağlar.⁴¹

Bir yöntem olarak Kelâmın öncelikle Yunan Felsefesine karşı İslâm itikâdını müdâfaa etmek üzere Mûtezile'nin elinde doğduğunu, daha sonra Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-936) ve Ebû Mansûr Muhammed b. el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile birlikte Ehl-i Sünnet Kelâmının ortaya çıktığını hatırlatan Fikri şu ifadeleriyle Kelâm ile Felsefe arasındaki farkı ihtisar eder: “Felsefeciler ilmî nazariyeleri esas alıp itikâdî meseleleri te'vîle çalışmış Kelâmcılar ise ilmî nazariyeleri dini öğretinin gereklerine yaklaştırmak istemişlerdir.”⁴²

Gazzâlî'nin Kelâmcılığından sonra sözü Tasavvufa getiren Mehmed Fikri, Müslümanların ileri gelenlerinden bir kısmının ise Kelâm ve Felsefe yöntemleriyle tatmin olmadığına her iki metodla da ma'rifetullah'a ulaşmayı mümkün görmediğine işaret ettikten sonra nihayetinde ilim ve ibadeti, bâtînî ve zahirî keşf metodunu maksada daha yakın gören bir mesleğin daha ortaya çıktığını ifade eder. Meslekleri zühd ve takvâ ile berâber zikrullah ve nihayetinde ma'rifetullah olan bu yol tasavvuftur.⁴³

³⁸ İbn Rüşd: Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd'dür. Pederi ve büyük pederi Endülüs kadısı idi. İbn Rüşd meşhur dostları İbn Zühr ve İbn Tufeyl vâsıtasıyla filozof Ebû Ya'kûb Yûsuf'a takdîm edilmişti. Çok geçmeden Endülüs kadısı oldu. Sonra Kurtaba'ya nakledildi. Orada kadı iken vefât etti (h. 595). İbn Rüşd hayatının başından beri felsefeye meyilli idi. Felsefede geniş araştırmaları bulunuyordu. Bilhassa Aristo'nun eserlerini elden bırakmıyordu. Nihâyet bu eserleri hülâsa etti. “*Telhîs-i Makâlât-ı Aristo*” demekle ma'rûftur. İbn Rüşd'ün mesleği dini felsefe ile te'lîf etmek idi. Bu husûsa dâir *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne's-Serî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl* nâmındaki kitabı meşhûrdur. İmâm Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine karşı Felâsife'yi savunmak üzere *Tehâfütü't-Tehâfüt* kitabını yazdı. Gazzâlî'yi, Felâsife'yi tekfir ve taklîl ettiği meselelerde tenkîd etti. İbn Rüşd'ün Fıkıh ilmine dâir eserleri var ise de asıl şöhreti felsefe iledir. Bu husûsta eserleri daha çoktur. İbn Rüşd'ün devrinde Avrupa'da ilim ve felsefe yoktu. Avrupalılar Endülüs'e giderler, İslâm medreselerinde tahsil ederlerdi. Bu sûretle Endülüs'te tahsil edenler vâsıtasıyla felsefe Avrupa'ya geçti. Bu husûsta İbn Rüşd'ün eserleri mühim roller oynadı. Onun için İbn Rüşd'ün gerek şahsı ve gerek eserleri Avrupa'da daha meşhûrdur. Hayatını ve felsefesini de Avrupalılar daha iyi bilirler ve daha çok takdîr ederler. (Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 1”, 3.)

³⁹ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 1”, 3.

⁴⁰ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 1”, 3.

⁴¹ Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 2”, *Medeniyet* 198 (1939), 3.

⁴² Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 4”, *Medeniyet* 201 (1939), s. 3.

⁴³ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 4”, 3.

Mehmed Fikri Gazzâlî'nin Kelâm, Felsefe, Tasavvuf ve Bâtıniyye⁴⁴ sahalarında yaptığı ciddi tetkik, tahlil ve tenkitler neticesinde ulaştığı mezhebini şu ifadeleriyle tarif ediyor:

"Gazzâlî Sûfî mesleğine yakın, fakat diğer mesleklerden birçok unsurları da kapsayan kendisinin tesis etmiş olduğu husûsî mesleğine davet ediyor. Onun bu hareketi şaşırtıcı değildir; çünkü o bütün hayâtını dinî ve ilmî hakikatleri tahkik uğrunda sarf etmiş; dinî, felsefî, zâhirî ve bâtinî bütün mezhep ve meslekleri aktarmış, araştırmış ve her birisinden takdir ettiği hakikatleri almıştır. Binâenaleyh Gazzâlî'nin tarîki kendinden önceki büyük ulemânın fikri içtihatlarının mahsûlü, İslâmî araştırmalarının neticesi ve İslâm felsefesinin din ve felsefe meselelerinde ulaştıkları en isabetli mutedil hâl, itibâr edilmesi mümkün olan havâs ile mümtâzdır."⁴⁵

Özetle Mehmed Fikri, Gazzâlî vesilesiyle, Kelâm, Felsefe ve Tasavvufun hakikate ulaşmada birlikte dengeli bir şekilde istifade edilmesi, birbirinden koparılmaması gereken yollar olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım mutasavvıf Ebû Bekir Varrak'ın (v. 412/1022) şu ifadelerini akla getirmektedir: "İlim konusunda Kelâm ile yetinip Fıkhî ve Tasavvufu bir yana atan zındık olur. Tasavvuf ile yetinip Kelâmı ve Fıkhî bir yana atan bid'atçı olur. Fıkhla yetinip Kelâmı ve Tasavvufu terk edenler fâsık olurlar. Kim bu üç ilmi tahsil ederse kurtulur."⁴⁶

2.4. Gazzâlî'nin Felsefesi ve Metodu

Gazzâlî'nin İslâm düşüncesinde büyük bir tesir icra ettiğini ifade eden Mehmed Fikri onun, kendinden evvelki İslâm filozoflarının Yunan Felsefesinden mülhem olarak vücûda getirmiş oldukları nazariyâtı sadece tenkit etmekle kalmadığını aynı zamanda şerh ettiğini ve İslâm nazariyatına önemli katkılar sağladığını ifade eder:

"Binâenaleyh Gazzâlî'nin felsefesinin ehemmiyeti her şeyden evvel selbî bir şekildedir; yani mütekaddim felsefe nazariyatını kuvvetli bir tenkîde tabi tutar. Bununla beraber Gazzâlî, felsefeden şikâyetçi olan çoğu kimse gibi felsefeyi yalnız tenkîd ve tehdîm etmekle kalmadı. Zamanına kadar kadîm esaslar üzerinde kâim görülen ve felsefe ile alâkası cidden mahdût sayılan İslâm dini binâsını ve İslâm ahlâkını sağlam nazariyâtıyla pek zâhir ve bâhir bir şekilde teyîd ve teşyîd etti."⁴⁷

Fikri'nin değerlendirmesine göre Gazzâlî, uzun asırlardan beri fikirleri meşgûl eden din ile ilim arasındaki çekişme, diğer bir deyişle akıl ile nakil arasındaki muhâlefet meselesini, ilelebet mütefekkirlerin dikkatini celbedecek, onları tatmin edecek bir şekilde sağlam delillerle çözdü. Zira ona göre Kelâmcılar; akli, aklın idrâklerini dinî akaide boyun eğdirmek istiyor, Felsefeciler; dinî imanı aklın kânûnlarına uydurmaya çalışıyor, Sûfiyye

⁴⁴ Bâtıniyye: Bâtıniyye fırkası Zâhiriyye fırkasının mukâbilindedir. Bu iki fırkanın meslekleri, Kitap ile Sünnet'ten hüküm çıkarırken tevîl ve tefsîrde ifrât ve tefrîttir. Bâtıniyye; nasların manasını anlarken usûl ve kaidelerini ihlâl ederek, hiçbir şekilde tahammülü olmayan manâlara hamletmek sûretiyle tevîl ediyorlar. Zâhiriyye ise aksine, manânın sıhhati için uyulması gereken dini kaidelere riâyet etmeyerek her lafzî ilk ve hele de hâtra gelen en zâhir manâya hamletmekle yetinmiyorlar. Bu şekilde anlaşılan manâyı hak ve hakikat tanıyorlar. Her iki fırkanın da ifrât ve tefrîtlerinin neticesi olarak mezheplerin cumhuruna muhâlefetleri vardır. (Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 5", *Medeniyet* 202 (1939), s. 3.)

⁴⁵ Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 6", *Medeniyet* 204 (1939), 3.

⁴⁶ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 180.

⁴⁷ Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 12", *Medeniyet* 210 (1939), 3.

ise akli ilimleri ve bedenî ibadetleri terk ederek keşf ve bâtinî nazara itimad ediyordu. Gazzâlî bunların hiçbirisine tâbi olmadı. O yepyeni bir yol buldu. Her şeye hakkını verdi. Ve bu sûretle cümlesine üstün geldi.⁴⁸ Fikri onun tavrını şöyle tarif ediyor:

"Gazzâlî, ilmî hakikatleri takdir ediyor, riyâzî ve tabîi ilimlere kıymet veriyor; 'Hesap, hendese, felek ilimleri ve tabîi ilimler hakiki ilimlerdir, burhânlarının ve istidlâllerinin fâideli olduğunda şüphe yoktur. Lâkin ilmin belli bir hudûdu vardır. Onu tecâvüz etmemelidir; ilmi itikâd üzerine binâ etmek câiz olmadığı gibi, dini akıl ve mantikî burhanlara hasretmek de câiz değildir. Her iki cihetin kendine mahsus menbaini tanımak; ilmi akla dayandırmak, dini ise kalp kaynağından almak lâzımdır' diyor."⁴⁹

Fikri nazarında Gazzâlî'nin gerek Kelâm gerekse Felsefenin metodunun hakikat yolculuğu için elverişli olduğu konusunda ciddi şüpheleri vardı:

"Gazzâlî, hiçbir vakit esas itibarıyla dînin, ilimden ve felsefeden yüksek ve kuvvetli olduğundan şüphe etmedi. Onun için ince fikri, tenkitçi ve güçlü fikrî istidadı, mütekaddim Kelâmcıların, Felsefecilere karşı redlerine ve kendi mezheplerini isbât sadedinde irâd ettikleri hüccetlerine bir türlü kanâat getiremiyor, bununla dinî hakikatlerin isbât edilmiş olacağına hükmedemiyor ve şüpheler izhar ediyordu. Gerçi onun bu husustaki şüpheleri sınırlı bir zamandan sonra yakine inkılap etti ve bunu kaleme aldığı eserleriyle ilân etti. Fakat ilmî ve felsefî bakımdan bu şüphelerin ehemmiyeti zâil olmadı; çünkü bu şüpheler kâinatın nizâm ve tatavvuru hakkında derin nazarlara dayanmakta idi ve Felsefede kudemânın farkında olmadığı esas meselelerle alakalı idi."⁵⁰

Mehmed Fikri Gazzâlî'nin metodunu ortaya koyarken Felsefecilerin "dini akla boyun eğdirme" şeklinde tanımladığı methodologyyla şiddetli münâkaşada bulunduğunu ifade eder. Bu münâkaşaları öncelikle *Tehâfutü'l-Felâsife* isimli eserinde yürüttüğünü ifade eden Fikri, Gazzâlî'nin Felsefecileri yirmi meselede tenkid ettiğini, üçünde ilhâd ile on yedisinde dalâletle itham ettiğini hatırlatır. Gazzâlî'nin filozofları ilhâd yani küfür ile itham ettiği üç esas mesele: "1. Kevn âleminin kıdemi⁵¹ ve ezeliyeti, 2. İlâhî ilmin cüz'iyâyâta müteallik olmayıp külliyâyâta münhasır olması, 3. Cesedlerin haşrinin inkârı." Fikri'ye göre üçüncü meselenin felsefe nazarında o kadar ehemmiyeti yoktur. Lâkin birinci ve ikinci meseleler çok mühimdir. Onun için bu meselelere temâs eden felsefî nazariyeler, Gazzâlî'yi münâkaşaya davet etmiştir.⁵²

Mehmed Fikri, *Tehâfutü'l-Felâsife* isimli eserine atıflarla Gazzâlî'nin bu hususlarda Felsefecilere yönelttiği eleştirilerden bazılarını temas eder. Bu bağlamda münâkaşa ettiği meselelerden birisi mekân ve zaman nazariyesidir. Fikri, Felsefecilerin, "Kevn âleminin nihâyeti var, mekân da sınırlı ve sonludur. Ancak zamanın başlangıç ve sonu yoktur" şeklindeki görüşlerine dair Gazzâlî'nin tenkitlerini aktarır ve yer yer Batı Felsefesine meselâ Kant'a da atıflar yaparak mukayeseler yapar.⁵³

⁴⁸ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 12", 3.

⁴⁹ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 12", 3.

⁵⁰ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 12", 3.

⁵¹ Fârâbî ile İbn Sînâ ve onlara tâbi olan İslâm Filozofları, kâinatın ezeliyetine kâil olmakla berâber: "Allâhü Te'âlâ'nın mahlûkudur" diyorlar. Gazzâlî, Felâsifenin âlemin mahlûkiyeti hakkındaki bu kavlini gayr-i ciddî buluyor, "Mutlaka telbîs için söylenmiş sözdür" diyor; çünkü irâdesiz sudûr ile yaratma birleşemez; onun için bu iki filozofla bu mugâlataları üzerine ciddî münâkaşada bulunuyor ve ilhâdlarına hükmediyor. (Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 12", 3.)

⁵² Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 12", 3.

⁵³ Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14", *Medeniyet* 213 (1940), 3.

Allah’ın ilmi ve âlemin yaratılması meselesi de Mehmed Fikri’nin bu bağlamda temas ettiği meselelerdendir. O Gazzâlî’nin Felsefecilere yönelik muhalafetini izah eder. Felsefecilerin “Allah kendi nefsinin bilir, zamanın şimdi, geçmiş ve geleceğe taksim olunan cüz’iyyâtını bilmez” veya “Allah’ın âlemi, “lâ şey”den yani yoktan yaratmış olması imkânsızdır” gibi görüşler öne sürdüklerini, çünkü onların âlemdeki hadiseleri cevherlerin araz ve sûrette daimî bir dönüşümden ibaret oluşunu tasavvur ettiklerini söyler. “Yani hâdisât hep aynı maddeden ibârettir. Ancak bir mümkündür ve diğer bir mümkünedir dönüşür. Diğer bir tabirle bir şey ne ise dâimâ odur. Ancak başka başka şekillere girer’ diyorlar.⁵⁴

Felsefecilerin “Hakikat ile akıl ve ilmi aynı kabul ettiği, irâdenin ise hâcetten neş’et ettiği zira nakıs olduğu şeklindeki kabullerine dikkat çeken Fikri, buna karşı Gazzâlî’nin: “İlâhî hakîkatin vahdetinin her şeyden evvel irâdede temessül ettiği” görüşünde olduğuna ve Felsefecilere karşı çıkararak, “Allah âlemi bilir; çünkü ancak O’nun irâdesi âlemin vücûdunu gerekli kılmıştır” dediğini ifade eder.⁵⁵

Mehmet Fikri Felsefecilerin bu yaklaşımlarının, Gazzâlî’nin pek isabetli ve güçlü olan delilleri karşısında mukavemet edemeyeceği kanaatini ifade eder.⁵⁶

2.5. Gazzâlî’nin Ele Aldığı Diğer Bazı Meseleler

Mehmed Fikri’nin sınırlı bir yazı dizisinde elbette Gazzâlî’nin bütün felsefesini ele alması beklenemez. Fakat âdetâ Gazzâlî ile özdeşleşen bir takım konular vardır ki Fikri daha ziyade bu türden meselelere yoğunlanmıştır. İşte bunlardan biri de sebebiyet meselesidir.

2.5.1. Sebebiyet Meselesi

Mehmed Fikri, Gazzâlî’nin felsefi nazariyeler arasında münâkaşaya değer bulduğu mühim konulardan birinin de sebebiyet meselesi olduğunu ifade eder. Gazzâlî’ye göre âdete göre sebep olduğuna inandığımız şey ile müsebbeb olduğuna inandığımız şey arasındaki doğrudan alaka zarûrî değildir. Aralarında ayniyet olmayan iki şeyden birisinin ispatı, diğerinin ispâtını ve nefyini ihtiva etmez. Bu iki şeyden birisinin varlığının zarûreti diğerinin varlığını veya yokluğunun zarûreti diğerinin yokluğunu zorunlu kılmaz. Meselâ içmekle kanmak, yemekle doymak, ilaç ile şifâ bulmak gibi. Tıpta, nücûmda, harf ve sanatlarda müşâhede ettiğimiz her şey böyledir; aralarındaki iktirân, ayrılmaz bir şekilde zarûretten doğmaz bilâkis biri diğerinin peşinden olmak üzere yaratılmasını ilâhî takdir öncelediğindedir. Zira Gazzâlî’ye göre, “Felsefecilerin davâlarına, mesela pamukla ateşin karşılaşmasıyla yanmanın husûlünü müşâhede etmekten başka bir delilleri yoktur, hâlbuki müşâhede, karşılaşmada yanmanın husûlüne delâlet eder. Yoksa karşılaşma husûlün başka bir illeti olmadığına delâlet etmez”.⁵⁷

Fikri, sebeplilik meselesine dair Gazzâlî’nin bu görüşünü şöyle özetler:

⁵⁴ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14”, 3.

⁵⁵ Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 15”, *Medeniyet* 214 (1940), 3.

⁵⁶ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 15”, 3.

⁵⁷ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14”, 3.

“Biz bir hâdisenin akabinde diğer bir hâdisenin vukûunu müşâhede ediyoruz. Birincisine sebep, ikincisine müsebbeb adını veriyoruz. Hâlbuki bizim, bu iki şeyin birbirini takibini müşâhedemiz alışkanlıktan ibarettir, yoksa sebebiyet kanununun dediği gibi birinci hâdiseyi ikinci hâdiseye sebep yapmamıza müsâid değildir. İki şeyin bugüne kadar birbirini muntazaman takip etmesi bu takibin dâima ve ilelebet değişmez olduğuna istidlâli temin etmez.”⁵⁸

Gazzâlî’nin bu görüşünü İbn Rüşd’ün, “Sebepleri kaldıran akli kaldırmıştır” veya “Bu sebeplerin kaldırılması ilmi kaldırma ve iptaldir” diyerek reddettiğini belirten Mehmed Fikri, bazılarının “Bütün ilimler kânûn-ı sebebiyete dayanmaktadır” diyerek bu meselede İbn Rüşd’e hak verdiğini fakat bu konunun tartışmalı olduğuna dikkat çeker. Zira sebebiyet kanununu yalnız Gazzâlî değil, başka birçok filozofun da inkâr ettiğini ifade eder. Meselâ son dönem filozoflarından David Hume: “Sebep ile müsebbeb arasındaki alâkanın zorunlu olduğuna dair aklî delil yoktur. Ancak bütün müşâhedelerimizde müsebbebin sebebi muntazaman takip ettiğini görmek alışkanlığımızdandır ki bu durum bizi sebebin müsebbebine illet olduğunu iddia etmeye sevk etmiştir. Hâlbuki bu müşâhede sebep ile müsebbeb arasındaki alâkanın zarûrî olduğunu isbât etmek için kâfi değildir” diyor. Böylece Fikri, David Hume’a da atıfla Gazzâlî’den yana tavrını belli ediyor fakat yine Hume’un Gazzâlî’den farkına temas ediyor:

“Lâkin David Hume bu tenkidlerine rağmen ilimlerin yegâne dayanağı olan sebebiyet kanununa inanıyor. İnkârı, kânûnunun kendisine değil, aklî zarurete irca edilmesine yöneliktir. Nitekim bunu diğer bir yerde kendisi tasrîh ediyor. ‘Sebebiyet kanununun sıhhatine itimâdımız bizde garîzî ve fitrîdir. Âlemdeki hadiselerin sabit olan daimî bir nizama muhalefetinin mümkün olmadığını bâtnî yakîn ile kesin olarak biliyoruz’ diyor. Bundan anlaşılıyor ki David’in inkârı sebebiyet kanununun, aslına değil akla müstenid olmasına yöneliktir.”⁵⁹

İmâm Gazzâlî’yi sebebiyet kanununda aklî zorunluluğu inkâr etmeye götüren şeyin, mucizelerin imkânına meydan vermek olduğunu ifade eden Fikri, onun gerektiğinde akıl ve ilmi dinî akideye boyun eğdirmekte bir beis görmediğine işaret ediyor:

“Gerçekte Gazzâlî’nin fikrine hâkim olan din idi. Aklın hükümleri hakkındaki şek ve şüpheleri ancak dinin hakikatini müdâfaa etmesinden tevellüd etmişti. Gazzâlî, dinin aslını bâtnî keşfe, kalbî imana ircâ etmekte isâbet etti. Lâkin din ile aklın her birisinin salâhiyet sahibi olduğu dairenin sınırını koyarken durması gereken sınırdan durdu mu yoksa bu sınırı aştı mı? Çünkü peygamberlerin mucizelerini isbâta mecbur kaldığı yerde aklî dine boyun eğdirmekte tereddüd etmedi. Hâlbuki Felsefeciler bunun aksine din ile akıl arasında teâruz vâki olduğu vakit dini akla boyun eğdiriyorlar.”⁶⁰

Mehmed Fikri, *Tahafüt*’teki şu ifadelerle atıfta bulunarak Gazzâlî’nin, mucizelerin sebebinin tabîî bir şekilde Allah’a bağlamak istediğini ifade eder:

“Ölüyü diriltme ve asayı yılanı dönüştürme bu şekilde mümkündür; yani maddenin aslı her şeyi kabul eder. Meselâ toprak çeşitli bitkilere dönüşüyor, sonra bitkileri hayvan yediği vakit kana dönüşüyor. Sonra kan meni oluyor, sonra meni rahimde hayvana dönüşüyor. Bu dönüşümler âdetin hükmüne göre ve uzun zamanda vâki oluyor. Hasım niçin Allah’ın maddeyi belirlediği bu sürelerden daha az bir zamanda bu tavırlardan geçirmesini imkânsız görüyor?” diyor.⁶¹

⁵⁸ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14”, 3.

⁵⁹ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14”, 3.

⁶⁰ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14”, 3.

⁶¹ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14”, 3.

Akabinde Mehmed Fikri İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) atıfla dolaylı olarak Gazzâlî'nin bu görüşünü müzakere etmekten de geri durmaz:

"İbn Haldûn'un, başka bir mevzû üzerine kelâmı esnâsında ilmî vicdanı bu suâle cevap vermeden geçmeyi kabûl etmedi. "Tabîat, fiillerinde en kolay ve en yakın yolu terk ederek en güç ve en uzak yolu irtikâb etmez" dedi. Sonra bunu diğer bir yerde: "Enbiya, bütün kainatın kendilerine musahhar kılınmasıyla desteklenmiş oldukları halde aşiretleri ve toplumları Allah'a davetlerinde hâlleri böyle idi; çünkü Allâhü Teâlâ, işleri mustakir âdeti üzere icrâ eder" diyerek tasrîh etti.⁶²

Nihayetine Mehmed Fikri Gazzâlî'nin tasavvurunda Allahü Teâlâ'nın Fâil-i Muhtâr olduğunu şu ifadeleriyle vurgular:

"Gazzâlî'nin kabul ettiği yegâne sebebiyet hür irâde, tam ihtiyâr ve Allah'ı tanımaya götüren sebebiyettir ki hakîkat Allah'a istidlâl ettiğimiz sebebiyettir; çünkü Yaratıcı olan Allâh Te'âlâ, Âlim, Kâdir ve Mürîd'dir. Dilediğini yapar, murâd ettiği vecihle hükmeder. Gerek farklı olanları gerekse benzerleri dilediği şekilde yaratır".⁶³

2.5.2. Nübüvvet Meselesi

Mehmet Fikri Gazzâlî'de nübüvvet meselesini insan idrâkinin sınırlarına ve çeşitlerine atıfta bulunarak ele alır. İnsan his kuvveti ile mahsûsât âlemini, temyîz kuvveti ile mahsûsâtın verâsını, akıl ile vâcîp, câiz ve muhâli idrâk eder. Aklın ötesinde insanın diğer bir kuvveti daha vardır ki onunla gaybı, müstakbeli keşfeder. Buna göre insan idrâkinin dört mertebesi vardır ki en aşağısı his/duyular vâsıtasıyla olan idrâkler âlâsı ise nübüvvetin keşf ve müşâhedeleridir.⁶⁴

Mehmet Fikri Gazzâlî'ye göre Allah'ın varlığına istidlâl konusunda beşerî kuvvetlerin yetersiz olduğunu ifade eder:

"Zira ona göre 'Yalnız bâtinî keşf, yakîn ve hads Allah'ın varlığını isbât eder; çünkü insânî nefis, ilâhî nurdan muktebestir'. Gazzâlî, Sûfilerden yalnız vicdanî marifetin bu nev'ini iktibâs etmekle iktifâ ediyor. Hulûl, itihâd ve vusûl gibi muhtelif mezheplerini kabûl etmiyor. Tabiatı ilâhî kuvvetten bir cüz yapan Vahdet-i Vücûd nazariyesini de kabul etmiyor".⁶⁵

Öyle anlaşılıyor ki Mehmed Fikri Gazzâlî'nin, kendine mahsus metoduyla sadece Kelâm ve Felsefe ile değil, Tasavvuf ile de büsbütün muvafakat halinde bulunmadığı kanaatindedir. Fikri, Gazzâlî'nin nübüvveti temellendirmeye dair görüşlerini aktarmaya devam eder:

"İnsanda tıp ve nücûm gibi ancak bu çeşit idrâk ile tamâm olan bilgilerin mevcudiyeti nübüvvetin keşf ve müşâhedelerinin varlığına delildir. Zira bu ilimlerin ilâhî ilhamla alındıkları aşikârdır. Biz insana baktığımız vakit onda uyku gibi bu tür idrâkten bir numûne bulunduğunu görüyoruz. Çünkü uyuyan gaybden olacak şeyleri idrâk ediyor. Gözü, kulağı atıl olduğu hâlde görüyor ve işitiyor. Akıl, duyulardan uzak olan birtakım ma'kûlâtı idrâk ettiği gibi nübüvvette de akıldan uzak

⁶² Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14", 3.

⁶³ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14", 3.

⁶⁴ Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 22", *Medeniyet* 221 (1940), 3.

⁶⁵ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14", 3.

olan birtakım gaybleri keşf eden bir taraf vardır. İşte bu durum, nübüvvet halinin idrâkini akla yakınlaştırır.”⁶⁶

Buna göre nebî ancak halleri ile bilinir. Halleri bilmek, ya müşâhede ile ya da tevâtür ve işitme ile hâsıl olur. İnsanın tıbbî bildiği vakit tıpçıları bildiği gibi nübüvvetin manâsını bildiği vakit de halini müşâhede ettiğinde belli bir şahsın nebî olup olmadığına istidlâl eder, böylece yakînî bilgi ve îmân hâsıl olur. Gazzâlî'ye göre nübüvveti îmân ancak kulağın rengi, gözün sesi idrâkten aciz olduğu gibi aklın da ötesinde idrâkten aciz olduğu bir sahanın varlığını kabul etmekle mümkün olur. Bunu kabul edemeyen nübüvveti takdir edip tanıyamaz.⁶⁷

Mehmet Fikri nazarında Gazzâlî'ye göre insan, nefis/ruh ile bedenden mürekkebtir. Saâdet için bedenın sıhhati gibi ruhun da sıhate ihtiyacı vardır. İbâdetler nefsin ilacı ve devasıdır. Ancak insan akli, ibadetın nefse tesirinin keyfiyetini idrâkten acizdir. Bu sebeple ibâdet konusunda nebîleri taklit etmek vâciptir. Çünkü nebîler Yüce Yaradan tarafından rahmet olarak kullara gönül doktoru olsun diye gönderilmişlerdir. İbâdetler ise çeşidi ve miktarı muhtelif müessir devalar olarak bahşedilmiştir. Lâkin hevâ ve hevesleri kalplerini köreltmış olduğundan halk, nübüvveti, nübüvvetin insan kalbi üzerindeki tasarruflarını takdirden uzaklaşmış, itikâdî gevşekliğe düşmüştür. Gazzâlî çok yerinde olarak halkın dînî gevşeklik ve iman zaafına uğramasının sebebini araştırır ve dört sebep tespit eder: “1. Mütefelsife 2. Mutasavvife 3. Ta'lîmiyye 4. 'Ulemâ-i rusûm” diyor.⁶⁸

2.5.3. Gazzâlî'nin Ahlâk Teorisi

Gazzâlî'nin mümtâz bir ahlâk sistemi ortaya koyduğunu ifade eden Fikri, onun ahlâkta doğruluk, sabır, ihlâs, kişinin kendine karşı ve din kardeşine karşı vecibeleri, toplum, anne baba, eş, evlâd, kardeş hukuku gibi cüz'î fazîletlerden bahsettiğini ifade eder. Ancak ahlâkın külliyâtına, dayanak ve gâyelerine de önem verdiğini zira bu konuda burhân ikâme etmek üzere *Mi'yârü'l-'ilm* adlı kitabını, amele bir ölçü ikame etmek için de *Mizânü'l-'amel* isimli eserini telif ettiğini fakat mizanın esaslarından ve mahiyetinden yeterince bahsetmediğini ifade eder.⁶⁹

Bu bağlamda Mehmed Fikri, Gazzâlî'nin birçok yerde: “Ahlâkî fazîletlerin aklın hükmüne boyun eğdiğini fakat Şer'-i Şerîf'le mukayyed olduğunu” ifade ettiğini hatırlatır. Zira *Mizânü'l-'amel*'de de işaret ettiği üzere, ona göre ahlâkî fazîletler dâimâ ifrât ile tefrît arasındaki vasatta ve itidaldedir ki bu itidalin ölçüsü de akıl ve şeriattır. Öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî ahlâkî fazîletleri tahlilde şeriatla yetinmiyor felsefecilerin ahlâkî nazariyâtından da istifade ediyor. Binâenaleyh Gazzâlî'ye göre hayır, sırf aklın bildirdiği şey değil, edebini şeriatı alan aklın bildirdiği şeydir. Hâsılı: “Hayır zâtıyla hayır değil, Allah'ın onu irâde etmesiyle hayırdır” demek istiyor.⁷⁰ Şu halde Fikri'nin tespitine göre Gazzâlî, ahlâkta Mu'tezile'nin görüşünden uzak, tabiat felsefesine de muhâlifdir. Onun görüşü İslâm

⁶⁶ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 22”, 3.

⁶⁷ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 22”, 3.

⁶⁸ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 22”, 3.

⁶⁹ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 15”, 3.

⁷⁰ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 15”, 3.

Felsefecilerinden ziyâde mutedil Sûfiyeye yakındır.⁷¹ Sonuç itibariyle Fikri, Gazzâlî'nin ahlâk anlayışını şöyle tasvir eder:

“Anlaşıyor ki Gazzâlî'ye göre saâdet, (imanı ihtiva eden) ilim ve amel ile kazanılır. Fakat ilim ve amelden her birinin ölçüsü var. İlmin miyarı, sahîh ile fâsidi ayırır. Amelin miyarı, saâdete vesile olan amel ile şekâvete vesile olan ameli ayırır. Saâdete vesile olan amelin yolu dünyevî alakalardan, nefsanî şehvetlerden uzaklaşmak, hevâ ve heveslere muhâlefet ve ilâhî hususları tefekkürdür. Hülâsa: Gazzâlî'nin felsefesi şahsî hayatından doğmuş, bu âlemin hâdiselerinden uzaklaştığı nisbette dinin derinlerine dalmış, sırlarına nüfûz etmiştir. Gazzâlî, bize dinî akideyi, bâtinî keşif ve ruhî hakikat olarak izâh ediyor... Yüce Hakikat'e vusûl için Gazzâlî'nin nazariyesinin, zamanında ekserisi evvelce söylenmiş sözlerden ibâret olan felsefî nazariyelerden efdal olduğunda tereddüd mümkün değildir.”⁷²

2.5.4. Gazzâlî'nin Tenkid Ettiği Bazı Fırkalar

Mehmed Fikri Gazzâlî'nin İslâm düşüncesindeki başlıca fırkalara dair tasnif ve değerlendirmelerini şöyle özetler: 1. Kelâmcılar 2. Bâtınîler, 3. Felsefeciler 4. Sûfiler. Gazzâlî bu dört fırkanın her birini tetkik ve tenkit etmiştir.⁷³

Evvelâ Kelâm ilmini gayesi bakımından yetersiz bulur. Zira Kelâm âlimleri ehl-i bid'atı reddederlerken hasımlarından aldıkları mukaddimelere itimâd ettiler. Mücadelelerinde nakle dayandılar. Hâlbuki bu yöntemin zarûriyyâtta gayri hiçbir şey kabul etmeyenlere karşı neredeyse faydası yok gibidir.⁷⁴

Felsefecilerin kitaplarını tetkik ettikten sonra onları üçe ayırır: 1. Dehriyyûn,⁷⁵ 2. Tabî'yyûn 3. İlâhiyyûn. Gazzâlî bu fırkaların herbirini tahlil ve tenkid eder; bazısını kısmen bazısını külliyen reddeder. Fikri Gazzâlî'nin bu fırkalara dair genel değerlendirmelerini aktarır fakat makalenin sınırları dolayısıyla biz bu değerlendirmelere yer veremiyoruz.⁷⁶

Şu kadar var ki Gazzâlî, ilâhiyyûndan olan Felsefecileri *Tehâfût*'ünde zikrettiği üzere üç mes'eledede Müslümanların cumhuruna muhâlefetlerinden dolayı tekfir eder: 1. Cismânî haşri inkâr etmeleri, sevap ve azabı mücerret ruhlara hasretmeleri.⁷⁷ 2. Allah Teâlâ Hazretleri'nin cüz'iyâtı bilmediğini iddiâ⁷⁸ etmeleri, 3. Kâinatın kîdemine kâil olmaları.⁷⁹

⁷¹ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 15”, 3.

⁷² Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 16”, 3.

⁷³ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 18”, 3.

⁷⁴ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 18”, 3.

⁷⁵ Dehriyyûn, kadîm fırkalardan biridir. Âlemin irâde ve kudret sahibi bir Yaratıcı tarafından yaratıldığını inkâr ediyorlar. Onlara göre “Kâinat kendi kendine ve yaratıcısız olarak mevcuttur. Hayvan ezelden beri nutfeden, nutfede hayvandan mevcût olagelmış ve ilelebet olagidecek” diyorlar. Asıl zındıklar işte bunlardır. (Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 18”, 3.)

⁷⁶ Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 18”, 3.

⁷⁷ Filozoflar rûhâniyeti isbât etmekle isabet etmişlerdir. Fakat cismâniyeti inkâr etmekte büyük hatâ ediyorlar. Çünkü Gazzâlî'ye göre bu İslâm'ı tezkîbdür.

⁷⁸ Gazzâlî'ye göre bu da açık bir küfürdür. Çünkü Allâhü Te'âlâ cüz' ve küll her şeyi bilir, ilmiyle ihata eder. İlmen ihâta eder. “Ne göklerde ve ne de yerde zerre ağırlığında bir şey bile O'ndan gizli kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyük ne varsa, hepsi apaçık bir kitaptadır.” [Sebe' 34/3]

⁷⁹ Mehmed Fikri, “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 19”, *Medeniyet* 218 (1940), 3.

Fikri, Gazzâlî'nin bâtnları zâhirlerine uymayan Felsefecilere şiddetli hücumda bulunduğunu, çünkü onların halk üzerinde diğerlerinden ziyâde tesîrleri olduğunu ifade eder. Zira hastalık halk arasında yayıldığı gibi halkı tedavi edecek doktorlara dahî sirâyete etmişti. Gazzâlî nefesine mürâcaât ederek mücâhedâtı sâyesinde ilâhî inayet ile nâil olduğu ilim ve irfan ile halkı tedaviye gayret etti. Fikri'ye göre Gazzâlî, dini ıslâh için gönderilmiş bir resûl gibi halkı ıslâha çalıştı. Bâtıniyye'yi *Kıstâs-ı Müstekîm* ile İbâhiyye'yi *Kimyâ-i Sa'âdet* ile Felsefe ile îmânı bozulanları, nübüvveti, şerî'ati inkâr edenleri nübüvvetin, şerî'atin imkânını, vücûdunu isbât etmekle tedavi etti.⁸⁰

Sonuç itibariyle Mehmed Fikri Felsefecileri ilk tenkit edenin Gazzâlî olmadığını, lâkin onun tenkidinin Felsefecilere galip geldiğini ifade eder. Fikri, Gazzâlî'nin bütün tenkidlerinin şu esâsa dayandığını ifader: "Akıl bütün meseleleri ihâta etmekten âcizdir. Akılın tavrının ötesinde diğer bir tavır vardır. O tavrın esâsı hads-i dinîdir."⁸¹

Bütün fırkaları tahlil ve tenkid ettikten sonra Gazzâlî'nin ulaştığı yeri Mehmed Fikri şöyle tarif eder:

"Gazzâlî bu fırkaları tenkidi tamamladıktan sonra bütün himmeti ile Sûfiyye mezhebine yöneldi. Sûfiyye'yi Allah yoluna sâlik olanların cümlesinden daha isabetli buldu. Safvetlerine gönül verdi. Kitaplarını mütâlaaya, sîretlerine ittibâa koyuldu. Az bir zaman içinde hulûs ile cehdi sâyesinde gâyelerine muttali oldu. Lâkin Tarîkat-i Sûfiyye ancak ilim ve amel ile tamâm olur. Teallüm ile kazanılması mümkün olan mertebeler, ancak zevk, hâl ve sıfatları değiştirme ile ulaşılabilen mertebelere nisbetle hiçtir. Meselâ zühdün hakikat ve şartlarını bilmekle bilfiil zâhid olmak arasında büyük bir fark vardır. Binâenaleyh Sûfiyye kavli ashâbı değil hâl ashâbıdır. Velhâsıl Gazzâlî, Sûfiyye'nin ilimlerini tahsil ettikten sonra Allah'tan gayrısından tecerrüd ederek on sene müddet nefsi ile mücâhedede bulundu. Bu sûretle Sûfiyye'nin hâlleri ile zevk-yâb oldu. Mükâşefât ve müşâhedât mertebelerine erdi."⁸²

Sonuç ve Değerlendirme

Mehmed Fikri doğrudan kendi eserlerini tetkik ederek Gazzâlî'yi, İslâm düşüncesinin serencamı içinde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf ile mukayeseler yaparak, hatta yer yer Yunan ve Batı Felsefelerine atıflarla kapsamlı bir şekilde ele alıp tanıtır. Daha ziyade edip, hatip, gazeteci olarak tanınan Fikri "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi" başlıklı yazıları ile artık bu hususiyetlerine ilaveten kadim felsefi tecrübeden istifade ile usulünce hakikati arayan bir mütefekkir, bir âlim olma yoluna girmiştir. Zira bu makalelerindeki dil, üslup ve muhteva diğerlerinden farklıdır. Fikri bu yazı dizisiyle Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf gibi İslâm düşüncesinin hemen her alanında ustalıkla kalem oynatabileceğini ortaya koymuştur.

Makalelerde kullandığı dil ve üslup hem ilmî hem de edebî ve kavramsal yapısı itibariyle, Osmanlı ilim geleneğinin devamı mahiyetinde olup üst seviyededir. Türkiye'de veya Arap memleketlerinde tahsil görmediği de dikkate alındığında muhteva, dil ve üsluptaki bu seviyenin, henüz 30 yaşındaki Fikri'nin aldığı örgün tahsilin oldukça üzerinde olduğu söylenebilir. Şüphesiz burada Fikri'nin şahsî kabiliyeti, samimiyet ve gayreti son

⁸⁰ Mehmed Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 23", *Medeniyet* 223 (1940), 3.

⁸¹ Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 22", 3.

⁸² Fikri, "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 19", 3.

derece mühimdir. Fakat Osmanlı ilim geleneğinin imlâsı ve lisaniyla birlikte ulaştığı seviye ile o dönemde Bulgaristan'da hâlâ devam eden tesiri ve kudreti hesaba katılmazsa Fikri'nin genç yaşta yazdığı bu makaleler izah edilemez.

Öte yandan Mehmet Fikri'nin Gazzâlî okuması veya araştırması sırf ilmî veya akademik bir araştırma sâikiyle değildir. Gazzâlî'nin yaşadığı fikrî çileden, zamanında sahih akaidin muhalifleri ile yaptığı mücâdeleden istifadeyle Fikri, hem kendi varoluşsal meselelerine deva aramak hem de yaşadığı toplumun itikâdî hastalıklarını tedavi etmek ve gençleri çağının batıl fikir ve ideolojilerinden korumak gayesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mehmed Fikri'nin, yaşadığı çağda en tartışmalı konuların başında gelen din ile felsefe, nakil ile akıl ve bilim ilişkisi bağlamında Gazzâlî'yi, bir bakıma da kendini konumlandığı yer dikkate değerdir. Fikri'ye göre Gazzâlî hem mütekellim hem filozof hem de Sûfidir. Fakat onun ortaya koyduğu kendine mahsus tavrı ve metodu bunların hepsinden farklıdır. Zira Fikri nezdinde Gazzâlî'ye göre Kelâmcılar, aklın idrâklerini dinî akaide boyun eğdirmek istiyor, Felsefeciler dinî imanı aklın kânûnlarına uydurmaya çalışıyor, Sûfiyye ise aklî ilimleri ve bedenî ibadetleri terk ederek keşf ve bâtinî nazara itimad ediyordu. Gazzâlî ise bir yandan ister riyazî ve tabiî ilimler olsun, ister felsefî istidlâl ve burhanlar olsun hepsine kıymet verdi, diğer yandan da hepsinin bir hududu olduğuna işaret etti. Özetle o aklı, akaidi, nakli, keşfi, zahiri, batını, ilmi ve ameli yerli yerine koydu ve böylece hepsine hakkını verdi.

Özellikle insan merkezli, Aydınlanmacı, maddeci ve seküler bir anlayışın hâkim olduğu bir dönemde Fikri'nin, birçok Müslüman düşünür gibi Batı medeniyetinin cazibesine kapılmayıp, Gazzâlî'nin hakikat için aklı yetersiz gören, keşf ve hadse vurgu yapan varoluşsal derûnî boyutunu ön plana çıkarması son derece dikkate değerdir. Fikri, Gazzâlî'nin bütün ehemmiyetine rağmen aklın, akaidin kaynağı olamayacağı fikrini önemseyerek vurgular. Fakat keşfe yapılan vurgu akıl ve şeriatın hafife alınması değil, derinleştirilmesi bağlamındandır. Zira Mehmed Fikri, “Hakkı ricâl ile değil bilâkis ricâli hak ile bilmek” gerektiğine, Gazzâlî'de keşf ve hadsin Kitap ve Sünnetle, akıl ve dinî akideyle mukayyet olduğuna vurgu yapar.

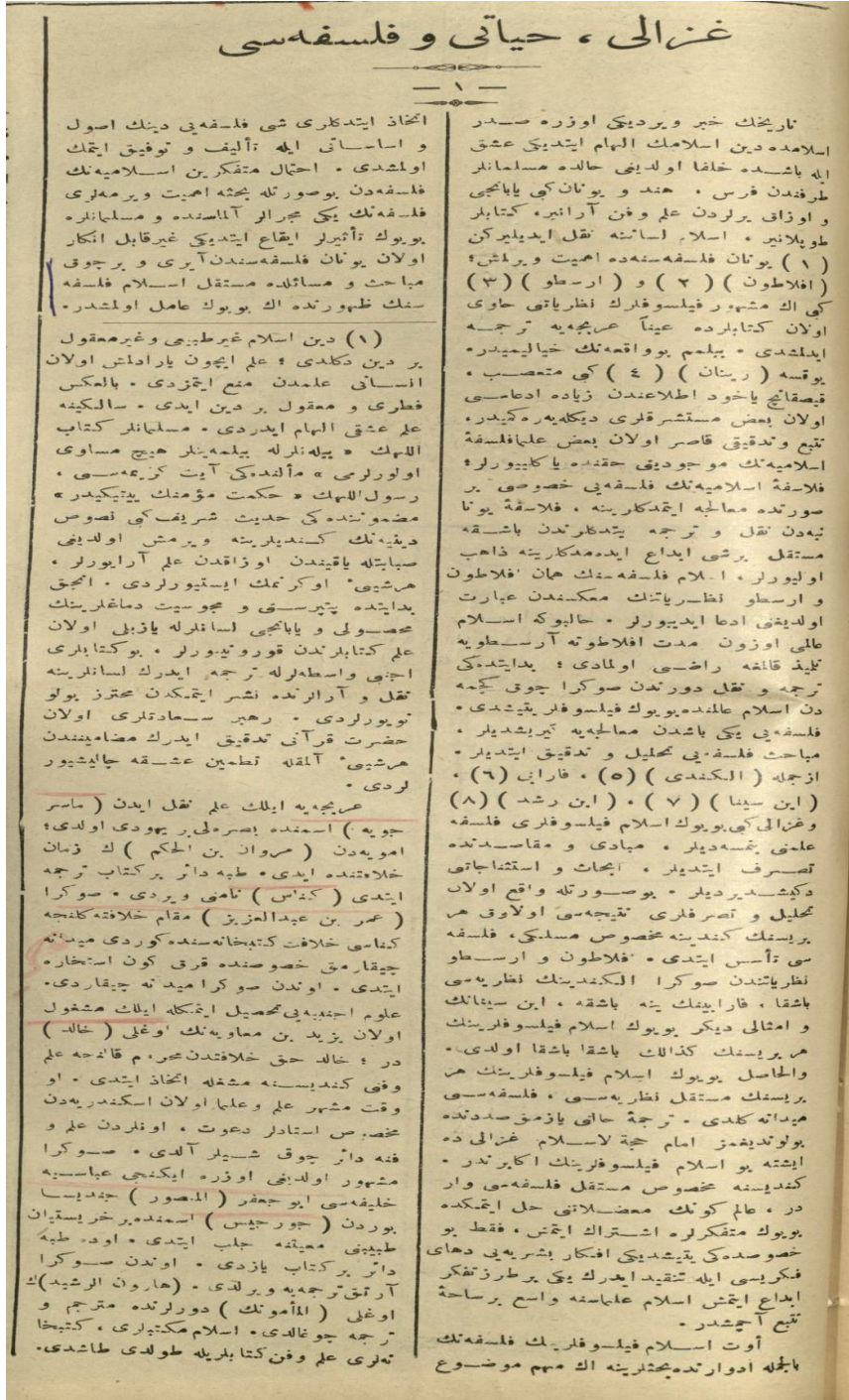
Fikri'ye göre Gazzâlî nihayetinde ilmi akla, itikâdı ise kalbe dayandırdı. Fakat akıl ile kalp arasındaki ihtilafta son sözü kalbe verdi. Zira Gazzâlî'nin tavrına hâkim olan din idi. O aklın hükümlerinde vâki olan tereddütlerin ancak din ile izale edilerek kalbin mutmain olabileceğini tecrübe etmiş idi.

Mehmet Fikri, döneminde özellikle müsteşriklerin gayretleriyle revaç bulan İslâm Felsefenin Yunan Felsefesinin tekrarı olmaktan başka orijinal bir tarafı olmadığı kanaatine de karşı çıkmıştır. Ona göre Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Aristo Felsefesini hakikate yakın bulmuşlar ve ondan istifade etmişlerdir. Ama birçok meselede de farklı yeni bir yol açmışlardır. İslâm mütefekkirleri dinî akideyi müdafaa ederken Felsefeye müracaat etmişler, Felsefeyi dinin usul ve esasları ile telif etmeye gayret etmişlerdir. Neticede müstakil bir İslâm felsefe tarzı ortaya koymuşlar ve bu yol üzere birçok İslâm filozofu hatta kelâmcısı ve mutasavvıfı yetişmiştir. İşte Gazzâlî de bunların en büyüklerinden biridir.

İslâm düşüncesinin meşhur ihtilafı konularında Mehmet Fikri'nin gönlü ve fikri hep Gazzâlî'den yanadır. Meselâ o da Gazzâlî gibi sebebiyetin zorunlu olmadığı kanaatindedir. Veya mekân ve zaman konusunda da Gazzâlî'nin görüşünü ön plana çıkarır. Zira Gazzâlî'ye göre zaman hadis ve hareketin ürünüdür. Hareketin dışında da zaman yoktur. Genel olarak Gazzâlî-İbn Rüşd tartışmasında da Gazzâlî'yi haklı bulur.

Bu yaklaşımının bir neticesi olarak, Mehmed Fikri her ne kadar Gazzâlî'nin yoğun tesiri altında kaldıydıysa da İslâm düşüncesinin diğer ekollerini dışlamak bir yana onlardan istifade etmeyi de ihmal etmedi. Mutezile ve Meşşâî okulunun akılcılığını doğrudan reddetmedi; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve hatta İbn Rüşd'ü büyük filozof olarak niteledi. Fârâbî'yi İslâm felsefesinin en büyük temsilcisi olarak, İbn Rüşd'ü ise din ile felsefeyi telif konusundaki gayretleriyle ön plana çıkardı. Kelâmcıların da Felsefecilerin de hüsnü niyetlerinden kuşku duymadı. Zira ona göre Felsefeciler ilmî nazariyeleri esas alıp itikâdî meseleleri tevîle çalışmış, Kelâmcılar ise ilmî nazariyeleri dinî öğretinin gereklerine yaklaştırmak istemişlerdir.

Sonuç itibarıyla Mehmed Fikri bu yazı dizisiyle, öncelikle içinde yaşadığı toplum olmak üzere, çağında Müslümanlara itikâdî ve fikri açıdan yönelecekleri istikameti işaret etmek üzere, büyük düşünür Gazzâlî'yi tanıtmıştır. Kanaatimizce Fikri'nin, Gazzâlî'nin felsefesi üzerine telif ettiği bu makalelerin hususiyeti, Gazzâlî araştırmalarına akademik katkısından ziyade, 20. yüzyılda dert ve dava sahibi bir Müslüman şahsiyetin Gazzâlî'yi nasıl aktüelleştirebileceğine bir misal teşkil etmesidir. Böylece Fikri kritik bir dönemde hem Gazzâlî'yi derdine deva olarak görmüş hem de sahih İslâm itikâdını ve Müslüman şahsiyetini muhafaza etmek üzere esaslı bir mücadele veren Gazzâlî'yi adeta çağımız Müslümanlarına bir misal olarak takdim etmiştir.



Belge 1: Mehmed Fikri'nin *Medeniyet*'teki "Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi" başlıklı yazısının ilk tefrikasının ilk sayfası



Belge 2: Mehmed Fikri'nin vefatından sonra Medeniyyet'in ilk sayısı.

KAYNAKÇA

- “Mehmed Fikri Hayatı ve Şahsiyeti”, *Medeniyet* 269 (1941), 2.
- Ahmed, Vedat Sabri. “Mehmed Fikri'nin Hayatı ve Edebiyatı”. Mehmed Fikri Şiir ve Hikâyeleri. nşr. Halil Uzun. 13-39. Bursa: 2003.
- Cambazov, İsmail. “Doğumunun 100. Yıldönümü Münasebetiyle *Medeniyet Gazetesi'nin* Başredaktörü Mehmed Fikri”. Panel Notu (Sofya: Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, 2008). 1-10.
- el-Ezherî, Osman. “Fikri'nin Ölümü Bizde Fikrin Ölümü”. *Medeniyet* 269 (1941), 1.
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtu's-Sufiyye*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Fikri, Mehmed. “Garp Medeniyetinin İç Yüzü Çok Koyu Bir Vahşettir”. *Medeniyet* 174 (1938), 1.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 1”. *Medeniyet* 197 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 10”. *Medeniyet* 208 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 11”. *Medeniyet* 209 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 12”. *Medeniyet* 210 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 13”. *Medeniyet* 211 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 14”. *Medeniyet* 213 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 15”. *Medeniyet* 214 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 16”. *Medeniyet* 215 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 17”. *Medeniyet* 216 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 18”. *Medeniyet* 217 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 19”. *Medeniyet* 218 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 2”. *Medeniyet* 198 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 20”. *Medeniyet* 219 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 21”. *Medeniyet* 220 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 22”. *Medeniyet* 221 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 23 (1)”. *Medeniyet* 223 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 23 (2)”. *Medeniyet* 224 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 24”. *Medeniyet* 225 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 25”. *Medeniyet* 226 (1940), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 3”. *Medeniyet* 199 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 4”. *Medeniyet* 201 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 5”. *Medeniyet* 202 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 6”. *Medeniyet* 204 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 7”. *Medeniyet* 205 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 8”. *Medeniyet* 206 (1939), 3.
- Fikri, Mehmed. “Gazzâlî, Hayatı ve Felsefesi 9”. *Medeniyet* 207 (1939), 3.
- Hatiboğlu, İbrahim. “*Medeniyet*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/301-303. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. “XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dini Islahat Çabaları”. *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Ali Çaksu. 347-362. İstanbul: İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Hikmet, Ahmet. “Açık Söz”. *Medeniyet* 14 (1934), 3.
- Kılıç, Osman. *Kader kurbanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Yalimov, İbrahim Mehmed. “Fikri'nin Toplumsal Ve Felsefî Düşünü”. Panel Notu (Sofya: Sofya Yüksek İslam Enstitüsü, 2008). 1-7.

A Life Devoted To The Psychology Of Religion: Prof. Dr. Hüseyin Peker

Yılmaz ÇELİK*
Mustafa KARA**

Abstract

Psychology of Religion is a science that is developing rapidly in Turkey as in the world and attracts great attention by researchers. In this article, we deal with one of the first representative of Psychology of Religion in Turkey Prof. Dr. Hüseyin Peker who has made significant contributions and continuous to contribute to this field with his books, articles, papers, thesis and students he has trained in the last half-century. This research, which is a biography, is based on his works, interviews about him, the opinions of his students, the interviews with some other teachers of the field and literature review. The research consists of two sections following the introduction. In the introduction; the method, purpose and importance of the research are included. In the first part, his life, books, articles and papers; in the second part, Prof. Dr. Hüseyin Peker's contributions to the field in the context of the evaluations of Religious Psychologists in Turkey; the third part includes the evaluations and conclusion part. As a result of the research, it has been seen that Prof. Dr. Hüseyin Peker made important contributions to development of the Psychology of Religious Department with his works, students and thesis.

Keywords: Psychology, Psychology of Religious, Biography, Hüseyin Peker, Hüseyin Peker's works

Din Psikolojisi'ne Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Hüseyin Peker

* PhD Student, Yılmaz ÇELİK, University of Ondokuz Mayıs, Institute of Graduate Studies, Department of Psychology of Religion, Samsun Turkey
Doktora Öğrencisi, Yılmaz ÇELİK, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Din Psikolojisi, Samsun Türkiye

celikyilmaz28@gmail.com

ORCID 0000-0001-8599-4531

* Associate Professor, University of Ondokuz Mayıs, Faculty of Theology, Department of Recitation of the Qur'an and the Science of Qiraat, Samsun Turkey
Doç. Dr. Mustafa KARA, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Samsun Türkiye

mustafakara@omu.edu.tr

ORCID 0000-0002-5497-1131

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 November / Kasım 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 11 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2022

Volume / Cilt: 19; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** 87-109

Suggested ISNAD Citation: Yılmaz Çelik, Mustafa Kara, "Din Psikolojisine Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Hüseyin Peker", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17(Ocak-Jan 2022), 87-109.

www.dergipark.org.tr

Yılmaz ÇELİK, Mustafa KARA

Öz

Din Psikolojisi dünyada olduğu gibi Türkiye'de de hızla gelişen ve araştırmacılar tarafından yoğun ilgi gören bir bilim dalıdır. Bu makalede, Türkiye'de Din Psikolojisi'nin ilk dönem temsilcilerinden olan, son yarım yüzyıla yakın bir zaman diliminde alana pek çok kitap, makale, bildiri, yönettiği tez ve yetiştirdiği öğrencilerle önemli katkılar sunan ve sunmaya da devam eden duayen hocalardan Prof. Dr. Hüseyin Peker'in, Din Psikolojisi'ne katkıları incelenmektedir. Biyografi niteliğindeki bu araştırma, onun eserlerine, onunla ilgili röportajlara, yetiştirdiği bazı öğrencilerin kanaatlerine, alanın bazı hocaları ile yapılan görüşmelere ve literatür taramasına dayanmaktadır. Araştırma, giriş kısmını takip eden iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; araştırmanın yöntemi, amacı ve önemi yer almaktadır. Birinci bölümde, Prof. Dr. Hüseyin Peker'in hayatı, kitapları, makaleleri ve bildirileri, ikinci bölümde ise, Türkiye'de din psikologlarının değerlendirmeleri bağlamında Prof. Dr. Hüseyin Peker'in alana katkıları ele alınmaktadır. Değerlendirme ve sonuç kısmı ile çalışma tamamlanmaktadır. Yapılan araştırma sonucunda, Prof. Dr. Hüseyin Peker'in eserleri, yetiştirdiği öğrencileri ve yönettiği tezlerle, Din Psikolojisi Bilim Dalı'nın gelişmesine, geniş kitlelerce tanınmasına ve sevilmesine önemli katkılar sunduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Din Psikolojisi, Biyografi, Hüseyin Peker, Hüseyin Peker'in Eserleri.

GİRİŞ

Din Psikolojisi, objektif, kural koymayan ve betimleyici bir çalışma alanı olarak hem din hem de psikoloji alanıyla ilgilidir. Bu nedenle Din Psikolojisi alanı, dünyanın dört bir yanında özellikle de Batıda ve ülkemizde ilgi ile izlenmekte ve bulgular heyecan oluşturmaktadır. Bu alan geliştikçe, bireylerin kendilerini anlama ve tanıma çabalarına önemli katkılar sunacağı bir gerçektir.¹ Zira hiçbir psikolojik durum dinden bağımsız, hiçbir dinî davranış da psikolojiden ayrı düşünülemez.²

Din Psikolojisi, uzun bir geçmişe ancak kısa bir tarihe sahiptir. Wundt, Leipzig Üniversitesi'nde ilk defa bir psikoloji enstitüsü ve bir psikoloji laboratuvarı kurmuştur

¹ Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 72.

² Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 57-59.

(1879). "Din Psikolojisi" adıyla ilk kitabın 1899 yılında basıldığı düşünülürse,³ din psikolojisi tarihinin 19. yüzyılın sonlarında başladığını söylemek -kanaatimizce- yanlış olmaz.

İkinci dünya savaşından önce psikoloji alanında ruhsal hastalıkların tedavisi, insanların yaşam kalitesinin artırılması, üstün yeteneklilerin tespit edilmesi ve onların bu meziyetlerinin geliştirilmesi konularında çalışmalar yapılmıştır.⁴ Başlangıçta ruh sağlığı ile ilgili yapılan araştırmalarda sık sık depresyon ve anksiyete gibi sağlık sorunlarına odaklanılırken, günümüzde ruh sağlığı sorunlarının yanı sıra bu sağlığın olumlu öğelerini, faktörlerini inceleme arzusu giderek artmaktadır.⁵

Bireyin olumlu yönlerinin de incelenmesi, yeni bir psikolojik akımla, daha da yoğunlaşan bir alanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda pozitif psikoloji, bireyin iyimserlik, umut, motivasyon, başarı, öznel iyi oluş gibi güçlü yönlerini de ele almaktadır.⁶

Türkiye'de Din Psikolojisi'nin Nurettin Topçu, Hilmi Ziya Ülken, Mustafa Şekip Tunç gibi isimlerle başladığı kabul edilse de bu hocaların asıl alanları farklıdır. Esas itibarıyla ilk çalışmalar, 1949 yılında kurulan Ankara İlahiyat Fakültesi'nde başlamıştır. Bu bağlamda Bedi Ziya Egemen'in "Din Psikolojisi: Saha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme" adlı eseri 1952'de yayımlanmıştır. Osman Pazarlı'nın "Din Psikolojisi (1968)" adlı eseri, psikolojik değerlendirmelerin yanı sıra felsefi değerlendirmeler de içermektedir.⁷ Daha sonra Neda Armaner'in "Din Psikolojisine Giriş I (1980)" adlı eseri, akabinde de Belma Özbaydar'ın "Psikopatolojide Dini Belirtiler" adlı kitabı yayımlanmıştır. İlk alan araştırması ise, Belma Özbaydar'ın "Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma"⁸ adını taşımaktadır.

20. yüzyılın son çeyreğinde psikolojinin farklı alt dallarında maneviyat ve dine olan ilgiyi artırıcı yayımların çoğaldığı görülmektedir.⁹ Bu kapsamda din psikolojinin konusu olan dini yaşamın farklı etkilerini¹⁰ günümüzde pekçok çalışmada görebilmek

³ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 47; Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitapevi, 2018), 41; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 54-59; Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 35-36, 53

⁴ Martin Seligman – Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive psychology: An introduction", *American Psychologist*, 55/1 (2000), 5-14.

⁵ Kristan. W. Springer - Robert. M. Hauser, "An assessment of the construct validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being: Method, mode, and measurement effects". *Social Science Research* 35 /4 (2006), 1081; Bülent Baki Telef, "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçe'ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/3 (2013), 374.

⁶ Aysin Aydınay Satan, "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeylerine Olan Etkisi", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/7 (2014), 57.

⁷ Peker, *Din Psikolojisi*, 55; Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 71; Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 48-49; Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, 55.

⁸ Peker, *Din Psikolojisi*, 55; Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, 55.

⁹ Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 17-20.

¹⁰ Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 18.

mümkündür. Bu zaviyeden olmak üzere Peker de Din Psikolojisi alanının ilk akademik temsilcilerindendir. Ülkemizde alandaki çalışmaların içinde aktif olarak rol almış, farklı konularda çalışmalar yapmış, farklı mecralarda alana ilgi duyanlara ulaşmaya çalışmış, pek çok akademisyenin yetişmesine ve onların vizyon kazanmasına katkı sağlamıştır. Peker'in yetiştirdiği öğrenciler, bugün hem ülkemizde hem de yurtdışında alanın önemli temsilcileri arasında bulunmaktadır.

Yöntem

Bu araştırmanın yöntemi literatür çalışmasına dayanmakta olup, Peker'in tüm eserleri, onunla yapılan röportajlar ve hakkında yapılan araştırmalardan esinlenerek biyografik bir çalışmanın yapılması hedeflenmiştir. Öncelikle Peker'in tüm çalışmaları bir araya getirilmiş, baskısı mevcut olmayan eserleri ikinci el kitapçılardan, doktora tezi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden, bazı makalelerin baskısı ve dijital şekli olmadığından doğrudan bakanlık arşivinden temin edilmiştir. Ülkemizdeki bazı din psikologları ve Peker'in danışmanlıklarını üstlendiği Din Psikolojisi alanındaki bazı hocalarla yüz yüze, bazıları ile telefonla görüşülerek, bazılarıyla da mail aracılığıyla yapılan yazışma sonucunda elde edilen veriler harmanlanmış ve tüm bu bilgiler ışığında Peker'in Din Psikolojisi'ne katkıları literatür çerçevesinde sunulmaya çalışılmıştır.

Araştırma, -tarih olarak- Peker'in doğum yılı olan 1953 ile günümüze kadarki bir zaman dilimiyle, -kapsam olarak da- Peker'in eserleri, eserleriyle ilgili yapılan bilimsel çalışmalar ve Türkiye'deki bazı din psikologlarının Peker'in alana katkılarını ifade eden paylaşımları ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın Önemi

Ülkemizde Din Psikolojisi alanında lisansüstü düzeydeki ilk araştırma, Neda Armaner'in (1963) "İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi" adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmayı takip eden daha sonraki araştırmalar arasında ise Kerim Yavuz'un (1974) "Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi", Erdoğan Fırat'ın (1977), "Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu", Hüseyin Peker'in (1979), "Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler" adlı doktora çalışmalarını saymak mümkündür. Bu zaviyeden bakıldığında Peker'in, ülkemizde Din Psikolojisi alanının ilk dönem temsilcilerinden olduğu söylenebilir. Bu kapsamda Peker, Din Psikolojisi Bilim Dalı'nın ülkemizdeki gelişimine hem kendi bilimsel çalışmaları hem de yetiştirdiği öğrencilerle önemli katkı sağlamış bir bilim insanıdır. Dolayısıyla bizim çalışmamız, Peker'in Din Psikolojisi alanına katkılarına odaklanmış olması yönüyle önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, Din Psikolojisi bilim dalına yaklaşık yarım asra yakın emek veren Prof. Dr. Hüseyin Peker üzerine biyografik bir çalışma yaparak Türk Din Psikolojisi tarihi ve literatürüne katkı sağlamaktır.

1. Hayatı ve Eserleri

Prof. Dr. Hüseyin Peker, 01 Ocak 1953'te Trabzon İli Sürmene İlçesi Kahraman Köyü'nde doğmuştur. İlkokul 1. ve 2. sınıfları köyünde, 3. sınıfı Konya'da, 4. sınıfı Adana'da, 5. sınıfı kendi köyünde, ortaokulu Adana Tepedağ Ortaokulu'nda, liseyi de Ankara Atatürk Lisesi'nde bitirmiştir.¹¹ Üniversite yıllarına kadar eğitimine gerek babasının görevi, gerekse diğer ailevi nedenlerden dolayı farklı yerlerde devam etmek zorunda kalmıştır. 1974 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, aynı üniversitede Din Psikolojisi kürsüsünde Doç. Dr. Neda Armaner'in danışmanlığında "Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler" adlı tezi ile doktora çalışmasını tamamlamıştır (1979).¹² 1980'de Samsun Yüksek İslam Enstitüsü'ne öğretim üyesi olarak atanmış, 1983'te Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yardımcı doçent (şimdi bu unvan Dr. Öğretim Üyesi olarak güncellenmiştir), 1987'de doçent, 1994'te de profesör ünvanı almıştır. 23 Aralık 2019 tarihinde Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı'na atanmıştır. Halen bu üniversitede İslami İlimler Fakültesi Dekanı ve Rektör Yardımcısı olarak görevini sürdürmektedir.

1.1. Kitapları

Hüseyin Peker'in kitapları iki kategoride incelenebilir. Bu bağlamda biz de ilk olarak bilim dalına kaynaklık eden eserleri, ardından da hemen her kesimden insanın istifade edebileceği kitapları ve içerikleri hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

1.1.1. Din Psikolojisi

Ders kitabı niteliğinde hazırlanmış olan bu eserin ilk baskısı 2000 yılına aittir. Kitap Giriş kısmını takip eden altı bölümden oluşmakta ve bu çerçevede psikolojinin ve din psikolojisinin alanı, dini yaşantının unsurları, insan hayatının belirgin dönemleri ve din, tasavvufi yaşantı, din değiştirme ve anormal dini davranışlar konularını ele almaktadır. Eser lisans ve lisansüstü öğrencilerinin başvuru kaynakları arasındadır. Din Psikolojisi adıyla hazırlanmış eserlerle kıyaslandığında kitap içerik ve sunum yönüyle farklıdır.¹³

¹¹ Peker, *Din Psikolojisi*, 4; Mustafa Kara, "Bir Kur'an Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyin Peker: Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 11 (2018), 325.

¹² Hüseyin Peker, *Din Değiştirmede Psiko-Sosyal Etkenler* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1979).

¹³ Abdulvahit İmamoğlu ve Ali Köse ile yapılan görüşme (Görüşmecisi: Yılmaz Çelik, Video Kaydı, 30 Nisan 2021).

Peker bu kitapta, Gazali'nin psikoloji ile ilgili görüşlerinden hareketle, insanın kişiliğinin şu dört unsurun birleşmesinden meydana geldiğini açıklar. 1. Saldırganlık, hiddet, kızma, dövme gibi davranışlarla kendini gösterme isteği. 2. Şehvet, yeme, içme ve cinsel arzu gibi fizyolojik arzuların yanı sıra, hakim ve üstün olma, önde olma arzusu. 3. Kötülük (Şeytaniyet) arzusu, kötülük, aldatma, hile. 4. İyilik arzusu (Rabbaniyet), iyiliklere yönelim.¹⁴

Kayıklık, "Din Psikolojisi" adlı eserinde, Peker'in bireyi Allah'a inanmaya ve dini kabul etmeye götüren güdülere dair tespitlerine yer vermiştir. Bunlar; modelden öğrenme, güçsüzlük ve çaresizlik, bir varlığa bağlanma ihtiyacı, akıl yürütme ve zihinsel tatmin, korku, ölümsüzlük arzusu, suçluluk ve günahkârlık duygusu olarak açıklanmıştır.¹⁵

İlk dönem hocalarından Osman Pazarlı ve Hayati Hökelekli'nin yanı sıra Habil Şentürk (Din Psikolojisine Giriş), Hüseyin Certel, Hasan Kayıklık, Ali Köse - Ali Ayten, Faruk Karaca, Mustafa Doğan Karacoşkun (edt), Fatma Gül Cirhinlioğlu ve Halil Apaydın'ın (edt) "Din Psikolojisi" adıyla yazılmış eserleri mevcuttur.¹⁶

1.1.2. Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları

Kitap, Giriş kısmından sonra üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, ailede, camide ve Kur'an kurslarında din eğitimi incelenmektedir. İkinci bölümde, örgün eğitim müesseselerinde din eğitimi, ilkokullarda, imam-hatiplerde, ortaokul ve liselerde din eğitimi ele alındıktan sonra, din eğitimi ve öğretiminde disiplin meselesi, din eğitimi çevre ile olan ilişkiler, planlama, metot, öğretmenin şahsiyeti, iyi bir öğretimde bulunması gereken özellikler ele alınmaktadır.¹⁷ Kitabın son bölümünde ise ahlak eğitimi üzerinde durulmaktadır.¹⁸

1.1.3. 99 Soruda Çocuk ve Suç

Günümüz dünyasında çocuk suçluluğu güncel bir sorundur. Yapılan araştırmalar, yetişkinlik döneminde suç işleyenlerin büyük bölümünün çocukluk döneminde de suç işlediklerini göstermektedir. Kitapta 99 soruda, çocukların uyumsuz, suç niteliği taşıyan davranışlarının nedenleri, bu davranışların nasıl düzeltilebileceği ve çocuk bu duruma gelmeden önce nelerin yapılması gerektiği konuları ele alınarak, anne, baba, öğretmen ve diğer yetişkinlere anlaşılır ve uygulanabilir bilgiler sunulmaya çalışılmaktadır. Yine, çocuklara olumlu duygu ve davranışlar nasıl kazandırılır ve bu davranışlar nasıl geliştirilir;

¹⁴ Peker, *Din Psikolojisi*, 45-46.

¹⁵ Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 77-78.

¹⁶ Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 60.

¹⁷ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları* (Samsun: Eser Matbası, 1991).

¹⁸ Hüseyin Peker, "Ailenin Korunmasının Esasları", *Din Öğretimi Dergisi* 26 (1991), 56-59.

olumsuz duyguların arka planlarında neler vardır ve bu durumlarla nasıl mücadele edilmelidir, sorularına cevap aranmaktadır.¹⁹

1.1.4. Kur'an ve Sünnet Ekseninde İletişim ve Halkla İlişkiler

Kitap, okuyucuya daha olumlu, yapıcı, çatışma ve gerginlikten uzak bir iletişim kurma noktasında bilgi vermeyi hedeflemektedir. Eser, iletişim kavramı, türleri, etkileyici bir iletişim için kaynakta bulunması gereken özellikler, konuşma, dinleme, mesajın içeriği ile ilgili dikkat edilmesi gereken noktalar, iletişim ortamı, iletişim engelleri, halkla ilişkiler, Kur'an'a göre iletişimin esasları, peygamberin iletişimde öne çıkan yönleri üzerinde durmaktadır. Kitapta didaktik bir üslûp vardır, hem ders kitabı hem de genel okuyucuya hitap eden yönü dikkat çekmektedir.²⁰

1.1.5. Psikolojik Açıdan Namaz ve Namaz Psikolojisi

Eserde namazın önemi, psikolojik süreçleri, Kur'an'da belirtilen namaza karşı tutumları yönünden insanlar, namaz ve psikolojik mekanizmalar olmak üzere üç bölümden oluşan kitabın sonunda namazda okunan kısa sûreler ve anlamları yer almaktadır. Ayrıca namazın, insanın psikolojik mekanizmaları üzerindeki etkileri ve insana yansımaları göze çarpmaktadır. Eserin sonunda, şiir formunda kısa sûrelerin anlamları yer almaktadır.²¹

1.1.6. Zihnin Donanımı

İnsanoğlu zihnen tatmin olmak ister, çocukluk döneminden itibaren zihinde birtakım sorular oluşmaya başlar. Gençlik döneminde yoğunlaşan bu sorulara cevaplar bulunamaması bireyde gerginliğe sebep olur. Dini içerikli bazı sorular tatmin edici cevaplar bulamazsa dini şüphelerin oluşmasına, bazen de dinden uzaklaşmaya neden olabilir. Zihinde oluşan sorulara tatmin edici cevapların bulunması bireyde rahatlamaya neden olur. Tatmin edici cevaplar ise bireyi rahatlatır ve onun özgüvenini artırır. Kitap içerik olarak, orta, lise ve üniversite öğrencilerinin sorularından seçilen 76 soruya, dini kaynaklardan ve bilimsel verilerden yararlanarak cevap aranmaya çalışılmaktadır.²²

1.1.7. Allah'ın Boyasıyla Boyanmak, Kur'an'da Kişisel Gelişim

Kitapta, kendini gerçekleştiren verimli ve huzurlu insanın Kur'an'da nasıl ele alındığı, hangi özelliklerinin öne çıktığı üzerinde durulmaktadır. Kur'an'daki kişisel gelişim özellikleri 80 başlıkta incelenmekte ve Kur'an'ın sunduğu erdemli insan modeli

¹⁹ Hüseyin Peker, *Çocuk ve Suç* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994).

²⁰ Hüseyin Peker – Mustafa Kara, *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Ahlak Birey ve Toplum* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2015).

²¹ Hüseyin Peker, *Psikolojik Açıdan Namaz ve Namaz Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012).

²² Hüseyin Peker, *Zihnin Donanımı* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2013).

belirlenmeye çalışılmaktadır. Kitap adını Kur'an'daki bir terkipten (sıbğatullah)23 almıştır.24

1.1.8. Kur'an ve Sünnet Ekseninde Ahlak, Birey ve Toplum

Editörlüğünü Hüseyin Peker ve Mustafa Kara'nın yapmış olduğu eser, beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Kur'an ve Ahlak, ikinci bölüm Hadis, Sünnet ve Ahlak, üçüncü bölüm Birey ve Ahlak, dördüncü bölüm Aile ve Ahlak (Hüseyin Peker), beşinci bölüm ise Toplum ve Ahlak konularından meydana gelmektedir. Kitaptaki konular, Kur'an ve Sünnet ekseninde ele alınmakta, güzel ahlakla bezenmiş bir birey, aile ve toplum oluşturmanın ilkeleri sade bir dille sunulmaktadır.25

1.1.9. Ruh Sağlığı ve Dini İnanç

Ruh sağlığı son zamanlarda saha araştırmacılarının en çok yoğunlaştığı alanlardan biri olmuştur. Bu doğrultuda mezkur kitap altı bölümden oluşmaktadır. Ruh sağlığının anlamı, dini inanç, İslam dininin ruh sağlığını koruyucu inanç esasları, İslam dininde ruh sağlığını koruyucu ibadetler, İslam dininde ruh sağlığını koruyucu ahlak esasları ve dini inancı olan kişilerde görülen ruhsal bozuklukların nedenleri ana başlıklarıyla hazırlanmış olan eser hem akademik camianın hem de sahaya ilgi duyan tüm okuyucuların istifade edebileceği bir eserdir.26

1.1.10. Şükür ve Kanaat Psikolojisi ve Eğitimi

Kitapta şükür ve kanaat psikolojisi hakkında bilgi verilmekte ve anne babanın şükür ve kanaat eğitiminde nasıl bir yöntem uygulaması gerektiği açıklanmaktadır. Çocuklara bu konuların uygun öykü ve masallardan da yararlanarak anlatılmasının, onlarda kalıcı etkiler bırakacağı üzerinde durulmaktadır. Eser, Din Psikolojisi'nin yanında din eğitimi ve sosyolojisi ile de iç içe olan yaklaşım ve değerlendirmeleri içermektedir. Bu bakımdan psikoloji ile paydaş olan diğer saha uzmanlarının da faydalanabileceği özgün bir eserdir.27

1.1.11. Zor Çocuk Yoktur

Kitap Giriş, iki bölüm ve Sonuç kısmından oluşmaktadır. İlk bölümde çocukların davranışlarını etkileyen faktörler başlığında; kalıtım, çevre, aile, okul, arkadaş, kitle iletişim araçları ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise çocuklarda görülebilecek olumsuz davranışlar

²³ "Bu Allah'ın boyasıdır. Allah'ın boyasından daha güzel boyası olan kim vardır?" (Bakara, 2/138); Hüseyin Peker, *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013).

²⁴ Hüseyin Peker, *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013).

²⁵ Hüseyin Peker – Mustafa Kara (ed) *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Ahlak Birey ve Toplum* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2015).

²⁶ Hüseyin Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017).

²⁷ Hüseyin Peker, *Şükür ve Kanaat Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017).

üzerinde durulmaktadır. Eserde çocuğun doğduğu andan itibaren aileyle kurduğu bağ, anne baba tutumları, ödül ve cezada ölçü, çocuklar arasında ayırım yapmama, çocuğun kişiliğinin olumlu yönde gelişmesi için teşvik etme, haram ve helal anlayışını, değerlerini kazandırma gibi birçok konuda detaylı açıklamalar yapılmaktadır. Kitapta, çocuklarda görülen olumsuz davranışların pozitif disiplin yoluyla nasıl önlenebileceğinin izleri sürülmektedir.²⁸

1.1.12. Adı İnsan

Peker'in şiirlerinden oluşan bu kitap, kendi ifadesiyle, varlığa ve hayata bakışının özeti durumundadır.²⁹ Kitap, ilk bölümde genel şiirler, ikinci bölümde iki mısralık şiirler ve son bölümde de ilahilerden oluşmaktadır. Kitapta her şiirin başında o şiirin konusuna uygun bir ayet bulunmaktadır. Peker'in "Dünya" başlığıyla yazdığı iki mısralık şiirini burada aktarmak istiyoruz:

Bu dünya çok karmaşık, anlaşılması çok zor.

Anlayıncaya kadar insanı mezara kor.³⁰

1.1.13. Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli

İlk baskısı, "Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli" adıyla yayımlanan bu eserin ikinci baskısı, "Kur'ân Meâli"³¹ ismiyle neşredilmiştir. Eserin ikinci baskısında Arapça metin bulunmamaktadır. Metinli olan ilk baskıda; sol giriş kısmında önsöz, konu, kavram, isim indeksi, sûrelerin alfabetik ve nüzûl sırasına göre fihristleri bulunmaktadır. Eser tefsirî/manevî tercümeyle esas alır, açıklamalı bir Kur'an meâlidir.³²

Eserde kısa sûrelerin şiirsel bir üslûpla tercüme edildiği görülmektedir. Okuyucunun zihninde soru oluşturabilecek, o konuda bilgi vermenin yararlı olacağı düşünülen hususlar dipnotlarda açıklanmıştır ve eserde toplam 346 dipnot bulunmaktadır. Özellikle bu açıklamalarda Din Psikolojisi'nin izleri net bir şekilde hissedilmektedir. Meâlin sonunda konu, kavram ve isim indeksi bulunmaktadır. Her ayetin meâli ayrı ayrı verilmiştir. Atıfta bulunulan müellif ve müfessirler açıklamalarda belirtilmiştir. ³³

²⁸ Hüseyin Peker, *Zor Çocuk Yoktur* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017).

²⁹ Hüseyin Peker, *Adı İnsan* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017), 9.

³⁰ Hüseyin Peker, *Adı İnsan* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017).

³¹ Hüseyin Peker, *Kur'an Meâli* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015).

³² Kara, "Bir Kur'an Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyin Peker", 334. Peker, meâl çalışmasına karar vermesini şöyle açıklamaktadır: "Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'in birçok Türkçe çevirisi (meal) bulunmaktadır. Ancak bu çeviriler içerisinde Kur'an'ın üslûbuna uygun, Kur'an üslubunu kısmen de olsa yansıtan bir çeviriye rastlamak mümkün değildir. Türkçe Kur'an çevirilerinin Kur'an'ın belagat ve üslûbunu bütünüyle yansıtmaması düşünülemez. Ancak hiç değilse akıcı bir üslûpla insanı sıkmadan, kulağa hoş gelecek bir ifadeyle ve aynı zamanda günümüz insanının da anlayabileceği şekilde yazılmış bir Kur'an çevirisi olması gerekirdi. İşte benim Kur'an çevirisine başlayışım bu eksiklikleri az da olsa giderebilmek amacıyla olmuştur." (Peker, *Kur'an Meâli*, 7-8).

³³ Hüseyin Peker, *Kur'an Meâli* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015).

Eserde, bazı orijinal tespitler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Besmele'nin "rahmeti sonsuz merhameti sınırsız olan Allah'ın adıyla" şeklinde tercüme edilmesi, müttakî kavramının "Allah'ın buyruklarına karşı duyarlı olan", Bakara 177. ayetteki birr kelimesinin de "dindarlık" olarak çevrilmesi örnek verilebilir. Yine muttakî, nefis, istevâ gibi bazı kavramlarla ilgili açıklamaları, mevcut meal, terceme, yorum ve tefsir çalışmalarına zenginlik kattığı söylenebilir.³⁴

Bu eser, Peker'in uzun süre emek verdiği, akıcı üslûbu, Din Psikolojisi'nin eserde izlerinin görüldüğü önemli bir kaynaktır. Meâldeki psikolojik tahlillerdeki akıcılık, ilgi uyandırma, yeni bir yaklaşım ve söylem, okuyucuya Kur'an tefsirleri arasında psikolojik bir bakış açısıyla ele alınabilecek tefsire ihtiyaç duyulduğunu hissettirmektedir.

1.2. Makaleleri

1.2.1. Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları

Makalede, iki yazı dizisi şeklinde beş başlıkta din eğitiminin psikolojik temelleri üzerinde durulmaktadır. Makalede bu temeller; anne-baba ve diğer aile bireylerinin dini yaşantılarıyla çocuğa örnek olması, Allah'ın sadece ceza veren bir varlık olarak tanıtılmaması, çocuğun sorularının anlayabileceği şekilde cevaplandırılması, baskıyla değil, sevgi ve hoşgörü ile hareket edilmesi, çocuklara ceza verirken bile belli bir ölçü ve adalet gözetilmesi ve onların dini bayram ve kandil günlerinden yararlanarak dini duygularının geliştirilmesi, dürüst ve ahlaklı çocuklarla arkadaş olmasının sağlanması şeklinde sıralanmaktadır.³⁵

1.2.2. Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din

Bu makalede insanın sağlıklı bir ruh yapısına sahip olmasında ve olumlu şahsiyet özellikleri elde etmesinde dinin etkisi ele alınmaktadır. Dinler ve özellikle de İslam dini, emir ve yasaklarına riayet edildiği takdirde insanları olumlu şahsiyet özelliklerine sahip kılacak esaslar içermektedir. Makalede, bu olumlu davranışlara sahip olabilmenin samimi bir inançla ve bu esasları içselleştirecek sevgi merkezli bir eğitim ve uygulama ile mümkün olabileceği vurgulanmaktadır.³⁶

1.2.3. Suçlularda Dini Davranışlar

³⁴ Mustafa Kara, "Prof. Dr. Hüseyin Peker'in Kur'an Meâli Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili", *AİD* 12 (2019), 7-32.

³⁵ Hüseyin Peker, "Ailde Din Eğitiminin Psikolojik Esasları I", *Diyanet Dergisi* 21/1 (1985), 21-26; Hüseyin Peker, "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları II", *Diyanet Dergisi* 21/1 (1985), 41-49.

³⁶ Hüseyin Peker, "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din", *OMÜİFD* 1 (1986), 100-105.

Bu makale, Peker Hoca'nın doçentlik çalışmasıdır. Araştırma, Ordu Yarı Açık Cezaevi'nde 165, Giresun Yarı Açık ve Kapalı Cezaevi'nde 298 olmak üzere toplam 463 mahkûmla yapılmıştır. Araştırmada, bu mahkûmların büyük bir kısmı (%73,71) işledikleri suçun günah olduğuna inandıkları halde bu suçu işlemeye mecbur kaldıklarını, başka çareleri olmadığını, yarıya yakını (%47,07) haksız olmadıkları için günah alacaklarını sanmadıklarını, yaklaşık beşte biri (%21,84) de suçun kendisi günah olmakla birlikte haklı oldukları için günah değil sevap elde edeceklerini düşünmektedir. Araştırmada, özellikle yüz kızartıcı suç işleyenlerin inanç ve ibadet oranlarının düşük, dinin yasakladığı davranışları yapma oranlarının ise yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Dine bağlılıkla yüz kızartıcı suçlar arasında ters bir ilişki tespit edilmiştir.³⁷

1.2.4. Ailenin Korunmasının Esasları

Makalede ailenin önemi, aileyi korumada aile bireylerinin rolü üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda aile bireylerinin, aile içi ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için özellikle şu hususlara dikkat etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır: Birbirlerinin değerli olduklarını kabul etmeleri, ilişkilerinin sevgi ve saygıya dayanması, olayları birbirlerinin bakış açılarıyla görmeye çalışmaları, aile bütünlüğünün sağlanması, çocuklarla anne-baba ilişkilerinin sağlıklı bir düzene oturtulabilmesi, çocuk suçları ve kötü alışkanlıkların önlenmesi için, toplumun etkili tüm müesseselerinin bu amaç doğrultusunda görev yapmaları ve çocuklara iyi örnek olmalarının gerektiği belirtilmektedir.³⁸

1.2.5. Çocukları ve Gençleri Suça İten Faktörler

Makalede çocukları suça iten faktörler; kalıtımla ilgili faktörler, aileden kaynaklanan faktörler, arkadaş çevresinden kaynaklanan faktörler, okuldan kaynaklanan faktörler, basın ve yayın organlarından kaynaklanan faktörler şeklinde sıralanmıştır.³⁹

1.2.6. Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları

Bu makalede Kur'an'da vurgulanan, insanda bulunması gereken, yapılması istenen ve yasaklanan davranışlardan hareketle, Kur'an'ın öngördüğü dindarlık ve bu dindarlığın boyutları belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'a göre dindarlığın inanç, ibadet, ahlak, düşünce, duygu ve bilgi olmak üzere altı boyuttan oluşabileceği sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁰

1.2.7. Birey ve Toplum Açısından Din Eğitimine Duyulan İhtiyaç

³⁷ Hüseyin Peker, "Suçlularda Dini Davranış", *OMÜİFD* 4 (1990), 93-123.

³⁸ Hüseyin Peker, "Ailenin Korunmasının Esasları", *Din Öğretimi Dergisi* 26 (1991), 56-59.

³⁹ Hüseyin Peker, "Çocukları ve Gençleri Suça İten Faktörler", *Diyanet Dergisi* 27 /2 (1991), 81-89.

⁴⁰ Hüseyin Peker, "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları", *ÇÜİFD* 12 /2 (2012), 41-49.

Makale, Hüseyin Peker ve Osman Eyüpoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Araştırmaya göre birey ve toplum açısından yerinde ve doğru yöntemlerle verilen din eğitimi, fert ve toplum hayatına önemli moral desteği sağlar ve kişiler arası ilişkileri en güzel şekilde tanzim eder. Makalenin ulaştığı bir başka sonuç da şudur: İslam dini tam anlamıyla öğrenilir ve yaşanılırsa, dinden beklenen kişisel ve sosyal huzura kavuşmak da o kadar artar.⁴¹

1.2.8. Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği: Gerçeklik ve Güvenirlik Çalışması

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışması Cüneyd Aydın, Mevlüt Kaya ve Hüseyin Peker tarafından birlikte yapılmıştır. Ölçek 17 sorudan oluşan beşli likert olarak hazırlanmıştır. Ölçeğin, bireylerin hayatta anlam düzeylerini belirlemede kullanılabilecek yeterlikte psikometrik özelliklere sahip geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir. Başta sosyal bilimler olmak üzere Din Psikolojisi ile ilgili yapılacak araştırmalarda geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabilir niteliktedir.⁴²

1.2.9. İntihar Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur

Cullough tarafında kaleme alınan makale, Peker tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. Makalede vurgulanan temel görüş şöyledir: İnsanın hayatına anlam katan değer yoksa, ekonomik zenginlik, başarı veya başka bir şey o bireyi hayata bağlamamakta ve onu hayatta dirençli kılmamaktadır. Hayatın amacı bilinmezse, niçin yaşanılması gerektiği de anlaşılamaz. Ayrıca intiharın ana sebebinin maneviyat eksikliği olduğu ortaya konulmuştur. Hayatın tasavvur edilebilen bütün problemlerinde insanoğluna yardımcı olabilecek mutlak güce sahip olan bir kaynak mevcuttur ki, o da Yüce Allah'tır.⁴³

Peker'in tüm makalelerinden bahsedebilmek bir makalenin boyutunu aşacağından diğerlerinin sadece yayın bilgisiyle yetinmek daha doğru olacaktır.

1.2.10. "Eğitim ve Öğretimde Metodun Önemi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Metotlar", MEB Din Öğretimi Dergisi, 17 (1988), 86-97.

1.2.11. "İman-İbadet İlişkisi", MEB Din Öğretimi Dergisi, 19 (1989), 41-46.

1.2.12. "Dini İnanç ve Stres İlişkisi", MEB Din Öğretimi Dergisi, 38 (1993), 53-57.

1.2.13. "Camilerin Bireysel ve Toplumsal Fonksiyonu", Diyanet Aylık Dergi, 190 (2006), 33-34.

⁴¹ Hüseyin Peker – Osman Eyüpoğlu, "Birey ve Toplum Açısından Din Eğitime Duyulan İhtiyaç". *OMÜİFD* 37 (2014), 5-18.

⁴² Cüneyd Aydın – Mevlüt Kaya – Hüseyin Peker, "Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği: Gerçeklik ve Güvenirlik Çalışması", *OMÜİFD* 38 (2015), 39-55.

⁴³ Leslie Mc. Cullough, "İntihar Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur", çev. Hüseyin Peker, *OMÜİFD* 2 (1987), 105-113.

1.2.14. "Gençlerin Alkol ve Uyuşturucu Kullanımının Psiko-Sosyal Nedenleri", Diyanet Aylık Dergi, 200 (2007), 37-39.

1.2.15. "Merhamet Eğitiminde Model Almanın Önemi", Diyanet Aylık Dergi, 244 (2011), 20-22.

1.2.16. "Tüketim Ahlâkı Eğitimi", Diyanet Aylık Dergi, 247 (2011), 15-17.

1.2.17. "Namaza Psikolojik Bir Bakış", Diyanet Aylık Dergi, 298 (2015), 24-27.

1.3. Bildirileri

Peker Hoca'nın farklı alanlarda yayımlanmış birçok bildirisi bulunmaktadır. Çalışmamızda, bu bildirilerin bazılarında muhteva açısından kısaca bahsetmek bazılarını da ismen zikretmek istiyoruz.

1.3.1. Teknolojik Gelişmeler ve İslam Ahlakı

Bu bildiri de şu konular üzerinde durulmaktadır: Teknolojik gelişmelerin etki alanları, İslam'ın teknolojik gelişmelere yaklaşımı, teknolojinin faydaları, teknolojinin yarar ve zarar dengesini sağlayan ölçüdür.⁴⁴

1.3.2. Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği

Bildiri de, Samsun ve Aydın müftülüklerinde tutulan karteklerde 122 kişinin durumu incelenmektedir. Bu bağlamda, danışanların bazı psikolojik sorunlarının olabileceği, aile ve evlilik danışmanlığının bir süreç gerektirdiği, bu bürolarda görev yapan personelin hem dini bilgi, hem de aile danışmanlığı ve rehberlik konusunda yetkinliklerinin yeterli düzeye getirilmesinin zorunlu olduğu konuları ele alınmaktadır.⁴⁵

1.3.3. Şiddete Karşı Nebevî Mesaj

Bildiri de, Hz. Peygamber'in şiddete karşı mücadele metodu örneklerle sunulmaktadır. Buna göre, bireyde şiddeti hoş görmeyen bir anlayış oluşturmanın, başta aile olmak üzere toplumun her kesiminde kişiler arasında ayırım yapılmamasının ve adil olunmasının, yöneticilerin toplumdaki gelir eşitsizliğini azaltacak önlemler almasının, insanları zekât ve sadaka vermeye teşvik etmenin, insanları şiddete sevkeden içki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan vazgeçirmeye çalışmanın ve helâl-haram gibi kavramları küçük yaşlardan itibaren insanlara benimsetmenin önemi üzerinde durulmaktadır.⁴⁶

1.3.4. Merhamet-İbadet İlişkisi

⁴⁴ Hüseyin Peker, "Teknolojik Gelişmeler ve İslam Ahlakı", *OMÜİFD* 9 (1997), 29-34.

⁴⁵ Hüseyin Peker, "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği", *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: 2009), 162- 175.

⁴⁶ Hüseyin Peker, "Şiddete Karşı Nebevî Mesaj", *Nebevî Mesajın Evrenselliği- Siret Sempozyumu*, (Konya:2009), 188-197.

Peker, ibadet-merhamet ilişkisini ele aldığı bu bildiride, şunları söylemektedir: İbadetler, bireydeki sevgi duygusunu sürekli canlı tutar, insanın, hayatın ve bütün varlıkların değerli olduğunu kavratır, sorumlulukları hatırlatıp biz duygusunu hakim kılar, Hz. Peygamber'i örnek almaya götürür, farkındalık bilinci oluşturur, empati eğilimini artırır, dünyanın geçiciliğini öğretir, ölümü hatırlatarak maddeye bağlılığı azaltır, kötü eğilimlerden uzaklaştırır, vicdanın hassaslaşmasını sağlar.⁴⁷

1.3.5. Toplum Planında İnsan Onuru Algısının Kazanılması

Bildiride insan onurunu koruyucu tutum ve davranışlar üzerinde durulmaktadır. Yine, insan onuru algısının kazanılmasında aile, okul, medya ve yasaların etkili olduğu belirtilmektedir.⁴⁸

1.3.6. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Hayatında Şiddetin Yeri

Peker bu bildiride, Kur'an'ın şiddete bakışını ve şiddetin nedenlerini ele almaktadır. Nitekim Kur'an, şiddete neden olan tüm davranışlardan uzak durulmasını, baskı ve şiddet uygulayanların cezalandırılacağını, kişiler arası ilişkilerde sevgi, şefkat, tatlı dil, hoşgörü ve bağışlamanın ön plana çıkarılmasını, toplumun bütün kesimlerinde adaletli davranılmasını, işlerin ehil olanlara verilmesini ve gelir dağılımındaki eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁹

Peker'in diğer bildirileri ise şunlardır:

1.3.7. "Ailenin Korunmasının Esasları", I. Aile Şûrası Bildirileri (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1990), 355-358.

1.3.8. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Metot Sorunu", Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu (Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, 1998), 259-266.

1.3.9. "Çocuğun Din Eğitiminde Medya, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi" (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1998), 163-173.

1.3.10. "Türbe Ziyaretlerindeki Dini ve Psiko-Sosyal Nedenler", Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu (İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınları, 1998), 447-452.

⁴⁷ Hüseyin Peker, "Merhamet-İbadet İlişkisi", *Kutlu Doğum Haftası Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi Sempozyumu*, (Ankara: 2011), 336-345.

⁴⁸ Hüseyin Peker, "Toplum Planında İnsan Onuru Algısının Kazanılması", *Kutlu Doğum Haftası Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu*, (Konya, 2013), 554-560.

⁴⁹ Hüseyin Peker, "Şiddete Karşı Nebevi Mesaj", *Nebevi Mesajın Evrenselliği- Siret Sempozyumu*, (Konya 2009), 188-197.

1.3.11. "Çocuğun Dini Eğitiminde Medya", Çocuk Gelişimi ve Eğitimi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998).

1.3.12. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Müfredatında Yer Alan Sûrelerin Anlamalarının Öğretimi", Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalıştay I (İstanbul: 2004), 40-47.

1.3.13. "İslam'ın Hoşgörü, İnanç ve Düşünceye Saygı Anlayışını Benimsetebilmek", Yarınlar İçin Düşünce Platformu (Ankara: Kültür Yayınları, 2005), 109-113.

1.3.14. "Dua, İbadet ve Dini Törenler", Din Psikolojisi, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010), 192-212.

1.3.15. "Gençlik Döneminde Dini Sorgulama", Gençlik ve Kültürel Mirasımız (Samsun: Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 2014), 831-836.

1.4. Yönettiği Yüksek Lisans Tezleri

Peker, eski adı Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yeni adı Lisansütü Eğitim Enstitüsü'ne bağlı olarak pek çok Yüksek Lisans ve Doktora tezi yönetmiş ve öğrencilerini mezun etmiştir.⁵⁰ Peker'in yönettiği yüksek lisans tezleri şunlardır:

1. Mustafa Köylü, Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri, 1989.

2. Halil İbrahim Yurdusever, Lise Öğrencilerinin Dini Davranışlarını Etkileyen Faktörler, 1990.

3. Ali Rıza Aydın, Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Problemleri, 1991.

4. Yaşar Yürük, Kur'an Kursu Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Problemleri, 1992.

5. Hamdi Uygun, Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri, 1992.

6. Aişe Sıddıka Taşpınar, İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okullardan Beklentileri ve Kendilerini Nasıl Değerlendirdikleri, 1994.

7. Ali Akdoğan, İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Dersi Programının Değerlendirilmesi, 1994.

8. Osman Taştekin, Öğretmen ve Öğrencilere Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Müfredatları, 1994.

9. Şuayip Özdemir, İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Fıkıh Dersi Programının Değerlendirilmesi, 1994.

⁵⁰ Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı, "Ulusal Tez Merkezi", Erişim: 01 Haziran 2021, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>; Kara, "Bir Kur'an Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyin Peker: Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri", 323-327.

10. M. Doğan Karacoşkun, İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışları, 1994.
 11. Halil Apaydın, Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları, 1996.
 12. Hacı Yusuf Acuner, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Lise I- II- III Müfredatının Öğretmen ve Öğrenciler Açısından Amaç ve Metod Bakımından İncelenmesi, 1996.
 13. Muammer Cengil, Kur'an-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Açından Bir Yaklaşım, 1996.
 14. Hasan Dam, İlköğretim 1. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi, 1996.
 15. Yusuf Macit, Ruh Sağlığı Açısından Kur'an-ı Kerim, 1996.
 16. Hasan Arslan, Çıracık ve Kalfalarda Dini İnanç ve Davranışlar, 1997.
 17. Nuray Kukula, Eğitim Açısından Kur'an-ı Kerim'de Ceza ve Mükafat, 1998.
 18. Rıza Altun, İslami Anlatım ve Uygulamalarda Kişileri Rahatsız Eden Hususlar, 2001.
 19. Elif Kara, Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Bu Konuyla İlgili Dini Tutumları, 2003.
 20. Fatih Ergin, Din Psikolojisi Açısından Yunus Emre'de Allah İnancı ve Din Duygusu, 2009.
 21. Esra Kesgin, Hz. İbrahim'de Allah İnancı ve Din Duygusu, 2013.
 22. Zeliha Çamur, Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi), 2014.
 23. Emine Şenocak, Kur'an Kursu Öğrencilerinde Benlik Saygısı, 2015.
 24. Tuğba Taşdemir, Din Psikolojisi Açısından Türk ve Avrupa Sinemalarında Kadın: Karşılaştırmalı Bir Çalışma, 2016.
 25. Eldar Karımov, Üniversite Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı Düzeyleri ile Din Algıları Üzerine Bir Araştırma, 2016.
 26. Gülistan Sucu, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Kadın Algısı, 2019.
 27. Mohammed Ghrairi, Türkiye'deki Iraklı Göçmenlerin Deizm'e ve Ateizm'e Yaklaşımları, 2019.
- 1.5. Yönettiği Doktora Tezleri
1. Ali Rıza Aydın, Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri, 1995.

2. Yaşar Yürük, Almanların İslam Diniyle İlgili Tutum ve Davranışlarında Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler, 1998.
3. Aşkın Asan, Bilgisayar Destekli Din Eğitimi, 1998.
4. Osman Taştekin, Kıyamet ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi, 1998.
5. M. Doğan Karacoşkun, Psiko-Sosyal Açından İman-Amel İlişkisi, 1998.
6. Aişe Sıddıka Nazlı, Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Duygusal Yönü, 1999.
7. Halil Apaydın, Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi, 2001.
8. Yusuf Macit, İletişim Psikolojisi Açısından Hz. Muhammed, 2002.
9. Mustafa Köylü, Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim, 2002.
10. Muammer Cengil, Davranışçılık Ekolünün Dine Yaklaşımı, 2002.
11. Hüseyin İbrahim Yeğin, Kutsal Mekân ve İnsan İlişkisi, 2003.
12. Elif Kara, Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışlarının Genelleme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, 2009.
13. Sema Yılmaz, Çocukların Bilişsel ve Dini Gelişiminde Ölüm Olgusu, 2011.
14. Çiğdem Gülmez, Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık, 2014.
15. Cüneyd Aydın, İnsanın Anlam Arayışı İle Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki, 2015.
16. Eldar Karımov, Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü (Azerbaycan Örneği), 2020.

Peker, halen lisansüstü derslerinin yanında, yüksek lisans ve doktora tez danışmanlıklarına devam etmektedir.

2. Türkiye'deki Din Psikologlarının Dilinden Peker'in Alana Katkıları

Bu bölümde, Türkiye'deki din psikologlarından Peker'in lisansüstü danışmanlığını yaptığı hocalara ve alanın diğer bazı hocalarına göre onun bilim dalına katkılarını yansıtmaya çalışacağız.

2.1. Prof. Dr. Mustafa Doğan Karacoşkun (Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. Hüseyin Peker Hocam, öğrencisinden emeğini esirgemeyen, akademik katkı ve destekleri yanında insani hasletleriyle de motive eden bir insandır. Öğrencilerine akademik anlamda yapabileceklerinin sınırsız olduğu hissini verecek kadar yüreklendiricidir. Hem daha fazlasını yapmanız için zorlar hem de yapamadığınız işlerde

moralinizi bozarak yapamayacağınızı ima etmek yerine yeniden yeni baştan başlama ve yapabilme, mevcut durumunu gözden geçirerek kendini daha iyi yerlere taşıma noktasında fırsatlar sunar.

Şair kişiliği, şahsında güçlü bir empati yeteneği var etmiştir. Bu empatik yaklaşımı ile Din Psikolojisi alanında ülkemizde ilklerden olan akademik çalışmaları ve diğer faaliyetleri bir arada düşünüldüğünde, akademik hayata Hüseyin Peker Hoca'nın öğrencisi olarak başlayıp ondan yardım alarak ilerlemek, öğrencilerini ve şahsen beni akademik tüm aşamalarda ve gelişim süreçlerinde şanslı kılmıştır. Kur'an-ı Kerim Meâl çalışması, kitaplaştırdığı şiirleri ve gençlerin kimlik edinme süreçlerinde cevaplamada zorlandıkları sorulara cevap mahiyetindeki çalışmaları, onun alanı dışında da geniş bir ilmi birikime sahip olduğunu göstermektedir.⁵¹

2.2. Prof. Dr. Abudulvahit İmamoğlu (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Bilgi birikimi, eserleri, yetiştirdiği öğrenciler açısından alanın önemli bir ismidir. Din Psikolojisi kitabı özellikle ilahiyat öğrencileri için, derse uygunluk ve üslûp yönünden öne çıkmaktadır. İyi niyetli, mütevazı bir kişiliğe sahiptir. Onun kişiliğinin bu yönü pek çok insanın Din Psikolojisi'ni sevmesine katkı sağlamıştır. Eserleri bağlamında İslami konuları psikolojik bakış açısıyla okuyucu ile buluşturması sahaya önemli katkı sağlamıştır.⁵²

2.3. Prof. Dr. Recep Yaparel (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Benim için Hüseyin Peker hocamızın en dikkat çekici yönü "iletişime açık" bir insan olmasıdır. Bu tutumunu yazdığı kitap ve çalışmalarında da görmek mümkündür. Ders kitabı olarak yıllarca okuttuğum Din Psikolojisi kitabında ele aldığı konuların seçimi, özellikle kullandığı üslûp, bu tavrın en bariz örneği olarak gösterilebilir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in daha doğru anlaşılması yolunda bir din psikoloğu olarak farklı bir perspektiften ve anlatım biçimi ile gösterdiği gayret ve katkının takdire şayan olduğunu düşünüyorum.⁵³

2.4. Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Hocanın, Din Psikolojisi kitabı İlahiyat fakültelerinde önemli bir boşluğu doldurmuştur. Mütevazı kilişiği pek çok öğrenci ve insanın bu alanı sevmesine zemin oluşturmuştur. Din Psikolojisi alanından çıkıp, meâl çalışması yapacak kadar tefsir ilmine vukûfiyeti önemli bir yönüdür. Sade bir dili, eserlerini çok okunur hale getirmiştir. Sahanın farklı konularında araştırmalar yapması ve dolayısıyla pek çok eserinin olması, Peker hocanın alana katkılarında sadece birkaçıdır.⁵⁴

⁵¹ M. Doğan Karacoşkun tarafından gönderilen 05 Mayıs 2021 tarihli e-posta.

⁵² Abdulvahit İmamoğlu ile yapılan görüşme (Görüşmecisi: Yılmaz Çelik, Video Kaydı, 01 Mayıs 2021).

⁵³ Recep Yaparel tarafından gönderilen 08 Mayıs 2021 tarihli e-posta.

⁵⁴ Ali Köse ile yapılan görüşme (Görüşmecisi: Yılmaz Çelik, Video Kaydı, 30 Nisan 2021).

2.5. Prof. Dr. Faruk Karaca (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

İlahiyat Fakültesi son sınıfta okuduğumuz Din Psikolojisi dersinde, yoksunluğunu çektiğimiz materyal sıkıntısı, iki kitapla birlikte ortadan kalkıyordu. Bunlardan birinin yazarı Hayati Hökeleki, diğeri ise Hüseyin Peker idi. Hüseyin hocam sempatik, şen, espirili olduğu kadar, duruş sahibi, ciddi, çalışkan, vefalı ve yaşının delikanlılık dönemini biraz geçmesine rağmen hala delikanlı birisi olarak alana hizmet etmeyi sürdürmektedir. Gerek konuştukları ve yazdıkları, gerekse yetiştirdiği öğrencileriyle din psikolojisi alanının Hüseyin hocama koca bir teşekkür borçlu olduğunu düşünüyor ve ben kendi payıma ona teşekkür ediyorum.⁵⁵

2.6. Prof. Dr. Bozkurt Koç (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü)

Hayatını bilime adanmış bir şahsiyettir Peker Hoca. Yayınladığı çok sayıda değerli kitap, makale ve yetiştirdiği öğrencilerle bilim dünyasına katkıda bulunmuştur. Din Psikolojisi alanında Türkiye'deki duayenlerden biridir. Çok sayıda tez çalışmasını alana kazandırmıştır. Konferans ve seminerlerle sürekli insanları aydınlatma çabası içerisinde olmuştur. Mütevazı bir insan ve erdemli bir kişiliktir.⁵⁶

2.7. Prof. Dr. Muammer Cengil (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Türkiye'de Din Psikolojisi disiplininin ilk temsilcileri arasında yer alan hocamız, aynı zamanda bu disiplinin ülkemizde kabul görmesinde önemli katkılar sunmuştur. Gerek lisans düzeyinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin vizyon kazanmasında gerekse lisansüstü düzeyde yetiştirmiş olduğu öğrencileriyle bu katkısını ilk günkü gibi sürdürmektedir. Çalışmalarında Kur'an'a yapmış olduğu atıflar insanı anlama gayreti içerisinde olan psikoloji bilimi ile dinin birlikteliği anlamında son derece önem arz etmektedir.⁵⁷

2.8. Dr. Çiğdem Gülmez (Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Her danışman-öğrenci ilişkisi kendine özel ve farklıdır. O, Din Psikolojisi alanına ilişkin fenomenleri, problemleri okuduğum teoriler, kavramlar üzerinden anlamaya çalışırken yaşadığım zihinsel karmaşayı, onlarca yıllık bilgi ve tecrübesiyle aydınlatır, yeni ufuklar açardı. Öğrencisinde yetersizlik duygusu oluşturacak, öğrencinin yeteneklerinden şüphe duymasına neden olacak ağır bir eleştiride bulunmazdı. Eğer gerekliyse bu eleştiri, sadece çalışmaların kalitesini artıracak, standartlarının yükselmesine yardımcı olacak, yapıcı niteliktedir. Bazı insanlara buldukları makam, hocalık vasfı veya yaş gibi dışsal gerekçelerle saygı gösterilir. Fakat hocama karşı hiçbir öğrencisinin saygı gerekçesi böyle

⁵⁵ Faruk Karaca tarafından gönderilen 22 Mayıs 2021 tarihli e-posta.

⁵⁶ Bozkurt Koç tarafından gönderilen 03 Mayıs 2021 tarihli e-posta.

⁵⁷ Muammer Cengil tarafından gönderilen 03 Mayıs 2021 tarihli e-posta.

dışsal bir gerekçe olamaz. Zira Schopenhauer'un "Sıcaklık balmumu için ne ise nezaket de insan için odur." sözünde olduğu gibi kıymetli hocamın herkese hesapsızca sunduğu incelik ve nezaketi, samimi ve içten bir hürmeti doğurur.⁵⁸

2.9. Dr. Cüneyd Aydın (Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Din Psikolojisi alanında lisansüstü eğitim yapmaya karar verdiğim 2000 yılında, bu alanda ilk okuduğum kitap, hocamızın yalın ve anlaşılır bir üslûpla yazdığı Din Psikolojisi isimli eseri idi. Yetiştirdiği öğrencileri farklı üniversitelerde görev yaparak, branşın devamlılığını sağlamakta ve alanın tanınırlılığını artırmaktadır. Katı pozitivist tavırdan uzaklaşarak hem psikolojinin hem de İslam kültürünün bakış açısını eserlerinde bir arada tutmaya çalışarak, psikoloji ile din arasında öteden beri var olan iletişimsizliği de çözmeye katkı sunduğu söylenebilir.⁵⁹

SONUÇ

"Din Psikolojisine Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Hüseyin Peker" konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Prof. Dr. Hüseyin Peker şu ana kadar, 1979 yılında doktora tezini tamamlamasıyla başladığı akademik hayatına 13 kitap, 17 makale, 15 bildiri, 27 yüksek lisans ve 16 doktora tez danışmanlığı sığdırmıştır. Bununla birlikte halen lisansüstü derslerine, danışmanlıkları ve bilimsel çalışmalarına devam etmektedir.

Eserlerinde din psikolojisinin temel konularının yanında toplumsal sorunlara da yer vermiştir.

Ülkemizde Din Psikolojisi alanında yüksek lisans ve doktora düzeyinde, aralarında yabancı uyruklu öğrencilerin de bulunduğu, en çok öğrenci yetiştiren hocalardan biridir.

Araştırmalarında farklı yaş gruplarını ele almıştır. Ders kitabı niteliğindeki eserleri, lisans ve lisansüstü öğrencilerinin başucu kitabı olmaya devam etmektedir.

Eserlerinde Kur'an ve sünnete yapmış olduğu atıflar, disiplinlerarası birlikteliğe önemli katkı sağlamıştır.

Peker'in kaleme aldığı Kur'an Meâli adlı eser, sade ve akıcı bir üslûba sahip olmasının yanı sıra bazı kelime ve kavramlara getirdiği psikolojik yorum ve açıklamalarla alana farklı bir bakış açısı ve zenginlik katmıştır.

⁵⁸ Çiğdem Gülmez tarafından gönderilen 05 Mayıs 2021 tarihli e-posta.

⁵⁹ Cüneyd Aydın tarafından gönderilen 01 Mayıs 2021 tarihli e-posta.

Sade, akıcı ve edebi bir dil kullanması, onun eserlerinin geniş kitleler tarafından kabul görmesini ve okunmasını sağlamıştır.

İkili ilişkilerindeki nezaketi ve iletişime açıklığı farklı kesimler tarafından takdir edilmiştir.

Akademik alanda danışmanlık yaptığı öğrencilerini motive ederek cesaretlendiren ve talebelerine ufuk açıcı şekilde yaklaşan örnek bir hocadır.

Peker'in, İslami ilimlere vukûfiyetinin farkedildiği "Kur'an Meâli" adlı eseri, bir din psikoloğu gözüyle Kur'an'a yaklaşım açısından dikkate değer bir çalışmadır.

Eserlerinde, Din Psikolojisi'nin temel konuları ve ders kitapları haricinde eğitim psikolojisi, öğretim metotları, inanç, ibadet, ahlak, değerler eğitimi, çocukluk ve gençlik dönemi dini sorunları, tasavvuf psikolojisi, suç ve suçlulara yönelik araştırmalar ve türbe ziyaretleri gibi farklı konulara da yer vermiştir.

Sonuç olarak Peker, sahanın kaynak kitaplarının yanı sıra alana ışık tutabilecek pek çok konuya eğilmiş ve bu konularda eserler kaleme almıştır. Üretkenliğinin yanında, yetiştirdiği öğrencilerle de Din Psikolojisi alanına ilgi duyanlara ilham kaynağı olmuş saygın bir akademisyendir.

KAYNAKÇA

Aydın, Cüneyd - Kaya, Mevlüt - Peker, Hüseyin. "Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği: Gerçerlik ve Güvenirlik Çalışması". OMÜİFD 38 (2015) 39-55.

Aydın, Cüneyd. Hüseyin Peker. E-Posta 01 Mayıs 2021, Yılmaz Çelik.

Ayten, Ali. Din Psikolojisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Cullought, Leslie Mc. "İntihar Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur". Çev. Hüseyin Peker, OMÜİFD 2 (1987), 105-113.

Ghraiı Mohammed-Peker, Hüseyin. "Türkiye'de Yaşayan Iraklı Göçmenlerin Deizm ve Ateizme Yönelik Tutumları". IBAD Sosyal Bilimler Dergisi (2020), 513-525.

Gülmez, Çiğdem. Hüseyin Peker. E-Posta 05 Mayıs 2021, Yılmaz Çelik.

Horozcu, Ümit. Din Psikolojisi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisi. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

İmamoğlu, Abdulvahit. Hüseyin Peker ile İlgili Kayıt, 01 Mayıs 2021, Yılmaz Çelik.

Kara, Mustafa. "Bir Kur'an Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyin Peker: Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri". AİD 11 (2018) 313-341.

Kara, Mustafa. "Prof. Dr. Hüseyin Peker'in Kur'an Meâli Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili". AİD 12 (2019) 7-32.

Karaca, Faruk. Hüseyin Peker. E-Posta 22 Mayıs 2021, Yılmaz Çelik.

Karacoşkun, M. Doğan. Hüseyin Peker. E-Posta 05 Mayıs 2021, Yılmaz Çelik.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. Din Psikolojisi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Kayıklık, Hasan. Din Psikolojisi. Adana: Karahan Kitapevi, 2018.

Koç, Bozkurt. Hüseyin Peker. E-Posta 03 Mayıs 2021, Yılmaz Çelik.

Köse, Ali. Hüseyin Peker ile İlgili Kayıt, 30 Nisan 2021, Yılmaz Çelik.

- Köse, Ali-Ayten, Ali. Din Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Peker, Hüseyin, Din Değiştirmede Psiko-Sosyal Etkenler. Ankara: AÜSBE, Doktora Tezi, 1979.
- Peker, Hüseyin. "Ailde Din Eğitiminin Psikolojik Esasları I". Diyanet Dergisi 21/1 (1985), 21-26.
- Peker, Hüseyin. "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları II". Diyanet Dergisi 21/1 (1985), 41-49.
- Peker, Hüseyin. "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din". OMÜİFD 1 (1986), 100-105.
- Peker, Hüseyin. "Suçlularda Dini Davranış". OMÜİFD 4 (1990), 93-123.
- Peker, Hüseyin. "Ailenin Korunmasının Esasları". Din Öğretimi Dergisi 26 (1991), 56-59.
- Peker, Hüseyin. "Çocukları ve Gençleri Suça İten Faktörler". Diyanet Dergisi 27 /2 (1991), 81-89.
- Peker, Hüseyin. Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları. Samsun: Eser Matbası, 1991.
- Peker, Hüseyin. "Tasavvuf Psikolojisi". OMÜİFD 7 (1993), 35-52.
- Peker, Hüseyin. Çocuk ve Suç. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994.
- Peker, Hüseyin. "Teknolojik Gelişmeler ve İslam Ahlakı". OMÜİFD 9 (1997) 29-34.
- Peker, Hüseyin. Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli. Samsun: Ceylan Ofset, 2009.
- Peker, Hüseyin, "Şiddete Karşı Nebevi Mesaj". Nebevî Mesajın Evrenselliği-Siret Sempozyumu. Konya (2009), 188-197.
- Peker, Hüseyin. "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği". IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri. Ankara (2009), 162- 175.
- Peker, Hüseyin. "Merhamet-İbadet İlişkisi". Kutlu Doğum Haftası Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi Sempozyumu. Ankara (2011), 336-345.
- Peker, Hüseyin. Psikolojik Açıdan Namaz ve Namaz Psikolojisi. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları". ÇÜİFD. 12 /2 (2012), 41-49.
- Peker, Hüseyin. "Toplum Planında İnsan Onuru Algısının Kazanılması". Kutlu Doğum Haftası Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu. Konya (2013), 554-560.
- Peker, Hüseyin. Zihninin Donanımı. Samsun: Üniversite Yayınları, 2013.
- Peker, Hüseyin. Allah'ın Boyasıyla Boyanmak. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Peker, Hüseyin-Eyüpoğlu, Osman. "Birey ve Toplum Açısından Din Eğitime Duyulan İhtiyaç". OMÜİFD 37 (2014) 5-18.
- Peker, Hüseyin-Kara, Mustafa. Kur'an ve Sünnet Ekseninde Ahlak Birey ve Toplum. Samsun: Üniversite Yayınları, 2015.
- Peker, Hüseyin. Kur'an Meâli. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Peker, Hüseyin. Kur'an ve Sünnet Ekseninde İletişim ve Halkla İlişkiler, Samsun: Üniversite Yayınlar, 2016.
- Peker, Hüseyin. Adı İnsan. Samsun: Üniversite Yayınları, 2017.
- Peker, Hüseyin. Din Psikolojisi. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Peker, Hüseyin. Ruh Sağlığı ve Dini İnanç. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

- Peker, Hüseyin. Şükür ve Kanaat Psikolojisi ve Eğitimi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Peker, Hüseyin. Zor Çocuk Yoktur. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Hayatında Şiddetin Yeri". Şiddet ve Sosyal Travmalar. Samsun Valiliği, (2018) 60-68.
- Peker, Hüseyin. Hüseyin Peker ile İlgili Kayıt, 01 Mart 2021. Yılmaz Çelik.
- Satan, Aysin Aydınay. "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeylerine Olan Etkisi". 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 3/7 (2014), 56-74.
- Seligman, Martin-Csikszentmihalyi, Mihaly. "Positive psychology: An introduction". American Psychologist 55/1 (2000), 5-14.
- Springer, Kristan. W.-Hauser, Robert. M. "An assessment of the construct validity of Ryff's Scales of Psychological Well-Being: Method, mode, and measurement effects". Social Science Research 35 /4 (2006), 1080-1102.
- Şentürk, Habil. Din Psikolojisine Giriş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Telef, Bülent Baki. "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçe'ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 28/3 (2013), 374-384.
- Yaparel, Recep. Hüseyin Peker. E-Posta 08 Mayıs 2021, Yılmaz Çelik.
- Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı. "Ulusal Tez Merkezi". Erişim: 01 Haziran 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

A Review on Din Yolu Magazine

Muhammed KALENDEROĞLU*

Abstract

The magazine *Din Yolu* (literally: *The Path of the Religion*) owned by Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu who was an educator, author, calligrapher and politician as well as a translator, interpreter of Qur'an in Turkish language, was a societal and religious magazine. It was published from 15 March 1956 to 1 September 1957 in Ankara. Ragıp Akyavaş was the Editor-in-chief from its 8th issue, later Rıza Atilla from 13th issue. Its lifespan was over in 36th issue. *Din Yolu* thought that social development was only possible if people believed in a superstition-free religion. In this context, its views on Qur'an in Turkish language and Turkish as a liturgical language were quite noteworthy. *Din Yolu* includes basic religious information in the "Religious Knowledge for Young People" section, which was prepared to teach children the essence of superstition and bigotry-free Islam. In the articles, it also gives his readers information about Islamic history, civilization and morality. Moreover, *Din Yolu* magazine translated and serialized Corcî Zeydân's novel "Nile Virgin Armanosa", which tells the history of the earlier period of Islam and had not been translated into Turkish before. In this study, by examining all the issues of *Din Yolu*, we aimed to determine the literary features of the magazine, its approach to the prominent discussions of the period such as the translation of the Qur'an into Turkish and religious education in secondary schools, its thoughts about institutions such as *Diyanet* (Religious Affairs of Turkey) and Faculty of Theology.

Keywords: *Din Yolu*, Religios and Societal Magazine, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Qur'an in Turkish, Nile Virgin Armanosa.

Din Yolu Dergisine Dair Bir İnceleme

Muhammed KALENDEROĞLU

Öz

* Master Student, Muhammed KALENDEROĞLU, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts. Ankara, Turkey. Yüksek Lisans Öğrencisi, Muhammed KALENDEROĞLU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ankara Türkiye. muhammedkalenderoglu@icloud.com **ORCID** 0000-0001-6703-5142

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 September / Eylül 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 October / Ekim 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** 110-137.

Suggested ISNAD Citation: Muhammed Kalenderoğlu, "Din Yolu Dergisine Dair Bir İnceleme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-January 2022), 110-137.

www.dergipark.org.tr

Eğitimci, yazar, hattat ve siyasetçi kimliği yanında Kur'an-ı Kerim mealı ile tefsir çalışmaları da bulunan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun ilk sahibi olduğu *Din Yolu*, 15 Mart 1956-1 Eylül 1957 tarihleri arasında yayım faaliyetini sürdüren, Ankara merkezli dini ve içtimai bir dergidir. 8. sayıda Ragıp Akyavaş'a, 13. sayıda da Rıza Atilla'ya devredilen *Din Yolu*, 36. sayısı ile yayım hayatını sonlandırmıştır. *Din Yolu* dergisi, toplumsal kalkınmayı halkın hurafelerden arındırılmış bir dine inanmaları durumunda mümkün görmektedir. Bu bağlamda dergide yer alan Türkçenin ibadet ve din dili olmasının gerekliliği ile Türkçe Kur'an hakkındaki düşünceler dikkat çekicidir. *Din Yolu*, çocuklara İslam'ın batıl inanç ve taassuptan arındırılmış özünü öğretebilmek için hazırladığı "Gençlere Din Bilgisi" bölümünde, temel dini bilgilere yer vermekte; makalelerinde de okuyucularına İslam tarihi, medeniyeti ve ahlakına dair bilgiler sunmaktadır. *Din Yolu* dergisinin, daha önce Türkçe tercümesi yapılmamış, ilk dönem İslam tarihini anlatan Corci Zeydân'ın "Nil Bakiresi Armanosa" isimli romanını çevirerek tefrika etmesi ilgi çekicidir. Bu çalışmada *Din Yolu*'nun tüm sayıları incelenerek, derginin edebi özellikleri, Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi ve ortaokullarda din eğitimi gibi dönemin öne çıkan tartışmalarına yaklaşımı; Diyanet ve İlahiyat Fakültesi gibi kurumlar hakkındaki düşünceleri tespit edilmek istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Yolu*, Dini-İçtimai Dergi, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türkçe Kur'an, Nil Bakiresi Armanosa.

Giriş

15 Mart 1956 tarihinde birinci sayısını çıkaran *Din Yolu*, 1 Eylül 1957'deki 36. sayısı ile yayım hayatına son veren, Ankara merkezli dini ve içtimai bir dergidir. İlk 7 sayısında imtiyaz sahibi İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'dur. 8. sayıyla *Din Yolu*'nun başına Ragıp Akyavaş geçmiş; 13. sayı itibarıyla Rıza Atilla derginin sahibi olmuş, Ahmet Çadirci da 26. sayıdan itibaren idare müdürü unvanını almıştır.

Din Yolu'nun ilk iki sayısı 15 günde bir çıkmış ancak artan talep neticesinde derginin ayda dört sayı çıkartılmasına karar verilmiş, 11. sayıya kadar bu sıklıkta yayımlanmıştır. 11. sayıdan itibaren her ayın 1., 10. ve 20. günleri olmak üzere ayda üç sayı çıkan *Din Yolu*, 20. sayıdan itibaren tekrar ayda iki sayıya düşürülmüştür.

15 Kasım 1956 tarihli 25. sayıya kadar düzenli şekilde neşredilen *Din Yolu* dergisi bu sayıdan sonra 1 Nisan 1957'ye kadar yayımına ara vermiştir. Bu ara verişin sebebinin ise açıkça belirtmeyerek şu ifadeleri kullanmıştır:

"Elimizde olmayan ve burada anlatılmasında bir fayda ummadığımız bazı sebepler, bizi *Din Yolu*'nun çıkarılmasına bir müddet ara vermek zorunda bırakmıştı. Allah'a hamdolsun bu ara veriş çok uzun sürmedi."¹

Din Yolu dergisinde felsefe, teoloji, mitoloji ve sosyoloji gibi çeşitli alanlarda makalelerin kaleme alındığı görülmektedir. Derginin bu denli farklı alanlarda yazılar yayımlaması, yazar kadrosunun zenginliği ile ilişkili görünmektedir. Bu bağlamda İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Mustafa Şekip Tunç, Mehmet Muhlis Koner, Peyami Safa, Hilmi Malik Evrenol, İbnüttayar Semahattin Cem, Neşet Çağatay, Vehbi Cem Aşkun Ragıp Akyavaş, Güven Arsebük, gibi isimlerin yazıları; Cemal Oğuz Öcal, Ömer Çam, Kazım Nami Duru, Enver Tuncalp ve Şerafeddin Yaltkaya gibi kişilerin şiirleri dikkat çekmektedir.

¹ *Din Yolu*, "Din Yolu'nun Yeni Şekli", *Din Yolu* 2/26 (01 Nisan 1957), 1.

Türkiye’de İslamcı düşünce için yapılan beş dönemsel sınıflandırmaya göre² *Din Yolu* dergisi 1943-1960 yıllarını kapsayan üçüncü dönemde yer almaktadır. Bu dönemin öne çıkan özellikleri arasında, İslamcı dergilerin isimlerini dini referanslara dayandırmaları yer almaktadır.³ Bu özellik *Din Yolu*’nun ismi için de geçerlidir. Dergi, kapak sayfalarında çoğunlukla Türkiye’deki tarihi camilerin görsellerini kullanmış; birkaç sayıda hat yazılarını tercih etmiştir.

Din Yolu dergisinin sayıları 50 kuruş olarak çıkmaya başlamış ancak 11. sayıda 60, 26. sayıda da 75 kuruşa satılmak üzere iki defa zam yapılmıştır.

1. *Din Yolu* Dergisinde Yer Alan Konulara Genel Bir Bakış

36 sayı boyunca yayım faaliyetini sürdüren *Din Yolu*, içtimai ve dini bir süreli yayındır. Derginin ağırlık verdiği konuları kısaca İslam dini, kültürü, tarihi; İslam’ın toplumsal ahlaka olan tesiri, Kur’an-ı Kerim’in Türkçeye çevrilmesi ve Türkçe ibadet meselesi şeklinde belirtmek mümkündür.

1956’lı yılların tartışma konuları arasında yer alan ortaokullarda din dersinin verilip verilmemesi hususu da *Din Yolu*’nun üzerinde sıkça durduğu başlıklar arasındadır. Dergi, İslam’ın genç nesillere din dersleri sayesinde öğretileceğini düşünmekte, bu sebeple din eğitimi verilmesinin zaruri olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda *Din Yolu* dergisinde ilk ve ortaokul öğrencileri için temel düzeyde dini bilgilerin yer aldığı “Gençlere Din Bilgisi” başlıklı bir bölüm ayrılarak, bu kısımda ibadetlerin pratik yönünden çok manevi yönüne ağırlık verilmiştir.

Derginin ilk sayılarında yer alan “Din Anketi” bölümünde Türk aydınlarından bazılarına din, İslamiyet ve Kur’an’ın Türkçeye çevrilmesi gibi bazı sorular sorularak bunların yanıtları üzerinde durulmaktadır. Ayrıca dergi karaborsacılık, stokçuluk gibi dönemin sosyo-politik meselelerine de yer vererek ilgili konunun dini ve toplumsal yönlerine dikkat çekmektedir.

Din Yolu dergisinde İslam tarihine dair savaşlar, önemli şahsiyetler, dini hadiseler ve anekdotlar sıkça yer bulmuş; İslam’ın adalet, ilme ve akla verdiği değeri ifade eden yazılar yayımlanmıştır.

Dini temalı şiir ve manzumelerin yer aldığı *Din Yolu*’nda bu şiirler çoğunlukla konuyla bağlantılı yazıların bulunduğu sayfalar içerisindedir. Bu durumda dergi şiir ve manzumelerin, ilgili konuyu pekiştirici özelliklerinden faydalanmak istemektedir.

Dergide I. H. Baltacıoğlu’nun eşi Samime Baltacıoğlu tarafından kaleme alınan “Yusuf Peygamber” hikâyesine yer verilmektedir. Ayrıca tercümanı belirtilmeyen “Nil Bakiresi Armanosa” başlıklı bir çeviri roman tefrihası da *Din Yolu*’nu edebi açıdan oldukça ilgi çekici kılmaktadır.

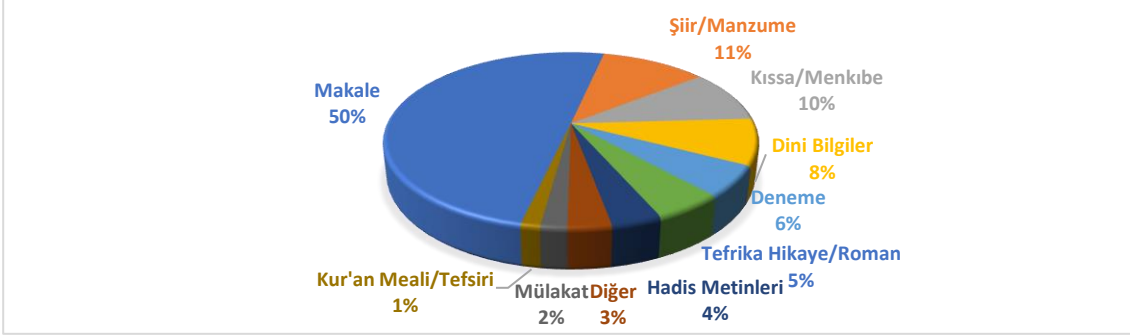
Din Yolu dergisinde yer alan en önemli konunun Türkçe Kur’an meselesi olduğu belirtilmektedir.⁴ Ancak Kur’an’ın Türkçeye çevrilmesinin zaruri olduğu yönündeki

² Ahmet Köroğlu vd. (ed.), *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme* (Ankara: İlem Kitaplığı; Nobel).

³ Hatice Budak, “İslamcı Dergicilik: Vahdetin İçinde Bir Ses ‘İslam’ın İlk Emri Oku’ Dergisi”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 11/1 (02 Mart 2020), s.121.

⁴ Ahmet İşler, “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Din Yolu Dergisi Özelinde Din Anlayışı”, *Social Sciences Studies Journal* 6/66 (01 Ocak 2020), 3166-3173.

düşüncelerin, derginin tamamına teşmil edilemeyeceği ifade edilmelidir. Zira dergide Türkçe Kur'an konusu iki dönemde yoğunluk göstermektedir. Birinci dönem; özellikle tefsir ve meal çalışmaları da bulunan I. H. Baltacıoğlu'nun *Din Yolu* dergisinin imtiyaz sahibi olduğu ilk 7 sayıdır. İkinci dönem ise; ilk 7 sayıda olduğu gibi Türkçe Kur'an konusuna dair yazıların; Türkçe'nin ibadet ve din dili olması gerekliliğine dair makalelerin yer aldığı derginin son sayılarıdır.



Bu iki dönem aralığında *Din Yolu* dergisi Türkçe Kur'an konusunda muhafazakâr bir yaklaşımı tercih etmiş, bu bakış açısı da Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesinin imkânsız olduğunu vurgulayan bir makale⁵ ile somutlaşmıştır. İfade edilen bu süreçte derginin daha çok İslam dininin manevi yönü ve İslam ahlakının cemiyet hayatına müspet etkisi gibi konulara ağırlık verdiği görülmektedir.

Şekil 1. *Din Yolu* Dergisinde Türkçe Kur'an'ın Gerekliliğine Dair Yazıların Sayılara Göre Dağılımı



36 sayılı *Din Yolu*'nda yaptığımız taramaya göre dergide; 282 adet makale (%50), 62 adet şiir ve manzume (%11), 55 adet kıssa ve menkıbe (%10), 48 adet öğrenciler için temel düzeyde dini bilgiler içeren metin (%8), 32 adet deneme (%6) tespit edilmiştir. Dergide tefrika edilen roman ve hikâyenin 29 farklı sayıda yayımlandığı görülmektedir bu bağlamda tefrika edilen hikâye ve roman başlıkları %5'lik kısmı oluşturmaktadır. Bunlarla birlikte dergide 21 adet hadis metni (%4), 11 adet mülakat (%2), 1 tanesi manzum meal

⁵ İbnüttayyar Semahattin Cem, "Kur'anın Tam Tercemesi Meselesi", *Din Yolu* 1/9 (17 Mayıs 1956), 7.

olmak kaydıyla 9 adet Kur'an'ı Kerim tefsir ve meali (%1) yer almaktadır. Ayrıca; bulmaca, radyo programı içeriği, soru-cevap gibi 18 başlık da (%3) diğer kısmına dahil edilmiştir.⁶

Şekil 2. Din Yolu Dergisinde Yer Alan Metinlerin Yüzdelerlik Dağılımı

2. Din Yolu Dergisinde İslam'ın Algılanma Biçimi ve Türkçe Kur'an'a Yaklaşım

Din Yolu dergisinin birey üzerine temellendirilen, ahlaki değerlere sahip bir cemiyet tasavvuruna sahip olduğu ifade edilebilir. Bu tasavvurun hayata geçirilebilmesi için, ahlaki ve etik değerlerin ya da hukuki kaidelerin varlığı yeterli değildir. Bu sebeple birey; hukuk ve ahlaki normlar yanında dini değerlerle de hayatını düzenlemelidir.

"Cemiyet, Hukuk, Ahlak ve Din" başlıklı makalede hukuk kaidelerinin tek başına toplumdaki suçların önlenmesinde yeterli olmadığı, ahlaki normların da hukuku tamamlayıcı niteliklerine rağmen suçların önlenmesi konusunda yetersiz kaldığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda dinin; hukuk ve ahlak kaidelerini destekleyici özelliği vurgulanmaktadır:

*"... Hukuk, ahlak, din kaidelerini elele ve birbirini tamamlayacak bir terbiye sistemi ile fertleri teçhiz etmek cemiyetin selameti, milletlerin bekası ve fertlerin emniyet ve refahı bakımından pek lüzumludur. Hukuk ve ahlak kaidelerinin ilahi kaide ile takviye edilmesine her zaman ve mekanda muhtaç olunmuştur..."*⁷

"Din ahlakın en kuvvetli dayanağı olmak itibariyle ferdi ve ictimai nizam ve selametın bir kaynağıdır."⁸

Yazıya göre birey, Allah korkusu başta olmak üzere dini hassasiyetleri sebebiyle ahlaka ve hukuka aykırı davranmayacak, suç işlemeyecektir. Bununla birlikte dinin toplum üzerindeki işlevine şu şekilde işaret edilmektedir:

*"... Din insanda bir şeref ve haysiyet duygusu yaratır ... mesela bir Müslüman huluskarlık bilmez, riyakarlık yapamaz, daima samimi ve daima mert kalır ... cana, mala ve namusa taarruzdan kendini korur ... hesap günü korkusu cemiyet hayatındaki adalet cihazının selametini temin eder."*⁹

Din Yolu, İslamiyet'i akılla çelişmeyen bir din olarak yorumlamakta, insan aklına geniş salahiyyet alanı tanımaktadır:

*"İslam dininin temeli akıldır. Bu Allah yapısının kilit taşı akıldır. İtikad hususunda olsun diğer muamelatta olsun bu böyledir."*¹⁰

Din Yolu dergisinde yer alan "Gençlere Din Bilgisi" bölümünde ilk ve ortaokul öğrencileri için temel dini bilgilere yer verilmektedir. Derginin yayım politikası olarak 1. sayıdan itibaren okul çağındaki çocukların dini eğitimlerine katkıda bulunmak üzere ayırdığı bu bölüm, Demokrat Parti hükümetinin ortaokullarda din dersi okutulmasına dair kararı üzerine¹¹ tekrar düzenlenmiştir. Derginin başlangıcında Ragıp Akyavaş'ın kaleme

⁶ Çalışmamızdaki şekiller tarafımızca Microsoft Word ve Excel programlarında hazırlanmıştır.

⁷ Ali Vasfi Atahan, "Cemiyet, Hukuk, Ahlak ve Din", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 5.

⁸ Muhlis Koner, "Selâmetimiz Dinî Kalkınmaya Bağlıdır", *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 4.

⁹ Reşat Kaynar, "Tarihimizde Dinin Rolü", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 11.

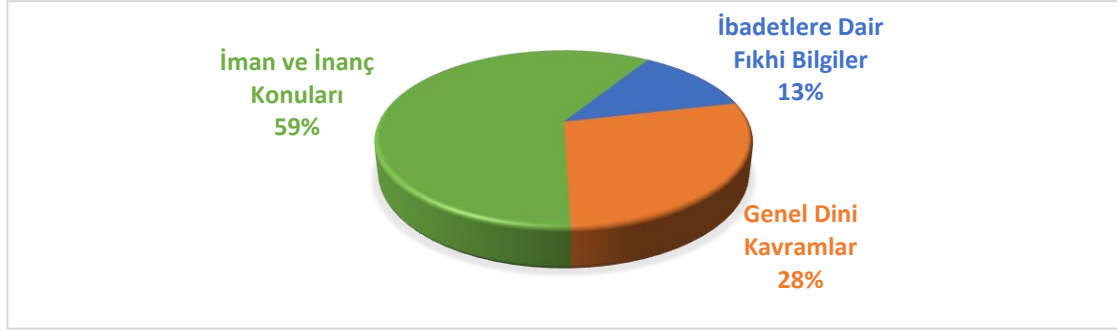
¹⁰ Ragıp Akyavaş, "İslâm Dini Akla Dayanır", *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 3.

¹¹ Maarif Vekaletinin valiliklere gönderdiği, Talim Terbiye Dairesinin 17. 09. 1956 tarihli, 32321-1968-II/4286 sayılı genelgesine göre 1956-1957 eğitim öğretim döneminde ortaokullarda din derslerinin

aldığı "Gençlere Din Bilgisi" bölümü, 24. sayı itibariyle "Maarif Vekâletinin hazırladığı orta okullar din dersleri müfredat programına göre yazıldı" ibaresiyle Enver Tuncalp¹² tarafından hazırlanmaya devam etmiştir. Söz konusu bölümdeki yazıların mahiyet itibariyle ibadetlerin fiili yönlerinden çok manevi, ruhi ve ahlaki yönüne ağırlık verildiği dikkat çekmektedir. Örneğin namaz, oruç ya da hac gibi ibadetlerin nasıl ve ne şekilde yapılacağına dair pek az yazıya yer verilirken, ibadetlerin kişiyi kötü söz ve davranışlardan alıkoyarak bireyin ahlaki olgunluğunu sağlamak amacıyla farz kılındığı vurgulanmaktadır.¹³

"Namaz insanı fuhuş ve rezaletten kötü ve çirkin hal ve hareketlerden alıkoyar, kamil insan olmak şerefini kazandırır."¹⁴

"Beş Vakit Namazın Farz Olmasının Sebepleri: ... Müslümanların gerek ferden, gerek cemiyeten iyilik yolunda olduklarını, birbirleriyle tanışıklık peyda etmelerini, bağlılıklarını ve Tanrının varlığını ... hatırlamayı sağlamaktır ... Netice: İbadetin lüzumu, Tanrının ibadete ihtiyacı olmasından değil; insanların hem fert hem cemiyet halinde maddî salâhi, saadeti ve



manevî yükselmesi bakımındandır."¹⁵

Şekil 3. "Gençlere Din Bilgisi" Bölümünde Yer Alan Konuların Yüzdeleri Dağılımı

Toplumun hukuki kurallara bağlı şekilde ahlaki açıdan olgunlaşmasının ancak bir din ile mümkün olacağı kanısı *Din Yolu*'nun ana düşünceleri arasında görünmektedir. Zira dergide yer alan yazılarda ibadetlerin fiili uygulamalarından çok birey ve toplum üzerindeki tesirine önem verilmektedir. Bu bağlamda din, ahlaki değerlerin yerleşip süreklilik kazanmasında zaruri bir unsur olarak görülmektedir.

işlenmesine karar verilmiştir. Genelgeye göre resmi ortaokullarla bunlara muadil okullarda din dersi eğitimi Türk öğrencilere verilecek, İslam'ın ibadet ve ahlaka ilişkin bölümleri öğretilecektir. Çocuklarının din dersi almasını istemeyen veliler, okul idarelerine verecekleri dilekçe ile çocuklarını bu dersten muaf tutma hakkında sahiptir. *Din Yolu* dergisi 15 Ekim 1956 tarihli 23. sayısında, Maarif Vekâletinin din dersleri hakkındaki genelgesine yer vermiştir. Bkz. İmzasız, "Ortaokullarda Din Dersleri: Maarif Vekâletinin Tamimi", *Din Yolu* 1/23 (15 Ekim 1956).

¹² Abdullah Enver Tuncalp: (d. 13 Temmuz 1913, ö. 9 Haziran 1992) Emekli Albay, şair, yazar ve öğretmen.

¹³ Ragıp Akyavaş, "İslam Dininde Yeminin ve Şahidliğin Kıymeti", *Din Yolu* 2/26 (01 Nisan 1957), 3.

¹⁴ Ragıp Akyavaş, "Gençlere Din Bilgisi: İslâmın Şartlarından Olan İbadetler-XIV: Namaz", *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 8.

¹⁵ Gazâlî Saltık, "İbadetin Mânası ve Lüzumu", *Din Yolu* 2/28 (01 Mayıs 1957), 16.

Din Yolu dergisinin din, birey ve toplum arasında kurduğu ilişki, dindar bir cemiyet tasavvurundan ziyade, din ya da ilahi kitap sayesinde temel ahlaki değerleri içselleştirebilen, uygulayabilen bir insan/toplum inşa edilebilmesi yönündedir. Bu ilişki, *Din Yolu*'nda, ahlaklı bir toplum meydana getirmenin dinden faydalanmadan mümkün olamayacağı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hurafe ve taassuptan ârî bir dinin toplum üzerindeki tesirine atfedilen bu büyük değer, dergide, İslam'ın akla, bilime, özgürlüğe ve ilerlemeye engel teşkil etmediğini birçok defa vurgulamak suretiyle ortaya konulmaktadır:

*"... Hakikat budur ki dünya yüzünde mevcut irili ufaklı dinler içinde İslam dini kadar bilgiyi övmüş, müsamahayı sevmiş, cehalet ve taassuptan nefret etmiş hurafe ve masaldan kaçınmış bir din yoktur. Bu iddiamızın şahidi bir taraftan Kur'an diğer taraftan Hadislerdir."*¹⁶

Bu bağlamda dinin terakkiye mâni olmadığı, ilerleme önündeki en önemli engelin İslam'ın içine sızan hurafeler, batıl inançlar ve taassup sahibi kişiler olduğu ifade edilmektedir:

*"... Kabahat Müslümanlıkta değil Müslümanlardadır. Cehalet ve taassup o kadar korkunç bir halde sardı ki Avrupa ve Amerika'ya gidenlerin hatta bir ecnebi lisanı öğrenmek isteyenlerin bile imanından şüphe edilmeğe başlandı. Fennin bulunduğu D.D.T.^[17] gibi müessir ilaçlara bedel, Kur'an-ı hakimin falan ve filan ayetleri okunarak tahtakurularının öldürülmesi tavsiye edilmek suretiyle insan zekası inkara kalkışıldı..."*¹⁸

İslamiyet'in özünde akıl, bilgi ve ilerlemenin yer aldığı ifade edilerek hurafe ve taassupla mücadelenin gerekliliği vurgulanmaktadır. Dergide yer alan "Kadının Örtünmesi (Tesettür)" başlıklı makale de taassupla mücadele bağlamında dikkat çekmektedir. Yazıda kadınların peçe ve çarşaf giydirilmek suretiyle "umacıya" döndürüldüğü, sosyal hayatta yer alamayan kadının eve hapsedildiği, bu durumun Hz. Peygamber döneminde söz konusu olmadığı ifade edilmektedir. Makalede peçe ve çarşaf gibi tesettür uygulamalarının İslamiyet'i yeteri kadar anlamamaktan kaynaklandığı belirtilmektedir.¹⁹

Din Yolu dergisinde ortaya atılan düşüncelerden diğeri de dünya üzerindeki her toplumun bir dine inandığı, dinsiz toplumun bulunmadığı, kalkınmanın da ancak o din ile mümkün olacağıdır. Bu bağlamda Batı'da yaşanan Rönesans ve reform hareketlerinin kaynağı sorgulanmakta, Batı aydınlanmasının din sayesinde gerçekleştiği, dinin kalkınmasıyla toplumların kalkınabileceği fikri öne sürülmektedir:

*"Ömrüm boyunca yaptığım çalışmalar bana göstermiştir ki dinsiz kalkınma olmuyor. Din, dil, sanat bunlarsız kalkınma olamıyor ... İşte tarih, dinsiz, dilsiz, sanatsız bir kalkınma gösterin bana! Rönesans mı, Reforma mı, romantizm mi, yoksa bu devir mi, hangisi?"*²⁰

Terakkinin asıl kaynağı olarak görülen din, birçok alanı etkileyerek toplu bir kalkınmayı meydana getirmektedir. Dergide, Baltacıoğlu'nun dinî kalkınmanın ilahi kitabın ana dile çevrilmesiyle mümkün olabileceği yönündeki düşüncesi şu ifadelerle yer almaktadır:

¹⁶ Ragıp Akyavaş, "İslâmın İlme Verdiği Değer", *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 3.

¹⁷ D.D.T. (Dikloro Difenil Trikloroetan) bir dönem yaygın olarak kullanılan ancak verdiği zararlardan dolayı yasaklanan böcek öldürücü bir kimyasaldır. D. D. T. Türkiye'de 1985 yılında yasaklanmıştır.

¹⁸ Akyavaş, "İslâmın İlme Verdiği Değer".

¹⁹ Neşet Çağatay, "Kadının Örtünmesi (Tesettür)", *Din Yolu* 1/3 (5 Nisan 1956), 6-7.

²⁰ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?", *Din Yolu* 1/5 (19 Nisan 1956), 2.

"XVI ncı yüzyıldan önceki Hıristiyan Avrupa'yı bir düşünün! Nasıl kalkındı bu Avrupa? Olanlar bitenler şunlardır:

- 1) Luther İncil'i herkesin anlayabileceği bir dile, ana dile çevirdi.
- 2) Anadiline çevrilen İncil edebiyata sindi. Bundan sonra milli edebiyat doğdu.
- 3) Milli edebiyat politikaya sindi. Bundan milli devlet doğdu.

Demek oluyor ki Avrupa'da milletçe kalkınmanın kaynağı, başlangıç noktası politikanın kendisi değil din kitabının ana diline çevrilmesidir."²¹

Batı'daki reform hareketinin oluşum adımları takip edilerek aynı sonucun Türkiye'de de meydana geleceği tasavvuruna göre, din ve ilahi kitabın anlaşılması, bir toplumun kalkınabilmesinin başat unsurudur. Bu düşünceye göre Kur'an ve hadislerle ilmi, öğrenmeyi en fazla teşvik eden; alime hürmet gösteren İslam dini, Türk halkına doğru, açık ve öz biçimde öğretilmelidir. Bunları gerçekleştirebilmenin yolu ise Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesidir. Bu düşünce dergide şu ifadelerle karşılık bulmaktadır:

"... İşte eğer din kitabımız olan ulu Kur'an böyle anladığımız ana dilimize çevrilecek olursa bu işin mutlu sonuçları şunlar olacaktır:

- 1) Türkler Allah'ın dediklerini doğrudan doğruya, dosdoğru olarak anlıyacaklardır.
- 2) Türkler dinlerinin gerçeklerinin arapçanın, osmanlıcanın, softa dilinin daha başka dillerin aracılığı ile anlamak için çırpınmaktan kurtulacaklardır.

...

4) Türkler din gerçeklerini kendi dilleri, kendi kafaları, kendi gönülleri, kendi öz kişilikleri ile kavrayacaklardır.

5) Bir din hastalığı sayılan oysaki herşeyden önce bir dil hastalığı olan softalık ortadan kalkacaktır.

7) Türkiye'de bilimin, endüstrinin, eğitimin, politika rejimlerinden hiç birinin sağlamadığı, bundan sonra da sağlamıyacağı bir ruh kalkınması olacaktır."²²

Baltacıoğlu'na göre toplumsal kalkınma Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi halinde yaşanacak, Türkçe de bu durumdan olumlu manada etkilenecektir. Baltacıoğlu'nun bu düşüncesini, Şen'e göre bir kısım Cumhuriyet aydınının, din ve Türkçe Kur'an hakkındaki yaklaşımını yansıtmaktadır.²³

Din Yolu dergisinde Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi halinde birçok olumlu sonucun meydana geleceği ifade edilirken, en vurgulu düşünce, anlama probleminin ortadan kalkacak olmasıdır. Ancak bu anlama problemini gidermenin ne denli mümkün olacağı da bir başka sorundur. Zira tercümelemlerin yanlışlığı, edebi açıdan Kur'an'ın ilahi üslubuna uzaklığı, dilin ağır ya da ağdalı oluşu gibi pek çok sebep, yapılan bir tercümenin

²¹ Baltacıoğlu, "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?"

²² Baltacıoğlu, "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?"

²³ Ercan Şen, "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelemleri Bağlamında Bir Meâl ve Bir Mütercim: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Kur'an Çevirisi (Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (Güz 2013), 354.

beğenilmemesine ve eleştirilmesine sebep olmaktadır.²⁴ Eleştiride bulunan kişi de kendi tercümesinin doğruluğundan şüphe duymayarak, mevcut çalışmaların yanlışlığını dile getirmektedir. ²⁵ Belki de bu sebeple *Din Yolu* dergisinde Türkçe Kur'an çalışmaları özellikle "eksik, mana ve mefhum merkezli çeviri" manasındaki "meal" kavramıyla isimlendirilmek yerine, hatasız ve daha nesnel bir anlamı işaret eden "tercüme" kavramıyla ifade edilmektedir.

Ancak söz konusu olan Kur'an-ı Kerim gibi tahrif edilmemiş²⁶ bir kitabın tercümesine yanlış demek bir zihin karmaşasına yol açmaktadır. Zira Kur'an'ın yapılan bir tercümesinin hatalı ya da yanlış olduğunu ifade etmek, Kur'an'ın tüm tercümelerinde bir hata payı aramaya sebep olacaktır. Bu da yapılan tercümenin eksiksiz ve hatasız olduğu düşüncesini kitlesel bir kabulden ziyade bireysel kabule zorlayacaktır.

Bu karmaşayı giderebilmek için Kur'an'ın tek bir kişi tarafından mı yoksa bir heyet tarafından mı Türkçeye çevrilmesi gerektiği konusu da *Din Yolu*'nun fikir birliğine varamadığı diğer bir meseledir. Kur'an tek bir kişi tarafından Türkçeye çevrildiği durumda, bahsedildiği gibi bu tercümeyle şüphe ile yaklaşarak hata aranacak, kitlesel kabul zorlaşacaktır. Bir heyet tarafından tercüme işleminin gerçekleştirilmesi durumunda da heyetin her ayet üzerinde fikir birliğine varmasının ve Kur'an-ı Kerim'in tüm ayetlerini aynı şekilde yorumlamalarının pek kolay olamayacağı da aşikârdır. Bu çıkmaz karşısında *Din Yolu* dergisinde ortaya atılan görüşlerden biri de ilahi kitabı anlamak isteyenlerin Arapça öğrenmeleri ve Kur'an'ı aslından okumalarıdır:

"... Öğrendiği veya öğrenmek istediği garp dili yanında bir de kendi dini lisanını öğrense ve Kur'an'ın asli metnine bu suretle nüfuza gayret ve mesai sarfetse fena mı olur?"²⁷

"Kur'an'ın Tam Tercümesi Meselesi" başlıklı yazıda Kur'an'ın Türkçeye tam olarak çevrilemeyeceği vurgulanırken, yapılan meal çalışmalarının daima eksik kalacağına dikkat çekilmektedir:

*"Kur'anın esasen tam tercümesini yapabilmek imkansızdır. Ayetlerin diğer dildeki karşılığına 'tercüme' demek yanlıştır 'meal' demek lazımdır. Türk müfessirlerinin Kur'an tefsir veya manaları hep bu edepli dil ile kaleme alınmış olup hiç biri kendi kitabının en mükemmel olduğunu iddia etmemiştir. Çünkü kusurlu olabileceği daima dikkate alınmıştır ... Kur'an türkçeye daima çevrilecek, daha doğrusu mealler alınacak ve daima eksik olacaktır. İslam Türk'e ancak tevazu ve mahviyet yakışır."*²⁸

Kur'an'ın Öztürkçe ile yapılan tercümelerine de değinilen makalede, Kur'an'daki surelere "türe" isminin verildiği, bunun ırkçılık gayesiyle yapıldığı, Kur'an-ı Kerim'e karşı

²⁴ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Türkiye'de Din Anlayışı", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 2; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'an Ayetlerine Göre: Allah Nedir", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 7.

²⁵ İmzasız, "Yâsîn Sûresinin Türkçesi", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 8.

²⁶ *Din Yolu* dergisinde Kur'an'ın tahrif edilmemiş tek ilahi kitap olduğuna dair çok sayıda makale yer almaktadır. Bu yazıların bazıları için bkz: "Asliyeti Tahrife Uğramayan Tek Semavi Kitap: Kur'an'ı Kerim", "Asliyeti Tahrife Uğramayan Tek Semavi Kitap: Kur'an Nasıl Mushaf Haline Getirildi", "Gençlere Din Bilgisi Müslümanlığın İnanç Temelleri-4: Kitaplar ve Kitaplara İnanmak", "Asliyeti Tahrife Uğramayan Tek Kitap: Kur'an Dili Kureyş Lehçesi", "Gençlere Din Bilgisi Müslümanlığın İnanç Temelleri-5: Kur'an", "Kur'an'ın Tam Tercümesi Meselesi".

²⁷ Cem, "Kur'anın Tam Tercemesi Meselesi".

²⁸ Cem, "Kur'anın Tam Tercemesi Meselesi".

yürütülen bu faaliyetlerin daima başarısız olacağı ve Kur'an'ın asliyetini muhafaza edeceği ifade edilmektedir:

*"Bir zamanlar ırkçılık gayretiyle surelere "türe" denmiş ve Kur'an sözde öztürkçeye çevrilmeye başlanmıştı. İrkçı bir mecmua da bazı türe'leri yayınlıyordu. Tamamlansaydı mabedlerimizde bunların okunacağı veya teşebbüs olunacağı galip ihtimaldi. Bu çeşit hareketler akamete ve izmihlale mahkumdur ve Kur'an asliyetini daima muhafaza edecektir."*²⁹

Protestan Hıristiyanlığın kurucusu Martin Luther, 1517 tarihinde Wittenberg kilisesine 95 maddeden oluşan iddialarını asarak Reform hareketini başlatmıştır. Bu maddeler arasında ayin dilinin Latince olma zorunluluğu ve İncil'in yalnızca kilise tarafından yorumlanabileceği gibi kurallara itiraz etmiştir.³⁰ Luther İncil'in herkes tarafından anlaşılabilmesine inanarak Yeni ve Eski Ahit'i ana dili olan Almancaya çevirmiştir. Bu hareket sonucunda ilahi kitabın aslı yerine tercümesinin de mabetlerde okunabileceği fikri doğmuştur. Ancak *Din Yolu*'nda bu durumun İncil ve Tevrat gibi asliyetinden uzaklaşmış kitaplar için mümkün olabileceği, Kur'an gibi tahrif edilmemiş bir kitap için söz konusu edilemeyeceği vurgulanmaktadır:

*"... Asılları ortada bulunmayan Tevrat ve İncil için bir dereceye kadar makul olan bu nazariye Kur'an karşısında iflasa mahkumdur. Kur'an'dan Türkçemize mealler verilebilir ve fakat bunlar asli metnin yerini alamaz!"*³¹

Kur'an'ın Türkçeye çevrilemeyeceğine dair bu görüşe karşıt, yalnız Kur'an kıraatinin değil, ibadetlerin de Türkçe olarak yapılması gerektiğini ifade eden düşünce de *Din Yolu* dergisinde yer almaktadır. Buna göre şayet ibadetler Türkçe eda edilirse, aydınlar da halk da dine daha fazla ilgi ve alaka gösterecektir:

*"Kısacası dini kalkınmaya ihtiyacımız vardır. Şüphesiz ki bu kalkınmanın başında ... Kur'anı kerimimizin herkes tarafından anlaşılması için Türkçeye iyi ve doğru bir şekilde çevrilmesi gelir. Buna hemen ilave edelim ki dini ibadetlerimizin de Türkçe yapılması istek ve sevgiyi artıracaktır."*³²

Bu düşünceye göre Müslüman Türkler ibadetlerini Türkçeye çevrilen Kur'an ile yapmalıdırlar. Bu sayede Tanrı'ya daha içten ve farkındalığı yüksek bir bilinçle ibadet edeceklerdir. Bu fikri temellendirmek için kullanılan argüman ise Türk toplumunun Süleyman Çelebi'nin mevlidine gösterdiği büyük teveccühtür:

*"Allahın ve Peygamber efendimizin vasıflarından ve Peygamberin doğuşundan bahseden Mevludu Şerifin ve Türkçe edilen duaların Türkçe olmaları hasabile büyük kitleler arasında hemen namaz derecesinde bir rağbet görüp vecd sağladığını, göz yaşları döktürdüğünü düşünürsek ibadetlerimizin ... Türkçe yapılmasının ne kadar büyük bir ilâhi tesir yaratacağını kolaylıkla hesaplayabiliriz."*³³

Türkçe ibadet fikri ile doğrudan ilişkili olarak Türkçenin bir din dili haline getirilmesi düşüncesi de *Din Yolu*'nda ifade edilen bir diğer konudur. Dergide, günlük

²⁹ Cem, "Kur'anın Tam Tercemesi Meselesi".

³⁰ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 321.

³¹ Cem, "Kur'anın Tam Tercemesi Meselesi".

³² A. Durutürk, "Münevver Kimsenin Dindarlığı-2", *Din Yolu* 2/34 (01 Ağustos 1957), 15.

³³ A. Durutürk, "Münevver Kimsenin Dindarlığı-2", 15.

konuşma dilinden farklılaştırılarak sadece dini konularda kullanılmak üzere etkileyici ve Arapça Kur'an'ın tesirini yaratabilecek muadil bir din dilinin inşası hakkında şunlar söylenmektedir:

"... Kur'anı Kerimin aslındaki üluhiyeti, yüksekliği muhafaza edebilmesi için bir Kur'an dilinin te[fe]ssüsüne ihtiyaç vardır. Nasıl ki her dilde bir İncil bir Tevrat dili yani dini bir dil şekli mevcutsa Türkçede de evvelâ böyle bir dilin, yani yalnız din konularında kullanılacak, allah kelimini tebarüz ettirecek, insana heyecan verici kelimelerden bir dilin kurulmasına lüzum vardır. Her günkü konuşma lisanına tercüme edilecek bir Kur'anı Kerimin istenilen tesiri yapamayacağı tabiidir."³⁴

Kur'an'ın tercüme edilerek ibadetlerin Türkçe yapılmasının din kalkınması yolunda milli bir vecibe olduğu fikri vurgulanmaktadır. Bu vecibe yerine getirilirken İncil'i kendi dillerine çeviren yabancılardan ders alınması gerektiği ifade edilmektedir:

"Bugün millî benliğini idrak eden her millet dinî dua ve ibadetini millî dili ile yapmaktadır ... Yabancılardan ders alarak bizim de bu dinî reformu yapmamız millî ve dinî bir zaruret halini almıştır."³⁵

Türkçe Kur'an ve ibadet hakkında *Din Yolu* içerisindeki görüşlerin birbiriyle çelişmesi bahsedildiği gibi derginin imtiyaz sahibinin değişmesi süreciyle ilgili olmalıdır. Ancak derginin yayım hayatı boyunca üzerinde ittifak edilen konu, ilahi kitabın anlaşılması hususudur. Bu anlayışa göre Kur'an-ı Kerim'in mesajı idrak ve tatbik edilmeli, ancak ilahi mesajın uygulanacağı alan ahlaki konularla sınırlı kalmalı, dinin siyasi boyuta taşınması söz konusu dahi edilmemelidir.³⁶

3. *Din Yolu* Dergisinin Dini Eğitim ve İlahiyat Fakültesine Yaklaşımı

İlk sayısında, Türkiye'de din konusunun ihmal edildiğini belirterek, din alanında yetkin kişilerden oluşan bir kadroyla dini yayım yapacağını yazan *Din Yolu*, toplum ve din arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Dünya üzerindeki hiçbir toplumun dinsiz yaşamadığı ve yaşayamayacağı fikrini savunarak dinin toplum için ne denli mühim olduğunu vurgulamaktadır.³⁸

Dergi, dünyadaki mevcut dinler arasında ilim, akıl ve terakki bakımından en kâmil dinin İslamiyet olduğunu söyleyerek İslam dinine mensup milletlerin Batı karşısında neden geri kaldığı konusuna değinmekte, bu geri kalmışlığın İslam'la değil Müslümanların dinlerinin gereklerini yerine getirmemekle ilgili olduğunu vurgulamaktadır.³⁹

İslam'ın hurafelerden arındırılarak gerçek mesajının insanlara ulaştırılması gerekmektedir.⁴⁰ Bunu gerçekleştirebilmenin en mühim yollarından biri de kuşkusuz dini

³⁴ A. Durutürk, "Münevver Kimsenin Dindarlığı-2", 15.

³⁵ Necip Alpan, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Çevrilmesi ve Tefsiri ve Yeni Harflerle Basılması Dinî ve Millî Bir Vecibedir!", *Din Yolu* 2/33 (15 Temmuz 1957), 12.

³⁶ Baltacıoğlu, "Türkiye'de Din Anlayışı".

³⁷ Güven Arsebük, "Din ve İlim", *Din Yolu* 1/22 (01 Ekim 1956), 6.

³⁸ Mahmut Yurter, "Din Yolu'nun Büyük Din Anketi 2: Ulunay ve Peyami Safa Ne Diyorlar", *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 5.

³⁹ Tahsin Ünal, "Yeni Dünya", *Din Yolu* 1/24 (01 Kasım 1956), 14.

⁴⁰ Ragıp Akyavaş, "Bâtil İtikatlar", *Din Yolu* 1/9 (17 Mayıs 1956), 3.

eğitim veren kurumlardır. Genç nesillere hurafe ve taassuptan arındırılmış din eğitiminin verilmesi Cumhuriyet değerleri ve ilkeleriyle çelişmemektedir:

"... İlk mekteplerde tatbik edilen din tedrisatında olduğu gibi, orta mekteplerde de din derslerinin, hurafelerden ve batıl inançlardan uzak kalarak dinin ahlaki, iman ve ibadete müteallik esaslarını öğretmek vazifesini ifadan başka bir maksat ve gaye taşıyabileceğini düşünmek kabil değildir. Bu itibarla orta mektepler de din tedrisatının kabulü ile çocuklarımızın inkılapçı bir ruhla yetiştirilmeleri meseleleri arasında bir tezaadın mevcudiyetini varid gibi tasavvur etmek asla caiz olmaz ..."⁴¹

Buna rağmen din derslerinin irticaya yol açabileceği endişesi de mevcuttur. Zira Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Sabri Şakir Ansay ortaokullarda din dersi verilmesine bu sebeple karşıdır:

"... Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Sabri Şakir Ansay, gazetecilerin ortaokullarda din derslerinin okutulup okutulmaması hususundaki suallerine 'Ben şahsen taraftar değilim. Zira bunun sonu irticaya varabilir. Halkımız bunu henüz idrak edebilecek seviyeye yükselmemiştir. Nitekim bu mevzua Fakültemdeki derslerimde de temas etmekteyim' demiştir."⁴²

Her ne kadar din derslerine, inkılap değerleri ve irtica endişesiyle soğuk bakılsa da sosyal ve ahlaki değerlerle yapılandırılmış bir toplum inşa edebilmenin din olmadan mümkün olamayacağı düşüncesi *Din Yolu*'nun hâkim kanaatidir. Bu sisteme olan ihtiyaç şu ifadelerle dile getirilmektedir:

"Milletlerin ırkların ve sınıfların arasındaki mevcut korkunç mücadelenin yenilmesinde, beşeriyetin yüksek ahlak prensiplerinin muvaffak olabilmesi için medeni insanlığı ve cemiyetin en büyük meziyetlerini ve prensiplerini ihtiva eden sosyal ve ahlak tarafı çok kuvvetli bir sisteme ihtiyaç vardır."⁴³

İnsanlığın içinde bulunduğu buhrana bir çıkış yolu olarak önerilen, ahlaki değerlerle örülü bu yeni sistemin inşa sürecinde, din eğitiminin ve İlahiyat Fakültesinin mühim bir rol üstleneceği şu sözlerle ifade edilmektedir:

"Bu sistemin kurulmasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin büyük hizmeti dokunabilir. Bu müessese müsbet ilimlerle fazla bir yer ayrıldığı takdirde yetiştireceği gençlerden sosyal hayatta büyük şeyler beklemek mümkün olacaktır."⁴⁴

İlahiyat Fakültesinin müfredatında pozitif bilimlere çok fazla yer verilmesi gerektiğine yapılan bu vurgu, İlahiyat Fakültesine verilen vazifenin "dindar" öğrenci yetiştirmekten ziyade bilime, akla ve modern çağa uygun din anlayışını benimseyen bireyler yetiştirmek olduğuna işaret etmektedir. Bu kuruma verilen bir diğer görev de öğrencilere dinin özünü anlatabilecek öğretmen ihtiyacını karşılamaktır.

Hurafe ve batıl inançlardan uzak bir din anlayışının yerleşebilmesinde İmam Hatip ve İlahiyat Fakültesinin büyük rol üstleneceği vurgulanırken,⁴⁵ İmam Hatip okullarından

⁴¹ İmzasız, "Orta Okullarda Din Dersleri Konusu", *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 7.

⁴² İmzasız, "Din Yaşayışı Üzerinde Düşünceler", *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 15.

⁴³ H. Malik Evrenol, "Dinin Sosyal Manası ve İlahiyat Fakültesi", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 10.

⁴⁴ Evrenol, "Dinin Sosyal Manası ve İlahiyat Fakültesi".

⁴⁵ Neşet Çağatay, "İmam Hatip Okulları Meselesi", *Din Yolu* 1/9 (17 Mayıs 1956), 2.

mezun olan çocukların, İlahiyat Fakültesine gitmeyip farklı alanlara yönelmeleri durumunda, "din" adına topluma yapacakları katkı şu şekilde ifade edilmektedir:

"Evvvela, daha sonra hangi mesleğe istisab ederlerse etsinler, imam-hatip okulunu bitirdikten sonra hayata atılacak olan gençler, sağlam ve hiç olmazsa hurafe karışmamış bir bilgiye sahip olacaklarından cemiyet içerisinde, neşriyat, şu, bu yollarla kötü fikirler yayan din istismarcıları karşısında sağlam bir blok teşkil ederek islamiyetin ulvi ve ahlaki esaslarının öğretilmesine yardım etmiş olacaktadırlar..."⁴⁶

İmam Hatip ve İlahiyat Fakültesi için *Din Yolu*'nun serdettiği bu görüşler, toplumun kalkınmasını sağlayacak din anlayışının yerleşmesi ve sağlam temellere dayandırılma çabasının bir sonucu olarak okunabilir. Bu sebeple İlahiyat Fakültesi gibi belli başlı kurumların ve mezunlarının desteklenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

4. *Din Yolu* Dergisi ve Diyanet İşleri Reisliği Arasında Yaşananlar

Din Yolu dergisi, ilk sayısında yer alan "Başlarken" isimli yazıda dinin ve dini konuların serbestçe konuşulması ve ifade edilmesinin zorluğuna değinerek, dindarlığın gericilik alameti olarak görüldüğü zamanları hatırlatmaktadır:

"İtiraftan ne diye kaçınmalı; bizde din mevzuu hep serbest konuşmaya, açık münakaşaya kapalı kalmış, adeta kanun dışı bir cereyanmışçasına ilmi kıstaslarla bile üstüne varmaktan kaçınılmıştır."⁴⁷

Dergi, din adına bu zorlu sürecin geride kaldığını, artık İslam için üzerlerine düşen görevi yerine getireceğini şu sözlerle ifade etmektedir:

*"Bu sebeple *Din Yolu*'nun kadrosunda bulunan sosyoloğlar ve din mütefekkirleri kimlerin ne diyeceğini hatırlarının köşesine bile getirmeden bu ulvi dinin esasları üzerinde işlemeyi, meselelerini ele almayı, akıl, mantık, bilgi ile duyguyu mezcedip gevşeyen din bağlarını pekiştirmeyi düşünmüşler, programını da öylece tespit etmişlerdir."⁴⁸*

Ülkede dini yayın yapmanın ihmal edilemediğini ancak kendisinin bu vazifeyi üstlendiğini belirten *Din Yolu*, Diyanet İşleri Reisliğinin üzerine düşen görevi yerine getiremediğini, toplumun dini yayın ihtiyacını karşılayamadığını yazmaktadır:

"Filhakika daha ilk sayının çıkışı akabinde adeta yağarcasına gelen mektuplar bize din konusunun ne kadar mühmel, ne derecede mercisiz bir halde olduğunu, Diyanet İşleri Reisliği'nin maalesef uhdesine tevdi edilen irşad vazifesini yapmadığı, hikmeti vücudunu unutmuşçasına bir kayıtsızlık gayyasına gömüldüğünü anlatmaya yetecek kadar açık ve o nisbette hazindi. Müftülüklere mecmua okuma yasağı tamimleri yapmaktan gayri dini neşriyat adına yılda bir küçük broşür dahi çıkarmak lüzumu duymıyan, yahut dirayetini gösteremiyen Diyanet İşleri yüklendiği vebalin altında kaladursun, biz maddi imkanlarımızı zorlayarak ve kadromuzu din mütefekkirlere genişletmek suretiyle dini neşriyata susamış olan okuyucuların teveccüh ve alakalarına mukabeleyi kaçınılmaz bir vazife saydık."⁴⁹

Alıntılanan bu bölümde *Din Yolu* dergisi, Diyaneti, toplumu dini konularda aydınlatmak adına herhangi bir faaliyette bulunmamakla, hatta dini muhtevalı küçük bir

⁴⁶ Çağatay, "İmam Hatip Okulları Meselesi".

⁴⁷ *Din Yolu*, "Başlarken", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 1.

⁴⁸ *Din Yolu*, "Başlarken".

⁴⁹ *Din Yolu*, "Din Yolu Haftada Bir Çıkacak", *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 1.

broşür dahi çıkarmamakla suçlamaktadır. Her ne kadar bu eleştiriler nicelik itibarıyla haklı gibi görünse de nitelik olarak Diyanetin ilk yıllarında az sayıda ancak hacimli ve kapsamlı eserlerle din alanında büyük bir boşluğu doldurduğu görülmektedir. Özellikle *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecd-i Sarîh Tercümesi*'nin basımının yapılması “Cumhuriyet döneminin en önemli dini yayıncılık olayı”⁵⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Bu bağlamda Diyanetin kuruluşundan 1950 yılına kadar geçen sürede yayımladığı yaklaşık 30 kadar eserin basımı da bir yayıncılık başarısı olarak görülmektedir. *Din Yolu*'nun Diyanet İşleri Reisliği'ni eleştirdiği 1955-56'lı yıllarda ise Diyanetin az sayıda da olsa dini neşriyat yaptığı, hatta tek sayı neşredilen bir de mecmua çıkardığı görülmektedir.⁵¹

Dergiye gönderilen bu yazı sonrasında Diyanet ve *Din Yolu* arasındaki gerginlik artmaya başlamıştır. Derginin 5. sayısında yer alan “Bir İsnad Karşısında” başlıklı yazıyla bu gerilim somut bir hal almış, Diyanet İşleri, *Din Yolu* dergisine resmi bir yazı göndererek, *Din Yolu*'nu, müftülüklerde satılmak üzere dergi sayıları göndermekle, müftülüklerin de dergiyi satmak istememesi üzerine Diyanet İşleri aleyhinde davranmakla suçlamaktadır:

“Maalesef, Reis Eyüp Sabri Hayırhoğlu imzasını ve 7128 numarayı taşıyan bu resmi yazıda şöyle deniliyor: ‘Müftülüklerin vazifeleri kanun, nizamname ve talimnamelerle tayin olunmuştur. Mecmuanızı satılmak üzere müftülüklere göndermeniz ne kadar yersiz bir hareket ise müftülüklerin mecmuanızı satmayacaklarını bildiğinizde iade etmelerine kızarak reisliğimize hücumda bir fayda aramanız da o derece yakışıksızdır.’”⁵²

Dergiye gönderilen bu resmi yazıyla, Diyanetin başkalarına olan hıncını kendisinden çıkardığını belirten *Din Yolu*, yazı üslubunun Diyanet İşleri makamına yakışmadığını ifade etmektedir:

“Gazetelerdeki sütunlarda ... muharrirlerin ... başka zamanlarda mebusların; Diyanet İşlerindeki ataleti, bu teşkilatın kendisinden beklenen vazifeyi yapmadığını, idarenin dirayetli ve kifayetli ellere verilmesi lazımgeldiğini ... sükutla karşılayan Diyanet İşleri Reisliği nedense *Din Yolu*'nun ikinci sayısında ... ‘Din işleri mühimdir’ denilmesine pek alınmış ve hakkındaki yığın yığın tenkitlerin hıncını bizden çıkarırcasına makamın ciddiyetiyle telifi asla kabil olamayacak bir cevap göndermiş.”⁵³

Müftülüklere satılması için herhangi bir derginin gönderilmediğini söyleyen *Din Yolu*, bunun bir iftira olduğunu, Diyanet İşlerinin kendisinden özür dilemesi gerektiğini

⁵⁰ Mehmet Bulut, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayın Faaliyetleri”, *İslâmiyât* 4/1 (2001), 63.

⁵¹ Diyanet İşleri Reisliği, 1955-1956 yıllarında tek sayılı *Diyanet İşleri Reisliği Mecmuası-Ramazan Nüshası* adlı dergi olmak üzere yaklaşık olarak 29 eserin basımını yapmıştır. Bu eserlerin bazılarının ilmihal bilgilerinin, bir kısmının da hutbe ve dini/ahlaki konuları içerdiği görülmektedir. Kitapların bazıları şunlardır: M. Âsım Köksal, *Oruç* (Ankara: Yeni Desen Matbaası: Diyanet İşleri Reisliği, 1955), Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini: İtikat, İbadet ve Ahlak* (Ankara: Örnek Matbaası: Diyanet İşleri Reisliği, 1955), Mehmet Soymen, *Cep İlmihali* (Ankara: Doğuş Lkd. O. Matbaası: Diyanet İşleri Reisliği, 1955), M. Said Özdemir, *Şâfiî İlmihali* (Ankara: Örnek Matbaası: Diyanet İşleri Reisliği, 1956), Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Örnek Matbaası, Doğuş Matbaası: Diyanet İşleri Reisliği, 1955), Seyyid Cemâlüddîn-î Afganî, *Tabiatçılığın Red*, çev. Aziz Akpınarlı (Ankara: Örnek Matbaası: Diyanet İşleri Reisliği, 1956), Ahmed Hamdi Akseki, *Peygamberimiz Hazret-i Muhammed Aleyhi'sselam ve Müslümanlık* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları no: 40, 1955). Detaylı bilgi için bk. Mehmet Bulut, “Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Bibliyografyası (1924-1997)”, *Diyanet İlmî Dergi* 33/4 (Ekim 1997), 85-128.

⁵² *Din Yolu*, “Bir İsnad Karşısında”, *Din Yolu* 1/5 (19 Nisan 1956), 1.

⁵³ *Din Yolu*, “Bir İsnad Karşısında”.

söylemektedir. Ayrıca kırk bini aşkın tiraja ulaşan dergi, Diyanetten "mezzum bir isnad" yerine yapıcı eleştiride bulunmasını beklemektedir.⁵⁴

Din Yolu'nun bu yazısı üzerine Diyanet İşleri Reisliği, dergiye ikinci bir yazı göndererek *Din Yolu*'nun Diyanet için dini herhangi bir yayım faaliyetinde bulunmadığı iddiasına cevap vermektedir. Yazıda *Din Yolu*'nun müdürü Baltacıoğlu'nun Diyanet İşlerinin adeti 5 bin ile 50 bin arasında değişen birçok eserin basım faaliyetinden haberdar olduğu belirtilmektedir. Basım faaliyetlerine azami gayret gösterildiği ifade eden Diyanet, bu yazının dergide yer almasını istemektedir.⁵⁵

Diyanet İşlerinin üzerine düşen irşat faaliyetini yerine getirmediği fikri, *Din Yolu*'nun Berat gecesi hakkındaki bir makalesinde de görülebilmektedir. "Berat Kandili" başlıklı kısa yazıda, gecenin manevi feyz ve bereketinden bahsedilirken konunun derinliğinin sayfalar tutabilecek genişlikte olduğu, bu çok boyutlu konunun kısacık bir sütunda anlatılmasının mümkün olmayacağı belirtilerek şu sitem dile getirilmektedir:

"... 'Berat Gecesi' gibi maneviyat aleminin zübdesini teşkil eden bu mübarek gecenin ne olduğunu bildirmek bu acizin kalemine nasip oldu. Salahiyettar makamlar kandil gecelerini minarelerin şerefelerine kandil asmaktan ibaret zannediyorlar. Biraz da vazifelerini takdir ederek her kandil hakkında Müslümanları irşad etmek cesaretini gösterecekler Allah ve kulları indinde makbul bir harekette bulunmuş olurlar..."⁵⁶

Bu makalede "Salahiyettar makamlar" ifadesiyle Diyanet İşleri Reisliği kastedilmiş olmalıdır. Zira dini konularda toplumu aydınlatma ve doğru yolu gösterme vazifesi Diyanet İşlerine verilmiştir. Ancak Diyanet bu vazifeyi yerine getiremediği için eleştirildiği gibi bazen de bariz hatalara yol açmakla itham etmektedir. *Milliyet* gazetesinden yapılan "Dini Bir Hata" başlıklı iktibasta, Diyanet İşlerinin 1956 yılı Ramazan Bayramı'nı yanlış hesapladığı iddia edilmektedir. Yazıda Müslümanlara bayram günü oruç tutturularak bir haram fiilin işlendiği ve hükümetin Diyanet İşleri Reisi'ni görevden alması gerektiği ifade edilmektedir:

"Bu hata Türkiye Müslümanlarına pek ağıra mal olmuştur. Çünkü Diyanet İşleri Riyaseti ve İstanbul Müftüsü Müslümanlara bayram günü oruç tutturmak suretiyle şer'an haram olan bir fiilin irtikabına sebep olmuşlardır. Bu elem verici hadise üzerine hükümetin yapacağı tek şey o makama bir ehlini getirmek ve Diyanet İşleri Riyasetini 'Salla başını, al maasını'dan kurtarmaktır."⁵⁷

Diyanet İşlerini peş peşe hata yapmakla suçlayan bu iktibasta; tüm İslam âleminin 11 Mayıs 1956 tarihinde bayram yaptığı ancak Türkiye'de bayramın 12 Mayıs'ta yapıldığı, bu sebeple gerçekte Ramazan Bayramı'nın olduğu gün Türk halkına oruç tutturularak haram bir fiilin işlettirildiği, bu sebeple yanlış günde kılındığı için vacip olmayan bayram namazının da yine mekruh bir vakitte kıldırıldığını yazmaktadır:

"Diyanet İşleri Riyasetinden ve İstanbul Müftüsünden İslamiyet için bir hizmet ümit etmekten çoktan vazgeçtik. Hiç olmazsa ümmet-i Muhammed'i bilerek veya bilmeyerek

⁵⁴ Din Yolu, "Bir İsnad Karşısında".

⁵⁵ Din Yolu, "Birkaç Nokta", *Din Yolu* 1/8 (10 Mayıs 1956), 1, 13.

⁵⁶ Ulunay, "Berat Kandili", *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 5.

⁵⁷ Ulunay, "Dini Bir Hata...", *Din Yolu* 1/10 (24 Mayıs 1956), 12.

delalete sevketmesinler. Bu zevat doğru dürüst bir tarih tesbitinden de mi aciz bulunuyorlar? Bu vaziyet karşısında hükümetin harekete geçmesi icap eder..."⁵⁸

Din Yolu'na göre Diyanet İşleri üzerine düşen görevi ifa edemeyerek yetersiz dini faaliyette bulunmakta bu sebeple de eleştirilmektedir. Dergi, Türkiye'nin laik bir ülke olduğunu ancak Diyanet İşleri Riyasetindeki vazifeli kişilerin ehil insanlardan seçilmesi gerektiğini ifade edilerek hükümete açık bir çağrıda bulunmaktadır.

5. *Din Yolu* Dergisi ve Mevlana İlişkisi

Din Yolu, tarikatlara karşı mesafeli durarak onları bugün için artık gereksiz gören; taassup ve hurafe kaynağı, bilgi ve ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak algılayan bir dergidir.⁵⁹ *Din Yolu*'nun tarikatlara dair bu yaklaşımı, İslam tarihi ve medeniyetini anlatan yazılarında tarikatlara dair bilgi vermemesi ile daha belirgin bir hale gelmektedir. Mevlevilik de bu bağlamda derginin söz konusu yaklaşımına tabidir. Ancak Mevleviliğin kurucusu Mevlana Celaleddin Rumi, *Din Yolu*'nun tarikatlar hakkındaki menfi düşüncelerinin dışında konumlandırılmaktadır.

Doğu'da ve Batı'da büyük şöhrete sahip, eserleriyle mümtaz bir konumda bulunan büyük Türk şahsiyeti şeklinde ifade edilen Mevlana hakkında hemen her sayıda bir yazı ya da birkaç cümle yer almaktadır. Örneğin onun ilahi mesajı en iyi anlayan kişi olarak insanlık mertebesinin üzerlerinde dolaştığı, dinlerin üzerine çıkıp iman ve küfürden kurtulduğu ifade edilmektedir.⁶⁰

Dergide bazen Mevlana'ya dair bir menkıbeye yer verilmekte bazen de dini bir konu, hadis ya da ayetin izahında onun eserlerinden alıntılar yapıldığı görülmektedir. Bu alıntılar genellikle "Cenabı Mevlâna, Hazreti Pîr, ariflerin mükemmeli, evliya kafilisinin hünkârı, Mevlana'mız, Büyük Türk velisi Mevlâna, ariflerin ulusu, velilerin kutbu, Hazreti Mevlana" sıfatlandırmalarıyla yapılmaktadır.

Ona bu denli büyük önem atfeden *Din Yolu* dergisinde, Mevlana'nın eserleri hakkında tanıtıcı yazılar da yer almaktadır. Bu makalelerin bazıları Konya Mevlana Müzesi müdürü Mehmet Önder'e aittir. Diğer yazıların da *Din Yolu*'ndaki farklı isimler tarafından kaleme alındığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda dergi yazarlarının Mevlana hakkında ortak bir yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımın en belirgin yönü, onun Türk tarihinin yetiştirdiği en büyük simalardan birisi olduğudur:

"Bu büyük medeniyete Türklerin hizmeti çok uludur. İslamın ünlü tefsircileri, hadis bilginleri, lügatçileri filozofları Türkler arasından yetişmiştir. Bunun gibi İslam tasavvurunun en mümtaz bir siması da yine Türk milleti içinden yetişmiştir. Doğu ve batıda asırlarca büyük ün sultanı Mevlana ve onun erişilmez eseri mesneviyi ne mutlu, bir Türk yaratmıştır..."⁶¹

Dergide, Mevlana hakkında kullanılan ifadeler ve "Türk" olduğuna dair yapılan vurgular, Müslüman Türk gençliğinin, Batı'da da popülaritesi artan bu tarihi şahsiyeti tanımları ve örnek almaları amacına dayanıyor olmalıdır.

⁵⁸ Ulunay, "Dini Bir Hata..."

⁵⁹ Neşet Çağatay, "İman ve Ahlâk", *Din Yolu* 1/12 (10 Haziran 1956), 2; Tahsin Ünal, "Tarikatların İlmî Zararı", *Din Yolu* 1/23 (15 Ekim 1956), 14; Murat Ergun, "İslâm Aleminde Geriliğin ve Çöküntünün Sebepleri-1", *Din Yolu* 2/28 (01 Mayıs 1957), 10-11.

⁶⁰ İhsan Olgun, "Mevlâna", *Din Yolu* 1/12 (10 Haziran 1956), 12.

⁶¹ İhsan Olgun, "Yine Mevlâna", *Din Yolu* 1/21 (15 Eylül 1956), 11.

Ancak bu hususta akla bazı sorular gelmektedir: *Din Yolu*, Türk tarihinde yetişen en önemli kişilerden birisi olarak Mevlana'yı göstermekte ve onun *Mesnevi'sinden* her fırsatta istifade etmektedir. Ancak İslam medeniyetinde önemli eserler vermiş Türk müfessir ya da muhaddisler varken neden Kur'an ayetlerinin veya hadislerin izahında yalnızca Mevlana'dan yararlanmaktadır? Ya da neden Ankara merkezli dini bir dergi olarak *Din Yolu*, yine Ankara merkezli Bayramiyye tarikatına ve kurucusu Hacı Bayram Veli'ye bir yazı haricinde hiç değinmemektedir? Bu sorulara verilebilecek cevaplarından birisi muhtemelen Mevlana'nın dönemin şartlarına uygun ve "makul" bir zihni algıya yol açmasıdır. Mevleviliği sema ve musiki ile ayrılmaz bir yapıda algılayan zihin, Mevlana'yı sert ve katı din yorumundan ziyade hoşgörü çizgisinde konumlandırmaktadır. Dönemin din anlayışı da ancak hoşgörülü, ahlaki ve manevi yönü öne çıkarılan bir İslam algısına elverişlidir. Bu bağlamda Mevlana ismine vurgu yapılıyor olmalıdır.

Bu sorulara cevap aramak için üzerinde durulabilecek bir başka husus da Şeb-i Arûs'un 683. yıldönümünün, *Din Yolu'nun* 32. sayının yayımlandığı tarihe denk gelmesidir. Ancak derginin ilk sayılarından itibaren Mevlana'ya atıf ve ona dair makalelere yer verildiği de hatırlanmalıdır.

Din Yolu, Mevlana'yı sadece hakîmâne bir üslupla ayet ve hadislerin ya da dini bazı hususların izahında öne çıkarmamaktadır. Onun Türk musikisine ve *Mesnevi* adlı eseriyle Türk şiirine olan tesiri üzerine de yazılara yer vermiştir.⁶²

6. *Din Yolu* Dergisinin Güncel Hadiselere Yaklaşımı

Din Yolu dini-içtimai bir yayındır ve kendisini "aktüel olmayan bir dergi" şeklinde nitelemektedir.⁶³ Ancak dini yönü de bulunan bazı güncel hadiselere sessiz kalmadığı görülmektedir. Bu meseleler arasında ilk akla gelen ilkokullarda verilen din derslerinin ortaokullarda da okutulup okutulmaması hususudur. *Din Yolu*, bu uygulamanın gerekliliğine değinerek kendi kanaatini belirtmektedir.⁶⁴

Derginin üzerinde durduğu konular arasında karaborsacılık ve stokçuluk dikkat çekmektedir. *Din Yolu'nun* özellikle 15. sayısında bu konulara ağırlık verildiği görülmektedir. "Hırs ve Tamah" başlıklı makalede stokçuluk yaparak toplumun sıkıntıya düşmesine sebep olan bu insanlar için şu ifadeler kullanılmaktadır:

"Son zamanlarda gayrı meşru yollardan servet toplamak hırsına kapılanlar, milletimizin bu ihtikar yüzünden sıkıntı ve izdirap çekmesine sebebiyet verenler ve bu yüzden cemiyetin zararına uğraşan bazı zararlı kimselerin meydana çıktığı görülmektedir."⁶⁵

Yazının devamında İslam'ın bu tür davranışları yasakladığı belirtilerek haksız kazanç sağlayan kişiler eleştirilmekte, adalet ve emek kavramları vurgulanarak insanların haram yollara tevessül etmemesi gerektiği söylenmektedir.

Aynı sayıda yer alan "Doğruluk ve Yurttaşlık Ödevimiz" başlıklı makalede ise stokçuluk yapan kişiler eleştirilmektedir:

⁶² İhsan Olgun, "Mevlânada Şiir ve Musiki", *Din Yolu* 2/32 (01 Temmuz 1957), 13; Mehmet Önder, "Türk Şairlerinde Mevlâna Sevgisi", *Din Yolu* 2/26 (01 Nisan 1957), 10-11.

⁶³ *Din Yolu*, "Din Yolu Onbeş Günde Bir Çıkacak", *Din Yolu* 1/20 (01 Eylül 1956), 1.

⁶⁴ *Din Yolu*, "Din Hayatımız", *Din Yolu* 1/4 (12 Nisan 1956), 1.

⁶⁵ Rağıp Akyavaş, "Hırs ve Tamah", *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 3.

"Şu son günlerde Milli Korunma Kanununun tadilinden sonra bire beş on kazanmaya alışan ahlaksız ve hayasız vurguncuların hayalleri altüst olunca bu defa, bu ucuzluk devam etmiyecek, herşeyi ihtiyacınızdan fazla alın propagandası çıktı. Buna inanan safdiller dükkanlara hücum etti. Ne oluyoruz?"⁶⁶

İhtiyacından fazlasını alarak bir başkasını hakkında giren insanların davranışlarını eleştiren bu yazıda şu ifadeler yer almaktadır:

"O fazla alınan şeyler bitince ne olacak? Veya diğer yurttaşlar aç kalsalar o güya tedbirli açığöz yurttaş, başkasının hakkına tecavüz ederek stok ettiği yiyeceği veya giyeceği gönül rahatlığı ile giyecek mi?"⁶⁷

Yine 15. sayıdaki "Çalışmak" başlıklı makalede *Din Yolu*, İslam'ın çalışmayı ve helal yollardan kazanmayı emrettiğini ifade ederek zengin olurken dahi ahlaki değerlerin gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁸

Karaborsacılık ve stokçuluk gibi toplumsal meseleleri din temelinde değerlendiren dergi, Komünizmle mücadele konusunda da dine atıfta bulunmaktadır. Türkiye'de özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Komünizmle mücadele daha belirgin bir hale gelmiş, Türkiye Sovyetler Birliği'ne karşı Batı Blok'unda yer almış, Komünizm gibi yeni bir siyasi tehdide karşı Türk milliyetçiliği ve toplumda derin kökleri olan dinden faydalanmıştır.⁶⁹ Dinin Komünizmle mücadelede kullanılan unsurlardan birisi olduğunu gösteren bir örnek de *Vakit* gazetesinden yapılan "Din ve Bilgi" başlıklı iktibastır. *Din Yolu*'nda yer alan yazıya göre TBMM'de imam ve vaizlerin eğitim seviyelerinin yükseltilmesi gereğine dair bir teklifte bulunulmuş, ancak bu teklif bazı mebusları rahatsız etmiş ve büyük bir kargaşa çıkmıştır. Yazının devamında şu sözlere yer verilmektedir:

"Bırakın efendiler din adamlarımız ilimden nasiplerini alsınlar. Bir vaiz, tarihi maddeciliği, (sermaye)yi, (iş)i, (sosyalizm)i okuyup anlamadan (komünizm)i nasıl çürütebilir?"⁷⁰

Bu kısa yazı dönemin Komünizmle mücadele siyasetinde Türk milliyetçiliği kadar dinden de faydalandığını göstermektedir. Başta vaizler olmak üzere Komünizm gibi dönemin siyasal, ekonomik ve toplumsal öğretilerine dair bilgi birikimine sahip din adamlarının yetiştirilmesinin önemi dile getirilmektedir.

7. *Din Yolu* Dergisinde Tefrika Roman, Hikâye ve Şiirler

Dini-içtimai bir dergi olan *Din Yolu*'nda şiir, hikâye ve roman gibi türler de bulunmaktadır. İlk 7 sayıda yayımlanan hikâyenin ismi "Yusuf Peygamber"dir. "Nil Bakiresi Armanosa" adındaki çeviri roman ise 7. sayıdan itibaren birkaç sayı hariç derginin sonuna değin tefrika edilmiştir. *Din Yolu* dergisinde hikâye ve roman haricinde toplam 62 şiir ve manzumenin yer aldığı görülmektedir.

⁶⁶ Neşet Çağatay, "Doğruluk ve Yurttaşlık Ödevimiz", *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 2.

⁶⁷ Çağatay, "Doğruluk ve Yurttaşlık Ödevimiz".

⁶⁸ İhsan Olgun, "Çalışmak", *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 7.

⁶⁹ Levent Cantek, *Cumhuriyetin Büluğ Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)* (Cağaloğlu, İstanbul: İletişim), 273.

⁷⁰ Hakkı Süha Sezgin, "Din ve Bilgi", *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 14.

7.1. Şiirler

Din Yolu'nda hemen her sayıda şiir ya da manzumelere yer verilmektedir. Şiirler genel anlamda dini muhtevalıdır ve çoğunlukla "Gençlere Din Bilgisi" başlığıyla, ilk ve ortaokul öğrencilerine yönelik temel dini bilgilerin bulunduğu bölümde yer almaktadır. Şiirler içerik itibarıyla anlatılan konu ile ilgilidir. Bazen konudan bağımsız şiirlere de yer verildiği görülmektedir.

Derginin ilk sayılarında Baltacıoğlu'nun kendi tercümesine dayanan "Kur'an Ayetlerine Göre Allah Nedir" başlıklı bir yazı dizisi bulunmaktadır. Bu bölümde Allah'ın zati ve sıfatlarına dair ayetlerle Allah anlatılmıştır. Aynı sayfa içerisinde Ömer Çam'ın "Yüce Tanrı" başlıklı şiirinin yer aldığı görülmektedir. Allah'ı anlatan bölümle ilgili olarak yer verilen bu şiirde "Çocuklarımızın din dersleriyle ilgilidir" ibaresi dikkat çekmektedir:

"Aç gönlümü Yüce Tanrı

Sana biraz yaklaşayım.

İsterim ki gece gündüz

Hayırlara ulaşayım.

...

Hem inandım, hem öğrendim:

Varsın Allah, birsin Allah!

Kur'anımı çok beğendim

Okuyorum akşam sabah

Müslümanım Yüce Tanrı;

Yolundayım Muhammed'in.

Başka dinler kalmış geri

Müslümanlık en güzel din.

..."⁷¹

Bu şiirin, ilk ve ortaokul çocuklarının dini eğitimlerine yardımcı olmak için ayrılmış bir sayfada, çocuklara hitap eden anlaşılır bir üslupla yazıldığı görülmektedir. Dergi, edebi açıdan yüksek şiirler yerine daha çok öğretici ve hitap ettiği kitlenin ilgisini çeker tarzda manzumelere yer vermektedir. Bir başka örnek de ilahi kitaplar ve onlara iman hakkındaki "Gençlere Din Bilgisi" bölümünde yer verilen makalede görülmektedir. "Kitaplar ve Kitaplara İman" başlıklı yazıda, bir Müslümanın Kur'an-ı Kerim yanında diğer ilahi kitapların da Allah tarafından nazil olduğuna iman etmesi gerektiği belirtilmektedir. Aynı sayfadaki "Kitaplar" başlıklı şiirde de bu mesaj vurgulanmak istenmiştir:

"Dört kitap insanlara Allah indirdi gökten,

⁷¹ Ömer Çam, "Yüce Tanrı", *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 9.

Her şeyi bu kitaplar bize bildirdi gökten;

...

Birincisi Tevrat'tır ilk inen kitap budur!

Musa denilen zata Tanrı'dan kitap budur!

İkincisi; Zebur'dur üçüncüsü de İncil;

Bunları birer birer ey çocuk sen bil!"⁷²

*Din Yolu'*nda yer alan şiirlerin konu ile bağlantılı olduğu kadar içerisinde bulunulan zamanla da ilişkili olduğu görülmektedir. Bunun en somut örneği Ramazan ayında çıkan derginin 4. sayısında yer alan "Oruç" şiiridir:

"Ramazanda otuz gün oruç tutmak var bize,

Allah için aç durmak farz olmuş üstümüze;

...

Tanrım, bana bak ki ben senin için açım aç!

Bana acı Allah'ım, üzerime rahmet saç!

...⁷³

Kurban Bayramı'nda çıkan derginin 16. sayısında da şiirlerin içerisinde bulunulan zamanın özelliğine uygun olduğu görülmektedir. Bayram ve hac ibadetiyle ilgili yazıların yer aldığı bu sayıda "Hac" başlıklı bir şiir yer almaktadır:

"Mekke'yi, Kabe'yi ziyaret etmelidir,

Ömründe herkes bir yol buraya gitmelidir.

Döner gibi yıldızlar çevresinde güneşin

Kabe'nin etrafında döne döne birleşin.

...⁷⁴

İmzasız olarak yayımlanan bu şiirde de görüldüğü gibi *Din Yolu*, konu ya da zamanla bağlantılı şiir ya da manzumelere yer vermektedir. Bu yönüyle şiirlerin etkili ve akılda kalıcı özelliklerinden faydalandığı görülmektedir.

Din Yolu dergisinde Enver Tuncalp'e ait "Ayetlerden İlhamlar" başlıklı manzumelere yer verilen bir köşe bulunmaktadır. İslami bir kavram veya bir ayet hakkında kısa manzumelere yer verilmektedir:

"Bir dileğin varsa ondan dile,

Yoksa işin sonu elbet vahim.

⁷² Şerafeddin Yaltkaya, "Kitaplar", *Din Yolu* 1/4 (12 Nisan 1956), 8.

⁷³ Şerafeddin Yaltkaya, "Oruç", *Din Yolu* 1/4 (12 Nisan 1956), 3.

⁷⁴ İmzasız, "Hac", *Din Yolu* 1/16 (19 Temmuz 1956), 12.

*Her işine başla adı ile,
(Bismillahirrahmanirrahim)"⁷⁵*

*"Sabreden daima muradına erer,
Ey müminler sizde murada erin
Allahda sabreden kulları sever,
(vallahu yuhibbussabirin)"⁷⁶*

*"Allah bize en yakın yar,
Ona malum işim, içim.
O hem sezer hemde duyar,
(vehüvessemiul alim)"⁷⁷*

Din Yolu dergisinde yer alan şiir ve manzumelerin muhteva ve tema itibariyle okuyucuya ibadetlerin manevi yönünü, coşku ve heyecanını yaşatmak, İslami duyarlılığın tekrar canlandırılması, azalan dini ruhun diriltmesini sağlamak amacıyla tercih edildiği düşünölmektedir.

Din Yolu, Mevlana'nın Türk olduğuna yaptığı vurgu gibi Kur'an ve din dili meselesinde de Türklük kavramını vurgulayan bir özelliğe sahiptir. Bu durum Baltacıoğlu'nun, derginin ilk sayılarında yer alan, Kur'an'ın bazı ayetlerini içeren tercümelerinde Öztürkçe deyim ve kelimeleri tercih etmesi⁷⁸ gibi dergi içerisindeki makalelerde de kendisini göstermektedir. Sözelimi Allah'ın sıfatları hakkındaki bir makalede "Hayat, İlim, Semi', Basar, İrade" gibi Arapça kavramlar yerine, "Dirilik, Bilgi, İşitmek, Görmek, Dilemek" gibi Türkçe karşılıkları tercih edilmektedir.⁷⁹ Bu anlayış dergideki şiir ya da manzumelerde de kendisini hissettirmektedir.

Din Yolu dergisinde dikkat çeken manzumelerden birisi de Fazıl Erdem Ata'ya ait "Yasinden Duyuşlar" isimli Yasin Suresinin manzum tercümesidir:

"Ey Muhammet

Bölüm:1

Yanılıcı şeytandan Allah'a sığınarak,

Koruyan bağışlıyan Allah adın anarak;

Ey Muhammet dosdoğru yolu göstermek için

⁷⁵ Enver Tuncalp, "Ayetlerden İlhamlar", *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 9.

⁷⁶ İmzasız, "Ayetlerden İlhamlar", *Din Yolu* 1/21 (15 Eylül 1956), 8.

⁷⁷ Enver Tuncalp, "Ayetlerden İlhamlar", *Din Yolu* 1/16 (19 Temmuz 1956), 16.

⁷⁸ Derginin ilk yedi sayısında Baltacıoğlu'nun meal ve tefsir çalışmalarına yer verilmiştir. Çalışmaların bazıları için bkz. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Yâsin Suresinin Türkçesi", *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 8-9; İmzasız, "Yasin Suresinin Açıklaması", *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 9.

⁷⁹ Akyavaş, "Gençlere Din Bilgisi: İslâmın Şartlarından Olan İbadetler-XIV: Namaz".

*Bilge Kuran ile sen gönderilen elçisin.
Ataları yüzünden dalgın olan insanı
Uyarmak için sana gönderdi bu Kuranı
Üstün bağışlayıcı. Fakat uyanmaz onlar,
İnanmadıklarından saptılar eğri yola.*

...

Bölüm: 2

*Bu kasaba halkını onlara getir örnek:
Hani ya! Biz o halka doğru yolu göstermek
İçin elçi Musayla İsayı yolladık;
Fakat inanmadılar ikisine de yazık!..
Üçüncü olarak ta gönderiyoruz seni
Sağlamlaştırmış oldu Muhammet ikisini.*

...⁸⁰

Dört bölümden oluşan ve bir sayfada yer alan “Yasinden Duyuşlar” *Din Yolu*’nda yayımlanan ilk ve tek manzum sure tercümesidir. Aynı zamanda Baltacıoğlu’nun Yasin Suresi tercümesi dışında yapılan ikinci Kur’an çevirisidir.

7.2. Tefrika Hikâye ve Roman

Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun eşi Samime Baltacıoğlu⁸¹ *Din Yolu* dergisinin 7. sayısına kadar tefrika edilen “Yusuf Peygamber” başlıklı bir hikâye kaleme almıştır. Kur’an’ı Kerim’in Yûsuf Suresi’nde yer alan bu kıssa, I. H. Baltacıoğlu’nun hazırladığı ancak o süreçte henüz basılmamış olan Kur’an tercümelerinden faydalanılarak eşi Samime Baltacıoğlu tarafından yazılmıştır. Hikâyenin İncil, Tevrat ve tarihi verilere uygun olduğu da dergi tarafından özellikle belirtilmektedir.⁸² Oldukça meşhur olan bu kıssanın *Din Yolu*’nda yer almasını, derginin Türkçe Kur’an konusundaki yaklaşımıyla bağlantılı olarak, I. H. Baltacıoğlu’nun Türkçe Kur’an çalışmalarının bir tezahürü şeklinde yorumlamak da mümkündür.

Din Yolu dergisinde yer alan en dikkat çekici içeriklerden birisi de 8. sayıdan başlayarak birkaç sayı haricinde 36. sayıya kadar tefrika edilen romandır. “Nil Bakiresi

⁸⁰ Fazıl Erdem Ata, “Yasinden Duyuşlar”, *Din Yolu* 1/17 (01 Ağustos 1956), 14.

⁸¹ Samime Baltacıoğlu: (d. 27 Şubat 1914, ö. 27 Mart 1975) Ahmet Mithat Aydoğmuş ve Mediha Aydoğmuş’un kızıdır. 1934 yılında Mûsikî Muallim Mektebini bitirerek Sivas, Çanakkale, Adana, Ankara ve İstanbul’da mûsikî öğretmenliği yapmıştır. I. H. Baltacıoğlu’nun ikinci eşi olan Samime Baltacıoğlu, yazım hayatına 1942 yılında *Yeni Adam* dergisi ile başlamıştır. *Din Yolu* dergisinde tefrika edilen 7 sayılık Yusuf Peygamber hikayesi haricinde yayımlanmış eserleri şunlardır: Baltacıoğlu Samime Aydoğmuş, *Burgu (Piyas)* (Ankara: Ulus Basımevi: C.H.P. Halkevleri Bürosu Temsil Yayını, 1950)., Samime Baltacıoğlu, *Hazreti Ali* (İstanbul: Çınar Matbaası, 1967)., Samime Baltacıoğlu, *Peygamberler Ülkesi* (Ankara: Kalite Matbaası, 1976)., Samime Aydoğmuş Baltacıoğlu, *Güney Rüzgârı: Hikâyeler* (Ankara: Kalite Matbaası, 1977)., Samime Aydoğmuş Baltacıoğlu, *Doğduğum Yer: Anılar* (Ankara: Kalite Matbaası, 1978).

⁸² *Din Yolu*, “Din Yolunun Tefrikası No.1: Yusuf Peygamber”, *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 15.

Armanosa" başlığıyla yayımlanan eser, Corcî Zeydân'ın⁸³ 1889 yılında Kahire'de yazdığı, tarihi içerikli bir romandır. Eserin özgün ismi "Armanosa el-Mısriyye"dir⁸⁴. Bilinen Türkçe bir tercümesi bulunmayan ve ilk defa *Din Yolu* sayılarında Türkçe olarak tefrika edilen bu romanın tercümesinin kim tarafından yapıldığı dergide belirtilmemiş, sadece "C. Zeydan'dan dilimize çevrilmiştir" demekle yetinilmiştir. Romanın Arapçası⁸⁵ 269 sayfadır. Arapçasıyla mukayese edildiğinde *Din Yolu*'nun, eseri ancak 67. sayfaya kadar yayımladığı, ardından derginin yayım hayatına son verdiği görülmektedir.

"Nil Bakiresi Armanosa"nın tefrikasına başlanmadan bir sayı önce romanın yayımlanacağı duyurulmuştur. Eserin tanıtımında yer verilen ifadelerin okuyucunun dikkatini çekecek mahiyette olduğu görülmektedir:

*"Din Yolu'nun büyük dini romanı ... Bu roman Bizans imparatorluğunu elinden ebedi olarak çıkaracak olan Mısır'ın son Bizans valisi Mukavkis devrinde İslam ordularının bu ülkeyi ele geçirmek için yaptıkları mücadelenin ... Mısır sarayının entrikalarının, Mukavkis'in güzelliği dillere destan biricik kızı Armanose'nin aşk maceralarının, Mısır halkının ve İslam gazilerinin adet ve an'anelerinin hamaset ve kahramanlık menkıbelerinin hikayesidir."*⁸⁶

"Nil Bakiresi Armanosa"nın içerik olarak aşk ve macera gibi ilgi çekici özellikleri yanında tarihi veriler barındırdığı da vurgulanarak okuyucunun romanda nelerle karşılaşacağına değinilmektedir:

*"Okuyucu burada İslam medeniyeti tarihine ait ölmez eserler yazmış olan ünlü yazar C. Zeydan'ın kaleminden akıcı ve tatlı bir üslupla çıkmış olan romanın hadiseleri içinde hakiki tarih sayfelerini, İslam tarihinin Bizans ve Hıristiyan dünyasıyla yaptığı mücadelenin safhalarını görecektir..."*⁸⁷

36. sayısıyla son bulan *Din Yolu* dergisindeki yarım kalan bu romanın yayımlanabilen 67 sayfalık kısmında, sınırlı sayıda tarihi bilgiden bahsedildiği, ciddi bir tarihi içeriğin okuyucuya sunulmadığı, eserin daha çok aşk ve entrika bölümü olarak da görülebilecek bir girişinin yapıldığı görülmektedir.

Din Yolu dergisinde İslam tarihi, Müslüman tarihi şahsiyetler, İslam adaleti başlıklı yazı dizilerinin bulunduğu özel köşelere yer verilmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında *Din Yolu*'nun, okuyucularına İslam tarihi hakkında bilgi vermek gibi bir misyon edindiği anlaşılmaktadır. Romanın tanıtımında da okuyucu için eserin İslam tarihine dair bilgiler ihtiva ettiğinin vurgulanması, bu çıkarımı doğrular niteliği yanında, söz konusu romanın belli bir amaca matuf seçildiğini göstermektedir.

⁸³ Corcî Zeydân: (d. 21/14 Kasım 1861 Beyrut, ö. 21 Temmuz 1914 Kahire) Arap edip, tarihçi, gezgin ve gazetecidir. Ortodoks Hıristiyan bir ailede doğan Corcî Zeydân Arap edebiyatının önemli simalarından birisidir. Batı oryantalizminden etkilenen Zeydân, Arap ve İslam tarihini oryantalist bakış açısına göre yorumlamaya çalışmıştır. Onun bakış açısına göre bir milletin tarihi savaşların tarihi değil kültür ve medeniyetinin tarihidir. Tarihi romanlarını da bu bakış açısıyla kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bk. Muharrem Çelebi, "Corcî Zeydân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993)., Corci Zeydan, *Corci Zeydan: İstanbul'a Seyahat (Asitane 1909)*, ed. Muhammed Harb, çev. Mustafa Özcan (Ark Kitapları, 2012).

⁸⁴ Romanın bilinen iki Farsça tercümesi; Abdülhüseyn Mirzâ tarafından *Armanos-ı Mısırî* (Tahran 1322) adıyla, Mîr Seyyid Ca'fer-i Gazbân tarafından da *Armanosa-i Mısriyye* ismiyle (Tahran, tarihsiz) yapılmıştır.

⁸⁵ Corcî Zeydân, *Armanosa el-Mısriyye* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1983).

⁸⁶ İmzasız, "Nil Bakiresi Armanosa", *Din Yolu* 1/7 (03 Mayıs 1956).

⁸⁷ İmzasız, "Nil Bakiresi Armanosa".

Bu düşünceyi destekler mahiyetteki bir diğer unsur da romanın yazarı Corcî Zeydân'dır. Edip ve gazeteci olduğu kadar tarihçiliğiyle de tanınan Zeydân'ın İslam tarihine dair çok sayıda romanı bulunmaktadır. Romanlarının tarihi içerikleri dolayısıyla rağbet gördüğü ancak bu eserlerin edebi açıdan pek fazla değer taşımadığı da ifade edilmektedir.⁸⁸

Din Yolu'nun amaçlarından birisi ilk ve ortaokul öğrencilerinin din derslerinde kaynak görevi görmektir. Her ne kadar "Gençlere Din Bilgisi" bölümünde yüzeysel şekilde temel dini bilgilere yer verilse de dergi, içerisinde öğrencilere kaynak olabilecek türde yazılara da yer vermektedir. Bu bağlamda "Nil Bakiresi Armanosa" romanının, din dersi alan öğrencilerin İslam tarihine dair bilgiler edinmesini sağlayacak mahiyette olduğu ifade edilmelidir. Romanın edebi dilinin, öğrencilerin kolaylıkla anlayabileceği düzeyde olması ve açık bir üslupta çevrilmesi de bu düşünceyi destekler niteliktedir.

Romanda, Bizans'ın Mısır'ın Kıpti halkına zulmetmesinden, Mısırlıların da Bizans'ın zulmünden kurtulmak için ülkelerini başka bir devletin egemenliğine teslim etmeye razı olmalarından bahsederken şu cümleler kullanılmaktadır:

*"Bu Bizanslılarla aramızdaki vaziyetten, onların bize yaptıkları zulümden ve efendimiz (baban) ile onlar arasındaki düşmanlıktan haberdar değil misin? Bizanslılarla aramızdaki mevcut mezhep farkından dolayı biz yerlilere ne kadar çok ve çeşit çeşit zulüm etmekte ... Çok önce idi: efendimizden hangi millet olursa olsun bize hâkim olup onlar yardımıyla bu Bizanslıların zulmünden kurtulmayı arzu ettiğini işitmişim..."*⁸⁹

Benzer biçimde, Bizans'ın zulmünden kurtulmak isteyen Mukavkıs da şöyle söylemektedir:

*"Keşke Araplar buraları ele geçirseler de hiç olmazsa bu suretle Bizanslıların zulmünden kurtulsak..."*⁹⁰

"Nil Bakiresi Armanosa"daki bazı kahramanlar Müslümanların adaleti hakkında şunları söylemektedir:

"... Arapların bugüne kadar fethettikleri şehirler halkına yaptıkları muameleleri gözümün önüne getiriyor ve bunların bize Bizanslılardan daha iyi muamele edeceklerine inanıyorum..."

*"... Araplar Şam'ı ele geçirdikten sonra Hıristiyanları ırz, namus, mal ve can bakımlarından tamamen kendi başlarına bırakmışlar ve onların kiliselerinde rahatça ibadet etmelerine izin vermişler. Hiçbir Arap onları rahatsız etmiyormuş. Şimdi bu durumda Araplar Bizanslılardan daha iyi değil mi?"*⁹¹

Roman, bu pasajlarla Müslümanların ele geçirdikleri topraklarda ne kadar adil olduklarını anlatmaktadır. Müslümanların adaletine dair verilen bu tür mesajlar, derginin farklı başlıktaki yazıları arasında da görülmektedir. Özellikle "İslam Adaleti" başlığıyla birçok sayıda yer alan makalelerle İslam'da adalet kavramına vurgu yapılmaktadır.

Bu bağlamda düşünüldüğünde Corcî Zeydân'ın "Nil Bakiresi Armanosa" isimli romanının; İslam adaleti, merhameti ve ahlakına dair *Din Yolu*'nun arzu ettiği içeriğe sahip

⁸⁸ Çelebi, "Corcî Zeydân", 8/s.70.

⁸⁹ Corcî Zeydân, "Nil Bakiresi Armanosa", çev. İmzasız, *Din Yolu* 1/11 (01 Haziran 1956), 16.

⁹⁰ Corcî Zeydân, "Nil Bakiresi Armanosa", çev. İmzasız, *Din Yolu* 1/12 (10 Haziran 1956), 12.

⁹¹ Corcî Zeydân, "Nil Bakiresi Armanosa", çev. İmzasız, *Din Yolu* 1/23 (15 Ekim 1956), 15-16.

olduğu ifade edilebilir. Bu durum "Nil Bakiresi Armanosa"nın, *Din Yolu* dergisinde tefrika edilmesini anlamlı kılmaktadır.

Sonuç

Din Yolu dergisi, ilk sayılarında meal ve tefsir çalışmaları da bulunan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun düşünceleri doğrultusunda yönlendirilerek, Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi konusuna ağırlık vermiştir. Rönesans hareketinin kaynağının din olduğu, Luther'in İncil'i ana diline çevirmesinin de Batı'nın ilerlemesinin önünü açtığı yönündeki kabul, Kur'an'ın Türkçeye çevrilerek benzer etkilerin yaşanması doğrultusundaki düşüncenin temelini teşkil etmektedir. Aynı zamanda din olmadan toplumun kalkınamayacağını düşünen Baltacıoğlu'na göre Türk toplumu hurafe, batıl inanç ve taassuptan arındırılmış İşlam'ın özünü kavramalıdır. Bu sayede dine bağlı toplumsal kalkınmanın önü açılacaktır. Bu tasavvurun gerçekteşebilmesi için ilahi kitabın tercüme edilmesi zorunlu görölmektedir.

Baltacıoğlu yönetimindeki *Din Yolu*'nun el değiştirerek Ragıp Akyavaş ve sonrasında Rıza Atilla yönetimine geçtiği 8. sayı itibariyle dergide Türkçe Kur'an konusunun daha az dillendirildiği görölmektedir. Baltacıoğlu sonrası bu süreçte dergi daha muhafazakâr bir yaklaşım sergileyerek; İşlam'ın ahlaki ve manevi yönünü öne çıkararak topluma yapabileceği müspet katkıya yoğunlaşmış, dini; hukuk ve ahlak normlarını destekleyici bir payanda olarak görmüştür. Bu bağlamda asrileşmiş bir cemiyet hayatının tesisi için İşlam'ın birey üzerindeki ahlaki ve manevi boyutundan faydalanmak istenmiştir.

Son sayılarında *Din Yolu*, tekrar Türkçe Kur'an'ın gerekliliği konusuna ağırlık vererek Türkçenin din ve ibadet dili olması yönünde makaleler yayımlamıştır. Din ve dil ilişkisi, toplumun ilerleyebilmesi için zorunlu bir ilişki olarak algılanmıştır. Dergi bu tutumunu yayım hayatının başlangıcında ve sonunda belirgin şekilde hissettirmiştir.

Dönemin tartışma konularından birisi haline gelen ortaokullarda verilecek din eğitimi konusunda *Din Yolu*'nun yaklaşımı, bu eğitimin zaruri olduğudur. Zira genç nesiller din dersleri sayesinde İşlam'ı hurafe ve batıl inanışlardan ayırarak arzu edilen cemiyet tasavvuruna hizmet edeceklerdir. Dergi bu süreçte din eğitimi alacak ilk ve ortaokul öğrencilerinin başvurup faydalanabilecekleri bir kaynak olma görevi üstlenmiştir. Bu sebeple sayılarında temel dini bilgilerin yer aldığı bir bölüm oluşturulmuştur. "Gençlere Din Bilgisi" başlıklı bu bölümde verilen dini değerler ya da ibadetlerin pratik yönünden çok bireysel, manevi ve ahlaki yönleri vurgulanmaktadır.

Din Yolu, İşlam'ın asıl mesajının idrak edildiği, çağdaş ve akli bir toplum sisteminin meydana gelmesini arzu etmektedir. Bu sistemin kurulmasında İmam Hatip ve İlahiyat Fakóltesi önemli rol üstlenecektir. Bu okullardan mezun olan bireyler, hurafe ve taassupla mücadele edebilecek bir donanımla dinin asli gayesini hayata geçirebileceklerdir. Bu bakımdan İmam Hatip ve İlahiyat Fakóltesi, din ile birey arasındaki bağlantının sağlıklı kurulabileceği yerler olarak görölmektedir.

Derginin misyonu, din temelli toplumsal kalkınmanın hayata geçirilmesi, İşlam'ın hurafelerden arınmış, öz haliyle topluma aktarılması ve kabul görmesini sağlamaktır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Reisiğini halkı aydınlatacak herhangi bir faaliyette bulunmamakla, yetersizlikle itham etmektedir. Aynı zamanda Diyanetin yapması gereken yayım faaliyetini kendisinin yerine getirdiğini, bu ulvî görevi üstlendiğini düşünmektedir.

Her ne kadar *Din Yolu*, Diyanet İşleri Reisliğini irşat faaliyeti ve dini neşriyat yapmamakla itham etse de bu iddiasında haklı olmadığı anlaşılmaktadır.

Din Yolu dergisinin dikkat çeken yönlerinden bir diğeri de Mevlana'ya olan yaklaşımıdır. Hemen her sayıda Mevlana hakkında bir yazıya yer veren dergi, ayet ve hadislerin izahında da *Mesnevi*'den yararlanmaktadır. Derginin, Mevlana'yı dinler üstü bir olgunlukta, ilahi mesajı en doğru şekilde anlayan ve mutaassıp olmayan bir zat şeklinde tanımlaması, *Din Yolu*'nun hurafelerden arındırılmış, öz İslam algısına uygundur. Bununla birlikte Mevlana'nın Türk olduğunun vurgulanması da genç Müslüman Türk nesillere örnek gösterilmek istenmesiyle ilgili görünmektedir.

Din Yolu dergisinin edebi açıdan dikkat çeken ve yayımlandığı dönemin dini dergilerinden farklılaşmasını sağlayan yönlerinden birisi de "Nil Bakiresi Armanosa" isimli romanı tefrika etmesidir. Türkçe çevirisi olmayan ve ilk defa *Din Yolu* sayılarında tercüme edilerek yayımlanan Arap tarihçi ve yazar Corcî Zeydân'ın bu eseri, derginin yayım politikaları arasında gösterilebilecek, İslam tarihini aktarma anlayışına uygun, tarihi bir romandır.

KAYNAKÇA

- A. Durutürk. "Münevver Kimsenin Dindarlığı-2". *Din Yolu* 2/34 (01 Ağustos 1957), 14-16.
- Akyavaş, Ragıp. "Bâtıl İtikatlar". *Din Yolu* 1/9 (17 Mayıs 1956), 3.
- Akyavaş, Ragıp. "Gençlere Din Bilgisi: İslâmın Şartlarından Olan İbadetler-XIV: Namaz". *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 8.
- Akyavaş, Ragıp. "Hırs ve Tamah". *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 3.
- Akyavaş, Ragıp. "İslâm Dini Akla Dayanır". *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 3.
- Akyavaş, Ragıp. "İslam Dininde Yeminin ve Şahidliğin Kıymeti". *Din Yolu* 2/26 (01 Nisan 1957), 3.
- Akyavaş, Ragıp. "İslâmın İlme Verdiği Değer". *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 3.
- Alpan, Necip. "Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Çevrilmesi ve Tefsiri ve Yeni Harflerle Basılması Dinî ve Millî Bir Vecibedir!" *Din Yolu* 2/33 (15 Temmuz 1957), 12.
- Arsebük, Güven. "Din ve İlim". *Din Yolu* 1/22 (01 Ekim 1956), 6.
- Ata, Fazıl Erdem. "Yasinden Duyuşlar". *Din Yolu* 1/17 (01 Ağustos 1956), 14.
- Atahan, Ali Vasfi. "Cemiyet, Hukuk, Ahlak ve Din". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 5.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?" *Din Yolu* 1/5 (19 Nisan 1956), 2.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Yâsin Sûresinin Türkçesi". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 8-9.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Kur'an Ayetlerine Göre: Allah Nedir". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 7.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Türkiye'de Din Anlayışı". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 2.
- Budak, Hatice. "İslamcı Dergicilik: Vahdetin İçinde Bir Ses 'İslam'ın İlk Emri Oku' Dergisi". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 11/1 (02 Mart 2020), 117-135. <https://doi.org/10.36362/gumus.621995>
- Bulut, Mehmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Bibliyografyası (1924-1997)". *Diyanet İlmi Dergi* 33/4 (Ekim 1997), 85-128.

- Bulut, Mehmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayın Faaliyetleri". *İslâmiyât* 4/1 (2001), 61-72.
- Cantek, Levent. *Cumhuriyetin Büluğ Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*. Çağaloğlu, İstanbul: İletişim, 1. baskı.
- Cem, İbnüttayyar Semahattin. "Kur'ânın Tam Tercemesi Meselesi". *Din Yolu* 1/9 (17 Mayıs 1956), 7.
- Çağatay, Neşet. "Doğruluk ve Yurttaşlık Ödevimiz". *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 2.
- Çağatay, Neşet. "İmam Hatip Okulları Meselesi". *Din Yolu* 1/9 (17 Mayıs 1956), 2.
- Çağatay, Neşet. "İman ve Ahlâk". *Din Yolu* 1/12 (10 Haziran 1956), 2.
- Çağatay, Neşet. "Kadının Örtünmesi (Tesettür)". *Din Yolu* 1/3 (5 Nisan 1956), 6-7.
- Çam, Ömer. "Yüce Tanrı". *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 9.
- Çelebi, Muharrem. "Corcî Zeydân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/69-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Din Yolu. "Başlarken". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 1.
- Din Yolu. "Bir İsnad Karşısında". *Din Yolu* 1/5 (19 Nisan 1956), 1.
- Din Yolu. "Birkaç Nokta". *Din Yolu* 1/8 (10 Mayıs 1956), 1, 13.
- Din Yolu. "Din Hayatımız". *Din Yolu* 1/4 (12 Nisan 1956), 1.
- Din Yolu. "Din Yolu Haftada Bir Çıkacak". *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 1.
- Din Yolu. "Din Yolu Onbeş Günde Bir Çıkacak". *Din Yolu* 1/20 (01 Eylül 1956), 1.
- Din Yolu. "Din Yolunun Tefrikası No.1: Yusuf Peygamber". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 15.
- Din Yolu. "Din Yolu'nun Yeni Şekli". *Din Yolu* 2/26 (01 Nisan 1957), 1.
- Ergun, Murat. "İslâm Aleminde Geriliğin ve Çöküntünün Sebepleri-1". *Din Yolu* 2/28 (01 Mayıs 1957), 10-11.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 309-325.
- Evrenol, H. Malik. "Dinin Sosyal Manası ve İlâhiyat Fakültesi". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 10.
- Gazâlî Saltık. "İbadetin Mânası ve Lüzumu". *Din Yolu* 2/28 (01 Mayıs 1957), 16.
- İmzasız. "Ayetlerden İlhamlar". *Din Yolu* 1/21 (15 Eylül 1956), 8.
- İmzasız. "Din Yaşayışı Üzerinde Düşünceler". *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 15.
- İmzasız. "Hac". *Din Yolu* 1/16 (19 Temmuz 1956), 12.
- İmzasız. "Nil Bakiresi Armanosa". *Din Yolu* 1/7 (03 Mayıs 1956).
- İmzasız. "Orta Okullarda Din Dersleri Konusu". *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 7.
- İmzasız. "Ortaokullarda Din Dersleri: Maarif Vekâletinin Tamimi". *Din Yolu* 1/23 (15 Ekim 1956).
- İmzasız. "Yasin Suresinin Açıklaması". *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 9.
- İmzasız. "Yâsîn Sûresinin Türkçesi". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 8.
- İşler, Ahmet. "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Yolu Dergisi Özelinde Din Anlayışı". *Social Sciences Studies Journal* 6/66 (01 Ocak 2020), 3166-3173. <https://doi.org/10.26449/sss.2517>
- Kaynar, Reşat. "Tarihimizde Dinin Rolü". *Din Yolu* 1/1 (15 Mart 1956), 11.
- Koner, Muhlis. "Selâmetimiz Dinî Kalkınmaya Bağlıdır". *Din Yolu* 1/2 (30 Mart

1956), 4.

Köroğlu, Ahmet vd. (ed.). *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*. Ankara: İlem Kitaplığı; Nobel, 1. basım.

Olgun, İhsan. "Çalışmak". *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 7.

Olgun, İhsan. "Mevlâna". *Din Yolu* 1/12 (10 Haziran 1956), 12.

Olgun, İhsan. "Mevlânada Şiir ve Musiki". *Din Yolu* 2/32 (01 Temmuz 1957), 13.

Olgun, İhsan. "Yine Mevlâna". *Din Yolu* 1/21 (15 Eylül 1956), 11.

Önder, Mehmet. "Türk Şairlerinde Mevlâna Sevgisi". *Din Yolu* 2/26 (01 Nisan 1957), 10-11.

Sezgin, Hakkı Süha. "Din ve Bilgi". *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 14.

Şen, Ercan. "Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelere Bağlamında Bir Meâl ve Bir Mütercim: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Kur'ân Çevirisi (Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (Güz 2013), 348-368.

Tuncalp, Enver. "Ayetlerden İlhamlar". *Din Yolu* 1/15 (10 Temmuz 1956), 9.

Tuncalp, Enver. "Ayetlerden İlhamlar". *Din Yolu* 1/16 (19 Temmuz 1956), 16.

Ulunay. "Berat Kandili". *Din Yolu* 1/3 (05 Nisan 1956), 5.

Ulunay. "Dinî Bir Hata...". *Din Yolu* 1/10 (24 Mayıs 1956), 12.

Ünal, Tahsin. "Tarikatların İlmî Zararı". *Din Yolu* 1/23 (15 Ekim 1956), 14.

Ünal, Tahsin. "Yeni Dünya". *Din Yolu* 1/24 (01 Kasım 1956), 14.

Yaltkaya, Şerafeddin. "Kitaplar". *Din Yolu* 1/4 (12 Nisan 1956), 8.

Yaltkaya, Şerafeddin. "Oruç". *Din Yolu* 1/4 (12 Nisan 1956), 3.

Yurter, Mahmut. "Din Yolu'nun Büyük Din Anketi 2: Ulunay ve Peyami Safa Ne Diyorlar". *Din Yolu* 1/2 (30 Mart 1956), 5.

Zeydân, Corcî. *Armanosa el-Mısriyye*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1. Basım, 1983.

Zeydan, Corci. *Corci Zeydan: İstanbul'a Seyahat (Asitane 1909)*. ed. Muhammed Harb. çev. Mustafa Özcan. Ark Kitapları, Lord Matbaası., 2012.

Zeydân, Corcî. "Nil Bakiresi Armanosa". çev. İmzasız. *Din Yolu* 1/11 (01 Haziran 1956), 16.

Zeydân, Corcî. "Nil Bakiresi Armanosa". çev. İmzasız. *Din Yolu* 1/12 (10 Haziran 1956), 12.

Zeydân, Corcî. "Nil Bakiresi Armanosa". çev. İmzasız. *Din Yolu* 1/23 (15 Ekim 1956), 15-16.

The Historicity and Universality of Surah Fil in The Context of Literary Arts and Expressions

Osman KABAĞÇILI*

Abstract

The arrangement of each word in the Qur'an contains different meanings in itself. The mufasssirs who approaches the ver-ses with this point of view have pointed out this richness of meaning among the words. In this con-text, the literary arts in the surah of Fil clearly draw attention. The letter "lam fâsıla" among the verses of this surah makes itself very clear. In this respect, it adds literal beauty to the surah. Literary arts such as istiâre and teşbîh are also clearly seen in this surah. In this context, examining the meanings of istiâre and teşbîh in the surah is important in terms of emphasizing the literary aspect of the Qur'an. In addition, in the context of these literary arts, drawing attention to the depth of meaning of the surah increa-ses the importance of the subject in terms of appealing to the emotional side of the reader. The metaphorical art in the expression "Did not you see?" draws attention in terms of emphasizing the reality of the event. Explaining the concept of Ebabil as "tasbih" in the sense of heap and cluster is important in terms of explaining the effect of the Elephant Incident. The translation of this concept as an adjective as ebabil bird has some problems in itself. There is an uncertainty as to what kind of bird the Ebabil bird is. However, this problem disappears when this expression is interpreted as "simile". The aim of this study is to identify the literary arts and expressions in the surah and to highlight the depth of mea-ning they add to the surah. Since the subject covered in the surah is a historical event, it is important to treat the subject in terms of historicity and universality. For this reason, it is aimed to examine the sub-ject from these aspects as well.

Keywords: Tafsir, Fil, Surah, Literary, Historicity, Universality.

Fil Sûresinin Edebi Sanatlar ve İfadeler Bağlamında Tarihselliği ve Evrenselliği

Osman KABAĞÇILI

Öz

Kur'an'daki her lafzın dizilişi kendi içinde farklı anlamları içerir. Bu bakış açısıyla âyetlere yaklaşan müfessirler lafızlar arasındaki bu anlam zenginliğine işaret etmişlerdir. Bu bağlamda Fil sûresindeki edebî sanatlar açık bir şekilde dikkat çeker. Bu sûrenin âyetleri arasındaki lâm fasıla harfi kendini çok açık bir şekilde hissettirir. Bu yönüyle mezkûr harf sûreye lafzi güzellik katar. Bu sûrede

* Associate Professor, Bilecik Sheikh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Tafsir, Bilecik, Turkey.

Doç. Dr., Şeyhede-bali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye.

Osman.kabakcili@bilecik.edu.tr

ORCID 0000-0002-7952-7694

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 27 August / 27 Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 26 November / 26 Kasım 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / 28 Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** -138-152.

Suggested ISNAD Citation: Osman Kabakçılı, "Fil Sûresinin Edebi Sanatlar ve İfadeler Bağlamında Tarihselliği ve Evrenselliği", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-January 2022), 138-152.

www.dergipark.org.tr

istiare ve teşbih gibi edebi sanatlar çok açık bir şekilde görülür. Bu sebeple sûredeki istiare ve teşbihlerin sûreye kattığı anlamların incelenmesi Kur'an'ın edebi yönünü vurgulamak açısından önemlidir. Ayrıca bu edebî sanatlar bağlamında sûrenin anlam derinliklerine dikkat çekmek okuyucunun duygu yönüne hitap etmesi açısından konunun önemini artırır. “Görmedin mi?” ifadesindeki istiare sanatı olayın gerçekliğine vurgu yapması açısından dikkat çeker. Ebabil kelimesinin yığın ve küme anlamında teşbih olarak açıklanması ise Fil Olayı'nın etkisini anlatması açısından önemlidir. Bu kavramın “ebabil kuşu” şeklinde çevrilmesi kendi içinde bazı sorunları barındırır. Ebabil kuşunun hangi tür kuş olduğu yönünde bir kapalılık oluşur. Ancak bu ifade teşbih olarak yorumlandığında bu sorun ortadan kalkar. Bu çalışmanın amacı sûredeki edebi sanatları ve ifadeleri tespit ettikten sonra bunların sûreye kattığı anlam derinliklerini öne çıkarmaktır. Sûrede işlenen konu tarihi bir olay olması hasebiyle konunun tarihsellik ve evrensellik açısından da işlenmesi önemlidir. Bu sebeple konu ele alınırken bu yönleriyle de incelenmesi amaçlanmaktadır. Zira tarihsellik evrensellik ikilemi ciddi bir tartışma konusudur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fil, Sûre, Edebî, Tarihsel, Evrensel.

GİRİŞ

Fil sûresi edebi açıdan önemli olduğu gibi işaret ettiği olay açısından da dikkat çeker. Söz konusu sûrede zikredilen Fil Olayı Hz. Peygamber'in doğumuna yakın bir zaman diliminde meydana gelmiştir. Bu bağlamda Fil Olayı Kur'an'ın hitap ettiği toplum tarafından net bir şekilde bilinmekteydi. Bu yönüyle bir tarih başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Çünkü olay Kur'an'ın nüzulüne çok yakın bir zamanda gerçekleşmiştir. Fil Olayı'yla ilgili tartışmalar olayın nasıl gerçekleştiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kur'an'da dikkatleri olayın nasıl gerçekleştiği üzerine teksif eder. Aslında, bu durum Kur'an'la doğrudan alakalı bir konu değildir. Çünkü Kur'an olaya işari boyutuyla değinir. Mecazî ifadeler kullanır. Böyle bir anlatım tarzı değişik anlamların üretilmesine imkân sunmaktadır. Mesela, Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) bu sûreyi tefsir ettikten sonra, açtığı bir başlık ile Fil Olayı'na değinir.¹ Fil Olayı'yla ilgili açıklamaları sebebiyle Elmalılı'nın (öl. 1361/1942) eleştirilerine maruz kalır.²

Fil sûresi değindiği konu sebebiyle tefsir ilmi için önemli olduğu gibi İslam tarihi açısından da önemlidir. Bu bağlamda konu tefsirciler tarafından işlendiği gibi İslam tarihçileri tarafından da konu edinilir. Konu müstakil tefsirlerde Fil sûresi yorumlanırken işlendiği gibi diğer siyer ve tarih kaynaklarında da ele alınmıştır. Ayrıca konuyla ilgili akademik anlamda makaleler de yazılmıştır. Mesela, “Siyer-i Nebi Tarihten Farklı mı Okunmalı Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme”,³ “Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar”,⁴ “Kur'an yorumunda Hamîduddîn el-Ferâhî'nin Nazm Metodu ve Fil sûresi”,⁵ “Fil Sûresi ile İlgili Modern Yorumların Kritiği”⁶ gibi çalışmalar yapılmıştır. Bu konu

¹ Muhammed Abduh *Tefsir-i cüz'ü 'amme* (Mısır: Matbaatü Mısır 1341), 157.

² bk. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili Meali* (Tıbbi Basım) (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 12/221 vd.; Mustafa Güven, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilen Eleştiriler -Fil Sûresi Örneği *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 Kış 2015), 160. (141-170); İsmail Çalışkan, “Elmalılı Hamdi Yazır Muhammed Abduh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-” Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, Antalya- Elmalı, 2-4 Kasım 2012/ Editör: Ahmet Ögke, Rifat Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015),93-120.

³ Mehmet Nadir, Siyer-i Nebî Tarih'ten Farklı mı Okunmalı? -Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme- *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014), 247-264.

⁴ Mehmet Azimli, Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar, *Hikmet Yurdu*, 1/2, Aralık, 2008. 45-55.

⁵ Orhan Güvel, Kur'an Yorumunda Hamîduddîn el-Ferâhî'nin Nazm Metodu ve Fil Suresi Tefsiri, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2018), 54-85.

⁶ Recep Orhan Özel, “Fil Sûresi ile İlgili Modern Yorumların Kritiği”, *Tader Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2, (Ekim 2020), 337-371.

hakkında 1994 yılında bir de sempozyum düzenlenmiştir. Söz konusu sempozyum "Fil Olayı'nın Mahiyeti ve Fil Sûresi"⁷ ismiyle basılmıştır. Bu gibi çalışmalardan da anlaşılacağı üzere konu oldukça önemlidir. Farklı yönleriyle çalışılmayı hak etmektedir. Konu tarihsellik ve evrensellik açısından da incelenmeye uygundur. Bu çalışmada kısmen de olsa bu açıdan da değerlendirmeler yapılacaktır.

Bu sûrede öne çıkan edebi sanatlar; istiare ve teşbihtir. Sûredeki zarf cümlesi ve takrir manasındaki soru cümleleri edebi ifadeler olarak dikkat çeker. Ayrıca fasıla olarak lam harfi de sûrede önemli bir husustur. Bu makalede söz konusu edebi sanat ve ifadeler üzerinde durulacaktır. Bu ifadelerle vurgulanan anlamlardaki nüanslara dikkat çekilecektir. Sûre tefsirlerde incelenip kavramlara verilen anlamlar tespit edildikten sonra edebî sanat ve ifadeler sebebiyle vurgulanan anlamların öne çıkarılması amaçlanmaktadır. Bununla beraber sûrede tarihi bir olay konu edilmesi sebebiyle konuya tarihsellik ve evrensellik açısından da yaklaşılacaktır.

Fil Olayı'nı hatırlatma mahiyetinde söz konusu kıssayı bu çalışmada zikredeceğiz. Ancak yapacağımız yorumlarda kıssanın etkisinden uzak durmaya gayret edeceğiz. Bu sûreyi yorumlarken hermenötik ilkeleri açısından düşündüğümüzde bu kıssa bizim bilgi dağarcığımızda bulunduğu sürece onun etkilerinden tamamen arınmak söz konusu olamaz. Bu durumun farkında olarak ilgili yorumları değerlendirmek önemlidir.

Sûrenin söz konusu çerçevede değerlendirilmesi Kur'an'ın edebi yönden incelenmesi açısından önemine işaret ettiği gibi tarihsellik ve evrensellik açısından da incelenmesinin ehemmiyetini vurgular. Her iki konu da tefsir ilmi açısından büyük öneme haiz konulardır.

1. Fil Olayı

Fil Olayı'nın gerçekleştiği dönemde Mekke kervanların uğrak yeri ve bir yönüyle de ticaretin merkezidir. Kabe'nin Mekke'de olması orayı değerli kılar. Habeş hükümdarının Yemen'deki temsilcisi olan Ebrehe de (öl. 570) Yemen'in değerini arttırıp ticaret kervanlarının Yemen'e yönelmesini arzu eder. Ancak bu konuda başarısız olur. İnsanların Mekke'ye yönelmelerinin sebebi olarak Kabe'yi görür. Bu sebeple insanların Yemen'e yönelmesini sağlamak amacıyla büyük bir kilise inşa eder. Buna rağmen insanların Kabe'ye olan ilgisi devam eder.⁸ Onun yaptırdığı kiliseye insanlar teveccüh etmez.

Ebrehe insanların Mekke'ye önem vermelerinin sebebi olarak Kabe'yi görmesinden dolayı Kabe'yi yıkmayı planlar. Bunu gerçekleştirdiğinde insanların Yemen'e yönelmesini sağlayacağını düşünen Ebrehe büyük bir ordu hazırlar. Bu ordu, içinde filler bulunması sebebiyle "*ashab-ı fil*" diye isimlendirilir. Ebrehe'nin hazırladığı ordu Mekke yakınlarına geldiğinde dikkat çeken birkaç hadise gerçekleşir. Birincisi; Ebrehe'nin askerlerinin bölgeyi yağmalamaları ve bu esnada Abdülmuttâb'ın (öl. 577) develerini de almış olmalarıdır. Bu durum karşısında Abdülmuttâb'ın Mekke'nin reisi olarak Ebrehe'ye gidip develerini geri istemesine rağmen Kabe'yi yıkmaması yönünde herhangi bir ricada bulunmamasıdır.

⁷ Mikâil Bayram, *Fil Olayı'nın Mahiyeti ve Fil Suresi*, (Konya: Damla Ofset, 1998)

⁸ Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebevîyye* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1955), 1/43.

Diğeri; ordunun önünde giden filin Mekke yönüne gitmek istememesidir. Son olarak da Ebrehe'nin ordusunun kuşlar tarafından atılan taşlar ile helak olmasıdır.⁹

2. Sûredeki Edebi Sanatlar ve İfadeler

Fil sûresinde geçen edebî sanat ve ifadelerin âyetlerin anlamına doğrudan veya dolaylı olarak etkisi vardır. Bilhassa dolaylı anlamları yakalayabilmek için ifadeleri çeşitli yönlerden incelemek ve ilgili alanda yeterli bilgiye sahip olmak gerekir. Konuya yeterince hakimiyet sağlandığında ve yeterli malumata sahip olduğunda ince anlamları keşfetmek mümkün olabilir. Ancak bu yan anlamlarda çok iddialı olmaya gerek yoktur. Çünkü konuya hâkim olmayanlar tarafından anlaşılabilir veya zayıf hatta saptırma olarak düşünülebilir. Söz konusu yan anlamları fikir özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmek değişik yorumlardan istifade imkânı sunar.

Yukarıda belirttiğimiz sebeplerle bu başlık altında sûrede geçen istiare, teşbih, zarf, soru kalıpları ve fasıla konuları üzerinde durularak bunların anlam ve etkilerinin neler olduğuna işaret edilecektir.

2.1. İstiare

İstiare kelime anlamı olarak “bir şeyden faydalanmak üzere onu birisinden ödünç almak” manasına gelir.¹⁰ İstiare genel anlamıyla bir ifade ile zahir anlamın dışında bir anlamı kastetmektir. Terim olarak; hakiki mana ile mecazi mana arasındaki benzerlik sebebiyle bir kelimenin manasını başka bir kelime için kullanmaktır.¹¹ Birden çok çeşidi olmasına rağmen biz konuya yüzeysel olarak yaklaşacağız.

Fil sûresinden geçen “Görmedin mi?” sorusunu tarihi bağlamda “haberini olmadı mı?” şeklinde anlamak mümkündür.¹² Muhammed Esed, mealinde bu manayı verir.¹³ Ancak “görmedin mi?” ifadesi bu anlamdan daha derin bir mana içerir. Bu ifadede vurgulanan durum olayın gözle görmek kadar bilinen bir hadise olmasıdır. Bu yönüyle elbette biliyorsun manasını da yansıtır.¹⁴

Fil sûresinde geçen “sicîl” kelimesi kovaya benzetilmesi ve yağmurun çok yağdığını ifade için kullanılması sebebiyle istiaredir. Böylece bu ifade yağmur çok yağdığı zaman söylenen “kovadan boşanıncasına yağmur yağdı” ifadesine benzemesi sebebiyle istiare olur.¹⁵ Bununla taşların fil ordusunun üzerine yağmur gibi yağdığı ifade edilmiş olur. Böyle bir anlam kelimenin asıl anlamını bozmadığı gibi manayı çok fazla güçlendirir.

⁹ bk. Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk* (Beyrut: Dâru Fikr, 1978), 1/61 vd.; İbn Hişâm, *Sîratü'n-nebeviyye*, 1/49; Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târihu't-Taberî* (Beyrut: Daru't-Türas, 1387), 2/130 vd.

¹⁰ Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Buyrut: Darü's-Sadr, 1444), 4/618

¹¹ Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1957)3/435; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4/618; Şemsettin Sami, *Kâmus-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 101; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 154; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 239.

¹² Nadir, *Siyer-i Nebî*, 259.

¹³ Kur'an Mesajı, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), Fil 105/.

¹⁴ Ebû Abillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 20/187.

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 12/304.

2.2. Teşbih

Dilde *teşbih* kelime anlamı olarak "bir şeyi başka bir şeye benzetmek manasında kullanılır.¹⁶ Terim olarak belirli bir maksat için aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmektir.¹⁷ "Ebabel" kelimesi atfı beyan olarak düşünülmesine rağmen teşbih olma ihtimali çok güçlüdür. Zemaşeri'nin (öl. 538/1144) "ebabil" kelimesini huzmeye benzetmesi gerçekten dikkate şayandır.¹⁸ Kuşların gökyüzündeki sürüler halindeki hareketleri gözlemciler tarafından benzer şekilde aktarılmaktadır. Teknolojinin geliştiği günümüzde kuşların sürüler halindeyken yaptığı toplu hareketleriyle ilgili çekimler dikkate şayandır. Bu sebeple sürüler halindeki kuşların ışık dalgaları gibi bir görüntü vermiş olmaları muhtemeldir ve oldukça da ilginçtir. Bu ilginçliği sebebiyle hatıralarda kalarak dilden dile aktarılmış ve şiirlere konu olmuştur. Bu yönüyle bu sûrede zikredilen kümeler halindeki kuşların görülmesi sıradan bir olay olarak kabul edilemez.

2.3. Zarf

Fil sûresinde geçen "sapıklık içinde" ifadesi nahiv açısından cümlede zarf konumundadır. Bu tür cümlelerde zarf mazrufunu tamamen kapsar. Bu yönüyle bu ifadenin anlamı tamamen bir sapıklık içinde manasına geldiği gibi her yönden bir şaşkınlık içinde anlamına da gelir. Bu bağlamda Ebrehe'nin ordusu maruz kaldığı saldırılar karşısında tamamen bir şaşkınlık içinde geri dönmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple tüm planları boşa çıkmıştır. Cümle nahiv açısından incelendiğinde basit bir çeviri ile kalınmaması gerektiği ifadenin cümle içindeki konumu sebebiyle daha derin anlamlara sahip olduğu sonucuna varmak mümkündür.

2.4. Soru Kalıpları

Bu sûrede ikrar manasında iki soru vardır. İkrar manasındaki bu sorular "Görmedin mi" ve "yapmadı mı" ifadelerinde açığa çıkar. Bir de "nasıl" zarfı ile yapılan soru kalıbı vardır. Olayın mahiyetinden ziyade keyfiyetini öne çıkarır. "Görmedin mi?" ifadesi bazı meallerde "haber yok mu?"¹⁹ "gözünde canlandırabiliyor musun?"²⁰ gibi cümlelerle dillendirilir. "Haberin yok mu?" sorusunun cevabı; elbette haberin oldu manasındadır. Gözünde canlandırabiliyor musun? sorusu vurguladığı anlam açısından sıkıntılıdır. Takrir manasında düşündüğümüzde hayal et bakalım nasıl oldu gibi bir anlam çıkar. Bu yönüyle sûredeki kesinliği zayıflatır. Halbuki bu soruda elbette biliyorsun anlamı vurgulanmaktadır. Olayın hayal edilecek bir tarafı yok, olay bizzat gerçekleşmiştir.

"Nasıl" zarfı ile yapılan soru yapısı keyfiyete yöneliktir. Ne yaptın diye sorulsaydı mahiyete yönelik olurdu. Olayın nasıl olduğunun vurgulanması mûcizevi yönüne işaret etmek içindir. Çünkü olay sıradan bir olay değildir. Bu tür olaylara pek rastlanılmaz. Bir olayın mûcize özelliği taşıması için alelade bir şey olmaması gerekir. Alelade bir şey çok ilginç olabilir. Ancak alışıldığı için pek önemsenmez. Mesela güneşin her gün doğması ve

¹⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 13/503.

¹⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 3/414; Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât* (Beirut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1992), 181; Ahmet Cevdet, *Belagat-ı Osmaniye* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1881), 132; Mahmud Ekrem Rezaizade, *Talim-i Edebiyat* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1882), 397.

¹⁸ Ebu'l-Kâsım Mahmûd, *ez-Zemaşerî, el-Keşşaf an hakâik-ı gavâmidî't-tenzîl* (Beirut: Daru Kitabi'l-Arabî, 1407), 4/799.

¹⁹ Kur'an Mesajı, 105/1.

²⁰ Hayat Kitabı Kur'an, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2019), 105/1.

batması basit bir hadise değildir. Bir canlının yaratılması da basit bir hadise değildir. Allah'ın yaratma sıfatı açısından bir mucizedir. Ancak devamlı gerçekleştiği için pek önemsenmez. Bu bağlamda fil hadisesi olağandışıdır. Helak olmaktan kaynaklanan sadece bir mağlubiyet değildir. Bu sebeple *fil olayı* sıradan olarak düşünülmemesi için mahiyeti yerine keyfiyetine dikkat çekilmiştir.

2.5. “Tayran” Kelimesinin Belirsiz Olarak Gelmesi

Kur'an'ın lafızlarındaki mucizliği sebebiyle hiçbir kelimesi ve harfi yersiz değildir. Bu sebeple “*tayran*” kelimesinin belirsiz (nekra) gelmesi bu kuşlar hakkında bazı fikirler ileri sürmemize imkân sunar. *Ebabil* kelimesinin atfı beyan kabul edilmesi sebebiyle Ebabil kuşu olarak algılanır. Bu da ebabilin nasıl bir kuş olduğunu düşünmeye götürür. *Ebabil kuşu* bilinmemesi sebebiyle ifadede kapalılık oluşur. Ancak “*tayran/kuşlar*” kelimesi nekra olarak gelmesinin sebebi üzerinde düşünüldüğünde bu kavramın bilinmesinin önemli olmadığı hatta bilinmeyen bir şey olduğu kanaati kuvvetlenir. Bu sebeple *tayran* kelimesinden sonra gelen ebabil kelimesinin atfı beyan yerine teşbih olarak sürü sürü anlamında algılanması *tayran* kelimesiyle daha uyumludur. Muhammed Abduh'un *tayran* kelimesini isim olarak kabul etmeyip ismi fail olarak uçan şey²¹ manasında değerlendirmesi kelimedeki kapalılığı daha da arttırmaktadır. Bu sebeple Kur'an'ın bu ifadeleri hakkında farklı yorumların düşünülmesi olağan hale gelmektedir. Kur'an'daki ifadelerin farklı anlamlarda yorumlanması ona hiçbir şey kaybettirmez. Bu zengin yorum imkânıyla tefsirin alanının genişletilmesine imkân sunar.

Râzî (öl. 606/1210) bu kelimenin nekra gelmesini iki yönden değerlendirir. Birinci anlam; tahkir manasındadır. Bununla kastedilen büyük bir ordu karşısında küçücük kuşların yaptığı şeyin harikalığını vurgulayarak Allah'ın gücüne işaret etmektir. Yani bir şey ne kadar küçük olursa olsun Allah'ın eseri olduğunda büyüktür ve önemlidir. Diğer bir anlam ise olayın büyüklüğünü vurgulamayı amaçlamasıdır. Fil hadisesi büyük bir olaydır ki, küçücük kuşların attığı taşlar büyük bir orduyu helak etmiştir.²²

2.6. Hitaptaki Muhatap

Bu sûrede kullanılan muhatap sigası kapalılık sebebiyle kime yönelik olduğu açısından çok açık değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber'e veya Kur'an'la muhatap olanlara yönelik olması yönünden müsterektir. Tarihsel bir bakış açısıyla hitabın Mekkelilere yönelik olduğu iddiası da vardır.²³ Muhatap sigasının bu şekilde kullanılışı Kur'an'ın başka sûrelerinde de bulunur ve hükme etki eder. Mesela Kevser sûresinde muhatap sigası rabbın için namaz kıl kurban kes ifadesinde bulunur. Hanefi mezhebi bu ifadedeki kapalılık sebebiyle kurban kesmenin ve bayram namazı kılmanın hükmünü farz yerine vacip olarak belirler.²⁴ Burada emrin Hz. Peygamber'e mi? yoksa bütün Müslümanlara mı yönelik olduğundaki kapalılık sebebiyle oluşan şüphe sebebiyle hüküm değişmiştir. Fil sûresindeki “görmedin mi?” ifadesi de aynı şekilde kapalıdır. Ancak hüküm içermemesi sebebiyle Kevser sûresindeki kadar etkili değildir. Buna rağmen Kur'an'ın anlaşılması meselesinde yöntem

²¹ Muhammed Abduh, *Tefsir-i cüz'ü 'amme* (Mısır: Matbaatü Mısır, 1341), 187.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1420), 32/291.

²³ Abdülhamîd el-Ferâhî, *Tefsîru nizâmü'l-Kur'an ve te'vilü'l-furkân bi'l-furkân* (Azamgarh: ed-Dâiratu'l-Hamîdiyye, 2008), 425.

²⁴ bk. Alaüddin Ebû Bek b. Mesûd, *Bedâiu's-sinâi fi tertîbi's-şerâi* (Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/62

açısından önemlidir. Aslında bu ifadenin söz konusu her iki anlamı da içerdiğini söylemek mümkündür. Bu ifade "Ey peygamber görmedin mi?" şeklinde anlaşıldığında tarihsel bir okumaya yönelik olur. Hz. Peygamber vefat etmiş olduğuna göre günümüzde âyetin muhatabı yok mu? Sorusunu sormak mümkün olurdu. Halbuki görmedin mi? diye genel olarak anlaşıldığında Kur'an'la muhatap olan kişi kendini Fil Olayı hakkında düşünmeye sevk eder. Bu yönüyle ifade evrensel olarak Kur'an'la muhatap olan herkese hitap eder.

Hitabın Hz. Peygamber'e olmasına dair âyette karine bulunmaktadır. Âyetin devamındaki rabbine ifadesi hitabın Hz. Peygamber'e yönelik olduğuna işaret eder. Ancak aynı karine Kur'an okuyan herhangi bir şahıs için de geçerlidir. Bu yönüyle karine çok güçlü değildir. Ayrıca Kur'an Hz. Peygamber'e indirilmiş olması hasebiyle Kur'an'ın ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. Bu sebeple hitabın Hz. Peygamber'e yönelik olmasının düşünülmesi uygun olur. Ancak hitabın Hz. Peygamber'e olması diğer Müslümanların hitaptan bigâne olmalarına sebep olmaz. Çünkü Hz. Peygamber'in muhatap olduğu şeylere diğer Müslümanlar da muhataptır. Zira Hz. Peygamber aynı zamanda Müslümanlara bir örnek ve rehberdir. Nitekim İmam Şafii kevser sûresini bu bakış açısıyla değerlendirir. Ona göre "Kurban kes emri"²⁵ Hz. Peygamber'e yöneliktir. O Müslümanların Hz. Peygamber'e uymasının sünnet olması düşüncesiyle Kurban kesmenin hükmünü sünnet olarak belirler.

2.7. Fasıla Harfi

Sûrenin fasıla harfi "lâm" harfidir. Kur'an nazım mı? Yoksa nesir mi? konusunun tartışıldığı bir ortam Kur'an'ın hem nesir hem de nazım yönünün bulunduğu açık bir delildir. Âyet sonlarındaki uyum, dili Arapça olmayanlar tarafından bile fark edilecek açıklığa sahiptir. Bu yönüyle sûre okunduğunda ve dinlendiğinde Kur'an'ın letafetini çok açık bir şekilde yansıtır. Bu yönüyle öne çıkarılması ve üzerinde durulması Kur'an'ın mücizevi yönünü anlatmak açısından önemlidir. Elmalılı konuya verdiği önem sebebiyle tefsirinde bütün sûrelerin fasıla harflerini tespit ederek onlara sûrelerin başında dikkat çemiştir.²⁶

3. Müfessirlerin Sûreye Yüklelediği Anlamlar

Taberî "görmedin mi?" ifadesini "kalp gözüyle bakmadın mı? ki göresin"²⁷ şeklinde tefsir eder. Bu ifade bir yönüyle anlamaya yöneliktir. Çünkü bu ifadeyle Hz. Peygamber'den istenilen olayın nasıl olduğunu anlamasıdır.²⁸ Râzî bilmek manasının yanına hatırlatmak manasını da ekler. Ayrıca olayın mütevatir derecesinde meşhur olduğunu vurgular.²⁹ Kurtubî "görmedin mi?" ifadesini "sana haber verilmedi mi?" şeklinde tefsir eder. Rivayetin zayıflığını ifade eden "denildi" lafzı ile "bilmedin mi?" manasını ikinci bir yorum olarak nakleder.³⁰ Râzî Fil Olayı'nı diğer Kur'an kıssalarıyla irtibatlandırır ve Yasin sûresinde işaret edilen önceki kavimlerin helak edilmelerini hatırlatır. Yasin sûresinde söz konusu durum hakkında şöyle buyrulur: "Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi ve onların artık kendilerine dönüp gelmediğini görmezler mi!"³¹ Bu bağlamda Allah'ın her şeye kâdir

²⁵ el-Kevser 108/2.

²⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 12/196.

²⁷ Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyan fî te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Müessesetü'r-Risale, 2000), 24/605.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 24/605.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/289.

³⁰ Kurtubî, *Camiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/187.

³¹ Yasin 36/31.

olduğunu vurgulamak için Bakara sûresi 106. âyeti de zikreder. Ayetin meali şöyledir: “Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.” bu ifade aslında neshle ilgilidir. Ancak bu âyet Allah’ın her şeye kâdir olduğunu belirttiği için Râzî tarafından bu bağlamda zikredilmiştir.³²

Taberî “*tadlil*” kavramını açıklarken Ebrehe ve ordusunun Kabe’yi yıkmaya isteklerinin boşa çıkarıldığını belirtir. Bu açıklaması ile onların amaçlarının engellendiğine vurgu yapar.³³ Kurtubî “*tadli*” kelimesini iptal ve zayi anlamında tefsir eder. Ebrehe ve ordusunun amacını Kureyşlileri öldürmek, esir etmek ve Kabe’yi yıkmak olarak açıkladıktan sonra *tadlil* kavramıyla irtibatlı olarak onların bu arzularının boşa çıkarıldığını belirtir.³⁴ Ona göre bunun neticesinde Kureyş’in Araplar nezdindeki saygınlığı daha da artmıştır.³⁵

Sözlükte gruplar anlamına gelen³⁶ “*ebabil*” kelimesi tefsirlerde “kümeler” manasında tefsir edilir ve bu kelimenin müfredinin kullanılmadığı belirtilir.³⁷ Taberî bu görüşü Ferra’dan (öl. 207/822) nakilde bulunarak destekler.³⁸ “*Tayran*” kelimesinin tefsirinde bu kuşların daha önce görülmeyen cinsten olduğu vurgulanır³⁹ ve *ebabil* kelimesi kümeler olarak açıklanır.⁴⁰ “*Siccîl*” kelimesi çamurdan yapılmış ve sertleşmiş bir taş olarak belirtilir.⁴¹ Taberî konuyla ilgili rivâyetleri herhangi bir kritiğe tabi tutmadan tefsirinde zikreder. “Yenilmiş ekin tanesi” ifadesi hayvanların yediği ekin yaprağı olarak açıklanır ve bu kavramın teşbih olduğu belirtilir. Klasik tefsirler sûredeki kavramları açıklarken birbirine yakın anlamlarda birleştirirler. Modern dönemde Abduh kuş ve taş kavramlarını mikrop olarak te’vil eder. Ancak bu görüşünü kavramları açıklarken belirtmez. Kıssa ile ilgili yaptığı yorumlar arasında zikreder.⁴² Yine de eleştiriye çok açık bir yorum olarak tefsir tarihinde yerini almıştır.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler doğrultusunda müfessirlerin şu anlamları öne çıkardığı söylenebilir: Görme kelimesi bilmek ve haberi olmak manasında kullanılmıştır. Fil hadisesi mütevatir derecesinde bilinmektedir. Fil Ordusu’nun amacı Kabe’yi yıkmak ve Kureyşlileri öldürmek veya esir etmektir. Onların bu amaçları tamamen boşa çıkarılmıştır. Ebrehe’nin ordusunun üzerine gönderilen kuşlar tam olarak bilinmemekle beraber sürüler halinde gönderildiklerinde şüphe yoktur.

4. Tefsirlerdeki Anlamların Meallere Yansıması

Mealler âyetlerin anlamlarını en yakın manaya uygun olarak bir dilden başka bir dile yapılan çevirilerdir. Bir ifade başka bir dile aktarılırken muhakkak bazı anlam kaymaları olur. Kur’an gibi mucizevî bir kutsal kitabı başka bir dile aktarmak çok daha zordur. Ancak zaruretlerden dolayı âyetler başka dillere çevrilmektedir. Çeviriyi yapanlar âyetten anladıkları muhtemel manalardan en uygun olanını tercih ederler. Bu bağlamda meallerdeki manalar tefsirlerde ileri sürülen görüşlerin birçoğuyla örtüşmektedir. Bu başlık

³² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/289.

³³ Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 24/605.

³⁴ Kurtubî, *Camiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/195.

³⁵ Kurtubî, *Camiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/196.

³⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah tâcü’l-lüga* (Beyrut: Daru’l-İlm, 1987), 4/1618.

³⁷ Zemaşşerî, Keşşaf, 4/800; Kurtubî, *Camiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/197.

³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 24/605.

³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 24/607; Kurtubî, *Camiu li ahkâmi’l-Kur’ân* 20/196.

⁴⁰ Kurtubî, *Camiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/196; Ebu’l-Berekât Abdullah en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakîku’t-te’vil* (Beyrut: Dâru Kütübî’t-Tayyib, 1998) 3/681.

⁴¹ Abduh, *Tefsir*, 157.

⁴² bk. Abduh, *Tefsir*, 157 vd.

altında Fil sûresinin meallerdeki manalarının tefsirlerdeki anlamlarla örtüşme durumunu inceleyeceğiz.

Fil sûresi 1. âyet Kur'an yolu mealinde şöyledir: "*Rabbin fil ordusuna ne yaptı, görmedin mi?*"⁴³

Bu âyet Türkçeye çevrilirken farklı yönleriyle vurgulanır. Bu ayette öncelikle muhatap gizli olduğu için farklı lafızlarla meallere yansıtılır. Çoğunlukla sen manası "görmedin mi?" ve "Rabbin" ifadesiyle gizli olarak ve metne sadık kalınarak muhatap zamiriyle yansıtılır. Bunun yanında "Ey nebim"⁴⁴ Ey "Rasûlüm"⁴⁵ "Ey rasûl"⁴⁶ "Habibim"⁴⁷ "Habibim ya Muhammed"⁴⁸ "Ey Muhammed"⁴⁹ ifadeleri de bu manayı yansıtmaya yöneliktir. "Ey insan"⁵⁰ ifadesiyle de ayetin umum yönü yansıtılmıştır.

"Ne yaptı" ifadesi de meallere farklı şekillerde yansıtılır. En çok "neler yaptı" ne yaptı-neler etti" ifadeleri kullanılır. "Ne hale soktu"⁵¹ "ne hale getirdi" "nasıl yaptı"⁵² "nasıl etti" ifadeleri vurguladıkları anlam açısından diğerlerinden ayrılır.⁵³ Elmalılı tefsirinde nasıl yaptı ifadesini bilinçli olarak kullandığını izah eder.⁵⁴ Bunun sebebini olayın mahiyetinden ziyade keyfiyetinin önemini vurgulamak için bu ifade ile geldiğini belirtir.

Fil sûresi 2. âyet Kur'an yolu mealinde şöyledir: "*Onların planlarını boşa çıkarmadı mı?*"⁵⁵

Bu âyetin meallerinde "keyd" sözcüğünün farklı yönleri vurgulanır. İncelemiş olduğumuz meallerde dikkat çeken ifadeler şunlardır: "Mekr ve hilelerini"⁵⁶ "tedbirlerini"⁵⁷ "düzenlerini"⁵⁸ "planlarını" "kötü planlarını"⁵⁹ "kurnazca planlarını"⁶⁰ "sinsi entrikalarını, haince planlarını"⁶¹ "tasarlanmış haince planlarını"⁶² "kötü kuruntularını"⁶³ "onların hilesini".⁶⁴ Bu ifadeler birbirlerine çok yakın olmasına rağmen okuyucunun zihninde oluşturacağı anlamlar açısından farklılık arz eder.

⁴³ Fil 105/1.

⁴⁴ *Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı Türkçe Meali Kerim*, çev. Abdullah Gül & Ahmet Akgül İstanbul: Furkan Yayınları, 2015), Fil, 105/1.

⁴⁵ *Kur'an'ı Kerim ve Meal-i Âlisi*, çev. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat 1979), Fil, 105/1.

⁴⁶ *Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Cemal Külünkoğlu (İstanbul Kıraat Yayınları, 2017), Fil, 105/1.

⁴⁷ *Kur'an'ı Hakîm ve Meali Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Elif Ofset, 1980), Fil, 105/1.

⁴⁸ *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, çev. Hayrat Neşriyat, İstanbul: Hayrat Neşriyat Matbaa 2004.

⁴⁹ *Allah'ın Kelamı Kur'an-ı Kerim*, çev. Mehmet Türk (Konya: Kitap Dünyası 2013), Fil, 105/1.

⁵⁰ *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Mahmut Kısa (Konya: Armağan Kitaplar, 2017), Fil, 105/1.

⁵¹ *Kur'an Çevirisi*, çev. Edip Yüksel, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2019), Fil 105/1.

⁵² Elmalılı, *Hak Dini*, 12/198; Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali çev. Mahmut Özdemir (Ankara: 2013), Fil 105/1.

⁵³ Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Âlisi, çev. Ömer Nasuhi Bilmen (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964), Fil 105/1.

⁵⁴ *Elmalılı, Hak Dini*, 12/198.

⁵⁵ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayreddin Karaman, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), Fil, 105/2.

⁵⁶ *Kur'an'ı Kerim ve Meali Hakîm*, çev. İsmail Hakkı İzmirli (İstanbul: Milli Matbaa 1927), Fil 105/2.

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 12/198.

⁵⁸ *Kur'an'ı Kerim ve Meali*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955); *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, çev. Kadri Çelik (Nümburg: Ferec Yayınları ts.), Fil 105/2.

⁵⁹ Çantay, *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Bayraktar Bayraklı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008), Fil 105/2.

⁶⁰ *Kur'an Mesajı*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), Fil 105/2.

⁶¹ *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Mahmut Kısa (Konya: Armağan Kitaplar, 2017), Fil 105/2.

⁶² *Hayat Kitabı Kur'an*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2019)

⁶³ *Kur'an'ı Kerim ve Meal-i Âlisi*, Fil 105/2.

⁶⁴ *Kur'an-ı Kerim*, çev. Besim Atalay (Doğan Kardeş Matbaacılık 1962), Fil 105/2.

Fil sûresi 3.ve 4. Ayetler Kur’an Yolu isimli mealde beraberce şöyle çevrilir: “Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı?”⁶⁵

Bu iki âyette “pişkin tuğla” yağdıran” “sürü sürü” “kuşlar” “gönderdi” ifadeleri seçiliş ve cümlede kullanılışıyla anlam açısından önemlidir. “Sürü sürü” “çeşitli yönlerden bölük bölük”⁶⁶ ifadesinde kuşların çeşitli yönlerden gelmeleri vurgulanır. İncelediğimiz diğer meallerde bu yön belirtilmez. “Kalabalık sürüler halinde”⁶⁷ Bu ifade de kalabalık ve sürü halinde olmaları öne çıkarılırken “uçan varlıklar”⁶⁸ ifadesiyle uçuş yönü öne çıkarılmıştır. ‘Ebabil’ ve “tayran” kelimeleri beraber olarak grup ve varlık kelimeleriyle karşılanmak istenmiştir. “Tayran/kuşlar” kelimesi çoğu mealde kuş ve kuşlar ifadeleriyle karşılanmıştır. Esed ve Külünkoğlu kuşlar kelimesi yerine varlıklar ifadesini kullanır.⁶⁹ Tekin “görevli kuşlar”⁷⁰ şeklinde çevirir. Mahmut Kısa “azap kuşları”⁷¹ İslamoğlu “bilinmeyen nitelikte uçan taşıyıcı varlıklar”⁷² şeklinde çevirir. En dikkat çekici çeviri Süleymaniye Vakfı’nın mealidir. “Uçuşan bulut kütleleri”⁷³ ifadesiyle farklı bir yorum yapılır.

“Siccîl/taşlar” kavramı da değişik yönleriyle meallerde vurgulanır. Ancak en çok vurgulanan yönü pişmiş taş olmasıdır. Meallerde dikkat çeken ifadeler şunlardır: “balçıktan dökülerek pişirilmiş taş mermiler”⁷⁴ “kızgın çakıl taşları”⁷⁵ “çamurdan sertleşmiş taşlar”⁷⁶ Yorulmaz, mealinde nahiv kaidelerinin dışında bir çeviri yaparak “siccîl” kelimesini şöyle açıklar: “taşların üzerine”. Bu çevirisinde taşların atılması yerine sıcaktan sertleşmiş taşların üzerine atılmalarını iddia eder. Esed “siccîl” kavramıyla ilgili mealinde iki yönü öne çıkarır Birincisi önceden belirlenen azap. İkincisi; taş gibi sert azap darbeleri. Yaşar Nuri Öztürk de “damgalanmış” ifadesiyle “siccîl” kavramının bu yönüne dikkat çekmiş olabilir.

“Termîhim” ifadesi genelde atılmak manasında çevrilir. Kur’an Yolu mealinde teşbih dikkate alınarak yağdırılan şeklinde çevrilmiştir. Süleymaniye Vakfı meali “atmak” kelimesini “boşaltma” kavramıyla ifade eder. Ayetteki teşbihi zahir yönünde yorumlamıştır. Esed atma kelimesini vurma kavramıyla tevil eder. Taş kelimesini de sert darbe kavramıyla karşılamıştır.

Fil sûresi 5. Âyetin Kur’an Yolundaki çevirisi şöyledir: *Sonuçta Allah onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi.*⁷⁷

Bu âyette üzerinde durulan ve yorumlanan kavram “yenilip ezilmiş ekin” ifadesidir. Bu ifade meallerde farklı şekillerde dillendirilir. En çok “yenik ekin ifadesi kullanılır. “Yenilmiş ekin tarlası”⁷⁸ “kurt yeniği ekin yaprağı”⁷⁹ “yalnız sap dipleri kalasıya yenmiş ekin

⁶⁵ Fil 105/3-4.

⁶⁶ Kur’ân’ı Kerim ve Meali, Fil 105/3.

⁶⁷ Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru, çev. Ahmet Tekin, (İstanbul: Kelam Yayınları 2006), Fil 105/3; Kur’an Mesajı, Fil 105/3.

⁶⁸ Kur’an’ı Kerim ve Açıklamalı Meali, çev. Cemal Külünkoğlu (İstanbul Kıraat Yayınları, 2017), Fil 105/3.

⁶⁹ Kur’an Mesajı; Kur’an’ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Fil 105/3.

⁷⁰ Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru, Fil 105/3.

⁷¹ Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali, Fil 105/3.

⁷² Hayat Kitabı Kur’an, Fil 105/3.

⁷³ Süleymaniye Vakfı Meali, Fil 105/3.

⁷⁴ Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru, Fil 105/4.

⁷⁵ Kur’an-ı Kerim, Fil 105/4.

⁷⁶ Kerim Kur’an Türkçe Çeviri, çev. Erhan Aktaş (Ankara: Emsal Matbaa 2020), Fil 105/4.

⁷⁷ Kur’an Yolu, Fil 105/5.

⁷⁸ Kur’an Meal-Tefsir, çev. Mehmet Okuyan İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), Fil 105/5.

⁷⁹ Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1992), Fil 105/5.

tarlası"⁸⁰ "kurtlar, böcekler tarafından yenilerek delik deşik edilmiş ekin"⁸¹ gibi değişik nüansları ile aynı anlam anlatılmak istenmiştir. Bu manaların birçoğu Taberî tarafından nakledilen anlamlardır.⁸² Âyeti çevirenler tarafından muhtemel manalardan birinin tercih edildiği görülmektedir. Yukarıda zikredilen açıklamalardan anlaşılacağı gibi âyetlerin ifade ettiği anlam çeşitliliğini meallere tam olarak yansıtmak mümkün değildir.

5. Sûreyi Tarihsel Bakış Açısıyla Anlamak

Kur'an kıssalarına yönelik tarihsel bir yaklaşım sergilenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'daki mucizevi ifadeler değişik şekillerde te'vil edilerek izah edilmeye çalışılır. Ancak bu uğraşlar genelde zayıf kalır. Nitekim kuş kavramı mikrop gibi helak edici hastalık olarak açıklanmak istenmiş olmasına rağmen rağbet gören bir yorum olmamıştır. Bu gibi yorumlarla olayın aklı yönden olabilirliği ispatlanmaya çalışılmaktadır. Oysa Kur'an'da bu ifadeler olabilirlik açısından yorumlanamayacak kadar çoktur.⁸³ Halbuki Hz. Peygamber bizzat kendisi mucize göstermiş ve onun mucizeleri hadis kaynaklarında yerini almıştır. Peygamberlerin mucizeleri Maturidi ve Eşari gibi itikadi mezhepler tarafından hak kabul edilir.⁸⁴

Bu sûre işlediği konu açısından tarihseldir. Çünkü kıssada konu edilen olay tarihidir. Bu yönüyle olay Mekke halkı tarafından bilinmektedir. Konuyla ilgili rivâyetler incelendiğinde bu durum açıkça görülür. Âyetlerin nuzûl döneminde, bu olay bilindiği için o dönemde Kur'an'la muhatap olanlar tarafından olayla ilgili herhangi bir itiraz yöneltilmemiştir.

Yakın zamanda yapılan itirazlarda da bizzat sûrenin konu ettiği olaya yönelik bir şüphe söz konusu değildir. Daha çok konuyla ilgili rivâyetlere itiraz edilmektedir. Bunlar üzerinde spekülasyon yapılmaktadır.

Bu sûreyi akla uygun hale getirme gayretiyle yapılan yorumlara yönelik eleştiriler yapılmaktadır. Kuş kavramının mikrop ve benzeri şeylere yorulması tarihsel okuma açısından sorunludur. Çünkü nuzûl döneminde Kur'an'la muhatap olanlar mikrop konusuna henüz muttali değillerdi. Bu sebeple bu sûreden mikrop gibi şeyleri anlamaları imkânsızdır. Ancak bu hadisenin olağan üstü bir hadise olduğu nuzûl dönemi muhatapları tarafından bilinmekteydi. Onlar bu sûreyi o dönemin bilgi düzeyine göre anlamışlardır. Bu sebeple sûrenin anlatımına herhangi bir itirazda bulunmamışlardır.

6. Sûreyi Evrensel Bakış Açısıyla Anlamak

Bu sûreyle ilgili birçok yorum yapılmıştır. Yorumlar özellikle tarihsel bağlamda olayın olabilirliği veya Allah'ın olaya müdahalesi bağlamında itikadi özelliklere yönelik olarak yapılmıştır. Mesela sorulardan biri şudur: Ebrehe Kâbe'yi yıkmaya gelirken Allah tarafından engellendi. Halbuki Haccâc Yusuf b. Sakafî (öl. 95/714) Kabe'yi mancınıklarla yıkmasına⁸⁵ rağmen bundan engellenmedi. Bu soruya şu şekilde cevap verilmektedir:

⁸⁰ Kur'an Mesajı, Fil 105/5.

⁸¹ Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali, Fil 105/5.

⁸² Taberî, Camiu'l-beyan, 24/615 vd.

⁸³ Özel, Fil Sûresi ile İlgili Modern Yorumların Kritiği, 340.

⁸⁴ Halil İbrahim Bulut "Mucize" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 30/352-336.

⁸⁵ İrfan Aycan, "Haccâc Yusuf b. Sakafî" İslâm Ansiklopedisi, 14/427

Ebrehe Kabe’yi yıkmayı amaçlaması sebebiyle engellendi. Ancak Haccac Kabe’yi yıkmayı hedeflemedi. Onun amacı; Kabe’ye Hz. Peygamber’den sonra yapılan ilaveleri kaldırmaktı. Nitekim Kabe’de “hatim” denilen yerdeki ilaveyi yıkararak eski haline getirmiştir. Kabe’deki hatim bölgesinin inşa edilerek Kabe’ye eklenmesinin istenilmesindeki sebep Hz. Peygamber’in hadisidir. Hz. Peygamber Hz. Ayşe validemize “senin atalarının mali gücü yetmediği için bu bölgeyi Kabe’nin dışında bıraktılar. Yeni iman etmiş olan Mekke halkı Kabe’yi yıkıyor demeyecek olsalardı Kabe’yi yıkıp “hatim” denilen yeri de Kabe’ye dahil ederdim.”⁸⁶ buyurur. Nitekim bu hadise dayanılarak daha sonra “hatim” denilen yer Kabe’ye ilave edilmiştir. Haccac da bu ilaveyi kaldırmak amacıyla Kabe’yi yıkmıştır. Haccac-ı Zalim’den sonra tekrar hatim bölgesinin inşa edilmesi sorulduğunda alimler inşaata fetva vermemişlerdir. Gerekçe olarak da bir tartışma konusunu devam ettirmeyi uygun bulmamalarıdır.⁸⁷ Bu iki davranış dahi çok detay olarak düşünüldüğünde kendi içinde bazı problemleri barındırmaktadır. Bu iki davranışı sergileyenlerden birinci görüşte olanlar hadisteki anlamı anlayarak yeni bir uygulama yapıyor. Diğeri tutuculuğu öne çıkararak açılımı engellemeye çalışmaktadır. Bu davranışlar bağlamında olaya gaye açısından bakmak mı, yoksa bir şeyi olduğu gibi korumak mı, daha uygun olacağı düşüncesi akla gelmektedir. Konu bu yönüyle de tartışmaya açıktır.

Bu sûrede öne çıkan bir konu daha vardır. O da iyiliğin ve kötülüğün mücadelesinde Allah’ın iyiliğin yanında olduğunun vurgulanmasıdır. Bu bağlamda rivâyetleri şu soruyla sorgulamak bu konuya farklı bir bakış açısı getirebilir. Ebrehe’nin ordusu felaketlerle karşılaşmış helak olmayarak Kâbe’yi tahrib etseydi Kabe’yi yıkmış olacak mıydı? sorusunu sordüğümüzde “cenabı Allah oranın önemini kaldırmadığı sürece hiçbir şey yapamazdı.” diye cevap vermek mümkündür. Konuyla ilgili rivâyetler üzerinden bir değerlendirme yapacak olursak Abdülmuttalib’in develerini isteyip, Kâbe’yi yıkmayın dahi dememesi taştan olan binanın kutsallığının olmadığı farkında oluşuyla ilgili olabilir. Nitekim Hz. Ömer’in Hacerülesved’e ben senin bir taş olduğunun farkındayım⁸⁸ demesi de bu anlamı çağrıştırmaktadır. Bir yerin kutsallığı Allah’ın oraya değer atfetmesiyle alakalıdır. Nitekim Ebrehe’nin kilisesi gibi nice yerler vardır ki yapılış açısından görkemli olmasına rağmen yok olup gitmiştir. Bugün sadece kalıntıları vardır. Hatta kalıntıları dahi yok olup gitmiştir.

Bu sûrede diğere evrensel mesaj ise iyiliğin ve kötülüğün savaşının anlatılmasıdır. Burada Ebrehe kötülüğü simgelerken Kâbe iyiliği ve masumiyeti simgelemektedir. Kötülükler yok olmaya mahkûmdur. Baki kalacak olan iyiliktir. Nitekim Kur’an buna “*Hak geldi batıl zail oldu*⁸⁹” evrensel mesajı ile işaret eder.

Konuyu biraz daha müşahhas hale getirmek adına Moğolları örnek vermek mümkündür. Yaptıkları zulümler ile Türk halkının Anadolu’ya göç etmesine sebep olmuşlardır. Hızlarını kesmeyerek Anadolu topraklarına da gelerek zulümlerini devam ettirmişlerdir. Moğollar bütün Anadolu’yu işgal etmesine rağmen günümüzde hiçbir eserleri kalmamıştır. Ancak Anadolu’da yaptıkları kötülük ile anılmaktadırlar. Moğollar tarafından zulme uğrayan ve masumiyeti temsil eden Selçuklu ve Osmanlı halkı hala Anadolu topraklarında yaşamaya devam etmektedir.

⁸⁶ Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahihü'l-Buhârî* (Daru Tavku’n-Necat, 1422), “Hac” 42.

⁸⁷ bk. Sadettin Ünal, “Kâbe” *İslam Ansiklopedisi*, 24/23-26.

⁸⁸ Buhârî, Hac, 57.

⁸⁹ İsrâ 17/81.

Kuşeyrî fil olayıyla ilgili rivâyetleri "kîle" lafzı ile naklettikten sonra konuyu duanın kabul olmasındaki sebeplere getirir. Duanın kabulünde ihlasın önemine vurgu yapar. Abdülmüttab'ın duasının yalvarmasındaki ihlas sebebiyle kabul olduğunu, duasına nefsinin karıştırmadığını, istediği şeylerin Allah için olduğunu belirtir.⁹⁰

Yukarıda edebi sanat ve ifadeleri açıklarken de ifade ettiğimiz gibi her kelimesi ve vurgusu anlam yüklü olan bir sûreyi tarihsel olarak düşünmek imkân dahilinde değildir. Sûre-yi celile her çağda muhataplarına belli mesajlar sunmaya devam edecektir. Kur'an'la muhatap olanlar konuları gereği tarihin bir zaman diliminde yer alır. Buldukları şartlara göre Kur'an'ı anlar ve yorumlar, ondan güçleri nispetinde istifade ederler. Bu durum böyle devam edecektir. Kur'an'ın rehberliği kıyamete kadar sürecektir. Çünkü son peygamber ve son kitap gelmiştir.

SONUÇ

Fil sûresi lafzi açıdan birçok özelliğe sahiptir. Öncelikle lafızlarındaki belagat açık olarak görülür. Seci açısından Kur'an'daki en belirgin sûrelerden biridir. Sûredeki seci âyetlerin sonlarındaki "lam" harfiyle gerçekleşir. Elmalılı bu durumu fasıla kavramı ile ifade eder. Böylece Kur'an'ın belli kalıplar ile sınırlandırılmayacağına işaret etmiş olur. Sûre, içinde barındırdığı edebî sanatlar açısından da oldukça zengindir. İki istiare ve iki teşbih sanatı vardır. Bu edebî sanatlarla sûrede vurgulanan anlam güçlendirilir. "Görmedin mi" ifadesinin kullanılması fil olayı'nın gözle görmek gibi gerçekliğini vurgularken eabil kavramıyla kuş sürülerinin yoğunluğuna ve akılda kalıcılığına vurgu yapılmıştır. Sûrede geçen bazı edebî ifadeler de aynı şekilde sûredeki anlamı güçlendirmeye yöneliktir. "Fi tadlil" ifadesindeki zarf yapısıyla, Ebrehe'nin ordusunun tam bir bozguna uğradığı ve tüm planlarının boşa çıkarıldığı vurgulanır. "Tayran" kelimesinin nekra olarak gelmesi söz konusu kuşların garabetini belirtmesi açısından önemlidir. Fil sûresi lafzi yönden önemli konulara işaret ettiği gibi içeriği açısından da birçok anlama sahiptir. Sûrede anlatılan söz konusu hadise gerçekleştiği zaman açısından tarihsel olmakla beraber verdiği mesajlar açısından evrenseldir. Öncelikle hak batıl mücadelesine işaret etmesi ve hakkın eninde sonunda galip geleceğini ima etmesi açısından önemlidir. Bu yönüyle hak batıl mücadelesi kıyamete kadar devam edecek bir olgudur. Cenab-ı Allah hakkın galip olması için son kutsal kitabı Kur'an'ı göndermiştir. Kur'an'ın insanlara sunduğu evrensel ilkeler kıyamete kadar geçerliliğini koruyacaktır. Yani zulüm ve haksızlık günümüzde yanlış olduğu gibi gelecekte de yanlış olacaktır. Bu durumda insanlara düşen Kur'an'ın rehberliği doğrultusunda hakkın yanında yer almaları ve yanlışla karşı tavır takınmalarıdır. Bu sûrede işaret edilen edebî ve lafzî konuları diğer sûrelerde de bulmak mümkündür. Kur'an'ın bu bakış açısıyla yorumlanması daha birçok çalışmaya konu teşkil edebilir. Bu alanda tefsir araştırmacıları için oldukça fazla konu bulunmaktadır.

⁹⁰ Abdülkerim Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.), 3/770.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tefsir-i cüz'ü 'amme*. Mısır: Matbaatü Mısır, 1341.
- Allah'ın Kelamı Kur'an-ı Kerim*, çev. Mehmet Türk. Konya: Kitap Dünyası 2013.
- Aycan, İrfan. "Haccâc Yusuf b. Sakafî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Azimli, Mehmet. Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar. *Hikmet Yurdu*, 1/2, Aralık, 2008. 45-55.
- Bayram, Mikâil. *Fil Olayı'nın Mahiyeti ve Fil Suresi*. Konya: Damla Ofset, 1998.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhari*. Daru tavku'n-necat, 1422.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Cevdet, Ahmet. Belagat-ı Osmaniye. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1881.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. es-Sıhah tâcü'l-lüga. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabî, 1992.
- Çalışkan, İsmail. "Elmalılı Hamdi Yazır Muhammed Abduh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştiri-nin Anatomisi-" Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, Antalya- Elmalı, 2-4 Kasım 2012/ Editör: Ahmet Ögke, Rifat Atay. Ankata:Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Meali (Tıbbi Basım)*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Ferâhî, Abdülhamîd. *Tefsîru nizâmü'l-Kur'an ve te'vilü'l-furkân bi'l-furkân*. Azamgarh: ed-Dâiratu'l-Hamîdiyye, 2008.
- Güvel, Orhan. Kur'an Yorumunda Hamîduddîn el-Ferâhî'nin Nazm Metodu ve Fil Suresi Tefsiri, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2018), 54-85.
- Güven, Mustafa. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilen Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 Kış 2015), 160. (141-170)
- Hayat Kitabı Kur'an*, çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2019.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. es-Sîratü'n-nebeviyye. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1955.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. Beyrut: Dâru Fikr, 1978.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisanü'l-Arab*. Buyrut: Darü's-Sadr, 1444.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bek b. Mesûd. *Bedâiu's-sınâî fî tertîbi's-şerâi*. Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Kurtûbî, Ebû Abillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Mahmut Kısa. Konya: Armağan Kitaplar, 2017.
- Kur'an'ı Hakîm ve Meali Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Elif Ofset, 1980.
- Kur'ân'ı Kerim ve Meal-i Âlisi*. çev. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat 1979.
- Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Cemal Külünkoğlu. İstanbul Kıraat Yayınları, 2017.
- Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*. çev. Hayrat Neşriyat, İstanbul: Hayrat Neşriyat Matbaa, 2004.
- Kur'an Çevirisi*. çev. Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2019.
- Kur'an'ı Kerim ve Meali Hakîm*, çev. İsmail Hakkı İzmirli İstanbul: Milli Matbaa 1927.
- Kur'ân'ı Kerim ve Meali*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.

- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali.* çev. Mahmut Özdemir. Ankara, 2013.
- Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Âlisi.* çev. Ömer Nasuhi Bilmen, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali.* çev. Kadri Çelik, Nümburg: Ferec Yayınları, ts.
- Kur'an-ı Ketim Meali.* çev. Bayraktar Bayraklı. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008.
- Kur'an-ı Kerim.* çev. Besim Atalay. Doğan Kardeş Matbaacılık 1962.
- Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru,* çev. Ahmet Tekin. İstanbul: Kelam Yayınları 2006.
- Kerim Kur'an Türkçe Çeviri.* çev. Erhan Aktaş. Ankara: Emsal Matbaa 2020.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali.* çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1992.
- Kur'an Meal-Tefsir.* çev. Mehmet Okuyan İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Kur'an Mesajı.* çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Kur'an Yolu Meâli.* çev. Hayreddin Karaman, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014)
- Kuşeyrî, Abdülkerîm Hevâzîn. *Letâifü'l-işârât.* Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.
- Nadir, Mehmet. Siyer-i Nebî Tarih'ten Farklı mı Okunmalı? -Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme- *Ekev Akademi Dergisi*, 18/ 59 (Bahar 2014), 247-264.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl.* Beyrut: Dâru Kütübî't-Tayyib, 1998.
- Özel, Recep Orhan. Fil Sûresi ile İlgili Modern Yorumların Kritiği, *Tader Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2, (Ekim 2020), 337-371.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb.* Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Recaizade, Mahmud Ekrem. *Talim-i Edebiyat.* İstanbul: Mihran Matbaası, 1882.
- Samî, Şemsettin. *Kâmus-ı Türkî.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Taberî Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-beyan fî te'vîli âyi'l-Kur'ân.* Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Târihu't-Taberî.* Beyrut: Daru't-Türas, 1387.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı Türkçe Meali Kerim.* çev. Abdullah Gül & Ahmet Akgül. İstanbul: Furkan Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud. *el-Keşşaf an hakâik-ı gavâmidi't-tenzîl.* Beyrut: Daru Kitabi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân.* Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1957.
- <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=105&ayet=004>(Erişim: 20/08/2021)
- <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=105&ayet=5> (Erişim: 20/08/2021)

The Issue of Rational Possibility of Forgiveness of Unbelief in Maturidiyya

İbrahim BAYRAM*

Abstract

It is known that Maturidiyya and Ash'ariyya, who united under the umbrella of Ahl al-Sunnah differed on some issues. Among the issues that this first sect considers different from the second is the mental permissibility of the disbeliever's forgiveness. While Maturidiyya took a negative attitude in this regard, Ash'ariyya allowed this. The sects, who allied themselves when such a thing was not possible in terms of the relevant texts, disagreed on the rational possibility of the matter, depending on their approaches on some other issues. Maturidis, who argue that blasphemy cannot be the subject of amnesty in the mental plan, except for the religious dimension, have applied to various evidences in this context. The relevant evidence, most of which was put forward by Imam Maturidi himself, is basically based on the understanding that Allah is wise, and accordingly the forgiveness of unbelief, which is unwise, cannot be performed by Him. In detail, it was based on reasons such as the fact that unbelief does not contain any good, that it is in an eternal position of faith, that it is qubh in essence and that its prohibition cannot be considered to be lifted, that its forgiveness is not in an appropriate position of forgiveness, and the aforementioned amnesty will put good and evil in an equal position.

Keywords: Kalām, Maturidiyya, Unbelief, Forgiveness, Rational Possibility.

Mâtürîdiyye'de Küfrün Affının Aklen Cevazı Meselesi

İbrahim BAYRAM

Öz

Ehl-i sünnet çatısı altında birleşen Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye'nin bazı konularda fikir ayrılığına düştükleri bilinmektedir. İşbu ilk mezhebin ikincisinden farklı düşündüğü konular arasında kâfirin affının aklen cevazı meselesi de yer almaktadır. Bu hususta Mâtürîdiyye olumsuz bir tavır alırken, Eş'ariyye ise buna imkân tanımıştır. İlgili naslar itibariyle böyle bir şeyin mümkün olmadığına ittifak eden mezhepler, diğer kimi konulardaki yaklaşımlarına bağlı olarak işin akli cevaziyetinde ihtilafa düşmüşlerdir. Küfrün şer'i boyutu dışında akli planda da affa konu olamayacağını savunan Mâtürîdiler, bu bağlamda muhtelif delillere başvurmuşlardır. Çoğu bizzat İmam Mâtürîdî tarafından ortaya konulan ilgili deliller, temel itibariyle Allah'ın hakîm olmasına, buna bağlı olarak da hikmetsizlik barındıran küfrün affının, O'nun tarafından gerçekleştirilmeyeceği anlayışı üzerine bina edilmiştir. Meselenin ayrıntısına inildiğinde ise, küfrün hiçbir hayır barındırmaması, ebedi bir inanç pozisyonunda bulunması, özû itibariyle kabih olup yaşayışının kalkmasının düşünülmemesi, bağışlanmasının uygun bir af konumunda olmaması ve söz konusu affın iyi ile kötüyü eşit bir konuma getirecek olması gibi gerekçelere dayanılmıştır.

* Assoc. Prof., University of Tokat Gaziosmanpaşa Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam, Tokat, Turkey.

Doç. Dr., Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye.

İbrahim.bayram@gopl.edu.tr

ORCID 0000-0002-4752-0447

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 5 September / 5 Eylül 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 November / 9 Kasım 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / 28 Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** -153-173

Suggested ISNAD Citation: İbrahim Bayram, "Mâtürîyye'de Küfrün Affının Aklen Cevazı Meselesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-January 2022), 153-173.

www.dergipark.org.tr

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdiyye, Küfür, Af, Aklî İmkân.

GİRİŞ

İnsanlığın dünya ve ahiret saadeti için gönderilen İslâm, bu mutluluğa ulaşmaları için onlardan çeşitli isteklerde bulunmuş, bu isteklere karşı takındıkları tutuma bağlı olarak onları mümin ve kâfir şeklinde kategorize etmiştir. İslâm, getirdiği hususlara inananlara müjde/va'd, bunları inkâr edenlere ise ikaz/va'ide bulunmuştur. İlgili naslarda açıkça beyan edilen bu va'idler hakikatine dair herhangi bir şüphe yoksa da bunların uygulamaya sokulmama ihtimali, ilim ehlini meşgul etmiştir.

İslâm uleması genel anlamda şer'î naslardan hareketle küfrün affının olmadığı hususunda fikir birliği içindeyken, küfrün aklen bağışlanma imkânı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu noktada genel çerçeve içerisinde Eş'arîler küfrün aklen affedilme ihtimalini kabul ederken, Mâtürîdîler ve Mu'tezile ise (bu ikinci mezhebe farklı görüşler isnat edilse de) bu ihtimali reddetmişlerdir. Va'd ve va'id konusunda katı bir tutum benimseyen Mu'tezile'nin böyle bir fikri savunması doğru/doğal gözükmektedir. Bu noktada daha çarpıcı olan ise Mâtürîdiyye mezhebinin de kâfirlerin aklen af ihtimalini reddetmiş olmasıdır.

Mezheplerin konuyla ilgili temel ittifak ve ihtilaf noktalarını Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390), daha kapsamlı şekilde aktarmaktadır. Buna göre İslâm ümmeti, küçük günahların mutlak surette, büyük günahların tövbe sonrası affedileceği, küfrün ise şer'î manada bir affa konu olmayacağı hususunda ittifak etmiştir. Küfrün affının aklî yönden cevazı ile tövbe edilmeyen büyük günahın affında ise ihtilafa düşmüştür. Bu son konuda Ehl-i sünnet, mezkûr affın cevazına; Mu'tezile ise şer'î manada imkânsızlığına, aklî anlamda ise çoğunluk itibarıyla imkânına hükmetmiştir. Teftâzânî, küfrün affının aklen imkânı meselesinde, mensubu olduğu Eş'ariyye adına buna cevaz vermiş, ismini zikretmediği; ancak aktardığı gerekçelerden Mâtürîdîleri kastettiği anlaşılan bir kısım zevatın ise buna karşı çıktığını belirtmiştir.¹

Kafirlerin affının aklen cevazı meselesinde Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin tutumunda bir kapalılık yoksa da Mu'tezile'nin küfrün affına aklen ihtimal verip vermediği hususu nispeten belirsizdir. Teftâzânî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun tövbesiz büyük günahın affına aklen imkân tanıdığını, Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin ise (öl. 319/931) bu ihtimale de karşı çıktığını belirtmektedir. Başka bir yerde bu fikri Basra Mu'tezilesi ile Bağdat Mu'tezilesi'nin bir kısmının görüşü şeklinde aktarmaktadır.² Bu açıklamalardan onların küfrün affına aklen cevaz verdikleri gibi bir husus anlaşılmamaktadır. Yine Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36) büyük günaha dönük şer'î naslar bir tarafa bırakıldığında, bu günahın affının caiz olup olmayacağı hususunda Mu'tezile'nin bir bölümünün buna cevaz verirken, diğerlerinin karşı çıktığını ifade etmektedir.³ Bir diğer Eş'arî âlim İbnü'l-Müneyyir ise (öl. 683/1284) bu hususta oldukça açık bir ifade kullanmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin kafirin affının aklen caiz olmadığını savunduğunu, buna söz konusu durumun hikmete aykırılık teşkil

¹ Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1419/1989), 5/148-149.

² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 148-152.

³ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 2/150.

etmesini gerekçe gösterdiğini belirtmektedir.⁴ Bu noktada Fahreddîn er-Râzî ile (öl. 606/1210) Ebû Hayyân el-Endelüsî ise (öl. 745/1344), Basra Mu'tezilesi'nin küfrün affına aklen cevaz verdikleri gibi anlaşılacak bir ifade kullanmaktadırlar.⁵

Konuyla ilgili olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025), Bağdat Mu'tezilesi'nin, günahın affını hiçbir şekilde (aklen de) caiz görmemesi fikrine dönük getirdiği eleştirilere bakılacak olursa onun, dolayısıyla da mensubu bulunduğu Basra Mu'tezilesi'nin günahın affına aklen cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, ceza hakkının sahibi olan Allah'ın, tıpkı alacaklıda olduğu gibi bu hakkını düşürmesinin aklî imkânına atıf yapmaktadır.⁶ Yine başka bir yerde aklın şirk dışındaki günahların affına cevaz verdiğini ifade ile bu işe daha güçlü şekilde vurguda bulunmaktadır.⁷ Buradan da onların söz konusu affı, küfür/şirk için değil, günah için aklî cevaz boyutuyla gündeme getirdikleri anlaşılmaktadır. Bir diğer Mu'tezilî müellif Ka'bî ise doğrudan bu konuda değilse de onunla bağlantı kurulabilecek şekilde kafirlere dönük vaîdin hangi yoldan bilindiğine dair bilgi paylaşmaktadır. Bu manada kimilerinin bu azabın akılla bilineceği, haberlerin de bunu teyit ettiği; kimilerinin ise bunun akılla değil, haberle bilindiği görüşünde olduklarını söyler. Ardından bir zata atıfla bu son görüşün, Mu'tezile'nin temel anlayışı olduğunu, sadece Cafer b. Mübeşşir'in ise (öl. 234/848-49) bu noktada hem kâfirlere hem de fasıklara yönelik azabın akılla bilindiği fikrini savunduğunu belirtir.⁸

Genel anlamda konuyla ilgili diğer temel kaynakların kafirin affının aklen cevazı meselesinde Mâtürîdîler ile Mu'tezile'yi aynı görüşün temsilcisi olarak yansıtıp, Eş'arîleri ise bu fikrin tam zıddı bir kutba yerleştirdiklerine bakılacak olursa,⁹ Mu'tezile'nin bir bölümünün aklen affına cevaz verdikleri hususun küfür değil, büyük günah olması daha doğru gözükmektedir. Nitekim buradaki mezkûr ilk iki mezhebin, her ne kadar aralarında bir kısım farklılıklar olsa da hüsün kubuh ile hikmet konusunda Eş'ariyye'ye nispetle daha yakın bir pozisyon alması ve bu iki konunun kâfirin affının aklen cevazı meselesinde temel belirleyici mevkiinde bulunması da bu hususu güçlendirmektedir.

⁴ Ebü'l-Abbas Nasırüddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İtizâl*, tlk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Dârü'l-Marife, 3. Basım, 1430/2009), 317.

⁵ Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 12/145; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*, Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 4/66.

⁶ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 644-645.

⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 678.

⁸ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyünü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdi-Abdülhamid Kürdi (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018), 395-396.

⁹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi ilmi'l-keîâm* (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, 1348/1929), 114-115; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Kitâbu İthâfû's-sadeti'l-muttakîn bi-şerhi esrâr-ı İhyâi ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1414/1994), 2/186; Abdullah b. Musa Efendi Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilafiyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*, thk. Seyyid Bağcevan (Beyrut: Dâru Sâdır; İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1428/2007), 156. Bu noktada Said Fûde bir ikazda bulunur. Bu meyanda işbu meselede kimi zevatın mezkûr Mâtürîdî düşüncüyü Mu'tezilî anlayış ile aynı görmelerinin izaha muhtaç olduğunu, bu hususta ilgili iki mezhebin hüsün-kubuh konusundaki fikirlerinin gözden ırak edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Said Abdüllatif Fûde, "Şerh", *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eş'â'ire ve'l-Mâtürîdiyye*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Amman: Dârü'l-Feth, 1430/2009), 62.

İhsas edildiği üzere bu konuda itikadi fırkaların aldıkları tavrın diğer kimi kelami mevzularda savundukları görüşlerle yakın bir bağı bulunmaktadır. Burada konu ile en yakın ilişkisi olan meselelerin başında hüsün ve kubuh mevzuu gelmektedir. İyi ve kötünün tamamen Allah'ın tayiniyle tespit edileceğini söyleyen, bu doğrultuda Allah her ne yaparsa onu iyi görüp, burada aklî bir tayine yer vermeyen Eş'ariyye'nin, Allah'ı daha önce haberini verdiği hususlar da dâhil olmak üzere (aklî manada) herhangi bir kayıtla sınırlamaması, onları kâfirlerin affını -şer'î boyutta değilse de- aklen imkânsız görmemeye sevk etmiştir. Buna karşın bazı şeylerdeki hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunan, aklı vacip koyucu pozisyonuna getirmese de onu vacibin bilinmesinde vasıta konumunda gören Mâtürîdiyye'nin de mutlak anlamda kötülük içerdiğini söyleyeceği küfrün affını aklî imkân açısından reddetmesi onlar adına tutarlı bir görüştür. Bu konuda fiillerin özü itibariyle hüsün ve kubuh vasfına sahip olduğunu iddia ettiği gibi ayrıca akla vücûbiyet misyonu da yükleyen Mu'tezile'nin de açık bir şekilde kötü olduğunu düşündüğü küfrün affa tabi olmasını aklen imkânsız görmesi gayet anlaşılabilir bir husustur.

Kâfirin affedilmesinin aklen mümkün olması konusunda farklı tavır alınmasının, ilahi vaidden dönülmesinin imkânı meselesindeki görüş ayrılıklarıyla da bir ilişkisi vardır. Bilindiği üzere kâfirin azabına dönük ilahi hitaplar, vaîd bildirmektedir. Bu noktada Mâtürîdiyye, vaidden dönmeyi imkânsız görürken, Eş'ariyye'nin bunu bir noksanlık olarak algılamayıp bu işe imkân tanınması,¹⁰ onların kâfirin affına bakış açılarını etkilemiş; bu çerçevede ilk mezhep, bağışlanmayı, muhaliyet/imkansızlık içeren vaidden dönme olarak gördüğü için bu duruma sebebiyet veren mezkûr işi olanaksız saymıştır. Buna karşın Eş'ariyye ise doğal olarak bu affı imkânsız görmemiş, ona en azından aklî açıdan bir imkân kapısı aralamıştır.

Gelinen noktada yapılması gereken iş, tarafların bu konuda kendi düşüncelerini nasıl temellendirdiklerini geniş şekilde ortaya koymak ve bunun üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmaktır. Bu çalışmada ise, hususi olarak Mâtürîdiyye'nin ilgili anlayışının gerekçelerinin sunulması ve yeri geldiğinde bunların bir kritiğinin yapılması hedeflenmektedir. Bu iş yapılırken özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) görüşlerine, peşi sıra sonraki ulemanın bunlara yönelik yapmış olduğu katkılara başvurulacaktır. Kaynaklar ağırlıklı olarak Mâtürîdî ulemanın eserlerinden seçilecek, buna kimi zaman bir kısım Eş'arî ilim ehlinin telifleri de eşlik edecektir.

Kâfirin affının aklen imkânı meselesi, vurgulandığı üzere Ehl-i sünnet'in iki ekolü arasındaki ihtilaf noktalarından birini teşkil ettiği için, bu iki fırka arasındaki farklılıkları inceleyen Türkçe çalışmalarda mezkûr konuya değinilmişse de, doğal olarak ilgili izahat,¹¹ bu makalede yer verilecek açıklamalar kadar yoğun olmamıştır. Yine söz konusu eserlerde her iki mezhebin yaklaşımı benzer bir yoğunlukta kendisine yer bulurken bu çalışmada ise Mâtürîdî anlayışa ağırlık verilmiştir. Bu manada çalışmanın, bir boşluğu dolduracağı ümit edilmektedir.

Konuyla ilgili olarak Mâtürîdî düşüncenin açılımı belirtildiği üzere geniş şekilde işleneceği, bu hususta Mu'tezile de meseleye onlar gibi yaklaştığı için burada farklı görüş bildiren Eş'ariyye'nin anlayışını kısaca incelemek uygun olacaktır. Kâfirlerin affının aklen

¹⁰ Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid* (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317/1899), 29.

¹¹ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 134-138; Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 153-157.

caiz olduğu görüşünü savunan Eş'ariyye, bu hususu kimi zaman mutlak şekilde ifade ile yetinirken, kimi zaman ise buna kanıt mahiyetinde değerlendirilebilecek açıklamalar getirmektedir.

Eş'ariyye'nin önemli kelimcilerinden olan Fahreddîn er-Râzî, kâfirlerin affının aklen caiz olduğu görüşünü temellendirirken, mülkün O'na ait olmasına, kimsenin O'na itiraz hakkı bulunmamasına atıf yapmaktadır.¹² Bu hususta Teftâzânî ise mensubu bulunduğu Eş'ariyye uleması ve kelimcilerin çoğunluğunun küfre dönük bu affı "(şer'an) vaki olmayacak caiz" şeklinde gördüklerini belirtmektedir.¹³ Böylece o, işin pratik kısmında bir ihtilaf yoksa da, teori kısmında kendilerinin küfrün affını caiz gördüklerini söylemiş olmaktadır.

Şüphesiz küfrün affının aklen imkanı konusunda Eş'ariyye'nin temel gerekçelerinin başında Hz. İsa'nın, kendisini ve annesini ilah addeden Hıristiyanlarla ilgili "*Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin*"¹⁴ ayeti gelmektedir. Bu manada örneğin Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286), işbu ayetin tefsirinde kâfirlerin affının aklen caiz olduğunu ihsas etmektedir. Bu manada Hz. İsa'nın ilk cümlesini açıklarken; mülkünde yaptığı tasarrufta mutlak malik olan Allah'ın, bu mülkün altına giren kullarına dönük azabının elbette mümkün olduğunu, buna bir itiraz getirilemeyeceğini belirtir. Bu ifadede, o azaba uğrayacak kulların Allah'tan başkasına ibadet etmeleri itibariyle azaba müstahak olduklarına dönük bir tembih bulunduğunu söyler. Hz. İsa'nın ikinci cümlesini yorumlarken de; sevap vermeye ve azap etmeye kadir olan Allah'ta herhangi bir acziyet yahut (yaptığı işte) bir kubhiyet bulunmayacağı, O'nun sevabı da cezayı da bir hikmet üzere vereceği ifadelerini kullanır. Peşi sıra her suçluya dönük mağfiretin güzel olduğunu, buna karşın O'nun, başkasını ilah edinenlere dönük azabının adalet, affının ise bir lütf olduğunu ifade eder. Burada şirkin, ilgili vaîd çerçevesinde bağışlanmamasından,¹⁵ onun (kâfirin affının) özünde muhalîyet barındırdığı yorumunun çıkarılamayacağını kaydeder.¹⁶

Beyzâvî, bu af ihtimalini bir başka eserinde çok açık bir şekilde vurgular. Bu meyanda doğru yola ulaşmak için yoğun şekilde gayret gösteren kâfirin affının, ilahi bir lütf neticesi mümkün olabileceğini belirtir. Bu kişiyi, daha çok inatçı kâfir konumunda bulunmayan kimse şeklinde takdim ederek, arayış halindeki kâfirin affına (aklî imkân boyutuyla) bir kapı açar.¹⁷

Eş'arî âlim İbnü'l-Müneyyir de mezkûr ayetin izahında hem mensubu bulunduğu mezhebin kâfirin affına bakışını açıklar hem de söz konusu ilahi kelamdan yaptığı istidlali ortaya koyar. Eş'arîleri kastederek Ehl-i sünnet'in şer'î planda ebedi azaba uğratılacağı belli olan kâfirin affını, hatta takva ehli bir zatın tazibini aklen caiz gördüğünü söyler. İlgili ayetlerin, aksi ihtimalin (kâfirin affı) aklen cevazına engel teşkil etmediğini belirtir. Söz konusu ayette (Mâide 5/118) geçen ve eklendiği fiilin gerçekleşmesine ihtimal tanıyan "in" edatının kullanım şeklinin de aksi görüşe zıt olup bunun kendi fikirlerini teyit ettiğini söyler.

¹² Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 12/144.

¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/151.

¹⁴ el-Mâide 5/118.

¹⁵ en-Nisâ 4/48.

¹⁶ Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/151.

¹⁷ Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Cîl; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1411/1991), 228-229.

Bunu da dâhil olduğu fiilin şüphe/ihtimal bildirdiğini gösteren "in" edatının aklen imkânsız olan bir fiilin başına gelemeyecek olması ile izah eder.¹⁸ Böylece o kâfirlerin affedilme durumunu bildiren fiilin başına bu edatın dâhil olmasından hareketle işbu affın bir ihtimal barındırdığını ifade etmiş olur.

Küfrün affının aklen imkanı meselesi Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki temel ayrılık noktalarından birini teşkil ettiği için bazen tarafların yaklaşım ve gerekçeleri, muhalif ekolün bir mensubu tarafından da açıklanır. Nûreddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184) ile Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310), Eş'arî mezhebinin konuyla ilgili görüşünü aktarırken bu durumun bir örneğini vermektedir. Bu manada onlar, Eş'arîlerin küfür ve şirkin affının aklen caiz olduğu fikrini benimsediğini belirtirler. Bu noktada her iki zat da çarpıcı şekilde bu görüşe ilave olarak onların, müminlerin cehennemde, kâfirlerin cennette ebedi kalmalarına aklî çerçevede cevaz verdiklerini de ilave ederler. Böylece onlar sanki ortaya çıkan sonuç üzerinden ilgili Eş'arî görüşün zafiyetini daha güçlü şekilde vurgulamak isterler. Ancak her iki müellif de, hemen ardından meselenin özünü zikrederek onların, şer'î anlamda bu ihtimalleri reddettiklerini belirtirler.¹⁹ Yine Eş'arîler'in kâfirin affına aklî boyut itibarıyla imkân tanırken bunu; Allah'ın, mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceği, böyle bir işin zulüm olmayacağı, zira zulmün, başkasının mülkünde tasarruf olduğu yönünde bir izah geliştirdiklerini,²⁰ ayrıca bunda herhangi bir şekilde sefahlıktan de bahsedilemeyeceğini ileri sürdüklerini kaydeder.²¹

Mestçizâde Abdullah Efendi de (öl. 1150/1737) Eş'arîlerin küfür ve şirkin affını aklen caiz gördüklerini, onlara Allah'ın şirki affetmeyeceğine dönük ayeti hatırlatıldığında, buna onun şer'î bir gereklilik bildirdiği, aklî planda böyle bir zorunluluk bulunmadığı şeklinde karşılık verdiklerini söyler.²² Ebû Azbe ise (öl. 1172/1759) bu konudaki ihtilafı, kâfirin aklen affı ile aynı pozisyonda bulunan itaatkâra dönük azabın cevazı meselesi üzerinden sunar. Eş'arî'nin bu işe aklen imkân tanırken Ebû Hanife'nin/Mâtürîdîlerin ise buna ne aklen ne de şer'an cevaz verdiklerini söyler.²³

1. Mâtürîdîlerin Kâfirin Affının Aklen Cevazına Yaklaşımı

Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye mezheplerinin ayrılık noktalarından biri olarak gösterilen kâfirin affının aklen cevaziyeti meselesinde,²⁴ özellikle İmam Mâtürîdî, bu işin caiz olmadığı meyanında hususi şekilde kanıtlar getirmiş, sonraki Mâtürîdî ulema da ilgili delilleri teyit etmiştir. Burada Mâtürîdî ulema, genel anlamda aynı fikrin savunuculuğunu yapmış, ancak mezhebinin eğilimine uymayan zatlar da ortaya çıkmıştır. Bu manada örneğin Nûreddîn es-Sâbûnî, Mâtürîdî anlayış doğrultusunda küfrün aklen cevazının söz konusu olmadığını

¹⁸ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, 317.

¹⁹ Ebû Muhammed Nuruddîn es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 145; Ebû Muhammed Nuruddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Arûcî (Beyrut: Dârü İbn Hazm; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1435/2014), 336; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Şerhu'l-'Umde fi akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa'*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 422.

²⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 336; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-'Umde*, 422.

²¹ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 145.

²² Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyat*, 49, 121.

²³ Hasen b. Abdülmuhsin Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye fi mâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1322), 32.

²⁴ İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Amman: Dârü'l-Feth, 1430/2009), 59; Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 30-31.

belirtmiş,²⁵ Hanefi fakihî Şemsüddîn et-Timurtâşî de (öl. 1006/1598) aynı hususu teyit etmişken,²⁶ İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) gibi Mâtürîdî bir zat ise bu hususta Eş'arî görüşü benimsemiştir.²⁷

İmam Mâtürîdî, kâfirin herhangi bir şekilde affının caiz olmadığını savunurken bunu, daha çok kâfiri, günahkâr müminle mukayese ederek ortaya koymaktadır. Bunu da Mu'tezile mezhebine eleştiri mahiyetinde dile getirmektedir. Bu noktada ilgili izahatı bütün teferruatıyla bir mukayese çerçevesinde aktarmak konuyu uzatacağı için burada mümkün mertebe ağırlıklı olarak şirk/küfür üzerinden dile getirdiği hususlara değinmek, karşılaştırma yapıldığında ise bunun diğer günahlarla ilgili olan kısmını muhtasar şekilde aktarmak daha uygun olacaktır.

Bu mukayeseli izah biçimi sonraki Mâtürîdî ulema tarafından da devam ettirilir. Bu manada örneğin Ebü'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1115) konuyla ilgili bilgi aktarırken İmam Mâtürîdî gibi genel anlamda küfür ile diğer günahların aynı şekilde cezalandırılmayacağını beyan etmeyi hedefler. Burada onun asıl amacı, günahın affını (şer'an) caiz görmeyen Mu'tezile'yi eleştirmek ise de o, işin içerisine Eş'arîleri de katar. Sitemkâr bir ifadeyle söze başlayan müellif, kâfirlerin affına (aklen) cevaz veren kelimcilerin (Eş'arîler) aslında küfür ile diğer günahlar arasında affın cevazı ve ebedi azabı gerektirip gerektirmemesi bağlamında bir mukayese yapma ihtiyaçları bulunmadığını söyler.²⁸

Görülebildiği kadarıyla İmam Mâtürîdî, kelim eserinde açık bir şekilde küfrün affının aklen caiz olmadığını ifade etmez; ancak bu şekilde yorumlanabilecek kimi izahlar getirirken, tefsirinde ise tam bir sarahatle şirkin affının aklen caiz olmadığını belirtir.²⁹ Mâtürîdiyye mezhebinin sistemleştiricisi olarak gösterilen Ebü'l-Muîn en-Neseî de bu hususta İmam'ın kelim eserindeki izah biçimini benimser. Nüreddîn es-Sâbûnî ve Ebü'l-Berekât en-Neseî gibi sonraki Mâtürîdî ulema ise meseleyi küfrün/şirkin affının aklen caiz olmayacağı şeklinde aktarırlar. Onlar konuyu bu açıklıkta ifade ederken, ya İmam'ın kelim eserinden böyle bir netice çıkarmış veya tefsir eserinden esinlenmiş yahut da her iki durumu birden itibara almış olmalıdırlar.

Sâbûnî ve Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin burada konuyu sunuş biçimi sonrasında aynı şekilde devam ettirilir. Bu meyanda çoğu ilim ehli ilgili maddeleri, "küfrün affının aklen caiz olmaması" görüşünün kanıtları mahiyetinde aktarır. Nitekim hilaf türü eserlerde meselenin bu şekilde nakledildiği görülür. Yine İbn Kemâl'in (öl. 940/1534) hilaf eserini tahkik ve şerh eden Said Fûde de, aynı şekilde ilgili maddelerden hareketle mezkûr durumun akli zorunluluk bildirdiği şeklinde değerlendirilmesinin mümkün olduğunu belirtir.³⁰ Bütün bu ifade biçimleri artık konunun belirli bir şablon üzerine oturduğuna işaret etmektedir.

²⁵ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 145.

²⁶ Şemseddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşî, *Muînü'l-müftî ala cevâbi'l-müsteftî*, thk. Mahmud Şemseddin Emir el-Hazzai (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1430/2009), 43.

²⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 114.

²⁸ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1432/2011), 2/1064.

²⁹ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005), 3/257.

³⁰ Said Abdüllatif Fûde, "Şerh", 62.

1.1. Mâtürîdiyye'de Küfrün Affının Aklen Caiz Olmamasının Gerekçeleri

Mâtürîdiyye mezhebinin konuyla ilgili zikrettiği gerekçelerin neredeyse tamamı İmam Mâtürîdî'nin izahatına dayanmaktadır. Bu gerekçeler işbu fikre katılsın yahut karşı çıksın adeta bütün ilim ehlinin kâfirin affının caiz olmaması meyanında saydığı temel maddeler konumunu ihraz etmektedir. Bu maddeler zikredilirken kimi zaman İmam Mâtürîdî'nin ismine kimi zaman diğer Mâtürîdî kelamcılarının, özellikle *Umde* sahibi şeklinde Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin adına atıf yapılmakta, bazen mutlak surette söz konusu gerekçelerin zikriyle yetinilmektedir. Bu noktada kaynaklar özellikle Ebü'l-Berekât en-Neseî ismine atıf yapsa da, görüldüğü kadarıyla meselenin izahında onun daha çok Sâbûnî'ye dayandığı kaydedilmelidir.

Sözü edilecek gerekçelerin hepsi bir maddede toplanmak yahut onların ana noktası vurgulanmak istense, herhalde kullanılacak temel kavram "hikmet" olacaktır. Allah'ın abes yahut sefeh gibi durumlardan tenzihini bildiren hikmeti O'nun fiillerinde, Mu'tezile gibi bir vücûb şeklinde değilse de, ayrılmaz bir parça olarak gören Mâtürîdî anlayış, küfrün affının söz konusu hikmeti zedeleyeceğini belki de ortadan kaldıracığını, bunun ise Allah'ı münezzehten olduğu bir husus ile nitelendirme anlamına geleceğini savunmaktadır. Bu yüzden ilgili gerekçelerde kimi zaman hikmet kavramı doğrudan kullanılarak, bazen onun içerdiği mana ortaya konularak, ona temel bir fonksiyon yüklenmiştir. Bu konuda Mâtürîdiyye'yi Mu'tezile ile birleştirip onu Eş'ariyye'den ayıran temel maddelerden biri de işte bu anlayış olmuştur. İlk iki mezhep, hikmeti, genel anlamda özellikle hüsün ve kubuhluğu bilinen durumlarla ilgili önceden belirli bir konumda görürken, diğer mezhebin bunu, mutlak şekilde herhangi bir olmuş yahut olası ilahi fiilin neticesi olarak değerlendirmesi, mezkûr konuda ittifak ve ihtilafların ana sebebini teşkil etmiştir.

Burada belki bütün kelami konularda; Mâtürîdiyye'nin ilahi hikmeti, Eş'ariyye'nin ise ilahi iradeyi önceleyen bir tavır benimsemesinin mezkûr meselenin izahına güçlü bir şekilde yansıdığını ifade etmek de mümkündür. Açıkçası, ilkinin benimseyenin ikincisinde, ikinciyi önceleyen birincisinde taviz vermemesi pek de olası gözükmemektedir. Elbette tarafların böyle bir taviz niyeti olmayıp, iş tamamen Allah'ın tenzih meselesi üzerine temerküz etse de, ortaya çıkan sonucun, her iki görüş adına da kısmi sıkıntılar ihtiva ettiği, hakikat olsa gerektir.

Mâtürîdîler, konuyla ilgili tavır alırken mezhebi önceliklerine uygun olarak kâfirin affını aklen de caiz görmemiş, bunun için çeşitli gerekçelere tutunmuşlardır. Şimdi, küfrün hiçbir hayır barındırmaması, küfür için bir had cezasının bulunmaması, küfrün ebedi bir inanç pozisyonunda olması, küfrün özü itibarıyla kabih olup, haramlığının kalkmayacak olması, küfrün affının, uygun bir af konumunda olmayacağı, küfrün affının iyilik yapan ile kötülük işleyeni eşit hale getireceği şeklindeki gerekçeleri, daha çok İmam Mâtürîdî'nin işbu sıralaması üzerinden aktarmak uygun olacaktır.

1.1.1. Küfrün Hiçbir Hayır Barındırmaması

Mâtürîdî konuya giriş sadedinde önce meseleye nasıl bakacağını ipucu mahiyetinde bir izah geliştirir. Bu manada Allah'ın, günahlara misliyle karşılık vereceğini bildirdiğini, bu noktada işin şer'î kısmı bir tarafa, azap etmenin/tazibin de istenilene istendiği gibi uygulanan bir fiil değil, bir hikmet çerçevesinde yürürlüğe konulacak bir hal olduğunu belirtir. Peşi sıra günahkârdan farklı olarak şirk/küfür üzere bulunan kişinin bir hayır ve hasene vasfına layık olacak bir pozisyonu olmadığını söyler. Bunu da; kâfirin

Allah'ın emir ve yasağını inkâr edip yalanlaması ile açıklar. Bu durumda kâfir için bir af umudu bulunmayacağını, onun azabının sürekliliğinde da, kerem ve cömertliğe aykırı bir halden bahsedilemeyeceğini kaydeder.³¹

Mâtürîdî'nin yukarıdaki izahı, Ebü'l-Muîn en-Neseî tarafından da sürdürülür. Bu anlamda o, büyük günah sahibinin, hevasına uyma, öfkesine kapılma gibi durumlara mebni isyana düşse de ilahi azaptan korkma, ilahi rahmeti umma, Allah'ın keremine güvenme gibi çeşitli hayırları da haiz olduğunu, bu noktada onun hayırlarının gereğinden mahrum bırakılıp da, kötülüğünün cezasının kendisine kesilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Hemen burada ilgili hususlarda kâfirin pozisyonunu değerlendiren müellif, onun Allah'ı yalanlamasına, ilahi emir ve yasağı inkâr etmesine mebni işbu hayırların hiçbirisini taşımadığını söyler. Böylece onun affının neden caiz olmadığını göstermiş olur.³² Müellif, bir başka vesileyle yine şer işlese dahi, azap korkusu ve af ümidi gibi ibadet pozisyonunda olan birtakım halleri taşıyan, ayrıca kimi hayırlı amelleri de bulunan kişinin hayrının görmezden gelinip, şerrine ceza verilmesinin, iyiliğe on, kötülüğe bir katı bedel verileceği ifadelerini çelişkili hale getireceğini kaydeder.³³

Yukarıdaki açıklamaların vurguladığı kimi hususlar, nispeten farklı bağlamda da olsa Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) tarafından da teyit edilir. Bu meyanda müellif, günahkârın neden ebedi azaba duçar olmayacağı hususunu açıklarken, bu kişinin bir günaha bulaştığı için, sahip olduğu iman ile taatleri ve diğer kimi günahlardan kaçınma durumunun tamamen devre dışı bırakılmasının muhaliyet içerdiğini belirtir.³⁴

Mâtürîdî'nin kâfirlerin affedilmeyecekleri hususunu temellendirirken sıklıkla hikmete atıf yaptığı görülür. Yine bunlardan birinde aklen bütün günahlardan daha ağır bir eylem olan şirkin, ayrıca diğer günahlardan farklı olarak sahibine bir hasene yazılmasını engellediği hesaba katıldığında onun cezasının ebedi azap olması gerektiği hususunun ortaya çıktığını söyler. Bu noktada suçuna göre ceza vereceğini bildiren Allah'ın, şirki diğer günahlarla aynı kefeye koyması, üstelik ilkinin yanına hiçbir hasene eklenmesi mümkün olmayıp, diğerinin bu imkâna sahip bulunuyorken bunu yapmasının, hikmete aykırı olacağını belirtir.³⁵ Böylece şirk ve küfür gibi suçların ebedi azap ile cezalandırılmasının bir hikmet gereği olduğunu zikretmiş olur.

Muhtasar kelimeler eseri olan *el-Bidâye*'de kâfirin affının caiz olmamasını daha çok küfrün içerdiği kötülükler üzerinden aktarırken, daha geniş muhtevada kaleme aldığı *el-Kifâye* eserinde küfrün çirkinliğini, kimi zaman diğer günahlarla mukayese yaparak aktaran Sâbûnî de benzer muhtevada bir açıklama getirir. Bu manada imanla birleşmeyen, buna bağlı olarak da bir haseneye ulaşma imkânı barındırmayan küfre karşılık; en değerli hasene olan imanı bünyesinde taşıyan günahkârın ebedi azaba duçar olmasının, o en değerli

³¹ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçî (Beyrut: Dâru Sâdır; İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 457-458.

³² Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1064-1065.

³³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986), 366.

³⁴ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003), 139.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458.

güzellik olan imanın karşılıksız kalmasına sebebiyet vereceğini, bunun ise hikmete aykırı olacağını belirtir.³⁶

Ebü'l-Berekât en-Neseî, bahsi geçen açıklamaları günahkâr-kâfir mukayesesi üzerinden teyit eder. Bu manada isyan vaktinde dahi Allah'ın azabından korkma, rahmetini umma, keremine güvenme gibi bir kısım hayırlara sahip olan günahkâra, bu hayırlarına karşılık verilmeyip de işlediği şerrin cezasının ödetilmesinin caiz olmadığını belirtir. Buna karşın Allah'ı yalanlayıp O'nun emir ve nehiyelerini inkâr etmesi sebebiyle kendisinde hayır namına hiçbir şey barındırmayan kâfirden ise ne bir rahmet umudu, ne azap korkusu ne de ilahi kereme güvenme hissiyatı olduğunu söyler.³⁷ Buna bağlı olarak da onun ebedi azaba maruz kalmasının şaşılacak bir durumu olmadığını ima eder.

1.1.2. Küfür İçin Bir Had Cezasının Bulunmaması

Mâtürîdî, kâfirin ebedi cezaya müstahak olması gerektiğini, had cezalarından hareketle de ispatlamaya çalışır. Buna göre dünya hayatında uygulanan had cezaları, ilgili günahların keffareti olmaktadır. Eğer bu keffaret fikri doğru olmazsa, günahların cezası küfrün cezasından daha ağır olmuş olur. Böyle bir işin (küfrün cezasının diğer günahlardan hafif olmasının) muhaliyeti, ilgili hadlerin keffaret olduğunu ispatlar. Dünyada küfrün keffaretinin olmaması, onda cezalandırma hususunda bir sınır bulunmadığını gösterir. O halde küfrün cezası sınırsız yani ebedi, diğer günahların cezası ise sınırlı olmalıdır. Zaten küfre dönük vaîd haberleri de bu minvalde varit olmuştur.³⁸

Mâtürîdî'nin bu açıklamasında, bir kısım temellere, belki daha doğru bir ifadeyle bazı ön kabullere dayandığı görülmektedir. Bunların başında küfrün cezasının, diğer günahlardan daha hafif olamayacağı ilkesi gelmektedir. Ona göre günahlarda had cezaları bulunuyorken küfürde böyle bir had cezasının olmaması, normalde, günahın cezasının küfürden ağır olmasını gerektirir. Bu ise muhal olduğuna göre onun bu muhaliyetini aşacak şekilde, o cezaları, günahın keffareti kabul etmek gerekir. Böylece o hadler, keffaret olması, dolayısıyla da safi bir cezadan ibaret bulunmaması itibariyle günahın cezası, küfrün cezasını aşmamış olur. Günaha keffaret olan bu hadler, aynı zamanda bu boyutuyla ilgili günahın cezasının sınırlı olduğuna da işarettir. Burada küfürde bir had cezası, dolayısıyla bir keffaretin bulunmaması ise, onun günahına dünyada keffaret olacak bir şeyin olmadığını, kendisinde böyle bir had ve sınır olmayan küfrün ise ancak ebedi azap ile karşılığını bulacağını gösterir.

Görülebildiği kadarıyla bu delil, sonraki Mâtürîdî ulema tarafından kullanılmamıştır. Muhtemelen işbu kanıtın küfrün affının muhaliyetinden ziyade onun cezasının neden ebedi olduğu hususu üzerine yoğunlaştığı için ona bu meyanda atıf yapılmamış olsa gerektir.

1.1.3. Küfrün Ebedi Bir İnanç Pozisyonunda Olması

İmam Mâtürîdî küfrün ebedi cezası gerektirdiği hususunda başka bir delil daha zikreder. Buna göre küfür kendisine bağlanılan bir mezhep/inançtır. Bu türden bir bağlılık sonsuza kadar sürer. O halde onun cezasının da böyle ebedi olması gerekir. Buna karşılık diğer günahlar ise her daim bulunmayan, arzuların baskın çıkması anında zuhur eden haller

³⁶ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

³⁷ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-'Umde*, 424.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458.

pozisyonundadır. Bu durumda o günahın cezasının da böyle muvakkat olması gerekir.³⁹ Mâtürîdî, kelimelerinde getirdiği bu izahı tefsirinde de teyit eder. Bu kez mezhep değil din ifadesini kullanır. Bir inancı benimseyen, onu ebediyen sürdürürken, günah işleyen kişinin bunu bir anlık arzusunun yenik düşerek yaptığını, sonra da ondan pişmanlık duyduğunu kaydeder. Bunun şirkin neden ebedi azabı gerektirdiğinin bir izahı olduğunu zikreder.⁴⁰

Bu delil, küfür ile diğer günahların birbiriyle mukayesesine bağlı olarak anlaşılması gereken bir kanıttır. Küfrün ebedi, diğerinin ise muvakkat bir pozisyonda olması üzerine kuruludur. Ancak bu noktada mezkûr kanıtın ilk aşamada bir kısım itirazlara mahal olabileceği, belki diğer bir ifadeyle onun tartışmasız bir delil mahiyetinde olmadığı hatıra gelmektedir. Zira şayet, küfür sonsuza kadar süren bir bağlılık ise, bu durumda kâfirlerle kitap ve peygamber gönderilmesi bir boyutuyla anlamını yitirmektedir. Gündelik hayatta hem ihtida hem de irtidata rastlanması, söz konusu delili nispeten tartışmalı hale getirmektedir. Ancak ilgili kanıtta, kişilerin nihai durumu dikkate alınıyor olsa gerektir. Bu bağlamda kâfir olarak ölen kişinin, belki kıyamete kadar da yaşasa, vaziyetinde bir değişiklik olmayacağı, bu durumda ona da aynı şekilde sonsuz bir ceza uygulanması gerektiği vurgulanmaktadır. Yine bu kanıtta belli ki, anlık bir gafletle muvakkat bir zaman diliminde işlenen günaha karşılık, küfrün kişinin ömrünün bütün zaman dilimlerini kapsıyor olması göz önüne alınmıştır.

Bu kanıt, diğer Mâtürîdî âlimleri tarafından da kullanılır. Bu manada Ebü'l-Muîn en-Nesefî arzuların galebe çalması anında gerçekleşen, bu doğrultuda sınırlı bir vakit zarfında vuku bulan ve işleyende tövbe azmi uyandıran bir büyük günaha karşılık, küfrün bir inanç olması itibarıyla devamlılık arz ettiğini, bu meyanda ilkinin cezasının muvakkat, ikincisinin devamlı olması gerektiğini belirtir.⁴¹

Pezdevî, sistemli bir şekilde küfrün affının neden aklî olarak da caiz olmayacağını izah için küfür-günah ayırımına başvurmasa da bir vesileyle günahın, şirkten farklı tarafını beyan için bir açıklama getirir. Bu anlamda günahın, arzuların kişiye galebe çalmasıyla vuku bulduğunu, bunda ilahi emre dönük bilinçli bir muhalefetin olmadığını, ilahi emre uyma, yasaktan kaçınma lüzumuna inanıldığını, Allah'a da tazim edildiğini belirtir. İşbu tazimi ihlal eden müşrikin ise elbette günahkâr müminle aynı durumda bulunamayacağını söyler.⁴² Yine bir vesileyle müminin sonuç itibarıyla mutlak anlamda asi olmayacağını, bu durumun kâfir için söz konusu edileceğini, ilgili ikrarı nedeniyle günahkârın özünde itaatkâr konumunda bulunduğunu belirtirken de aynı hususu teyit etmiş olur.⁴³ Her ne kadar Pezdevî, bu açıklamalarını günahın geçiciliği, küfrün ebediliği sadedinde yapmasa da ilgili izahatın aynı hususu teyit ettiği açıktır. Bir diğer Mâtürîdî kelamcı Ekmelüddîn el-Babertî de (öl. 786/1384) yine farklı bir bağlamda da olsa, günahkârın, arzusunun mağlup olduğunu, ancak yaptığı işin haramlığına itikat ile ilahi azaptan endişe duyduğunu belirtirken benzer bir vurgu yapmış olmaktadır.⁴⁴

³⁹ Müellif bu noktada diğer günahların ise, özellikle arzuların baskısına bağlı olarak muvakkat bir zaman diliminde işlendiğini, cezasının da ona göre sınırlı bir vakte tahsis edildiğini söyler. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 459.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/257.

⁴¹ Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 2/1065.

⁴² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 138-139.

⁴³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 141.

⁴⁴ Ebû Abdullah Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*, tlk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr ([Beyrut]: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009), 103.

Konuyla ilgili olarak Sâbûnî, *el-Bidâye* eserinde oldukça muhtasar şekilde küfür ebedi bir inanç pozisyonunda olduğu için onun cezasının da ebedi olması gerektiğini söylemekle yetinirken,⁴⁵ *el-Kifâye* eserinde daha geniş bir açıklama yapar. İşbu mezkûr son eserinde küfrün ebedi inanç pozisyonunda olmasını diğer günahlar ile mukayeseli şekilde aktarırken daha doyurucu bilgiler verir. Buna göre küfür üzere olan kişi, onu sürekli hale getirip, bundan dönme gibi bir azim içerisinde olmayacağı için onun cezası buna uygun olarak ebedi olmalıdır. Günahlarda ise böyle bir devamlılık düşüncesi olmaz. Günah daha çok arzuların benliğe galip gelmesiyle oluşmuş olup kişi o yaptığına tövbe etmesi gerektiğinin bilincindedir. Bu durumda onun cezası da suçunun geçiciliğine uygun olarak sonlu olmalıdır. Bu kişi, lisanen tövbe etmese dahi, bir af ümidi içerisinde cezadan korkar bir konumda bulunur. Allah'ın böyle bir kişiyi affetmesi hikmet olacak iken; itikadını güzel gören, herhangi bir ceza korkusu taşımayan, bunun için bir af talebinde de bulunmayan kâfirin affi ise hikmete aykırılık teşkil edecektir.⁴⁶ O halde kâfirin affi aklen de caiz değildir.

Ebü'l-Berekât en-Nesefî de arzuların baskın olduğu zaman zarfında, dolayısıyla muayyen bir vakit diliminde işlenen günah ile ebedi bir inanç pozisyonunda olan küfrün karşılıklarının kendi durumlarına göre tespit edileceğini, buna göre ilkinde süreli, ikincisine süresiz ceza uygulanacağını kaydeder.⁴⁷

Bir ekol ismi vermeden aktardığı bilgide Teftâzânî de, kafirlerin affının aklen caiz olmadığını savunanların, küfrü bir inanç/mezhep olarak değerlendirip, bu inanca bağlılığın sonsuza kadar sürdüğü gibi bir argüman ürettiklerini söyler.⁴⁸ Bir diğer Eş'arî âlim İbrahim el-Lekânî de (öl. 1041/1632) benzer ifadeler kullanır ve onların nasıl küfür böyle ebedilik arz ediyorsa, cezasının da aynı şekilde sonsuz olması gerektiği yönünde kanıt ortaya koyduklarını belirtir.⁴⁹

1.1.4. Küfrün Özü İtibariyle Kabih Olup, Haramlığının Kalkmayacak Olması

Mâtürîdî, kâfirin ebedi cezaya çarptırılması gerektiğini, hüsün kubuh anlayışı üzerinden de ispat etmeye çalışır. Buna göre küfür özü itibariyle kabihdir. Küfür, normal karşılanabilecek, hakkındaki yasak ortadan kalkabilecek bir durum değildir. Hikmet itibariyle küfrün cezasının affedilmesi imkânsızdır. Müellif bu noktada diğer günahların haramiyetinin kalkması ve mübah konuma gelmesinin ise aklen mümkün olduğunu vurgular. Dolayısıyla cezaların da buna uygun olması gerektiğini kaydeder. Bu ifadeleriyle müellif, haramlığı hiçbir zaman kalkmayacak olan bir işe gönül verenlerin, yine bu şekilde, hiçbir zaman azaptan halas olmamaları gerektiğini vurgulamış olur.⁵⁰

Mâtürîdî, bu noktada her daim kötü olmaya ve kalmaya mahkûm olan küfrün cezasının ebediliğini hikmetin gereği olarak sunmak suretiyle aslında kâfirin affının aklen caiz olmadığını da ihsas etmektedir. Zira buna cevaz vermek, onların hikmet anlayışı üzerinden gidildiğinde, aynı zamanda Allah'ın, hikmetsizliğine yahut abes iş yapmasına da

⁴⁵ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 146; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337-338.

⁴⁶ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 338.

⁴⁷ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, 423.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/155; Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 74.

⁴⁹ Ebü İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasan el-Lekânî, *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*, thk. Beşîr Bermân (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 4/1847.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 459.

onay vermek anlamına gelecektir. Allah'ın böylesi bir durumdan münezzehe olması, kâfirlerin affını aklen muhal hale getirmektedir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî de burada işin kabihlik kısmına temas etmemiş olsa da benzer bir izah getirir. Bu manada küfrün asla bir serbestliğe kavuşmayacağını, haramlığının ortadan kalkmayacağını, bu yüzden hikmetin de onun cezasının affa medar olmamasını gerektirdiğini söyler.⁵¹ İlgili kimi maddelerde adeta İmam Mâtürîdî'nin mezkûr gerekçelerinin bir özetini sunan Sâbûnî de bu hususta kısa bir açıklamada bulunur. Buna göre küfür; diğer günahlardan farklı olarak suçun en uç noktasıdır. Onda bir serbestlik/ibaha ve yasaklığın kalkması gibi bir durum söz konusu olamaz. Bu yüzden onun için bir af veya bir tazminden bahsedilemez.⁵²

Kâfirin affının aklen caiz olmadığı ifadesini hususi olarak kullanan Ebü'l-Berekât en-Neseî de bu konuda İmam Mâtürîdî'ye izafeten diğer günahların haramlığı, yine onlara dönük cezanın kalkması aklen mümkün olsa da, küfre yönelik bir ref'in söz konusu edilmeyeceğini belirtir. Bunu da küfrün özü itibarıyla kabih olması ile açıklar.⁵³

Teftâzânî, yine küfrün affının aklen de bir imkân barındırmadığı anlayışını savunan zevatın bu görüşlerini teyit için, küfrün her daim haramlığını/yasaklığını koruyacak olmasına atıf yapıp cezasının da bu şekilde ebedi olması gerektiği yönünde kelam ettiklerini belirtir.⁵⁴ İbrahim el-Lekânî de ilgili argümanı benzer şekilde açıklar.⁵⁵ Şeyhzâde (öl. 1133/1721) Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki temel farklılıklardan biri olarak kâfirin affının aklen cevazı meselesine yer verdikten sonra mezkur ikinci fırkanın kendi fikrini teyit için getirdiği kanıt mahiyetinde bu son maddeyi (her daim kabih mevkide bulunan küfrün cezasının ebedi olması gerektiği) zikreder.⁵⁶ Mâtürîdiyye mezhebine nispet edilen bu görüşte (kâfirin affının aklen caiz olmaması), diğer kimi kaynaklar da yine bu fırka mensuplarının küfrün her daim taşıyacağı kabihliği gerekçe gösterdiklerini ifade eder.⁵⁷

1.1.5. Küfrün Affının, Uygun Bir Af Konumunda Olmayacağı

Mâtürîdî'nin kâfirin ebedi azaba duçar olması gerekliliği konusunda kullandığı bir diğer argüman da yine hikmetle alakalı bir hususu içermektedir. Buna göre kâfirin affedilmesi uygun olmayan bir af pozisyonundadır. Zira o, nimet vereni inkâr etmekte, bunu da kendine hak görmektedir. İşte böyle bir kişinin bağışlanması, affın zayi edilmesi ve nimetin hükümsüz bir mevkîye getirilmesi anlamına gelecektir.⁵⁸ Müellifin bu yorumu da sonuç açısından ilgili affın bir nevi hikmetsizlik barındırdığı manası taşıdığı için, işbu izahı, mezkûr boyut itibarıyla de kâfirin affının aklen imkânsız olduğu şeklinde yorumlamak mümkün gözükmemektedir.

Sâbûnî, konuyla ilgili İmam Mâtürîdî'nin ifadelerini adeta şerh eden bir açıklama getirir. Buna göre kâfir, küfründe kendisini hak yolda görür ve buna bağlı olarak bir af ve mazeret talebinde bulunmaz.⁵⁹ Hatta o, daha ileri gidip, küfrüne karşılık bir mükâfat dahi

⁵¹ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 2/1065.

⁵² Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 146; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

⁵³ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-'Umde*, 424.

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/155; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidî'n-Neseîyye*, 73-74.

⁵⁵ İbrâhîm el-Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 4/1847, 1857.

⁵⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 31.

⁵⁷ Said Fûde, "Şerh", 62.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 459.

⁵⁹ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 146; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

bekler.⁶⁰ Bu durumda böyle bir kişi hakkında af gibi bir hüküm olmaz/af hikmet barındırmaz.⁶¹ Müellif, Mâtürîdî'nin söz konusu izahını teyit eden bir açıklama daha yapar. Buna göre küfür en büyük suç olduğu için ona en ağır ceza verilmelidir. Buna uygun olarak kâfir, ebedi azaba muhatap olacaktır. Eğer burada küfür dışındaki bir günaha da ebedi azap cezası verilirse suç ceza dengesi bozulur, bu ise adaleti ortadan kaldırır.⁶² Ebü'l-Berekât en-Neseî, ilgili maddeyi mukayeseli bir şekilde aktarır. Bu meyanda nimet vereni inkâr etmemesine bağlı olarak günahkârın, affı hikmet boyutuyla caiz iken; nimet sahibini reddeden, üstelik bunu hak gören kişinin affa layık bulunmadığını ifade eder.⁶³

Söz konusu izahlardan, diğer maddelerde olduğu gibi burada da hikmet kavramının başat bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Beyâzîzâde'nin kâfirlerin affının aklen caiz olmadığını dile getirirken, bunu sadece hikmete aykırılıkla açıklaması, tam da burada vurgulanmaya çalışılan hususu teyit etmektedir. Müellifin hemen peşi sıra, aklın, hikmete aykırı olan bir şeyin caiz olmayacağına kesin bir şekilde hüküm verdiğini belirtmesi konuyla ilgili Mâtürîdî düşüncesinin en güçlü ipuçlarını vermektedir.⁶⁴

1.1.6. Küfrün Affının İyilik Yapan ile Kötülük İşleyeni Eşit Hale Getirmesi

Hem Mâtürîdî kalamcılarının kendi görüşlerini temellendirirken hem de Eş'arî zevatın, bu konuda kendilerinden farklı düşünen ulemanın gerekçelerini aktarırken en sık kullandıkları argüman küfrün affının herhangi bir şekilde mümkün kategorisinde olmasının, iyilik sahibi ile kötülük sahibini eşitleyeceği, hikmetin ise bu ikisinin ayrılmasını iktiza ettiği şeklindeki kanıt olsa gerektir.

Bu manada kâfirin affının aklen caiz olmayacağı hususunda Ebü'l-Muîn en-Neseî, daha sonra pek çok Mâtürîdî kalamcının yapacağı üzere ilk madde olarak, hikmet gereği iyilik yapan ile kötülük işleyenin ayrılması lüzumuna atıf yapar. Bunu bir kısım ayetler üzerinden teyit eder. Yine dünyada birbirinden ayrılmayan kâfir ile günahkârın ahirette; affın imkânı ve imkânsızlığı ile ebedi azaba düşer olup olmama noktasında ayrılması gerektiğini belirtir.⁶⁵

Sâbûnî, kâfirin affının aklen caiz olmayacağı konusunda delil getirirken ilk aşamada hikmetin; iyilik ve kötülük sahibinin birbirinden ayrılmasını gerekli kıldığı söyler.⁶⁶ Hikmete aykırı bir işin abes pozisyonuna düşeceğini, onun ise tıpkı yalan ve zulüm gibi Allah hakkında muhal olduğunu, hatta Allah'ın buna kadir olmakla bile tavsif edilemeyeceğini belirtir.⁶⁷ Bu hususta iyiliğin karşılığının ancak iyilik olduğu⁶⁸ muhtevastaki ayetten istidlalde bulunarak Allah'ın o ikisi arasındaki eşitliği reddettiğini dile getirir. Yine "*Yoksa kötülük işleyenler kendilerini, inanıp salih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar? Ne kötü hüküm veriyorlar!*"⁶⁹ ilahi kelamı ile "Biz

⁶⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

⁶¹ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 146; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

⁶² Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 142.

⁶³ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-'Umde*, 424.

⁶⁴ Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 38.

⁶⁵ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1064.

⁶⁶ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 146; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 336.

⁶⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 336-337.

⁶⁸ er-Rahmân 55/60.

⁶⁹ el-Câsiye 45/21.

*müslümanları suçlular gibi kılar mıyız?*⁷⁰ ayetinin de aynı manayı teyit ettiğini kaydeder.⁷¹ Müellifin, Eş'arîlerin kâfirlerin affının aklen caiz olduğu fikrini reddederken, sem'î delillerin de bu affın aklen caiz olmadığına delalet ettiğini belirtmesine bakılacak olursa o, ilgili ayetlerden böyle bir yorum da çıkartmış olmalıdır.⁷² Bu konuda Ebü'l-Berekât en-Neseî de benzer ifadeler kullanarak ilgili ayetlerden istidlal yapar.⁷³

Mâtürîdî ulema, kâfirlerin affını, iyi ile kötüyü eşit hale getireceği üzerinden reddetme aşamasında söz konusu ayetlerden istidlalde buldukları gibi, Eş'arîlerin bu affın aklen caiz olduğu hususunda Hz. İsa'nın teslise düşen Hıristiyanlar hakkında "*Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin*"⁷⁴ kullandığı ifade üzerinden yaptıkları istidlale karşı da cevap mahiyetinde açıklama getirirler. Eş'arîlerin, söz konusu ayette, dâhil olduğu fiilin ihtimal barındırdığına işaret eden "in" edatı kullanılmasından, burada kâfirlere dönük bir af ihtimalinin mevzu bahis edilebileceği şeklindeki yaklaşımına karşı,⁷⁵ hususi bir mahiyette değilse de İmam Mâtürîdî'nin yaptığı açıklama, bir cevap niteliği taşımaktadır. Mâtürîdî, mezkûr ayetin tefsirinde yer verdiği görüşlerde, azap edilenleri; bu kötü söz üzere kalıp ölen, mağfiret olanları, hidayetle müşerref olan kimseler şeklinde aktarır. Böylece o, Eş'arîlerin söz konusu ayette kâfir olarak ölenlere dönük de bir af ihtimalinin belirebileceği şeklindeki düşüncelerini reddetmiş, affa uğramanın teslis düşüncesinden dönen kimselere mahsus olduğunu ortaya koymuş olur.⁷⁶

Yukarıdaki tavrın bir benzerini Ebü'l-Berekât en-Neseî de sergiler. O da Hz. İsa'nın bu kişiler arasından küfrünü sürdüreceklerin de imana geleceklerin de olacağını bildiğini, ilgili ifadeleri bu doğrultuda kullandığını, dolayısıyla burada bağışlanacaklardan kastın işte bu iman edecekler olduğunu belirtir. Peşi sıra gelen "hakîm" ifadesini de, ancak hikmet çerçevesinde kulları cezalandıran şeklinde yorumlayarak, kâfirin affının aklen caiz olmayacağını ihsas eder.⁷⁷

Sabûnî, *el-Kifâye* eserinde benzer muhtevada bir gerekçeye daha değinir. Bu manada dünya yaşantısında aralarında fark olmayan kâfir ile müminin ahirette birbirinden ayrılması gerektiğini söyler. Müminin cehennemde, kâfirin cennette ebedi kalmasının zulüm olacağını, bunun ise Allah hakkında muhal olduğunu belirtir. Bunun zulüm olmasını ise zulmün tarifi üzerinden ortaya koyar. Bu manada zulmü bir şeyi kendi mevkii dışına koymak olarak tanımlar. Böylece mümin ve kâfire yapılacak söz konusu muamelenin bu duruma uyduğunu ihsas etmiş olur.⁷⁸

Sâbûnî, iyilik sahibine iyilik, kötülük sahibine ceza ile karşılık verilmesini hikmet olarak gösterdiği gibi, bunu adalet olarak da takdim eder. Bu meyanda aksi bir davranışın yine zulüm olacağını beyan eder. Onun Allah hakkında muhal olduğunu belirtir. Burada yine

⁷⁰ el-Kalem 68/35.

⁷¹ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 146; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

⁷² Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 145.

⁷³ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-'Umde*, 422-423.

⁷⁴ el-Mâide 5/118.

⁷⁵ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, 317.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/376-377.

⁷⁷ Ebü'l-Berekât Hafızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsîrü'n-Neseî=Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi-Muhyiddin Dîb Müstû (Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/487.

⁷⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

şahit âlemde söz konusu davranışın abes olarak niteleneceğine işaretle Allah'ın böyle bir şeyden tenzihinin gerekli olduğunu, bu durumun "aklen caiz" veya "mülkünde tasarruf" şeklinde yorumlanamayacağını dile getirir. Bunu da; hakîm olan bir varlığın mülkündeki tasarrufunun da, yine hikmet ve doğru yol üzere olması gerektiği hususu ile izah eder. Hikmete aykırı bir yol izlemenin Allah hakkında muhal olan sefahlığe sebebiyet vereceğini ilave eder.⁷⁹

Çalışmanın bu aşamasında söz konusu ifadelerin yorumu mahiyetinde İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-sünne* eserinin bir nüshasında bulunan bir talikteki önemli bir tespiti de burada aktarmak uygun olacaktır. Söz konusu talikte, hakîm olan varlığın sadece hikmetli şekilde tasarrufta bulunacağına dönük işbu fikrin, Ehl-i sünnet'ten ancak (fiillerde) illet, sebep, hikmet ve maslahat gözeten kimselerin görüşü olabileceği zikredilir. Buna Mâtürîdîler örnek gösterilir. Eş'ariyye gibi ilgili hususları kabul etmeyen fırkaların ise işi "mahza meşiet" ile açıkladıkları belirtilir. Yine Mâtürîdîler gibi hüsün/iyinin aklî olduğunu savunanların, O'nun mülkündeki tasarrufunun, ancak aklî düstura uygun olduğunda hüsün olacağı fikrine yöneldikleri kaydedilir. Bu yüzden onların kâfirin affını aklen de tecviz etmedikleri vurgulanır.⁸⁰

Muhtemelen Sâbûnî'nin ifadelerinden yararlanan Ebü'l-Berekât en-Neseffî de meseleyi neredeyse aynı şekilde dile getirir. Sadece böyle bir işin zulüm olduğunu ifade ile yetinmez, bunun aynı zamanda iyilik sahibine kötülük, kötülük sahibine de iyilik anlamına geleceğini ilave eder.⁸¹ Bâbertî de aynı konu etrafında ilgili nasların ahirette Müslümanlar ile kâfirlerin eşit olamayacağını beyan ettiğini söylerken benzer bir vurgu yapmış olur. Nitekim onun bu hususta ayrıca, iyilerle kötülerin farklı değerlendirileceği muhtevastaki ayetlere atıf yapması, peşi sıra da hikmetin; Allah'ı bilen, bilmeyene üstünlüğünü gerektirdiği, günahkârın ebediyen cehennemde kalmasının iyi ile kötünün eşitlenmesi, bunun ise imanın hiçbir faydasının bulunmamasını iktiza edeceği yönünde açıklama getirmesi bu hususu teyit etmektedir.⁸² İbnü'l-Hümâm da Mâtürîdîlerin konuya yaklaşımının temel gerekçesini aktarırken, yine aynı maddeye yer verir. Bunu bir kısım ayetler ile teyit ettiklerini söyler.⁸³

Teftâzânî yine, kim olduğunu belirtmeksizin küfrün affının aklen cevazına karşı çıkanların bu konuda bazı argümanlar kullandıklarını söyleyip bunları sayarken onların ilkin, küfrün affına; bunun oldukça güzel işler yapanlar ile tam aksi şekilde davranan kimseler arasındaki farkın kalkmasına neden olacağı, bunun ise hikmete aykırılık teşkil edeceği şeklinde bir delil getirdiklerini belirtir. Ancak bunun zayıf bir görüş olduğunu söylemeden de geçemez.⁸⁴ Teftâzânî söz konusu gerekçeyi Neseffî akaidine yaptığı şerhte de ilk madde olarak zikreder. Ancak bu kez herhangi bir yorum yapmaz.⁸⁵

⁷⁹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 337.

⁸⁰ Bu talik sahibi meçhul olduğu için burada sadece ilgili ifadelerin geçtiği eserin künyesi zikredilecektir. Tekrar vurgulamak gerekir ki, söz konusu eser İbn Teymiyye'ye ait ise de bu görüş, onun fikri değildir. Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1986/1406), 2/305.

⁸¹ Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Şerhu'l-'Umde*, 423.

⁸² Bâbertî, *Şerhü'l-Akâidetü't-Tahâvî*, 104-105.

⁸³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 112.

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/148-149.

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseffîyye*, 73.

Küfrün affının aklen caiz olduğunu düşünen bir zat olarak Teftâzânî'nin böyle bir yorum getirmesi doğaldır. Onun bu delili zayıf görmesi, Allah'ın iyi ile kötü arasındaki farkı tespit için böyle bir araca ihtiyacı olmadığı düşüncesine mebni olmalıdır. Açıkçası kullarını imtihan etmeden, onlar daha bir davranış sergilemeden Allah'ın iyi ile kötüyü bileceğine dair Mâtürîdî ulemanın da elbette hiçbir şüphesi yoksa da, onların hikmete ağırlık vermeleri, hikmetin kişinin neden cezaya çarptırıldığını bilmesini gerektirmesi, onları böyle bir görüşe sevk etmiş olmalıdır.

Teftâzânî, yine konuyu tartıştığı bir bölümde bir vesileyle günahkârın affı ile kâfirin affı arasında aklî cevaz hususunda ayırım yapanların hikmet zaviyesinden konuya yaklaşım bu ikinci affı caiz görmediklerini aktarırken onların tutundukları bazı kanıtlara yer verir. Burada onların "Biz müslümanları suçlular gibi kılar mıyız?"⁸⁶ gibi kimi ayetlerin ihsas ettiği üzere, bir ayırım yapılmamasının hikmete aykırılık teşkil edeceği kanıtına başvurduklarını söyler. Bu hususu teyit için günahkâr ile kâfir arasındaki farklara dikkat çektiklerini, bu anlamda kâfirden farklı olarak günahkârda bir azap korkusu ile rahmet ümidi ve hevasına tabi olarak işlediği günahlara karşılık bir kısım güzel işler yapma gibi haller bulunduğu dikkat çektiklerini belirtir.⁸⁷ İlgili gerekçe, hatırlanacağı üzere İmam Mâtürîdî'nin kâfirin neden ebedi cezaya müstahak olması gerektiğini izah için yer verdiği bir maddedir.

Eş'arî âlimi İbrahim el-Lekânî de aynı şekilde isim vermeksizin küfrün affını aklen imkânsız görenlerin bu konuda ilgili ayetlerden yararlanarak, aksi bir düşüncenin iyi ile kötünün ayrılmasını gerektiren hikmete zıtlık teşkil edeceğine atıf yaptıklarını belirtir.⁸⁸ Başka bir yerde bu hususu daha çarpıcı şekilde dile getirir. Bu meyanda onların kâfirin affının caiz olmamasını; hikmete aykırı olan en iyi ile en kötüyü eşit hale getirme teziyle reddettiklerini söyler.⁸⁹

Eş'ariyye mezhebinin bu konudaki görüşünün kendisine daha sevimli geldiğini söyleyen İbnü'l-Hümâm, Mâtürîdîlerin söz konusu hikmete aykırılık iddiasını zan şeklinde niteleyip bunun "kâfirin azaba uğrayacağı ittifakla (şer'î naslar itibarıyla) kesindir, bu hüküm hikmete mebni verilmiştir, o halde kâfirin affı/azap edilmemesi hikmete aykırıdır" şeklindeki yanlış fikirlerine dayandığını belirtir. Buna bir cevap verir. Ona göre bir şeyin iki zıt hal ile ilişkisi şahit âlemde de akılda da bellidir. İşbu durum üzerinden örnek verildiğinde bir melik, düşmanını yendiğinde ya (ona olan öfkesini çıkarmak için) onu öldürür, ya da hiçbir değerinin olmadığını göstermek için affeder. Allah'ın öfkesini azap yoluyla çıkarmak gibi bir durumla tavsifi muhaldir.⁹⁰ Bu yorumuyla müellif, Allah'ın kâfiri affetmesinin en azından mümkün olduğunu söylemiş olur. Murtazâ ez-Zebîdî de (öl. 1205/1791) katıldığını ihsas eder şekilde İbnü'l-Hümâm'ın yukarıdaki yorumunu uzun uzadıya aktarır.⁹¹

Mâtürîdî olan İbnü'l-Hümâm *el-Müsâyere* eserinde işbu konuda Eş'arî anlayışı kabul ederken, bu eserin Eş'arî şarihi İbn Ebû Şerîf ise (öl. 906/1500) Mâtürîdî görüşü benimser. Bu noktada İbn Ebû Şerîf, Eş'arî görüşün kendisine daha güzel geldiğini söyleyen İbnü'l-Hümâm'a karşı, kendisine ise bu fikrin daha nahoş göründüğünü belirtir. Verdiği melik örneğinden hareketle Allah'ın kâfirleri affetmesinin hiç de yabana atılmayacağını ihsas eden

⁸⁶ el-Kalem 68/35.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/155.

⁸⁸ Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 4/1857.

⁸⁹ Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 4/1847.

⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 114-115.

⁹¹ Zebîdî, *Kitabu İthafü's-sadeti'l-muttakîn*, 2/186.

İbnü'l-Hümâm'a karşı, melikin affettiği o düşmanın, memlekette fesat çıkarma ve melikin yakınlarına eziyet verme ihtimalinin hatırdan çıkarılmaması gerektiğini ima eder. Sonrasında işi konuyla alakalı hale getirerek, Allah'ın kâfiri affetmesinin de hikmetin gereği olan iyi ile kötünün ayrılmasını ortadan kaldıracığını belirtir.⁹²

SONUÇ

İmam Mâtürîdî ile başlayan, onun yolunu izleyenlerce devam ettirilen küfrün affının aklen caiz olmaması anlayışı, bir takım maddeler üzerinden gerekçelendirilmiştir. Ayrıntıda birbirinden farklı olsa da, genel anlamda hikmet kavramı üzerine yoğunlaşan bu gerekçelerde, söz konusu affın muhaliyetinin özünden dolayı değil, bir sebebe mebni bu pozisyonda olduğu izlenimi oluşmaktadır. Her ne kadar mesele, doğrudan aklen caiz olmama şeklinde sunulmuş olsa da, belli ki burada iki zıddın içtimaı gibi özünde muhal olan değil, hikmetsizliğe yahut abesliğe sebebiyet verme gibi harici bir durum nedeniyle muhaliyet gerçekleşmektedir. Diğer bir ifade ile burada muhâl bi'z-zât değil, muhâl bi'l-gayr söz konusu olmaktadır.

Mâtürîdiyye'nin bu anlayışından gidildiğinde Allah üzerine vacip olmayan, ancak ilah olması itibariyle kendisine uygun şekilde davranılması gereken hikmet, sözde değilse de, özde adeta O'na vacip olmaktadır. Bu anlayış onları Mu'tezilî hikmet görüşüne yakınlaştırmaktadır. Mu'tezile mezhebinde hikmet Allah'a vacip kılınırken, bunun onların işbu hikmeti birilerinin -hâşâ- Allah'a dikte etmesi şeklinde değil, ilahlılığının bir gereği olarak anlaşılması lüzumuna yönelik vurgular dikkate alındığında açıkçası, Mâtürîdî-Mu'tezilî hikmet anlayışı birbirine daha da yaklaşmış olmaktadır. Aradaki fark, ilkinin lafzen reddettiği zorunluluğu, ikincisinin açık bir şekilde O'na nispet etmesinden ibaret kalmaktadır. Bu da temelde çok da güçlü bir farklılık olmasa gerektir.

Mâtürîdîlerin konuyla ilgili tavrına bakıldığında, onların naslardan genel anlamda çıkardıkları Allah tasavvurunu, kâfirin affının aklen imkânı gibi hususi manada kendisine dair açık bir hüküm bulunmayan bir meselede ısrarlı şekilde yansıtmaya çalıştıkları dikkat çekmektedir. Kelamın farklı kanaatler beslemeye uygun, diğer ifadesiyle içtihadı elverişli olan bir konuda böylesi bir tavır almanın yadırganacak bir tarafı olmadığını belirtmek gerekir. Bu tutumu diğer kimi itikadi fırkalara da aynı şekilde teşmil etmek mümkündür. Bu noktada belki tartışma mevzuu edinilmesi gereken husus; ilgili ilah tasavvurunun naslara muvafakat nispetini tespit etmektir. Ancak açıkçası bunun da tam anlamıyla objektif bir tespitini yapmak pek de mümkün gözükmemektedir.

Şüphesiz Mâtürîdî düşüncede küfrün affının aklen muhaliyet barındırmasının, onların akla oldukça güçlü bir misyon yüklemeleriyle de yakından bir ilişkisi vardır. Küfür gibi özünde hiçbir hayır içermemesi itibariyle safi kötü bir durumun, adalet ve hikmet gereği affa medar olmayacağına dönük vurgu, ilgili hususları aklın da tespit edeceğine yönelik fikirden bağımsız olmasa gerektir. Küfrün affının olmadığına dair ilgili naslar, aslında Eş'arîleri de bu haliyle küfrün kabihliğini kabul durumunda bıraksa da, bunun bir diğer ilahi irade yahut buyrukla başka bir konuma geçmesi imkânsızlık barındırmadığı için, onlarda sabit olmayan, değişken bir hüsn-kubuh anlayışı ortaya çıkmaktadır. Onların iyi ve kötüye böyle bir alan açmaları, tamamen ilahi iradeyi bir tahdit altına almama anlayışıyla alakalıdır. Bunun ise Mâtürîdî düşüncede kabulü pek de mümkün gözükmemektedir. Kimi

⁹² Ebü'l-Meâlî Kemaleddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere bi şerhi'l-Müsâyere* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 176-180.

ilim ehlinin vurguladığı üzere, Mâtürîdiyye'nin ilahi naslarda kendisine yer bulan küfrün affının mevzu bahis olmayacağı şeklindeki ilgili ifadeleri, hakîm olan ilah tarafından kullanıldığı için, burada aksi ihtimalin (küfrün affı) söz konusu edinilebilmesi, O'nun hikmetini de sorguladır hale getirecektir. Allah'ın sefeh ve abeslik ile hemhal olabilmesinin imkânsızlığı, işte bu duruma sebebiyet verecek küfrün affını da imkânsız hale getirmektedir.

Mâtürîdî düşünce sistemi bir arada düşünüldüğünde bu ekole mensup olanların kâfirin affına aklen de cevaz vermemeleri, doğruluğu yanlışlığı bir tarafa, onlar adına tutarlılığın da bir gereğidir. Onların hüsün kubuh, hikmet ve vâidden dönme meselelerinde savundukları görüş, kâfirin affına hiçbir açık kapı bırakmamalarına da zemin hazırlamıştır. Öte yandan yine Mâtürîdî ulemanın kulun kendi fiilini gerçekleştirme, bu meyanda iman etme ve küfre düşme hususunda özgür iradeye sahip olduğuna dönük yaptıkları güçlü vurgular da, ettiğini bulma gibi bir mantık içerisinde kâfirin yaptığı işin karşılığını alması, bu bağlamda affa medar olmaması anlayışını da beraberinde getirmiş olsa gerektir. Bu durum da açıkçası onların mezkûr iki meselede birbiriyle uyumlu bir anlayışın savunuculuğunu yaptıklarına işaret eder. Bütün birbiriyle uyumlu bu fikirler de zaten onları akli ve nakli birbirini destekler şekilde kullanan sistemli bir mezhep haline getirmiş, buna bağlı olarak da ardında pek çok Müslümanı cem etmiştir.

KAYNAKÇA

Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. tdk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. [Beyrut]: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.

Beyâdî, Kemâlüddîn Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dârü'l-Cîl; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1411/1991.

Ebû Azbe, Hasen b. Abdülmuhsin. *er-Ravzatü'l-behiyye fî mâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1322.

Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *Tefsirü'l-Bahri'l-muhit*. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.

Fûde, Said Abdüllatif. "Şerh". *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 9-77. Amman: Dârü'l-Feth, 1430/2009.

İbn Ebî Şerîf, Ebü'l-Meâlî Kemaleddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Müsâmere bi şerhi'l-Müsâyere*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *el-Müsâyere fî ilmi'l-keîlâm*. Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, 1348/1929.

İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbas Nasırüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâfmine'l-i'tizâl*. tlk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dârü'l-Marife, 3. Basım, 1430/2009.

Ka'бі, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdi-Abdülhamid Kürdi. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*. thk. Said Abdüllatif Fûde. Amman: Dârü'l-Feth, 1430/2009.

Lekânî, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasan. *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*. thk. Beşîr Bermân. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1439/2018.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçî. Beyrut: Dâru Sâdır; İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005-2011.

Mestçizâde, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilafiyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*. thk. Seyyid Bagecevan. Beyrut: Dâru Sâdır; İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1428/2007.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Şerhu'l-'Umde fî akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa'*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîrü'n-Nesefî=Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvî-Muhyiddin Dîb Müstû. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2011.

Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Arûçî. Beyrut: Dârü İbn Hazm; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1435/2014.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969.

Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*. Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317/1899.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1419/1989.

Timurtâşî, Şemseddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî. *Muînü'l-müftî ala cevâbi'l-müstefî*. thk. Mahmud Şemseddin Emir el-Hazzai. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1430/2009.

Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu İthâfü's-sadeti'l-muttakîn bi-şerhi esrâr-ı İhyâi ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1414/1994.

The Ruyet Of The Heart In Sufism

Sevda AKTULGA GÜRBÜZ*

Abstract

Ru'yet is a concept related to the appearance of Allah in this world and afterlife. While sufis regard it permissible for Allah to be seen afterlife, it also means that it will be possible for Allah's names and attributes to be seen in the world through the eyes of the heart. Since the hearth is the center of science, inspiration, cognizance and wisdom, according to the sufis, it is the place where the divine nouns and adjectives appear in the very most perfect way. The views on ru'yatul hearth indicate that seeing Allah's power to create can be achieved by knowing Him. Such means as revelation, observation, inspiration, manifestation and foresight form the means of ru'yatul hearth. Sufis' notions of vision with these states and status are based on seeing the one who gives blessings and calamities and reaching the divine truths. As far as sufis are concerned factors that inhibit the cognizance of heart are constituents such as disbelief, disgrace and delusion (satanic fallacy). If one frees oneself from the veils which cover one's hearth, one can reach the real and angelic universe. The study focuses on how the names and attributes of the divine essence of the heart are viewed by sufis.

Keywords: Sufism, Ru'yet, Ru'yet of Hearth, Means, Obstacles.

Tasavvuf Düşüncesinde Kalbin Rü'yeti

Sevda AKTULGA GÜRBÜZ

Öz

* Dr. Sevda Aktulga Gürbüz, Presidency of Religious Affairs, Ipekyolu Mufti, Van, Turkey.

Dr. Sevda Aktulga Gürbüz, Diyanet İşleri Başkanlığı, İpekyolu Müftülüğü, Van, Türkiye.

ysfgrbz65@gmail.com

ORCID 0000-0003-1450-4632

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 November / 29 Kasım 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 10 January / 10 Ocak 2022

Published / Yayın Tarihi: 24 January / 24 Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 17; Pages / Sayfa: 174-192.

Suggested ISNAD Citation: Sevda Aktulga Gürbüz, "Tasavvuf Düşüncesinde Kalbin Rü'yeti", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/17(Ocak-January 2022), 174-192.

www.dergipark.org.tr

Rü'yet, Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi ile ilgili kelâmî bir kavramdır. Sûfîler âhirette Allah'ın görülebileceğini caiz görmeye beraber dünyada Allah'ın isim ve sıfatlarının kalp gözüyle görülmesinin mümkün olacağını belirtir. Kalp; sûfîlerce ilim, keşf, idrâk ve irfanî bilginin merkezi olduğu için ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecelli ettiği yerdir. Rü'yetü'l kalp üzerine görüşler de, Allah'ı bilerek kudretinin eserlerini görmektir. Kalbî rü'yetin vasıtalarını mükâşefe, müşâhede, ilhâm, tecelli, basiret gibi hâl ve makamlar oluşturmaktadır. Sûfîlerin bu hâl ve makamlar ile rü'yet anlayışları; nimeti ve musibeti vereni görme, ilâhî hakikatlere mazhar olma anlamındadır. Sûfîler açısından kalbin rü'yetini engelleyen hususlar ise hicab, mâsiva, havâtır (seytan-nefs) gibi unsurlardır. İnsan kalbini örten perdelerden kurtulursa mülk, melekût âlemleri başta olmak üzere çeşitli gaybî rü'yetlere mazhar olabilir. Çalışmamız da kalbî rü'yetin ilâhî zâtın isim ve sıfatlarının sûfîlerin nazarına göre nasıl değerlendirildiği üzerinedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Rü'yet, Kalbin Rü'yeti, Vasıtalar, Engelleyen Hususlar.

Tasavvufî anlayışta marifetin mahalli olarak kullanılan kalp kelimesi; idrâkin aslî vatani, Tanrı ile irtibat haldeki görmenin, şuur, vicdan, his, idrâk ile aklî kuvvetlerin merkezi olarak tarif edilmektedir.¹ Tasavvuf ehline göre kalp, Allah'ın evidir ve bu evi sahibinden başkasına bırakmamak esastır. İnsanın hakikatının merkezi olan kalp sûfîler açısından insana bahşedilmiş en büyük nimettir. Hz. Ömer'in "Kalbim Rabbimi gördü. Zira takva sayesinde Rabbim ile kalbim arasında perde kalmamıştır." ifadesinden yola çıkarak beden şehrinin padişahı kalbin sıfatlarını bilmek, birçok mutasavvıf için tasavvufun esasıdır.² Kalp; ilim, keşf, idrâk, irfan ve kesbi bilgilerin hâsıl olduğu rabbânî latifelere mazhar olduğu için ilâhî hitabın mahalli, ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecelli ettiği yeri olmasının yanında ilmin, bilginin ve marifetin kaynağı nurlu ve soyut cevherdir.³ Sûfîler açısından Allah'ın velilerine ait olan bu marifet sayesinde kalp, hakkı müşâhede ederek kimsenin görmediği hakikatlere ulaşır. Bu hakikatler, marifet ile eşanlı kullanılarak yakîn kavramı ile belirtilen kalplerin sefasıyla gaybleri müşâhede etmektir.⁴

Rü'yet konusu, kelâmî bir husus olarak Allah Teâlâ'nın âhirette ve dünyada görülüp görülemeyeceği ile ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Allah Teâlâ'yı görmek, genel olarak

¹ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhati'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân), 2/1170.

² Ahmed b. Abdurrahman b. Kuddâme Makdisî, *Muhtasarü Minhâci'l-Kâsîdîn*, thk. Şuayb Arnavut-Abdulkadir Arnavut, (Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1978),148; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.),1/34.

³ Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*,3/19; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Mısır: b.y.y, 1892),156.

⁴ et -Tehânevî, *Keşşâfü istilâhati'l-funûn ve'l-ulûm*,2/1812; Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*,218; Ebu Talib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb*, thk. Muhammed İbrâhim Muhammed Rıvânî, (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001),379.

Ehl-i Sünnet âlimlerince aklen câiz naklen vacip iken⁵ Mu'tezile ve Şîâ, "tevhid" anlayışlarının gereği olarak rü'yeti reddetmektedir.⁶ Tasavvuf anlayışında rü'yet, Kur'ân ve Sünnette var olan delillerin zahirî ve bâtinî yönden yorumlanması şeklinde tezahür etmektedir. Allah'ı âhirette görmek, tasavvuf düşüncesinde kabul edilmekle beraber "Allah'ı görmekten" kastedilen şey, O'nu dünyada veya ahirette bedende bulunan biyolojik gözle görmek değil, tasavvuf dilinde "aynu'l-kalb, dîde-i can, ayn-ı cem', aynu'r-rü'ye, ayne'l-yakîn" denilen kalp/gönül gözüyle görmektir. Tasavvuf ehlinin kalp gözüyle görmekten maksatları, Allah'ın zât, fiil, isim ve sıfatlarının çeşitli seviyelerde tecelli etmesidir.⁷ Bu mânada "Biz Allah'ı görüyoruz" diyen sûflerin durumu "Biz Allah'ı biliyoruz, kudretinin eserlerini görüyoruz" anlamında değerlendirilir. Yoksa gerçekten Zât-ı Bârî görülmez. Çünkü o görülmekten münezzehtir."⁸ Çalışmamız gözle görme anlamında Allah'ın zâtının dünyada ve âhirette görülüp görülmeyeceği hususu değil; sûflerin keşf, şuhûd, ilm-i bâtin ve ilm-i ledün gibi isimler verdiği kalb ile rü'yeti sıfat ve tecellilerin merkezi olarak değerlendirmelerini kapsamaktadır.

2. KALBÎ RÜ'YETİN VASITALARI

2.1.Mükâşefe

Tasavvufî açıdan kalbî rü'yet ile yakından alakalı olan mükâşefe; gaybi manalara vakıf olma, kalbe tab' olan her sûretin açılması ve Allah'ın tecellilerini temaşa anlamlarında kullanılmaktadır.⁹ Allah'ın sıfatlarını görmeye engel olan duyular âlemindeki perdelerin kalbe zarar verdiğini belirten sûfler, riyâzet ve tasfiye yöntemleri ile perdeleri kaldırmanın mümkün olduğunu söylerler. Manevi perdelerin kalkmasıyla gayba ait birtakım keşfi hâller gerçekleşince mükâşefenin gayesi olan mârifet elde edilerek kalbî bilgi sağlanır.¹⁰

⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehl-i Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005),1/137; Ebu'l-Muîn Neseî, *Tabsîrâtü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: y.y., 1993),1/508; Necmüddin Ömer Neseî, *Şerhu'l-akâid*, (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2016),57; Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm fi âkâidi ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016),164; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûlû'd-dîn*, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016),130-131; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikad*, çev. Kemal Işık, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1971),45.

⁶ Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Muhammed Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, nşr. Hıdr Muhammed Nebhâ, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008),172-173; Ebu'l-Kâsım Alî b. El-Hüseyin eş-Şerîf el-Murtezâ, *Emâli'l-Murtezâ (Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, (Beirut: Mektebetü'l-'asriyye, 2004),1/49-52.

⁷ Süleyman Uludağ, "Rü'yet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: 2008), 35/ 310-311.

⁸ Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısri Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları,2004),289.

⁹ Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*,145,265.

¹⁰ Süleyman Uludağ, "Keşf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara:2002), 25/ 210; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları,2015),222.

Gayba dair bilgilerin mahalli olan kalbin rü'yetinde önemli bir merhale olan mükâşefenin zuhurunda "kalbe atılan nur" un önemini belirtmek gerekmektedir. Nur; sūfî anlayışta Allah'a giden yolun kula açılması, sadrın aydınlatarak Allah'tan açık bir beyan üzere rü'yete mazhar kılınmasıdır.¹¹ Keşfin mazharında nurun vasıta olması, "Allah, kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar"¹² âyetindeki genişliktir. Zira nur kalbe atılınca göğüs genişleyerek açılır ve ilâhî cömertlik fışkırır.¹³ Bir kısım sūfî, Miraç Gecesi Hz. Peygamber'in mükâşefe ettiği çeşitli mucizelerin bu nurla kalbine ilkâ ettiğini belirtir. Nur, mükâşefeyi sağladığı için kalpte meydana gelen rü'yet ile mâna âlemi temaşa edilir.¹⁴

Sūfîler; Kitap ve Sünnete gereği gibi iman etmenin, yiyip-içilen şeye haram karıştırmamak için çaba ve gayret göstermenin kalpte çeşitli seyirlere kapı açacağını belirtir. Bu seyir; melekût âleminde mânaların akıtılması ile peygamberlerin bilgi ve mesajlarını almaktır.¹⁵

Mükâşefe, kalbin rü'yetidir. Kalbin üzerindeki hicapların kalkarak ilâhî nurun tecellî ettiği yerdir. Şek ve şüpheli hususların çözülmesi ile kalbin gizli hâllerine vakıf olunur. Kalp gözü olmayan kimselerin keşf hakikatini anlamayacaklarını söyleyen hak ehlinin söylemleri, dinin bâtın tarafının olduğunu ve gayba vakıf olmanın imkân dâhilinde olduğunu göstermektedir.¹⁶ Sūfîler bu bağlamda mükâşefeyi engelleyen perdenin açılması için cismanî kir ve beşeri sıfatlardan arınmanın önemine değinmektedirler.

2.2. İlhâm

Kalple ilgili önemli kavramlardan biri olan ilhâm, doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgidir. Bu bilgi temiz kalplere şimşek parıltısı gibi gelir.¹⁷ İlhâmî bilgi ya ilâhî hitâbı işitmek ya da gayb âlemini görmek suretiyle elde edildiği için özel ve genel olarak ikiye ayrılır: Özel anlamdaki ilhâm velîlere ve asfiyaya/saf-derunlara mahsus olup bunun da biri vasıtalı, diğeri vasıtasız olmak üzere iki şekli vardır. Vasıtalı olan ilhâm, hâtiften gelen ses,

¹¹Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ'*, thk. Osman İsmâil Yahya, (Beyrut: Mektebetü'l-Kasûlukiyye, ts.),121; Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el- Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fi hakâ'iki'l-Çur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 3/11.

¹² En'am, 6/125.

¹³ Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 3/29-32

¹⁴ W. William Chittick, *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, (New York: State University of New York Press,1998),189-190;Yusuf Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (İstanbul: DOĞUBATI, 2015), 201.

¹⁵ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 1/399, 652;217.Mektup, 286. Mektup; Ebû Hafs Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*. Thk. Muhammed b. Şerîf ve'l-ahirun, (Kahire: Dâru'l-Maarif,1116),590.

Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 1/115.

¹⁶ Gîsûdirâz, *Müntehabât-ı Şerh-i Temhîdât*, thk. Affî Useyrân, (Tahran: Temhîdât İntişârât-ı Menûçehrî, 1966),360-30.

¹⁷ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es- Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd ve'l-ahirun, (Bağdad: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîsiyye,1960),394.

yani kaynağı belli olmayan bir sesin işitilmesidir. Bu sesi işiten kimse onun anlamını ve neyi kastetmekte olduğunu kavrar. Peygamberlere vahiy yeni gelirken bu durum görülür. Velîler de hâtiften gelen sesleri işittiklerini söylerler.¹⁸ Genel vahiy ise kulun nereden ve nasıl geldiğini bildiği ilimdir ki meleğin müşâhedesi yoluyla peygamberlere mahsus olan vahiydir.¹⁹

İlhâm sûfilerce gaybi hakikatlerin bilgisine ulaşmada Allah vergisi bir kazanım olarak görülür.²⁰ İlhâma mazhar olan velî ve Allah'ın seçkin kulları, gayb âleminden bazı mâna ve hakikatleri vasıtasız ilhâm ile alabilir. Bu, 'kazf' olarak kalbe ilkâ olunan kıyas ve delille bilinmeyen ezeli ve saf hakikati ortaya çıkararak ilimdir. İbnü'l-Arabî, ilhâmı kalpte hâsıl olan bilginin doğrudan ve vasıtasız elde edildiğini dolayısıyla akıl ve duyular ile kazanılan bilgiden daha güvenilir olduğunu belirtir.²¹ Gazâlî, vahiy ile ilhâmın kalbin melekût âleminin sırlarına ulaşan anahtar olduğunu belirterek kalplerini arındırma çabası içerisinde bulunan evliyanın aldığı bilginin levh-i mahfûzdan yansıdığını ve bu yansımanın Rumların nakışlarının Çinlilerin duvarına yansması gibi hakkın tecellilerinin kalpte yansması olduğunu ifade eder.²² Gazâlî açısından ilhâm; saf ve her şeyden uzak olan kalbe gayb kandilinden gelen ışık ve küllî nefsin cüzî nefsi aydınlatmasıdır.²³

İlhâm ile kalplere gayb perdesinin ardından bazı bilgilerin ilka olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber Mü'minun Sûresi'nin on üçüncü âyetini okurken Hz. Ömer bu âyetin son kısmını Hz. Peygamber'den önce okumuştur. Hz. Peygamber "Allah hakkı Ömer'in lîsânı ve kalbi üzerine koymuştur"²⁴ buyurmuş, Hz. Ömer'in vahiy ile uyumlu bu ilhâma "Muvafakât-ı Ömer" denilmiştir.²⁵ Hz. Ebubekir'in vefat ederken doğacak bebeğin kız olacağını söyleyerek buna göre vasiyetini hazırlaması, Hz. Ömer'in hutbe okurken savaşta olan ordu komutanına "Ya Sâriye, dağa çekil" şeklindeki hitabı ilhâmdır.²⁶ Bu örneklerin yanında Allah'ın kalplere verdiği ilâhi nurdan ilhâmımlarla kitaplar yazan şiir, edebiyat,

¹⁸ Uludağ, "Rü'yet", 284.

¹⁹ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 3/22

²⁰ Harîs el-Muhâsibî, *Kitabü't-tevehhüm bî-keşfi'l-ahvâl ve şerhi'l-ahlâk*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Ata, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sakaff,1991),125.

²¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2011),1/382.

²² Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 3/26-27.

²³ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledüniyye*, Mecmûatü Resâil'il-İmâmi'l-Gazâlî içinde,(Beyrut: 2000), 231-233.

²⁴ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve et- Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Fakih, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), Menakib, 17.

²⁵ Celâlüddîn Süyûtî, *Tarihü'l-ḫulefâ*, thk., Hamdî ed-Demirdâş, (b.y.y: Mektebetu Nezâr, 2004), 100-105.

²⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 141-145.

musiki, mimarî alanlarda eserler veren sûflerin kaynağı da melekût âlemine açılan ilhâmdır.²⁷

İlhâm Allah tarafından çeşitli vasıtalarla verilebilir. İnsana düşen ise nefsi arındırmak sûretiyle ilhâma hazır hale gelmektir. Sûfler; riyâzet, murakabe, tefekkür ve zikir ile meşgul olmakla beraber kalbini mâsivadan çekerek gözü, kulağı ile O'nun tecellilerini müşahede eden kimsenin ilhâm sahibi olacağını belirtir.²⁸ Kalbi kandile benzeten mutasavvıflar için kandil ne kadar temiz ve katıksız olursa yanışı güzel ışığı da fazla olur. Ona başka şey karıştırıldığı zaman sıkıntılar başlar. İlham da kalbin letafetinin bozulmadığı yerde zuhur ederek ilâhî rü'yete mazhar olur.²⁹

2.3. Tecelli

Genellikle tasavvuf ehli tarafından kullanılan tecelli; kalpte ortaya çıkan parıltı, gaybden gelen ve kalpte zâhir olan nurlardan kalbe açılan hakikatlerin Hakk'ın esma perdelerinden bir perde arkasından zuhuru ile Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla salikin kalbine doğması, görünmeyen kalplerde görünür hale gelmesidir.³⁰ İbnü'l-Arabî'ye göre havâs ehli ârifler tecelliye yaşayabilir. Ancak Allah; isim, sıfat ve e'âlinde zaman zaman gizli kalmayı istediği için ârif kulundan bile tecelliye esirgeyebilir.³¹

Allah'ın kuluna kendini açması, sıfatların tezahürü şeklinde sınıflandırılmaktadır. Allah'a yönelen kalbin nurlarla dolması, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme³² hitabının zuhurudur.³³ Sıfatların zuhurunda gayb âleminden şehâdet âlemine, kesâfetten letâfete bir açılım görülmektedir. Böylece Allah'ın sıfatlarından biriyle mesela "basar" sıfatıyla tecelliye maruz kalan kimse kalple çeşitli rü'yetlere mazhar hale gelebilir. Allah beşerî perdelerden ayrılarak gaybî temâşa etmesine sebep olan bu rü'yetlerin içerisinde doğrudan Allah hitabı, meleklerle konuşma, peygamberlerin ruhlarıyla karşılaşma yer almaktadır.³⁴ Allah bir kimseye "vücûd" sıfatıyla tecelli ederse, "mâ fi'l-vücûdî sivâllâh" (Allah'tan başka varlık yoktur) lafzı ortaya çıkar. Hak "vahdâniyet" sıfatı tecellî ettiğinde, "mâ fî cübbetî

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3: 116-117; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, (İstanbul: Ensar Yayınları,2016),667.

²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 42-43.

²⁹ el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*,1/471.

³⁰ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*,73-74; Süheylâ Müsevî Sircânî, *Ferhengnâme-i tatbikî ta'rifhâ ve istilâhât-ı irfânî*, (Tahran: y.y., 1952), 57-60; et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhati'l-funûn ve'l-ulûm*, 385.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*,4/591.

³² Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr,2002),İman, 1.

³³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/39-41,324. Mektup.

³⁴Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyalari (İslamda Rüya ve Rüya Tabiri)*, çev. Tuba Türkmen, (İstanbul: Kabcacı Yayımevi,2005),193.

sivâllâh"(cübbemde Allah'tan başkası yoktur) ve "kıyâm-binefsihî" sıfatı "subhânî mâ a'zame şânî"(kendimi teşbih ederim, şânım ne yücedir) gibi sözler tahakkuk eder.³⁵

Allah'ın dağa tecelli etmesiyle beraber dağın paramparça olup yansıması sûfî anlayış açısından, Allah'ın sıfatlarının varlığın aynasında görünmesidir.³⁶ Bu ayna; kalpte kibir, riya, kin, haset gibi kötü duygulardan arınırsa parıldar. Kalpleri cilalanmış olanlar, günah hususunda halvete girenler,³⁷ hakkın varlığında yok olanlar³⁸ ve nafil ibadetlere devam edenler³⁹ tecellilere mazhar olur.

Sûfîlerin tecelli anlayışlarının nimeti, musibeti vereni görme/bulma olduğu görülmektedir. Dolayısıyla "Rabbimizi gördük" söylemleri, mutasavvıflarca perdelerin açıldığı, değişik sıfat ve fiillerin tecellilerinden ibarettir.

2.4. Basiret

Tasavvufî anlayışta basiret, ârifin kalp gözünün açılarak Allah'tan başka bir şeyi göremez hale gelmesi, kalbinin manevi sıralara ulaşması, Allah'ın nuruyla bakması ve görmesidir.⁴⁰ Sûfîler, dış âlemi gören bedendeki gözden başka iç âlemi gören kalp gözünün bulunduğunu ve bu gözün açık, parlak hale gelmesiyle manevi hakikatleri görerek küllilerin müşâhede edebileceğini belirtir.⁴¹

³⁵ İsmail Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*, haz. Sadettin Ekici-Meral Kuzu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011),372; Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları,2011),224.

³⁶ Âlemi ayna yaptı ve kendini gösterdi
Gizli ve açık olan her şey O'nun cemâlinin aksidir.

Onun hüsnü cihan nakşında tecellî edince,
Var olan bütün bu âlemi zahir etti. Bkz. Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*,372).

³⁷ Bu devir, senin devrindir.

Çünkü kelîm olan Musa bile daima senin zamanını arzuladı.

Musa, senin devrinin parlaklığını, o devirdeki tecelli sabahının zuhurunu gördü de;

"Yarabbi, o ne rahmet devri... o devir, rahmetten de ileri... o devirde rüyet var.

Musa'nı denizlere daldır da Ahmet'in devrinde izhar et" dedi.

Allah dedi ki : "Sana o devri onun için gösterdim, o halvetin yolunu onun için açtım." Bkz. Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbulak, İstanbul: MEB Yayınları,1990, 2/355-360.beyitler.

³⁸ Hakkın varlığında yok olan kalbinde Allah tecelli ettiği için Hakk'tan bahsetmek anlamında ene'l-hakk der. Bkz. Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 2/288.

³⁹ Kudsî hadîste şöyle buyrulmaktadır: "Kulum bana nâfile ibadetlerle de yaklaşır. Nihayet onu severim; onu sevdim mi, artık gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı, düşünen aklı ve konuşan dili olurum." Buhârî, Rikâk, 38. Sırrıyla hareket edenler bu tecellilere ulaşabilirler. Bkz. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı*,321.

⁴⁰ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 66; Abdurrezzâk Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfîyye*, thk. Abdula'l Şâhîn, (Kahire: Dâru'l-Menâr,1996), 64

⁴¹ Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, ter. Mustafa Kara, (İstanbul: y.y.,1989),115; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2005),31.

Basiret, kudsi nurla nurlanan kalbin yetisi olduğu için çeşitli rü'yetlere mazhar olabilir. Bu rü'yetler, latif isimlerin tecellilerini ve sıfatlarını müşâhede etmektir.⁴² İnsanın kalbinde ışığın ve hayatın enerjisinin sağlandığı bir noktacık bulunmaktadır ki bu basirettir. Sezgisel bir derinliğin var olduğu bilinen, rasyonel aklı ve baştaki gözü aşan bu basiret⁴³ şer'î hususların gereklerini yerine getirmekle gerçekleşebilir. Kalbini kötü huylardan temizleyen, zikir, ibadet ve diğer alıştırmalar yapan salık, basiret nuru ile hakikatleri kavrar.⁴⁴

Tasavvuf erbabının basirete önem vermelerinin nedeni, kalbin kuvvetinin idrak yeri ve hakkı batıldan ayıran bilgi olması hasebiyledir. Normal bir görmenin tekniğini içermeyen, sağlam bir anlayış gerektiren basiret, cihet körlüğünden farklıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de inceden inceye düşünüp keşfedemeyen kalplerden, gözlerini perde kaplayarak kalp gözü körleşenlerden ve Hz. Muhammed'in davetine kör olan gözlerden bahsederek⁴⁵ bakmak ile "görme"nin farklı olduğunu bildirmektedir. Zira, müşrikler her ne kadar zahiri gözle baktıysa da haktan alabildiğine uzak oldukları için Hz. Peygamber'e sadece bakmış ancak onu basiret ve hidayet nuruyla görememişlerdir. Ebû Cehil, Ebû Leheb ve başka bir sürü inkârcı,⁴⁶ Hz. Muhammed'i gördükleri halde yine de cehennemlik olan talihsizlerden oldular.⁴⁷ Basireti olmayan, İslam nurunun hakikatine baktığı ve şahit olduğu halde görmeyen bir diğer varlık iblistir. Cennet nuruna âmâ kesilen iblis, Hz. Âdem'e bakmış ancak onun hakikatini görememiştir. Bu örneklerin yanında Hz. Muhammed'e müezzinlik yaparak İslam sevgisi ve öğrenme azmi ile dolu olan basiret gözü açık olan İbn Ümmü Mektûm, âmâ idi ve Resûlullah'a bakamamıştı. Ancak basiret nuru ile Resûlullah'ı görmüş ve ona inanmıştır.⁴⁸

⁴² Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alf el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâ'irin*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1988),78.

⁴³ Hâsılı ey gözü açık kişi, bu iki göz, sana yüzlerce anadır, yüzlerce baba!

Hele gönül gözü yok mu? O, bu göze nispetle yetmiş kat azizdir, yetmiş derece kuvvetlidir...

Bu iki duygu gözü, onun nimetiyle geçinmededir.

Kim can gözüyle görürse gözü, her şeyi apaçık görür.

Canı, halkın tevâtürüyle kanaat etmez, inancı, gönül gözünden meydana gelir. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/337-338.beyit ve 6/4405-4406.beyitler.

⁴⁴ Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*,320.

⁴⁵ Bakara,2/7, 180; A'raf,7/198, 203;Yâsin, 36/9.

⁴⁶ Akıl, bu iki renkli tılsım yüzünden Muhammed'le Ebû Cehillerin savaştığı gibi duygu ile savaşır durur.

Kâfirler, Ahmed'i beşer gördüler. Çünkü onun ayı böldüğünü görmemişlerdi.

Hissine ait gözüne toprak serp. His gözü, akla da düşmandır, dine de.

Allah duygu gözüne kör dedi, putperest dedi, bizim zıddımız dedi.

Çünkü o, köpüğü gördü de denizi görmedi.

Bu demi gördü de yarını görmedi. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1610-1616. Beyitler.

⁴⁷ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-meshûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 15/98; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Tefsîrû't-Taberî Câmîu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (b.y.y.: Dâru Âlemi'l-Kütüb,ts.),13/224; Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, thk. Ahmed Arâm, (b.y.y.: y.y., ts.),580-581.

⁴⁸ Hele basireti açık olan yok mu?

O, bu göze nispetle yetmiş kat azizdir, yetmiş derece kuvvetlidir.

Basiret, kalbin rü'yetidir. Kalp ile gayb arasında perdeleri kaldırma ile melekût âleminin sırlarına ulaşılabilir. Bâtını basiret de denilen iman nuruyla bakma "Biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu, gizli sırlarını gösteririz"⁴⁹ şeklinde tezahür eder. Yine bu bakış, Hz. Ömer'in "Kalbim Rabbimi gördü. Zira takva sayesinde Rabbim ile kalbim arasında perde kalmamıştır" sözünün gereği ilâhî cömertliğin fişkırmasıdır.⁵⁰

Basiretin açılışının gözden başlayıp yüz, göğüs ve sonrasında tüm bedeni kaplaması; benlik perdelerini ortadan kaldırarak küllîyi müşâhedeyi sağlar. Benlik perdeleri ise dünya sevgisi ve diğer afetlerdir. Dünyadan zühd üzere ibadet ve riyazet etmekle o perdeler kalkar. Özellikle kalbin kötülüklerden temizlenmesiyle sonuçlarından korkulmayan bir lezzet oluşur. Bu lezzet, basîret gözüyle hakikati görmektir ki bu durum gaybların gaybında, aklın sınırlarının ötesinde ibarelerle ifade edilmesi mümkün olmayan ilimler ve sırlara işaret eder.⁵¹

Basiret, varlığın hakikatini gösteren kalbin mânevi ilmidir. Mutasavvıflar, basiretle görülenin duyular ötesinde yaratıcı kudretten doğan idrak sayesinde olduğu belirtmişlerdir. Basiret için kalbi mâsivadan temizlemek ve ilmi ilâhiye uygun hale getiren kimse gayb âleminin perdesini aralayan kalp gözü ile baktığı şeyi tevhid nazarıyla anlamlandırarak maddi ve mânevi dünyanın sırlarına erişebilir.

2.5. Yakîn

Tasavvuf düşüncesinde yakîn; kalpte her türlü şüpheyi ortadan kaldıracak katî, zaruri ilâhî bilginin delile değil iman gücüyle apaçık görme, bir şeyin hakikati hususunda kalbin mutmain olmasıdır. Gözün gördüğü şeyin ilim, kalbin gördüğünün ise yakîn olarak zikredilmesi, müşâhede ve hakiki rü'yetin mahalli olduğunu göstermektedir.⁵²

Yakîni bilgi, hakkı düşünmeyi sağladığı için mânevi hâl, mükâşefe ve tecellileri temin eder. Bunlar; kıyamet gününde perdelerin açılarak hakikatin görülmesi; sınır ve keyfiyetten uzak iman hakikatlerinin açılması ve velilere kerametle kudret-i ilâhiyye âsârının delillerini görmesidir. Ayrıca bu bilgi, peygamber nurunun kandillerinden alındığı için zat, sıfat ve fiilleri görecekle marifete büründürebilir.⁵³

Bu iki duyu gözü, onun nimetiyle geçinmededir. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/338-340.beyitler

⁴⁹ En'âm,6/75.

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 3/35-38;2/362-364.

⁵¹ Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 115; Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn*, 79; Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*,321.

⁵² Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 217-218; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr,2010), 7/793; Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, 274; Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 553; Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*,(İstanbul: Kbalcı Yayınevi,2012), 378.

⁵³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/25, 317. Mektup.

Tasavvufî anlayışta yakîn, ilmî, aynî ve hakkî denilen dereceleri bulunmaktadır. Bilginin gerçekleşme şartlarıyla ilgili olan yakîn, havâs mertebesine geçişin ilk adımı kabul edildiği için gelişim ve ilerlemeye açıktır. Yakîn her hâlin özü ise her türlü şek ve şüphenin ortadan kaldıracak şekilde ve hakiki anlamda gaybî tasdik etmek olduğu için havâsın vatanı olur.⁵⁴ Burada kastedilen vatan, evin içine girerek içeridekileri bizzat görmek gibidir. Sıradan insanların ve kelamcılarının imanından ayrılan nokta bu görmede hata ihtimalinin olmamasıdır. Onların bu dereceye ulaşmaları zordur. Bu durum bir nesneyi gündüz gündüz vakti yakından gören ile diğerinin karanlıkta uzaktan hayal görmesi gibi farklıdır. Yakînin kalbi rü'yete dayanan özelliğinden hareketle sûfler, Allah'ın nuru ile bakan kimseler olan mukarrebun zümresinin bu bilgiye mazhar olacağını vurgulanmakla beraber zevk ve keşfe dayanan bu bilgi için mücâhede edilmesi gerektiğini belirtirler.⁵⁵ Bu mücâhede ile Allah'ın murat ettiği bir bakış ile kalplerin sırrı vasıtasız açılarak hidâyet nuru ile şek ve şüpheler yok olarak marifet gözüyle gayba bakılır.

Yakîn; aslında Allah'ın dünya şartlarında gözle görülmesi anlamında değil, akıl ve basiret gözü açık bir şekilde Allah'ı tanımak, sıfatları ile sıfatlanmak⁵⁶ ve marifet nuru ile bilmek anlamındadır. Kalbin aklın yerine Hakk'ın bilgisini tam olarak kavrayabileyeceğini belirten sûflere göre yakîn, zevk ve keşf ile kulun kalbindeki şüpheden kurtuluşudur.

2.6. Müşâhede

Müşâhede ilâhi hikmetleri görmeye başlayarak şahitlik etme, Allah'ı ve onun tecellilerini kalp ile görmektir. Çünkü müşâhede halinde bulunan zât تنها yerde de, topluluk içinde de Hak Teâlâ'yı kalp ile görür.⁵⁷ Sûflere göre müşâhede; Allah'ı kalben görmek, eşyayı tevâhid emareleri ile görmek ve Hakk'ın kalpte hazır olması", mânevi basiretle gaybî hakikatlerin görülmesidir.⁵⁸

⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 69.

⁵⁵ Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Kâhire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989), 171; Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 3/35;

Ateşin varlığını sözle bildin, bu varlığa sözle yakîn hâsıl ettinse pişmeyi iste, sözde kalma.

Yanmadıkça o bilgi, aynel yakîn değildir. Bu yakîn'i istiyorsan ateşe dal.

Kulak, hakikate nüfuz ederse göz kesilir.

Yoksa söz kulakta kalır, gönüle tesir etmez.

Bu sözün sonu gelmez. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/18, 860. beyit.

⁵⁶ Bâyezid-i Bistâmî şöyle söyler: Hakk'ı yakîn gözüyle nazar ettim. Bu durum beni varlıktan müstağni kıldı, kendi nûruyla nurlandırdı, sırlar aşikâr kıldı. Kendi azamet ve hüviyetini üzerimde izhar ederek sıfatları üzerinde düşündürdü. Bu sıfatların azameti yanında benim azametim hakirliğin kendisidir. Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 183-184.

⁵⁷ Ebül-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979), 3/221; İsfehânî, *el-Müfredat*, 352; Ebû Hasan Alî b. Osman el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfi, 2000), 575.

⁵⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 159; Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 1892:299; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 262; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 223.

Tasavvuf ehli, zahiri şeylerin bedeni gözle, eşyanın hakikatının ise kalbi gözle görüleceğini belirtmektedir. Gözle görülen suretler, hicablarla doludur. Bunun yanında kalpteki müşâhede, setr ve kesinti olmadan nurların görüldüğü yerdir. Bu nurlar, karanlık bir gecede şimşegin kesintisiz çakıp geceyi aydınlatması gibi kalpte net olarak görülür.⁵⁹ Bedenî gözle yapılan müşâhede salikin tasavvuf yolunda ibret ve düşünmeyi kapsarken ârifler, O'nu her şeyde müşâhede ederek kâinatı O'nunla müşâhede ederler. Bu müşâhede kalpte ilâhi nurun tecellileri olduğu gibi Allah'ın kalbine ilkâ ettiği, eserin aynasından yaratıcıya ulaştığı, ilâhî nurun şuaları vasıtasıyla kulun Rabbini zevken görerek hayat bulduğu mesajdır.⁶⁰

Kalbin müşâhedesini onu saflaştırma ve temizleme ile sağlar. Bu safiyet, peygamberlerin ruhlarını görerek onlardan mesajlar alma ve meleklerin seslerini duymaya vesile olabilir. Ancak Hakk'ı doğrudan görmeye takat getiremeyen kul müşâhede ile O'nu belirli bir şeye hasretmiş olarak nefsinde bulunduğu delil ile ikrar edebilir. Bu deliller zât, sıfat ve fiil olarak eserin aynasından yaratıcıyı bilmek ve O'na ulaşmanın sırrına muttali olmaktır.⁶¹

Müşâhede, kalbin rü'yetidir. Allah her şeyde eseri görülmesi manasında yerin ve göğün nurudur. Allah'ı kalben görmek, iman nuruyla zevken görmektir. İman nuruyla müşâhede "gördüğüm her şeyin beraberinde Allah'ı da gördüm" diyen sūfinin Allah'ın asârının zuhurunu mahlûkatta görmesidir. Muhabbetin semeresi olan müşâhede de "Allah'tan başka bir şey görmedim" veya "gözüm O'nun yüzünden gayrını görmedi, kulağım O'nun sözünden başka bir şey işitmedi" diyen sūfinin keşfi ve zevkî olarak kalple görmesidir.⁶²

Allah'ın bütün sıfatlarıyla kalpte kendini izhar etmesi, riyâzet ve mücâhede ile kalbin parlatılmasını, nefsin arzularından kurtulmayı gerektirmektedir. Kontrol altına alınan nefis, düşünce ve meşgalelerden sıyrılan kalpte Allah'ın sıfatlarını müşâhededeki başka bir şeyi arzulamaz. Müşâhede, mücâhede ile verilen nimettir.⁶³

⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 159; Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 220.

⁶⁰ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Munkız Mined'Dalâl*, thk. Dr. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî ve Diğerleri, (b.y.y.: y.y., 2010), 554-555; Serrâc, *el-Lüma'*, 101; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/186

⁶¹ "Her güzelin güzelliği, O'nun cemâline ödünçtür,

Hatta her güzel, O'nunla güzeldir.

O perdenin ardında oturan, Zât'î Şe'nle,

Gösterdi Kendi'ni dini ve dünyevi mazharlarda,

Zât, sıfat, fiil ve eserin ne olduğunu anla." Bkz. Nureddîn Abdurrahman Câmî, *Levâiyih*, ter. Şemseddin Sivâsî, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016,) 115.

⁶² Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*, çev. Ekrem Demirli ve Diğerleri, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, 252.

⁶³ Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 4/730-745.

2. Sûfler Açısından Kalbin Rü'yetini Engelleyen Hususlar

2.1.Hicab

Tasavvufi anlamda hicab; bir şeye niyet ederek yönelen saliki yönelinen ve aranan şeylerden engellemesi, insanın yaratıcısı ile kurbiyetinin perdelenmesidir.⁶⁴ İnsanı haktan perdeleyen birçok hicab bulunmaktadır ve kalbin rü'yetini engelleyen perdelerin aşılması gerekmektedir. Bu perdeler, benlik ve dış dünyadan kaynaklanan bilgi, statü, güzellik, mal ve makam gibi geçici dünya zevkleridir. Gazâlî, bu perdelerin zulmetten yaratıldığını ve kalbin tecellisini engellediğini belirtir.⁶⁵

Kalbin rü'yetini engelleyen hicablardan kurtulması demek aslında kulu Hak'tan başkasıyla meşgul eden her şeyden arınmasıdır. Bu arınma ile âriflerin kalpleri, görebilecekleri şeye yönelerek "Hakk, beni bir an bile kendisini görmekten engelleyecek olursa inler ve feryat ederim" sözünü söyletir.⁶⁶ Serrâc'ın belirttiği gibi iman hakikatine ulaşan kalpler O'nun sıfatlarını görür. Hak, görme işini kalbe nispet ettiği için kalbin korunması gerekir. Nitekim Gazâlî, kalbi göle benzeterek gölün dibindeki berrak suların fişkırmasını göl suyunun kalıntısı olan kara çamurla birlikte bütün suyu boşaltmaya bağlar. Eğer dışarıdan su gelmemesi için bütün derelerin önüne bent çekilirse ve gölün tabanının alttan su fişkırınca kadar kazılırsa dipten su kaynamaz. Aynı şekilde kalp dışarıdan gelen şeylerden korunmadığı sürece kalbe gelen bilgiyi elde edemez. Kalbe gelen bilgi ise kalp perdesinin açılması demektir. Böylece melekût âlemiyle münasebet başlar. Bu sayede başkasının uyku halinde gördüklerini ârifler uyanık olarak görmeye başlar. Peygamberlerin ruhlarından dahi istifade ederek yerdeki ve gökteki melekûtun bilgisi âriflerin kalbine verilir.⁶⁷

Görmek ve bilmek açısından hicab, sıfatlarının tecellisinden perdelenmek demektir. Âlim sıfatından perdelenme cehalete yol açarken sem'i sıfatından perdelenme hakikatten uzaklaşmayı doğurur. Bu, Hz. Peygamber'in peygamberliğini hak olarak bildikleri halde perdeli olarak yaşayanların cehaletten uzaklaşmamasına yol açan hicabın adıdır. Cehalet ise rü'yetin hicabıdır.⁶⁸

⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 421; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 157.

⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ' ulûmi'd-Dîn*, 1/61.

⁶⁶ Muhammed Buhârî Müstemli, *Şerhi't-Ta'arruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, thk. Muhammed Rûşen, (Lucknow: Nawal Kishore, ts.), 1/27.

⁶⁷ Chittick, *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, 186.

⁶⁸ Muhammed b. Abdulcebbar b. Huseyin en-Nifferi, *Kitâbu'l-Mevâkif*, thk. Arthur J. Arbery, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1934), 35,167.

Mutasavvıflar, hakkı tanımaya (marifet) ve O'nun sıfatlarını görmeye mâni olan her hâli hicab olarak görmektedir. Bu hicablardan en kalın ve kapalı olanı nefistir. Zünnûn el-Mısrî nefsin Hakk'ı müşâhede için perde olarak görürken Serî es-Sakatî, haktan perdelenmektense her türlü azabı çekmeye razı olduğunu belirtir.⁶⁹ Hallâc-ı Mansûr, nefsin kendine has perdeleri olan kalpte haktan başka şeyi düşünme, arzuların peşinde gitmenin aşılması halinde Allah'ın zikir ve kurb (yakınlık) kapısını açarak tevhid kürsüsüne veli kulunu oturtarak kalbî rü'yeti gerçekleştireceğini söylerken⁷⁰ İbnü'l-Arabî, nefsin riyâzette temizleyerek perdelerinden kurtaran salikin kalpte ilâhi tecellilere mazhar olacağını ifade eder.⁷¹ Hücvirî, Hz. Peygamber'in "kimi zaman kalbimi bir perde örttüğünde bunu kaldırmak için yüz defa tevbe-istiğfar ederim"⁷² hadîsine dayanarak ebedi hicab olan reynî hicabtan ve çabucak etkisi ortadan kalkan gayn hicabından kalbini Hakk'ın tecellilerinden uzak tutacağı için Allah'a sığındığını belirtir.⁷³ Nefs ubudiyetten uzak olmasına rağmen onu tezkiye ederek ruha dönüştürmek mümkündür. Kalbin görünmeyen âlemle ilişkisini kurabilmek için nefis mertebelerinin geçilmesi gerekmektedir. Özellikle son üç mertebede (radiye, merdiyye, safiye) kalp, yeri ve göğü yaratana yönelerek melekût âlemine açılarak "Nerede olursanız olun, gökleri ve yeri yaratanın yüzü oradadır"⁷⁴ sırrına mazhar olur.⁷⁵ Ayrıca nefse karşı Hz. Muhammed'in ahlâkıyla ahlaklanarak zikir ve ibadete devam etmek de kalp ile Rab arasında perdeleri ortadan kaldırarak marifet nurlarını tecelli ettiren mülk ve melekût âleminin sırları çözülür.⁷⁶

2.2. Mâsiva, Havâtır, Şeytan

Tasavvufî anlayışta Allah dışındaki her şey mâsivâ olduğu için bâtın makamların mahalli olan kalbi uzak tutmak gerekir.⁷⁷ Tasavvuf yolundaki salik gönlünde ve zihninde Allah'tan başka her şeyi silip atarsa tevhide yaklaşıp Hakk'ın sıfatlarıyla bezenir. Hakk'ı görmeyi engelleyen arzılardan kurtulan kalp, görünmeyeni görür hâle gelerek hakkın yönelmesinden hâsıl olan nurun parlamasını ve ışıdamasını sağlar.

Mâsiva; insanın gönül potansiyelini iyi işlemesine mani olan her türlü engeldir. Kalbin kir ve paslardan temizlenerek cilalanması ile kalpte keyfiyetsiz rü'yetler meydana

⁶⁹ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, trc.Abdurrezzak Tek, (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 10,24;Serrâc, *el-Lüma'*, 413.

⁷⁰ Aynülkudât Hemedânî, *Temhîdât (Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar)*, haz. Halil Baltacı, (İstanbul: Dergâh Yayınları,2015),170-171.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/159,3/65-67,87,89.

⁷² Müslim b. Haccac, *Sahîh-i Müslim*, (Beyrut: Dâru Tayyibe,2008), "Zikir", 41.

⁷³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 70-71.

⁷⁴ Bakara,2/115.

⁷⁵ Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısrî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları,2004), 281.

⁷⁶ Gazâlî, *el-Munkız Mined'Dalâl*,396.

⁷⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*,223.

gelebilir.⁷⁸ Mâsivâdan arındırılarak saf hâle getirilmiş kalbe ilâhî esmâların tecelli etmesi de mahlûkata tesir ederek onun ayna haline gelmesini sağlar.⁷⁹ Ayna haline gelen kalp, gözle görülemeyen gaybi hususları yakîn nuruyla görür. Sûfler açısından mâsivadan kesilmek, belanın karşısında dostu müşâhede etmenin verdiği sevinçle üzüntüden kurtularak kalpleri halktan koparak makam ve hal kaydından kurtularak dostun huzurunda bulunmanın sevincini yaşamaktır.⁸⁰

Tasavvufî anlayışta kalbin tasfiyesi ile irtibatlandırılan havâtır, "kalbe irade dışı gelen duygu, düşünce ve şuur alanına giren hitap" olarak tanımlanır.⁸¹ Hâtır olarak da zikredilen hitap dört şekilde zikredilir: İlki kalbe doğan fikir ve duyguların Rabbanî olması hasebiyle hata yapmayan kuvvetsiz ve tasallutsuz olan hitaptır. İkincisi; farz veya mendub olanı yapmaya teşvik eden meleklerden gelen ilhâmî hitaptır. Üçüncüsü; nefisten gelen ve insanın kalbine endişe, gam, keder, tasa düşüren hitaptır. Dördüncüsü ise şeytanın Hakk'a karşı gelmeye çağırdığı hitaptır.⁸²

Tasavvufî anlayışta kalp, tasallutsuz ve ilhâmî hitapları kabul ettiği gibi şeytanın vesveselerine de açıktır. Kalbi ayna gibi parlak görülerek vesveselerden biri olan günahla kararır ve şeytanın barınağı haline gelir.⁸³Hz. Peygamber'in "Kalbe iki duygusal hareket vardır. Biri melektendir, hayra yönlendirir ve Hakkı tasdik eder. Diğeri ise düşman olan şeytandan gelir. İnsanı kötülüğe sevk eder, hakkı yalanlar ve hayırdan alıkoyar. Kalbinde bunu bulan, şeytanın şerrinden Allah'a sığınsın"⁸⁴ hadîsinde buyurduğu gibi şeytanın vesvesesi kalbin rü'yetini engelleyen hususlardandır. Heva ve hevesine kapılarak şeytanın vesvesine kapılan kalbin düzeltilmesi gerekmektedir. Allah'ın dilemesiyle kalbini görmeye muktedir olan nefsin hidayete erdirir. Mekki'ye göre Allah'a tam tevekkül ve takva ile şeytandan kurtulmak mümkündür. Nefsin havâtırına iman nuru ile heva ve hevesinden men edilir. Şeytana ise İslam nuru ile karşı konulur. Böylece ilâhî isim ve sıfatın tecellilerini müşâhede ederek kul fenâ haline ulaşır.⁸⁵ Mutasavvıflar kalbin havâtırların tesirinden

⁷⁸ İnsan topraktan yaratılan bedenî cevheri iyi bir demire benzer, sen kendini cilala Bu sûretle de gönlün, sûretlerle dolu bir ayna kesilsin; ona her cihetten gümüş bedenli bir güzel aksetsin Demir cilâlanırsa, sûretler yüz gösterecek, kalpte gayb şekilleri yüz gösterecek; Hûrî ve melek akisleri görünsün. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2469-2474.beyitler

⁷⁹ Hakîkate erişmil kâmilin kalbi, bakan için bir aynadır Ruhları ve sûretleri yaratana görür

Varlıkların pası ortadan kalkıp Sıfatları, Hakk'ın sıfatlarıyla birleştiğinde, dikkat buyurun. Bkz. Hâkim Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 90.

⁸⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*,441-446.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4/249;Kuşeyrî, *er-Risâle*,177

⁸² Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 84;Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 3/41-42.

⁸³ Mekki, *Kûtü'l-kulûb*,1/456.

⁸⁴ Tirmizî, *Tefsîr*, 36.

⁸⁵ Allah kalbe bir nazar ederek nefsi yatıştırır, içteki kötü niyetleri imha eder ve insanın düşmanı olan şeytanı kalpteki yerinden indirerek Allah'ın lütfettiği sırac-ı münirin (nur saçan kandil) nuruyla temizlenmiş olur.

kurtularak kalbî koruyarak ilâhî sırlara mazhar olanların sûfler olmasının Allah'a tam teslimiyetle kulluk etmeleri ve kalplerinde Allah'tan başka kimsenin bilmediği güzel düşüncelere sahip olmalarından kaynaklandığını belirtirler. Basiret erbabının kalpleri sahih keşifle rüyada görülebilecek rü'yetlere ve ilâhî tecellileri gündüz yakaza veya normal olarak görebilirler.⁸⁶

SONUÇ

Rü'yet "Allah'ı dünyada ve âhirette gözle müşâhede etmek" anlamında kullanılan kelâmî bir kavramdır. Sûfler Allah'ı baş gözüyle görmeyi âhirette caiz olduğunu belirtirken dünyada kalbî rü'yet ile Allah'ı bilmenin, çeşitli hakikatlere ulaşmanın da mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Mutasavvıflar açısından kalp, Allah'ın isim ve sıfatlarının tezâhür ettiği mahaldir. Kalbin rü'yeti ile ledünnî ve keşfî bilgiler ortaya çıkabildiğinden marifet ehlinin kalbi kimsenin görmediği hakikatlere ulaşarak gaybleri müşâhede edebilir.

Sûfler kalbin mülk ve melekût âlemini kendisinde topladığını, kalbî rü'yetin gerçekleşmesinin ise birtakım vasıtalarla mümkün olabileceğini belirtir. Bunlardan ilki olan mükâşefe ile kalbe nur atılarak çeşitli bilgiler kalbe ilkâ edilir ve kalp mâna âlemini temâşa eder. Bu temâşa ise meleklerin, peygamberlerin bilgi ve mesajlarını almaya vakıf olmaktır. Kalbî rü'yetin vasıtalarından olan ilhâm, doğrudan Allah'tan alınan bilgi olduğu için gaybi hakikatlerin bilgisine ulaşmada kazanım olarak görülmektedir. ilhâm kalbin melekût âleminin sırlarına ulaştıran anahtarlardan biridir. Bu nedenle kalplerini arındırma çabası içerisinde olan Allah dostlarına hakkın tecellileri kalpte yansır. Sûfler açısından ilhâmın gerçekleşebilmesi de mücâhede, riyâzet, murakabe gibi hâllerle mümkündür.

Mutasavvıflar kalbi rü'yetin vasıtalarından olan tecelli ile hakikatlerin zuhur ederek görünmeyen kalplerde görünebileceğini belirtirken basiret ile kalp gözünün açılarak mânevi hakikatleri görebileceğini gaybi âlemlere kapı açılacağını ifade ederler. Ayrıca kalbî rü'yetlere mazhar olduktan sonra kalbin mutmain olması yakîni ilimle mümkündür. Bu bilgi Allah'ın dünya şartlarında gözle görülmesi anlamında değil; Allah'ı tanımak, sıfatları ile sıfatlanmak ve marifet nuru ile bilerek şüphe kurtuluştur. Yakîn ve müşâhede ile kalpte

Bundan sonra tecellilere mazhar olan kalp, saf hâle gelen kalbe sahip olduğu için takva işaretleri üzerinde belirginleşir. Bkz. Muhammed b. İbrâhim Kelabâzî, *Kitâbu't-ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı.1994),137.

⁸⁶Gazâlî, *İhyâu' ulûmi'd-Dîn*, 3/91;Serrâc, *el-Lüma'*,15-16.

ilâhî nur kalbine ilkâ ederek eserin aynasından yaratıcıya ulaşılacağı de sûflerle zikredilmektedir.

Sûfler açısından kalbin rü'yetini engelleyen hususların başında hicap gelmektedir. İnsanı haktan perdeleyen hicaplar benlik ve dış dünyadan kaynaklı geçici dünya zevkleridir. Kulu Hak'tan başkasıyla meşgul eden her şeyden arındırarak kalbin korunması gerekir. Kalp dışarıdan gelen şeylerden korunmadığı sürece kalbe gelen bilgi sıfat tecellisinden perdelenir. Mâsiva, kir ve pasla kaplı olduğu için ilâhî hakikatlere engeldir. Kalpte keyfiyetsiz rü'yetler ancak saf haldeki kalbe tecelli eder. Mâsivadan şeytanın vesvesesine kapılmaktan uzaklaşmak ise ilâhî ve İslâmî nur ile sağlanır. Kalbin görünmeyen âlemlerle ilişkisini kurabilmek için nefis ile mücâhede; kalp ile Rab arasında perdeleri ortadan kaldırmak ve mülk ile melekût âleminin sınırlarına ulaşmak açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ankaravî, İsmail. Minhâcû'l-fukarâ. haz. Sadettin Ekici-Meral Kuzu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Aşkar, Mustafa. Niyazî-i Mısırî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Attâr, Feridüddîn. Tezkiretü'l-Evliyâ. thk. Ahmed Arâm, b.y.y.: y.y., ts.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. Kitâbu usûlû'd-dîn. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-. 'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Çur'â, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Baltacı, Halil. Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı, Eserleri, Görüşleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Câmî, Abdurrahman. Levâyih, ter. Şemseddin Sivâsî. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Chittick, W. William. The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. New York: State University of New York Press, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Kitâbu't-ta'rifât. Mısır: y.y, 1892.
- en-Nifferi, Muhammed b. Abdulcebbar b. Huseyin. Kitâbu'l-Mevâkif. thk. Arthur J. Arbery. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1934.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. İhyâ' ulûmî'd-Dîn. C.4 çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. el-Munkız Mined'Dalâl. thk. Dr. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî ve Diğerleri, b.y.y.: y.y., 2010.

- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. el-İktisâd fi'l-İ'tikad. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gîsûdirâz. Müntehabât-ı Şerh-i Temhîdât, thk. Affif Useyrân. Tahran: Temhîdât İntişârât-ı Menûçehrî, 1966.
- Harputî, Abdullatif el-. Tenkîhu'l-kelâm fi âkâidi ehli'l-İslâm. haz. Fikret Karaman, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hücvîrî, Ebû Hasan Alî b. Osman el-. Keşfu'l-Mahcûb. Kahire: el-Meclisî'l-A'lâ li's-Sekâfi,2000.
- İbnü'l-Arabi, Muhyiddin. Fütûhât-ı Mekkiyye. C. 6. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011.
- İbn Fâris,Ebül-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. Mu'cemü mekâyisi'l-luga. C.3. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. Lisanü'l-Arab. C.16. Beyrut: Dâru Sadr,2010.
- İmâm-ı Rabbânî. Mektûbât-ı Rabbânî. C.1/2. çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, ts. İsfahanî, Ragıp el-.el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Muhammed. Tenzîhü'l-Kur'ân, nşr. Hıdr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. Istilâhâtü's-süfîyye. thk. Abdula'l Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr,1996.
- Kelabâzî, Muhammed b. İbrâhim. Kitâbu't-ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.1994.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin el-. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye. Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b,1989.
- Kübrâ, Necmeddîn-i.Tasavvufî Hayat. ter. Mustafa Kara. İstanbul: b.y.y.,1989.
- Makdisî, Ahmed b. Abdirrahman b. Kuddâme. Muhtasarı Minhâci'l-Kâsîdîn. thk. Şuayb Arnavut- Abdulkadir Arnavut, Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1978.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. Te'vîlâtü Ehl-i Sünne. thk. Mecdi Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mekkî, Ebu Talib el-. Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb. C.4. thk. Muhammed İbrâhim Muhammed Rızvânî. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001.
- Murtezâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. El-Hüseyn eş-Şerîf el-. Emâli'l-Murtezâ (Gurerü'l-fevâid ve durerü'l-kalâid). thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 2004.
- Müstemlî, Muhammed Buhâr., Şerhi't-Ta'arruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf, C.4. thk.: Muhammed Rûşen. Lucknow: Nawal Kishore, ts.
- Nesefî, Azizüddin. Tasavvufta İnsan Meselesi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Nesefî. Ebu'l-Muîn,Tabsîrâtü'l-Edille. C.2. thk. Hüseyin Atay. Ankara: y.y.,, 1993.
- Nesefî, Necmüddin Ömer. Şerhu'l-akâid, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2016.

Nisâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en. el-İbâne 'an turukî'l-kâsîdîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ 'ibâdeti rabbi'l-'âlemîn, Türkiye Yazma Eserler Kurumu. b.y.y: y.y. , ts.

Öztürk, Yaşar Nuri. Kur'ân'ın Temel Kavramları. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1995.

Pascal, Blaise. Pensées. Paris: Bordas,1991.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb. C.15. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn er-.Mesnevî. çev. Veled İzbulak. İstanbul: MEB Yayınları,1990.

Sâbunî, Nureddin Ahmed b. Mahmud. el-Bidâye fî usûli'd-Din. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-.Menâzilü's-sâ'irîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1988,

Schimmel, Annemarie Halifenin Rüyalari (İslamda Rüya ve Rüya Tabiri). çev. Tuba Türkmen. İstanbul: Kabalcı Yayınevi,2005.

Sircânî, Süheylâ Mûsevî. Ferhengnâme-i tatbîkî ta'rifhâ ve istilâhât-ı irfânî. b.y.y., Tahran, 1952.

Suâd, Hâkim. İbnü'l-Arabî Sözlüğü. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Suyûtî, Celâluddîn. Tarihu'l-hulefâ. thk., Hamdî ed-Demirdâş. b.y.y: Mektebetu Nezâr, 2004.

Sühreverdi, Ebû Hafs Şehâbeddin. Avârifü'l-Maârif. thk. Muhammed b. Şerîf ve'l-ahirun. Kahire: Dâru'l-Maarif,1116.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. Tefsîrü't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân. C.13. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. b.y.y.: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.

Teftâzânî, Sa'duddin. Şerhu'l-akâid. haz. Süleyman Ateş. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Tehânevî, Muhammed Ali et-. Keşşâfû istilâhati'l-funûn ve'l-ulûm. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1170.

Tirmizî, Hakîm. Hatmü'l-evliyâ'. thk. Osman İsmâîl Yahya. Beyrut: Mektebetü'l-Kasûlukiyye, ts.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve et-. el-Câmiü's-Sahî., thk. Ahmed Muhammed Fakih, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi,2012.

Uludağ, Süleyman. Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Uludağ, Süleyman."Rü'yet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/ 310-311. İstanbul: TDV Yayınları,2008.

Uludağ, Süleyman."Keşf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/ 210. Ankara: TDV Yayınları,2002.

Uludağ, Süleyman. Tasavvufun Dili. İstanbul: EnsarYayınları,2016.

Ülken, Yusuf Ziya. İslam Felsefesi. İstanbul: DOĞUBATI, 2015.

Yılmaz, Hasan Kmil. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarkatlar. İstanbul: Ensar Yayınları,2015.

Sayyid Abdullah al-Ghamari, His Life and Sufistic Thought Around the Ten Hadiths He Explained in His Work “al’Ilam”

Mesut YİĞİT*

Abstract

Sayyid Abdallah Al-Ghamari was born in 1328/1910 in Tangier, Morocco, in a famous family known for their knowledge and wisdom. His father, being both the master of the Siddiqiyya/Ghamariyya zawiya and one of the important scholars of their region, directed him to study science at a young age. Al-Ghamari, who received a good education at the Qarawiyyin Madrasah besides his father in Morocco, later went to Egypt and enrolled in al-Azhar University. Al-Ghamari, who lived in the years when Islamic countries were going through an intellectually turbulent period and political instability was at its peak, did not compromise on his scientific discipline, took lessons from many teachers and trained many students. Since al-Ghamari started to compose books at an early age, he had many works in the fields of hadith, fiqh, kalam, language and tasawwuf. One of the books he wrote in the field of tasawwuf is al'ilam bianna al-tasawwuf min shariat al'islam. The book was written as a response to the criticisms directed at tasawwuf and tried to prove that the source of tasawwuf is Islamic texts. He explained that the tasawwuf concepts such as ihsan, muraqaba, mushahada, fana, zahir-batin, inspiration and truth, which are the subject of discussion and criticized by the opponents, have proofs in the hadiths as well as in the Qur'an. In this study, al-Ghamari 's life was researched, and his sufistic thought was examined according to the hadiths he explained in al'ilam bianna al-tasawwuf min shariat al'islam.

* Asst. Prof., Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism, Muş, Turkey.
Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Muş, Türkiye
m.yigit@alparslan.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-9939-4235

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 01 December / 01 Aralık 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 20 December / 20 Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / 28 Ocak 2022

Volume / Cilt: 7; Issue / Sayı: 14; Pages / Sayfa: 193-222.

Suggested ISNAD Citation: Mesut Yiğit, “Seyyid Abdullah el-Gumârî'nin Hayatı ve “el-İlâm” Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Düşüncesi”, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17(Ocak-January 2022), 193-222.

www.dergipark.org.tr

Keywords: *Tasavvuf, Al-Ghamari, al'ilam, Ihsan, Siddikiyya*

Seyyid Abdullah el-Gumârî'nin Hayatı ve "el-İ'lâm" Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Düşüncesi

Öz:

Seyyid Abdullah el-Gumârî, 1328/1910 yılında Fas'ın Tanca şehrinde ilim ve irfan ile tanınan meşhur bir ailede dünyaya gelmiştir. Babasının Sıddîkiyye/Gumâriyye Zaviyesinin müşşidi ve bölgenin önemli âlimlerinden olması onu daha küçük yaşlarda ilim tahsiline yönlendirmiştir. Fas'ta babasının yanında ve Karaviyyîn Mederesi'nde iyi bir eğitim alan el-Gumârî, daha sonra Mısır'a giderek el-Ezher Üniversite'sine kaydını yaptırmıştır. İslâm âleminin fikrî anlamda çalkantılı bir dönemden geçtiği, siyasi istikrarsızlığın had safhada olduğu yıllarda yaşayan el-Gumârî, ilmî disiplinden ödün vermemiş, birçok hocadan ders almış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. el-Gumârî daha erken yaşlarda kitap telif etmeye başladığı için hadis, fıkıh, kelam, dil ve tasavvuf alanlarında birçok eserin sahibi olmuştur. Tasavvuf alanında yazdığı eserlerden birisi de el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'îti'l-İslâm'dır. Eser tasavvufa yöneltilen eleştirilere bir cevap mahiyetinde yazılmış, tasavvufun kaynağının İslâmî naslar olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Tartışma konusu olan veya muarızların eleştirdiği ihsan, murakabe, müşahede, fenâ, zâhir-bâtın, ilham, hakikat gibi tasavvufî kavramlara Kur'ân-ı Kerim'in kaynaklık ettiği gibi asıllarının hadislerde de bulunduğunu açıklamıştır. Bu çalışmada el-Gumârî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'îti'l-İslâm'da yorumladığı hadisler çerçevesinde tasavvufî düşüncesi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *el-Gumârî, el-İ'lâm, Tasavvuf, ihsan, Sıddikiyye*

Giriş

Kuzey Afrika'da İslâm'ın yayılmasıyla beraber bu bölgede âhiret hayatını önceleyen zâhidler de tanınmaya başlanmıştır. İslamiyet'i bu bölgeye taşıyanlar arasında zühd ve takvalarıyla tanınan şahsiyetler de bulunmuştur. Bunların içinde Hz. Ali (r.a.), Ebû Hureyre (r.a.) ve Abdullah b. Abbâs (r.a.) gibi birçok sahabeden rivayeti bulunan Haneş b. Abdullah es-San'ânî (ö. 100/718) gibi tâbiînden olanlar da olmuştur.¹ Coğrafi olarak İslâm âleminin merkezinden uzak olmasına rağmen diğer bölgelerde rastlanan değişik akidevî firkalar burada da neşet etmiştir. Ancak

¹ Abdusselam Garmînî, *el-Medârisu's-süfiyyetu'l-Mağribiyyetu ve'l-Endelusiyye*, (Darulbeyza: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, 2000), 26; Mehmet Ali Sönmez, "Abdullah b. Haneş", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/27-28.

Kuzey Afrika'da, özellikle batısında, bu fırkalardan mütevellit kavga ve çekişmelere rastlanmamıştır. Bu durumun oluşmasında coğrafi uzaklıkla beraber, Ehl-i Sünnet geleneğinden neşet eden tasavvufun da önemli katkısı olmuştur.²

Kuzey Afrika'da tasavvufî oluşumlar olarak tarikatların toplum üzerinde büyük etkilerinin olduğu söylenebilir. Tarikatların bu tesirlerinin bir neticesi olarak Kuzey Afrika'da İslâm, kentlerden kırsal alana doğru kolay bir şekilde yayılmıştır. Kuzey Afrika'daki tarikatlar içerisinde en etkili olanı, Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'nin (ö. 625/1228 [?]) halifesi Ebu'l Hasen eş-Şazeli'ye (ö. 656/1258) nisbet edilen Şazeliyye tarikatıdır.³ Kuzey Afrika'da medrese ve zaviye birlikteliği tarihi süreçte çok kuvvetli bir şekilde ilerlemiş, zaviyeler aynı zamanda ilim öğrenilen bir okul, yetimin ve yoksulun gözetildiği, yolda kalanın sığındığı bir merkez haline gelmiştir. Gücünü ilim, irfân ve akıl üçlüsünden alan tarikatlar toplumsal olaylara kolaylıkla müdahil olabilme yetisini kazanmışlardır. Tarikatların başında bulunan müridler halkla iç içe bulunmuşlar, kurdukları zaviyeler problemlerin çözüldüğü, bilhassa kabileler arasındaki anlaşmazlıkların sonlandırıldığı mekânlar olmuştur.⁴

Kuzey Afrika'da ilim ve irfan faaliyetleriyle topluma önemli hizmetlerde bulunmuş bu zaviyelerden birisi de Şazeliyye tarikatının Derkaviyye kolundan neşet eden Sıddîkiyye/Gumâriyye şubesinin tesis ettiği zaviyedir. Asırlarca ilim ve irfanın yayılmasında önemli katkıları olan şerif bir soya mensup Seyyid Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî (ö. 1354/1935), bu zaviyeyi kurmuştur. O ve çocukları, zaviye ve medrese hizmetlerinin yanında birçok eser kaleme almış, İslâm dünyasında şöhret kazanmışlardır.⁵ Geniş ilmî müktesebatı, tasavvufî yönü ve eserleriyle ünlene

² Abdulmecid es-Sagîr, "Min ecli iâdeti takvim, "el-hades es-sûfî" bi'l-Magrib", *er-Ribâtât ve'z-zevâyâ fî târihi Magrib*, ed. Nefîse ez-Zehebî, (Rabat: Kuliyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1997), 272-273.

³ Muhammed Darîf, *Muessesetu'z-zevâyâ bi'l-Magrib*, (Darulbeyza: Menşûratu'l-Mecelleti'l-Magribiyye li İlmî'l-İctimâî's-Siyâsî, 1992), 24; Magali Morsy, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", çev: Kadir Özköse, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (1999), 151-153.

⁴ Kadir Özköse, "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslam ve Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara (2001), 160-161; Teceli Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 57-58.

⁵ Abdulmun'im b. Abdulaziz b. Sıddîk, *Mevsûatu el-allâme el-muhaddis el-mütefennin seyyidî eş-Şerif Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî el-Hasenî*, (Kahire: Dârû's-Selâm li't-Tabâeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi' ve't-Terceme, 1438/2016), 1/10-35.

çocuklarından birisi de Seyyid Abdullah el-Gumârî’dir (ö. 1414/1993). Ancak ifade edilmeli ki Arap ülkelerinde hayatı ve eserleri hakkında yazılmış bazı çalışmalar⁶ olsa da ülkemizde el-Gumârî hakkında *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’nde M. Yaşar Kandemir’in yazarı olduğu “İbnü’s-Siddîk, Ebü’l-Fazl” maddesi⁷ dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Binâenaleyh el-Gumârî ve eserleri hakkında yapılacak araştırmalar, bu alanda var olan boşluğun bir nebze olsun kapatılmasına yardımcı olacaktır. el-Gumârî’nin incelenmeyi bekleyen eserlerinden birisi de *el-İlâm bi-enne’t-tasavvufe min şerâti’l-İslâm* adlı eseridir. Kitap, Mısır’da fikrî çalkantıların yaşandığı bir dönemde bir muhaddis aynı zamanda bir sûfî olan el-Gumârî’nin, tasavvufun Kur’ân kaynaklı olduğu gibi aslının Sünnette de var olduğunu ispat etmeye yönelik yazmış olduğu kıymetli bir eserdir. Bu nedenle bu çalışmada birçok dalda eser telif etmiş, ilmî birikimiyle nice âlimi kendisine hayran bırakmış olan Seyyid Abdullah el-Gumârî’nin hayatı ve *el-İlâm bi-enne’t-tasavvufe min şerâti’l-İslâm* adlı eserinde açıkladığı on hadisi şerifin etrafında tasavvufî düşüncesi incelenecektir.

1. el-Gumârî’nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam adı, Ebu’l-Fadl Abdullah b. Muhammed b. Siddîk el-Gumârî el-Hasenî el-İdrisî el-Mağribî et-Tancî’dir. Seyyid Abdullah el-Gumârî 1328/1910 yılında Fas’ın Tanca vilayetinde dünyaya gelmiştir. Ailesi Mağrib’de bulunan Gumâre bölgesinin meşhur ailelerindedir. Babası Seyyid Muhammed b. Siddîk el-Gumârî, tanınan bir âlim olup aynı zamanda Şazeliyye tarikatının müşidlerinden idi. Nesebi, Mağrib’de İdrisîler hanedanını kuran ve Hz. Hasan’ın (r.a.) soyundan gelen 1. İdris’e⁸ (ö.

⁶ Farûk Hamâde, *Abdullah b. Siddîk el-Gumârî el-hafizu’n-nâkid*, (Şam: Dâru’l-Kalem, 2006); Ayrıca el-Gumârî’nin kendisi için yazdığı otobiyografik esere bkz. Ebu’l-Fadl Abdullah b. Muhammed b. Siddîk el-Gumârî, *Sebîlu’t-tevfik fi tercemeti Abdillâh b. Siddîk el-Gumârî*, (Kahire: Mektebetu’l-Kahire, 2012).

⁷ M. Yaşar Kandemir, “İbnü’s-Siddîk, Ebü’l-Fazl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/206-207.

⁸ Muhammed Razûk, “İdrîs I” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/480-481.

177/793) dayanmaktadır. Annesi Fatıma binti Seyyid Abdulhafız⁹ ise ünlü sûfî ve müfessir İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) torunlarından. İbn Acîbe'nin soyu da 1. İdris vasıtasıyla Hz. Hasan'a (r.a.) dayanmaktadır.¹⁰

Seyyid Abdullah el-Gumârî babasının himayesinde ilim tahsiline başlamıştır. İlk önce Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen el-Gumârî, *Manzûmetu mevridi'z-zam'ân fî resmi ahru'fî'l-Kur'ân*, *Metnu'l-erbaîn en-Neveviyye*, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, *Âcurrûmiyye*, *Muhtasaru Halîl*, *Bulûgu'l-merâm* ve bunların dışında bazı eserlerin ya tamamını ya da bir kısmını ezberlemiştir. Daha sonra babasının emriyle Fas şehrinde bulunan ve İslâm dünyasının ünlü ilim merkezlerinden olan Karaviyyîn Medresesi'ne ihtihak etmiştir. el-Gumârî, Karaviyyîn Medresesi'nde nahiv, fıkıh, hadis, tefsir, usûl-i fıkıh, mantık gibi şer'î ve alet ilimlerini mütehassıs âlimlerden tahsil etmiştir.¹¹ Karaviyyîn Medresesi'ndeki tahsilini tamamladıktan sonra Tanca'ya ailesinin yanına dönmüştür. Burada babasından tekrar istifade etmeye çalışan, onun ilmî nasihat ve yönlendirmelerine uyan el-Gumârî, ilk eseri olan *Teşyîdu'l-mebânî li tadvîhi mâ havethu mine'l-hakâiki ve'l-maânî*'yi yazmıştır. Babası Seyyid Muhammed b. Sıddîk'ın övgülerine mazhar olan el-Gumârî, Mısır'a gitmek isteğini babasına söylemiş, ancak babası ona; "Allah'ın izniyle Mısır'a gideceksin. Ama el-Ezher âlimlerinin sana ihtiyaç duyacağı bir ilim adamı olarak oraya gitmeni istiyorum." şeklinde cevap vermiştir.¹²

el-Gumârî babasından izin aldıktan sonra 1349/1930 yılında Mısır'a gidip el-Ezher Üniversitesi'ne kaydını yaptırmıştır. Esasında çok iyi bir ilmî altyapıya sahip olduğu için kısa sürede ilimdeki ehliyetini gösteren çeşitli diplomalar almıştır. el-Ezher'de bulunan âlimlerden istifade ettiği kadar el-Ezher'deki bazı hocalar ve öğrenciler de onun ilminden istifade etmişlerdir.¹³ el-Ezher Üniversitesi'nden "eş-

⁹ Seyyid Abdulhafız aynı zamanda Seyyid Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'nin dayısıdır. Bkz. Gumârî, *Sebîlu't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî*, 10.

¹⁰ Uleyya' Muhammed Zuhâl, el-Hâfız Ahmed İbn es-Sıddîk el-Gumârî ve Cuhûduhu fî Hidmeti'l-Hadîs min Hilâli eczâeti'l-hadîsiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019), 36-38.

¹¹ Hamâde, Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî el-hafizu'n-nâkid, 11-12.

¹² Gumârî, *Sebîlu't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî*, 18-19.

¹³ Kandemir, "İbnü's-Sıddîk, Ebü'l-Fazl", 21/206.

şehâdetu'l-âlemiyye"¹⁴ diplomasını aldıktan sonra Şeyh Mahmûd Şeltût'un (ö. 1963) evinde âlimlerden müteşekkil bir grup onu tebrik edince Şeyh Mahmûd Şeltût şöyle demiştir: "Bilakis biz, kendi ülkesinden âlim bir şahsiyet olarak yanımıza gelen Şeyh Abdullah'ın diplomasını almasından dolayı el-Ezher Üniversitesi'ni ve el-Ezher diplomasını tebrik ediyoruz." el-Gumârî birçok dergide sayısız makale yayınlamış, şöhreti Mısır ve diğer İslâm ülkelerine yayılmıştır. el-Ezher Üniversitesi'nde ders halkaları kurmuş ve Mısır dahil olmak üzere birçok İslâm ülkesinden gelen talebelere muhtelif alanlarda ders vermiştir. Mısır'da bulunduğu süre içerisinde Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952), Şeyh Yûsuf ed-Dicvî (ö. 1946), Şeyh Mahmûd Şeltût, Şeyh Muhammed Hızır Hüseyin et-Tûnusî (ö. 1958), Şeyh Muhammed Bahît el-Mutîî (ö. 1935) gibi daha birçok âlimle güçlü ilişkiler kurmuştur.¹⁵ Mısır'daki değişik cemaat ve grupların ilgi odağı haline gelen el-Gumârî, kendisine gelen ders verme veya bilgilendirme konuşmaları yapma tekliflerini geri çevirmemeye çalışmıştır. İhvân-ı Müslimîn hareketinin lideri Hasan el-Bennâ (ö. 1949) ve babası Ahmed Abdurrahman el-Bennâ es-Sââtî (ö. 1958) ile görüşmeleri ve sohbetleri olmuştur. İslâm âleminin birçok yerinden kendisine yöneltilen soru ve fetvalarla ilgili verdiği cevaplar sayılamayacak kadar çok olan el-Gumârî, Zeyneb el-Gazzâlî (ö. 2005) gibi davetçilerin davet etmesiyle bayanlara özel ders ve konferanslar da vermiştir.¹⁶

el-Gumârî'nin Mısır'da bulunduğu dönem İslâm âleminin fikrî çalkantılar içinde bulunduğu bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bu karanlık dönemde İslâm'ın açık naslarına aykırı görüş bildiren, onları tartışma konusu yapan veya naslara saldırma yoluyla şöhret kazanmak isteyenlerle gücü yettiğinde fikrî mücadelede bulunmuş ve onlara reddiyeler yazmıştır.¹⁷ el-Gumârî 1959 yılında

¹⁴ Doktora (akademik) derecesi.

¹⁵ Mısır'da tasavvufî hayat ve Zâhid el-Kevserî'nin tasavvuf literatürüne katkısı için bk. Emrah Baş, "Son dönem Osmanlı âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı, İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 11/2, (Eylül 2021): 861-883.

¹⁶ Gumârî, Sebîlu't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî, 20-25; Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 23-24; Mahmûd Said b. Muhammed Memdûh, Teşnîfu'l-esma' bi Şuyûhi'l-icâzeti ve's-sema', (Beyrut: y.y. 2013), 656.

¹⁷ Hamâde, Abdullâh b. Sıddîk el-Gumârî el-hafîzu'n-nâkid, 19-24.

Mısır Cumhurbaşkanı Cemâl Abdunnâsır (ö. 1970) döneminde kurmaca ve yalan ifadelerle tutuklanmış, 1969 yılında ancak serbest bırakılmıştır. el-Gumârî tutuklu bulunduğu zaman içerisinde hapishanede de boş durmamış, birçok kıymetli eser telif etmiştir. Mısırlılar, aleyhinde idam hükmü verilen el-Gumârî'nin serbest bırakılmasını onun kerametlerinden saymışlardır. Nitekim aleyhinde idam hükmü verilirken hâkime, "Ben idam edilmeyeceğim bilakis sen öleceksin." demiş ve birkaç ay geçtikten sonra hâkim intihar etmiştir. Serbest bırakıldıktan sonra kırk yıl ayrı kaldığı vatanı Fas'a geri dönmüş ve memleketi Tanca'ya yerleşmiştir. Burada ailelerine ait olan Sıddîkiyye Zaviyesi'nde ders vermeye devam etmiş, sekteye uğrayan ilmî çalışmalarını tekrar sürdürmüştür.¹⁸

İlme düşkünlüğü ile bilinen el-Gumârî, birçok hocadan ders almıştır. el-Gumârî ilk önce ülkesindeki âlimlerden ve daha sonra gittiği Mısır'daki âlimlerden, -veya oraya bir süre uğrayan âlimlerden- değişik alanlarda istifade etmiştir. İsimleri bilinen hocalarından bir kısmı şu şekildedir: Babası Seyyid Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî (ö. 1354/1935), Ağabeyi Ebu'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî (ö. 1960), Şeyh Yûsuf b. İsmâîl b. Yûsuf eş-Şâfiî en-Nebhânî (ö. 1932), Şeyh Muhammed Bahît el-Mutîî (ö. 1935), Şeyh Bedreddin Muhammed b. Yûsuf b. Abdirrahmân el-Hasenî (ö. 1935), Şeyh Ahmed Râfi' b. Muhammed b. Abdilazîz el-Hüseynî el-Kâsımî et-Tahtâvî (ö. 1936)¹⁹, Şeyh Abdulmecîd b. İbrahim b. Muhammed el-Lebbân (ö. 1942), Şeyh Ebu's-Şitâ' b. el-Hasen es-Sinhâcî (ö. 1946), Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952), Şeyh Muhammed Hızır Hüseyin et-Tûnusî (ö. 1958), Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ Zebâre es-San'ânî (ö. 1960), Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî (ö. 1962), Ebu'l-Fazl Abdulhafîz b. Muhammed et-Tâhir b. Abdilkebîr el-Fâsî el-Fihri (ö. 1964), Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), Muhammed İdrîs b.

¹⁸ Abdulmun'im b. Abdulaziz b. Sıddîk, *Mevsûatu el-allâme el-muhaddis el-mütefennin seyyidi eş-Şerif Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî el-Hasenî*, (Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tabâeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi' ve't-Terceme, 1438/2016), 1/35; Gumârî, *Sebîlu't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî*, 68; Yûsuf, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, 24.

¹⁹ Yûsuf, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, 24; Şâfiî, *Teşnifu'l-esma' bi Şuyûhi'l-icâzeti ve's-sema'*, 650-655.

Muhammed el-Mehdî b. Muhammed b. Alî es-Senûsî (ö. 1983), Şeyh Haseneyn Muhammed b. Muhammed Haseneyn b. Muhammed Mahlûf el-Adevî (ö. 1990).

Mağrib'de ve Mısır'da el-Gumârî'nin ilminden istifade edip ondan ders alanların sayısı oldukça fazladır. Ancak ondan tam anlamıyla istifade edenlerin büyük çoğunluğunun ilmî bir cazibe merkezi olan Mısır'da olduğunu söyleyebiliriz. Talebelerinden bir kısmının isimleri şu şekildedir: Şeyh Muhammed el-Hâmid el-Hamevî (ö. 1969), Şeyh Abdulvehhâb Abdullatîf (ö. 1975), Şeyh Abdulaziz Uyunu's-Sûd (ö. 1979), Şeyh Sâlih el-Caferî (ö. 1979), Ebu'l-Feyz Alemuddin Muhammed Yâsîn b. Muhammed Îsâ el-Fâdânî el-Mekkî (ö. 1990), Ebû Zâhid Abdulfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 1997), Seyyid Muhammed el-Muntasır el-Kettânî el-Hasenî (ö. 1998), Şeyh Muhammed Ali el-Murâd el-Hamevî (ö. 2000), Şeyh Muhammed Avvâme, Şeyh Fârûk Hamâde, Şeyh Muhammed Saîd Memdûh, Şeyh Ali Cuma, Şeyh Muhammed Fuâd el-Barâzî.²⁰

Seyyid Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, babası Seyyid Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'den Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye kolundan icâzet almıştır. Şâzeliyye tarikatı, Derkâviyye kolu, Sıddîkiyye/Gumârîyye şubesinin silsilesi şu şekildedir:

Seyyid Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî (ö. 1354/1935); Şeyh Muhammed b. İbrahim el-Fâsî (ö. 1326/1908); Şeyh Abdülvahid el-Benânî (ö. 1285/1868); Şeyh Muhammed b. el-Gâlî Eyyûb (ö. 1273/1856); Şeyh Ahmed b. Abdülmümin (ö. 1262/1846); Şeyh Muhammed el-Arabî b. Ahmed ed-Derkâvî (ö. 1239/1823); Şeyh Ali b. Abdurrahman el-Cemel el-Umrânî el-Hasenî (ö. 1194/1780); Şeyh Muhammed el-Arabî b. Ahmed el-Fâsî (ö. 1266/1753); Şeyh Ahmed b. Abdullah (ö. 1120/1708); Şeyh Kasım el-Hasâsî (ö. 1083/1672); Şeyh Muhammed b. Abdullah el-Fâsî Ma'n (ö. 1062/1652); Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî (ö. 1036/1627); Şeyh Yusuf b. Muhammed el-Fâsî (ö. 1013/1604); Şeyh Abdurrahman el-Meczûb (ö.

²⁰ Gumârî, Sebîlu't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî, 63-64; Hamâde, Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî el-hafîzu'n-nâkid, 26-27.

976/1568); Şeyh Ali ed-Devvâr (ö. 947/1540); Şeyh İbrahim Efhâm ez-Zerhûnî (ö. 926/1520); Şeyh Ahmed Zerrûk el-Burnusî (ö. 899/1494); Şeyh Ahmed b. Ukbe el-Hadramî (ö. 895/1490); Şeyh Yahya b. Ahmed el-Kâdirî (ö. 857/1453); Şeyh Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Vefâ (ö. 807/1405) Şeyh Muhammed Vefâ (ö. 765/1364); Şeyh Ebû Süleyman Dâvud b. Ömer el-Bâhilî (ö. 733/1333); Şeyh Ebu'l-Fazl Ahmed b. Atâillâh el-İskenderî (ö. 709/1309); Şeyh Ebu'l-Abbas el-Mursî (ö. 686/1287); Şeyh Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 656/1258); Şeyh Abdüsselam b. Meşîş el-Hasenî (ö. 625/1228 [?]); Şeyh Abdurrahman b. Hüseyin ez-Zeyyât (ö. ?); Şeyh Takiyüddin el-Fukayr Abdurrahman en-Nehrendî (ö. 594/1198); Şeyh Fahreddin Muhammed (ö. ?); Şeyh Nuruddin Ebu'l-Hasen Ali ed-Dekkak (ö. ?); Şeyh Tâcuddin Muhammed (ö. ?); Şeyh Şemseddin Muhammed (ö. ?); Şeyh Zeynüddin Muhammed el-Kazvî (ö. ?); Şeyh Ebû İshâk İbrahim el-Basrî (ö. ?); Şeyh Ebu'l-Kâsım Ahmed el-Mervânî (ö. ?); Şeyh Ebû Muhammed Said (ö. ?); Şeyh Sa'd (ö. ?); Ebû Muhammed Feth es-Suûd (ö. ?); Ebu Osman Said el-Gazvânî; Ebu Muhammed Câbir b. Abdullah el-Ensârî (r.a.); Hz. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) ; Hz. Ali b. Ebî Tâlib (r.a.); Hz. Peygamber (s.a.v.)²¹

Hayatı ilim öğrenme, öğretme, eser telif etmenin yanında ibadet ve mücadele ile geçen Seyyid Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî, 1993 yılında Tanca'da vefat etmiş, Sıddîkiyye Zaviyesi'nde babasının yanında defnedilmiştir.²²

1.2. Eserleri

el-Gumârî çok erken yaşlarda daha medresede ilim tahsil eden bir öğrenciyken kitap telif etmeye başlamıştır. İlk telif ettiği kitap *Teşyîdu'l-mebânî li-tavdîhi mâ havethu'l-Mukadimetu'l-Âcurrûmiyye mine'l-hakâiki ve'l-meânî* adlı *Âcurrûmiyye* şerhidir. Kitaplarının önemli kısmını ise daha sonraları Mısır'da kaleme almıştır. el-Gumârî'yi telif sevk eden en önemli âmil, ilgili alanda eksiklik görmesi veya konu ile alakalı kendisine soru sorulması olmuştur. İrili ufaklı telif eserleri yüzün üzerindedir. Telif eserleri yanında tahkik eserleri de bulunmaktadır. Çok yönlü bir

²¹ Nûruddin Ali Cumua, *Silsiletu's-Sıddîkiyye's-Şâzeliyye ve İcâzetuhâ*, (b.y: y.y., ts.), 23-27.

²² Yûsuf, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, 24; Hamâde, Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî el-hafizu'n-nâkid, 29.

âlim olması hasebiyle telif ettiği kitaplar akaid, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve dil gibi birçok alanı kapsamaktadır. el-Gumârî'nin eserlerinin büyük çoğunluğu daha hayattayken basılmıştır. En son basılan eserlerinin tümü öğrencisi Mahmûd Saîd b. Mumammed Memdûh tarafından *Mevsûatu'l-allâmeti'l-muhaddisi'l-mütefennin seyyidi's-şerif Abdillâh b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârîyyi'l-Hasenî* adıyla bir arada toplanmıştır.²³ On dokuz ciltten meydana gelen eser, matbu ve mahtut halde olan tüm telif kitaplarını içermektedir. Ancak el-Gumârî'nin on üç sene boyunca Sıddîkiyye Zaviyesi'nde kayıt altına aldığı ve öğrencilerinin yanında mahfuz olan dersleri özel bir uğraşı gerektirdiği için eserde yer almamıştır. Ayrıca el-Gumârî'nin tahkik çalışmaları da bu eserde yer almamıştır.²⁴

Bu çalışmada el-Gumârî'nin tüm eserlerini bir arada kaydetmek makaleyi oldukça uzatacağından dolayı değişik alanlarda sadece bir kısmının yazılması uygun görülmüştür. Telif eserlerin tümü *Mevsûatu'l-allâmeti'l-muhaddisi'l-mütefennin seyyidi's-şerif Abdillâh b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârîyyi'l-Hasenî* adlı kitapta toplandığı için sadece bu kitabın basım bilgileri verilmiştir. Tahkik eserlere gelince tümü el-Gumârî'nin *Sebîlu't-tevfik fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî*²⁵ adlı kitabında kaydedilmiştir. Burada basım yerleriyle beraber bir kısmı zikredilmiştir.

Telif Eserler

a- Akaid, Tasavvuf

1- *İtkânu's-Sın'a fî tahkîki ma'nâ bid'a*

2- *İrgâmu'l-mubtedii'l-ğabî bi-cevâzi't-tevessuli bi'n-Nebî*

3- *et-Tehkîku'l-bâhir fî ma'na'l-îmân billâhi ve'l-yevmi'l-âhir*

²³ Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, *Mevsûatu'l-allâmeti'l-muhaddisi'l-mütefennin seyyidi's-şerif Abdillâh b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârîyyi'l-Hasenî*, haz. Mahmûd Saîd b. Mumammed Memdûh, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2016).

²⁴ Gumârî, *Mevsûatu'l-allâmeti'l-muhaddisi'l-mütefennin seyyidi's-şerif Abdillâh b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârîyyi'l-Hasenî*, 94-96.

²⁵ el-Gumârî'nin bu otobiyografik eserinde tahkik çalışmalarının hepsi yer almaktadır. Bkz. Gumârî, *Sebîlu't-tevfik fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî*, 68-70.

- 4- *İstimdâdu'l-avn li-isbâti kufri Fir'avn*
- 5- *el-Hucecu'l-beyyinât fî isbâti kerâmâti'l-evliyâ*
- 6- *Akîdetu ehli'l-İslâm fî nuzûli Âsâ aleyhi's-selâm âhiri'z-zamân*
- 7- *İthâfu'l-ezkiyâ' bi-cevâzi't-tevessuli bi'l-enbiyâ ve'l-evliyâ*
- 8- *el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm*
- 9- *Husnu't-talattuf fî beyâni vucûbi sulûki't-tasavvuf*
- 10- *Silsiletu't-tarîkati's-Sıddîkiyye*

b- Hadis

- 1- *el-Ehâdîs el-muntekâ fî fedâili Seyyidinâ Resûlillâh*
- 2- *el-Erbeûne hedîsen es-Sıddîkiyye*
- 3- *el-Erbeûne el-Gumâriyye fî şukri'n-niam*
- 4- *Semîru's-sâlihîn*
- 5- *Tahrîcu ehâdîsi kitâbi'l-Luma' fî'l-usûl li-Ebî İshâk eş-Şirâzî*
- 6- *el-Fethu'l-mubîn şerhu'l-Kenzi's-semîn*
- 7- *el-İbtihâc fî tahrîci ehâdîsi kitâbi'l-Minhâc*

c- Fıkıh

- 1- *el-Edilletu'r-râcihe fî fardiyyeti kirâeti'l-Fâtiha*
- 2- *el-Hucetu'l-mubeyyine li-ibâreti'l-mudevvene*
- 3- *el-İnâre fî edilleti zekâti't-ticâre*
- 4- *el-Kavlu'l-muşrik li-sebebi savmi'l-mağrib bi-ru'yeti'l-meşrik*
- 5- *Ta'rîfu ehli'l-İslâm bi-enne nakle'l-udvi harâm*

d- Tefsîr (Kur'ân İlimleri)

- 1- *Bideu't-tefâsîr*

2- *Fezâilu'l-Kurâni'l-Kerîm*

3- *Cevâhiru'l-beyân fî tenâsubi suveri'l-Kur'ân*

4- *Ehâdisu't-tefsîr*

5- *el-İhsân fî ta'kîbi'l-İtkân*

e- Nahiv

Teşyîdu'l-mebânî li-tavdîhi mâ havethu'l-Mukadimetu'l-Âcurrûmiyye mine'l-hakâiki ve'l-meânî

f- Diğer Eserler

1- *Havâtır ed-dîniyye*

2- *Beynî ve beyne's-Şeyh Bekr*

3- *er-Reddu'l-mukemu'l-metîn alâ kitâbi "el-Kavlu'l-mubîn"*

Tahkik Eserler

1- *el-Makâsidu'l-hasene*²⁶

2- *Tenzîhu's-şerîa*²⁷

3- *el-İklîl şerhu Muhtasarı Halîl*²⁸

4- *Ahlâku'n-Nebî*²⁹

5- *Beşâretu'l-mahbûb bi-tekfîri'z-zunûb*³⁰

²⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsidu'l-hasene*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, (Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 1979).

²⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhu's-şerîa*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, (Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 1979).

²⁸ Muhammed Emîr el-Kebîr, *el-İklîl şerhu Muhtasarı Halîl*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, ts.).

²⁹ Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-Nebî*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, (Kahire: Metâbiu'l-Hilâlî, 1959).

³⁰ Abdurrahman b. Halîl Kabûnî el-Ezraî, *Beşâretu'l-mahbûb bi-tekfîri'z-zunûb*, thk. Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî, (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1965).

6- *Risaletun fî vasli'l-belâgâti'l-erbâi fi'l-Muvatta'*³¹

2. el-Gumârî'nin *el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerîati'l-İslâm* Adlı Eserinde Açıkladığı On Hadis Etrafında Tasavvufî Düşüncesi

el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerîati'l-İslâm el-Gumârî'nin tasavvuf alanında yazdığı önemli bir eserdir. Kitabın hacminin küçüklüğüne nazaran etki sahası büyük olmuştur. Bunda el-Gumârî'nin çok yönlü bir âlim olmasının ve son dönem hadis âlimlerinin önemlileri arasında yer almasının payı büyüktür. Ayrıca zaviye ve medrese birlikteliğini sürdüren geleneğin güçlü temsilcilerinden Sıddîkiyye/Gumârîyye yoluna mensup olduğunu da unutmamak gerekir. el-Gumârî'nin bu eseri defalarca farklı yayınevleri tarafından basılmış, en son öğrencisinin tüm eserlerini bir arada topladığı *Mevsûatu'l-allâmeti'l-muhaddisi'l-mütefennin seyyidi's-şerif Abdillâh b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârîyyi'l-Hasenî* adlı kitapta yer almıştır. Ancak bizim bu çalışmada temel aldığımız, İslâm Muhammed es-Sârî'nin tahkik ettiği ve Kahire'de Mektebetu'l-Kahire tarafından 1998 yılında ikinci basımı yapılan baskıdır. Müellifin de mukaddimesinde beyan ettiği gibi bu eserde, sûflerin sülûk ettiği yolun kaynağının İslâm olduğu hadislerle açıklanmaya çalışılmıştır. Kitap; müellifin tasavvufu tarif ettiği, kaynağının Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet olduğunu açıklamaya çalıştığı bir mukaddime ile başlamıştır. Daha sonra tasavvuf için delil olarak gördüğü on hadîs-i şerifi, mütehasısların görüşlerini de ortaya koymak suretiyle yorumlamıştır. En sonunda ise bazı tasavvufî kavram ve meselelere açıklık getirmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi el-Gumârî'nin kitapta konuları işlerken hedeflediği ana tema tasavvufun Kitap ve Sünnet merkezli olduğunu okuyucuya aktarabilmektir. Ona göre tasavvuf dinin üç temel kısmından ihsan boyutu olup (İslâm/fıkıh, iman/akâid, ihsân/tasavvuf) Cibril hadisi³² buna işaret etmektedir.

³¹ Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *Risaletun fî vasli'l-belâgâti'l-erbâi fi'l-Muvatta'*, thk. Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî, (Darulbeyzâ: b.y, 1979).

³² el-İmâm el-Hâfız Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sâhîhu Müslim*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî, (Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), "İman" 1 (No. 9).

Sahabe-i kirâm, ihlas ve samimiyetle dinin emirlerini yerine getirmeye çalışmış, mücahede ve zühd yolunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tam anlamıyla uymaya çalışmışlardır. İslâm ahlâkını zirve noktada temsil eden sahabe-i kiramdan sonra onların biraz aşağısında tâbiîn ve onlardan sonra da tebeu't-tâbiîn bu faziletli hali sürdürmüştür. Ancak bu üç kuşaktan sonra dünya sevgisi kalplerde yeşermiş, dinde bidatler ortaya çıkmış ve ibadetleri yerine getirmede gevşeme hali ortaya çıkmıştır. Bu durum selef-i salihîni tedirgin etmiş ve dini koruma adına onun üç kısmının (fıkıh, akâid, tasavvuf) mahiyetinin Kitap ve Sünnete göre açıklanması noktasında çalışmalara yöneltmiştir. Dört mezhep imamı ve ashabı fıkıh ilmini, Ebu'l-Hasen Alî el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) ve ashabları akideyi, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve ashabı ise tasavvufu nasrlara göre belirlemiştir.³³

el-Gumârî'nin tasavvuf için delil olarak gördüğü on hadîs-i şerif aşağıda maddeler halinde incelenecektir:

1- Seyyid Abdullah el-Gumârî'nin tasavvufun delilleri arasında gördüğü birinci hadîs-i şerif, Hz. Ömer'in (r.a.) nakletmiş olduğu meşhur Cibril hadisidir. Hadîs-i şerifte geçen “ihsân” kavramı ve onun açıklaması tasavvufun dayanaklarından sayılmıştır. “İhsân, Yüce Allah'ı görüyormuşçasına ona kulluk görevini yapmandır. Ancak sen O'nu her ne kadar görmesen de O seni görmektedir.” el-Gumârî'ye göre bu hadîs-i şerif müşahede “O'nu görüyormuşçasına” ve murakabe “O seni görmektedir” hallerine işaret etmektedir. Hatta Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) bu hadîs-i şerifin sûfîlerin yolunun mahiyetini açıklayan kapsayıcı bir delil olduğuna dair sözünü³⁴ de nakleder. Ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) de *Medâricu's-sâlikîn*'de bu yolun aslının; “mârifette

³³ Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, *el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerîati'l-İslâm*, thk. İsmâil Muhammed es-Sârî, (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1998), 7-13.

³⁴ Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-sâ'irîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 9.

kemâle ulaşma ve Hakk'ın kalplerde tam yerleşmesi olan sürekli bir murakabe halini kazanma olduğu"³⁵ şeklindeki ifadesini de aktarır.³⁶

el-Gumârî, Cibril hadisinde geçen ihsan kavramının murakabe ve müşahede kavramlarını karşıladığını, hadîs-i şerifte müşahede ile başlanılmasının onun yüceliğine ve değerine işaret olduğunu söyler. Sâlikin seyr u sülûkunda ise murakabe ile başladığını, murakabe halinin müşahedeyi doğurduğunu anlatır. Bu konuda Cüney-i Bağdâdî'nin küçükken dayısı Serî es-Sakatî'den (ö. 251/865) dinlediği şu tavsiyeyi örnek olarak aktarır: "Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye şöyle demiştir: 'Evlat! Sana üç söz öğreteceğim, geceleyin yatmak istediğinde; Allah benimledir, Allah beni görüyor, Allah bana şahittir.' de." Buna yaklaşık bir ay devam eden Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha sonra hocası ve dayısı Serî es-Sakatî'nin kendisine şöyle dediğini anlatır: "Allah seninle beraber, seni görüyor ve sana şahitse ona isyan etmen doğru olur mu?" Cüneyd-i Bağdâdî, bu tavsiyenin kendisine ömür boyu fayda sağladığını ve kendisini günaha girmekten koruduğunu ifade etmiştir.³⁷ Esasında el-Gumârî'nin naklettiği bu hikâyenin kaynaklarda Sehl. b. Abdullah et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) atfedildiğini söylemek gerekir.³⁸ Burada el-Gumârî, murakabenin kulluk görevini ifa etmede temel bir rol üstlendiğini, tasavvufun hedefinin bu hali elde etmek olduğunu açıklamak istediği görülmektedir. Murakabe ve müşahede arasında bir sebep sonuç ilişkisi kuran el-Gumârî; murakabenin sebep, müşahedenin ise sonuç olduğunu, müşahedenin ancak kalp ile olabileceğini, göz ile olan müşahedenin ise bu dünyada sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v.) has olduğunu ifade etmiştir.³⁹ el-Gumârî'nin buradaki görüşünün Ehl-i Sünnetin bu konudaki genel inancını

³⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke nesteîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 3/110.

³⁶ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 14-15.

³⁷ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 14-15.

³⁸ İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye 1434/2013) 152; Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 2/429; Ebu's-Safâ Salâhuddin Halil b. İzziddin Aybek b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 16/11; Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnu'l-Mulakkin, *Tabakâtu'l-evliyâ*, thk. Nureddin Şerîbe, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 1/233.

³⁹ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 15.

yansıttığını görmekteyiz. Nitekim mutasavvıflar da Yüce Allah'ın bu dünyada gözle görülemeyeceği konusunda Ehl-i Sünnet kelimcileri ile müttefiktirler.⁴⁰ el-Gumârî bazı sûflerden nakledilen ve Yüce Allah'ı müşahede ettiklerine dair rivayetlerin kalp ile görme olan basiretten⁴¹ kinaye olduğunu söylemiştir. Sûflerden bu ve benzeri konularda nakledilen bazı kapalı sözlerin bağlamlarından koparılmadan iyi analiz edildiğinde kabul edilebilir yorumlarının olduğunu belirtmiştir.⁴²

2- el-Gumârî'nin tasavvufa delil olarak zikrettiği ikinci hadîs-i şerif şu şekildedir: "Yüce Allah şöyle dedi: "Kim benim bir dostuma (velî) düşmanlık yaparsa, ona harp ilân ederim. Kulum, farzlardan daha sevimli bir şeyle bana yaklaşmaz. Kulum nafilelerle de bana yaklaşmaya çalışır ki ben onu severim. Onu sevince "kulun" işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden istediğini kesinlikle veririm. Bana sığınırrsa kesinlikle onu korurum."⁴³ el-Gumârî, hadîs-i şerifin mücahede ve ve fenâ kavramlarına işaret ettiğini ifade etmektedir. Ona göre hadîs-i şerif, sûflerin yolunun başlangıç ve nihayetini açıklamaktadır. Sûflerin kalp hastalıklarını tedavi etmek suretiyle Cenâb-ı Hakk'tan uzaklaşmaktan kurtulduklarını söyler. Ayrıca söylem, fiil ve davranışlarını Yüce Allah'ın rızasına uygun bir hale getirmek için gayret göstermekle onun sevgisini kazandıklarını ifade eder. Hadîs-i şerifte geçen farz ve nafilelerle yaklaşmayı mücahedenin esası olarak da görür.⁴⁴ Nitekim mücahede, şer'î şerifçe istenilen amellerin nefse ağır gelmesine rağmen kulun çabalayarak onları yerine getirmesi şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁵ el-Gumârî, Yüce Allah'ın emirlerini her durumda ve imkân çerçevesinde imtisal etmeyi ise fenâ makamına ulaşmaya vesile saymıştır. Bu durumda sâlikin nefsinden fâni olup Cenâb-ı Hakk ile kaim olacağını, her halinde Yüce Allah'ın hıfzı ve inayeti altına

⁴⁰ Ferzende İdiz, "Sûflere Göre Rü'yetullah Meselesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2469.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcı Yayıncılık, 2016), 66.

⁴² Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'ati'l-İslâm, 15.

⁴³ Buhârî: "Rikâk", 38 (No. 6502).

⁴⁴ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'ati'l-İslâm, 16.

⁴⁵ es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşavî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 171.

gireceğini söylemiştir.⁴⁶ el-Gumârî'nin mezkûr hadise getirdiği yorumu, Muhammed el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) de *Taarruf*'ta dile getirdiğini görmekteyiz. Kelâbâzî, "onun işiten kulağı, gören gözü olurum" şeklindeki ifadenin mânasının, Yüce Allah'ın kulunu kendisine muhalefet etmesinden onu alıkoymasına olduğunu ifade etmiştir. Cenâb-ı Hakk bu haldeki kulunun tasarruflarını üzerine alarak onu yönlendirir. Artık bu durumda kul, Rabbinin koruması altında olup mahfuzdur.⁴⁷ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) de bu minvalde açıklamaları olmuştur. Âlûsî; hadisten anlaşılacak mânanın, Yüce Allah'ın sevdiği kulunun vücut azalarını ve duyularını razı olduğu yerlerde kullanması yönünde onu muvaffak etmesi olduğunu beyan etmiştir.⁴⁸ Mezkûr ifadelerden anlaşılmaktadır ki el-Gumârî'nin yorumları önceki sûflerin ve âlimlerin düşünceleriyle birebir örtüşmektedir.

3- el-Gumârî'nin tasavvuf için sunduğu delillerden üçüncüsü, Übey b. Ka'b'ın (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği hadîs-i şeriftir: "Hz. Musa (a.s.) Hz. Hızır'a (a.s.); "Sana öğretilen rüşdden, bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı? dedi."⁴⁹ "(Hz. Hızır); sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, dedi."⁵⁰ Hz. Hızır (a.s.); ey Mûsâ! Bende Allah'ın ilminden bana verdiği bir ilim var ki sen bilemezsin. Sende de Allah'ın sana verdiği bir ilim vardır ki ben onu bilemem.⁵¹ el-Gumârî hadisin zâhir ve bâtın ilimlerine işaret ettiğini belirtmektedir.⁵² Ona göre Hz. Hızır'ın (a.s.) Hz. Musa'ya "sen bilemezsin" ifadesinden sonra "tümünü" sözcüğünün takdiri (varsayım) olarak bulunduğunu, "ben onu bilemem" ifadesinden sonra da aynı şekilde "tümünü" sözcüğünün mukadder olduğunu, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.

⁴⁶ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'ati'l-İslâm, 16.

⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, haz. A.J. Arberry (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1994), 92.

⁴⁸ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi tefsîri'l-Kurâni'l-Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/140.

⁴⁹ Kehf: 18/66.

⁵⁰ Kehf: 18/67.

⁵¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî, (Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), "İlim" 44 (No. 122).

⁵² Tasavvuf ilminde zâhir ve bâtın anlayışları için bkz: Ferzende İdiz, "Tasavvufta İlm-i Zahir-İlm-i Batın Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 25 (Haziran 2006): 237-260.

852/1449) de buna işaret ettiğini⁵³ söylemektedir.⁵⁴ el-Gumârî, Ebû Hayyân el-Endelusî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît*'te cumhurun görüşü olarak şu bilgileri verdiğini aktarmıştır: Hz. Hızır (a.s.) bir peygamber olup kendisine vahiy yoluyla ilm-i bâtın verilmiştir. Hz. Musa'ya (a.s.) ise ilm-i zâhirle hükmetme verilmiştir.⁵⁵ el-Gumârî'ye göre Hz. Hızır'ın (a.s.) bir peygamber olup en azından bir mükellefin bileceği kadar zâhir ilmine de vakıf olduğunu, Hz. Musa'nın (a.s.) da vahiy yoluyla bâtın ilmini bildiğini, ancak her ilmin kendisine göre bir mütehasısı olduğunu söylemektedir. el-Gumârî, ayrıca velâyet mertebesine ulaşmış bir meselenin hakikatini öğrenen kişinin şer'î şerifin zâhirinin dışına çıkmasının caiz olmadığını üzerinde durur. Buna delil olarak da *Müslim*'de geçen "Yapmakla emrolduğum bir işe sen sabredemezsin."⁵⁶ rivayetini getirir.⁵⁷

4- el-Gumârî, Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728); "Her âyetin bir zâhiri ve bir bâtını vardır. Her harf için bir had ve her had için bir matla' vardır"⁵⁸ mürsel rivayetini tasavvufa başka bir delil saymıştır. el-Gumârî, rivayetin aynı zamanda Abdullah b. Mesud'tan (r.a.) merfu olarak nakledildiğini,⁵⁹ "had" kelimesinin gizli anlamında olduğunu, "matla'" ifadesinin ise kendisiyle gizli olana ulaşılan⁶⁰ anlamına geldiğini belirtir. Gizli ve kapalı kalmış anlamları ortaya çıkaranların da ancak Cenâb-ı Hakk'ın kendilerine marifet kapısını açtığı hakikat erbabının olabileceğini ifade eder.⁶¹ Muhammed b. Muhammed b. Şerefüddîn el-Halîlî (ö.

⁵³ Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî- Muhibbuddin el-Hatîb, (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, ts.), 8/418.

⁵⁴ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'îati'l-İslâm, 17.

⁵⁵ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 7/204.

⁵⁶ Müslim, "Fezâil", 172 (No. 2380)

⁵⁷ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'îati'l-İslâm, 17-18.

⁵⁸ Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr *es-Suyûtî*, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kutub, 1974), 4/224-225. Zâhir ve bâtın kavramları bağlamında hadisin geniş değerlendirmesi için bkz. Dilaver Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11 / 2 (Nisan 2011), 7-41.

⁵⁹ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Musennâ et-Temîmî el-Mevsîlî, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1989), 9/81-82.

⁶⁰ Alûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'de bu doğrultuda açıklamaları olmuştur. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kurânî'l-Azîmi e's-Seb'i'l-Mesânî*, 1/8.

⁶¹ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şer'îati'l-İslâm, 19.

1147/1734) bu hadisin açıklamasında âlimlerden nakledilen birçok görüş olduğunu zikretmiş, el-Gumârî'nin ifadelerinin aynısını saydıklarının arasında sıralamıştır.⁶² el-Gumârî'nin zâhir mânayla beraber “onu destekleyen” gizli kalmış mânalardan söz ettiği açıktır. Çünkü bâtın ilmine vakıf bir velinin şer'î şerifin dışına çıkamayacağına dair ifadesi ortadadır. Sadüddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Âkâid en-Nesefiyye*'de kati bir delil olmaksızın nasların zâhirini bırakıp başka mânalara sapmanın dalalet ve ilhad olduğunu, bâtınıyye denilen sapık bir fırkanın bu şekilde hareket ettiğini söylemiştir. Ancak yine Teftâzânî; “bazı muhakkiklerin; nasların zâhirî mânalarına hamledilmeleriyle beraber sülûk ehli için açığa çıkan bazı ince ve gizli anlamların zâhirî kasıtlarla telif edilebileceği” söylemini de “kâmil bir iman ve gerçek irfan” olarak telakki etmiştir.⁶³ Nitekim mutasavvıflar da tasavvuf (bâtın) ilminin ancak Kitap ve Sünnet'e ittibâdan hasıl olduğunu ifade etmiştir. Âlûsî, hakikatte bâtın olan Cenâb-ı Hakk'ın ilmidir. Mahlûkatın “bir kısmının bile olsa” elde ettiği ilim bâtın değil ancak zâhir olur, demiştir.⁶⁴

5- el-Gumârî'nin tasavvuf için delil olarak takdim ettiği beşinci hadis Ebû Hureyre'nin (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şu rivayetidir: “İlimden gizli kalan bir kısım vardır ki onu ancak Allah'ı bilenler bilebilir. Onu açığa çıkardıklarında ancak Allah'tan gafil olanlar onu inkâr ederler.”⁶⁵ el-Gumârî bu hadisin zayıf olduğunu ancak iki yolla kuvvet bulduğunu ifade eder.⁶⁶ Bunlardan birincisi şu şekildedir: “Allah'ın Resûlünden iki kap dolusu ilim öğrendim. Birisini yaydım, açıkladım; diğerini söyleyecek olsaydım, şu boğazım kesilirdi.”⁶⁷ el-Gumârî Ebû Hureyre'nin (r.a.) açıklamadığı kısmın, Benî Ümeyye'ye mensup kötü idarecileri, kıyamet

⁶² Muhammed b. Muhammed b. Şerefüddîn el-Halîlî, *Fetâvî el-Halîlî alâ mezhebi's-Şâfiî*, (Mısır: b.y., ts.), 1/31.

⁶³ Sadüddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Âkâid en-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000), 149; bk. Rifat Yıldız, Fikhî Eleştiri Bağlamında İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (İDEKTA), (Temmuz 2021), 152.

⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kurânî'l-Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 3/356.

⁶⁵ Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 29; Alî b. Hüsâmiddîn el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fî suneni'l-akvâli ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981), 10/181 (No. 28942).

⁶⁶ Gumârî, *el-l'âm bi-enne't-tasavvufe min şer'ati'l-İslâm*, 21.

⁶⁷ Buhârî “İlim”, 42 (No. 120).

alametlerini ve âhir zamandaki fitneler ile ilgili haberleri kapsadığını ifade eder. el-Gumârî, bazı kesimlerin hoşlarına gitmeyeceği için bu rivayetleri inkâr edeceklerini, Ebû Hureyre'nin (r.a.) bu yüzden onları aktarmadığını bildirir.⁶⁸ Burada belirtmek gerekir ki el-Gumârî'nin zikrettiği bu yorum hadîs âlimlerinin genel kanaatidir.⁶⁹ el-Gumârî'ye göre hadisi destekleyen ikinci delil, sûfilerden görülen veya duyulan vakıaya uygun haller ve haberlerdir. Yine ona göre Cenâb-ı Hakk'ın kendilerine hakikat ilminden lütfettiği sûfleri, ancak nefislerine aldananlar inkâr edebilir. Ayrıca hadis âlimlerinin indinde zayıf bir hadisi doğrulayan en önemli delil vakıaya uygun çıkmasıdır.⁷⁰ el-Gumârî'nin bu tespiti yerinde bir tespittir. Nitekim İmam Süyûtî (ö. 911/1505), zayıf olarak hüküm verilen bir hadiste geçen haberlerin vakıaya uygun olarak çıkmasından sonra bu durumun zayıf hadisi takviye ettiği yönünde görüş bildirmiştir.⁷¹

6- Tasavvufa delil olarak sunulan altıncı hadis, Hz. Câbir'in (r.a.) Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) rivayetidir: "İki ilim vardır. Kalpte olan, bu faydalı ilimdir. Dilde olan, bu ilim de Allah'ın, kulları üzerinde hüccetidir."⁷² el-Gumârî, kalp ilmi olarak değerlendirdiği bâtın ilminin esas itibarıyla zâhir ilminden neşet ettiğini belirtir. Kul öğrendiği zâhir ilmimi mücahede ile tatbik ettikten sonra faydalı olan bâtın ilmine sahip olur.⁷³ el-Gumârî İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsirinde şöyle söylediğini nakleder:⁷⁴ "Âlimler üç kısımdır: Allah'ı bilir, O'nun emrini de bilir. Allah'ı bilir, ancak O'nun emrini bilmez. Allah'ın emrini bilir ancak O'nu bilmez.

⁶⁸ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 21.

⁶⁹ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.), 2/184-185; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/534.

⁷⁰ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 21.

⁷¹ Hindî, *Kenzu'l-ummâl fî suneni'l-akvâli ve'l-ef'âl*, 11/162.

⁷² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musanneffî'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 7/82 (No. 34361); Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*, thk. Muhtar Ahmed Nedvî, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003) 3/188 (No. 1540); Hadisin sened yönünden detaylı incelemesi için bkz: Muhittin Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi ile İlgili Haberler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 21 (Ekim 2006): 181-217.

⁷³ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 22.

⁷⁴ el-Gumârî'nin nakli ile asıl kitap arasında az fark bulunmaktadır. Bunun için asıl kitap olan İbn Ebî Hâtim'in tefsirindeki ifadeler tercih edilmiştir.

Allah'ı ve emrini bilen O'ndan korkup onun hududunu ve farzlarını da bilendir. Allah'ı bilip emrini bilmeyen O'ndan korkar ancak hududunu ve farzlarını bilmez. Allah'ın emrini bilip O'nu bilmeyen, hududunu ve farzlarını bilmesine rağmen O'ndan korkmayandır."⁷⁵ Fahreddin er-Râzî ö. 606/1210) ise İbn Ebî Hâtim'in üç kısım âlim hakkındaki ifadelerini, bazı muhakkiklerin sözü olarak vermiştir. Ona göre birincisi; ilâhî mârifetin kalbini istila ettiği bir kuldur ki Celâl nurunu müşahede etmede mustağrak olduğundan, bir mükellefin bilebileceği ilimden daha fazlasını öğrenmeye gücü yetmeyendir. İkincisi; Helal ve haramı bilen, ahkâma vakıf olan bir âlim olup Celâl sırları hakkında bilgisi olmayandır. Üçüncüsü ise ma'kûlat (akılla bilinen) ile mahsûsât (hisle bilinen) arasında durur. Bazen sevgiyle Rabbinin huzurunda ona ibadetle meşgul bir halde mahlûkatı tamamıyla kalbinden çıkarır, bazen de insanların arasına girer ve onlardan biri olur ki sanki Rabbinin bilmeyen biri gibi davranır.⁷⁶ el-Gumârî, ilmiyle amel etmeyen âlimin saptığını, ilmiyle amel edip ondan sakınanın ise bâtın ilmine sahip, salih bir şahsiyet olduğunu söyler. Kula bâtın ilminin yolunu açan halin, Yüce Allah'tan sakınıp korkması olduğuna vurgu yapar.⁷⁷ Bu konuda şu âyet-i kerimeyi delil olarak gösterir: *"Allah'tan sakının, Allah size öğretiyor; Allah her şeyi bilir."*⁷⁸

7- el-Gumârî'nin yedinci delili Ebû Hureyre'nin (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği hadîs-i şeriftir: "Sizden öncekiler içinde Benî İsrail'den, peygamber olmadıkları halde kendileri ile konuşulanlar (ilham olunanlar) vardı. Eğer ümmetimin içinde böyle biri varsa o, Ömer'dir." el-Gumârî'ye göre "konuşulanlardan" kasıt, ilhama tabi olanlardır.⁷⁹ El-Gumârî, İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449) nakille "eğer ümmetimin içinde böyle biri varsa" ifadesinin tereddüt mânasında değerlendirilmemesi gerektiğini söyler. Peygamber

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, (Mekke-i Mükerrreme: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 10/3180.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1999), 2/401.

⁷⁷ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerîati'l-İslâm, 22.

⁷⁸ Bakara: 2/282.

⁷⁹ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerîati'l-İslâm, 23.

Efendimiz'in (s.a.v.) ümmeti, tüm ümmetlerin en üstünüdür. Diğer ümmetlerde ilhama tabi olanlar varsa onun ümmetinde olması yeğdir. Ancak her ne kadar mülhem olanlar varsa da bunların görüşleri Kitap ve Sünnete muvafık ise muteberdir. Hikmetin iktizasıyla ilk asırdan sonra bu ümmetin içinde ilhama tabi olanlar çok olmuştur."⁸⁰ İlhamın dinî hükümlerde delil olup olamayacağını da tartışan el-Gumârî, en sonunda âlimlerin çoğunluğunun ilhamın hüccet teşkil etmeyeceği yönünde görüş bildirdiğini, sûflerin çoğunluğunun da bu fikirde olduğunu, çünkü ilhama tabi olan kişinin ismet sıfatına sahip olmadığını söyler.⁸¹ Ancak sûflerin genel kabulünün ilhâmın bilgi kaynağı teşkil ettiği yönünde olduğunu söylemek gerekmektedir. Ancak el-Gumârî'nin de yukarıda ifade ettiği üzere ilhamın Kitap ve Sünnet'e uygunluk arz etmesi gerektiğini ve ilhama tabi olanın da müttaki bir zat olması icap ettiğini vurgulamışlardır. Bu minvalde bazı kelâmcıların da sûflerin bu görüşüne iştirak ettiği görülmüştür.⁸²

8- el-Gumârî'nin tasavvuf için saydığı delillerin sekizincisi Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayettir: "Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Medine'nin sokaklarından birinde yürürken Hârise denilen bir adamla karşılaştı. Hz. Peygamber (s.a.v.) ona şöyle dedi. "Nasıl sabahladın ey Hârise?" (Hârise) dedi ki; "Hakiki bir mümin olarak sabahladım." (Peygamber Efendimiz (s.a.v.)) dedi ki; "Her sözün bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?" (Hârise) dedi ki; "Nefsimi dünyadan çekip aldım. Gecelerimi uyanık, gündüzlerimi susuz geçirdim. Sanki Rabbimin arşını, cennetliklerin ziyaretleşmelerini ve cehennemliklerin bağrıışmalarını görüyör gibiyim." (Bunun üzerine Peygamber Efendimiz (s.a.v.) (Hârise için) dedi ki; "Mümindir, Yüce Allah kalbini nurlandırmıştır."⁸³ el-Gumârî, hadisin "mücadele,

⁸⁰ İbn Hacer, Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî, 7/50-51.

⁸¹ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 24.

⁸² Ahmet Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 / 3 (Ocak 2015), 84-85. İlham hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları- VI*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004); Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0 / 5 (Nisan 2012).

⁸³ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsne'd*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah-Sabri Abdulhalık eş-Şâfiî, (Medene-i Münevvere: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009), 13/333 (No. 6948); Beyhakî, *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*, 13/158 (No. 3880); İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-*

zühhd, ruhun tefekkür yoluyla arş ve cenneti gezmesi, kalbî müşahede" gibi kavram ve hakikatleri ispat ettiğini belirtir. Ancak el-Gumârî, hakikatin şeriattan doğduğunu, onun özü ve sırrı olduğunu belirtir. Hakikati anlaşılabilir sözlerle aktaranların ve sūfî olmadığı halde bu şekilde görünenlerin bu konuda yaptıkları itirazların, onları bazen küfre düşürdüğünü söyler.⁸⁴

9- el-Gumârî'nin dokuzuncu delili Ebû Said el-Hudrî'nin Peygamber Efendimiz'den rivayet ettiği şu hadîs-i şeriftir: "Müminin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar."⁸⁵ el-Gumârî, hadisi biraz değişik lafızlarla ve farklı tariklerle verdikten sonra bu rivayetin evliya için hasıl olan keşiflerin doğruluğuna şahitlik ettiğini belirtir. Bu makama ulaşmış bir mükâşefe ehlinin başka bir yerde olan bir kişi hakkında sanki yanındaymış gibi haber verebildiğini söyler. el-Gumârî, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'de bu gibi olayların ehl-i salah için sıradanlaştığına dikkat çektiğini, yemeği ve suyu "Yüce Allah'ın izniyle" çoğaltma veya insanlar için gayb sayılan olaylardan haber verme gibi hadiselerin çokça meydana geldiğini aktardığını⁸⁶ söyler.⁸⁷

10- el-Gumârî'nin tasavvufa delil olarak naklettiği onuncu hadis, Hz. Aişe'nin (r.anhâ) rivayetidir: "Resûlullah'a (s.a.v.) ilk vahiy, salih rüya şeklinde gelmiştir. Gördüğü rüyalar sabah aydınlığı gibi açık bir şekilde zuhur ederdi. Daha sonra ona yalnızlık sevdirdi. Hira Mağarası'nda halvete çekilirdi."⁸⁸ el-Gumârî, bu rivayetin sūfiyenin zaviye veya mescitlerde halvete çekilmesine delil teşkil ettiğini bildirir. el-Gumârî, İbn Ebî Cemre'den (ö. 599/1202) nakille, kulun halvete çekilmesinin salahına ve ibadetine yardımcı olacağını söyler. Ayrıca Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uyararak halvete çekilen kişiye, velayetten kendisine taksim edilen nasibinin

âsâr, 6/170 (No. 30423). Hadisin değişik rivayetleri ve tahriri için bkz. Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇÜİFD) 17 / 2 (Aralık 2017), 149-184.

⁸⁴ Gumârî, *el-lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm*, 25-26.

⁸⁵ Ebu'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 8/102.

⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7/383.

⁸⁷ Gumârî, *el-lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm*, 28.

⁸⁸ Buhârî, "Bed'ül-vahy" 3. (No. 3); Müslim, "İman" 73. (No. 252).

ulaşacağını, çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) halvete çekildikten sonra kendisine büyük hayrın ulaştığını⁸⁹ ifade eder. el-Gumârî halvete çekilmenin kula, Yüce Allah'ın azametini tefekkür etmesinde yardımcı olacağını, nitekim Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) Hira Dağı'ndaki ibadetinin tefekkür etme ve ibret alma şeklinde olduğuna dikkat çeker. el-Gumârî, halvetin mürid için faydasız ve boş meşgalelerden uzaklaşmasına, riyaya girmeksizin Cenâb-ı Hakk'ı zikre koyulmasına vesile olacağını, yine İlâhî varidâtı ve Rabbânî tecellileri almaya hazır bir duruma getireceğine kânidir.⁹⁰ el-Gumârî, Hz. Aişe'den nakledilen şu rivayetin, sûflerin halvetine temel teşkil ettiğini bildirir: “İtikâfta olan için sünnet şöyledir: Hasta ziyaret etmez, cenazeye katılmaz, kadına dokunmaz, ona yaklaşmaz, zaruri olmadıkça dışarı çıkmaz.”⁹¹ el-Gumârî, sûflerin hadiste belirtildiği gibi bazı dönemlerde halvete çekilerek ibadete kapandıklarını, dünya ile ilgilerini kestiklerini söyler. Ancak vazife sahiplerinin işlerini ihmal ederek halvete çekilmelerinin uygun olmayacağını, boş vakitlerinde veya vazife başında ellerinden geldiği kadar zikirle meşgul olmaları gerektiğini söyler.⁹² Bu konuda İbn Atâillâh el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) şu sözünü nakleder: “Yüce Allah'ın seni sebepler âleminde ikamet etmesine rağmen tecridi istemen gizli bir şehvetten kaynaklanmaktadır. Tecrid âleminde ikamet etmesine rağmen sebepleri istemen âli himmetten düşmektir.”⁹³ Dünyevî vazifelerini ihmal ederek halvete çekilmenin esasında Cenâb-ı Hakk'ın iradesine muhalefet olduğu, tam tersi halvet için uygun bir durum varken onu terk etmenin de himmetsizlikten kaynaklandığını ifade eder. el-Gumârî Peygamber Efendimizden nakledilen bir hadîs-i şerife⁹⁴ istinaden, bakmakla yükümlü olduğu aile fertlerinin geçimini sağlamak için çalışmanın da Allah yolunda gayret olduğunu söylemiştir. el-Gumârî, sahâbe-i kirâmın içinde dünya ve âhiret dengesini gözeterek

⁸⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Sa'd b. Ebî Cemre el-Ezdî, *Behcetü'n-nüfûs ve tehallihâ bi-ma'rifeti mâ lehâ ve mâ aleyhâ*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.) 1/11.

⁹⁰ Gumârî, el-İlâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 29.

⁹¹ Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî, Sunen-u Ebi Dâvûd, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: El-Mektebetu'l-Asriyye, ts), “Siyâm” 80 (No. 2473); Beyhakî, *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*, 4/526 (No. 8594).

⁹² Gumârî, el-İlâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 29-30.

⁹³ Ebû Abdillâh Ali el-Hadramî, *Şerhu'l-Hikem el-Atâiyye*, (Şam: Daru's-Senâbil, 2016), 118-124.

⁹⁴ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 24/351.

yaşamlarını devam ettirenler olduğu gibi tamamıyla tecrid ehli olanların varlığından da bahseder. Tecrid ehli olarak zikrettiği ashab-ı suffe; Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmayan, genellikle fakir ve kimsesi olmayanlardan müteşekkildi. Hz. Peygamber'den ilim öğrenir ve ibadetle meşgul olurlardı.⁹⁵

Sonuç

Kuzey Afrika, tasavvufî oluşumların yoğun olduğu bir bölgedir. Fetihler neticesinde İslâm'ın girdiği bu bölgede hanif dinin en ücra yerlere kadar taşınmasında, dahası kalplere etki etmesinde sûfilerin büyük hizmetlerinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Esasen İslâm coğrafyasının tümündeki genel hava böyle değil midir? Kuzey Afrika'da genellikle Şazeliyye tarikatına bağlı zaviyeler görülmekte olup bunlar halk ile iç içe olmuştur. Yalnız mezkûr zaviyelerin medrese ile birlikte hareket etmesi, topluma büyük kazanımlar sağlamıştır. Huzur ve sükûnetin hâkim olmasına hizmet etmiştir. Sıddîkiyye/Gumâriyye yolunun tesis ettiği zaviye de toplumsal hizmetlerin icra edildiği bir mekân, büyük âlimlerin yetiştiği bir kurum olarak ortaya çıkmıştır.

Sıddîkiyye/Gumâriyye Zaviyesinin yetiştirdiği Seyyid Abdullah el-Gumârî, İslâm âleminin maddî ve mânevî büyük sıkıntılara duçar olduğu bir zamanda yaşamış çok yönlü büyük âlimlerden birisidir. Daha küçük yaşlarda başladığı ilim tahsilinde mensup olduğu "Gumârî" ailesinin büyük rolü vardır. Ancak zekâsı, kabiliyeti ve çalışması ona başarının yollarını açmıştır. Nitekim daha medresede bir öğrenci iken *Âcurrûmiyye*'ye şerh yazabilmesi aldığı eğitimin kalitesinin yanında onun yeteneğine de işaret etmektedir.

İlim tahsil etme aşkı el-Gumârî'yi Mısır'a gitmeye sevk etmiştir. Ancak Fas'ta çok iyi bir eğitim almış olması, sahip olduğu özel yetenek, onu el-Ezher'de öğrenci iken aynı zamanda ders veren bir hoca konumuna getirmiştir. Onun ilme olan merakı birçok hocadan ders almasına sebep olmuştur. Belirtmek gerekir ki bunların çoğunun bir fikir teatisi şeklinde gerçekleştiği görülmüştür. Nitekim Mısır el-Ezher

⁹⁵ Gumârî, el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm, 30-31.

şeyhi Mahmûd Şeltût'un el-Gumârî hakkındaki övgü dolu sözler sarf etmiştir. el-Gumârî, Mısır'da bulunduğu süre içerisinde çok aktif bir yaşam sürdürmüş, Kitap ve Sünnet çerçevesinde İslâmî bir şuurun oluşması için çalışmalar yapmıştır. İslâmî dernek ve cemaatlerin temsilcileriyle iyi ilişkileri olmuş, ders verme veya konferans davetlerine icabet etmiştir.

el-Gumârî'nin ders halkasına giren ve kendisinden istifade eden bir çok kişi olmuştur. Bunların arasında İslâm âleminde tanınmış birçok isim de bulunmaktadır. Hayatını ilme vakfeden el-Gumârî çok sayıda eser kaleme almıştır. Bunların arasında hacimli olanlar olduğu gibi küçük risaleler de olmuştur. Telif eserlerin yanında tahkik eserleri bulunmuştur. Ayrıca eserlerinin; Kur'ân ilimleri, hadis, tefsir, fıkıh, dil ve tasavvuf gibi birçok alanı kapsadığını görülmüştür.

Mutedil bir şahsiyet, insaf çerçevesinde hareket eden bir âlim ve sufi olan el-Gumârî, zengin bir tasavvufî altyapıya sahip olmuştur. Şazeliyye tarikatının Derkâviyye kolunun Sıddîkiyye/Gumâriyye şubesini kuran ve önemli bir müşid olan babası, onun tasavvufî müktesebatına kaynaklık etmiştir. Nitekim el-Gumârî babasından bu yolun icâzetini de almıştır. el-Gumârî bu önemli birikimine eserlerinde de şahit olunmaktadır. *el-İ'lâm bi-enne't-tasavvufe min şerâti'l-İslâm* adlı eseri onun etki sahası büyük, önemli eserlerinden birisi haline gelmiştir. Aynı zamanda mühim bir hadis âlimi olan el-Gumârî, tasavvufa delil teşkil eden hadîs-i şerifleri bu eserinde yorumlamıştır. Kitapta ulaşmak istediği temel hedef, tasavvufun kaynağının İslâmî naslar olduğunu okuyucuya aktarma olmuştur. Ele aldığı hadisler ve onlara yaptığı başarılı yorumlar onu gayesine ulaştırdığı görülmüştür.

el-Gumârî yeri geldiğinde eserinde düşüncede ayrıldığı şahısların fikirlerine de yer vermekten kaçınmamıştır. Bu da (muhakkike ait mukaddimedede geçtiği gibi) fikrî mücadeleyi, hakikatin ortaya çıkması için yaptığını göstermektedir. Ona göre sûfler, sahâbe-i kirâm, tabiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminden sonra zayıflamaya başlayan dinin ihsân boyutunu, güçlendirmek istemişlerdir. el-Gumârî dinin zâhirî yönünün olduğu gibi bâtinî yönünün de olduğunu söylemiş, fakat bir işin iç yüzünü

(bâtının) bilmenin kişiyi şer'î şerif dışına çıkaramayacağını ifade etmiştir. Ayrıca ümmetin içinde ilhâma mazhar olanların olduğunu, ancak ilhâmın hüccet sayılamayacağını, Kitap ve Sünnetin ilhâmın doğruluğunda temel ölçü olacağını söylemiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki el-Gumârî, hayatını ilim öğrenme, öğretme ve kitap telif etmeye vakfeden büyük bir âlim ve sûfîdir. Tasavvufun Kur'an ve Sünnet kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmış mutedil bir şahsiyettir. İleri sürdüğü referanslar muvacehesinde yaptığı yorumlar tasavvufî meselelerin ve kavramların anlaşılmasında yol gösterici olmuştur.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-. *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kurânî'l-Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atiyye. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Umdetu'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.
- Baş, Emrah. "Son dönem Osmanlı âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 861-883.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*. 14 Cilt. thk. Muhtar Ahmed Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah-Sabri Abdulhalık eş-Şâfiî. 18 Cilt. Medene-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, el-İmâm el-Hâfız Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sâhîhu'l-Buhârî*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.
- Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-. *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-. *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke nesteîn*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- Cumua Nûruddin Ali. *Silsiletu's-Siddîkiyye's-Şâzeliyye ve İcâzetuhâ*. (b.y: y.y., ts.).
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif el-. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *Sunen-u Ebi Dâvûd*. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17 / 2 (Aralık 2017): 149-184.
- Ezdî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Sa'd b. Ebî Cemre el-. *Behcetü'n-nüfûs ve tehallîhâ bi-*

- ma'rifeti mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Ezraî, Abdurrahman b. Halîl Kabûnî el-. *Beşâretu'l-mahbûb bi-tekfîri'z-zunûb*. thk. Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1965.
- Garmînî, Abdusselam. *el-Medârisu's-sûfiyyetu'l-Mağribiyyetu ve'l-Endelusiyye*. Darulbeyza: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, 2000.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Gumârî, Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-. *Mevsûatu'l-allâmeti'l-muhaddisi'l-mütefennin seyyidi's-şerîf Abdillâh b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârîyyi'l-Hasenî*. haz. Mahmûd Saîd b. Mumammed Memdûh. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2016.
- Gumârî, Abdullah b. Sıddîk el-. *Sebîlu't-tevfîk fî tercemeti Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî*. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 3. Basım, 2012.
- Gumârî, Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-. *Sebîlu't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk el-Gumârî* Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 3. Basım, 2012.
- Hadramî, Ebû Abdillâh Ali el-. *Şerhu'l-Hikem el-Atâiyye*. Şam: Daru's-Senâbil, 2016.
- Halîlî, Muhammed b. Muhammed b. Şerefüddîn el-. *Fetâvî el-Halîlî alâ mezhebi's-Şâfiî*. 2 Cilt. Mısır: b.y., ts.
- Hamâde Farûk. *Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî el-hafîzu'n-nâkid*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdillâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-. *Menâzilu's-sâ'irîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn el-Müttakî el-. *Kenzu'l-ummâl fî suneni'l-akvâli ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ. 18 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10Cilt. Mekke-i Mükerrreme: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-tâc, 1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî- Muhibbuddin el-Hatîb. 13 Cilt. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, ts.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *Tabakâtu'l-evliyâ*. thk. Nureddin Şerîbe. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1994.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Risaletun fî vasli'l-belâgâti'l-erbâi fî'l-Muvatta'*. thk. Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî. Darulbeyzâ: b.y, 1979.
- İdiz, Ferzende. "Sûfilere Göre Rü'yetullah Meselesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2468-2479.
- İdiz, Ferzende. "Tasavvufta İlm-i Zahir-İlm-i Batın Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 25 (Haziran 2006): 237-260.
- İsfahânî, Ebû's-Şeyh el-. *Ahlâku'n-Nebî*. thk. Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî. Kahire: Metâbiu'l-Hilâlî, 1959.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Sıddîk, Ebü'l-Fazl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Karasu, Teceli. *Din Eğitimiinde İşlevsel Akıl*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Kebîr, Muhammed Emîr el-. *el-İklîl şerhu Muhtasarı Halîl*. thk. Abdullah Muhammed Sıddîk

- el-Gumârî. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, ts..
- Kelâbâzî Ebû Bekr Muhammed el-Buhârî el-. *et-Taarruf*. haz. A.J. Arberry. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1994.
- Kinânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbn Arrâk el-. *Tenzîhu's-şeria*. thk. Abdullah Muhammed Siddîk el-Gumârî. Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 1979.
- Kuşeyrî, el-İmâm el-Hâfız Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-. *Sâhîhu Müslim*. thk. Ebu Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.
- Kuşeyrî, İmam Abdülkerîm el-. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye. 5. Basım. 1434/2013.
- Kuşeyrî, İmam Abdülkerîm el-. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye. 5. Basım. 1434/2013.
- Magali Morsy, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", çev: Kadir Özköse, *Tasavvuf*, 2 (1999), 151-154.
- Memdûh, Mahmûd Said b. Muhammed. *Teşnîfu'l-esma' bi Şuyûhi'l-icâzeti ve's-sema'*. Beyrut: y.y. 2013.
- Mevsîlî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Musennâ et-Temîmî el-. *Musnedu Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16. Cilt. Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1989.
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0 / 5 (Nisan 2012).
- Özköse, Kadir. "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Ankara (2001), 157-184.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1999.
- Razûk, Muhammed. "İdrîs I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddin Aybek b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sagîr, Abdulmecid es-. "Min ecli iâdeti takvim, "el-hades es-sûfî" bi'l-Magrib". *er-Ribâtât ve'z-zevâyâ fi târihi Magrib*, ed. Nefise ez-Zehabî. Rabat: Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, 1997.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-. *el-Makâsidu'l-hasene*. thk. Abdullah Muhammed Siddîk el-Gumârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1979.
- Selvi, Dilaver. "'Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11 / 2 (Nisan 2011): 7-41.
- Seyhan, Ahmet. "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 / 3 (Ocak 2015).
- Siddîk, Abdulmun'im b. Abdulaziz b. Mevsûatu el-allâme el-muhaddis el- mütefennin seyyidî eş-Şerîf Abdullah b. Muhammed b. Siddîk el-Gumârî el-Hasenî. 19 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tabâeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi' ve't-Terceme, 2. Basım, 1438/2016.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Abdullah b. Haneş". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kutub, 1974.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleymân et-. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

- Teftâzânî, Saduddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh et-. *Şerhu'l-Âkâid en-Neseîyye* thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Uludağ, Süleyman. “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”. *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları- VI.* ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Uysal, Muhittin. “Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi ile İlgili Haberler”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 21 (Ekim 2006): 181-217.
- Yıldız, Rifat. “Fıkhî Eleştiri Bağlamında İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 9 (İDEKTA) (Temmuz 2021): 149-160.
- Yûsuf, Muhammed Hayr Ramazan. *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2002.
- Zuhal, Uleyya' Muhammed. *el-Hâfız Ahmed İbn es-Siddîk el-Gumârî ve Cuhûduhu fî Hidmeti'l-Hadîs min Hilâli eczâeti'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019.

Sulayman Ibn Surad and The Movement Of Penitents

Mehmet DALKILIÇ*

Abstract

Sulaymân ibn Surad was member of the Huzâ tribe. Good relations between his tribe and Muslims were influential in his conversion to Islam. Suleymân ibn Surad, who lived in the city of Medinah the reign of Prophet (pbuh) and Abu Bakr, he was moved to the city of Kufah, which was established in the Iraq region during the reign of Omar. He was a well-known person in the city of Kufah. Especially he became one of the names that voiced the complaints of the people the city about current administration during the Othman period. He was recognized as an opponent of the Umayyads, who sided with him and fought together during the Ali period. Muawiyah ibn Abî Sufyân was closely followed, but despite this Suleymân ibn Surad continued his oppositional stance. He objected to Muawiyah ibn Abî Sufyân's allegiance to his son Yazîd. As a matter of fact, when Yazîd ibn Muawiyah became the caliph, He was the leader of the people who invited Husayn to the city of Kufah. However, he was among those who left Husayn and his supporters alone. After the Karbala incident, repentant Suleymân ibn Surad and his friends who shared the same feeling started a movement known as "Penitents" in the Iraq region for the forgiveness of their sins.

This study delas with the formation process of the movement, its structure, emergenced and ended. It also aims to reveal the importance and role played by a chrarismatic leader Suleymân bin Surad and "Penitents" movement.

Keywords: *Sulaymân ibn Surad, Karbalâ, The Penitents, Kûfah, Aynalwarda War.*

Süleymân Bin Surad ve Tevvâbûn Hareketi

Öz

Süleymân bin Surad, Huzâ'a kabilesine mensup bir şahsiyettir. Kabilesi ile Müslümanlar arasındaki iyi ilişkiler İslâm'ı seçmesinde etkili olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ebu Bekir

* Associate Professor Doctor, Mehmet DALKILIÇ, University of Kayseri, Faculty of Develi Islamic Sciences, Department of Islamic History and Arts, Branch of Islamic History and Siyar-i Nabi, Kayseri Turkey.
Doç.Dr., Mehmet DALKILIÇ, Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ve Siyer-i Nebi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye
mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr [Orcid 0000-0002-9844-5619](https://orcid.org/0000-0002-9844-5619)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30 November / 30 Kasım 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 20 December / 20 Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 24 January / 24 Ocak 2022

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: 223-238.

Suggested ISNAD Citation: Mehmet Dalkılıç, "Süleymân bin Surad ve Tevvâbûn Hareketi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17(Ocak-January 2022), 223-238.

www.dergipark.org.tr

devrinde Medine şehrinde yaşayan Süleymân bin Surad Hz. Ömer döneminde Irak bölgesinde kurulan Kûfe şehrine taşındı. O, Kûfe şehrinde hatırı sayılan bir kişi idi. Özellikle Hz. Osmân döneminde şehir halkının mevcut yönetim hakkındaki şikâyetlerini dile getiren isimlerden biri haline geldi. Hz. Ali döneminde onun yanında yer alan ve birlikte mücadele eden, Emevi muhalifi biri olarak tanındı. Muâviye bin Ebî Süfyân tarafından sıkı bir takipe alındı ancak buna rağmen Süleyman bin Surad muhalif tavrını devam ettirdi. Muâviye bin Ebî Süfyân'ın oğlu Yezîd adına biat etmesine karşı çıktı. Nitekim o, Yezîd bin Muâviye'nin halife olması üzerine Hz. Hüseyin'i Kûfe şehrine davet eden kişilerin lideri idi. Ancak o, Hz. Hüseyin ve taraftarlarını yalnız bırakanlar arasında yer aldı. Kerbela olayından sonra pişmanlık duyan Süleymân bin Surad ve aynı hissi paylaşan arkadaşları günahlarının bağışlanması adına Irak bölgesinde "Tevvâbûn" olarak bilinen bir hareket başlattılar.

Bu çalışma ilgili hareketin oluşum süreci, hareketin yapısı, ortaya çıkışı ve sonunu ele almaktadır. Ayrıca karizmatik bir lider olan Süleyman bin Surad'ın "Tevvâbûn" hareketi için önemi ve önemini olduğu rolü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Süleymân bin Surad, Kerbela, Tevvâbûn, Kûfe, Aynülverde Savaşı

Giriş

Süleymân bin Surad, Huzâ'a kabilesine mensup bir isimdir. O, Mekke yakınlarında ilgili kabilenin yoğun biçimde yaşadığı Merrüzzahrân¹ isimli yerde dünyaya geldi. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynaklarda kendisinin 65/684 yılında doksan üç yaşında öldüğü bilgisi yer almaktadır.² Bu bilgiden hareketle onun dünyaya geliş tarihi 592 olarak tahmin edilmektedir. O'nun isminin hicret eden Müslümanlar arasında yer almış olması Mekke döneminde İslâm'ı kabul ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Süleymân bin Surad'ın Mekke dönemine ait hayatı hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Bu nedenle hangi tarihte Müslüman olduğu bilinmemektedir. Bu döneme ait sınırlı bilgiler; asıl isminin Yesâr olduğu, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kendisine Süleymân isminin verildiği yönündedir.³

Müşriklerin işkence ve zulümleri artınca diğer Müslümanlar gibi o da Medine şehrine hicret etmiştir. Süleymân bin Surad'ın Medine dönemi hayatı ve faaliyetleri

¹ Mekke yakınlarında yerleşim birimidir. Bkz. Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh Hamevi, *Mucemu'l-büldân* (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1977), 7/104.

² Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 7/ 197; Şihâbüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. El-Kinânî el-Askalanî İbn Hacer, "*el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*" (y.y., t.y.), 3-4/27; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Cize: Hicr, 1998), 11/ 703; Asri Çubukcu, "Süleyman b. Surad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/ 103.; E. Kohlberg, "Sulâyman b. Surad", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1997) 9/826.

³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr* 7/196; İzzüddîn Ebu'l-Hasân Ali b. Muhammed b. Esîr, "*Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*" (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.) 3/548; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 3-4/127; Çubukcu, "Süleyman b. Surad", 30/103; Kohlberg, "Sulâyman b. Surad" 9/ 826.

hakkında da yeterli bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vefatına kadar geçen zaman zarfında Medine'de yaşadığı rivayet edilmektedir.⁴

Süleymân bin Surad'ın mensubu olduğu Huzâ'a kabilesinin Müslümanlarla olan ilişkisi iyi idi. Bu durum Hudeybiye antlaşmasında resmi olarak ittifak boyutuna taşınmıştı.⁵ Bu durum Mekke Müşriklerinin Huzâ'a kabilesine tavır almasına yol açmış, ilgili antlaşmaya aykırı biçimde Huzâ'a kabilesine saldırı yapılmıştı. Ebu Süfyân'ın bu saldırıyı gerçekleştirenlerin cezalandırılması hususunda somut adımlar atmayı; Hudeybiye antlaşmasının hükümsüz kalmasına yol açmış neticede Mekke'nin fethine yol açan süreci başlatmıştı. Özellikle yaşanan bu süreçte Ebû Süfyân başta olmak üzere Ümeyye soyuna mensup bazı isimlerin Huzâ'a kabilesine karşı olumsuz tavır sergilemiş olması ona ve onun şahsında Ümeyyeoğullarına karşı bir tepkinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Muhtemelen bu husus ilerleyen süreçte Süleymân bin Surad'ın Emevî karşıtı tavır almasında etkili olmuştur.

I) Hz. Peygamberin Vefatından Kerbela Olayına Kadar Süleymân bin Surad

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Medine şehrinde yaşamayı tercih eden Süleymân bin Surad, onun vefatından sonra bir müddet daha bu şehirde yaşamaya devam etmiştir. O, daha sonra Kûfe şehrine giderek buraya yerleşmiştir.⁶ Tarihi kayıtlarda onun Medine şehrini terk edişine dair kesin bir zaman yer almaz. Bununla birlikte ilgili şehrin Hz. Ömer döneminde Sa'd bin Ebî Vakkâs tarafından kurulduğu göz önüne alınırsa Süleymân bin Surad'ın Kûfe şehrine gidişi en erken 17/638 tarihi ya da sonrası olmalıdır. İslam tarihinde Basra'nın ardından ikinci olarak Irak bölgesinde kurulan bu şehir ilk başta askeri amaçlı olarak garnizon şehir (Emsâr) olarak planlandı. İlerleyen süreçte ise sivil yerleşime açıldı. Böylelikle değişik bölgelerdeki Arap kabileleri bu şehre getirilerek yerleştirildi. Şehre gelerek yerleşen kabilelerden biri de Süleymân bin Surad'ın mensubu olduğu Huzâ'a kabilesi idi. Süleymân bin Surad, Huzâ'a kabilesi mensuplarının yaşadığı mahalleyi tercih etti.⁷

Kûfe şehri, Hz. Osman döneminde Irak muhalefetinin merkezi konumunda olan bir yerleşim birimidir. Bu husus daha çok halifenin siyasi ve idari tasarruflarından kaynaklanmakta idi. Kûfe'de Hz. Osman'a muhalefet eden birçok isim vardı ve Süleymân bin Surad da onlardan biri idi. Kûfeli muhalifler önceki iki halifenin yolunu takip etmesini Hz. Osman'dan talep ettiler. Ayrıca onlar halifeye

⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 7/196.

⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Mısır: Dâru'l-Meârif,1962), 2/635.

⁶ İbnü'l-Esrîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 3/548; Hayreddin Zirikli, "el-A'lam: Kamusu terâcim" (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 3/127.

⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/148.

hitaben yazmış oldukları mektupta "Tulekâ" ve "Turedâ" olarak nitelendirilen bazı isimlerin görevlendirilmesinden duydukları rahatsızlıkları dile getirdiler.⁸

Süleymân bin Surad'ın ilk iki halife ile olan olumlu ilişkisinin aksine Hz. Osmân'a muhalefet etmesi; Hz. Osmân'ın yönetim anlayışı ve Kûfe'ye özgü problemlerden kaynaklanmaktaydı. Hz. Osmân'ın seçim sürecinde vermiş olduğu sözlerin aksine bir siyaset izlemesi, Emevilere mensup isimleri önemli yerlere ataması toplumsal anlamda huzursuzluğa yol açmış idi. Özellikle Kûfe şehrine vali olarak atanan bazı isimler huzursuzluğu daha da artırdı. Durumdan hoşnut olmayan Kûfeli muhaliflerin Hz. Osman'a yönelik uyarıları ilerleyen süreçte meydana gelmesi muhtemel olumsuz olayların habercisi idi. Nitekim Hz. Osman Mısır, Basrâ ve Kûfeli muhaliflerin ortak isyanı sonucu hayatını kaybetti. Hz. Osman'ın hayatını kaybetmesi olayında doğrudan ya da dolaylı olarak Süleymân bin Surad'ın rolünü bilemiyoruz. Muhtemelen o, Hz. Osman'ı uyarmakla yetinmiş ve onun ölümüne neden olan olaylarda doğrudan ya da dolaylı olarak yer almamıştır.

Hz. Osmân'ın isyancı bir topluluk tarafından katledilmesi ve ardından Hz. Ali'nin halife oluşu, Süleymân bin Surad için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. O, bu dönemde 36/656 Cemel Vaka'sı dışında⁹ Hz. Ali'nin, muhalifleri ile yapmış olduğu mücadelede yer almış¹⁰ ve onun sadık bir taraftarı olarak ön plana çıkmıştır.¹¹

Hiç kuşkusuz bu dönem Süleymân bin Surad'ı ön plana çıkaran olay; 37/657 tarihinde meydana gelen Sıffîn Savaşı'dır. O, ilgili savaşta Muâviye bin Ebî Süfyân ve taraftarlarına karşı Hz. Ali'nin ordusunda yer aldı ve ordunun sağ kısmında yer alan piyadelerin komutanı olarak görev yaptı.¹²Bu savaşta üstün bir cesaret göstererek Muâviye bin Ebî Süfyân'ın en önemli komutanlarından biri olan Havşeb bin Tahye Zûzuleym'i öldürdü.¹³Bu başarısından dolayı Hz. Ali tarafından takdir gördü.¹⁴

Sıffîn Savaşı'nın Hz. Ali lehine gelişirken onun kendi taraftarları tarafından tahkime zorlanması Süleymân bin Surad için büyük bir hayal kırıklığı oldu. O, Hz. Ali'nin gerekli desteği bulamadığı için tahkim olayını kabul etmek zorunda kaldığına inanıyordu.¹⁵ Bu nedenle büyük tartışmaları beraberinde getiren tahkim olayını tıpkı Hz. Ali gibi kerhen de olsa kabul etmek zorunda kaldı.

⁸ Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/27-28.

⁹ Cemel Vakası'nda Hz. Ali'nin ordusunda yer almadığı için Hz. Ali tarafından eleştirildiği aktarılır. Ebu'l-Fadl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-Minkârî, *Vak'atu Sıffîn* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî 1981), 6.

¹⁰ Minkârî, *Vak'atu Sıffîn*, 205, 40; Ebû Hanîfe Ahmed ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, çev. Süleyman Akman-Hüseyn S. Aytemür, (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 237, 251; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 3/548.

¹¹ Minkârî, *Vak'atu Sıffîn*, 6.

¹² Minkârî, *Vak'atu Sıffîn* 205; Dineverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 237.

¹³ Minkârî, *Vak'atu Sıffîn* 401; Dineverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 251.

¹⁴ Minkari *Vak'atu Sıffîn*, 519.

¹⁵ Minkari, *Vak'atu Sıffîn* 519; Dineverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 298.

Süleymân bin Surad, Hz. Ali vefat edene kadar ona bağlı bir taraftar olarak kaldı. Onun vefatından sonra halife Hz. Hasan oldu. Ancak Hz. Hasan yaşanan bazı olumsuzluklar nedeniyle hilafet haklarını 40/661 tarihinde Muâviye bin Ebî Süfyân'a bıraktı.

Hz. Hasan'ın bu tavrı Süleymân bin Surad tarafından hoş karşılanmadı. Muâviye bin Ebî Süfyân'a biat etmekten kaçınan Süleymân bin Surad hoşnutsuzluğunu ve hilafet haklarının Muâviye bin Ebî Süfyân'a bırakılmasına dair fikirlerini bildirmek için Hz. Hasan ile bir görüşme yaptı. O, Hz. Hasan'ı Müminleri zillete düşürmekle itham etti. Hz. Hasan'ın Muâviye'den sonra halife olmasına dair yazılı bir belge almamış olmasını eleştirdi. Daha sonra Muâviye bin Ebî Süfyân'ın Kûfe yöneticisini şehirden çıkarmayı teklif etti. İkili arasındaki görüşmeye şahitlik edenler Süleymân bin Surad'ın fikrine destek vermiş olsalar da Hz. Hasan kendisine yapılan teklifi geri çevirdi. Tek amacının kan dökülmesinin önüne geçilmesi olduğunu söyleyen Hz. Hasan şayet Muâviye ölür de kendileri hayatta kalırsa duruma bakacaklarını beyan etti.¹⁶ Ancak Hz. Hasan'ın 49/669 tarihinde vefatı¹⁷ onun geleceğe dair beklentilerini boşa çıkardı.

Hz. Hasan'ın vefatı üzerine Süleymân bin Surad Hz. Hüseyin'e başsağlığı dileyen ve bağlılığını ifade eden bir mektup yazdı. Onun bu mektubu ağabeyini kaybetmiş birini teselli etmenin yanında siyasi bir anlam içermekteydi. Muhtemelen o, Hz. Hasan'dan bulamadığı karşılığı Hz. Hüseyin'den bekliyordu.

Hz. Hüseyin'i iktidarın başında görmek isteyen Süleymân bin Surad ve onunla aynı görüşü paylaşanların harekete geçmek için bir müddet daha beklemesi gerekiyordu. Çünkü Muâviye bin Ebî Süfyân, Hz. Ali taraftarlığı ile ön plana çıkmış, isyan çıkarması muhtemel isimlere karşı sıkı bir gözetim politikası benimsemişti. Nitekim 42/662 tarihinden itibaren Muâviye özellikle Kûfe'de yaşayan aralarında Süleymân bin Surad, Hucr bin Adî, Şebes bin Rib'î, ibn el-Kevvâ, Amr bin el-Hamik gibi isimlerin sıkı denetim altında tutulmasını talep etti.¹⁸ Muâviye bin Ebî Süfyân'ın idaresi esnasında Süleymân bin Surad çok dikkat çekmemek için pasif bir tutum sergiledi. Kendisi gibi muhalif isimlerden biri olan Hucr bin Adiy Kûfe şehrinde açık biçimde muhalefet etmesinin bedelini canı ile ödedi.¹⁹

Kûfe muhalefetinin önemli bir ismi olan Süleymân bin Surad'ın belli bir döneme kadar pasif tavır sergiledi. Bu durum mevcut halifenin uygulamış olduğu sıkı takip politikası ile izah edilebilecek bir husus olsa da Hz. Hüseyin harekete

¹⁶ Ebû Muhammed Abdullah bin Müslim bin Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 224-226.

¹⁷ Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbi, *Târihu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002) 2/156.

¹⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî* 7/179.

¹⁹ Ya'kûbi, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 2/161; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 7/277.

geçmesi için uygun bir ortama sahip olmayışı bu noktada belirleyici bir faktör olmuştur. Bu yüzden mevcut şartların değişmesi için bekleme yönünde karar aldı.

II)Kerbela Olayının Gelişiminde Süleymân bin Surad'ın Rolü

Muâviye bin Ebî Süfyân döneminde pasif bir tutum sergilemiş olan Süleymân bin Surad mevcut halifenin ölümü ile tavır değiştirdi. Yeni Halife Yezîd bin Muâviye'ye biat etmediği gibi onun idaresine karşı aktif biçimde muhalefet yapmaya başladı. Bu muhalefetin en açık işareti Hüseyin ile temasa geçmek oldu. Hâlihazırda Hz. Hüseyin yeni halifeye biat etmeyerek gizli biçimde Medine'den Mekke şehrine kaçmış idi. Bu gelişme Iraklılar için ümit verici bir durum gibi görünüyordu. Bu gelişme sonrası Hz. Ali taraftarları Kûfe şehrinde Süleymân bin Surad'ın evinde bir araya geldiler. O, toplantıya katılanlara şöyle hitap etti: *"Hiç kuşkusuz Muâviye ölmüştür. Hüseyin Ümeyyeoğullarına biat etmedi ve Mekke'ye doğru yola çıktı. Sizler onun ve onun babasının taraftarlarıdır. Şayet sizler onun düşmanlarına karşı savaşın ona yardım edeceğinize inanıyorsanız mektup yazalım. Yok, şayet sizler kendinizi yetersiz ve zayıf hissediyorsanız adamın hayatını tehlikeye atacaktır girişimlerde bulunmayalım."* Onların cevabı: *"Bilakis bizler onun düşmanları ile savaşacağız. Hayatımız onun için feda olsun."* idi. Bunun üzerine Hz. Hüseyin'e mektup yazdılar.²⁰

Hz. Hüseyin'e hitaben yazılan mektuplar²¹Kerbela Olayı'na zemin hazırlayan gelişmelerin başlangıcı idi. Bu hususta öncülük yapan kişi Süleymân bin Surad'dan başkası değildi. Kûfeliler hem sahabi hem de geçmişte Hz. Ali'nin en iyi taraftarlarından biri olduğu için ona büyük saygı duyuyorlardı. Onun görüşleri Kûfeliler için önem arz etmekteydi. Bu nedenle Hz. Hüseyin liderliğinde Halife Yezîd'e karşı başlatılacak bir hareketi tereddüt etmeden kabul ettiler. Hz. Hüseyin'e mektup yazıp onu Kûfe'ye davet etme noktasında taraftarlar arasında bir görüş birliği olsa da Süleymân bin Surad Hz. Hüseyin'in can güvenliğini noktasında endişe duymuyor değildi.

Kûfeli taraftarların mektubu Hz. Hüseyin'e ulaştı ve karşılıklı mektuplaşmalar bir müddet devam etti. Hz. Hüseyin'i ikna etmesi için bir heyet Kûfe'den Mekke'ye geldi. Hz. Hüseyin cevabını hemen vermedi. Şehirdeki durumu yerinde tespit etmek için amcasının oğlu Müslim bin Akîl'i Kûfe'ye gönderdi. Müslim bin Akil şehre ulaştığı zaman etrafında kısa zaman zarfında büyük bir kitle toplandı. Bu durum Kûfe'de bulunan Emevî yanlıları tarafından hoş karşılanmadı. Halife Yezîd pasif davrandığını düşündüğü Kûfe valisi Numan bin Beşir'i görevden alarak yerine Ubeydullah bin Ziyâd'ı atadı. Halife Yezîd'in bu hamlesi Müslim bin Akîl etrafında

²⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/352.

²¹ Kûfeli taraftarlar tarafından kaleme alınan ve Hz. Hüseyin'in cevap olarak yazdığı mektuplar hakkında bkz. İbn Asem, *el-Fütûh*, 2/93-96.

toplanan taraftarların dağılmasına yol açtı. Nihayetinde yalnız bırakılan Müslim bin Akîl öldürüldü.²²

Hız. Hüseyin daha öncesinde kendisine ulaşan olumlu haberler üzerine taraftarları ile birlikte Kûfe'ye gitmek için yola çıktı. Ancak Kûfe'ye ilerlerken Kûfeli taraftarların verdikleri sözden döndüğü ve temsilcisi olan Müslim bin Akîl'in ölüm haberini aldı. Durumun olumlu yönde ilerlemediğini gören Hız. Hüseyin geri dönmek istese de Müslim bin Akîl'in yakınlarının itirazı ile karşılaştı. Bu yüzden o, yola devam etmek zorunda kaldı. Hız. Hüseyin isteyen kişilerin kafilenden ayrılabilceğini söylediği zaman birçok kişi onu terk etti. O, aile fertlerinin çoğunluğunu oluşturduğu az sayıda insan ile birlikte yola devam etti. Nihayetinde Irak bölgesinde Kerbelâ olarak bilinen yere ulaştılar. Emevi askerleri Hız. Hüseyin ve kafilelerini takip altına almıştı. Onların durumu hakkında bütün gelişmeler Ubeydullah bin Ziyâd'a haber verilmekteydi. Hız. Hüseyin Emevi birlikleri tarafından kuşatıldığı zaman kendi görüşü ile gelmediğini kendisini bizzat Kûfelilerin çağırıldığını söyledi. Geri dönmek istediğini beyan etti. Ancak Ubeydullah bin Ziyâd, Hız. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmekten başka bir şansı olmadığını söyledi. Bunu gerçekleştirmek için de Hız. Hüseyin ve beraberindeki insanların buldukları yerde kuşatılmasını, itaate zorlamak için su ikmal yollarının kesilmesini emretti. Günlerce süren kuşatmanın ardından 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde başta Hız. Hüseyin olmak üzere beraberindeki birçok kişi hayatını kaybetti.²³

Hız. Hüseyin'e davet mektuplarının yazılmasında öncülük etmiş olan Süleymân bin Surad'ın Kerbelâ hadisesinde rolü büyüktür. Üstelik o, Hız. Hüseyin Irak'a geldiği zaman ona yardım etmekten kaçınmıştır. Süleymân bin Surad'ın ve taraftarların yaptıkları daveti kabul edip Irak'a gelen Hız. Hüseyin'i yardımsız bırakmış olmaları hayal kırıklığına yol açmıştır ve bu husus Kûfelilerin gelişen olaylar karşısında kararsız bir tutum sergilemesinden kaynaklanmıştır. Şehir halkının kararsız tavrında Şâm yönetiminin sert askeri tedbirler alması kadar ekonomik çıkarlarının kaybolması endişesi de belirleyici bir rol oynamıştır.

III) Pişmanlık ve İntikam Hareketi: Tevvâbûn

Kûfeli taraftarlar Hız. Hüseyin'i önce davet edip daha sonra yalnız bırakmalarından dolayı pişmanlık duymaya başladılar. Çünkü onların bu tavrı Hız. Hüseyin ve beraberindeki birçok kişinin hayatına mal olmuştu. Sadece ağlama ve sızlanmanın vicdanlarını rahatlatmayacağını anlayan bu insanlar; Hız. Hüseyin'e davet mektubu yazan isimlerden oluşmaktaydı.²⁴ Onların pişmanlık noktasında

²² Müslim b. Akîl'in faaliyetleri ve ölümü hakkında bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/360-378; İbn Asem, *el-Fütûh*, 2/97-120.

²³ Kerbelâ olayının gelişimi ve ilgili olay hakkında rivayetler için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/400-455; İbn Asem, *el-Fütûh*, 2/121-163.

²⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/352

samimiyetlerine işaret eden ve Hz. Hüseyin'in intikamını hedefleyen bu oluşum İslam tarihçileri tarafından Tevvâbûn hareketi olarak isimlendirilmektedir.²⁵ Bu hareketin ortaya çıkışında en az pişmanlık kadar etkili olan diğer bir unsur Emevî yönetimine karşı duyulan öfke ve nefrettir. Bu öfkenin ortaya çıkmasında Hz. Hüseyin'in öldürülmesi gibi bir olay neden olarak gözüke de, Irak halkının Emevi yönetimi ile birlikte ekonomik ve sosyal alanda yaşadığı hak kayıplarını unutmamak gerekir.

III-1) Tevvâbûn Hareketinin Gelişim Süreci ve Ortaya Çıkışı

Tevvâbûn Hareketi Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra 61/680 tarihinde başladı. 65/684 tarihine kadar hazırlıklar gizli biçimde devam etti. Hz. Hüseyin'in kanını kendilerine dava edinen Kûfeli taraftarlar bu süre zarfında silah toplamaya başladılar. İnsanlar bireysel ve toplu biçimde harekete katılmaya başladı.²⁶

Rivayete göre Hz. Hüseyin öldürülüp Ubeydullah bin Ziyâd Kûfe şehrine dönünce Kûfeli taraftarlar yaşanan bu elim olaydan dolayı birbirlerini kınamaya ve pişmanlık duymaya başladılar. Hem Hz. Hüseyin'i davet etmek hem de onu yardımsız bırakmak affı mümkün olmayan büyük bir hata idi. Onlara göre bu hatanın affı; katilleri öldürmek ya da bu uğurda öldürülmek ile mümkün olabilirdi. Bu nedenle Kûfe taraftarlarının önde gelen isimlerine başvurmaya karar kıldılar. O isimler; Süleymân bin Surad, Müseyyeb bin Necebe el-Fezarî, Abdullah bin Sa'd b. Nüfeyl el-Ezdî, Abdullah bin Vâl et-Teymî ve Rifâ bin Şeddâd el-Becelî idi.²⁷

Kûfeli liderler Süleymân bin Surad'ın evinde bu meseleyi görüşmek üzere bir araya geldiler. Toplantıda ilk sözü alan Müseyyeb bin Necebe salât ve selamdan sonra konuşmaya başladı. O yapmış olduğu konuşmada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) torununa yalan söylediklerini, kendilerinin ise yardım istediği halde onu yardımsız biçimde ölüme terk ettiklerinden bahsetti. Bu durumun tek mazeretinin katilleri ve onlara destek çıkanları öldürmekten geçtiğini bunu yapabilmek için bir önder ve altında toplanabilecekleri bir sancağa ihtiyaç duyduklarını söyledi. Müseyyeb bin Necebe'nin konuşması sona erince söz alan Rifâ bin Şeddâd tıpkı Müseyyeb gibi bir emir ve altında toplanılacak bir sancak ihtiyacından bahsederek en uygun emirin

²⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/ 148; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/ 703. Bu hareket hakkında ayrıca bkz. Moshe Sharon, *Black Banners from the East* (Jerusalem: The Magnes Press, 1983), 103-104; Ahmet Turan Yüksel, *Kerbelâ: Emevi Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi* (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 125-131; F.M. Denny, "Tawwâbûn" *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000), 10/398.

²⁶ Taberî, *Târîhu't-taberî*, 7/558.

²⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî* 7/ 552; İbn Asem, *el-Fütûh*, 2/ 249; İzzüddîn Ebu'l-Hasân Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3/ 486. Ayrıca bkz. İsmail Yiğit, "Tevvâbîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 49. Abdülkerim Özaydın, "Aynülverde Savaşı" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/ 283.

İslam'a girişteki kıdemi, dindarlığı ve savaşma yeteneğinden dolayı Süleymân bin Surad olması gerektiğini dile getirdi. Daha sonra sıra ile söz alan Abdullah bin Sa'd ve Abdullah bin Vâl benzer konuşmalar yaptılar ve bu iş için hem Müseyyeb bin Necebe hem de Süleymân bin Surad'a işaret ettiler. Ancak Müseyyeb bin Necebe bu iş için Süleymân bin Surad'ın daha uygun olduğunu söyleyince ortak karar ile Süleymân bin Surad hareketin lideri oldu.²⁸

Süleymân bin Surad lider olarak yapmış olduğu selamlama konuşmasına salat ve selam ile başlayarak taraftarlara şu mesajı verdi: *"...Allah'a yemin olsun ki, hayatın sıkıntıya girdiği, belaların büyüdüğü ve zulmün fazilet sahibi taraftarları etkisi altına aldığı bu dönemde sonumuzun hayırlı olmayacağından korkuyorum. Bizler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ehl-i Beyti'nin (şehrimize) gelmesi için yüzümüzü onlara çeviriyor, onlara yardım etme sözü veriyor ve onları gelmeleri için teşvik ediyorduk. Geldikleri vakit acze düştük, gevşedik, sözümüzü yerine getiremedik, bekleyip izledik, ne olacağını beklemekle yetindik. Nihayetinde Peygamberimizin evladı, onun soyu, özü, kanının ve etinin bir parçası olan insan öldürüldü. O (Hüseyin) feryat ederek "İmdat!" dedi. Ancak imdadına karşılık verilmedi. O, insaf talebinde bulunmaktaydı. Ancak onun talebi kabul görmedi. Yoldan çıkmışlar onu okların hedefi, mızrakların avı yaptılar, hedeflerini şaşırmadılar. Sonra ona saldırdılar. Onun eşya ve elbisesini yağmaladılar. Ey İnsanlar! Harekete geçin çünkü Rabbimiz öfkelenmiştir. Kadınlarınıza ve evlatlarınıza Allah'ın rızasını elde edene kadar dönmeyin. Allah'a yemin olsun ki onu öldürenler ile savaşmadan veya onları bertaraf etmeden Allah'ın razı olacağını zannetmiyorum. Sakın ölümden korkmayın. Allah'a yemin olsun ki ölümden korkan (kişi) zillete düşer..."*²⁹

Süleymân bin Surad sadece Kûfeli taraftarlar değil aynı zamanda Kûfe dışındaki taraftarların desteği ile bu hareketin başarılı olacağına inanıyordu. Bu yüzden Medâin şehrinde bulunan Sa'd bin Huzeyfe b. Yemân'a bir mektup göndererek durumu ona bildirdi ve ondan bu hususta yardımını talep etti. Sa'd bin Huzeyfe kendisine gelen mektubu taraftarları ile paylaştı. Onlar Süleymân bin Surad'ın başlatacağı harekete destek olma sözü verdiler.³⁰ Benzer şekilde Süleymân bin Surad aynı mektubu Müsenna b. Muharribe el-Abdi'ye gönderdi. O da tıpkı Sa'd bin Huzeyfe gibi olumlu karşılık verdi.³¹

²⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/554. Ayrıca bkz. İbn Asem, *el-Fütûh*, 2/249-251; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 3/486-488.

²⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/553-554. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh*, 3/487.

³⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî* 7/554; İbn Asem, *el-Fütûh*, 2/251; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 3/488. Ayrıca bkz. Yiğit, "Tevvâbîn", 41/49.

³¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/555-558; İbn Asem, *el-Fütûh* 2/251-252; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 3/488; Yiğit, "Tevvâbîn", 41/49.

Tevvâbûn hareketi Süleymân bin Surad öncülüğünde önemli bir aşama kaydetti. Halife Yezîd'in ölümüne kadar gerekli hazırlıklar tamamlandı.³² Özellikle Emevî Halifesi Yezîd bin Muâviye'nin 14 Rebûlevvel 64/11 Kasım 683 tarihinde³³ ölümü hareketin ortaya çıkış sürecini hızlandırdı.

Yezîd bin Muâviye'nin ölümü ve onun yerine halife olan Muâviye bin Yezid'in hilafetten feragat etmesi ve üstelik veliaht tayin etmemiş olması Emevîler açısından siyasi bir krize yol açtı. Otorite boşluğundan istifade eden Abdullah bin Zübeyir Ramazan 64/Mayıs 684 tarihinde temsilcisini Kûfe'ye göndererek bu şehirde hâkimiyeti sağladı.³⁴

Bu kriz sürecinde Kûfe'ye gelen ve dikkat çeken isimlerden biri de Muhtâr bin Ebî Ubeyd idi. O, Kûfe'ye geldiği zaman taraftarların Süleymân bin Surad etrafında toplandığını gördü. Süleymân bin Surad'ın etrafında bulunan taraftarları kendi yanına çekebilmek için Muhammed bin el-Hanefiyye'nin temsilcisi olduğunu söyledi. Çok az taraftarı kendi yanına çekmeyi başardı. Hâlihazırda taraftarların önemli bir kısmının Süleymân bin Surad'ın yanında yer alması Muhtâr'ın canını sıkıyordu.³⁵

Emevî karşıtı bir isim olmasına karşın Muhtâr bin Ebî Ubeyd'in Tevvâbûn hareketine katılmayışı şaşkıncı değildir. Çünkü o, muhtemel bir zaferin kendi planlarına aykırı olduğunu biliyordu. Kûfe'ye geldiği andan itibaren Tevvâbûn hareketine mensup isimleri kendi yanına çekmek için gayret göstermiş ve bu hususta kısmen başarılı olmuştur. Muhtâr bin Ebî Ubeyd'in, Emevîler ile yapılacak bir savaşta Tevvâbûn taraftarlarının başarılı olmasını istemiş olması bu yüzden pek olası gözükmemektedir.

III-Tevvâbûn Hareketinin Sonu: Aynülverde Savaşı

Süleymân bin Surad'ın liderlik etmiş olduğu Tevvâbûn hareketine katılan taraftarların sayısı 16.000 kadar idi.³⁶ Yeterli taraftar desteğine sahip olduğunu düşünen Süleymân bin Surad harekete geçmeye karar verdi. Rebilülahir 64/Kasım 684 tarihinde Tevvâbûn hareketi mensupları Nuhayle³⁷ adı verilen yerde toplanmaya başladı. Süleymân bin Surad, askeri toplanma noktası olan Nuhayle'ye geldiği zaman yaptığı denetimde taraftar sayısının az olduğunu gördü. Adamlarını

³² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/558; İbn Asem, *el-Fütûh*, 2/ 255; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 3/488.

³³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/499; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh*, 3/ 464; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/ 659;

³⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/560; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 3/489. Ayrıca bkz. Kohlberg, "Sulâyman b. Surad", 9/826.

³⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/560-561.

³⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/584; İbn Asem, *el-Fütûh* 2/256; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/3; Sharon, *Black Banners from the East*, 103; Yiğit, "Tevvâbîn", 41/50; Kohlberg, "Sulâyman b. Surad", 9/826; Denny, "Tawwâbun" 10/398.

³⁷ Hamevi, *Mucemu'l-büldân*, 7/278-279.

Kûfe'ye gönderip şehirde olan taraftarları toplanma yerine davet etti. Ertesi gün askeri kampta bulunanlar kadar yeni bir topluluk harekete katıldı. Ancak kayıtlarda 16.000 kişi görünmesine karşılık askeri toplanma noktasında 4000 kişi olduğu anlaşıldı. Tevvâbûn topluluğunun Süleymân bin Surad'ın elindeki kayıtlarda 16.000 kişi olmasına karşın hazır bulunanların sayısının sadece 4000 kişide kalması Süleymân bin Surad için hayal kırıklığı oldu. Yaklaşık 2000 kişinin ikna edilmek suretiyle Muhtâr'ın safına geçmiş olması bile bu durumu izah etmeye yetmiyordu. Geri kalan 10.000 kişinin verdikleri söze riayet etmediği anlaşıyordu. Süleymân bin Surad üç gün daha Nuhayle'de bekledi. Yeni bir davet neticesinde ancak 1000 kişi daha Tevvâbûn hareketine katıldı.³⁸

Tevvâbûn Hareketi mensuplarının Nuhayle'de toplanmış olması Kûfe'de bulunan ve Kerbelâ Olayı ile alakası olan kişiler arasında korkuya yol açtı. Süleymân bin Surad'ın görüşü Ubeydullah bin Ziyâd'ın ordusu ile savaşmak yönünde idi. Bu yüzden Kûfe'ye giderek Kerbelâ olayı ile alakası olanların cezalandırılması görüşünü kabul etmedi.³⁹

Tevvâbûn topluluğu Nuhayle'den hareket etti ve bu yolculuk esnasında ilgili topluluktan 1000 kişi gruptan ayrıldı. Nihayetinde Hz. Hüseyin'in mezarının olduğu yere ulaştılar. Burada bir gün kalan Tevvâbûn mensubu insanlar Hz. Hüseyin'in mezarında ağladılar ve onu terk ettikleri için pişmanlıklarını dile getirdiler.⁴⁰ Daha sonra düşman ile karşılaşmak için yola koyuldular. Bu esnada Abdullah bin Zübeyir adına Kûfe yöneticiliği yapan Abdullah bin Yezîd, Tevvâbûn lideri olan Süleymân bin Surad'a bir mektup yazdı ve ondan şehre geri dönmesini talep etti. Süleymân bin Surad bu talebi taraftarları ile istişare etti. Abdullah bin Zübeyir'in adamları ile ittifak yaparak Ubeydullah'ın askerlerine karşı savaşır ve galip gelirlerse zorunlu olarak Abdullah bin Zübeyir'in yanında savaşmak zorunda olacaklardı. Bu durum onların istediği bir şey değildi. Bu nedenle kendine gönderilen mektuba karşılık veren Süleymân bin Surad kendisine yapılan teklifi geri çevirdi.⁴¹

Kararlı biçimde yoluna devam eden Tevvâbûn topluluğu Karkisya'ya⁴² doğru ilerledi. Buranın yöneticisi olan Züfer bin Hâris el-Kilâbî yerleşim birimlerine doğru gelen topluluktan endişe duyarak halkı ile birlikte kaleye çekildi. Süleymân bin Surad, Züfer'e elçi olarak Müseyyeb bin Necebe'yi gönderdi. Karkisya yöneticisi tarafından kabul edilen Müseyyeb hedeflerinin kendileri olmadığını, taraftarların

³⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/584; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/3.

³⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/586; İbn Asem, *el-Fütûh* 2/ 260; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/4; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/695; Yiğit, "Tevvâbîn", 41/ 50.

⁴⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/ 589; İbn Asem, *el-Fütûh* 2/260-262; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/4-5; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 11/697; Yiğit, "Tevvâbîn", 41/50; Özaydın, "Aynülverde Savaşı", 4/283.

⁴¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/591-592; İbn Asem, *el-Fütûh* 2/263-264; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/4; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 11/696. Ayrıca bkz. Yiğit, "Tevvâbîn", 41/50.

⁴² Hamevî, *Mucemu'l-büldân* 4/328-329.

ihtiyacını giderme adına Pazar kurulmasını ondan talep etti. Onun bu talebi Züfer bin Hâris tarafından kabul edildi. Züfer sadece Pazar kurdurmakla kalmadı onlara maddi anlamda destek de sağladı. Ayrıca Şâm bölgesinden hareket eden ve Irak'a doğru ilerleyen Emevî birlikleri hakkında onlara bilgi verdi ve tavsiyelerde bulundu. İsterlerse birlikte hareket edebileceklerini söyledi. Ancak Süleymân bin Surad bu teklifi kabul etmedi. Züfer bin Hâris, Tevvâbûn hareketi liderleri ve taraftarlarının kararlı tutumunu görünce onlara Emevî askerlerinden önce Aynülverde'ye⁴³ gitmelerini ve şehri arkalarına almalarını öğütledi. Ona göre düşmana karşı başarı ancak bu şekilde mümkün idi. Ayrıca Emevî askerleri ile açık alanda ok atmak ya da mızrak kullanmak şeklinde mücadele etmemelerini söyledi. Züfer bin Haris Tevvâbûn taraftarlarının saf halinde değil de küçük birlikler halinde savaşmalarının uygun olduğunu düşünüyordu.⁴⁴

Tevvâbûn hareketi mensupları Şamlı askerlerden önce Aynülverde'ye gelerek şehrin batı tarafında kamp kurdu. Birkaç gün boyunca dinlenme imkânı buldular. Emevî askerleri onların buldukları yere bir günlük mesafede idiler. Süleymân bin Surad onlarla karşılaşmadan önce taraftarlarına seslendi. Savaşta kendisine bir şey olması halinde Müseyyeb bin Necebe, ona bir şey olması halinde Abdullah bin Sa'd bin Nüfeyl'in hareketin lideri olacağını söyledi. Şayet ona da bir şey olursa önce Abdullah bin Vâl daha sonra Rifâ bin Şeddâd komutayı alacaktı.⁴⁵

Süleymân bin Surad, Emevi askerlerinin öncü birliklerine baskın yapması için 400 kişilik askeri birliği Müseyyeb bin Necebe komutasında gönderdi. Emevi komutanlarından İbn Zülkelâ ile Husayn bin Numeyr arasında ordu komutanlığı hususunda görüş ayrılığı olduğunu haber alan Müseyyeb bin Necebe, İbn Zülkelâ komutasındaki birliklere baskın yaparak onları mağlup etmeyi başardı. Daha sonra ele geçirilen ganimetler ile birlikte karargâha döndü.⁴⁶

İbn Zülkelâ komutasındaki birliğin bozguna uğradığını öğrenen Ubeydullah bin Ziyâd, Husayn bin Numeyr komutasında 12.000 kişiden oluşan birliği 22 Cemâziyelevvel 65/4 Ocak 685 tarihinde bölgeye gönderdi. Tevvâbûn taraftarları ile Şamlı askerler karşı karşıya geldiler. Emevi askerleri Tevvâbûn hareketi mensuplarını Halife Abdülmelik bin Mervân'a biat etmeye çağırdı. Ancak bu çağrı karşılık bulmadı. Öte yandan Tevvâbûn taraftarları Ubeydullah bin Ziyâd'ın kendilerine teslim edilmesi, Abdülmelik bin Mervân'ın halifelikten hal edilmesi ve hilafetin Ehl-i Beyt'e bırakılmasını talep ettiler. Bu talep de tıpkı diğeri gibi kabul

⁴³ Hamevî, *Mucemu'l-büldân* 4/180.

⁴⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/593-594. Benzer rivayetler için bkz. İbn Asem, *el-Fütûh* 2/266-268; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/5-6. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 11/697-698.

⁴⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/596; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/6; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 11/699.

⁴⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/596-597; İbn Asem, *el-Fütûh* 2/269; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/6-7; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 11/699.

görmedi. Nihayetinde iki ordu arasında savaş başladı. Tevvâbûn hareketi mensupları savaşı ilk anlarında düşmana karşı üstünlük sağladılar. Bu yüzden Emevî ordusu kendi karargâhlarına geri çekilmek zorunda kaldı. Ertesi gün İbn Zülkelâ, Irak Valisi Ubeydullah bin Ziyâd'ın emri ile 8000 kişiden oluşan ordu ile savaşın yapıldığı yere geldi. Bu durum Tevvâbûn hareketi mensuplarını zor durumda bıraktı. Savaşın üçüncü günü 10.000 kişiden oluşan takviye Şamlı askerler Aynülverde'ye geldiler. Şamlı askerler her taraftan saldırmaya başladı. Bunun üzerine Süleymân bin Surad atından inerek askerlerini düşmana saldırmaya teşvik etti. Ancak Emevîlerin hem süvari birlikleri hem de yaya askerleri onları kuşattı. Süleymân bin Surad almış olduğu darbeler sonucu hayatını kaybetti. Komutayı alan Müseyyeb bin Necebe de Süleymân bin Surad ile aynı kaderi paylaştı. Abdullah bin Sa'd bin Nüfeyl düşmana karşı direnç göstermiş olsa da o da tıpkı diğerleri gibi hayatını kaybetti. Tevvâbûn hareketinin dördüncü lideri Abdullah bin Vâl, Emevi komutanlarından Edhem bin Muhriz'in askerleri tarafından öldürüldü. Beşinci komutan olarak tayin edilen Rifâ bin Şeddâd diğer dört isim gibi davranmadı. Fırsatını bularak savaş alanından kaçmayı başardı.⁴⁷ Zaferin bir nişanesi olarak Süleymân bin Surad ve Müseyyeb bin Necebe'nin kesik başı ordu komutanlarından Edhem bin Muhriz el-Bahili tarafından Emevî halifesine takdim için Şâm'a götürüldü.⁴⁸

22 Cemâziyelevvel 65/4 Ocak 685 tarihinde⁴⁹ başlayan ve birkaç gün süren ve Emevî birliklerinin kesin zaferi ile sonuçlanan Aynülverde Savaşı, Tevvâbûn hareketinin sonunu getirdi. Bu savaşın sonuç bakımından Emevîlere psikolojik üstünlük sağlamış olmasında şüphe yoktur. Nitekim ilerleyen yıllarda bölgeye yapılan seferler bu duruma işaret etmektedir. Bu savaş netice bakımından bekle ve gör politikası izleyen Muhtâr bin Ebî Ubeyd'in işine yaramıştır. Böylelikle o, Ehl-i Beyt'in intikamını alma parolası ile yeni bir hareket için uygun zemin elde etmiştir.

SONUÇ

Hız. Hüseyin'i Kûfe'ye davet eden ancak daha sonra onu yarımsız bırakan taraftarların başlatmış olduğu hareket Tevvâbûn olarak bilinmektedir. Pişmanlık ve intikam duyguları çerçevesinde şekillenen bu hareket Kerbelâ olayına duyulan tepkinin kitlesel boyuta ulaşmış halidir.

⁴⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/598-605. Diğer rivayetler için bkz. İbn Asem, *el-Fütûh* 2/269-272; İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh* 4/7-9; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 11/699-702.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr* 7/197; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 3/549; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 3-4/128; İbn Kesîr, 11/703; Yüksel, 130, Çubukcu, "Süleyman b. Surad", 30/ 103; Özeydin, "Aynülverde Savaşı", 4/283.

⁴⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/148; Taberî, *Târîhu't-Taberî* 7/598.

Hareketin liderine gelince; Süleymân bin Surad'ın sahabi oluşu, Hz. Ali ile birlikte geçmişte mücadele vermiş olması ve savaşçılık noktasında sahip olduğu yetenekler onun ilgili harekete lider olmasında belirleyici bir rol oynamıştır. O, ilerleyen yaşına rağmen Kûfe'de yaşayan ve Kerbelâ olayı ile alakalı kimseler ile değil de daha zor bir hedef olan Ubeydullah bin Ziyâd ve askerleri ile savaşmayı tercih etmiştir ve bu tercih hareketin esas hedefini göstermesi bakımından anlamlıdır. Tevvâbûn Hareketi'nde ana etmen pişmanlık ve intikam duygusu olsa da ulaşılmak istenen temel hedef Ehl-i Beyt'i iktidara taşıma arzudur. Kûfe yöneticisinin Ubeydullah bin Ziyad ve askerlerine karşı ortak hareket etme çağrısının Süleymân bin Surad tarafından geri çevrilmesi, Aynülverde savaşından hemen önce Şamlı askerlerden Ubeydullah bin Ziyâd'ı kendilerine teslim etme, Abdümelik bin Mervân'ı hal' etme ve iktidarı Ehl-i Beyt'e bırakma talebi ilgili hedefe uygun tutum ve davranışlardandır.

İlgili hareket Kerbelâ olayından hemen sonra şekillenmeye başlamış ancak belirli bir zamana kadar silahlı mücadele tercih edilmemiştir. Yezîd bin Muâviye'nin ölümü ve ardından hilafet noktasında yaşanan siyasi krizler, bu duruma paralel olarak Irak bölgesinde ortaya çıkan otorite boşluğu Tevvâbûn Hareketi'nin açığa çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Tevvâbûn Hareketi mensupları en uygun zamanı seçmiş olsalar da Aynülverde Savaşı bu hareketin sonunu getirmiştir. Bu durum harekete destek sözü verenlerin önemli bir kısmının verdikleri sözden dönmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Muhtâr bin Ubeyd'in hareket aleyhine geliştirdiği olumsuz tavır ve bazı Tevvâbûn mensuplarını kendi tarafına çekmesi de hareketi olumsuz yönde etkilemiştir. Aynülverde savaşında Şamlı birliklerin sayısı bakımından daha fazla olması ve buna karşılık Tevvâbûn mensuplarının küçük birlikler yerine saf düzeninde savaşması ve Şamlı birliklere takviye birliklerin katılması da sonuç üzerinde etkili olmuştur.

Kısacası, Tevvâbûn Hareketi ve Aynülverde Savaşı, Süleymân bin Surad'ın geçmiş yaşantısı ve mücadelesini gözler önüne sermesi bakımından anlamlıdır. O, bu şekilde Ehl-i Beyt'e olan sevgi ve sadakatini bir kez daha göstermiş ve haklı olarak onun ismi ilgili hareketin lideri olarak anıla gelmiştir. Süleymân bin Surad'ın başlatmış olduğu bu hareket başarısız olsa da daha sonra ortaya çıkacak muhalif hareketler için esin kaynağı olmuştur.

KAYNAKLAR

Çubukcu, Asri. "Süleyman b. Surad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/103.

İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Denny, F. M. "Tawwâbûn". *Encyclopedia of Islam (New Edition)*. 10/398. Leiden: Brill, 2000.

- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed, *el-Ahbâru't-tivâl*. çev. Süleyman Akman-Hüseyin S. Aytemür Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Hamevi, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mucemu'l-büldân*, Beyrût: Dâru's-Sadr, 1977.
- İbn Asem, Ahmed el-Kûfî. *el-Fütûh*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. El-Kinânî el-Askalanî . *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, y.y., t.y.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Cize: Hicr, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasân Ali b. Muhammed b. Esîr. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasân Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kohlberg, E. "Sulâyman b. Surad". *Encyclopedia of Islam (New Edition)*.9/826-827. Leiden: Brill, 1997.
- Minkârî, Ebu'l-Fadl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr. *Vak'atu Siffîn*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî 1981.
- Özaydın, Abdülkerim. "Aynülverde Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/283. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sharon, Moshe. *Black Banners from the East*. Jerussalem: The Magnes Press, 1983.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1962.
- Ya'kûbi, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Yiğit, İsmail. "Tevvâbîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yüksel, Ahmet Turan. *Kerbelâ: Emevi Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi*, Konya: Yediveren Yayınları, 2001.
- Zirikli, Hayreddin *el-A'lam: Kamusu terâcim* Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002.

Some Folk Culture Elements In İbrahim Nasrallah's Novel Tuyuru'l-Hazer

Tuba Nur HEMŞİNLİ*

Abstract

It is possible to find many elements from the life, traditions and customs of the people in the works of the novelists, who were influenced by the social and cultural world of the period in which they lived and transferred them to their works. In fact, the formation of folk literature in the novel, which covers the general life of the people and deals with the cultural effects determined by the common behavior patterns that make them up, is hidden in the fact that the novel is influenced by real life and moved to a new dimension with the fiction of the author. In this respect, the novel is shaped according to the events of the period in which it was written, the author's attitude towards the events of that period, and the representation of the behavior and belief rules of the society in which he lived in the works written by the novelists. Although the novel has its own rules, it cannot be considered independently of society. From this point of view, İbrahim Nasrallah, who is considered one of the leading contemporary writers of Palestine, tries to describe the Palestinian people realistically in his novels. While doing this, he frequently refers to the folk culture, beliefs and customs of the people in his novels. In this study, it will be tried to focus on folk culture elements, folk beliefs and superstitions that the author conveyed through the people in his novel Tuyûru'l-Hazer.

Keywords: Arabic Language and Literature, Novel, Folk Culture, Folk Beliefs, İbrahim Nasrallah, Tuyûru'l-Hazer.

İbrahim Nasrallah'ın Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları

Tuba Nur HEMŞİNLİ

Öz

Yaşadığı dönemin, coğrafyanın sosyal ve kültürel dünyasından etkilenen ve bunları eserlerine aktaran romancıların eserlerinde halkın yaşamından, gelenek ve göreneklerinden birçok unsur bulmak mümkündür. Aslında halkın genel hayatını kapsayan ve onları oluşturan ortak davranış kalıplarının belirlediği kültürel etkileri ele alan halk edebiyatının romandaki oluşumu, romanın gerçek hayattan etkilenip yazarın kurgulamasıyla yeni bir boyuta taşınmasında gizlidir. Roman, bu yönüyle yazıldığı dönemin olaylarına, yazarın o dönemdeki olaylar karşısındaki tavrına, yaşadığı toplumun davranış ve inanç kurallarının romancıların yazdıkları eserlerdeki temsiline göre şekillenmektedir. Roman kendine has kuralları olmasına rağmen, toplumdaki bağımsız olarak düşünülemez. Bu açıdan bakıldığında,

* Research asisstant, Tuba Nur HEMŞİNLİ, University of Van Yüzüncü Yıl, Faculty of Teology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and rhetoric, Van, Turkey.
Araştırma Görevlisi, Tuba Nur HEMŞİNLİ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Van, Türkiye.

tubanursehirli@hotmail.com

ORCID 0000-0001-2658-2527

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 November / 29 Kasım 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 22 December / 22 Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 24 January / 24 Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** -239-255.

Suggested ISNAD Citation: Tuba Nur HEMŞİNLİ, "İbrahim Nasrallah'ın Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-January 2022), 239-255.

www.dergipark.org.tr

Filistin'in önde gelen çağdaş yazarları arasında kabul edilen İbrahim Nasrallah, romanlarında Filistin halkını gerçekçi bir şekilde anlatmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken halk kültürüne, halkın inançlarına âdet, gelenek ve göreneklerine romanlarında sıkça başvurur. Bu çalışmada, yazarın Tuyûru'l-Hazer adlı romanındaki kişiler üzerinden aktardığı halk kültürü unsurlarına, halk inançları ve batıl inançlar üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Roman, Halk Kültürü, Halk İnançları, İbrahim Nasrallah, Tuyûru'l-Hazer.

GİRİŞ

Ürdün edebiyatının önde gelen yazarları arasında kabul edilen İbrahim Nasrallah, Filistin'den tehcir edilen bir aileye mensuptur. Ailesi, 1948 yılında Kudüs yakınlarındaki Berîc köyünden çıkartılmış, kendisi de 1954 yılında Ürdün'deki Birleşmiş Milletler Filistin Çadır Kampı'nda doğmuştur. İlk orta ve lise öğrenimini burada tamamlayan Nasrallah, öğretmen enstitüsünden mezun olmuştur. İş hayatına Suudi Arabistan'da öğretmen olarak başlayan Nasrallah, iki yıl burada kaldıktan sonra, Ürdün'ün başkenti Amman'a geri dönmüş, çeşitli gazetelerde ve Ebû Şûman kurumunda çalışmıştır. Daha sonra yazarlık hayatına başlayan Nasrallah, edebiyatın farklı alanlarında eserler vermeye başlamıştır. Bugüne kadar on dört divanı, on altı romanı ve bir sinema eleştirisi yayımlanan Nasrallah'ın eserleri İngilizce, İtalyanca ve Türkçe gibi birçok dile çevrilmiştir. Nasrallah, hem ulusal hem de uluslararası şiir, eleştiri, roman, resim gibi farklı alanlarda birçok ödüle layık görülmüştür.

Nasrallah'ın romanlarını genel olarak üç kategori altında toplamak mümkündür. Birincisi, on romandan oluşan *el-Melhâtu'l-Filistîniyye* adlı seridir. Bu seri, Filistin'in son iki yüz elli yıllık tarihini ele alan birbirinden bağımsız romanlardan oluşmaktadır. Nasrallah, romanlarında Filistin'in bu süreçte yaşadığı olayları, farklı mekân ve kişiler üzerinden kronolojik olarak anlatır. Bu serideki romanlar, tarihî roman türündendir. Bu türde yazıldığı için, Filistin halkının yaşamından etkilerin görüldüğü bu romanlarda halkın kültürel yapısı, yaşam koşulları, inançları gerçekçi bir şekilde anlatılmıştır. Bu yüzden yazar, bu romanlarda halk edebiyatı unsurlarına sıkça yer vermiştir. Bu makalede incelenmeye çalışılacak olan *Tuyûru'l-Hazer* romanı, *el-Melhâtu'l-Filistîniyye* adlı bu serinin içerisinde yer almaktadır.

İkincisi, *eş-Şurufât* adı altında yine birbirinden bağımsız, Filistin'i konu edinen ve dört romandan oluşan bir koleksiyondur. Bunların dışında münferit yayımlanmış romanlar ise üçüncü grubu oluşturur.

Nasrallah, kendi hayat tecrübesinden yola çıkarak, romanlarını yazmakta ve yaşadığı dönemin izlerini eserlerine yansıtmaktadır. Onun bu yöntemini bütün eserlerinde görmek mümkündür. Nasrallah, bu yöntemini röportajlarının birinde dile getirmektedir.

1984 yılında yayımlanan ve çağdaş Arap romanları arasında en fazla dikkat çeken romanlardan biri sayılan ilk romanı *Bereyârî Humma*’da Suudi Arabistan’da öğretmenlik yaptığı dönemde onu etkileyen olayları eserine aktarmıştır. Nasrallah, bu romanın başarısını neye bağladığını soran bir gazeteciye, başarısının bir tesadüf olmadığını, yazdıklarının belirli bir kültürel birikimin ve sistematik bir çalışmanın ürünü olduğunu söyler.¹

Yaşadığı, tecrübe ettiği veya çevresinden ona aktarılan konu ve olaylarla romanlarını oluşturan Nasrallah, bu durumu *Bereyârî Humma* romanında 24-26 yaşına kadar elde ettiği tecrübelerini yazdığını, bu tecrübelerini anladığı ve yaşadığı gibi sunmaya çalıştığını ifade eder.

Modern Ürdün Edebiyatı içerisinde önemli bir yer edinen yazar, kendisinin aslen tehcir edilmiş bir Filistinli olması sebebiyle, eserlerinde Filistin’i anlatır. Kendisini Filistin davasına adanmış Nasrallah, eserlerini de bu düşünce üzerine bina eder. Yazar, romanlarında kendi kültürel dokusunu yerleştirdiği için, romanları yerellik havasındadır. Okuyucuya sunduğu sade, anlaşılır, akıcı ve gerçek hayattan aldığı örnekler sayesinde romanları okuyucu üzerinde gerçekmiş izlenimi uyandırmaktadır. Romanlarında halkın yaşadıklarına çokça yer vermesi onun halk edebiyatı unsurlarını eserlerinde kullanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Yazı hayatında Filistin toplumunun yaşanmışlıklarını önceleyen yazar, eserlerini de bu yaşanmışlıkların romanlarına yansımalarıyla oluşturur. Bu yönüyle, toplumu ilgilendiren her şeyi onun romanlarında görmek mümkündür. Filistin toplumunun yaşadığı acılar, sıkıntılar, zor şartlar altında verdikleri mücadeleler, vatanlarından çıkartılıp çadır kentlerde ve başka mekanlarda yaşamlarını sürdürme çabaları, vatan özlemi ve vatanlarına dönme arzularını romanlarında konu olarak seçerken yazar, yaşadığı veya yaşayanlardan dinlediği bu olayları kendi bakış açısıyla ve geleneğinden getirdiği değerlerle harmanlar. Yazar, inançları, geleneksel hiçbir hukukî boyutu olmayan ancak toplumda uygulama alanı bulan toplumsal kuralları, dinî ritüelleri, halkın yaşam tarzı, giyim kuşamı ve âdetleri gibi toplum için önemli olan her şeyi irdeler.

Romanlarında Filistin halkının gündelik yaşamını gerçekçi bir üslûpla anlatan Nasrallah, Filistin kimliğini, millet olma şuurunu yaşatmak ister. Ona göre millet olma bilinci, halkın birlikte yaşaması, belirli bir kültüre tarihi birikime ve belirli bir coğrafyaya sahip olmasıdır. Kendi millî değerleri içerisinde Filistin’de son birkaç yüzyıldır yaşananları gerçeğe bağlı kalarak gelecek nesillere aktarmak isteyen Nasrallah, bunu da yazdığı

¹ İbrahim Nasrallah, *Kitabu’l-Kitâbe Tilke Hiye el-Hayat...Zake Huve el-Levn* (Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabîyye li’-‘Ulûm Nâşirûn, 2008), 13-14.

romanlarla yapmayı hedefler. Romanlarında Filistin'de yaşanan dramlar, siyasî olaylar ve tarih adeta yeniden hayat bulur.

Tuyûru'l-Hazer adlı romanda evlerinden tehcir edilen Filistinlilerin zor koşullar altında verdikleri yaşam mücadeleleri ve yaşadıkları yerlerdeki sorunlar anlatılmaktadır. 1948'de Filistin toprakları üzerinde İsrail devleti kurulunca, Filistin'de yaşayan vatandaşların büyük çoğunluğu yaşadıkları topraklardan sürgün edilmiştir. Gidecek yerleri olmayan halk önce mağaralara sığınmış, daha sonra Birleşmiş Milletler'in kurduğu çadır kamplarına yerleştirilmişlerdir. Roman, bu dağlardaki bir mağarada doğan Sağır adlı küçük bir çocuk ve onun ailesi, komşuları, arkadaşları ve sosyal çevresi etrafında geçen olayları bireysel, toplumsal bazen de siyasî bir çerçeveden anlatır. Olaylar, Sağır'ın bebekliğinden başlayarak, mağaradan ayrılışları, çadır kente yerleşmeleri ve orada yaşadığı maceralarla gelişir. Sağır, kuşları çok sevmektedir. Ve onları avlamakta oldukça maharetlidir. Diğer çocuklar kuşları yemek için avlamakta ancak Sağır kuşları dikkatli olması hususunda uyarmak için avlayıp serbest bırakmaktadır. Genel çerçevede bu küçük çocuğun çadır kent içerisindeki maceraları anlatılsa da yazar onun, ailesi ile çadır kampında yaşadıkları sosyal, ekonomik, çevresel sorunlara işaret eder.

İbrahim Nasrallah, romanlarında Filistin'de yaşanan olayları gerçeğe bağlı kalarak ele aldığı için, halkın günlük yaşamından, gelenek, görenek ve adetlerine kadar halk edebiyatının konusuna giren birçok veri sunar. Göçe zorlanan Filistinliler, yerlerinden çıkarıldıktan sonra, yerleştikleri mağara ve daha sonra çadır kamplarındaki yaşam mücadelesinde roman kahramanları olarak gelenekten getirdikleri alışkanlıklarını koruyarak hayatlarını devam ettirirler.

Bu makalenin konusu olan *Tuyûru'l-Hazer* romanındaki halk edebiyatı/halk kültürü unsurlarına geçmeden önce, halk edebiyatının tanımı ve konularından kısaca bahsetmek, konunun hangi çerçevede tartışılacağına sınırlarını çizmek açısından son derece önemlidir.

Halk edebiyatı, halkın meydana getirdiği, halk kültürünün oluşturduğu ve sözlü kültürün verilerini inceleyen bir edebiyat dalıdır. Halk edebiyatının sınırlarını belirlemek için söylenenin belli olmaması, sözlü kültürde ağızdan ağıza dolaşması, halk arasında yaygın olması, toplum içerisinde ifadesini bulan kültürel muhtevalı olması ve belirli bir yapısı ve unsurları olması gerekmektedir. Halk edebiyatını, halkın içinden gelen, onun zevkini dillendiren, kısmen aynı dünya görüşüne sahip kişilerin oluşturduğu anonim ve kolektif karakter taşıyan ürünlerle; efsane, destan, menkıbe, masal, hikaye, atasözü, bulmaca, mani, ninni, ağıt, inanç gibi halka mal olmuş temsiller oluşturur.

Halk bilimi, bir ülkede yaşayan halkın kültür ürünlerini, sözlü edebiyatını, geleneklerini, törelerini, inançlarını, mutfağını, müziğini, oyunlarını, halk hekimliğini inceleyerek, bunların birbirleriyle ilişkilerini belirten, kaynak, yayılım, değişim, etkileşim vb. sorunlarını çözmeye, sonuç, kural, kuram ve yasaları bulmaya çalışan bilim dalıdır.² Kısaca halk edebiyatının yazılı kültürün öncesinde oluşan toplumun her alanını ilgilendiren sözlü eserler, inanç, gelenek ve göreneklerden oluştuğu söylenebilir. Sözlü kültürde halk bir arada yaşamını sürdürürken edindiği toplumsal kurallar, onu toplumun bir üyesi yapar. Bu durum, toplumda birlik ve beraberliğin sürekliliğini sağlar. Hayatın yansıması kabul edilen romanlarda, toplumsal değerler, gelenekler, görenekler, değişimler gibi birçok unsuru görmek mümkündür.

Bu makalede, ilk olarak Nasrallah'ın *Tuyûru'l-Hazer* adlı romanındaki halk kültürü unsurlarından doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemleri üzerinde durulacak, daha sonra ise halk hekimliği ve halk inanışları üzerinden halk kültürünün diğer unsurları incelenmeye çalışılacaktır.

GEÇİŞ DÖNEMLERİ

Geçiş dönemleri, insanın bu hayattaki dönüm noktaları sayılabilecek safhalarıdır. Doğum, evlilik ve ölüm geçiş dönemini oluşturan ana unsurlardır. Bu unsurlar etrafında gelişen birçok adet, gelenek, görenek, dinî ritüeller, törenler ilişkili oldukları kültür çerçevesinde farklı formlarda şekillenirler. Bu geçiş döneminde yapılan uygulamalar, daha sonra kültürel formları oluşturup toplum içerisinde bağlı kalınan kurallar silsilesini meydana getirirler. Toplumdan topluma farklı inanışlardan, adet, gelenek veya toplumsal kurallardan dolayı değişmekle birlikte, hemen her toplumda bu kuralların izini sürmek mümkündür.

Geçiş dönemi unsurlarında toplumun birçok ritüeli uygulandığından, İbrahim Nasrallah'ın *Tuyûru'l-Hazer* adlı romanında bu uygulamalar hakkında birçok bilgi ve aktarımı bulmak mümkündür. Geçiş dönemleri doğum, evlenme adetleri ve ölüm şeklinde sınıflandırılır. Şimdi sırasıyla bu unsurlar, incelenecek roman üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Doğum

İnsanın hayat bağlılığı doğumu ile başlamaktadır. Doğum bir başlangıcın da müjdesini vermektedir. Bir aileyi aile yapan unsurlar arasında ailenin bir evladının olması düşüncesi

² İbrahim Abdu'l-Hâfiz, *Dırâsât fi el-Edebi's-Şa'bi* (Kahire: el-Heyetu'l 'Amme li Kusuri's-Sekâfetî, 2013), 11.

vardır. Doğum salt bir aile kurumunu ilgilendiren bir konu gibi görülse de bireyin toplumsal yönü, ailenin buna katkıları sebebiyle toplum içerisinde yeni doğan bebek için birtakım ritüeller hem doğumdan önce hem de doğumdan sonra gerçekleşmektedir. Romandaki bu ritüeller şöyle sıralanabilir:

Çocuğun doğmasının muhtemel olduğu gün Cuma günüdür. Cuma günü Müslümanlar için kutsal kabul edilen bir gündür. Ve çocuk kendi doğumunun bugün olmasını ister. Annesi daha sekiz aylık hamiledir. Ve sancıları sıklaşır. Çocuk o gün doğar. Nasrallah, bunu romanında şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Annem babama dedi ki: Yaptığın şaka hayır olmayacak. Çocuk karnımı tekmeliyor. Sanırsın ki o maymundur. Bir daha bana böyle şaka yapma. Akşam hareketlerim çok arttı. O gün Cuma günüydü. Bir ebeye ihtiyaç duyduklarının farkında değillerdi. Annem hamileliğinin sekizinci ayında olduğu için cesaretini topladı.³

Genellikle birçok toplumda görülen çocuğa hediye getirme adeti, Arap toplumunda da vardır. Sağır’ın doğumundan bir müddet sonra onu görmeye gelenler, bazı dinî ritüeller eşliğinde hediyelerini çocuğa sunarlar.

“İnsanlar, ziyaretleri esnasında, benimle meşgul olup, beni kolları arasına aldıktan sonra birbirlerine veriyorlar ve yüzüme bakıp Hz. Peygamber’e salavat getiriyorlardı. Annemin bana gelen şeker, pirinç ve para ile sevinmesine karşılık, babam ona, ‘bize getirilen bütün hediyeler bizim borç hanemize yazılmaktadır. Zamanı gelince biz de yeni doğanlara onu ödeyeceğiz.’ diyordu.”⁴

Yeni doğan çocuk kundağa sarılıp korunur. Bu âdet birçok kültürde bulunmaktadır. Nasrallah da bu romanında bu âdeti şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Zamanın geçişinin ne anlama geldiğini o günlerde anlamıyordum. İnsanlar geliyorlar ve etrafımı sarıyorlardı. Elbisemin içerisine o zaman bilmediğim ama daha sonra para olduğunu öğreneceğim şeyleri sıkıştırıyorlardı.”⁵

Açıkça görüleceği üzere Nasrallah, halk kültürünün geçiş dönemlerinden ilki olan doğum safhasının birçok detayını *Tuyûru’l-Hazer*’de vermeye ve bunu da Sağır’ın dilinden aktarmaya çalışmaktadır.

³ İbrahim Nasrallah, *Tuyûru’l-Hazer* (Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabîyye li’l-‘Ulûmi’n-Nâşirûn, 2014), 8.

⁴ Nasrallah, *Tuyûru’l-Hazer*, 11.

⁵ Nasrallah, *Tuyûru’l-Hazer*, 11.

Evlilik

Evlilik farklı yaşam koşullarına, kültürlere sahip iki insanın birbirine bağlanması, aynı çatı altında bir ilişki kurmasıdır. Evlilik sosyal bir kurum olduğu için, tüm toplumlarda en çok önem verilen kurumların başında gelmektedir. Evlilikte iki kişi evlenmekle birlikte, aileler de evlenecek çiftlerin hayatlarında yer almaya ve onlarla sosyal ilişkiler kurmaya başlar. Bu ilişkiler evlilik gerçekleşmeden önce, düğünde ve evlilik gerçekleştikten sonra da devam eder. Toplumun en küçük yapısı olan aile bir evlilikle kurulabilmektedir. Dolayısıyla, bu müessese kurulurken sağlam temeller üzerinde kurulmasına özen gösterilir. Aileler, yeni evlenecek çift için ellerinden gelen yardımı yaparak çiftlerin mutluluğuna ortak olmaya çalışırlar.

Evlilik toplumsal bir mesele olduğundan bu süreçte hem erkek hem de kız tarafının yapacakları bazı kurallar, geleneklerin, adetlerin ve sosyal yaşam kurallarının belirlediği şekilde oluşturulur. Her toplumda olduğu gibi, Arap toplumlarında da evlilik öncesi, evlilik esnası ve evlilik sonrasında farklı âdetler sürdürülmektedir. İbrahim Nasrallah da incelediğimiz *Tuyûru'l-Hazer* romanında bu geleneklere zaman zaman yer vermiştir. Burada örnek olması açısından, kız isteme ve dul bir kadına talip olma konularını ele alacağız.

Kız İsteme Âdeti

İster geleneksel toplumlar ister modern toplumlarda olsun her döneme göre değişen birçok âdet vardır. Roman olaylarının geçtiği dönemde, evliliğin belirleyicisi olan kız isteme âdetine yer verilmiştir. Kız isteme âdeti, erkek tarafından aile büyüklerinin kızın evine gidip, evdeki kızlardan birine talip olmasıdır. Genellikle, evin büyük kızı gelen kişinin talibi olur. Ne kız ne de erkek önceden birbirlerini görürler. Gelen kişilere evin kızı ikramda bulunduğu nişanlanacak kız belirlenmiş olur. Kızı istemeye ilk olarak erkekler gelir. Düğün olduğu zaman kadınlarla birlikte yine erkekler de gelirler. Kız isteme âdetiyle ilgili bu durumlar romanda şöyle geçer:

"Dağlardan gelen bir grup, Sağır'ın annesinin evine doğru yönelir. Onları gören nine şöyle der:

- Uzaktan arkalarında hikayeleri olan, koyu renkli elbiseli adamlar göründüler.
- O zaman Sağır'ın ninesi olmayan yaşlı kadın:
- Sizin nişanlılarınız geliyor.

Dede nineye kızdı:

-Utan kadın dedi.

Ve onları karşılamak için kalktı. Onları erkekler için hazırlanan ikinci çadıra götürdü."⁶

Sağır'ın dayısı, Sağır'ın annesinden büyük olan teyzesine misafirlere çayı getirmesini söyler. O bunu reddedince de Sağır'ın 14 yaşındaki annesi çayı misafirlere götürmeyi kabul ederek, nişanlanacak kızın kendisi olduğunu belirtir.

"Henüz dayısı olmayan Sağır'ın dayısı geldi. Çayı götür Meryem dedi. Nine nişanlanacak kızın Meryem olduğunu anladı.

Silkinen Meryem orada ayaklarımı koyacağım bir duvar yok. Orası çadırdır. Kazık gibi olduğu yerde çakılı kaldı. Onlar dağlıdırlar, ben onlara çay ikram etmeyeceğim diye bağırdı."⁷

"On dört yaşını henüz aşmayan Ayşe yerinden kalktı. Çayı ben götüreceğim. Onlar bizim akrabalarımızdır dedi."⁸

Evlenecek kızın düğünü için erkek tarafı elinden geldiğince maddi durumuna göre kıza hediyeler getirir. Yine ekonomik duruma göre düğün merasimi gerçekleşir.

Roman, Filistin'in işgal edildiği bir zamanda evlerinden çıkarılıp dağlardaki mağaralarda, daha sonra çadır kamplarında sırası geldikçe yerleşen insanların hikayesini anlattığı için, ekonomik açıdan çok varlıklı olmayan bu insanlar asıl geleneklerinde var olan uygulamaları da yapamazlar. Evlilik sadece birkaç hediye ve bir düğün elbisesinin (gelinlik) erkek tarafından getirilmesi ile gerçekleşmiş olur.

"Uzaktan kadınları ile birlikte gelin elbisesini taşıyan bir grup geldi. Sessiz, sevinci olamayan bir kabile kınayla birlikte geldi. Sağır'ın henüz ninesi olmayan ninesi neredeyse bu duruma ağlayacaktı. Ancak, ağlayacağı şey torununun böyle sessizce evlendirilen durumu muydu yoksa böyle havada asılı kalıp, gözlerinde büyük bir taziye evine dönüşen bu geniş arazinin ortasında terk edildikleri bütün durumlar mıydı? Bilmiyordu."⁹

⁶ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 29.

⁷ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 29.

⁸ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 30.

⁹ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 31.

Yazar, insanların genellikle mutlu olduğu, birbirlerinin sevinçlerinin paylaşıldığı evlilikte bile Filistinlilerin hüzünlü olduklarına işaret etmektedir. Ona göre, vatanlarından sürgün edilenler, en güzel anı yaşasalar dahi vatanlarına dönmeden mutlu olamayacaklardır.

Dul Bir Kadına Talip Olma

Erkekler, kocası ölen dul kadınlara talip olduğunu belirtmek için ölen kocanın mezarının başında abayasını mezarın üzerine sererek dul kalan kadını ailesinden istediğini ima eder.

Tuyûru'l-Hazer romanında bu olay, kocası ölen Ummu Halîl'e talip olan Zevbeğe, abayasını Ummu Halîl'in ölen kocasının mezarının üstüne serdiği tek bir örnekle temsil edilir.

"Mezar toprakla örtülür örtülmez Zevbeğe eğildi ve abayasını kabrin üzerine örttü. Mezarın üzerini örtme işi sadece bir anlam taşıyordu. Mezarı örten kişi ölünün eşini ailesinden istiyordu."¹⁰

Ölüm

Ölüm, geçiş dönemi içerisinde hayatın son bulması, artık bu hayatla ilişkinin kesilmesidir. Ölüm, sevenlerin birbirinden ayrılması anlamını da içerisinde barındırır. Bu ayrılık, geride kalanların dillerine dökülen sözlerle ağıt şekline bürünür. Ölünün ardından söylenen ağıtlar ölünün dünyadaki özelliklerini veya ağıtı söyleyen kişinin ona karşı beslediği duyguları ifade eder.

Ölünün ardından akrabalarına taziyede bulunur. Taziyede söylenenlerde dinî inançlar ön plana çıkar. Romanda kabul edilen din İslâm dinidir. Taziye verirken ifade edilen cümleler bazen Kur'ân ayetlerinden, bazen hadislerden alıntılanır. Ve ölümler bu dinin ritüellerine göre gömülür. Gömme işlemi sırasında da Kur'ân ayetleri okunur. Ayetler, bu dünyanın bitip ahiret yurdunun başladığını anlatır.

Romanda Ummu Halîl'in eşi taş ocağında işçi olarak çalışmaktadır. Barutla taşları patlatan bu işçiler, ekmek parası uğruna kendilerini tehlikeye atmaktan sakınmazlar. Barutun patlatıldığı anda işçilerden bazen biri bazen de birkaçı hayatlarını kaybedebilmektedir. Ummu Halîl'in eşi de büyük bir kaya parçasını patlatırken hayatını kaybeder. Arkadaşları onun cesedini bir torbanın içerisine koyup evine taşırlar. Ev bir anda

¹⁰ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 41.

yas evine döner. Ölünün gömülmesi, taziye için ifade edilenler halk arasında yaygın kullanıma sahip ifade kalıplarıdır. Bu durum romanda şöyle ifade edilir:

"Ölünün ardından adamlar Ummu Halîl'e yaklaşırlar ve geride kalanlar için ona:

-Allah geride kalanlara uzun ömürler nasip etsin.

-Allah, bugünleri unutacağın şeylerle seni karşılaştırsın."¹¹ diyerek taziyede bulunurlar.

Ağıt

Ağıt, ölünün veya yaşanan acı olayların ardından söylenen, kişinin o andaki duygularını anlatmasıdır. Ağıt söyleyen kendi hislerini veya ölünün iyi olan hasletlerini ritimli ve acıklı bir şekilde ifade eder.

Romanda ölüm en fazla ele alınan temalardandır. Her an bir tanıdığın, sevilen birinin ölüm haberini duymak artık Filistin halkı için durumun ne kadar vahim olduğunun belirtisidir. Taş ocağında ağır şartlar altında çalışan işçilerin ölüm haberlerine karşı takınılan tavır şimdi kimin evinden ağıtların yükseleceği olur. Ölüm acısını olduğu yerde bırakıyordu. Öyle ki, kocasının ölümünün ardından Ummu Halîl'in ona yaktığı ağıt, kızını uyuturken söylediği ninni olur. Ümmü Halil kocasının ölümünden sonra, insanların evlerinde her gün aynı acılar yaşandığı için onun ölümüne en çok kendisinin üzüldüğünü ve acısını tek başına yaşadığını söyleyerek, şu ifadelerle bir ağıt yakar:

"Öldün, ancak insanlar öldüğünü hissetmediler.

Sen öldükten sonra zeytin ağacı kurudu.

Senin acına zeytin ağacı bile dayanamadı da ben nasıl dayanayım.

Senin ölümün, benim hissedip insanların hissetmediği bulutların kurumasıdır.

Senin ölümünle her şey kurudu bulutlar bile kurudu.

Senin ölümünle insanlar hiçbir şey konuşmuyorlar.

¹¹ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 34.

Sen öldüğün için ağacın dalı bile acı çekiyor.

Senin ölümünle biz ayrıldık.

Senin bedeninin parçalarını memleketine nasıl defin edeceğim."¹²

Ölünün Gömülmesi

Ölen kişi için cenaze namazı kılınıp mezar kazılır. Ölü gömüldükten sonra hoca ölünün ardından Kur'ân'dan ayetler okur. Ölüye mezarının başında dini inançlarına göre telkin verilir.

"Adamlar dağın son eteklerindeki dikenler arasında gizlenen mezarlar için mezarlığa doğru indiler.

Mezar hazırды. Önceden giden adamlar mezarı kazmışlardı. Beyaz bir çuvala benzeyen kanlı kefeniyle onu mezara indirdiler. Onun için cenaze namazını kılmışlardı.

Hoca mezarın kenarına mezarın içerisine bakarak oturdu. İlk kez korkuya kapıldı. Belki de ilk kez bir ölüyle konuştuğu içindir. Bu ölüler duyuyorlardı. Onların kulakları vardı. Fakat Ebû Halîl'in kulakları neredeydi? Şaşırdı.

Sonunda kendine hakim olarak, imanın gücüne yapışarak, kovulmuş şeytandan Allah'a sığınarak oturdu. Etrafına baktı. Yüzlerin ona çevrilip onu izlediğini fark etti. 'Zevbeğe'ye kim oturursa Allah onları affetsin' deyince hepsi bağdaş kurarak oturdular. Ve hoca ölüye telkin vermeye başladı."¹³

Halk Hekimliği

Hekimlik, insanın varoluşundan beri dertlerine, hastalıklarına çare bulmak için başvurulan bir yöntemdir. İnsan kendisini tehdit eden hastalıklara karşı tedavi yöntemleri aramıştır, aramaya devam etmektedir. Doktora ulaşma imkanının olmadığı zaman ve mekanlarda halk kendi tedavisini kendisi üstlenmiştir. Halkın geçmişten getirdiği, deneme yanılma yöntemiyle, bilimsel olmayan tedavi yöntemleri halk arasında yaygın bir şekilde kullanılır. Bu yöntemler, binlerce yıllık tecrübeler ile sözlü olarak nesilden nesile aktarılır.

¹² Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 35-36.

¹³ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 40.

Bu tedavi yöntemleri ile halkın maddi ve manevi hastalıklarına karşı tedavi edici uygulamalar yapılmaya çalışılır.¹⁴

Pertev Naili Boratav'a göre halk hekimliği, "Halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüdür."¹⁵

İncelenen *Tuyûru'l-Hazer* romanında halk hekimliğine dair uygulamalar tespit edilmiştir. Romanda Boratav'ın da belirttiği gibi, geleneksel halk hekimliğine maddi imkansızlık, kimliksizlik sebebiyle başvurulmuştur. Vatanlarından çıkarılan Filistinlilerin temsil edildiği romanda roman kahramanları çok kötü şartlar altında günlük yaşamlarını sürdürmektedirler. Günlük asli ihtiyaçlarını sağlayabilecek maddi imkana sahip olmayan bu kişiler, hastalıklarının tedavisinde de hastanelere gidecek imkana sahip değillerdi. Hastalıklarının tedavisinin ne olduğunu anlamadan, geleneksel yöntemlere başvurmaktadırlar.

Romanda, şiddetli karın ağrısı çeken Ayşe'nin adetinden kesildiği sürenin uzadığı ve bu süre içerisinde onun sancılarla kıvrandığı anlatılmaktadır. Sonunda ağrılarının geçmesi için Ayşe'nin halk hekimliğine başvurduğu dile getirilmektedir. Nasrallah bu durumu, şöyle aktarmaktadır:

"İlaç aramak için tek bir kapıya başvurdu Ayşe. Önce ellerini zeytinyağı ile yağladı. Sonra karnını zeytinyağıyla ovuşturmaya başladı. Eleği alarak ters çevirdi. Ön tarafından eleği karnının üzerine sıkıca bağladı. Biraz dinlendi ve bu işlemi üç kere tekrarladı."¹⁶

Ayşe'nin denediği bu yöntem, onun ağrılarını dindirmez. O, başka bir çözüm yolu arayarak, çeşitli bitkileri kaynatıp onlardan şifa umar:

"Karnını dağlamayı düşündü. Ateşten korktuğu için bundan vazgeçti. Banyo yaptıktan sonra sırtına yakı yaktı. Tedavisini başta papatya, ada çayı, kekik, sakız ağacı gibi dağdan topladığı kırk çeşit bitki ile taçlandırdı. Bütün bitkileri bir tencerenin içerisine koyup toprakla tencerenin üstünü kapattı. Bitkileri kaynatmaya başladı. Bitkiler kaynadıktan sonra Ayşe, toprak kapağı açtı. Ayakta durarak kaynayan tencereyi ayaklarının arasına

¹⁴ Mustafa Sever, "Halk Tıbbı, Halk Hekimliği" 9/17 (2015), 182.

¹⁵ Pertev Naili Boratav, *Türk Halk Bilimi II, 100 soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler,Oyunlar)* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984), 122.

¹⁶ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 45.

koydu. Tencereden buharlar yükseldi. Bütün buhar içerisinden geçiyordu. Buhar derisini yaktı"¹⁷.

Sonuç olarak, romanın kahramanlarından biri olan Ayşe ağrılarını dindirmek için önce bildiği geleneksel ilaçları uygulamaya çalışır. Ancak, bu ilaçların hiçbiri onun ağrılarını geçirmez. Daha sonra, bir hocaya gidip muska ile tedavi olmayı düşünür. Ancak, bu düşüncesinden kocasının haberi olmadığı için vazgeçer. Doktora gitme yerine bitkilerden şifa bulacağını düşünen Ayşe aradığı şifayı bulamaz.

Halk İnanışları

İnsan düşünen, sorgulayan, akleden bir varlık olarak nitelendirilir. Bu özelliği ile o çevresinde karşılaştığı şeylere anlam yükler, onları sorgular. Sorular cevapları beraberinde getirir. Ancak cevabını aradığı sorular bazen soyut bazen somut bir gerçeğe işaret edebilir. İnsan doğası gereği inanan bir varlık olduğu için, soyut olan inancı somut bir şekilde açıklama gereksinimi duyar. Soyut olan şeylerin somutlaştırılma eylemi farklı varlıkların kutsallaştırılmasına neden olabilir.¹⁸

İnsan, her ne olursa olsun, fitraten bir şeye inanma ihtiyacı duyduğu için, dinler de tarih boyunca var olmuştur. Dinî inançla birlikte, halk arasında geleneksel olarak uygulanan inançlar ve ritüeller de vardır. Halkın kendi kültür ve geleneğinden getirdiği yaygın inanışlara halk inancı denilmektedir.¹⁹ Halk, ortak bir coğrafyada yaşayan belirli gelenek, görenek ve adetlerle birlikte birbirine bağlı insan topluluklarıdır.²⁰ Gelenekten getirdikleri inanışları daha sonraki nesillere aktaran halk inançlarını nesiller boyu devam ettirirler.

Tuyûru'l-Hazer romanında Nasrallah, birçok dini ve batıl inanç motifini kullanılır. Romanın genel yapısı içerisinde halk kültürünü vermeyi amaçlayan yazar, bu motifleri farklı işlevler için romana yerleştirmiştir.

İslâm Dinine Dair Bazı İnançlar

Roman kahramanlarını Müslümanlardan seçen Nasrallah, İslâm dininin ritüellerine romanın çeşitli yerlerinde yer vermiştir. Bazen ölünün ardından okunan ayetlerle, bazen öğüt vermek için, bazen de çocukların yaptıkları doğru olmayan davranışlarının ahiretteki

¹⁷ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 46.

¹⁸ Fatih Kandemir, "Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiyede'ki Halk İnançlarının Tarihi temelleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* IX-1/ (2016), 98-99.

¹⁹ Durmuş Arık - Akmet Hikmet Eroğlu, *Halk İnanışları El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 13.

²⁰ Arık - Eroğlu, *Halk İnanışları El Kitabı*, 21.

karşılığı ile onları korkutmak için Kur'ân'dan ayetler roman kahramanlarının dilinden okunur.

Örneğin incelemeye çalıştığımız romanda, din dersi öğretmeninin masasının çekmecesine yılanı kıvrarak koyan Şerânî'nin öğretmenini korkutma olayı anlatılır. Ancak, öğrencinin korkutma arzusu başarısızlıkla sonuçlanır. Öğretmen bu durum karşısında İbrahim Sûresi'nin 49 ve 50. ayetlerini okuyarak, yaptığı davranışın ahiretteki karşılığının ne olacağını belirtir. Nasrallah, bu olayı şu ifadelerle dökerek dile getirmektedir:

"Din dersi öğretmeni... Kıyamet günü ile onları korkutan din dersi öğretmeni. Dünyanın zorluğundan, onun acı çektirmesinden ve insanın yaşayabileceği her şeyi değersiz gören din dersi öğretmeni şu ayeti okur: 'O gün suçluların sıra halinde zincirlere vurulmuş halde göreceksin. Onların giysileri katrandandır. Yüzlerini de ateş bürüyecektir.'" ²¹ (İbrahim Suresi 50. Ayet)

Bu olaydan sonra Şerânî okuldan uzaklaştırılmıştır. O da boş kaldığı zamanlarda kızların okuluna gidip onların okulunun etrafında dönüp durur. Onun bu hareketi Nasrallah tarafından hacda yapılan tavafa benzetilir.

"Hacılar Kabe'nin etrafında yedi defa dönüyorlar. Ancak Şerânî, kızların okulunun etrafında yetmiş defa dönüyor."²²

Romanda, Ayşe'nin olağanüstü doğumuna yer verilir. Ayşe, sancılanır ve ilk çocuğunu doğurmak için hastaneye gider. Çocuğunu doğurur ve hastaneden kaçarak evine gelir. Doktorlar bir çocuğu daha olduğunu söylerler. İkinciye de doğurur. Yine hastaneden kaçır. Doktor yine eve gelir ve karnında bir çocuğu daha olduğunu söylerler. Ayşe artık bu durum karşısında sıkılmıştır. Sığınılacak liman olarak Rabbini görür.

"Allah'tan başkasında güç ve kudret yoktur."²³ (Kehf Suresi 39.) duasını okur.

Batıl İnançlar

Halk arasında sadece dinlerin ritüellerine inanılmaz. Bazen dinlere ters düşen inançlar, halk inancında da yerini bulur. Dini temeli olmayan bu inanışlara hurafe veya batıl inanç adı verilir. Hurafeler, halk inançlarının önemli bir özelliği olması sebebiyle, o bölgede yaşayan halkın eskiden beri inandığı uygulamaları, inançları devam ettirme özelliğine

²¹ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 234.

²² Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 235.

²³ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 138.

sahiptir. Batıl, akla sığmayan bu uygulamalar, halkın derin geleneksel yapısından geldiği için bölge insanı için bir birliktelik şuuru yaşatır.²⁴

Mitolojik hikayelerde, anlatılarda, klasik şiirde veya sanatın diğer dallarında oldukça fazla yer verilen kuşlar, tarihin çeşitli devrelerinde farklı farklı anlamlara bürünmüştür. İnsanoğlu uçan canlıya ya benzemek istemiş ya da onunla özdeşleşerek, Tanrı’ya ulaşmak için kuşları aracı seçmiştir. Kuşlar tarih boyunca insanların dikkatini çekmiştir. Onlar hakkında anlatılan hikayeler dilden dile dolaşarak, zamanla simgesel unsurlar haline gelmiştir.

İnsan çaresiz kaldığında kendini rahatlatmak bazen doğru bazen yanlış her türlü çareye başvurur. Bu anlamda, romanda çaresizlik içerisinde olan Sağır’ın babasının halası çaresizliğini giderecek her türlü yola başvurur. Halanın çocukları ya doğmadan ya doğarken ya da doğduktan kısa bir süre sonra vefat etmektedir. Çocuklarını yaşatabilmek için bir sürü tedavi yöntemi deneyen hala, en sonunda bir hocaya gider. Onun söylediği her şeyi yapar.

“Kadın etrafında anlamadığı yazılar yazılı yuvarlak kağıtlardan teker teker çocuğunu geçirir. Kağıtları elbisesinin ucundan tutarak göğüs cebine koyar. Kağıtları katlar. Aile fertlerinin her birinin boynuna bu kağıtları asar. Yastıklarının altına kurumuş kurbağa koyar.”²⁵

Küçük bir çocuk olan Sağır’ın en büyük zevki kuşlar ve onları avlayıp tekrar serbest bırakmasıdır. Bir gün paraya ihtiyacı olan Sağır, bu parayı Ummu Süreyya’nın ölen çocukları üzerinden kazanmayı düşünür. Ona gider ve ölen çocuklarına bir mesaj göndermeyi isteyip istemediğini sorar. Sağır ona çocuklarına mesaj göndermesi için kuş satar. Kuşları serbest bırakan Ummu Süreyya, bu hareketten sonra rahatladığını hisseder.

“Ummu Süreyya üç tane kuş alır. Onları serbest bırakırken derin bir nefes alır. Allah sizden razı olsun. Beni rahatlattınız. Aynı şekilde beş tane daha kuş istiyorum.”²⁶ diyerek kuşların ölen çocuklarına mesajını iletceğine inanır.

Sayılarla ilgili inançlarda bazı sayılara farklı anlamlar yüklenilmektedir. Üç, beş, yedi, dokuz, kırk gibi sayılara kutsiyet atfedilmiştir. Mesela kadınların lohusalık dönemleri kırkıncı günde biter. Ve kadının bu kırk gün içerisinde kendine çok dikkat etmesi gerekir. Halk arasında “Lohusanın kabri kırk gün açık durur.” diye bir inanış da vardır. Lohusa

²⁴ Kandemir, “Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiyede’ki Halk İnançlarının Tarihi temelleri”, 98-99.

²⁵ Nasrallah, *Tuyûru’l-Hazer*, 70-71.

²⁶ Nasrallah, *Tuyûru’l-Hazer*, 129-130.

kadının bu sürede ağır işler yapmaması, dinlenmesi ve günün belli vakitlerinde dışarıya çıkması tavsiye edilir.

Romanda, her işini kendisi halletmek zorunda kalan Ayşe karakterinin lohusalık sonrası durumuna yer verilerek, biraz dinlenmesi gerektiği vurgusu yapılır. Mağaradaki evinin etrafına duvar örmek için taş taşıyan Ayşe'yi komşusu ve en yakın arkadaşı Ummu Halil, "Sen kırklı olmadın. Kendini bu kadar yorma!"²⁷diyerek uyarır. Onun çarşı-pazar işlerini Ummu Halil yaparak ona yardımcı olur.

Buradan hemen hemen her kültürde olduğu gibi genelde Arap kültüründe özelde ise burada incelemeye çalıştığımız Filistin kültüründe hem dini inançlar hem de batıl inançlar farklı alanlarda halkın yaşamına etki etmektedir. Halk çeşitli sebeplerden dolayı batıl inançlara başvurmakta ve o inançlardan bir çözüm arayışı içerisinde olmaktadır.

SONUÇ

Çok yönlü bir edebiyatçı olan İbrahim Nasrallah, roman, hikaye, şiir ve resim gibi sanatın farklı alanlarında eserler vermektedir. Yazar, çocukluktan itibaren yaşadığı çevreyi iyi gözlemlediği ve gözlemlediği olayları romanlarına iyi bir şekilde aktardığı için, yazdığı eserlerin çoğu folklorik bir özelliğe sahiptir. Filistin'deki dramı bizzat tecrübe eden yazar, Filistin halkının yaşadığı zorlukları, haksızlıkları, acı ve kederlerini romanlarında sıklıkla işlemiş, hayatın içerisinde örnekler sunarak romanlarını oluşturmuştur. Gerçekçi, toplumsal olaylara farklı açılardan bakabilen yazar, halk kültürü öğelerini oluşturan gelenek, görenek ve âdetlere romanlarında geniş yer vermiştir.

Halk kültürü açısından incelediğimiz *Tuyûru'l-Hazer* adlı romanda yazar, geçiş dönemi diye adlandırılan doğum, evlenme, ölüm gibi evrelerde halkın âdet ve geleneklerinden yararlanarak romanda bu gelenekleri çok canlı bir şekilde hayata geçirmiştir. Doğum sonrası loğusanın nelere dikkat etmesi gerektiği, çocuğun doğumdan sonra toplum içerisinde nasıl karşılandığı ve hangi ritüellerle çocuğa yaklaşıldığı gibi konular Sağır'ın doğumu üzerinden anlatılır.

Halk hekimliği başlığı altında incelediğimiz kısımda, roman kahramanlarının hastalıklarından kurtulmak için gelenekten getirdikleri bilgilerle bu yönetime başvurduğu, ancak hastalıktan kurtulmak için halk hekimliğinin tedavi edici bir rolünün olmadığı, son çare doktora gitmek olduğu gözlemlenmiştir.

²⁷ Nasrallah, *Tuyûru'l-Hazer*, 20.

Romandaki halk inançları genel olarak, dinî ve batıl inançlar şeklinde iki kategoride değerlendirilmeye çalışıldı. Dinî inançlarda Müslüman olan halkın İslâmî eğilimleri olduğu, doğum, ölüm, cenaze vb. anlarda İslâmî ritüelleri yerine getirdikleri rahatlıkla görülebilecek unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Romanda batıl inançlar konusunda yazar halkın hurafelere olan inancına yer vermiştir. Tedavi için bir hocaya gitmek, muska yaptırmak, çocuğun yaşaması için kurmuş kurbağayı yastığın altına koymak gibi inançların romanda belirtilen batıl inançlar arasında olduğu tespit edilmiştir.

İbrahim Nasrallah, *Tuyûru’l-Hazer* adlı romanında kendisinin de bizzat yaşam sürdüğü çadır kentlerdeki yaşamı ele alırken, halkın kültürel dünyasını romanın içerisine gerçekçi bir şekilde aktarmıştır.

KAYNAKÇA

Abdu’l-Hâfız, İbrahim. *Dırâsât fi el-Edebi’s-Şa’bî*. Kahire: el-Heyetu’l’Amme li Kusuri’s-Sekâfetî, 2013.

Arık, Durmuş - Eroğlu, Akmet Hikmet. *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Boratav, Pertev Naili. *Türk Halk Bilimi II, 100 soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.

Kandemir, Fatih. “Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiyede’ki Halk İnançlarının Tarihi temelleri”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* IX-1/ (2016), 97-114.

Nasrallah, İbrahim. *Kitabu’l-Kitâbe Tilke Hiye el-Hayat...Zake Huve el-Levn*. Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabîyye li’-‘Ulûm Nâşirûn, 2008.

Nasrallah, İbrahim. *Tuyûru’l-Hazer*. Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabîyye li’-‘Ulûmi’n-Nâşirûn, 6.Baskı., 2014.

Sever, Mustafa. “Halk Tıbbı, Halk Hekimliği” 9/17 (2015), 181-192.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

| | |
|--|--|
| <i>Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR</i> | <i>Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK</i> | <i>Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi</i> |
| <i>Prof. Dr. Hakkı AYDIN</i> | <i>Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Prof. Dr. Hasan AYDIN</i> | <i>Ondokuz Mayıs Üniv. Fen-Edeb. Fakültesi</i> |
| <i>Prof. Dr. Habil ŞENTÜRK</i> | <i>UŞAK ÜNİVERSİTESİ, İslami İlimler Fakültesi</i> |
| <i>Doç. Dr. İlknur EMEKLİ</i> | <i>Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN</i> | <i>Kırıkkale Üniversitesi İslamî İlimler Fak.</i> |
| <i>Doç. Dr. Hikmet KOÇYIĞIT</i> | <i>Hacı Bayram Veli Üniv. İslamî İlimler Fak.</i> |
| <i>Doç. Dr. Metin YILDIZ</i> | <i>Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Doç. Dr. Ferzende İDİZ</i> | <i>Van Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Doç. Dr. Mustafa KARA</i> | <i>Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Doç. Dr. Muzaffer BARLAK</i> | <i>Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Doç. Dr. Yılmaz ÇELİK</i> | <i>Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fak.</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Ali SEVDİ</i> | <i>Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Abdulvehap ERİN</i> | <i>Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Mine AKAR</i> | <i>Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd AYDIN</i> | <i>Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi M. Bahattin ALPHAN</i> | <i>Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM</i> | <i>Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI</i> | <i>Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP</i> | <i>Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Nural SAVCI</i> | <i>Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Fatih AKBAŞ</i> | <i>Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i> |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Murat BIYIKLI</i> | <i>Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi</i> |

Dergimizin 9. Cilt/17. Sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü