

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 •Yıl/Year: 4 • Sonbahar / Autumn: 2021 •Sayı / Issue: 8

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 8 – 2021 Ekim | 2021 October



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

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

Periyot | Period: Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

Yayın Dili | Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça & Boşnakça & Arnavutça / Turkish & English & Arabic & Bosnian & Albanian

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
Rumeli Journal of Islamic Studies is a peer-reviewed academic journal.

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

Yayıncı / Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Değirmenaltı Yerleşkesi, 59100, Tekirdağ, TÜRKİYE

Amblem Tasarım | Emblem Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

Kapak Tasarımı | Cover Design

Sümevra Turan

Grafik Tasarım | Graphic Design

Sümevra Turan

İletişim | Communication

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE

Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87

rumelislam@trakya.edu.tr

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

<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

SAHİBİ | OWNER

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına

Prof. Dr. Cevdet Kılıç
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. İtir Rruga
rrugailir@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu
ybiyikoglu@nku.edu.tr / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Arş. Gör. Sümeyra Turan
skoksal@nku.edu.tr / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Nuran Çınar
ncinar@nku.edu.tr / Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mustafa Şentürk
mustafasenturk@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Kenan Sevinç
ksevinc@comu.edu.tr / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ | LINGUISTIC EDITORS

Türkçe | Turkish

Dr. Yakup Bıyıkoglu
ybiyikoglu@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mustafa Şentürk
mustafasenturk@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

İngilizce | English

Arş. Gör. Nuran Çınar
ncinar@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Sümeyra Turan
skoksal@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arnavutça | Albanian

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. İtir Kruga
rrugailir@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Boşnakça | Bosnian

Dr. Seyfettin Haruni
seyfettinharuni@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Ozaj Suliman
ozaj.suliman@mku.edu.tr
Hatay Mustafa Kemal
Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Arapça | Arabic

Arş. Gör. Yusuf Buhan
ybuhan@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Mahmoud
SaadEddin Shaban
msshaban@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Studies

Dr. Nizamettin Karataş
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mehmet Bilal Yamak
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet Yaşar
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Muhammet Altaytaş
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Dr. Ramazan Turan
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Abdullah Özkan
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. M. Necip Yılmaz
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Dr. Zehra G. Tamdoğan
Tekirdağ Namık Kemal
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Uğur Alkan
Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Fatih Oğuzay
Çanakkale Onsekiz Mart
Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Habibe Kazancıoğlu
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ULUSLARARASI YAYIN KURULU | INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

- Dr. Abbas Jahjai (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Almir Fatić (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Behlül Kanaçi (Karadağ İslam Birliği)
- Dr. Enver Gicic (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Üzümcü (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Erkan (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Fatih Köse (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Mensur Nuredin (Uluslararası Vizyon Üniversitesi)
- Dr. Mesut İdriz (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Muhammet Altaytaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Koltaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Safvet Haliloviç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Sefer Hasanov (Sofya Yüksek İslam Ens.)
- Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Sulejman Topoljak (Bihac Üniversitesi)
- Dr. Şukriya Ramiç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Üzeyir Durmuş (Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi)

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU | INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

- Dr. Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ali Öztürk (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Bekir Zakir Çoban (Ege Üniversitesi)
- Dr. Fatih Yakar (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Faredin Ebibi (Üsküp Üniversitesi)
- Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Halim Işık (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Hasan Coşkun (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi)
- Dr. Hasan Maçin (Adıyaman Ü Üniversitesi)
- Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. İrfan Morina (Priştine Üniversitesi)
- Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Dalkılıç (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Kenan Şahin (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Talha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Murat Sula (Trabzon Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Özli (Firat Üniversitesi)
- Dr. Nazar Omran (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Aydın (Amasya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi)

- Dr. Ömer Soner Huncan (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Özkan Öztürk (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Seyfullah Efe (Ege Üniversitesi)
- Dr. Siham Mevid (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Süheyl Ünal (Ege Üniversitesi)
- Dr. Tuba Yıldız (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Yasemin Sarı (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Vezir Harman (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The names of the reviewers have been hidden and not published.

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI | OPEN ACCESS POLICY

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
Rumeli Journal of Islamic Studies provides immediate open access to its content.

Editörden...

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

2018 yılından beri Dergimizi aksatmadan başarıyla bu günlere getiren Allah'a hamd ve Sevgili Peygamberimiz'e (s.a.v), Kutlu Ailesine ve Güzide Ashâbına salât ve selâm ederiz.

Trakya Üniversiteler arası bir iş birliği çalışmasının örneği olan *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*'nin 2021/Ekim 8. sayısını yayın sürecine çıkarmanın, sizlerin takdirlerine sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bizleri bu bahtiyarlığa eriştiren ve muvaffak kılan Allah'a (c.c) sonsuz hamd-u senalar olsun.

Bu sayımızda hem tarih hem de coğrafya olarak geniş bir yelpazede ele alınmış çalışmaları değerlendirmiş olmanın ve bunları siz kıymetli okuyucularımızın ilgi ve alakasına sunmuş bulunmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Bu minvalde Ekim 2021 sayımızda dergimize yapılan yaklaşık yirmi başvurudan, ikisi tahkik, ikisi lisans üstü çalışmalardan düzenlenmiş ve derlenmiş çalışma olmak üzere toplamda dokuz çalışmayı yayınlamış bulunuyoruz. Bu bağlamda;

- Mehmet ÖDEMİŞ, *Eş'arîlik'ten Mâtürîdîlik'e Özgürlüğün Parabolik Gelişimi*,
- Recai ÇETRES, *Sırrı Girîdî'nin Rû'yetü'llah Risâlesi İle Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ındaki Rû'yetü'llah Bahislerinin Karşılaştırılması*,
- İskender ŞAHİN, *İbn Sa'd'ın Tabakât'ında Esbâb-ı Nüzûl*,
- Ömer AKTAŞ, *Meyyâfârikîn'in İslamlaşma Süreci ve Müslim-Gayrimüslim İlişkileri Bağlamında: Silvan Keldânî Kilisesi İnşa Örneği*,
- Hayri ERENAY, *Nedamet Olgusunun Fitrî Zeminini*,
- Gülnur KÜLÜNKOĞLU, *Kur'ân'da Vekîl Kavramının Anlam Alanı*,
- Esmâ GÜLER, *Sebîlürreşâd ve İslam Mecmûası'ndaki Usûlü'l-Fıkh ve Fıkh Makaleleri*, isimli müteferrik çalışmaları kaleme aldılar.

Yine tahkik ve neşir türü çalışmalar bağlamında,

- Mustafa ÖZEL, *Müellifi Bilinmeyen Bir Ayet Tefsiri*,
- Şemsettin TAÇAR ve Habib KARTALOĞLU, *Ebû Saîd El-Hâdimî'nin "Lâ Yeruddu'l-Kazâ' İlla'd-Duâ" Adlı Risâlesi: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, isimli çalışmaları telif ettiler.

Başlangıcından beri *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*'nin hazırlanmasında önemli katkıları olan ve bu sayının hazırlanmasında gece gündüz demeden emek sarf eden ve kıymetli görüşlerinden istifade ettiğimiz Editör yardımcılara, Dil ve alan editörlerimize, Yayın ve Danışma Kurulu üyelerimize, Yazı İşleri ve İndeks sorumlusu arkadaşlarıma, özverili bir şekilde makaleleri değerlendiren hakemlerimize, bilgi ve görüşlerine başvurduğumuz tüm hocalarımıza, özellikle de dizgi ve baskı konularında fedakârca çalışan Ar. Gör. Nuran ÇINAR, Ar. Gör. Sümeyra TURAN'a,

teknik destek sağlayan Dr. İtir RRUGA ve Ar. Gör. Halil İbrahim DELEN kardeşlerime teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Bu yeni sayımızın, ilim dünyasına bir nebze de olsa katkı sağlaması en büyük temennimizdir. Büyük emekler ve titiz çalışmalar neticesinde ortaya koyduğumuz bu dergimizin gelecek sayılarda daha fazla dizinde yer almasını, dergimizin isminin de bir tezahürü olarak Balkanlar'dan daha geniş coğrafyaya ait araştırmacının teveccühüne mazhar olmasını ümit ediyoruz. Bu bağlamda müstakbeldeki pek çok yeni çalışmaların dergimizin kalitesine renk katmasını, hep birlikte daha nice çalışmalara imzalar atılmasını Yüce Rabbim'den niyaz ediyoruz. Gayret bizden Tefvik ise Allah'tandır.

2022 Nisan yeni sayımızda sağlık ve afiyetle görüşmek üzere kalın sağlıcakla...

Doç. Dr. Yakup BIYIKOğLU

Editör

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Müellifi Bilinmeyen Bir Ayet Tefsiri

A Tafsir Treatise by an Unknown Author14-31

Mustafa ÖZEL

Eş'arîlik'ten Mâtürîdîlik'e Özgürlüğün Parabolik Gelişimi

The Parabolic Development of Freedom from Ash'arism to Mâtürîdism.....32-59

Mehmet ÖDEMiŞ

Sırrı Girîdî'nin Rü'yetüllah Risâlesi İle Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkîf'ındaki

Rü'yetüllah Bahislerinin Karşılaştırılması

A Comparison Of Sirri Girîdî's Ru'yat Allâh Treatise And Ru'yat Allâh Chapters In
Al-Jurjânî 'S Sharh-Al-Mawâqif.....60-74

Recai ÇETRES

İbn Sa'd'ın Tabaqât'ında Esbâb-ı Nüzûl

Asbâb al-Nuzûl in Ibn Sa'd's Tabaqât.....75-96

İskender ŞAHİN

İÇİNDEKİLER

Ebû Saîd El-Hâdimî'nin "Lâ Yeruddu'l-Kazâ' İlla'd-Duâ" Adlı Risâlesi: Tahkik,

Tercüme ve Değerlendirme

Abû Saîd al-Khâdimî's Treatise Entitled "Lâ Yerudd al-Qadâ' illâ al-Duâ": Critical

Edition, Translation and Evaluation.....97-127

Şemsettin TAÇAR - Habib KARTALOĞLU

Meyyâfârikîn'in İslamlaşma Süreci ve Müslim-Gayrimüslim İlişkileri

Bağlamında: Silvan Keldânî Kilisesi İnşa Örneği

Mayyâfâriqîn's Islamization Process and the Example of Silvan Chaldean Church's

Construction In the Context of Muslim-Non-Muslim Relations128-151

Ömer AKTAŞ

Nedamet Olgusunun Fıtrî Zemini

The Inherent Ground of Event of Repentance..... 152-172

Hayri ERENAY

İÇİNDEKİLER

Kur'ân'da Vekîl Kavramının Anlam Alanı

The Vakîl Concept in the Quran.....173-188

Gülnur KÜLÜNKOĞLU

Sebîlürreşâd ve İslam Mecmûası'ndaki Usûlü'l-Fıkh ve Fıkıh Makaleleri

Articles on Usûl al-Fıkh And Fıkh in the Sebilürreşâd and Islam.....189-209

Esmâ GÜLER

DİZİN VE VERİTABANLARI | INDEX AND PLATFORMS

	EBSCO Academic Search Complete
	WorldCat
	J-GATE: E-Journal Gateway
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database
	Road: Directory of Open Access Scholarly Resources
	İdeal Online
	Google Scholar / Google Akademik
	Türk Eğitim İndeksi
	Semantic Scholar Index
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service
	Academia Social Science Index
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing

MÜELLİFİ BİLİNMEYEN BİR AYET TEFSİRİ

A Tafsir Treatise by an Unknown Author

Mustafa ÖZEL

Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Anabilim Dalı
İstanbul, Türkiye
Professor, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic
Studies
Istanbul, Turkey

64mustafaozel@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5240-8281

DOI: 10.53336/rumeli.946646

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Haziran 2021 / 01 June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Eylül 2021 / 27 September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Özel, Mustafa. “Müellifi Bilinmeyen Bir Ayet Tefsiri”. Rumeli İslam
Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 14-31.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

MÜELLİFİ BİLİNMEYEN BİR AYET TEFSİRİ

Öz

Bu çalışma, Nahl suresinin 90. ayet-i kerimesi üzerine müellifi bilinmeyen bir tefsir risalesinin tahkikidir. Eser tek nüsha olup *Risâle fi Tefsîri Âyeti Innallâhe Ye'muru bi'l-Adli ve'l-İhsân* adıyla Köprülü Kütüphanesi'nde (Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, dn.: 001606, va.: 189/b-195/b) kayıtlıdır. Dili Arapça olup yazısı gayet okunaklıdır. Yazar, söz konusu ayeti beş başlık altında tefsir etmiştir: Edebiyat, önceki müfessirlerin görüşleri, usûlüddîn, fıkıh usulü ve fıkıh. Ayeti fıkıh usulü açısından tefsir ettiği kısımda, tefsirin sınırlarını oldukça zorlamıştır. En dikkat çeken husus, müellifin tefsirinde besmeleden sonra hamdele ve salveleye yer vermemiş olmasıdır. Bu, ilim tarihimizde alışık olmadığımız bir durumdur. Yazmanın ferağ kaydı da bulunmamaktadır. Yazar, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Taberî (ö. 310/923), İbn İsâ (ö. 334/946?), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Atıyye'yi (ö. 541/1147) kaynak olarak kullanmıştır. Bunların dışında Kâdî Ebû Bekr (Bâkılânî) (ö. 403/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi isimlerden de söz etmiştir. Ayetin fıkıh açısından tefsir edildiği son bölüm, nerdeyse bütünüyle Nevevî'nin (ö. 676/1277) Müslim şerhinden nakledilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ayet, tefsir, Nahl suresi, 90. Ayet, tahkik.

A Tafsir Treatise by an Unknown Author

Abstract

This study is the critical edition of a pamphlet that contains the exegesis (*tafsir*) of "Surat al-Nahl - verse: 90". The author of the pamphlet is unfortunately unknown. There is only one known manuscript, which is registered in the Koprulu Library with the name *Risâla fi Tafsîri Âyat Innallâha Ya'muru bi al-'Adl wa al-Ihsân*. It is written in very clear and plain Arabic that makes it much easier to read. The author interpretes the verse under the five topics: Literature, Remarks of Early Exegetes, *Usul al-Dîn* (Essentials of the Religion), *Usul al-Fiqh* (Jurisprudence) and *Fiqh* (Law). In the part where he explains the verse in terms of the jurisprudence, the author pushes the limits of the '*ilm al-tafsir*. It might be interesting that the author does not attach *hamdalah* and *salwalah* after *basmalah*, which is quite uncommon in Islamic writing tradition. There is also no sign indicating the writing date of the manuscript. He uses Sufyan ibn Uyayna (d. 198/814), Tabari (d. 310/923), Ibn Isa (d. 334/946?), Zamahshari (d. 538/1144) and Ibn Atiyya (d. 541/1147) as its sources. Apart from these, he also refers to some famous names such as Ghazzali and Qadi Abu Bakr. The last chapter in which the verse is interpreted in terms of the *fiqh* has been quoted almost entirely from Nawawi's (d. 676/1277) commentary on *Sahih al-Muslim*.

Key words: The exegesis of verse, Surah al-Nahl, 90th verse, the critical edition.

Giriş

Yazarı olmayan bir kitap olmaz. Ancak pek çok sebepten ötürü kütüphanelerde yer alan bazı yazma eserlerin müelliflerine ait kayıtlar olmadığından eserlerin kime ait olduğu bilinmemektedir. Bu tür eserlerin sayısı, diğerlerine nazaran oldukça azdır. Müellifi bilinen eserler hakkında akademik çalışmalar yapıldığı gibi müellifi bilinmeyenler hakkında da yapılmıştır. Bunlardan birkaçını kronolojik olarak zikrederim.

Ömer Kara, "Müellifi Bilinmeyen Bir 'Furûk' Yazmasının Tenkitli Neşri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 173-212; Alim Yıldız, "Müellifi Meçhul Bir Şurûtü's-Salât Mesnevisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 13, sayı: 2, s. 175-187; Atila Gökdemir, "Müellifi Bilinmeyen Bir Kırk Hadis Tercümesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, sayı: 27, s. 122-140; İdris Söylemez, "Müellifi Meçhul Bir "Sad Kelime-i Hz. Ali" Risalesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2018, cilt: IV, sayı: 1, s. 189-225.

Biz de bu çalışmamızda müellifi bilinmeyen bir ayet tefsirini ilim dünyasına arz etmeye çalışacağız. Kayıtlarda *Risâle fi Tefsiri Âyeti İnnallâhe Ye'muru bi'l-Adli ve'l-İhsân*. (Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, dn.: 001606, va.: 189/b-195/b) adıyla yer alan eser, bu ayet hakkında yazılan dört tefsirden biridir. Bunlardan birini daha önce neşretmiş idik.¹ Bir diğeri ise (Mustafa Rüşdî'nin, *Tefsîru Âyeti İnnallâhe Ye'muru bi'l-Adl ve'l-İhsân'ı* -Süleymaniye, H. Hüsnü Paşa, dn.: 006480-) yakınlarda yayınlandı.²

Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Bölümü'nde aynı demirbaş numarada kayıtlı olan ve hemen bu risalenin ardından sıralı olarak gelen Bakara suresi ayetinin tefsiri (va.: 196/a-200/a) ile Nisa suresi ayetinin tefsirinde (va.: 200/a-205/a) de müellif ismi ve ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bu üç ayet tefsiri, üslup ve biçim olarak aynı yazarın kaleminden çıkmış gibidir.

Tahkikini yaptığımız risale, iyi tasnif edilmiş bir çalışmadır. Müellif, öncelikle tefsirini yaptığı ayetin önceki ayetle münasebetine değinmiştir. Sonra ayetin tefsirini beş başlık altında yapacağına işaret etmiş ve bunları şu şekilde sıralamıştır: 1- Edebiyat: Ayette geçen kelimelerin anlamları, iştikâkları, i'râb, fesahat, belagat; 2- Müfessirlerin görüşleri; 3- Usûlüddîn; 4- Fıkıh Usûlü; 5- Fıkıh.

Risaleye bakıldığında yazarın bir ayet tefsirinin sınırlarını zorladığı kolayca görülebilir. Özellikle ayetin, fıkıh usûlü açısından tefsir edildiği bölüm, -buna kelam açısından tefsir edildiği bölümü de ilave edebiliriz- tefsir olmaktan neredeyse çıkmıştır.

Müellifin ilk başlık altında verdiği kelime anlamları, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Müfredât'ından istifadeyle sunulmuştur. Yaptığımız araştırma ve karşılaştırma neticesinde, en azından bazı kelime ve kavramlar hakkında bunun böyle olduğunu tespit ettik.

¹ Debrelî Vildan Fâik, "Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), 135-147.

² Mustafa Özel, "Mustafa Rüşdî'nin Nahl Sûresi 90. Âyetinin Tefsirinin Tahkiki", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (2019), 115-132.

Yazarın, görüşlerine yer verdiği müfessirler, şunlardır: Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Taberî (ö. 310/923), İbn İsa (ö. 334/946?), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147).

Müellif, üçüncü başlık altında Mutezile'nin söz konusu ayeti, Allah'ın fahşâ'yı yaratamayacağına delil getirdiğini zikretmiş, ardından Ehl-i Sünnetin konuya bakışını ortaya koymuştur.

Risalede en uzun bölüm, ayet bağlamında yapılan fıkıh usulü tartışmasıdır. Mesele, "Bir şeyi emretmek, onun zıddını yasaklamanın aynısı değildir" konusudur. Burada Kâdî Ebû Bekr (Bâkılânî) (ö. 403/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin görüşleri dile getirilmiştir.

Yazar son olarak, emr-i bil maruf ve nehy-i anil münker konusunu fikhî açıdan değerlendirmiştir. Bu bölümde Nevevî'nin (ö. 676/1277) Müslim şerhinden naklen, Mâverdî (ö. 450/1058), İmamü'l-Harameyn (ö. 478/1085), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi âlimlerin konuya bakışları zikredilmiştir.

1. Yazmanın Özellikleri

Eser, tek nüsha olup Köprülü Kütüphanesi'ndedir (Fazıl Ahmed Paşa, dn.: 001606, va.: 189/b-195/b). Dili, Arapça olup yazısı gayet okunaklıdır. Kimi zaman kelimeler, doğru okunsun diye harekelenmiştir. Müellif, zaman zaman cümle başlarında konuya dikkat çekmek için kırmızı bir çizgi çizmiştir. Herhangi bir görüş veya rivayeti aktarmaya başlarken de aynı tavrını sürdürmüştür. Yazar ilk başlık altında açıkladığı ayette geçen kelimeleri, kırmızı mürekkeple yazmıştır. Her sayfada on dokuz satır, her satırda da on on beş kelime vardır. Dikkat çeken husus, müellifin hamdele ve salveleye yer vermemesidir. Besmeleyi çektikten sonra ayet-i kerimeyi yazıp hemen tefsire başlamıştır. Bu durum, geleneğimizde pek görülen bir tarz değildir. Eserde, bir yerde şiire yer verilmiştir. Bu şiir, tespitimize göre İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) aittir. Bu beyit de kırmızı noktalar arasına alınmıştır. Maalesef eserin ferağ kaydı da yoktur. Risalenin sonunda iki kısa cümleden ibaret bir dua vardır.

2. Risalenin Kaynakları

Yazar, ikinci bölümde görüşlerini naklettiği müfessirleri isim isim zikretmiştir. Bunları az önce zikrettik. Birinci bölümde verdiği bilgilerin kaynakları hakkında herhangi bir isim vermemektedir. Ancak bizim tespitimize göre Râgıb İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Müfredât'ı, yazarın kaynakları arasındadır. Yazar, ayeti fikhî açıdan tefsir ettiği son bölümü, nerdeyse bütünüyle İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) Müslim şerhinden aktarmıştır. Bunu, yaptığımız araştırma neticesinde belirledik.

3. Tahkikte İzlenen Yöntem

Eserin tahkikinde İSAM Tahkik Esasları'nı uyguladık.

4. Değerlendirme

Risalenin en büyük handikabı, müellifin adının bilinmemesidir. Oldukça mürettep olması, gayet dikkat çekicidir. Ayeti, fıkıh usulü ve fıkıh açısından ele aldığı son iki bölüm, risaleyi tefsir risalesi olmaktan çıkaracak bir keyfiyettir. Yazarın son kısımda Nevevî'nin Müslim şerhinden yaptığı nakil, okuyucuyu nakli sanki şerhte geçen isimlerden yaptığı izlenimine sevk etmektedir.

[189/ظ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل، 90/16] اتصال هذه الآية الكريمة بما قبلها أن الله تعالى لما استقصى في شرح الوعد والوعيد واستوفى بيان الترغيب والترهيب أردفه بهذه الآية المشتملة على التكليف فرضا ونفلا وعلى ما يتعلق بالأخلاق والآداب تنبيها على أن امتثال هذه الأوامر واجتناب هذه النواهي سبب لوصول العبد إلى تلك السعادات ومخالفتها صادة عن الفوز بتلك الخيرات.

والكلام فيما يتعلق بالآية الكريمة من خمسة أوجه:

الوجه الأول فيما يتعلق بعلم الأدب من جهة أوضاع المفردات اللغوية والمركبات المعنوية والاشتقاق والإعراب، ومن جهة الفصاحة والبلاغة.

والوجه الثاني في أقوال المفسرين.

والوجه الثالث في شيء من أصول الدين.

والوجه الرابع في طرف من أصول الفقه.

والوجه الخامس في شيء من الفقه.

كل ذلك على سبيل الاختصار والاستفادة والعرض بين يدي الموالى السادة والمتوقع من إحسانهم، أحسن الله إليهم في الدارين، المساعدة بخواطرهم الكريمة والنظر بعين الرضى

وعين³ الرضا عن كل عيب كليله

ولكنَّ عين السُّخْطِ تُبَدِّي الْمِسَاوِيَا⁴

³ في المخطوطة: فعين

⁴ الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الإمام الشافعي، (شرح: عمر فاروق الطباع)، بيروت بدون تاريخ، ص.123.

أما الوجه الأول المتعلق بعلم الأدب فإن من الحروف الستة المشبهة بالأفعال تؤكد بها الجملة الإسمية إذا كان المخاطب بها مترددا فيها أو سائلا عنها، وإخراج الكلام على هذا الوجه يسمى إخراج الكلام على مقتضى الظاهر، وقد ينزل غير المتردد والمنكر منزلهما ويسمى حينئذ إخراج الكلام على مقتضى الحال. و﴿الله﴾ قيل أصله "إله" فحذفت الهمزة وعوّض عنها الألف واللام، ولذلك قيل في النداء: "يا الله" بالقطع كما قيل: يا إله، والإله اسم الجنس يقع / [190/و] على كل معبود بحق أو باطل. ثم غلب على المعبود بالحق كما غلب النجم على الثريا والبيت على الكعبة والسنة على سنة القحط. وأما "الله" بحذف الهمزة فمختصّ بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره. وقيل أصله "لاها" بالسريانية، فحذف الألف من آخره وزيد اللام في أوله. وقال سيبويه: جاز أن يكون أصله لاها وأدخل الألف واللام فجرى مجرى الاسم العلم كالحسن والعباس، وقطع الهمزة في النداء إنما هو لأنه ينوي به الوقف على حرف النداء تفخيما⁵ لهذا الاسم.

وأسماء الله تعالى كلها مشتقة باتفاق أهل اللغة إلا لفظة الله، فإنها اختلفت فيها. فمنهم من جعلها علما مرتجلا غير مشتق مستدلا ما توصف ولا يوصف بها. والأكثر على أنها مشتقة. لأن أسماء الله تعالى كلها صفات ليعرف المخاطب معناها. فقيل إنه من لاه يلية ليها إذا تستر واحتجب وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام، 6/103] والمشار إليه بالباطن في قوله تعالى: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد، 3/57].

وقيل: من ولة إذا تحير من شدة الوجد، وأصله ولاه فأبدل من الواو همزة، فتسميته تعالى بذلك لكون كل مخلوق وإلهها نحوه إما بالتسخير فقط كالجملات والحيوانات، وإما بالتسخير والإرادة معا كبعض الناس، وعليه دلّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء، 44/17].

⁵ في المخطوطة: تفخيما.

وقيل: من "أله" إذا تحيّر أيضا مثل "دله" و"عله". وذلك لأن الأوهام تحير في معرفة المعبود وتدهش الفطن. ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقلّ النظر الصحيح.

وقيل: من "أله" بالفتح إلهة أي عبّد عبادة. ومنه قراءة ابن عباس رضي الله عنهما: وَيَدْرِكُ وَإِلَاهَتَكَ⁶ أي عبادتك.

﴿يَأْمُرُ﴾ من الأمر واحد الأوامر وهو حقيقة في القول الطالب للفعل. وقيل بشرط العلو. وقيل بشرط الاستعلاء، ويضعفهما قوله تعالى [190/ظ] حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا⁷ تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف، 110/7] وفي غيره مجاز دفعا للاشتراك. وقيل مشترك بينه وبين الفعل للتردد بينهما عند عدم القرينة. وقيل متواطئ.⁸ وقيل إنه مشترك بين القول والفعل والشأن والشيء والصفة لتردد الذهن بينها عند تجردها عن القرينة. وأبحاثه مشهورة ومآخذه معروفة. وحذف المفعول به لتعميم الفائدة كقولهم: "فلان يُعطي ويمنع، ويصل ويقطع" أي يأمر من يصلح أن يكون مأمورا.

﴿وَالْعَدْلُ﴾ والعدالة والمعدلة المساواة، يقال: عدلت الشيء أي قومتّه، وعادلت بين الشيئين إذا سويت بينهما. والعدل والعدل متقاربان لكن العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام كقوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة، 95/5]، والعدل والعدل فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات. ويقال للفداء أيضا عدل إذا عبّر فيه معنى المساواة. وقوله لا يُقبل منه صرف ولا عدل فالعدل قيل هو كناية عن الفريضة وحقيقته ما تقدم، والصرف النافلة وهو الزيادة.

﴿وَالْإِحْسَانُ﴾ على قسمين، أحدهما الإنعام على الغير يقال: أحسن إلى فلان، والثاني إحسان الشخص في فعله. وذلك إذا علم علما حسنا أو عمل عملا حسنا، وعلى هذا قول أمير المؤمنين: الناس أبناء ما يحسنون⁹ أي منسوبون إلى ما يعلمونه ويعملونه من الأفعال الحسنة.

⁶ في الآية 127 من سورة الأعراف.

⁷ في المخطوطة: ماذا

⁸ في الهامش: دفعا للاشتراك والمجاز

⁹ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، (تحقيق: أبو الأشبال الزهيري)، دار ابن الجوزي 1435، ج. 1، ص. 347.

﴿وَأَيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ الإيتاء الإعطاء، إفعال من أتى يأتي، أصله إئتاءٌ مهموز الفاء معتل اللام قلبت الهمزة الساكنة ياء لانكسار ما قبلها وقلبت الياء المتطرفة همزة على القاعدة التصريفية، وإضافته إلى المفعول الأول وهو ذي بمعنى الصاحب، وحذف الفاعل والمفعول الثاني لتكثير الفائدة والمبالغة في الحث على أنواع إيصال الخير إلى ذي الرحم بالنسبة إلى كل أحد. ولذلك خصّ بالذكر وإن كان معناه داخلا تحت العدل والإحسان. [191/و] والقربى هي القرابة وهي في الأصل مصدر تقول: بيني وبينه قرابة وفُرب وفُربى ومقربة ومقربة وفُربة وفُربة بضم الراء، وهو قربي وذو قرابتي، وهم أقربائي وأقاربي. والعامّة تقول: هو قرابتي وهم قراباتي.

﴿وَيَنْهَى﴾ في محل الرفع بأنه معطوف على "يأمر". والنهي هو الزجر، يقال: نهيته عن كذا فانتهى وتناهى أي انزجر، وتناهوا عن المنكر أي نهى بعضهم بعضا، يقال: إنه لأمر بالمعروف ونهوا عن المنكر على فعول. وهو شاذ وقياسه نهي.

﴿وَالْفَحْشَاءِ﴾ مبالغة الفاحشة، وكل سوء جاوز حدّه فهو فاحش.

﴿وَالْمُنْكَرِ﴾ ما لا يعرف في شريعة ولا سنة. وقيل: ما يتوقف العقول الصحيحة في استقباحه من الإنكار. وهو ضدّ العرفان. وقيل ما تحكم¹⁰ العقول الصحيحة بقبحه. وقيل هو ما أنكره الشرع أي كرهه ولم يرضه.

﴿وَالْبَغْيِ﴾ طلب التطاول بالظلم وهو داخل تحت المنكر، وتخصيصه بالذكر للاعتناء بذكره لشدة ضرره بين الناس.

﴿يَعْظُكُمْ﴾ يحتمل النصب على الحال من الضمير المستكن في "يأمر" أو "ينهى". ويحتمل الاستئناف. والوعظ النصح والتذكير بالعواقب. يقال: وعظته وعظا وعظة فاتعظ أي قبل الموعدة. يقال: السعيد من وعظ بغيره والشقي من اتعظ به غيره.¹¹

10 في المخطوطة: يحكم. صوبناه من المفردات للراغب الأصفهاني، انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (تحقيق: صفوان عدنان داوودي)، ج. 823.

11 الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين 1990، ج. 2، ص. 1181. انظر أيضا: جلال الدين السيوطي، الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، (تحقيق: د. محمد بن لطفى الصباغ)، الرياض بدون تاريخ، (رقم الحديث: 253)، ص. 129.

﴿لَعَلَّ﴾ معناه في اللغة الترجي والطمع. وقيل هو من الله تعالى. وفسّر في كثير من المواضع بكَيّ. ﴿تَذَكَّرُونَ﴾ أي تتعظون، أصله تتذكرون، أدغمت التاء في الذال على القاعدة المشهورة في علم التصريف.

وأما النظر فيها من جهة الفصاحة المعنوية فهي كما ترى نظم لطيف للمعاني وتأدية لها ملخصة مبيّنة بلا تعقيد يُشوّش الفكر في طلب المراد ولا التواء يشبك الطريق إلى المرتاد ألفاظها تسابق معانيها عند الاستماع ومعانيها تسابق الفاظها عند الإصغاء.

وأما النظر فيها / [191/ظ] من جهة الفصاحة اللفظية، فألفاظها كما ترى عربية بليغة مستعملة على القواعد اللغوية عذبة سلسة، كل منها ألطف من الماء في السلاسة وأحلى من العسل في اللذادة. وأما النظر فيها من جهة البلاغة فهي أنها مشتملة على استعارات لطيفة وكنائيات شريفة وعلى المطابقة والمقابلة، يظهر ذلك للمتأمل والمتدبر، والغرض الإشارة إلى اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان منها على سبيل الإجمال. فإن تفاصيل لطائفها غير حاصرة والعبارة عنها قاصرة.

رُوي أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأها على الوليد فقال: يا ابن أخي أعد، فأعاد عليه فقال: إن له والله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وما هو بقول البشر¹². وروي عن عثمان بن مظعون رضي الله عنه أنه قال: ما أسلمت أولاً إلا حياءً عن محمد عليه الصلاة والسلام ولم يتقرر الإسلام في قلبي حتى قرأ النبي صلى الله عليه وسلم عليّ هذه الآية فوقع الإيمان في قلبي فأتيت أبا طالب فقرأتها عليه فقال: يا معشر قريش اتبعوا ابن أخي تفلحوا. فوالله إن الله أرسله إليكم ليأمركم بمكارم الأخلاق¹³. وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن أجمع آية في كتاب الله للخير والشر هذه الآية¹⁴. والله أعلم.

12 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن)، القاهرة 1422، ج. 23، ص. 429.

13 الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار الفكر 1401، ج. 20، ص. 102.

14 الطبري، جامع البيان، ج. 23، ص. 337؛ الرازي، التفسير الكبير، ج. 20، ص. 102-103.

وأما الوجه الثاني فللمفسرين فيها أقوال فلنذكر منها ما هو أقرب بالنظر إلى اللفظ وأصوب بالنسبة إلى المعنى.

قال الطبري¹⁵: العدل شهادة أن لا إله إلا الله، والإحسان الصبر على أمره ونهيه وطاعة الله في سره وجهه، وإيتاء ذي القربى صلة الرحم، وينهى عن الفحشاء يعني عن الزنا، والمنكر القبائح، والبغي الكبر والظلم.

وقال ابن عيسى¹⁶: العدل القضاء بالحق، والإحسان التفضل والإنعام، وإيتاء ذي القربى صلة الأرحام، وينهى عن الفحشاء يعني عما يُستتر بفعله من القبائح، والمنكر ما يتظاهر منها فينكر، والبغي [192/و] ما يتناول به من ظلم وغيره.

وحكى عن سفيان بن عيينة أن العدل ههنا استواء السريرة والعلانية في العمل لله تعالى، والإحسان أن يكون سريره أحسن من علانيته، والفحشاء والمنكر أن يكون علانيته أحسن من سريره¹⁷.

وقال ابن عطية رحمه الله في تفسيره: قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فيما حكى الطبري العدل لا إله إلا الله، والإحسان أداء الفرائض. قال: وفي هذا القسم الأخير نظر، لأن أداء الفرائض هو الإسلام حسب ما فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث سؤال جبرئيل، وذلك هو العدل، وإنما الإحسان التكميلات والمندوبات، حسب ما يقتضيه تفسير النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبرئيل بقوله: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"¹⁸. قال: فإن صح هذا عن ابن عباس فإنما أراد أداء الفرائض مكملة¹⁹.

15 الطبري، جامع البيان، ج. 23، ص. 335-336.

16 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، النكت والعيون، (المراجعة: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم)، دار الكتب العلمية بيروت، ج. 3، ص. 209.

17 الطبري، جامع البيان، ج. 14، ص. 336-337؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (تحقيق: مصطفى السيد محمد وزملاته)، جيزة 1421، ج. 8، ص. 343.

18 البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار ابن كثير بيروت 1423، التفسير/لقمان 2؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، القاهرة 1412، الإيمان 1.

19 ابن عطية، المحرر الوجيز، (تحقيق: الرحالة الفاروق وزملاته)، قطر 1428، ج. 5، ص. 399.

وقال صاحب الكشاف²⁰: العدل هو الواجب، لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعا تحت طاقتهم، والإحسان الندب، وإنما علق أمره بهما جميعا، لأن الفرض لا بد من أن يقع فيه تفريط فيجبره الندب، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن علمه الفرائض فقال: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه: "أفلح إن صدق"²¹. فعقد الفلاح بشرط الصدق والسلامة من التفريط. وقال عليه الصلاة والسلام: "استقيموا ولن تحصوا"²². فما ينبغي أن يُترك ما يجبر كسر التفريط من النوافل. والله أعلم بالصواب.

وأما الوجه الثالث الذي يتعلق بأصول الدين فهو أن بعض المعتزلة استدل بهذه الآية على أن الله تعالى لا يخلق الفحشاء والجور. وذلك لأنه تعالى أمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغى. فلو لم يفعل ما أمر به وفعل ما نهى عنه لدخل تحت قوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْهَوْنَ عَنْنَفْسِكُمْ﴾ [البقرة، 44/2] وتحت قوله ﴿لَمْ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف، 2/61]. وأيضا النهي عن هذه الأمور يدل على أنه تعالى غير مرید لها وفعله إياها يدل على أنه مرید لها فهو جمع بين النقيضين. وأيضا كيف ينهاهم عما يخرعه فيهم ويريد تحصيله فيهم؟ ولو كان كذلك لكان كأنه قال تعالى: إن الله يأمركم أن تفعلوا بخلاف ما خلقه فيكم وينهاكم عن أفعال خلقها فيكم، ومعلوم أن ذلك غير صحيح.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن الكائنات بأسرها مستندة إلى إيجاد الله سبحانه وتعالى مندرجة تحت قدرته. والله تعالى مرید لخيرها وشرها بالبراهين القاطعة العقلية والسمعية. ومعتمدتهم في إيراد مثل هذه الشبهات قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأن الفعل يحسن ويقبح لذاته فيقبح من الله ما يقبح من العبد، وأن أفعال الله تعالى معللة بالعرض والداعية، وأن الأمر نفس الإرادة أو مستلزم للإرادة. وهذه الأصول كلها ممنوعة، وتفصيلها في الكتب الكلامية معروفة مشهورة، ليس هذا موضع بسطها. والله أعلم.

20 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض)، الرياض 1418، ج.3، ص. 464.
21 البخاري، الإيمان 34؛ مسلم، الإيمان 8 (11).
22 أبو داود، الطهارة، 4.

وأما الوجه الرابع المتعلق بأصول الفقه فهو أن في الآية الكريمة دليلا واضحا على أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده²³ ولا مستلزما له عقلا وهو المذهب الراجح الذي اختاره الإمام الغزالي²⁴. وذلك لأنه نهي في الآية عن الفحشاء والمنكر والبغى بعد الأمر بأضدادها. فلو كان الأمر بالشيء عين النهي عن ضده للزم التكرار أو مستلزما له عقلا للزم التأكيد وهما منتفیان بالأصل. وأيضا إذا تردّد الكلام بين التأكيد والتأسيس، فحملة على التأسيس أولى. واستدل أيضا بأن الأمر بالشيء لو كان نهيًا عن ضده أو متضمنا له لم يمكن الأمر بدون تعقل الضدّ وتعقل الكفّ عن الضدّ لكن نحن نقطع / [193/و] بإمكان الأمر مع الذهول عنهما. واعترض عليه بأننا لا نسلم أن الأمر بالشيء حال كونه أمرا به يتصور أن يكون غافلا عن طلب ترك الضد العام وهو ما يمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة، وإن كان غافلا عنه جهة التفصيل وهو الضد الخاص والمراد من قولنا الأمر بالشيء نهي عن ضده هو الضد العام لا الخاص وتعقله حاصل. وذلك لأن المأمور لو كان على المأمور به أي متلبسا به في ظن الأمر لم يطلب منه، وإلا كان طلبه تحصيلا للحاصل. فإذا حال الأمر يجب أن يكون المأمور في ظن الأمر متلبسا بغير المأمور به فتعقله الأمر وهو الضد العام.

وأجيب عنه بمنع الملازمة بأن قيل لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل، لو أمر بالذي متلبس به، لأن من قال: اضرب لمن هو متلبس بالضرب إنما يطلب منه ضربا في المستقبل لا ما تلبس به ليكون الطلب تحصيلا لحاصل. ولو سلم أن تعقل الضد العام حاصل فتعقل الكفّ عن الضد غير لازم وبه يحصل المطلوب. وقال القاضي أبو بكر ومتابعوه أولاً إن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده. ثم رجع القاضي وقال ثانيا إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده في أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أو مستلزم له أم لا. فقال قوم: لا. وقال القاضي النهي مثل الأمر، أي النهي عن الشيء أمر بضده أو مقتض له عقلا. ومن القائلين بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده أو مستلزم له من خصص ذلك بأمر الإيجاب دون أمر الندب احتج القاضي على أن الأمر بالشيء هو عين النهي

23 في الهامش: أي عما يمنع عن فعل المأمور به.

24 أبو حامد ابن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي (450 هـ - 505 هـ / 1058م - 1111م).

عن ضده بأنه لو لم يكن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده لكان إما ضدا له أو مثالا له أو خلافا له. واللازم باطل فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة أن الغير منحصر في هذه الثلاثة؛ لأن الغير إما أن يكون مساويا له في تمام [193/ظ] ذاتياته أو لا، والأول هما المثلان، والثاني إما أن يتنافيا لذاتيهما أو لا والأول هما الضدان ويندرج فيه النقيضان والعدم والملكة والأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض. والثاني هما الخلافان كالحركة والسواد. وبيان بطلان اللازم أن الأمر بالشيء والنهي عن ضده لو كانا ضدّين أو مثلين لم يجتمعا في تعلق الطلب بهما معا لاستحاله طلب إيجاد الضدين أو المثلين معا من شخص واحد في آن واحد²⁵ كقول القائل: تحرّك ولا تسكُنْ فإنهما قد اجتمعا في تعلق الطلب بهما. ولو كانا خلافاً، لجاز وجود أحدهما مع ضد الآخر ومع خلافه كما يوجد العلم بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادته ومع المحبة المخالفة لها، لأن ذلك من أحكام الخلافين. لكن يستحيل اجتماع الأمر بالشيء كقولنا: تحرّك مثلا مع ضد النهي عن ضده أي مع "أسكُنْ" الذي هو ضد "لا تسكُنْ" الذي هو النهي عن ضد المأمور به لكونهما نقيضين أو لأنه تكليف بغير الممكن فلا يكون الأمر بالشيء والنهي عن ضده خلافاً. وإذا بطلت المغايرة لبطلان أنواعها الثلاثة تعين الاتحاد وهو المدعى. وأجيب عنه بأن القاضي إن أراد بقوله طلب المأمور به هو عين طلب ترك الضد أن طلب المأمور به هو طلب الكف عن ضده الذي هو مطلوب النهي فنختار أنهما خلافان لكن نمنع لازم الخلافين وهو قوله لجاز وجود أحد الخلافين مع ضد الآخر وخلافه وذلك لأنه قد يتلازم الخلافان كالمتضايقين فيمتنع اجتماع أحدهما مع ضد الآخر وخلافه حينئذ لا تمتنع اجتماع المتقابلين لأن أحدهما لا ينفك عن الآخر. وأيضا قد يكون كل من المتخالفين ضد ضد الآخر كالكاتب والضاحك فإنهما خلافان، وكل منهما [194/و] ضد للصاهل وإن أراد بطلب ترك ضده طلب عين الفعل المأمور به رجع النزاع لفظيا في تسمية الفعل المأمور به تركا للضد، ثم في تسمية طلبه نهيًا. واحتج القائلون بالاستلزام بأن أمر الإيجاب طلب فعل يذمّ على تركه، ولا يذم إلا على فعل، لأن الذم إنما يرد على المقدور، والعدم المستمر غير مقدور. فالفعل الذي يذم عليه في أمر الإيجاب هو الكف

²⁵ في الهامش: لا تمتنع اجتماع الضدين والمثلين ولكنهما قد يجتمعان.

أو فعل الضد فيكون الكف أو فعل ضد المأمور به منهيًا عنه فيكون أمر الإيجاب مستلزمًا للنهي عن الكف أو عن فعل ضد المأمور به. وأجيب عنه بأن هذا الدليل إنما يصح لو كان الذم على الترك من معقول الأمر بمعنى أنه يدل عليه عقلا لا أنه علم بدليل خارجي وهو ممنوع. إذ؛ الذم على الترك مستفاد من دليل خارجي شرعي. ولهذا من الأصوليين من يجوز الإيجاب بدون الذم على الترك، ولئن سلم أن الذم على الترك من معقول الأمر، لكن لا نسلم أن الذم لا يكون إلا على الفعل. فإن الذم إنما يتوجه على أنه لم يفعل المأمور به لا على أنه فعل الكف أو الضد. ولئن سلم أنه لا يذم إلا على فعل لكن النهي طلب كف عن فعل لا عن كف. وإلا أدى إلى طلب الكف عن الكف؛ لأنه مطلوب النهي ويستلزم ذلك وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر وهو باطل قطعاً، [أي يلزم منه أن يكون الأمر مستلزمًا لطلب الكف عن الكف]²⁶. وبأنه لا يتم الواجب إلا بتك ضده، وترك الضد هو الكف عن الضد أو نفيه فيكون الكف عن الضد أو نفي الضد مطلوباً في الأمر وهو معنى النهي. وأجيب عنه بأن ما يتوقف عليه الواجب إن كان شرطاً شرعياً فهو واجب، وترك الضد لا يكون شرطاً شرعياً. والقائلون بأن النهي عن الشيء عين الأمر بالشيء أو مستلزم له تمسكوا بمثل ما تقدم، والجواب كالجواب، وقد تمسكوا بوجه آخر واهية لا تطول الدرس بذكرها، والمخصص لأمر الإيجاب / [194/ظ] دليلاً قد تقدم، والمعتمد قد يلحق غير أمر الإيجاب به، وفيه نظر. والله أعلم.

وأما الوجه الخامس المتعلق بالفقه فهو أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفارات، وفرض الكفاية هو كل مهم ديني يريد الشرع حصوله ولا يقصد به عين من يتولاه. فإذا قام به بعض الناس سقط الحرج عن الباقيين، وإذا تركه الجميع أثم كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف. ثم إنه قد يتعين على الشخص كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو. وكمن يرى زوجته أو ولده أو غلامه على منكر أو يقصر في معروف. وكما إذا نصب لذلك شخص بحكم الولاية وهو المحتسب فإنه يتعين الفرض عليه حينئذ. وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة

26 هذه الجملة من الهامش.

والإجماع. وهو من النصيحة التي هي الدين، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الرافضة، ولا يعتدّ بخلافهم. قال إمام الحرمين²⁷: لا نكثر بخلافهم في هذا، فقد أجمع المسلمون عليه قبل أن ينبغ هؤلاء.

وأما قول الله سبحانه وتعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة، 105/5] فمعناه عند المحققين أنكم إذا فعلتم ما كلفتم به فلا يضركم تقصير غيركم مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام، 164/6] وإذا كان كذلك فمما كلف به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا فعله ولم يمتثل المخاطب فلا عتب بعد ذلك على الفاعل لكونه أدى ما عليه. فإنما عليه الأمر والنهي، لا القبول.

كما قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور، 54/24] لكن يجب عليه أن ينكر عليه بالقلب هذا إذا لم يكن قادراً على إزالته، فإن قدر وجب عليه إزالته. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان."²⁸ معناه فليكرهه بقلبه، وليس ذلك / [195/و] بإزالة، ولا تغيير منه للمنكر. لكنه هو الذي في وسعه وذلك أضعف الإيمان أي أقله ثمرة. قال القاضي عياض²⁹: هذا الحديث أصل في صفة التغيير، فحق المغيّر أن يغيّره بكل وجه أمكنه زواله به قولاً كان أو فعلاً، فيكسر آلات الباطل ويريق المسكر بنفسه، أو يأمر به من يفعله وينزع العُصوب ويردّها إلى أصحابها بنفسه أو يأمر به إذا أمكنه ويرفق في التغيير بالجاهل وبذي العزة الظالم المخوف شرّه إذ ذلك أدعى إلى قبول قوله، ويغلظ على المُعتق³⁰ في غيّه والمسرف في بطالته. إذا أمن أن يؤثر إغلاظه منكرًا أشدّ مما غيّر. فإن لم يأمن منه كفّ يده، واقتصر على القول باللسان والوعظ والتخويف. فإن خاف أن يسبب قوله مثل ذلك غيّر بقلبه، وكان في سعة. وهذا هو المراد بالحديث إن شاء الله تعالى.

27 إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوّيني الشافعي الأشعري (419-478هـ / 1028-1085م).
28 مسلم، الإيمان، 78؛ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، السنن، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي)، دار الرسالة العالمية دمشق - الحجاز 1430، الصلاة، 232.

29 أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض السبيعي الحنفي (476هـ - 544هـ / 1083م - 1149م).
30 في المخطوطة: المعق.

وقال العلماء رحمهم الله: ولا يشترط في الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون كامل الحال ممثلاً ما يأمر به مجتنباً عما ينهى عنه، بل عليه الأمر وإن كان مُجَلَّلاً بما يأمر به، والنهي وإن كان متلبساً بما ينهى عنه، فإن الواجب عليه شيئاً أن يأمر نفسه وبينهاها، ويأمر غيره وبينهاها، فإذا أخلَّ بأحدهما لا³¹ يباح له الإخلال بالآخر.

وأيضاً لو لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر إلا التقي كامل الحال لأدّى ذلك إلى الإهمال في الأغلب. وقد ذمّ الله تعالى قوماً بأنهم لم يتناهوا عن منكر فعلوه، فقد وصفهم بفعله ودمهم لما لم يتناهوا عنه.

قال إمام الحرمين: لا يختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصحاب الولايات، بل ذلك ثابت لإحاد المسلمين. والدليل عليه إجماع المسلمين، فإن غير الولاة في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقرير المسلمين إياهم وترك [195/ظ] توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية.

ثم أنه إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف حال الأشياء. فإن كان من الواجبات الظاهرة، والمحرمات المشهورة كالصلاة والصيام والزنا والخمر ونحوها، فكل المسلمين علماء بها. وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال وما يتعلق بالاجتهاد لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكاره، بل ذلك للعلماء. ثم العلماء إنما ينكرون ما أجمع عليه. أما المختلف فيه فلا إنكار فيه، لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب. وعلى المذهب الآخر المصيب واحد والمخطئ غير معين لنا، والإثم مرفوع عنه. لكن يستحب أن يُندب على سبيل النصيحة إلى الخروج من الخلاف برفق. فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف. وذكر أفضى القضاة أبو الحسن الماوردي³² في كتابه الأحكام السلطانية خلافاً بين العلماء في أن من يُؤيّيه السلطان الحسبة هل له أن يحمل الناس على مذهبه فيما اختلف فيه الفقهاء أم لا يغير من كان على مذهب غيره. والأصح المنع. لأنه لم يزل الخلاف في الفروع بين الصحابة

31 في المصادر "كيف".

32 أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (364 - 450 هـ / 974 - 1058 م).

والتابعين ومن بعدهم رضوان الله عليهم أجمعين. ولم ينكر محتسب ولا غيره على غيره. وكذلك قالوا: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على من خالفه ما لم يخالف نصا أو إجماعا أو قياسا جليا.³³

ثم إن هذا الباب أعني باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عظيم الموقع كثير النفع، لا بد من الاهتمام به والاعتناء بشأنه، فلنقتصر الآن على ذكرنا منه على سبيل الإجمال، ولنبسط الكلام عليه في الاستقبال إن شاء الله تعالى. والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

³³ نقل المؤلف معظم هذا القسم، أعني الوجه الخامس، من شرح صحيح مسلم للإمام النووي. انظر: محيي الدين النووي، شرح صحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، 1414، ج. 2، ص. 29-31.

Kaynakça | References

- Fâik, Debreli Vildan. "Nahl/16 Süresinin 90. Ayetinin Tefsiri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), 135-147.
- Özel, Mustafa. "Mustafa Rüşdî'nin Nahl Süresi 90. Âyetin Tefsirinin Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (2019), 115-132.

المصادر

- ابن عبد البر. **جامع بيان العلم وفضله**. (تحقيق: أبو الأشبال الزهيري). دار الابن الجوزي 1435.
- ابن عطية. **المحرر الوجيز**. (تحقيق: الرحالة الفاروق وزملائه). قطر 1428.
- ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**. (تحقيق: مصطفى السيد محمد وزملائه). جيزة.
- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني. **السنن**. (تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي). دار الرسالة العالمية دمشق - الحجاز 1430.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، دار ابن كثير بيروت 1423.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **تاج اللغة وصحاح العربية**. دار العلم للملايين 1990.
- الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**. دار الفكر 1401.
- الراغب الأصفهاني. **مفردات ألفاظ القرآن**. (تحقيق: صفوان عدنان داوودي).
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض). الرياض 1418.
- السيوطي، جلال الدين. **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**. (تحقيق: د. محمد بن لطف الصباغ). الرياض بدون تاريخ.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **ديوان الإمام الشافعي**. (شرح: عمر فاروق الطباع). بيروت بدون تاريخ.
- الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. (تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن). القاهرة 1422.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. **النكت والعيون**. (المراجعة: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم). دار الكتب العلمية بيروت.
- محيي الدين النووي، **شرح صحيح مسلم**، مؤسسة قرطبة، 1414.
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **الجامع الصحيح**. (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي). القاهرة 1412.

EŞ'ARİLİK'TEN MÂTÜRİDİLİK'E ÖZGÜRLÜĞÜN PARABOLİK GELİŞİMİ

The Parabolic Development of Freedom from Ash'arism to Mâturîdism

Mehmet ÖDEMİŞ

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı,
İzmir, Türkiye
Phd., The Ministry of National Education,
İzmir, Turkey

mehmetodemis@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3657-480X

DOI: 10.53336/rumeli.945441

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mayıs 2021 / 31 May 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Eylül 2021 / 04 September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Ödemis, Mehmet. "Eş'arilik'ten Mâtürîdilik'e Özgürlüğün Parabolik Gelişimi". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 32-59.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

EŞ'ARİLİK'TEN MÂTÜRÎDİLİK'E ÖZGÜRLÜĞÜN PARABOLİK GELİŞİMİ

Öz

Her fikir, içinde doğup geliştiği zamansal kesitin sosyolojik, politik, ekonomik ve kültürel şartlarının bir ürünüdür. Hiçbir beşerî düşünce yoktur ki tarihsel konjonktürden etkilenmesin. Cebriyye'den Mu'tezile'ye Eş'arîlik'ten Mâtürîdîlik'e kadar İslam düşünce ekollerinin tümü, dönemlerinin özel şartlarının doğal bir çıktısıdır. Dolayısıyla haklarında yapılacak değerlendirmelerde, bu husus göz ardı edilmemelidir. Bugünden yapılacak yüzeysel okumalar, anakronik hatalarla sonuçlanabilir. İslam düşüncesinin teşekkül çağında insanın özgürlüğünün mahiyeti ve sınırları hakkında yapılan tartışmalar da bu çerçevede değerlendirilmelidir. İlahî hitaba muhatap oluş gibi özel bir duruma sahip insanın, yaratıcı, doğa ve ötekiyle münasebetinde imkân ve kabiliyetlerinin ne olduğu sorusunun cevabı; tüm fırkalar için önemli bir mesele olmuştur. Fakat bulunan cevapların kültürel, siyasal, toplumsal ve tarihsel şartlarla doktrinlerin Tanrı tasavvurundan bağımsız seyretmediği unutulmamalıdır. Eş'arî kesb teorisinde bu koşulların etkisi çok açıktır. İnsanın özgürlüğü hakkında yürütülen entelektüel çabaya özgün bir katkı sağlayan Mâtürîdî ise meseleye farklı bir coğrafya ve kültürden bakmanın imkanlarından yararlanmıştı. Makalede özellikle İslam düşüncesinin bu iki okulunun probleme yaklaşımı kendi kaynakları esas alınarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mezhep, Eş'ariyye, Mâtüridiyye, İrade Özgürlüğü.

التطور البارابولي للحرية من الأشاعرة إلى الماتريدية

خلاصة

كل رأي هي نتيجة للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في عصرها. لا يوجد فكر بشري حتى لا يتأثر بالظروف التاريخية. جميع المذاهب الإسلامية، من الجبرية إلى المعتزلة، من الأشاعرة إلى الماتريدية، هي نتيجة طبيعية لظروف فتراتهم الخاصة. يجب أن يؤخذ هذا في الاعتبار حتى لا تؤدي الملاحظات السطحية من اليوم إلى أخطاء. كما يجب النظر إلى المناقشات حول طبيعة وحدود الحرية الإنسانية في عصر تشكيل الفكر الإسلامي في هذا السياق. ما هي إمكانيات الإنسان في علاقته بالخالق والطبيعة والآخر مسألة مهمة لكل فرق. الأجوبة تتعلق بالظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية ومفاهيم الله. إن تأثير هذه الشروط على نظرية الكسب الأشاعرة واضح جداً. ماتريدي، الذي قدم مساهمة مهمة في الجهد الفكري حول حرية الإنسان، استفاد من إمكانيات النظر إلى القضية من جغرافيا وثقافة مختلفة. تم التحقيق في نهج هاتين الطائفتين من الفكر الإسلامي للموضوع وخاصة على أساس مصادرهم الخاصة.

The Parabolic Development of Freedom from Ash'Arism to Mâtürîdism

Abstract

Every idea is a product of the sociological, political, economic and cultural conditions of the time in which it was born and developed. There is no human thought so that it is not affected by the historical conjuncture. All schools of Islamic thought, from Qaderism to Mu'tazila, from Ash'arism to Mâtürîdiyya, are a natural result of the special conditions of their time. Therefore, this point should not be ignored in the evaluations to be made about them. Superficial readings can result in anachronistic errors. The discussions about the nature and limits of human freedom in the age of formation of Islamic thought should also be evaluated within this framework. The answer to the question of what are the creators, possibilities and abilities of the human being honored with the divine word in relation to nature and the other. It has been an important issue for all sects. In addition, the answers found are not independent

of the cultural, political, social and historical conditions and the sects' conception of God. The effect of these conditions on the Ash'ari theory of kasb (acquisition) is very clear. Mâtürîdî, who made an original contribution to the intellectual effort on human freedom, took advantage of the possibilities of looking at the issue from a different geography and culture. In the article, the approach of these two schools of the Muslim theology to the problem is examined.

Keywords: Kalâm, Sect, Ash'arism, Mâtürîdiyya, Freedom of Will.

GİRİŞ

Peygamber gönderme geleneğinin temel felsefesi, bazen toplumu ve değerleri sıfırdan inşa etmek yerine; bozulma sonucunda toplumda statüko hâline gelmiş amelî ve fikrî yanlışları ıslah etmeyi hedefler. Kur'an-ı Kerim, indiği Arap toplumunda öncelikle içleri boşaltılan, anlam kaymasına ve epistemik erozyona uğrayan terimleri asıl anlamlarına irca etmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla tadil edilen kavramlar arasında ihtiyâr, irade, kader ve tevekkül kelimeleri de yer alır. Tahrife ve tebdile uğrayan kavramlar, semantik asıllarına döndürülmek için toplumdaki yaygın algının aksine otantik ve gerçek hadlerine sadık kalarak kullanılmış; böylece bozulan anlamsal içeriğin onarılması amaçlanmıştır. Çünkü insan kelimelerle algılayan, hisseden, düşünen ve harekete geçen bir varlıktır. Beşerin düşün dünyasının kapasitesi ve sınırları, belleğindeki kelimelerin çeşitliliğine olduğu kadar manalarının neliğine de bağlı olarak şekillenir. Aynı kelimeye farklı anlamlar yükleyen ya da semantik sınırları aşan kelimelerle iletişim kuran bireylerin, birbirlerini tanıma ve uzlaşma imkânı azalır. Bu olgu, İslam'ın şaşkıncı bir hızla yayılmasına paralel olarak etkileşime girdiği başat kültürlerle ilişkisinde varlığını hissettirmiştir.

Bu makale, İslam öncesi dönemde Arap aklında kök salmış olan fatalist karakterli hürriyet mefhumunun; İslam sonrasında nasıl bir fikrî parabol eğrisi¹ çizdiğini, özellikle Sünnî düşüncüyü merkeze alarak anlamayı amaçlamaktadır.

Özgürlüğü, parabol eğrisi ile ilintilendirerek tasvir edebilmek için meseleye Mu'tezile'nin özgürlük anlayışından söz ederek başlamak gerekir. Zira Mu'tezilî ekol, kendi döneminde marjinalleştirilmeyi göze alarak irade özgürlüğüne vurgu yapmış ve kulu kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul etmiştir. İslam düşüncesinde hürriyet konusunu onlar kadar insan odaklı sistemleştiren bir başka akım yoktur. Bu yüzden irade hürriyetinin varlığı anlamında parabol eğrisinin başlangıç ve tepe noktasını Mu'tezilî düşünce oluşturmaktadır. Fiilin icrasında insanî rolü yok sayan Cebrî düşünceye bir tepki olarak gelişen Kaderiyye ve devamında sistematik bir mezhebe dönüşen Mu'tezile, bireyde ahlaki ve hukuki sorumluluğu temellendirmek ve Allah Teâlâ'yı insan elinden sadır olan kötülüklerden berî kılmak için insan davranışlarına özel bir statü tanımıştır. Bu özel statü, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunun vazgeçilmez ilke kabul edildiği bir düşünce evreninde çarpıcı bir parantez teşkil etmiştir. Mu'tezilî yorumda insan, ilahî teklife muhatap oluşuyla özel ve mükellef bir varlıktır. Aşkın bir teklifle onurlandırılacak kadar seçkin bir varlığın, teklifin hakkını verecek ayrıcalıkları haiz olması gerekir. Diğer yandan kendi fiilinin ortaya çıkış sürecinde, tam bir hakimiyet ve kontrol sağlamadan onu eyleminden sorumlu tutmak ilahî adalete terstir.

Mu'tezile, fiilin teşekkül sürecinde icra ve yaratım da dahil olmak üzere yetkinliği tümüyle insana hamlederek onu öne çıkararak hatta yücelten bir tavır almış gibi görünebilir. Oysa bu ekole mensup düşünürlerin, hürriyet meselesini ana akımın dışında hatta aksinde kuramlaştırmalarının asıl nedeni; Ehl-i Sünnet ulemasından çok farklı değildir. Onlar, en temelde insan elinden her türlü kabih ve şer fiil meydana gelebildiği için ortaya çıkacak çirkin ve hikmetsiz tablodan Tanrı mefhumunu korumak istemişlerdir. Haddizatında İslam düşüncesinde iz bırakmış düşünce mekteplerinin geneli göz önüne alındığında, teosantrik

¹ Bir matematik terimi olmakla birlikte günlük hayatta pek çok örneğine rastlanan parabol, kısaca gerilmiş U şeklinde bir geometrik formdur.

(tanrı merkezli) bir karakter taşıdıkları fark edilecektir. Mutezile de bunun dışında değerlendirilmemelidir. Zira tevhit ve adalet sıfatları onların düşün dünyasının merkezini teşkil eder. Kendilerine verdikleri *Ehlü'l-ıdl ve't-Tevhid* isminden bunu anlamak mümkündür.

Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğu eylem teorisinde insanı, fiillerinin yaratıcısı şeklinde tanımladığı için Mu'tezile'yi küfürle itham etmiştir. Zira Allah dışında bir varlığın yaratıcı kabul edilmesi, teolojik açıdan mümkün değildir.² Mu'tezililerin insanı, kendi kaderinin yazarı ve yaratıcısı yaptığını iddia eden Sünnî ekol, onlarla uzun bir mücadeleye girişmiştir. Buna göre Mu'tezile Tanrı'yı, rasyonel ve insan gibi betimlemektedir. Oysa Sünnî anlayışa göre Tanrı'yı anladığımızı iddia edersek o, Tanrı olmaktan çıkar; sadece bir insan projeksiyonu olarak kalır. Mu'tezililerin tamamen insancıl bir ideal olan adaletin, Tanrı'nın özü olduğu savına Sünnî düşünce karşı çıkmıştır.³

Daha sonra fiil-insan münasebetini yeterince açık kuramlaştıramadığından dolayı eleştirilen ve *cebr-i mutavassıt* şeklinde tesmiye edilen Eş'arîlikle birlikte mezkûr eğri, aşağı doğru seyretmiştir. Nihayet aynı çağın bir başka Sünnî mütefekkeri olan Mâtürîdî'nin konuya el atmasıyla -bir başka ifadeyle el vermesiyle- insanın bu ontolojik özelliği (hürriyet) yeniden tanıma dahil edilmiş ve bu varoluşsal eğri tekrar yukarı yönlü seyretmeye başlamıştır. Böylece bütün düşünce sistemlerinin yumuşak karnını oluşturan, Tanrı-insan ve insan-doğa ilişkisinin bu kadim sorunu çözümlenmeye çalışılmıştır. Şayet Mâtürîdî'nin ardılları, Eş'arî'nin takipçileri kadar etkin ve yaygın olabilselerdi; irade özgürlüğü anlayışının tarihi daha farklı teşekkül edebilirdi. Muğlaklıktan uzak ve açık bir konsept geliştirilemeyişi, İslam coğrafyasında izlerine hâlâ rastlanan fatalist düşüncenin entelektüel ve kamu düzeyinde varlığını korumasına fırsat vermiştir. İslâm düşüncesinin teşekkülü sürecinde etkili olan özellikle Helen ve Hint kültürü ile gnostik damar da bu sonuçta pay sahibidir. Kur'an ayetlerinin bütüncül bir okumaya tabi tutulamaması, Arap zihninde hâlâ varlığını korumayı başaran kadercilik anlayışı (dehr), epistemolojik sorunlar ve konuyla ilgili sadra şifa bilgiye erişim sorunu, mezheplerin sıfatlar konusundaki doktrinlerinin insan aleyhine sonuçlar doğurması gibi etkenler de irade özgürlüğünü olumsuzlayan etkenlerdendir.

1. Eş'arîlik

Eş'arîlik, İslam düşünce geleneğinin Ehl-i Sünnet kanadındaki en önemli kollarından biridir. Mâtürîdîlik ile birlikte Sünnî gelenek içerisinde iz bırakmış bir fikir mektebidir. İmam Eş'arî hem Mu'tezilî geçmişi hem de daha sonra dahil olduğu Ehl-i Sünnet düşüncesi içerisinde ismi ilk zikredilen mütefekkerlerden biridir. O gerek ilm-i kelâmın gerekse din-i İslâm'ın entelektüel düzeyde ve halk nazarında daha iyi anlaşılıp temellendirilmesine hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır. "Halku'l-efâl-i'l-ibâd" görüşü gibi eleştirilen pek çok doktriner düşüncüyü benimseyip sistematize eden mütefekkerin çağında açtığı evlekten yürüyen nice düşünür, onun paradigmatik fikirlerini savunmuş ve geliştirmiştir. Onun attığı temel üzerine kurulan Eş'arîlik okulu, bugün hâlâ mezun veren bir fikir akımı olma özelliğini korumaktadır. Hayatının önemli bir kısmını Mu'tezile içerisinde geçirmesi, Mu'tezilî öğretiyi iyi tanınmasını sağlamış ve geliştirdiği Sünnî teolojinin başarısında belirleyici olmuştur.

Ehl-i Sünnet kelâmının Eş'arî'nin fikirleri üzerinden teşekkülünde, onun Bağdat ve Basra gibi ilim ve kültür merkezlerinde yaşamış olmasının etkisi büyüktür. Zira bu coğrafya onun döneminde siyasi, ticari, askeri, dinî, fikrî vb. alanların merkezi hâline gelmişti. Bu özelliği sebebiyle üretilen fikirlerin diğer İslam coğrafyalarına ihraç edildiği bir merkez hüviyetindeydi.⁴ Eş'arî, Ehl-i Hadis'in literal karakterli ve antropomorfizmi çağrıştıran düşünceleri ile Mu'tezile'nin çağına göre liberal ve rasyonel özellikleri haiz düşünceleri

² Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi 'l-dîn ve temyîzi l-fırak en-nâciye ani l-fıraki l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1983/1403), 64.

³ Karen Armstrong, *A History of God-From Abraham to the Present: The 4,000-Year Quest for God* (b.y.: 1993), 76.

⁴ İrfan Abdülhamid Fettâh, "Ebü'l-Hasan Eş'arî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2019).

arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. İmam'ın bu dengeyi kurmaya çalışırken zaman zaman zorlandığı, fikirlerinin muğlaklaştığı ya da kendini ifade etmekte kifayetsiz kaldığını söylemek, bugünden bakınca mümkün görünmektedir. Sanki söylemek istedikleriyle söyleyebildikleri arasındaki mesafe fikir çilesini artırmış gibidir. Yazdığı eserler onun düşünce dünyasındaki devinim ve değişimi yansıtmaktadır. Düşüncelerinin içeriğinde Mu'tezilî tedrisin izini sürmek pek mümkün olmasa da metodolojisinde bu etkiyi tespit etmek mümkündür. Öte yandan intisabını ilan ettiği Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) ile kelâmî yöntemleri ilk kullanan İbn Küllâb el-Basrî (öl. 240/854) gibi isimlerin üzerindeki etkisi net bir şekilde görülmektedir.⁵

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin düşünce hayatını Mu'tezilî dönem, Selefî dönem ve Kelâm dönemi olarak üç evreye ayırmak mümkündür. Her ne kadar onun Mu'tezilî dönemdeki düşünceleri hakkında pek fazla bilgiye sahip değilsek de Eş'arî'nin özgün düşüncelerinin Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet kelâmına dair eserler vermeye başladığında teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle kelâm dönemi şeklinde adlandırılan ve Ehl-i Sünnet'e ittibasının ikinci yarısına karşılık gelen evrede, akli istidlaller kullanarak kelâm ilmini yöntem ve muhteva bakımından sistematize etmiştir. O, Ehl-i Hadis ve Mu'tezile gibi keskin bir duruş sergilemek yerine, uzlaşmacı bir yolu tercih etmiştir. Yine de Eş'arî için kullanılabilecek "ılımlı akılcı" tabirinin, akılcılık açısından fazlaca iyimser olduğu söylenebilir.⁶ Bazı meselelere yaklaşımında nakli önceleyip akli ikinci plana iten mütefekkir, metodolojik olaraksa akli istidlallerde bulunmaktan geri kalmamıştır. Zira karşıtları kabul ettiği Mu'tezile'nin önermelerini çürütmek için nas temelli söylem iktifa etmemiş, onların metotlarıyla hareket etmek zorunluluğu doğmuştur.

İmam Eş'arî, uzun süre içlerinde kaldığı Mu'tezile'nin özgür irade doktrinini reddetmiş ve Ehl-i Hadis'e daha yakın bir pozisyon almıştır. Ona göre insanların işlerinin yaratıcısı tek başına Allah Teâlâ olmak zorundadır. O, bir cebrî gibi düşünüp insanların kendi kurtuluşlarına hiç katkıda bulunmadıklarını varsaymasa da tam bir özgürlük fikrinden de uzaktır.⁷ İmam Eş'arî kaleme aldığı *el-İbâne an Usûli' d-Diyâne* ve *el-Luma' fi Reddi alâ Ehlî' z-Zeyğ ve l-Bid'â* adlı eserlerinde, fiil üzerinde fail ve kadir bir insani iradeden söz etmek yerine daha çok Allah'ın iradesi üzerinde durur. İlahî iradenin ezeliyeti, sınırsızlığı, her şeyin onun kudretiyle gerçekleştiği ve mutlaklığı ekseninde bir anlatım mevcuttur. Nasıl ki Allah'ın ilmi dışında bir şey vaki olamazsa, iradesi dışında da bir varoluştan bahsedilemez. Eş'arî düşüncede, Allah'ın ezeli ilmi ile mutlak iradesi birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

Mu'tezile, insanın fiillerinin tamamen insanın hür iradesiyle meydana geldiğini savunurken Cebriyye mezhebi, insanın fiilleri üzerinde bireysel iradesinin hiçbir şekilde etkin olmadığını ileri sürmüştür. Cebriyye'nin aksine Eş'arî ekolde insanın kendi fiiline güç yetirebilen bir varlık olduğu kabul edilir. Fakat bu irade Allah tarafından yaratılmış bir iradedir. Bu seçme ve eyleme kudreti, potansiyel olarak her zaman var olan bir kuvvet değil; fiilin icrası anında ve geçici olarak yaratılan bir kudrettir. Bu açıdan da insana öznelik özelliği katmaktan çok sembolik kabul edilir.⁸ Bu nedenle fiil, kulun kendi kontrolündeki ihtiyârına yakın bir düzlemde meydana gelmez. Bu güç, işlenen edimin aksini yapabilecek bir hüviyete de sahip değildir. Bu nedenle insan "muhtar görünümlü muztar" şeklinde nitelenir. Cebriyye'nin doğrudan ifade ettiği bir düşüncüyü Eş'arî, daha dolaylı ve sofistike bir şekilde sistemleştirmekle itham edilir.⁹ İmam Eş'arî'nin düşüncelerinin, geçmişte savunduklarına bu denli tezat teşkil etmesinin nedeni; bir tür tepkisellikle, üzerindeki eski Mu'tezilî etiketini atma

⁵ Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", *İslamî İlimler Dergisi* 7/13, 21-47.

⁶ Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", 21-47.

⁷ Armstrong, *A History of God-From Abraham*, 77.

⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: 1961), 1/96-97.

⁹ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi II* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 106.

gayretiyle ve ne kadar değiştiğini ispat çabasının ürettiği psikoloji ile ilgili olabilir. Diğer yandan bilim ahlakına sadık her mütefekkir gibi kendi iç sorgulamasının sonunda ulaştığı bir netice olması ihtimalini de yabana atmamak gerekir.

Eş'arîlik'in tenkit edildiği asıl nokta; seçme ve eyleme kudreti veren irade kuvvetinin, insanın ontolojik özelliği olmayıp anlık olarak eklenilen bir ilinek (araz) şeklinde tarif edilmesindedir. Ayrıca fiili meydana getiren irade, Allah'ın yaratmasına bağlıdır ve bu yaratma gerçekleşmeden fiil icra edilememektedir. Şu hâlde fiildeki etkinlik ve öznelik, insandan çok yaratıcıya atfedilebilir. Yaratılmış da olsa eylemde bulunacak bir kudrete sahip insan, aksini yapmaya kadir olmayınca seçimdeki otonomluğu kaybetmektedir. *Yaratılmış bir irade + kısmen belirlenmiş bir seçim = hürriyet* formülünü doğurmamaktadır. Bu durumda "vasıtalı mecburîlik" (ıztırârün bi'l-vâsitatü) ¹⁰ adı verilen bir ara kategori meydana gelmektedir.

Fiilin icrasında ihtiyârdan söz edilse bile düşünceden karara, iradeden icraya kadar tüm aşamalarda failin otokontrolünden bahsedilememektedir. İrade ontolojik bir nitelik ve potansiyel bir güç olarak süreklilik arz etmeyince, geriye belirlenmiş bir fiile mahal olmak kalmaktadır. ¹¹ Ekolün "cebr-i mutavassıt" şeklinde isimlendirilmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Zira tek bir fiilde biri insan, diğeri Allah Teâlâ şeklinde iki aktör varken birincinin kesbi; ikincinin ise kudreti söz konusudur.¹² Kesb; bir yarar elde etmek veya bir zararı def etmek için insanın kudretini ve iradesini bir iş yapmaya sarf etmesidir. Allah Teâlâ'nın fiili için bir yarar elde etmek ya da muhtemel bir zararı def etmek düşünülmemeyeceğinden kesb yalnız insan için kullanılan bir ifadedir.¹³ Kelimeye, Kur'an'da hem hayr¹⁴ hem de şer¹⁵ fiilleri kapsayacak şekilde rastlamak mümkündür.¹⁶

Fiile taalluk eden irade ya iyiye ya da kötüye racidir. Aynı iradenin hayır ya da şerden birini tercih edebilecek özellikte olmayışı, Eş'arî kesb anlayışının düğümlendiği yerdir. Spesifik bir eylem için yaratılan iradenin fiilin mahiyetinde ya da yapıлып yapılmamasında söz hakkı yoktur. Eş'arîler, fiilin teşekkülünde Allah ve insan şeklinde düalist bir sistem ihdas ederler ve burada insana adeta sembolik düzeyde bir rol verirler.

Bu saydığımız problemler nedeniyle kesb kuramı üzerinden insana sağlanmaya çalışılan kısmi özgürlük ve sorumluluk, ahlaki ve aksiyolojik bakımdan yeterli özne ve özerklik intaç etmemiştir. Eş'arî düşüncede insan fiil ifa etmeye niyetlendiğinde, o fiil için kesb (elde etme) ve istitâat (yapabilme gücü) insanda halk edilmektedir. Böylece eyleyenle eylenen (yapılan ile yapan) arasındaki etiyolojik ve ontik ilişki, kesb terimiyle kurulmaya çalışılmaktadır. Ancak seçme gücü (ihtiyâr) insanda yaratıldığı esnada fiil de yaratılmaktadır. Bu sebeple kesb etmekle insana atfedilmeye çalışılan ahlaki mükellefiyet ve özgürlük adeta anlam buharlaşmasına uğramaktadır.¹⁷ Cayma hakkının bu spesifik yaratmayla birlikte kaybedilmesi, seçme kudretinin verili olmasının yarattığı ironik bir durumdur. Geriye insanın elinde, fiili işlemeye yönelik salt bir inanç kalmaktadır.¹⁸

Kesb nazariyesi Eş'arî'nin, Cebriyye ve Mu'tezile arasındaki muvazene stratejisinin doğal bir sonucudur. İmam Eş'arî aynı denge politikasını, Mu'tezile ile Ehl-i Hadis'i

¹⁰ Mustafa Sabri, *Mevâkıfu'l-beşer tahte sultânî'l-kader* (Kahire: 1352), 55-56; Recep Ardoğan, "Kelâmî Açından Birey-Siyasi Güç İnkileminde Bireysel Özgürlük", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012), 1-38.

¹¹ Ebu Bekir Muhammed b. El-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: 1986), 92

¹² Bk. Şerafeddin Gölcük, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 190.

¹³ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi (Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.), "Kesb", 154; Sadüddin Mesud b. Ömer Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 198.

¹⁴ el-Bakara 2/202; el-En'am 6/158 vd.

¹⁵ el-Bakara, 2/79,225; en-Nisâ 4/88, el-Mâide 5/38; el-Enam 6/70; el-Araf 7/39 vd.

¹⁶ Murat Stülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015), 119.

¹⁷ Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli* (Ankara: 2016), 97.

¹⁸ Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983), 168.

terazilemeye ve ikisini belli ölçülerde meczetmeye çabalayarak sürdürmüştür. Eş'arî'nin cebri düşünceye eklektik bir şekilde geliştirdiği kesb nazariyesi meseleye çözüm getirmemiş olsa da değerli bir çabanın ürünüdür. Onun bu hususta serdettiği fikirlerden en orijinal ve de yeni olanı "insanın kendi hareketlerini hür bilmesi" şeklinde ifade ettiği psikolojik delildir. O, hürriyeti çağdaşı Mâtürîdî gibi bir şuur hâli olarak nitelemiştir.¹⁹

İmam Eş'arî'nin Mu'tezile ile aralarındaki temel görüş ayrılıklarından biri, irade hürriyeti meselesinde belirir.²⁰ Onun kesb kavramı, Allah'ın her şeye kadir olduğunun gediksiz bir şekilde dillendirildiği yerde, insanın ameliyle olan münasebetine işaret eden ve titizlikle seçilmiş bir kelime gibi görünmektedir. Tartışma; kesb kavramının insanı amelinden sorumlu tutmağa kâfi gelip gelmediği hakkındadır.²¹

Allah'ın insan fiilleri de dahil her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesi, Eş'arîlik'in temelini oluşturur. "Allah, her şeyin yaratıcısıdır"²² âyeti buna delildir. Bir fiil üzerinde iki sâni düşünmek ise akla terstir.²³ Allah Teâlâ'dan başka bir özne için yaratmak yüklem olamaz. Eş'arî düşüncede yaratmak anlamında kullanılan "haleka", "feale", "ahdese" ve "ebdea" gibi kelimeler aynı anlamdadır. Dolayısıyla bu nitelemeler yalnızca Allah'a hastır. Yaratılmış varlıklar için bunların kullanımı ise mecazi düzeyde olup iktisabın kapsamında kalmaktadır.²⁴

Eş'arî'ye göre insan gibi sıradan ve kendi de yaratılmış bir varlığın, yaratıcılık makamında bulunması, fiili hakikati üzere ve tüm veçheleriyle yaratması mümkün değildir. Bu durum insanın ancak kesb yoluyla eklemlenebildiği eylemin, hakiki failinin kim olduğunu açığa çıkarır. Onun düşünce sisteminde sadece fiilin yaratılması değil, kesb de Allah'ın failliğine delalet eder. Çünkü müktesip fiili yokken var edemez. Müktesip, fiili yaratılmış bir kudretle meydana getirdiği için ona müktesip denmektedir. İnsanın bir şeyi kesb edebilmesi için o fiilin Allah tarafından kesb hâliyle yaratılması gerekir.²⁵

Bu hususun nakli delillerinden bazıları şu âyetlerdir:

"Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz."²⁶

"Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi inanırdı."²⁷

"Biz dileyseydik herkese hidayet verirdik."²⁸

"Rabbin dileyseydi bunu yapamazlardı."²⁹

"Allah dileyseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah istediğini yapar."³⁰

Fiillerin yaratıcısının Allah olduğunun akli delilleri de mevcuttur. Eş'arî, fiillerin çoğu zaman insanın niyet, kast ve muradına uygun bir şekilde cereyan etmezken her zaman

¹⁹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 202.

²⁰ Diğer meseleler; halku'l-Kur'an, Allah'ın cennette görülmesi ve sıfatlar bahisleridir.

²¹ Modern bilim de insanın, Eş'arî'nin bahsettiği özgürlükten daha fazlasına sahip olmadığını onaylar. Eş'arî her şeyi Allah'ın var ettiğini, insanın sadece bunlara kesb yoluyla iliştiğini kaydeder. Modern bilim de insanın kendini kuşatan kuvvetlerin hiçbirinden bağımsız olmadığını ve pek çok şeyi bir sebeplilik çerçevesinde önünde hazır bulduğunu söyler. Dolayısıyla her ikisinde de insana kalan özgürlük, kısmi bir özgürlüktür. Bk. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1968), 82; Mehmet Ödemış, *Kelâmî Açudan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*, (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

²² ez-Zümer 39/62.

²³ Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu İ-Dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 136-137; Ebu'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: 1979), 144; Abdüllatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, haz. Muammer Esen (Ankara: Kayıhan Yayınları, 2012), 85.

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerred Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: y.y., 1986), 91; Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 188.

²⁵ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehliz-zeyği ve'l-bid'a*, thk. Hammûde Zekî Gûrabe (Beyrut: y.y., 1953), 72-73.

²⁶ el-İnsan 76/30.

²⁷ el-Yunus 10/99.

²⁸ es-Secde 32/13.

²⁹ el-En'am 6/112.

³⁰ el-Bakara 2/254.

Allah'ın muradına mutabık bir şekilde meydana geldiğini savunur.³¹ Durum ve amelleri ontik ve etik muhtevalarıyla birlikte yaratan Allah'tır. Çünkü kafir, küfrü iyi ve güzel kılmak; müminse imanı zahmetsiz görmek istese de küfür çirkin ve iman yorucu bir tercih olarak kalmaktadır. Şayet fiilleri yaratan insan olsaydı, onların ontolojik ve ahlaki değerlerini de değiştirebilmesi gerekirdi. İnsanda böyle bir kudreti yadsıyan Eş'arî, fiil üzerindeki yaratıcılık iddiasını yersiz görür.³² Küfrü çirkin, mantıksız ve akıldışı bir seçim kabul ettiği hâlde seçen ve hayat tarzı hâline getiren kişi için ancak bir patolojiden, haset ya da hasımlıktan söz edilebilir. Oysa ateistlerin tanrı tanımaz tutumuyla ilgili böyle genel bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Haddizatında epistemolojik olarak yanlış olduğu bilinen bir seçim, içsel bir rahatsızlığa ve psikolojik krizlere yol açacaktır.

Eş'arî kesb anlayışı, muğlaklığı ve kendi fiili üzerinde açıkça izhar edilmesi gereken insani rolü ihmal ettiği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Bunlardan biri olan İbn Rüşd, fiil gerçekleşirken Allah'ın ve kulun iradesinin ağırlığının ne olduğu hususunda sadra şifa bir çözüm üretilmediğini kaydeder. Eş'arîler, üzerinde icma seviyesinde uzlaşa bulunan "Allah Teâlâ'dan başka yaratıcı olmadığı" ilkesini teorilerine temel dayanak yapmışlardır.³³ İmam Eş'arî yola çıkarken bir yandan cebrî düşüncenin ürettiği kaderci rüzgarı tersine çevirmek diğer yandan da Mu'tezile'nin insanı gereksizce yücelten tavrına set çekmek istemiştir. Fakat Allah'ın hususi sıfatlarının başka bir varlıkla paylaşılmaması gerektiği yaklaşımı, onun niyetini akim bırakmıştır.

Bu nedenle Eş'arî kuramda kesb, fiille insan arasındaki ilişkiyi insandan yana dengelemekten ziyade; zorunlu (gayr-i ihtiyârî) fiillerle ihtiyârî fiilleri tefrik etmeye yarayan bir bilinç durumundan ibaret kalmıştır.³⁴ Eş'arî, çağdaşı Mâtürîdî gibi, özgürlüğün daha çok bir şuur hâli olduğunu kaydederek problemi çözmeye çalışır. Fakat bu şuur hâli onun sisteminde "özel bir his"ten öteye geçmez.³⁵ Oysa bilinçlilik, davranış sürecinin tüm aşamalarıyla hem farkında olmayı hem de failliği gerektirir. Niyet, tefekkür, akıl yürütme, yapıp yapmamaya karar verme, yapmaya karar verdiğinde fiilin mahiyeti ve zamanı gibi koşullarını belirleme ve icabında vazgeçme gibi. Oysa mezkûr kuram bu hâliyle bir temsil ve tesmiyeden ileri anlam taşımadığından eleştirilerin odağı olmaktan kurtulamamaktadır.

Bazı çağdaş kelâmcılar kesb öğretisini daha sert eleştirirler: "Kesb hem teolojik hem de ahlaki açıdan İslamî öğretiye aykırı bir yorumdur; Kur'an'ın nazik kanatlarını kırıp geçmiştir. Kesb sahte bir davranış hürriyetidir. Kesb ile ahiretteki sorumluluk açıklanamayacağı için insanın yaratılma sebebine terstir."³⁶

İmam Eş'arî, araz teorisine bağlı olarak kudret konusunda da aynı analojiyi sürdürür. İnsanın fiile güç yetirebilmesi için zatında bulunan kudretin sürekli olması gerekir. Oysa insanın fiil esnasında ortaya koyduğu güç; arızîdir, süreklilik arz etmez. O, kudretle makdûru birlikte düşündüğü için "makdûr varsa kudret vardır; kudret varsa da makdûr zorunludur" şeklinde bir yaklaşım sergiler. Bunun doğal sonucu olarak kudret sadece belirlenmiş fiil için geçerli hâle gelir. Aynı fiili terk etmeye ya da zıddını yapmaya, fiilin içeriğini değiştirmeye kadir bir kudretten söz etmek mümkün değildir. Tek bir kudretin birbirinden farklı iki hareket üzerinde etkin olabilmesi için onların aynı zaman ve mekanda meydana gelmiş olması gerekir ki Eş'arî bunun imkansızlığını savunur.³⁷

Eş'arîyye'ye göre görünüşte insan iş yapabilme gücüne (istitâat) sahiptir. Fakat

³¹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm 'a'*, 38-39.

³² Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm 'a'*, 71.

³³ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Menâhicül-edille*, nşr. Mahmud Kasım (Kahire: y.y., 1964), 224-225.

³⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 129.

³⁵ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 180.

³⁶ Mehmet Kubat, "Kelâmın Etkinliği ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, haz. Bülent Ünal - Bülent Baloğlu (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 184.

³⁷ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm 'a'*, 93-94.

insanda bulunan bu istitâat, onun aynı değil; ondan gayrıdır, fiille beraberdir ve fiilin bitimiyle birlikte yok olur. Çünkü o insanın kendinden değildir. Haddizatında insan bazen güç sahibidir, bazen değildir. Eğer kendi öz varlığından veya insandan ayrı düşünülmesi imkansız bir sıfattan dolayı güç sahibi olunsaydı, o takdirde kudret daimi olurdu.³⁸ İnsanın kendi fiili ile irtibatını sağlayan tek bağ olan kesb, kudret ve fiil, Eş'arî düşüncede o kadar iç içe geçmiştir ki aralarındaki sınır hayli belirsizdir. Çünkü Eş'arîlik'e göre kudret (istitâat) yaratıldığında fiil, fiil yaratıldığı anda da kesb yaratılır. Bu nedenle kesb de anlamını yitirmektedir. Kudret, geri dönüşsüz ve tek tercihli olarak yaratılmakta ve insanın rolü olan kesb tam bu anda oluşmaktadır. Bu ani ardışıklık içinde *kesp* kadar da olsa bir seçme özgürlüğü oluşmamaktadır.³⁹

Eş'arî'nin teorisinin yumuşak karınlarından bir diğeri, fiilin sadece bir yönde geçerli olan, yani zıddına kadir olmayan kudretle meydana gelmesidir. Fiilin gerçekleşme sürecindeki her unsur; kudret, irade, fiilin oluşması hatta eylemin insani bacağına teşkil eden kesb bile insandan çok yaratıcıya yakın durmaktadır. Hâl böyle olunca teori müphemleşmekte, karmaşıklık seviyesi artmakta ve Eş'arî'nin kastını anlamak zorlaşmaktadır. Fiilin insan eliyle değil de Allah tarafından yaratıldığı düşünülünce, kesb ile fiil ve insan arasında ne kadar bağ kurulmaya çalışılsa da fiilin insana ve Allah'a aidiyeti belirsizleşmektedir. Bu istitâat ve kesb yorumu, Eş'arî'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili serdettiği "zatının ne aynıdır ne de gayrı" şeklindeki anlayışının, fiiller üzerindeki bir izdüşümünü andırmaktadır.⁴⁰

Teolojik açıklamalar Tanrı odaklı olunca, kavramlara yüklenen anlamlar ve geliştirilen hipotezlerin açıkları daralmaktadır. Örneğin Eş'arîler'de, kâdir-i mutlak ve mülkünde dilediğini yapma hakkına sahip bir varlık olarak Allah, adil olmak zorunda değildir. Yaptığı her işin hikmet içermesi de gerekmez. O, tasarruflarında herhangi bir insani mantık, ahlak ya da kavramsal çerçeve içine yerleşmek zorunda değildir.⁴¹ Eş'arîler'in, insanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulmasını mübah görmesinin nedeni bu anlayıştır. Eş'arî, Bakara suresi 286'da geçen "Rabbimiz, güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yüklemeli!" âyetini "teklîf-i mâ lâ yutak" için delil getirir.⁴² Bu duanın varlığı, güç yetirilemeyen kuldan istenmesini mümkün kılar. Ancak aynı âyetin başında yer alan "Allah, herkese ancak güç yetirebileceği kadar yük yükler" kısmına yorum yapmaz. Eş'arî'nin "güç yetirilemeyenle sorumlu tutulabilme" öğretisinde ısrar etmesinin, Mu'tezile'nin düştüğü hataya düşmeme hassasiyetiyle ilgili olması muhtemeldir. Zira Mu'tezile, salah-aslah prensibiyle Allah'ın uluhiyetine hem sınırlama getirmiş hem de yaratana ödevler yüklemiştir. Eş'arî, ilahî irade ve meşîete sınırlama getirmemek için bu fikri savunmak zorunda kalır.

Allah Teâlâ, uluhiyet sıfatı gereği "keyfe mâ yeşâ'" davranma hakkına sahiptir. O'nun birer insani muhayyile ürünü olan adalet, cevr ve zulüm gibi kavramları dikkate alma zorunluluğu yoktur. Kendi mülkünde tasarrufta bulunan kınanmaz. O, isterse mümini cehenneme kâfiri cennete koyabilir. Bir fiili terk ettiğinde *neden terk ettin* diye sorulamayacağı gibi yaptığı da neden yaptığı sorgulanamaz. Eş'arî bu hususu, aslında yanıtına lüzum görmediği şu soruyla tekit eder: "Allah Teâlâ, her şeyin yaratıcısı olarak dilediğini yapma hakkına sahip değil midir?" Bütün mevcudat varlığını O'na borçlu iken O, var ettikleri üzerinde tasarruf hakkına neden sahip olmasın? O'nu bir işe zorlayan ya da sınırlandıran biri mi vardır? Nihayetinde yaptıklarından ötürü O'nu ayıplayacak ya da kınayacak bir makam mevcut değildir.⁴³

³⁸ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lü'm'a*, 50-61.

³⁹ Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 89.

⁴⁰ Kasım Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 117-118.

⁴¹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lü'm'a*, 99-100.

⁴² Eş'arî, *Kitâbü'l-Lü'm'a*, 107.

⁴³ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Kahire: y.y., 1973), 163-167.

Güç yetirilemeyi teklif meselesinin düşünce tarihinde bir problem teşkil etmesinin kökeninde Tanrı tasavvurlarındaki farklılıklar yer alır. Bir yanda dilediğini yapan ve herhangi bir ilkeye bağlı hareket etmek zorunda olmayan bir ilah varken (Eş'arîler) diğer yanda adalet ve hikmet gibi kavramlarla kayıtlanan, hikmetsiz ve adaletsiz iş yapması tahayyül edilemeyen bir ilah mefhumu (Mu'tezile ve Mâtürîdî'ler) mevcuttur. Eş'arîlik'in Tanrı tasavvurunun hiç bir insani kayd-ü şart ile mukayyet olmadığı düşünülünce bu sonuç doğal gözükmemektedir. Zira bu tasavvurda Tanrı, dilerse iyileri cezalandırmakta ve kötülere ödüllendirebilmektedir. Bir fiil Allah'ın muradı ise adil, muradı değilse cevrdir. İnsanî adalet ve zulüm kavrayışları üzerinden Allah'ın birini yargılaması ya da yarlıgaması eleştirilemez. Allah'ın adaleti insan rasyonelitesinin fevkindedir. Allah için bir ahlaki zorunluluktan bahsetmek söz konusu değildir. İyi ve kötü kavramları mahluklar için icat edilmiştir, onları yaratanın bu nosyonlardan mesul olması düşünülemez.⁴⁴

Eş'arî'nin dikkat çektiği, Allah'ın fiillerinin insani yargılarla değerlendirilmesinin yanlışlığı hususu bir yere kadar anlaşılabilir. Fakat Allah Teâlâ insanı kendini, evreni ve yaratıcısını tanımasını sağlayacak bir akılla yaratmıştır. Bu akıldır ki insanın mahlukat içerisindeki yerini özel kılar. Yaratıcının fiillerinin anlamı insana tümüyle kapalı ise neden Kur'an'daki âyetlerde Allah, yaptığı uygulamaların gerekçesini açıklamaktadır. Mushaf'ta insandaki akıl yetisine seslenilmekte, yapılanı kavraması istenmektedir. İnsan, ilahî uygulamaların hikmetini kavrayabilecek donanımına sahipse yine yaratan tarafından ona öğretilen ve uyması istenilen ilkeler üzerinden ilahî fiilleri değerlendirebilir. Fakat bu değerlendirme, bir yargılama dilini içermemeli; anlama çabasıyla sınırlanmalıdır.

Eş'arî'nin *kulun fiilini de iradesini de Allah yaratır* şeklinde mottolaşan nazariyesi, kula göstermelik bir hürriyet bahsetmek fakat gerçekte ondan özgürlüğü ve dolayısıyla mesuliyeti nehyetmekle eleştirilir.⁴⁵ "Bu yapısıyla Eş'arîlik, cebrî anlayışın terbiye edilmiş Sünnî sürümü olarak değerlendirilir."⁴⁶ Eş'arî ekol, kulun iradesi ile ilahî takdiri/cebrî tevhid etmeye çalışmış fakat tabiatıyla bir çıkmaza girmiştir. İradenin hem var hem de mecbur olması, fatalizme saplanılmasına sebebiyet vermiştir. İradenin mecburiyeti demek, özgür iradenin yokluğu demektir. Çünkü seçimin olmadığı yerde irade hürriyetinden bahsetmek mümkün değildir.⁴⁷ İnsanın otonom ve bağımsız olması gereken iradesi, Eş'arî düşüncede sadece ilahî belirlemeye mahal teşkil etmektedir. Bu anlatımda "zorunlu özgürlük" gibi bir kavramsallaştırma akla gelmektedir ki zorunluluğun olduğu yerde sorumluluk olmaz. Mecburiyetin olduğu yerde mesuliyet olmaz. Seçimsiz teklifin olduğu yerde mükellefiyet tahakkuk etmez.

Eş'arî, fiillere sorumluluk verecek kadar da olsa insani iradenin varlığını kabul etmenin, Allah'ın mutlak iradesine halel getireceği endişesinden dolayı insanda tam bir iradenin varlığını kabul etmez. Bu nedenle -hayır ve şer- her şey, Allah'ın iradesinin bir sonucu olarak gerçekleşir. Bu bilişsel çerçevenin ürettiği problemlerden biri, kötülüğün Allah'a izafesidir. Problemi fark eden Eş'arî, Allah'ın "irade"si ile "emri"ni birbirinden ayırarak sorunu çözmeye çalışır. Buna göre Allah'ın bir şeyi irade etmesi, onun yapılmasını emrettiği anlamına gelmemektedir. "Peki bu durumda kötülüğü tercih eden ve işleyen irade insana mı aittir?" diye sorulduğunda, cevap yine "hayır"dır. Genel olarak Ehl-i Sünnet, her şeyi yaratanın Allah olduğu temel ilkesinden vazgeçmediği için *hayrın ve şerrin Allah'tan olduğu* ifadesi bir vecize gibi amentü esasları içerisinde yerini almıştır. Eş'arîlik'in Ehl-i Sünnet üzerindeki etkisi, günümüze kadar azalmadan devam etmiştir. Bu durum fatalist düşüncenin kök salması, problemleri bir tevekkül anlayışının yaygınlaşması ve özünde dinamik bir dinin

⁴⁴ Bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a*, 115-117.

⁴⁵ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi II* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 110.

⁴⁶ Ramazan Biçer - Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü", *Bilig* 80 (2017), 239-263.

⁴⁷ Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (ts.), 129-156.

mensuplarının pasifize edilmesi gibi sonuçlara yol açmıştır.⁴⁸

Eş'arî ise Allah Teâlâ'nın şerri ve zulmü başkası (insan) için yarattığı açıklamasıyla Allah'a şer isnat edilemeyeceğini savunur. Şayet kötülüğü yaratmak, kötü olarak anılmayı gerektirseydi; yaratılmışlar içinde kimseye kötü denemezdi. Çünkü hiçbiri, fiilin yaratıcısı değildir. İnsanın kötü olarak anılması şerri yaratması nedeniyle değil, onu kesb etmesi yani yapması nedeniyledir. Allah zulmü kendi fiili olarak değil, insanın fiili olarak yaratmıştır.⁴⁹ Bu tartışma, felsefedeki teodise/ilahî adalet problemiyle bağlantılıdır.

Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler'in görüşü "iradeci vesilecilik"i yansıtır. Zira onlara göre bir şeyi doğru yapmak "onu uygun yere koymak"; yanlış yapmaksa "bir şeyi kendisine özgü yerden başka bir yere koymak" anlamlarına gelir.⁵⁰ Eş'arî doktrinde, bir fiilin ahlaki açıdan iyi ya da kötü, epistemolojik açıdan doğru ya da yanlış olması ne eylemin kendinde bulunan bir özelliklerle ne de onun nitelikleriyle ölçülür. Tek ölçüt, ilahî buyruktur.

Sünnî düşüncenin nüvesini oluşturan Eş'arîlik, genel paradigması itibariyle Müslüman bireyin ve toplumun tarihinin şekillenmesinde nüfuz sahibi olmuştur. Pek çok farklı eleştiriye maruz kalmasının ana saiklerinden biri budur. İnsanı soru soran bir özne olmaktan çıkarıp koşulsuzca itaat ve biat etmeye hazır bireylere dönüştürdüğü iddiası bunlardan biridir. Buna göre itaat kültürünün kök salmasında Eş'arî düşüncenin Allah-insan ilişkisini, murâd-ı ilahîye aykırı bir şekilde insan aleyhine bozmasının etkisi büyüktür.⁵¹ Mu'tezilî düşüncede tümüyle otonom bir birey iradesinin doktrin hâline getirilmesi, evren-insan, evren-Tanrı ve Tanrı-insan ilişkisindeki dengeyi sarsarken Sünnî düşüncede Allah'ın kudret ve iradesine yapılan aşırı vurgu, insan hürriyetinin kontrolsüzce edilgenleşmesine yol açmıştır. Aynı zamanda Kur'an'da tasvir edilen adalet, hikmet ve rahmet nitelikleriyle öne çıkan Tanrı tasavvurunun da gölgelenmesi neticesini doğurmuştur.⁵² Eş'arî öğretinin yükselmesiyle birlikte İslam düşüncesinde kudret, güç ve üstünlük temelinde bir teoloji egemenlik sağlamış; bu teoloji sadece Allah-insan ilişkisine değil, insan-insan ilişkisine de yansımıştır.⁵³ Mezkûr teolojik etki siyasetten sosyolojiye, epistemolojiden doğa bilimlerine kadar her alanda nüfuzunu hissettirmiştir.

"Eş'arî, kendisine göre bir 'şey' olan insanın fiili veya kesbi de dahil âlemdeki her şeyi Allah'ın ezeli bilgisine, bildiğini irade eden ezeli iradeye ve irade ettiğini yapan ve yaratan ilahî mutlak kudrete bağlayarak Mu'tezile'nin sonsuz kudret okyanusunda bağımsızlığını iddia ettiği 'insan fiilleri adası'ndan kaçarken 'cebiri girdabı'na yakalanmaktan kurtulamamıştır. Adı ile özdeşleşen kesb nazariyesi onun içine düştüğü bu girdaptan kurtulma çabalarından başka bir şey olmasa gerekir ve bu konuda da başarılı olduğu söylenemez."⁵⁴

Eş'arîlik, Tanrı-insan ilişkisini dramatik bir gerilim üzerine bina etmiştir. Kur'an'da Allah ve insan, birbirine karşı iki güç merkezini temsil etmez. Sadece iki ayrı özne durumunu ifade eder. Mutlak güç ve irade Allah'a ait olmakla birlikte insan, ilahî irade karşısında eriyen, hiçleşen bir varlık değildir. İnsanın kendine has bir hareket ve faaliyet alanı vardır. Hâl böyleyken Eş'arîlik, insanın özgürlüğü meselesinde katı bir teosantrizmi yüceltmıştır. Bu kuram, ilahî zatı yüceltme adına insanın ayrılmaz ontolojik niteliği sayılan özgürlüğünü gasp etmiştir. Hâlık sözcüğü ile fail sözcüğünün eş anlamlı kullanılması, bu teşebbüsün aracı olmuştur. Haddizatında İslam düşünce tarihinde Eş'arî düşüncenin en etkili olduğu alan,

⁴⁸ Mahmut Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 91-107.

⁴⁹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a*, 79.

⁵⁰ Richard M. Frank, "Klasik İslam Kelâmında Ahlaki Yükümlülük", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-ek-i II*, der. Recep Alpyağıl, çev. Fethi Kerim Kazanç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 107.

⁵¹ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak, Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 229.

⁵² Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.

⁵³ Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 225.

⁵⁴ Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 115.

Allah-insan ilişkisinin tesisinde yaşanmıştır.⁵⁵

Allah'tan başka yaratıcı olmadığı temel akidesi, Eş'arîlik'te Allah'tan başka fail olmadığı ilkesiyle birleşmiştir. Kulun fiilleri de dahil her şeyin yaratıcısı Allah olunca, bu fiillerdeki insanî rolü açıklamak zorlaşmıştır. Oysa insanın fiilleri, kâinatın ilk yaratılışındaki gibi sürekli yoktan var etme ile değil; sentez ve ayrışma ile teşekkül eder. Eş'arî düşüncede yaratıştaki "süreklilik" ile "yoktan var etme" arasındaki semantik boşluk kapatılmamıştır. Örneğin yağmur sonrası tabiatın canlanması ve ağaçların meyve vermesini yoktan yaratmadan çok, sentez şeklinde anlamak doğrudur. Tabiatdaki bu döngüsel ve sürekli yaratım süreci, fiiller için de düşünülebilir. İslam felsefesinde İbn Sînâ'nın istihale teorisine benzeyen bu yaklaşım, sentezleyerek ya da mevcutlardan montajlayarak yaratma denilen bir yaratmaya eşittir.⁵⁶ Fakat Eş'arî düşüncede doğa olayları bir sebep-sonuç zorunluluğu hatta otomatizmi şeklinde vuku bulmamaktadır. Ateşin yakması ve sonrasında oluşan acı hissi bile münferit bir yaratmaya bağlı olarak cereyan etmektedir. Bu değerlendirme, araz teorisine dayalı Eş'arî kozmolojinin doğal bir sonucudur.

Eş'arî ağırlıklı klasik kelâm, insanı bütün faaliyetlerinde Tanrı'ya bağımlı bir varlık olarak değerlendirmekte⁵⁷ haksız değildir ancak bu bağımlılık parantezi ile bağlılık yüklemi arasındaki muvazene, çok hassas bir kadere/ölçüye sahiptir. Bu ölçü, insan aleyhine bozulduğunda, bugün modern bilimin yaptığı gibi, onu diğer canlılarla (hatta cansızlarla) aynı mesafeye indirgeyerek basitleştiren bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Bu tablo ise varoluşçuluk, deizm ve ateizm gibi akımlara aradıkları fırsatı vermektedir. Bu yüzden ilahî bilgi, irade ve kudret ile insanî özerklik arasındaki hassas ayarı açıkça tesis etmek ve belirtmek önemlidir.

Eş'arîlik'in "her şeyden önce bir iman felsefesi" olarak nitelenmesi, rasyonalizmin inkar edilmesi ve aklın yerine ilahî iradenin ikame edilmesi ithamıyla karşı karşıya kalmasına yol açmıştır.⁵⁸ Eş'arîlik'in bazı düsturları, Hıristiyan teolog Augustinus'un "anlamak için inanmak, inanmak için anlamak gerekir" felsefesinin daha arkaik bir formunu çağrıştırırsa da aklın işlevsizleştirildiği suçlaması yerinde değildir.⁵⁹ Her şeyde akli merkeze alarak çözümleme yapmak, metodolojik bir tercih meselesidir ki İmam Eş'arî'nin tercihi bu yönde olmamıştır. Eş'arîlik'te iyiliğin ve kötülüğün kaynağı yalnızca vahyî bilgidir. Akıl, iyi ve kötünün belirlenmesinde yetkin değildir. Bu yaklaşım, ilahî sübjektivizm şeklinde tesmiye edilebilecek bir keyfiliği resmetse de beşerî sübjektivizme yeğdir. İlahî irade, hikmetsiz iş yapmaz lakin bu hikmet her zaman aklın insanî sınırları ve konjonktürel edilgenliği nedeniyle kavranamayabilir.

Kesb teorisine gelen yoğun eleştiriler onun, aynı ekolün halef mütefekkirlerince tadil edilmesine sebebiyet vermiştir. Eş'arî okulun önemli isimlerinden Bâkîllânî (öl. 403/1013), İsferyânî (öl. 418/1027), Cüveynî (öl. 478/1085) ve Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bu konuda farklı yaklaşım sergileyen isimlerdendir.⁶⁰

Bâkîllânî insanın davranışlarını, niyetli ve özgür bir seçimle yaptığının farkındadır. İnsanın irade sahibi olduğundan hareketle fiilin kesbiyle birlikte kudretin hasıl olması gerekir. Ona göre kul, insanda hep var olan bir kudretle fiili kesb etmez aksine kesb, her bir fiil için

⁵⁵ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 223.

⁵⁶ M. Sait Buğdacı, "Nöroteoloji Mi Neoteoloji Mi?", *Güncel Kelâm Tartışmaları*, ed. Mehmet Bulgen - Enis Doko (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 195.

⁵⁷ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 80.

⁵⁸ Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", 91-107.

⁵⁹ Bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a*, 90. Eş'arî, insanî rolü göz ardı ederek tüm fiilleri Allah'ın yarattığını savunduğundan, insanın kalbine doğan yanlış fikirlerin faili olarak da Allah Teâlâ'yı görür. Bu şartlarda Allah, kulunun kalbine küfür ve kötülük içeren düşünceler yerleştirerek onun sapmasında ve ürettiği şerde bizzat sorumlu hâle gelmektedir ki bu aklın de dinen de sakıncalıdır. Oysa insanın "içe doğan düşünce"lerinin (havâtır) biyolojik ve psikolojik pek çok sebebi olabilir. Kişi hem içinde yaşadığı çevreye hem de içinde yaşadığı çevreye göre hayal eder ve düşünür. Bunda ise bireysel tercihlerin rolü, çoğu zaman belirleyicidir.

⁶⁰ Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 116.

ihdas edilir.⁶¹ Bâkîllânî'ye göre fiiller, özde etkili olan kadim kudret ile vasıfta etkili olan hâdis kudretin birleşmesiyle meydana gelir. Bu hâdis kudretle kul, taat ya da masiyeti seçer. İlahî kadim kudret, fiilin özsel varlığını ve zatını var eder. Hâdis kudret, kadim olana göre daha zayıf olduğundan fiillerin iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi vasıflarına nüfuz eder. Fiilin niteliğine yönelik bu etkisi nedeniyle insan, ahlakî faildir. Örneğin ceza verme fiilinin aslını Allah yaratır. Fakat terbiye etmek için cezalandırma ile kötülük yapmak için cezalandırma niteliğini, niyetine göre fiile hamleden ve böylece fiilin ahlakî özünü tayin eden insandır. Yani hareketi Allah yaratırken hareketin alacağı şekli belirleyen insandır. Bâkîllânî'yi kesb teorisini revize etmeye iten sebep, Eş'arî'nin kesb teorisine yöneltilen eleştirilerin haklılığındandır. O, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte kesbin insanda bir kudret oluşturduğunu ve bu kudretin fiillerin seçim, form ve içeriğinin belirlenmesinde etkisi bulunduğunu göstermek ister. Böylece o, insanın fiili üzerinde müdahalesine imkân yaratarak hürriyete biraz kapı aralar.⁶²

Ebu İshak İsferyânî (öl. 418/1027) Allah'ın kudretinin her türlü makdûratı kapsadığını belirtir.⁶³ O, fiilin teşekkülünde beşerî kudretin rolü olduğu için fatalizmin geçersizliğini vurgular. Burada cebir ve kadercilik arasında bir durum vardır. Kulun kesbi, onun kesinleşen azmidir ki buna *cüz'î ihtiyâr* ya da *cüz'î irade* denir. Bu *cüz'î irade*, kulun fiile etkisini sağlar. Bâkîllânî ve İsferyânî, Mâtürîdî gibi fiillerin iki ciheti bulunduğunu, yaratma açısından Allah'a, *cüz'î irade* yoluyla elde etme yönünden de insana ait olduğunu belirtir.⁶⁴

Eş'arîlik'in önemli isimlerinden biri sayılan Cüveynî, hayatının önemli bir bölümünü Eş'arî - Bâkîllânî çizgide geçirmişken ahirinde, insan hürriyeti özelinde Eş'arî çizgiyi⁶⁵ terk edip Mâtürîdî eksenini benimsemiştir. Cüveynî, *el-İrşad* ve *eş-Şamile*'den sonra yazdığı *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* isimli eserinde, daha cesur ve açık bir yaklaşım sergiler. Başlarda insanı aciz, cahil ve gafil bir varlık şeklinde tanımlayarak "hâdis kudretin makdûruna aslâ tesir etmediğini kesin olarak"⁶⁶ savunan düşünür, Akîde'sinde insan elinden zuhur eden fiillerde insanın rolünün bulunması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder. O, böylece eylemler üzerindeki ahlakî, hukuki ve dinî sorumluluğu insan odaklı bir şekilde bina etmeye çalışır. Teklîf-i mâ lâ yutak hususunda ise Allah'ın imkansız olanı kulundan talep etmeyeceğini belirtir.⁶⁷ Cüveynî, fail-i muhtar ilah nosyonuna gölge düşürmemek için Mu'tezile'nin yaptığı gibi belli kavramları merkeze alarak Allah için sınır çizmekten ve bir zorunluluk tasavvur etmekten imtina eder. Kulun fiilinin, Allah'ın bizzat ve doğrudan fiili olmadığını söyleyerek yeni bir perspektif sunar. Hâdis fiil, hâdis bir kudret tarafından icra edilmektedir ve bu kudret, her ne kadar Allah tarafından var edilse de insana aittir. Hâdis kudret ile meydana gelen fiil, Allah tarafından halk edilen bir kudretle oluştuğu için hükmen Allah'a atfedilir. Yani fiilin yaratıcıya refere edilmesi takdiridir. Ancak bu kudret, insanın mükellefiyetini yerine getirebileceği bir özerklikte yaratıcıdan bağımsızlaşır ve onun kontrolüne girer.⁶⁸

O, bu görüşü ile Mu'tezile kadar açık bir şekilde kulun kendi fiili üzerinde eksiksiz bir

⁶¹ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhidü'l-evâil ve tellîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: y.y., 1987), 324-325.

⁶² Bk. Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhid*, 326-348; Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslam*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: 2016), 176-177; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelamı*. çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi, 2001), 530-531.

⁶³ İsferyânî, *Akîde, Classical Islamic Theology: The Ash'arites, Text and Studies on the Development and History of Kalâm*, nşr. Richard M. Frank (b.y., th.), 3/139.

⁶⁴ Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm*, 177.

⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşad ilâ kavâiri'l-edille fi usûli'l-i tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: y.y., 1950), 173-174.

⁶⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, 189.

⁶⁷ Cüveynî, *Akîde*'yi yazmadan önce ceza ve ödülün kişinin fiillerine bağlı olarak değil, tümüyle Allah'ın takdir ve dilemesine göre belirleneceğini savunmuştu. Ona göre insanın iyi davranışlarının bir matematiği olması mümkün değildi. İyilik, ilahî lütfu garanti etmediği gibi kötülük de Allah dilemezse cezalandırılmazdı. Onun başlardaki bu düşüncesi her türlü ilahî sıfatın insan muhayyilesinden soyutlandığı bir Tanrı tasavvurunun tabii sonucudur. Bk. Cüveynî, *el-İrşad*, 204-205.

⁶⁸ Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: y.y., 1948), 30-46.

kudreti ve buna bağlı olarak sorumluluğu olduğunu söylemiyorsa da bir cebri gibi de insanı, faillikten azledip münfail konumuna düşürmemektedir. Fakat insanın özgürlüğü konusunda, Cüveynî'nin açıklamaları yine de çeşitli teolojik kaygılardan teşekkül eden sofistike bir tablodan uzak değildir. Bunda onun daha evvelki yazdıklarının, Mu'tezile'ye dönük bir reddiye niteliği taşımasının etkisi olduğu düşünülebilir. Bir düşünce sistemi karşıtlık esasına göre belirmeye başladığında, muarızından etkilenmeden, kendi doğal fikrî akışı içinde teşekkül etmesi mümkün değildir. Onun daha önceki yazdıkları ile *Akîde*'sinde yer alan ifadeleri karşılaştırıldığında, bu konudaki düşüncelerinin değişip berraklaştığını söylemek mümkündür.⁶⁹ İnsanın iyi ile kötüyü ayırt edip tercihte bulunmasını sağlayacağı bir irade gücü vardır. Va'd ve vaîd'in hak olması için de bu kudret zorunludur. Ona göre fiil, halk ve takdir yönünden Allah'a nispet edilse de insani gücün, fiilde herhangi bir etkisinin bulunmadığını savunmak; şer'i talepleri ve nübüvveti anlamsızlaştırmak demektir. Cüveynî düşüncelerinin netleştiği ahir ömründe, insanın irade özgürlüğünden şüphe edenin, aklından şüphe edilmesi gerektiğini belirtecek kadar hürriyet taraftarıdır. Öyle ki insan hürriyeti hususunda çok tefekkür ve kelâm ettiğini ve fakat yine de meselenin içinden çıkamadığını, okudukları içinde de kendisini bu konuda tam aydınlatacak bir bilgiye rastlamadığını beyan eder. Ona göre "bu konuyu çözümleyecek birini bulmak (dinlemek ve böylece anlamak), dünyanın tüm saltanatından daha değerlidir."⁷⁰

Cüveynî'nin talebesi ve Eş'arî düşüncenin büyük isimlerinden Gazzâlî (öl. 505/1111) ise bu konudaki fikrî ilerlemeyi, hocasından daha öteye taşıyamamıştır. Cebriyye'yi kuldun sorumluluğu kaldırmakla eleştirdiği gibi Mu'tezile'yi de hürriyet görüşünden dolayı eleştiren mütefekkir, Selef'in Allah'tan başka hâlık ve mübdî olmadığı hususunda icmâ ettiğini hatırlatır.⁷¹ O, bir insanın fiilinde ve fiilden kaçınmada ihtiyârının bulunduğunu kaydetmekle birlikte ihtiyârı yaratan Allah olduğu için insanın yaptığı seçime mecbur olduğunu ifade eder. Allah, kulun fiillerini yaratırken kul sadece kesb eder ama ilahî kudretin gölgesindeki bu kesb, pek zayıftır.⁷² Ona göre insanın bir şeyi elde etmeye gücünün bulunması, elde ettiği şeyi etkilediğini göstermez.⁷³ İnsanın ihtiyâr sahibi olmasının anlamı, onda yaratılan iradeye mahal teşkil etmesidir. Böylece insan, ihtiyârın yanında cebir altındadır. Ateşin yakmadaki fiili sırf cebir, Allah'ın fiili sırf ihtiyâr iken insan, her ikisi de değildir. Gazzâlî, insanın cebir ile ihtiyâr arasında, (el-menzile beyne'l-menziletayn) bir durumda fiilini ifa ettiğini savunur. O ne cebirden vazgeçer ne de ihtiyârdan. Teorisinde ikisine de yer vererek bir denge sağlamaya gayret eder. Aslında cebr ve ihtiyâr kavramları arasında kurmaya çalıştığı muvazene, Allah'ın iradesi ile kulun iradesi arasındaki dengedir.⁷⁴

Râzî'ye göre selef alimlerin bir kısmı kötülüklerin ve küfrün Allah'ın iradesiyle olduğunu söylemeyi sû-i edep bulduklarından karşı çıkmışlardır. Fakat ifade farklılıklarına rağmen Hak ehlinin görüşü, gerçekleşen her şeyin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini kabul etmek yönündedir. Ona göre insanın iradesi, kendisiyle kaim değildir.⁷⁵ Râzî'ye göre kulların fiilinin yaratıcısı Allah olduğuna göre onları irade eden de Allah'tır. Allah'ın, kulun

⁶⁹ Cüveynî *İrşâd*'da "Allah, her insanda fiil esnasında sadece bir an fiile müteallik bir kudret yaratır (*istitaât me 'al-fiil*), bu kudret zıddına şamil değildir ve belirli yöndeki tek bir fiile aittir." düşüncesini savunmuştur. Bk. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 223-224. Fakat daha sonra kaleme aldığı *Akîde*'sinde, Mu'tezili düşünceye yaklaşmış ve insanın ihtiyâr sahibi olabilmesi için kudretin, zıt fiillere elverişli olması gerektiğini kabul etmiştir. Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 27.

⁷⁰ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 46.

⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İnsaf Ramazan (Beirut: y.y, 1423/2003), 78.

⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 80.

⁷³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 538.

⁷⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 543.

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi usûli'l-ikelâm*, haz. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 175.

gerçekleştirdiği bir şeyi irade etmemesi ona eksiklik ve acizlik izafe etmektir.⁷⁶ Öte yandan o, kudretin fiille beraber halk edilmesini tutarsız bularak bu durumda fiilin terkinin imkansızlığını hatırlatır. Râzî kudreti, fiilden önce ve fiilden sonra şeklinde ikiye ayırarak fiilden önceki kudretin zıddına şamil olduğunu belirtir.⁷⁷

Râzî'nin insan hürriyetine çözüm arayışının fikirlerine ve yazdıklarına yansıdığı görülmektedir. O önceleri "insanın, seçmede mutlak serbestliği yoktur"⁷⁸ derken sonradan insan iradesini fiillerin seçilmesinde müessir bir güç şeklinde niteler.⁷⁹ Bununla birlikte Râzî kesb teorisini belirsiz ve yeterince açık olmadığı için eleştirir. Ona göre kesb, *anlamı olmayan bir isimdir*.⁸⁰

Sünnî düşünürler, insanın kendi eylemlerinden sorumlu olduğuna itiraz etmezler. Haddizatında insanın özgür ve mükellef bir varlık olduğu kabul edilmeden dinî ya da beşerî bir ahlak teorisini temellendirmek mümkün değildir. Bu konuda bir fikir birliğinden söz etmek mümkünse de fiillerin ne şekilde ve kim tarafından var edildiği bahsi, nasların yorumlanma biçimi nedeniyle bir problematik hâline gelmiştir. Makâsıd-ı ilahî (dinin temel maksatları) göz ardı edilerek parçacı ve ideolojik bir yaklaşımla yapılan yorumlar, doğru hükümlerin ortaya çıkmasını engellemiştir. Öte yandan Kur'an'da en büyük günah şeklinde nitelenen ve vahyin ilk muhatabı olan topluluğun sabık ve baskın inançlarından olan şirke yönelik duyarlılık, konu üzerinde düşünen alimlerin, fiillerin yaratılması üzerindeki tefekkürleri üzerinde baskı oluşturmuştur. Zira şirk virüsünün sosyo-genetik kodları, bireysel ve toplumsal zihinlerden bütünüyle sökülüp atılabilmiş değildir. Bu konudaki nebevi ikazlar ve ilahî uyarılar hafızalarda tazeyken ilmî mülahazalar ve geliştirilen kuramlar içerisinde şirke fırsat vermeyecek bir entelektüel zeminin inşasına çalışılmıştır.

Eş'arî'nin kesb teorisini, fiilleri üzerindeki insani rolü muğlaklaştıran bir özelliğe sahipse de "determinist dogma"⁸¹ şeklinde nitelenmeyi hak etmemektedir. Zira açık olan şudur ki Eş'arî, bir Cebriî değildir. Davranışlar üzerindeki insani etkiyi reddetmez. Bu etkidir ki kişinin kafir ya da mümin olarak bilinmesini sağlar. Fakat kuramının genelini kuşatan Tanrı merkezli yaklaşım ve benliğini saran samimi iman, yaratan-yaratılan ilişkisinde insanın potansiyel gücünü açıklamada onu başarısız kılmıştır. Fiil ile ilgili yaratma özgürlüğünden söz edilemeye de niyet özgürlüğünden söz etmek pekâlâ mümkündür.

İmam Eş'arî, İslâm tefekkür tarihinde Cebriyye ile Mu'tezile'nin gerdiği özgürlük tartışmasını daha makul bir zemine çekmeye çabalayanların başında gelmektedir. O, kesb teorisini yaraya merhem olmaya çalışmış fakat gerek kendi kişisel ve zihinsel şartları gerekse dönemin entelektüel koşulları, bu teşebbüse ket vurmuştur. Her düşünce, bir ideolojiye istinat ederek doğduğu⁸² gibi kendinden önceki felsefi ve epistemolojik çerçeveye de bağlı bir şekilde

⁷⁶ Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-keîm*, 179.

⁷⁷ Râzî, *Meâlimü usûli'd-dîn*, çev. Nadim Macit (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 81-82. Modern felsefede de özgür iradenin dayandığı kudretin zıddını yapma kapasitesine sahip olduğu ama zıddına şamil bu kuvvetin sadece fiilin seçimi esnasında söz konusu olduğu belirtilir. Fiil gerçekleşikten sonra zıddını yapma kudreti bir araz gibi yok olur. Fakat bu yaklaşımda bu duruma yol açan şey, ilahî güç değil; determinist evrenin değişmez yasalarıdır. Bernard Berofsky, *Nature's Challenge to Free Will* (New York: Oxford University Press, 2012), 239.

⁷⁸ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: y.y., 1978), 190.

⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-keîm*, nşr. Abdurrahman Muhammed (Kahire: y.y., 1962), 1/272. Râzî, besmelenin tefsirinde konuya oldukça dolaylı bir şekilde atf yapar ve kulun yaratıcısını kendi aklı ve iradesiyle anmasıyla Allah Teâlâ'nın da onu lütufta bulunacağını belirtir.

⁸⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 196. İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) Eş'arî'nin kesb teorisini, Nazzâm'ın Taфра teorisi ve Ebu Haşim Cübbâi'nin Ahval teorisi ile birlikte değerlendirerek gerçekliği olmayan garip şeyler şeklinde niteler. O, kesb ile fiil arasındaki farkın makdûla kudretin taalluku açısından makul olmayacak bir şekilde ispata çalışıldığını belirtir. Bk. Ebu'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-Resâili'l-Kübrâ* (Kahire: y.y., 1905), 1/360.

⁸¹ Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih, Eleştirel bir Bakış*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 90.

⁸² Aynı dönemde yaşayan fakat birbirinden bu kadar farklı Tanrı tasavvurlarına sahip ekollerin oluşu, daha çok ideolojik yaslanmayla ilgilidir. Bunun örneğini sıfatlar bahsinde görmek mümkündür. Bir ekol Tanrı'yı sıfatlardan

teşekkül eder.⁸³ Eş'arilik de Cebriyye, Müşebbihe, Ehl-i Hadis ve Mu'tezile'ye ait fikirlerin harman olduğu bir coğrafyada gelişmiştir. Özellikle İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye dönük yoğun eleştirisi, fikir hattını tepkisel bir çerçeveye oturtmasına yol açmıştır. Onun hem Allah'ın kudreti ve sıfatları hem de insanın yetki ve güç sınırları hakkındaki -bugünden bakıldığında radikal görünen- fikirlerinin arkasında yatan birincil neden budur. Dolayısıyla Eş'arilik'i bu koşullardan bağımsız düşünmemiz olanaksızdır. Anakronizmden korunmak için meseleye tüm veçhelerden bakmak elzemdir.

İmam Mâtürîdî ise konuyu, gerek yaşadığı coğrafyanın ona sağladığı fikrî hürriyet gerekse kendi kültürel makablinin verdiği imkanlarla bir adım daha ileriye taşımış ve insan-Tanrı ilişkisi çerçevesinde tartışılan hürriyeti, insandan yana dengelemiştir. Her ne kadar kesb hakkında Hanefilerle Eş'ariler arasındaki fikir ayrılığının yapay olduğu, ayrışmanın manen değil; lafzen olduğu iddia edilse⁸⁴ de muhtemelen bu ifade, zamanın şartları gereği üretilmiş politik bir söylemdir. Mâtürîdîlik, Eş'ariliğin kadük bıraktığı pek çok aslı ve ayrıntıyı, teolojilerinin onları kısıtlayan ana hatlarının el verdiği ölçüde ileri bir noktaya taşımıştır.

Buraya kadar hülasa ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere Cebriyye'nin adeta sıfırladığı fakat Mu'tezile ile yukarı yönlü bir seyir izleyen irade özgürlüğü, İmam Eş'arî'nin de kullanıp geliştirdiği kesb nazariyesiyle yeniden inişe geçmiştir. Ancak Eş'arilik kadar etkinlik sağlayamamış olsa da İmam Mâtürîdî'nin tadil ederek iyileştirdiği kesb anlayışıyla parabolik eğri, yeniden yukarı seyrine yönelmiştir.

2. Mâtürîdîlik

Mâtürîdî doktrinin özgünlüğü adeta içinden çıkılmaz bir problematik hâline gelen insan hürriyeti meselesinin çözümündeki katkısında saklıdır. İmam Mâtürîdî, insanın eylemlerinde seçme imkanının bulunduğunu bu anlamda hür olduğunu, Allah'ın iradesinin ve kaderinin kul üzerinde bir cebr meydana getirmediğini savunur. Denilebilir ki Mâtürîdîyye mezhebi ortaya çıkıncaya kadar Allah'ın sonsuz kudreti ile insanın sınırlı kudret ve hürriyeti arasında muvazene sağlayacak bir perspektif ortaya konamamıştır. Cebriyye ve Mu'tezile, iki uç fikri savunurken bir orta yol denemesi olarak İmam Eş'arî'nin geliştirdiği kesb nazariyesi, sadra şifa bir açıklama sunamamıştır.

Mâtürîdî doktrinde insan, fiilini icra ederken süreci yönetebilecek bir iradeye maliktir. Bu yönetim; eylemin kararlaştırılması, gerekli bilişsel ve fiziksel aşamalarda iradenin işe koşulması, icra için gerekli kudretin sevk-ü idaresini içerir. Her ne kadar Eş'arilik'te olduğu gibi fiilin ortaya konulmasında iki etkin irade mevcutsa da Mâtürîdîlik'te insanî irade özgür bir seçim yapmayı sağlayacak hüviyettir. Bu iradeye "külli irade" adı verilir. Külli irade eylemin ontolojik kimliğini tayinde fonksiyoneldir ki teolojik karakterli bir eylem teorisinin insan-tanrı münasebetinde en mühim nokta burasıdır. Külli irade ile tüm insanlarda bilkuvve bulunan ve hayır ya da şer, eylemi yapma ya da yapmama gibi tüm yönlere şamil bir kudret kastedilir.

arındırırken diğeri sıfatlarla mücehhez olarak tahayyül edebiliyor, bir diğeri ise teccime varacak kadar maddi boyuta indirgeyebiliyordu. Bu tablo Tanrı tasavvurunun, insanın çektiği sıkıntıların ve "durum"unun bir fotoğrafını vermektedir. Ali Mebruk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 324-325.

⁸³ Eş'ariliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan fikrî habitat, hicri üçüncü asra dayanır. Bu dönem akılcılığı Mu'tezililik mezhebi üzerinden tebasına kabul ettirmeye çalışan Memun'un girişimlerine karşı bir aksülamel dönemi şeklinde geçmiştir. Bk. *De Lacy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın (İstanbul: y.y., 2003), 190.

⁸⁴ Sübkî'ye göre Eş'ariler'in kesb adımı verdiği şeye Mâtürîdîler ihtiyâr demektedir. Her iki grup da cebir ve itidal fikrinden uzak durur. Onun bu görüşü, entelektüel tespitten ziyade siyasal ve toplumsal maslahat saikiyle serdedilmiş olabilir. Muhtemeldir ki bu söz, iki ekol arasında mezhep çatışmalarının yaşandığı bir vetirede, aralarını telif etmeyi amaçlayan özel bir anlam taşımaktadır. Zira iki ekolün kesb teorileri arasında esash farklılıklar vardır. Bk. Tacüddin Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhur*, 27.

İyi-kötü, iman-küfür, adalet-cevr gibi alternatifler arasından bir seçim yapıldıktan sonra belirlenen fiili hayata geçiren iradeye ise “cüz'î irade” adı verilir. Bu iradeye kesinleşmiş karar anlamında “azm-i müsammem” de denir. Cüz'î irade, küllî (potansiyel) iradenin belirli bir işe yöneldiği anda devreye girer ve kasd, azm ve ihtiyâr gibi isimler verilir. İnsanın bilinçli ve iradi bir süreçle seçtiği bu fiili, Allah Teâlâ yaratır yani ona vücut verir. İnsan ise kendi azmî ve iradesiyle belirlenmiş fakat Allah tarafından yaratılmış fiili kesb eder.⁸⁵ Mâtürîdî'ye göre irade, ihtiyâr sahibi ve gerçek fail olan herkeste bulunan bir vasıftır.⁸⁶ O, ihtiyâr ve irade kavramlarını anlamdaş kabul eder.⁸⁷ “Eğer Rabbin dileseydi...” formundaki âyetler, insanın cüz'î iradesine alan açan âyetlerdir. Zira bu âyetler, ilahî iradenin her şeyi belirlemediğinin ve beşerî etkinliğe alan bırakıldığının kanıtıdır.⁸⁸

Mâtürîdîler, fiilleri Allah'ın yarattığı hususunda Sünnî geleneğe tabidir. Aynı şekilde kesb nazariyesini savunur ve kişinin yaratılan fiille münasebetinin kesb yoluyla gerçekleştiğini belirtirler. Fakat detaylarını birazdan ele alacağımız gibi Mâtürîdî kesb, Eş'arî kesbten çok farklıdır. Eş'arîler, insan için kudret sahibi ifadesini kullanmaktan imtina ederken Mâtürîdî, bunun fiilin ifası için elzem olduğunu belirtir. Eş'arî, insanî iradeyi Allah'ın kapsayıcı iradesinin gölgesinde tarif etmekte zorlanırken Mâtürîdî, onu tasnif eder. İnsanın fiilleri üzerindeki etkisine Eş'arîler *kesb* adını verirken Mâtürîdîler, *cüz î irade* terimini tercih eder.⁸⁹ Haddizatında kesbi, bir eylem teorisinin merkezî terimi olarak ilk dillendiren Eş'arî ise de onu ilk kullananın Mâtürîdî geleneğinin üstadı Ebû Hanîfe olduğu bilinmektedir.⁹⁰

Mâtürîdî'ye göre kesb; insanın ihtiyârına bağlı olarak Allah tarafından belirli bir fiil için yaratılan hâdis kudretle Allah'ın yarattığı fiilin vukuunda, insan ile fiil arasındaki ilişkiyi ifade eden bir mefhumdur.⁹¹ Ebû Mansur, kesb nazariyesine Eş'arî'nin eksik bıraktığı ihtiyârı (seçme hürriyetini) ilave etmiştir. Eş'arî, iktisâbî fiili zorunlu fiilden ayıran şeyin, insanın ikisi arasındaki farkı zorunlu olarak bilmesine bağlarken Mâtürîdî, insanın yaptığı eylemi hür bir şekilde yaptığını, onun faili ve kâsibi olduğunu kendi nefsinde bilmesine bağlar. Mâtürîdî, Eş'arî'nin zıddına; insanın fiillerinde muhtar, fail ve kâsib olduğunu açık bir şekilde zikreder.⁹²

Mâtürîdî öğretilerinde, kesbin bir başka tanımı “kulun iradesini yahut kudretini niyetlendiği fiile yönelmesi/sarfetmesi” şeklindedir.⁹³ Ardından Allah Teâlâ meyledilen işi, icâd eder ki buna *halk* adı verilir. Bu durumda bir makdûr (iş, hareket, fiil) iki kudretin tesiri altında gerçekleşmektedir. Fakat bu iki kudretin fiille olan münasebeti farklıdır. Fiil icâd (yaratma) yönünden Allah'a, kesb cihetinden insana aittir.⁹⁴ Bazı alimlere göre kesb, kulun kudret alanına giren her şeydir. Kulun kudretinin kapsamı dışında kalan şey ise yaratmanın sınırlarında kalır. Bir vasıta ile meydana gelene kesb, vasıtasız/aletsiz bir şekilde oluşansa yaratma denir. Diğer bazılarına göre ise “Kudret sahibi, bir şeyi tek başına ve vasıtasız yapabiliyorsa o yaratmadır, yapamıyorsa kesbtir.”⁹⁵ Bu yaratmadan kasıt *icâd* yani yoktan yaratmadır. Şekil ve suret vermek⁹⁶ anlamında *halk* ise kula atfedilebilir.⁹⁷

Mâtürîdî doktrinde de insanın fiildeki hürriyeti, sınırlı bir hürriyettir. İnsan fiilin

⁸⁵ Orhan Şener Koloğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Mezhebi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 71-75; Emrullah Yüksel, *Sistemantik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 83.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 286.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295.

⁸⁸ Ramazan Bıçer, *İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 96.

⁸⁹ Metin Özdemir, “Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu”, *İnsanı Yeniden Düşünmek - Modern Düşüncede Temel Tartışmalar*, ed. Lütfi Sunar-Latif Karagöz (Ankara: İlem Yayınları, 2019), 231.

⁹⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhi'l-Ekber, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015), 73.

⁹¹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-Câmiati'l-Mısriyye, t.s.), 228.

⁹² Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 131-132.

⁹³ Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebziratu'l-edille*, thk. Claude Salamé (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993), 2/539.

⁹⁴ Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, 40.

⁹⁵ Nesefî, *Tebziratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: y.y., 2011), 912.

⁹⁶ “Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp (*halk edip*) ona üflüyordun.” el-Maide 5/110.

⁹⁷ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 67.

yaratılmasında bir etkiye sahip değildir fakat kesb edip etmemek tümüyle insanın tercihindedir ki sorumluluğu da buradan gelir. Dikkat çekici husus şudur ki fiilin yaratılma sürecini başlatan insanın arzu ya da niyetidir. Sürece start veren irade budur. Müteakiben fiil yaratılır. Bu aşamada artık insanın müdahalesinden söz edilemez. Ancak fiil potansiyel olarak var edildikten sonra onu seçip icra etmek insanın kontrolündedir.⁹⁸ Eylemin teşekkül sürecindeki bu son erk ve yetkinin insana bırakılmış olması önemlidir zira cayma hakkı bu noktada geçerlidir.

Ebû Mansur, *her şeyin yaratıcısının âlemlerin Rabbi olduğu* hususunda Eş'arîler ile mutabıktır.⁹⁹ Mâtürîdî, aşağıdaki âyetlerden Eş'arî ile aynı sonuçları çıkarır: "Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır."¹⁰⁰ "Allah, her şeyin yaratıcısıdır."¹⁰¹ "Allah, her şeye kâdirdir."¹⁰²

O insanın fiillerinin yaratıcısı olmadığını, işlenen fiilin akıbetini bilmemesine bağlar. İnsanın iyi zannıyla kalkıştığı işin neticesi kötü, çirkin zannıyla vazgeçtiği işin sonu güzel gerçekleşebilmektedir. Şayet fiillerin yaratıcısı insan olsaydı fiilin kontrolü bütünüyle onda olurdu. Yani niyetlenip kastederek, planlayarak meydana getirdiği bir fiil, insanın niyet ve kastının dışında vuku bulmazdı.¹⁰³ Oysa insan kendi işinin sonucuyla ilgili bile bir umut taşır. Ummak, belirsizlikten doğar. Fiilin yaratıcısı insan olsaydı, onunla ilgili küllî, kapsamlı ve kuşatıcı bir bilgiye malik olurdu. İnsan bir yandan kendi nefsinde, davranışındaki özneliğin bilincindeyken diğer yandan onun her açıdan kontrolünde olmadığını fark eder. Zira insan bir eylemi hayata geçirirken bazen onunla amaçladığı şeyi elde eder, bazen ise edemez. Bazen onu yapmak istediği şekilde yapamaz, bazense umduğundan daha iyi bir şekilde icra eder. İnsan, eylemin bidayeti ile nihayeti arasındaki ontolojik aralık hesaba katıldığında, kendi katkısının sınırını idrak eder. Bu da fiilde iki fail, iki kudret bulunduğu tezini destekler.¹⁰⁴ Haddizatında bazı davranışların başlangıcında bile kişinin kontrolü devre dışıdır. Bunlar bilinçsiz ya da gayr-i iradi fiiller değildir fakat kişi nasıl seçtiğini ve yaptığını anlayıncaya kadar iş oluverir.

Mâtürîdî doktrinde, fiilin Allah tarafından yaratılması hasebiyle bir cebrin ortaya çıkmayacağı savunulur. Nasıl ki kader meselesinde Allah'ın kulun seçime dayalı fiilini bilmesi bir zorunluluk üretmiyorsa aynı şekilde seçime dayalı fiilini yaratması da bir mecburiyet meydana getirmez. Bir fiil üzerinde biri ilahî diğeri beşerî iki etki vardır. İlahî etki fiili yokluktan varlığa çıkarır, beşerî etki ise onu irade ederek tezahür ettirir. Tek eylem üzerinde iki aktörün kabulünü şirk şeklinde niteleyen Mu'tezile'ye yanıt Neseff'den gelir. Zira şirk, her bir ortağın diğerinden bağımsız bir şekilde kendisine ait bir yetki alanına hükmetmesidir. Oysa mülk Allah'ın, tasarruf yetkisi ise belirli bir süre insanındır. Burada ancak şirki yanlış anlamadan söz edilebilir.¹⁰⁵ Taraflar birbirlerini, fiilinin yaratıcısı olarak kulu kabul etmek ve fiilde iki iradeyi ileri sürmek gibi nedenlerle şirkle itham etmişlerdir. Oysa her iki suçlama, literal okumadan ya da mezhebî refleksten öte anlam taşımamaktadır.

İnsanın fiillerinin yaratılması sorununa Mâtürîdî iki yönlü çözüm üreterek katkıda bulunur. Ona göre insan fiilleri çift kutupludur. Bu fiiller bir vecihle insana, diğer bir vecihle de Allah'a aittir. Yokluktan varlığa çıkarma/yaratma yönüyle Allah'a ait olan insan eylemleri, nehyedilen ya da emredilen işlerden hangisinin seçileceği yönüyle insanın tasarrufundadır. Ona göre insanların işlerinde, zihinlerin tasavvurda zorlanacağı ve akılların kavrayamayacağı

⁹⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseff'ye Göre İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Akid Yayınları, 1988), 63-66.

⁹⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 65.

¹⁰⁰ es-Saffat 37/9.

¹⁰¹ el-Enam 6/102.

¹⁰² el-Enam 6/17.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 65-66.

¹⁰⁴ Hatice K. Arpaguş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 225.

¹⁰⁵ Neseff, *Kitâbü't-Tevhîd li kavâidi 't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 96-99.

durumlar vardır.¹⁰⁶ Mâtürîdî "yönler teorisi" (cihât el-fi'l) ile insanın kendi elinden sadır olan fiiline, kesb yönüyle tutunmasını sağlar.¹⁰⁷

Bir iş, farklı açılardan değişik şekillerde değerlendirilebilir. Mesela yazmak fiili, bir fizyoloğun nazarında bedenin, sinir ve kas faaliyetlerinin bir işlevidir. Diğer yandan güzel yazı ustası için ise sanattır.¹⁰⁸ Sanatçı yazmaya hiçbir zaman bir fizyoloğun baktığı gibi bakmaz. Fizyolog da sanatçı gibi algılamaz. Dolayısıyla bir eylemin taraflarına göre farklı yönleri olabilir. Benzer şekilde gerçekleşen bir eylem, insan ve Allah Teâlâ tarafından farklı şekillerde vuku bulabilir. Buradaki kritik nokta, halk ile kesb arasındaki farkın ontolojik olmasıdır. İmam Mâtürîdî, fiilin Allah tarafından yaratılmasına insani sorumluluğu etkileyecek düzeyde herhangi bir cebr anlamı yüklemeyiz. Psikolojinin verilerine başvurarak işlenen fiildeki özerklik ve öznellik duygusunun hissedildiğini belirtir. Bu anlamda tartışmaya mahal bırakmayacak ölçüde insan hürdür.¹⁰⁹

Mâtürîdî'ye göre fiil, her ne kadar bazı yönlerden insana bazı yönlerden Allah'a refere edilse de sadece insana atfedilmesi gereken cihetleri vardır. Örneğin fiil, hareket ve sükûn olması hasebiyle sadece insana aittir. Zira hareket ve sükûn kavramları, Allah için kullanılmaz. İkinci olarak fiiller emir ve nehiy olmaları yönünden de sadece insana aittir. Zira Allah'ın emir ve nehye muhatap olması muhaldir. Buna istinaden bazı açılardan Allah, fiillerin hâlıkı olsa da faili değildir. Fiiller, insanın akıbetini belirler. Ahlaki ve şerî niteliklerine göre ödül ve cezayı ya da övgü ya da yergiyi gerektirirler. Bu açılardan eylemler Allah'a değil, insana ait olmak zorundadır zira insana ait fiilin, aklen Allah'a aidiyeti düşünülemez gibi ahlaken de insana intisabı zorunludur.¹¹⁰ Haddizatında ancak iradi fiiller için aksiyolojik bir değerden bahsedilebilir.

İnsan ödül ve cezayı, fiilin yaratılmasıyla değil; yapılmasıyla elde eder.¹¹¹ Kabih fiilin meydana gelmesindeki sorumluluk onun yaratılması değil, yapılmasıdır. Gücün/kudretin meydana gelmesi ayrı, onun bir işe sarf edilmesi ayrıdır.¹¹² Nasıl ki silah icad eden bir mucidi, dünyada işlenen tüm cinayetlerin mesulü şeklinde telakki etmek doğru değilse; hayrın bilinmesi ve iradi tercihin gerçekleşebilmesi adına şerrin yaratılmasını da böyle anlamak gerekir. Adalet ilkesinin vücut bulabilmesi için önce iyi ve kötünün yaratılması sonra da kulda ihtiyâr yaratılarak, yapabilme gücünün ona bahşedilmesi gerekir. Yaratmak başka, yapmak başkadır. Kullanın fiilleri hayır olsun şer olsun; iyi olsun kötü olsun tümü Allah tarafından yaratılmıştır. "Dileyen iman etsin dileyen inkar etsin"¹¹³ âyet-i celilesinden çıkarılacak ders, tefvîz değil tehdittir. Aksi hâlde küfreden kişi kendisine emredileni yapmış olurdu ki bu muhaldir.¹¹⁴

Fiilleri Allah'ın yaratması durumunda, Ona şer isnat edileceğine dair eleştirideki haklılığı gören Ehl-i Sünnet alimleri, şerri Allah'ın yaratmasının doğuracağı ahlaki, hukuki ve metafizik sorunlara çözüm üretmek için farklı bir formülasyona gitmiştir. Yönler teorisi, bu sorunun çözümü olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre sorun iyilik ya da kötülüğün bilkuvve eylemler olarak yaratılması değil, bunların pratik/bilfiil eylemlere dönüştürülmesidir. İnsana ahlaki, hukuki ve dinî sorumluluğu veren fiilin yaratıcısı olmak

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 229.

¹⁰⁷ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara: Akid Yayınları, 1988), 143.

¹⁰⁸ Tritton, *İslam Kelâmı*, 71.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226.

¹¹⁰ Arpağuş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri", 223.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281;

¹¹² Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Dini ve Mezhepler Tarihi II - İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*, haz. Turhan Yörükân (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 240.

¹¹³ el-Kehf 18/29.

¹¹⁴ Ebû Nasr Tacüddîn Abdülvehhâb es-Sübki, *es-Seyfü'l-meşhur fi şerh-i Akâidet-i Ebi Mansur*, thk. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: 2011), 26. İmam Mâtürîdî de bu âyetin korkutmak için olduğunu, tefvîz içermediğini belirtir. Zira âyetin devamı bunu ispatlar: "Zalimlere ateşi biz hazırladık" Bu tespit için bk. Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Dini ve Mezhepler Tarihi II-İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 240.

değil; onun uygulayıcısı olmaktır. Hayrı ve şerri yaratmak, insana seçim şansı vermek için zaruridir. Bu yetki de tek yaratıcı olarak Allah'ındır.

Mâtürîdî, fiillerin insana aidiyetini aklen ve dinen zaruri bulur. O, bu hususta akıl yürütmede bulunurken va'd ve va'id, emir ve nehiydeki hikmet, Allah'ın adil oluşu ve nübüvvetin anlamı gibi Mu'tezile'nin baş vurduğu argümanları kabul eder ve kullanır.¹¹⁵ Ona göre bir fiilin mecazen Allah'a izafesi mümkün değildir zira O, gerçek fail ve kadirdir. Bir fiilin yaratma yönünden Allah'a, iktisap yönünden ise insana izafe edilmesinde akla mugayir bir şey yoktur. Bir fiilde farklı cihetlerin olması gayet tabiidir. Örneğin bir fiilin bir şey olması bir cihet, bir hareket olarak araz ya da cevher olması başka bir cihet, ahlaki açıdan iyi ya da kötü olması ise daha başka bir cihettir.¹¹⁶ Mâtürîdî'nin nazariyesinde insana verilen rol göz önünde bulundurulduğunda ahlaki iç tutarlılık daha hissedilir derecededir. İmam Mâtürîdî'nin kulların fiilleri hakkındaki görüşünü delillendirirken üç metot izlediği görülmektedir: Birincisi nakli yöntem (nasdan istidlal yöntemi), ikincisi akli yöntem ki onun genel metodolojisi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır, üçüncüsü ise psikolojik (iç gözleme dayalı) açıklamalardır.¹¹⁷

Diğer yandan Mâtürîdî düşüncede fiiller, Hak Teâlâ tarafından oldukları hâl üzere yani mahiyetleriyle beraber yaratılırlar.¹¹⁸ Zira fiilin mahiyetini yaratmak insanın elinde değildir. Bu mahiyet fiilin ahlaki açıdan niteliğini, insan tarafından yapılma biçimini, mekân ve zamanı gibi öz niteliklerini kapsıyor olmalıdır. Yani yaratışın her türlü Allah'a aittir. Lakin bu yaratış, insani bir teşebbüsten sonra start almakta ve eylemin mahiyeti de yine insanın niyet, kasıt ve bilinçli kararlarına göre şekillenmektedir. Allah, kulları şahsiyet sahibi varlıklar olarak yaratmıştır. Bu şahsiyet nedeniyledir ki en baştan mümin ya da kâfir, iyi ya da kötü olarak doğmazlar. İnsan bu mümtaz özelliği sayesinde Allah'ın hitabına mazhar olmuş, emir ve yasaklarına uygun bir ömür sürmeyi kabul etmiştir. Fiillerin yaratılmış olması bu şahsiyete zarar vermemektedir.¹¹⁹

İmam Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, fiiller ontolojik bir hakikate tekabül eder. Eylemlerin vukundaki insani pay akıl, duyular ve Kur'an âyetleriyle sarîh bir şekilde ortaya konmaktadır. Bir fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak tümüyle insanın işidir. Buradaki nüans, irade ile rızanın Mu'tezile'de olduğundan farklı oluşudur. Allah'ın irade ettiği her şeyde rızası yoktur. Bu husus, tekvin sıfatındaki teşrî ve tekvinî irade ayrımı gibidir. Tekvinî irade yaratıcı bir irade olup meşîet, irade, kazâ ve takdiri kapsar. Teşrî irade ise şerî ve ahlaki norm belirleyerek emir, muhabbet ve rızayı içine alır.¹²⁰ Denilebilir ki Kaderiyye ile Cebriyye'nin savrulduğu iki radikal fikri birleştiren Hanefî ekol, sinerjik bir model ortaya koymuştur. Buna göre irade (meşîet), belirlenme (kader), hükmetme (kazâ) ve yaratma (halk) tümüyle Allah Teâlâ'ya aittir. Öte yandan insan ise fiili yapan konumundadır. Fakat insanın, iyi bir fiili icra etmesi Allah'ın yardımını (tevfik); kötü bir fiili işlemesi ise onu kendi hâline bırakmasını (hızlân) gerektirir.¹²¹

İlahî emir ile meşîet arasında ayırım yapmayan bazı kelâmcıların aksine Ebu Hanîfe'nin (öl. 150/767) şu görüşü, Ehl-i Sünnet'in yaygın kanaati hâline gelmiştir: "Taat fiillerinin tümü, Allah'ın emri ile vaciptir; Allah'ın muhabbeti, rızası, ilmi, meşîeti, kazâsı, takdiriyledir. Günahların tümü de Allah'ın ilmi, kazâsı, takdiri, meşîetiyledir ama muhabbeti, rızası ve emri

¹¹⁵ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 183.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 225.

¹¹⁷ Arpaguş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri", 223.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230.

¹¹⁹ Beyazîzâde Ahmet Efendi, *el-Uşûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 1437/2016), 63.

¹²⁰ Recep Ardoğan, *Temellerden Topluma - Kelâm İlminde Sosyal Açılımlar* (İstanbul: Noya Yayınları, 2016), 127.

¹²¹ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 521.

ile değildir.”¹²² Rıza ile meşîeti birbirinden ayıranlara göre razı olunan fiiller Allah'tan, razı olunmayanlarsa kuldandır.¹²³

İmam Mâtürîdî'ye göre gerek inancında gerekse inandığı gibi yaşayıp yaşamamakla ilgili tercihlerinde, kişiye hürriyet tanımak gerekir. Bu bakımdan amel imanın bir parçası değildir. Kişinin kendisini ilgilendiren işlerde, Allah'ın iradesi ferdin iradesine muhalif olamaz. Aksi taktirde bu *sünnetullah*a ve kâinatın işleyişine uygun düşmeyeceği gibi, Allah'ın insana verdiği akıl gibi nitelikler üzerinden ondan beklediği mükelleflik niteliğini de sarsacaktır. Birey, yaratana hangi düzeyde bir ilişki kurmak istiyorsa, kuracağı ilişkinin mahiyetini ve seviyesini kendisi seçebilmelidir.¹²⁴ İmam Mâtürîdî, insan aklına ve iradesine Sünnî teoloji içerisinde en çok önem verenlerdendir. O, Allah'ın insanda halk ettiği furkan yeteneği ve temyiz gücü sayesinde iyi ile kötüyü ayırt edebileceğini ve iradesini kötüden uzaklaştırıp hayra sevk edebileceğini savunur.¹²⁵

Mâtürîdî insanın fiilleri hakkındaki görüşlerini açıklarken ne Allah'ın irade ve kudretini korumak adına insanın özgürlüğünü iptal etmiş ne de insana ahlaki sorumluluğunu verebilmek adına Allah'ın kudret ve iradesini tahdit etmeyi seçmiştir. Kelâmda “orta yol” tabirini ilk kullanan mütekellim sayılan Mâtürîdî'nin, Mu'tezile ile Eş'arîlik arasında kendi dönemi için ideal ve mümkün dengeyi sağladığını söylemek mümkündür. O, meselenin hem akıl hem de nakil açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirterek orta yolu bu iki vecihten yaklaşıp bulmuştur. Zira ona göre akıl, Allah'ın bir “hüccet”i ve “mizan”ıdır.¹²⁶ Bir fiil için emretme ve yasaklama varsa bu ikisi arasında seçim yapabilmek mümkün olmalıdır. Fiillerdeki pozitif ve negatif moral nitelik, insanın iradi tercihlerine bağlı bir şekilde isimlendirilmesine imkân verir.¹²⁷

Eş'arî'den farklı olarak İmam Mâtürîdî'de kudret, fiilin tüm alternatiflerine şamildir.¹²⁸ Aynı kudreti kişi, ister hayra ister şerre sarf edebilir. Sünnî düşünce içerisinde ve insanın özgürlüğü meselesinde onun en özgün yaklaşımlarından biri budur. Kudret, kula verili bir nimettir ve müspet ya da menfi fiillere eşit mesafede bulunan potansiyel bir yetidir. Özgür iradeyle fiilin yapılmasına hazırlayıcı önsel bir güçtür.¹²⁹ Bununla birlikte Ebû Mansur, kudretin fiilden önce bulunmadığı hususunda Eş'arî'ler ile mutabıktır: “Kudret insan bedeninin parçalarından bir parça değildir, öyleyse o gerçekte bir arazdır; arazın varlığı ise sürekli değildir.”¹³⁰

Mâtürîdî, kudreti ikiye ayırır: Birincisi sebeplerin uygunluğu ve âletlerin sıhhatidir. Bu kudret, fiilden önce insanda hep bulunan kudrettir. Kişinin niyetlendiği bir eylemde bulunabilmesi için öncelikle kudretin bu türüne sahip olması gerekir. Bu kudret, herhangi bir fiile nazır olarak yaratılmamıştır. Genel bir yapabilme erkidir.¹³¹ İkincisi ise belirli bir fiile dönük olarak insanın istimal ettiği ve sonunda sevap ve ikâbın elde edildiği kudrettir. Bu kudret fiil icra edilirken varlık kazanan, hariç zamanda varlığı bulunmayan itibari bir kudrettir. Fiilin meydana gelmesinde belirleyici olan kudret, bu ikinci tür kudrettir fakat birinci tür kudret olmadan bu kudretin tek başına icra yetkisi yoktur.¹³²

¹²² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73. Ebû Hanîfe, Allah'ın şerri yaratmakla birlikte onun işlenmesine rızası olmadığını iblisin yaratılışıyla örnekendirir. Ona göre Allah'ın iblisi yaratmaya rızası var fakat iblise rızası yoktur. Aynı şey, domuz ve içki için de geçerlidir. Allah'ın rızası başka, dilemesi başka şeydir. Meşîet'ten maksat, kulun iradesini sevk ettiği eyleme, Allah'ın onu yaratmakla izin vermesidir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73-75.

¹²³ Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr*, 31.

¹²⁴ Hanifi Özcan, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayıncılık, 2011), 310.

¹²⁵ Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 148.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 225-226.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

¹²⁹ Aydın, *İslam Düşüncesi II*, 106.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 260.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256; Yazıcıoğlu, “İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstîtâat”, 50-53.

Mükellefiyetin şartı olan kudret ise birinci kudrettir ki bedensel, bilişsel ve psikolojik bir donanımı kapsar. Bu yüzden insan, onu Allah tarafından verili bir inayet şeklinde algılamalı ve hamt etmelidir. Mâtürîdî düşüncede bu kudretin yokluğu hâlinde teklif söz konusu olamaz. Teklif anlayışını bu ikili kudret tanımına dayandıran düşünür, sorumluluğu fiilden önce bulunan ve adına *istitâatü'l-esbâb ve l-ahvâl* dediği kudrete dayandırır.¹³³ Bu kudret, potansiyel bir kuvvet olmalıdır ki onunla insan bütün hayatını kuşatan küllî bir teklife muhatap olmuştur. Adından da anlaşılacağı gibi bu kudret, şartlara ve sebeplere müteallik bir kudrettir. Bu sebeple kişinin, güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutulması mümkün değildir. Güç yetirebilmek içinse şartların ve sebeplerin oluşması elzendir. Zira bu tıpkı körden görmesini istemeye ya da eli olmayan birinden elini uzatmasını istemeye benzer. Ona göre âyetlerde insana atfedilen kudret, bu birinci tür kabilindedir.¹³⁴ Bu husustaki delili, Âli İmran suresi 97. âyetidir.¹³⁵

Birinci kudrete insan fitraten sahiptir. Bir vücuda ve onu yönetecek akla sahip olmak, bu kudretin yeter şartlarıdır ki mükellef olan her insan da bunlar vardır. İkinci kudret ise insana mevcut araçları kullanarak fiili eda etme imkânı verir. Bu ikinci güç, fiil anında ve birinci gücün devamı olarak ortaya çıkmaktadır. Haddizatında birinci güç olmadan ikincinin varlığı mümkün değildir. Bu ikinci güçtür ki insana alternatifler arasından birini seçme fırsatı vererek özgürlük bilincinin ve ediminin yaşanmasını sağlar.¹³⁶ Böylece Mâtürîdî'nin, kudrette *gerekli sebep* ve *yeter sebep* şeklinde bir tasnife gittiği anlaşılmaktadır.

Ona göre fiilin faili olan insan, aynı zamanda mürîdidir de.¹³⁷ Mâtürîdî'nin söylediği en özgün şeylerden biri, kulun fiilin salt Allah'ın kudretiyle değil; insanın Allah'tan talep ettiği bir kudretle meydana geldiğini söylemesidir. Yani insan, bir işi yapmak istediğinde buna niyet ya da meyledip onu seçer ve onun niyetine göre Allah, kulda bu fiili yaratma kudretini ihdas eder. Bu kudret sayesinde yapmaya kastettiği bir işi yapmaktan imtina da edebilir.¹³⁸ Dolayısıyla eylemin ortaya çıkma sürecini başlatan, kulun bu zihinsel durumu ve girişimidir.

Efâl kudretine gelince, tek bir fiil için yaratılan ve ancak fiille beraber varlığını sürdürebilen bir güçtür. Bedenin cüzlerinden biri değildir çünkü arazdır. Mâtürîdî düşüncede -Eş'arîlikteki gibi- arazlar süreklilik özelliği taşımadığından, fiil sona erince bu kudret inha olur. Şayet fiili icra eden bu kudret, fani değil de baki olsaydı; insan işlemek istediği fiillerinde Allah'a ihtiyaç duymaz ve otonom hâle gelirdi. Halbuki Allah bütün yaratıkları kendisine muhtaç yaratmıştır.¹³⁹

Sünni geleneğe uygun olarak Mâtürîdîler'de de Allah, mülkünde istediği şekilde davranma hakkına sahiptir. Kul, O'nun mülkü olduğuna göre malik mülkünde dilediğini yapabilir. Yine de Mâtürîdî doktrinde kuldan gücünün yetmeyeceği şeyin istenmesi caiz değildir. Mâtürîdî düşünürler göre "teklîf-i mâ lâ yutak" değil, "tahmîl-i mâ lâ yutak" caizdir. Yani sonunda ceza ve ödül olan teklif, kulun kapasite itibarıyla yapabileceği bir şey olmalıdır. Fakat mücazat gerektirmeksizin sorumlu tutma ve imtihan etme (tahmil) olmaksızın kul her türlü şeyle hamledilebilir.

Mâtürîdî özgürlük anlayışındaki sıçrama noktalarından biri de fiilin icrasıyla ilgili son kararı veren iradenin yaratılmamış olmasıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kesbin fiilden önce ya da fiilden sonra yaratılması durumunda meydana gelebilecek sorunlar üzerinde düşünmüş ve çözümü; yaratma ile kesbin zamansal bitişikliğinde bulmuştur. Zira fiilden önce yaratılan kesb yokluğa, kesbten sonra yaratılan fiil ise zorunluluğa karşılık gelecektir.¹⁴⁰

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 257.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 258-259

¹³⁵ "... Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."

¹³⁶ Rudolph, *Semerkant İta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, 527.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 304.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 266.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 260-261; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62-63.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Kitâb-ü Usulî'd-din*, 133; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, 69-70; Aydın, *İslam*

Fakat bir yandan her şeyin yaratıcısı bir tanrı nosyonundan söz edilirken diğer yandan onun yaratmasının dışında kalan bir iradeden söz etmek bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Yaratmanın dışında kalan cüz'î iradenin mahiyetinin tam açıklanamayışı bunlardan biridir. Bu sorundan ancak irade-i cüz'iyenin (azm-i müsammemin) bir "şey" değil "hâl" olduğu izahıyla çıkılmaya çalışılmıştır. Kısacası cüz'î irade, harici bir varlığı bulunan bir fenomen değil; sadece zihni bir durumdur.¹⁴¹

Mâtürîdî düşüncede muharrik sebep, insan iradesidir. Burada iradeden kastedilen, "azm-i müsammem"dir (belirlenmiş kesin karar). Zira irade, istikrarsızlık ifade eder. İrade, süreç içerisinde kararsız olabilir. Bu kararsızlığın nihayete erdiği noktada, fiilin yaratılış süreci başlamaktadır. İnsan dilemekte, Allah da yaratmaktadır. Ödül ve ceza sisteminin hakkaniyetle işlemesi ve Allah'ın adilliğinin sarsılmaması için eylemin ortaya çıkış formülü bu şekildedir. Ancak gelinen noktada tartışılan önemli husus, Allah'ın kudretinin insanın iradesine bağlanmasının yarattığı teolojik sorunlardır.¹⁴² Bu nokta, nazariyenin yumuşak karınlarından birini teşkil etmektedir.

Bu durumda fiil tam olarak icra edilmeden kul vazgeçtiğinde ya da bir engelleme ile karşılaştığında engellenen Allah'ın yaratıcı gücü olmaktadır. Oysa mutlak varlığın gücünün engellenmesi düşünülemez. Bu düşümenin çözümü, yaratma kelimesinin doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Yaratma, var olmayan bir şeyi meydana getirmez. Bu yoktan yaratmadır. Var olan şeyleri kullanarak yeni bir şey meydana getirme şeklindeki yaratma ise ikinci tür bir yaratmadır. Bu ikinci yaratma, Allah'ın yoktan yarattığı eşyadan yararlanarak yapılır ki yine Allah'ın kudret sahası içindedir. Zira bu beceriyi veren de Allah'tır. Bu ikinci yaratma türü, insanın gücü dahilindedir. Şayet "insan, kendi fiilini kendi yaratır" ifadesindeki yaratma bu ikinci yaratma olarak anlaşılırsa sorun ortadan kalkabilir.¹⁴³ Allah'ın insana bıraktığı bir tasarruf/yetki alanının varlığını kabul etmek ve insanın bu alanda yaptığı faaliyetleri, yoktan var etme şeklinde değil de Allah'ın verdiği yeteneklerle var olan şeylerden yenilerini meydana getirmek şeklinde anlarsak problem çözülebilir.¹⁴⁴ Bununla birlikte insanın hürriyet alanında Allah'ın bir etki ve etkinliğinin bulunmadığı da düşünülemez. Varlık sahasındaki hiçbir şey - insanın özgür edimleri de dahil- Allah'ın müdahalesinden müstağni değildir.

İnsanın hürriyeti bahsinde Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki ortak noktalar; fiilin Allah tarafından yaratılması, kul tarafından kesb edilmesi ve kudretin araz olmasıdır. Bunun dışındaki bazı kritik hususlarda birbirlerinden farklı düşünürler:¹⁴⁵

1-Teklîf-i mâ lâ yutak Eş'arîler'e göre caiz, Mâtürîdîler'e göre değildir.

2-Mâtürîdî insana, ihtiyar (seçme özgürlüğü) sahibi sıfatını layık görürken Eş'arî, sadece belirli bir fiile dönük mahluk bir kudretten söz eder.

3-Mâtürîdî'de kudret, fiilin zıddını yapma özelliğine sahipken Eş'arî'de kudret, bu nitelikten yoksundur çünkü fiile özel yaratılır.

4-Mâtürîdî'de kudretin kullanılması hakiki, Eş'arî'de ise mecazi anlamdadır. Buna bağlı olarak insan, Mâtürîdî düşüncede gerçek failken Eş'arîlikte sadece mahaldir.

Düşüncesi II, 114.

¹⁴¹ Mâtürîdîler, sadece harici varlığı bulunana şey denileceğinden hareketle bu konudaki kör düğümü açmaya ve aşmaya çalışmıştır. Arapça'da da şey, mevcutlar için kullanılmaktadır. Cüz'î irade (libre arbitre) ise bölünmez bir an içinde, insanda sürekli meydana gelen bir keyfiyettir. Buna "hâl" adı verilir. İtibarî bir hâldir ki fiil meydana gelmeden mevcut kategorisinde değerlendirilmez. Bk. Teftazânî, Şerhü'l-Akâid, 169. Bu yaklaşımda cüz'î irade, fiille birlikte varlık bulmakta olup ondan bağımsız bir hakikate sahip değildir. Bu nedenle de şey kategorisinde değerlendirilmemektedir. O, soyut bir "emr-i itibarî"den müteşekkildir. Zihni bir varlık ya da bir tasavvurdan ibarettir. Bu hâliyle de yaratmaya konu değildir. Bu konudaki bütün açıklamalara rağmen Mâtürîdîlerin yanıtlarındaki muğlaklık, Mu'tezile'nin tefviz anlayışının daha örtük ve karmaşık bir formu olarak görülmesine sebebiyet vermiştir.

¹⁴² Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, 151.

¹⁴³ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: 1995), 63-66.

¹⁴⁴ Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 121.

¹⁴⁵ Bk. Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, 153-155.

5-Mâtürîdî'ye göre insanda biri küllî (Allah vergisi/potansiyel), diğeri fiil anında işlev kazanan cüz'î olmak üzere iki irade vardır. Eş'arî de ise kulun iradesi lafzi ya da sembolik düzeydedir.

6-Mâtürîdîlik'te insanın cüz'î iradesi otonom iken Eş'arî'de Allah tarafından yaratılan ve kulun kontrolünde olmayan bir iradeden söz edilir.

7-Mâtürîdî'de insanın özgürlük alanı ve sorumluluğu açıkça bellidir. Eş'arî'de ise cebr-i mutavassıt durumu hakimdir.

8-Mâtürîdî'de kesb, azm-i müsammem (karar vermiş ve bir fiile yönelmiş kast)'dir. Eş'arî'de ise yaratılmış kudretin yaratılmış fiile yakınlaşmasıdır.

Mâtürîdî ahlak nazariyesi, ilahî akıl ve hikmet penceresinden sistematize edilmiştir. Zira Allah'ın iradesi hayra müteveccihtir. O şerri değil, daima hayrı arzular. Bir şey iyi olduğu için Allah tarafından emredilmiş ve kötü olduğu için de nehyedilmiştir.¹⁴⁶ Buna binaen eylem teorisinin ana kavramlarından biri "hikmet"tir. O, hikmet kavramına yaptığı vurguyla Eş'arî'den çok Mu'tezile'ye yaklaşır. Ancak hikmet Mu'tezile'de salah-aslah görüşüne dayandırılırken Mâtürîdî'de farklı bir çerçeveye yerleştirilir. Zira Allah Teâlâ dilerse kulunu sınamak için aslah olmayan bir durumla karşı karşıya bırakabilir. Sınamanın kendisi de bir hikmete dayanır. İmam Mâtürîdî, iyi ve kötü terimlerinin yaratılan şeylerin taşıdığı vasıflar olduğunu, soyut yaratmanın etik değerlerle nitelenemeyeceğini belirtir. O, bu konuda Eş'arî gibi düşünür.¹⁴⁷

Mâtürîdî, Mu'tezile ve Eş'arîyye'nin aksine her hangi bir ilahî sıfatı kuramın merkezine yerleştirmeyerek Allah-insan ve Allah-evren ilişkisi muvacehesinde tutarlı ve mutedil bir teori geliştirmeye çalışmıştır. O, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesini sarsacak bir yaklaşımdan özenle kaçınır. Mâtürîdî düşüncede, bu husus kırmızı çizgidir. Fakat Eş'arîlik'in aksine kudret-i ilahî, rasgele işler yapıp hikmetten uzak zorbalık üreten bir işlev görmez. Her şeyi kuşatan ilahî bilgi ve hikmet, ulûhiyete yaraşır bir şekilde Allah'ın fiillerinde etkindir. Yine Eş'arîyye'den farklı olarak kullarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri teklif etmeyeceğini, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin bilinmesinde aklın belirleyici olduğunu, yeryüzündeki misyonunu gerçekleştirebilmesi için insana kudret, irade, bilme ve eyleme yetilerinin verildiğini savunması; onun insanı dikkate alan, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir.

İmam Mâtürîdî her ne kadar Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'arîyye arasında orta yolcu bir tutum alarak insanın hürriyetini daha açık hâle getirdiyse de takipçileri arasından çekince taşıyanlar hatta bazı hususlarda ona itiraz edenler çıkmıştır. Örneğin Pezdevî (öl. 493/1100) fiille birlikte tek bir gücün bulunduğunu savunarak geleneksel görüşten kopmak istemediğini belli etmiştir.¹⁴⁸ Ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve peşinden gelen Necmeddin en-Nesefî ile birlikte onun özgür irade doktrini kalıcı hâle gelmiştir.¹⁴⁹ Şayet İslam tarihinde -özgürlük nosyonu başta olmak üzere- Mâtürîdî'nin dillendirdiği düşünceler daha geniş ölçekte etkinlik kurabilseydi düşünce tarihimiz farklı bir şekilde inkişaf edebilirdi. Haleflerinin onun düşüncelerini daha ileriye taşıyamayışı, sayılarının azlığı, çeşitli tarihsel ve politik nedenlerle kamu gücünü arkasına alamayışı, Mâtürîdî ekolün gelişim seyrini menfi yönde etkilemiştir.

SONUÇ

Özgürlük, insanın istese de vazgeçemeyeceği ontolojik bir özelliğidir; insan olmanın, dünyalı olmanın, yaşamanın ve inanmanın vazgeçilmez gereğidir. Özgürlük, teknik ve kavramsal çatışmalarla paradigmatik çarpışmaların kısılcığında çözülebilecek bir mesele olmaktan uzaktır. Mükellef ve müşerref bir varlık olan insanın nitelikleriyle ilahî kudret ve

¹⁴⁶ Adnan Güriz, "İrade Hürriyeti 1", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22-23/1-4 (1965-1966), 635-673.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 312; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 230-233.

¹⁴⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

¹⁴⁹ Rudolph, *Semer Kant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, 529-530.

sıfatların yarışırılması, yöntemsel handikaplar üretmektedir. Varoluşsal bakımdan kıyaslanamayacak varlıkların (Allah-insan) imkân ve kabiliyetleri üzerinden yürütülen bir özgürlük tartışması sonuç vermeyecektir. Nasları anlayıp yorumlarken ilahî olanla insani olanın sınırlarını açıkça belirtmek ve fakat tanımlı bir mahluk olarak insanı hiçleştirmemeye özen göstermek önemlidir.

Kur'an âyetleri bir yandan ilahî irade ve kudretin her şeyin üzerinde gözetleyiciliğine vurgu yaparken diğer yandan insanın fiilini seçebilecek kadar özgürlüğüne dikkat çeker. Hâl böyleyken İslam düşünce tarihinde kelâmcılar, kendi disiplinleri ve temel prensipleri gereği konuyu belirli sınırlar ve kavramlar çerçevesinde incelemiştir. Kavramların kaynağı öncelikle Kur'an'dır. Fakat kavramlara yüklenen önsel anlamlar, genel kabuller ve kalın hatlarla çizilen kırmızı çizgiler, mezheplerin belirli kalıplara hapsolmasına yol açmıştır. Bütün tenkitlere rağmen her biri entelektüel bir anlama çabasına karşılık gelir. Bu bakımdan değerli ve önemlidir.

Mu'tezile'nin Allah'ın kudretini sınırlandırarak onu değersizleştirdiği ve uluhiyete zarar verdiği gerekçesiyle kendi pozisyonlarını belirleyen Eş'arîler, Tanrı'yı ve tanrısal olanı koruma çabasıyla özgürlük meselesinin merkezinden o kadar uzaklaşmışlardır ki ılımlı fakat ılımlı olduğu kadar da karmaşık bir teolojik determinizme yaklaşmışlardır. Bu iki marjinal tarafın yol açtığı teolojik ve felsefi sorunları, uluhiyete halel getirmeden ve fakat insanın hak ettiği hürriyeti de tarif ederek büyük ölçüde çözüme kavuşturan Mâtürîdîlik olmuştur.

Kanaatimizce Mâtürîdîlik'in İslam düşüncesine en önemli katkısı, geçmişten bugüne nice bilim ve düşün insanlarının üstesinden gelmeyi başaramadığı bir meselenin en azından Tanrı-insan münasebeti boyutuna mukni bir izah getirmiş olmasıdır. Konuya Mu'tezile ve Cebriyye'nin uç görüşleri arasında çözüm ararken iki arada bir derede kaldığı söylenebilecek bir ilave yaparak problematik boyutunu artıran Eş'arî düşüncüyü göz önüne alınca, Mâtürîdî'nin açıklamaları çok kıymetlidir. Onun, Eş'arî'nin kesb nazariyesini insan lehine revize ettiği ve üzerindeki müphemlik bulutlarını nispeten izale ettiği söylenebilir. Mâtürîdî, Eş'arî'nin çağdaşı olmakla birlikte bu iki düşünürün birbirinden haberli olduklarına dair bir kanıt mevcut değildir fakat aynı problem etrafında farklı çözümler üretmeleri ve temel meselelerde örtüşmüş olmaları manidardır. Denilebilir ki Mâtürîdî, tarihin aynı kesitinde fakat farklı bir coğrafyada konuyla ilgili daha somut ve tutarlı bir nazariye geliştirerek Eş'arî'nin yarım bıraktığını tamamlamıştır.

Mukayyet de olsa insandan esirgenecek özgürlük, dinî sistemin çökmesi anlamına gelecektir. Bu durumda insan, Yunan mitolojisindeki gibi tanrıların oyuncağı ve eğlencesine dönüşecektir. Oysa İslam inancında ne Tanrı ne de insan tasavvuru buna müsaittir. Allah Teâlâ hakîm, insan ise azizdir.

Kaynakça | References

- Akbulut, Ahmet. "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (ts.), 129-156.
- Ardoğan, Recep. *Temellerden Topluma - Kelâm İlminde Sosyal Açılımlar*. İstanbul: Noya Yayınları, 2016.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmî Açından Birey-Siyasi Güç İkileminde Bireysel Özgürlük". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012), 1-38.
- Armstrong, Karen. *A History of God-From Abraham to the Present: The 4,000-Year Quest for God*. b.y., 1993.
- Arpaguş, Hatice K. "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004). 91-107.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi II*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir. *Usûlu 'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1346/1928.
- Bâkılânî, Kâdî Ebubekir Muhammed bin Tayyip. *Kitâbü't-Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: y.y., 1987.
- Berofsky, Bernard. *Nature's Challenge to Free Will*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Beyazîzâde Ahmet Efendi. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1437/2016.
- Biçer, Ramazan. *İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Biçer, Ramazan - Sezgin, Osman. "Teo-Psikolojik Açından Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü". *Bilig* 80 (2017), 239-263.
- Buğdacı, M. Sait. "Nöroteoloji Mi Neoteoloji Mi?". *Güncel Kelâm Tartışmaları*. ed. Mehmet Bulgen - Enis Doko. 183-197. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Târifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli l-i 'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsa. Mısır: y.y., 1950.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *Lüma 'u'l-edille fi kavâ 'idi Ehli 's-Sünne*. nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: 1965.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Mısır: y.y., 1948.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî. *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*. thk. Hammûde Zekî Gûrabe. Beyrut: y.y., 1953.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Frank, Richard M. "Klasik İslam Kelâmında Ahlaki Yükümlülük". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i II*. Ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Gazzâlî, Ebü Hamid. *el-İktisâd fi l-i 'tikâd*. thk. İnsaf Ramazan. Beyrut: 1423/2003.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bakılânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Güriz, Adnan. "İrade Hürriyeti 1". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22-23/1-4 (1965-1966), 635-673.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. haz. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu l-keâm fi akâidi ehli l-İslam*. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları 2016.
- Hanefi, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih, Eleştirel bir Bakış*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul:

- Ayışığı Kitapları, 2000.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. El-Hasen. *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Menâhicül-edille*. nşr. Mahmud Kasım. Kahire: 1964.
- İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuatü'r-Resâili l-Kübrâ*. Kahire: Mektebetü'l-Mısıriyye, 1905.
- Fettâh, İrfan Abdülhamid. "Ebü'l-Hasan Eş'arî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2019.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tebisâr fi'd-dîn ve temyîzi l-fırak en-nâciye ani l-fıraki l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *Akâide, Classical Islamic Theology: The Ash'arites, Text and Studies on the Development and History of Kalâm*. nşr. Richard M. Frank. Ashgate, y.y. th.
- Keskin, Mehmet. *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dinî Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Koloğlu, Orhan Şener. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Mezhebi*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Kubat, Mehmet. "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri". *İslamî İlimler Dergisi* 7/13, 21-47.
- Kubat, Mehmet. "Kelâmın Etkinliği ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler". *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*. haz. Bülent Ünal - Bülent Baloğlu. 159-170. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhid*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dârü'l-Câmiati'l-Mısıriyye, t.s.
- Mebruk, Ali. *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Memiş, Murat. "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Mert, Muhit. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisratu'l-edille*. thk. Claude Salamé. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. Kahire: y.y., 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın. İstanbul: y.y., 2003.
- Ödemiş, Mehmet. *Kelâmî Açından Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*. Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayınevi, 1995.
- Özcan, Hanifi. "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Otto Yayıncılık, 2011.
- Özdemir, Metin. "Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu". *İnsanı Yeniden Düşünmek - Modern Düşüncede Temel Tartışmalar*. ed. Lütfi Sunar - Latif Karagöz. 223-264. Ankara: İlem Yayınları, 2019.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerim. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *el-İşâre fi usûli'l-keâm*. haz. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Meâlimu usûli'd-din*. çev. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.

- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: y.y., 1978.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. nşr. Abdurrahman Muhammed. 30 Cilt. Kahire: 1962.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Sabri, Mustafa. *Mevkîfu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*. Kahire: y.y., 1352.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir. *el-Bidâye fî usûli'd-din*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sarıkaya, Berat. *Genlere Müdahale - İlahi Kader İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015.
- Sübki, Ebû Nasr Tacüddîn Abdülvehhâb. *es-Seyfü'l-meşhur fî şerh-i Akâidet-i Ebî Mansur*. thk. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tacüddin. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mârifet, 1975.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983.
- Teftâzânî, Sâdüddin. *Şerhü'l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Turhan, Kasım. *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Watt, William Montgomery. *İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1968.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi, 2001.
- Yazıcıoğlu, M. Said. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Akid Yayınları, 1988.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *İslam Dini ve Mezhepler Tarihi II - İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*. haz. Turhan Yörükan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

**SIRRI GİRİDİ’NİN RÜ’YETÜLLAH RİSÂLESİ İLE CÜRCÂNÎ’NİN ŞERHU’L-
MEVÂKİF’INDAKİ RÜ’YETÜLLAH BAHİSLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

A Comparison Of Sirri Girîdî's Ru'yat Allâh Treatise And Ru'yat Allâh Chapters In Al-
Jurjânî 'S Sharh-Al-Mawâqif

Recai ÇETRES

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı
Kocaeli, Türkiye
Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies
Kocaeli, Turkey
cetres@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3725-6280

DOI: 10.53336/rumeli.949548

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Haziran 2021 / 08 June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Eylül 2021 / 10 September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Çetres, Recai. “Sırrı Girîdî’nin Rü’yetullah Risâlesi İle Cürcânî’nin Şerhu’l-
Mevâkîf’ındaki Rü’yetullah Bahislerinin Karşılaştırılması”. Rumeli İslâm Araştırmaları
Dergisi 8 (Ekim 2021): 60-74.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

SIRRI GİRİDİ'NİN RÛ'YETÜLLAH RİSÂLESİ İLE CÛRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L-MEVÂKİF'INDAKİ RÛ'YETÜLLAH BAHİSLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Öz

Bu çalışmada Osmanlı Dönemi âlimlerinden Sırrı Girîdî'nin *Rüyetullah Risâlesi* ve felsefî kelâmın önemli temsilcilerinden Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserindeki rû'yetullah'a dair görüşlerinin eserlerinden hareketle mukayese edilmesi hedeflenmiştir. Rû'yetullah meselesini, tarihi süreç içerisinde Sümeniyeye ile tartışmalar gerçekleştiren Cehm b. Safvan'ın itikâdî bir mesele olarak gündeme getirdiğini söylemek mümkündür. Sırrı Girîdî'nin konuya hasrettiği *Rû'yetullah Risâlesi* ile Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserlerinin mukayeseli bir tahlili çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Müellif bu risâlesini öncelikle *Risâle*'nin girişinde belirttiği gibi tercüme etmiş olduğu *Şerhu'l-Akâid'e*, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan naklen derc etmiş olduğu Beşinci Mersâd'ın Maksad-ı Evvel'ini bazı din kardeşlerinin isteği üzerine eklemeler yaparak veciz bir şekilde yeniden müstakil bir risâle olarak yazdığını ifade etmiştir. Çalışmada Sırrı Girîdî'nin dönemine kadar yazılan rû'yetullah'a dair eserler içerisinde özellikle Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserindeki rû'yetullah'a dair görüşleri ve yorumları incelenmiştir. Bu suretle söz konusu görüşler ile Girîdî'nin *Rüyetullah Risâlesi*'ndeki yorumlar karşılaştırılıp, Cürcânî'den farklı olarak yapmış olduğu tercih ve rû'yetullah'a dair getirdiği farklı delilleri tespit etmenin yanı sıra Girîdî'nin bu risâlesinin tamamen telif bir risâle olup olmadığına dair tartışmalara katkı sağlamak çalışmanın amaçları arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Rû'yetullah, Sırrı Girîdî, Seyyid Şerif Cürcânî, *Rüyetullah Risalesi*, *Şerhu'l-Mevâkıf*.

A Comparison of Sirri Girîdî's Ru'yat Allâh Treatise and Ru'yat Allâh Chapters in Al-Jurjânî's Sharh-Al-Mawâqif

Abstract

In this study, it is aimed to compare the views of Sirri Girîdî who is a scholar of the Ottoman Era, and the views of al-Jurjânî, one of the most important representatives of philosophical theology, about "Ru'yat Allâh" (sight of God) in Sharh-al-Mawâqif, with reference to their works. For the first time in the historical process, the issue of Ru'yat Allâh was brought to the agenda by Jahm b. Safwân. We see that it was handled by Safwân as a creed issue. The comparative analysis of Ru'yat Allâh Epistle, which Sırrı Girîdî devoted to the subject and al-Jurjânî's Sharh-al-Mawâqif constitute the main axis of the study. The author stated in the beginning of the Treatise (risalah) that he wrote the al-Maqsad al-Awwal of the Fifth Marsâd -which he translated from Sharh-al-Mawâqif - as an independent treatise upon the request of his brothers in religion. The aim of the study is to examine the views and comments on Ru'yat Allâh in al-Jurjânî's Sharh-al-Mawâqif which is among the works written on Ru'yat Allâh until Sırrı Girîdî's period, by comparing them with Girîdî's Ru'yat Allâh Treatise, and to identify the interpretations he made differently from al-Jurjânî and different evidences he brought about the issue. Thus it is the purpose of the study to contribute the debates about whether Girîdî wrote a completely copyrighted treatise or not.

Keywords: Kalâm, Ru'yat Allâh, Sırrı Girîdî, Sırrı Pasha of Girit, Sayyid Sharif al-Jurjânî, Ru'yat Allâh Treatise, Sharh-al-Mawâqif.

Giriş

Rû'yetullah meselesi ayet ve hadislerde farklı ifadelerle ortak mefhum olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla rû'yetullah meselesinin ilk dönemden itibaren Müslümanların

dikkatini çekerek gündem oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu konuyla alakalı rü'yetullahın varlığına mefhum olarak işaret eden ayetleri şu şekilde sıralamak mümkündür; “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.”¹ “Yüzler vardır ki, o gün ısl ısl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklerdir).² “Gözler O’nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür.”³ “Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim bana (kendini) göster; seni göreyim!” dedi. (Rabbi) “sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurdu.”⁴ Bu ayetlerde müfessirlerin yorumlarına baktığımız zaman rü'yetullah ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Hadislere gelince; Cerîr b. Abdullah’dan,⁵ Ebû Hüreyre ve Ebû Said el-Hudrî’den rivayet edilen; “Ey! Allah’ın resûlü Kıyamet günü Rabbimizi görecek miyiz? Diye soranlara “Ayı gökyüzünde nasıl görüyorsanız Rabbinizi de o şekilde göreceksiniz”⁶ anlamındaki hadisler rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair delil olarak kullanılan haberlerdir.

Rü'yetullah meselesinin sahabe döneminde de tartışıldığı anlaşılmaktadır. Hicri ikinci yüzyılda da Cehmiyye⁷ tarafından gündeme getirilmiş, Ebû Hanîfe (ö.150/767) tarafından yazılan *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserde “Allah Teâla ahirette görülecektir ve müminler Allah’ı bir şeye benzetmeksizin ve nitelik olmadan, Yaratanı ile kendisi arasında bir mesafe olmaksızın cennette O’nu dünya gözüyle göreceklerdir.”⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Müttekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerinde tartışılan bu konu, son yıllarda da zaman zaman gündeme gelmiştir.⁹

Rü'yetullah konusunun tartışılan bir yönü ise mutlak görmenin yanında dünyada görülüp görülmemesi ve rüyada görülebilirlik meselesidir. Bununla beraber rü'yetullah meselesi merkezde Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdîler olmak üzere birçok itikadi mezhep arasında da tartışılmış olup aklî ve naklî delillerden yola çıkılarak rü'yetullahın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği delillendirilmeye çalışılmıştır.

Naklî deliller ve aklî delillerden yola çıkarak olumlu bir kanaat beyan eden Ehl-i Sünnet inancına göre ahirette Allah’ın görülmesi mümkündür. Allah ahirette herhangi bir keyfiyet olmaksızın görülecektir. O’nun görülmesi bilinmesi gibi olacaktır. Çünkü görme bilmenin bir türüdür. Müminler cennette Allah’ı dünya ve ahirette kalpleriyle bildikleri gibi O’nu keyfiyet, sınırlama ve herhangi bir mekân tayini olmaksızın gözleriyle göreceklerdir.¹⁰

Rü'yetullahla alakalı naklî delilleri göz önünde bulunduran Ehl-i Sünnet âlimleri bu konuya Hz. Mûsâ ile ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan kıssayı delil olarak gösterirler. “Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr’a) gelip Rabbi de ona konuşunca, ‘Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım.’ dedi. Allah da, ‘Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, ‘Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana

¹ *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Hayrettin Karaman-Ali Özek- İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıçı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut (Ankara: TDV Yayınları, 2015), Yunus 10/26.

² el-Kiyâme 75/22-23.

³ el-En’am 6/103.

⁴ el-A’raf 7/143.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, nşr. Mustafa Dib el-Buğâ (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Mevâkîtu’s-Salât”, 15 (No. 529).

⁶ Ebu’l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Mektebetü’l-İslâmiyye, t.y.), “İman”, 299, 302.

⁷ Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebin görüşlerini benimseyenlere verilen isim.

⁸ Nu’mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Şâmiş Yayınevi, 2016) 4.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Hasan Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelâm Bilim ilişkisi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

¹⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 4; Ebû'l- Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kitap Dünyası, 1998), 110.

tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.' dedi."¹¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları Hz. Musâ'nın bu şekilde bir istekte bulunmasını Allah'ın görülebileceğine dair yorumlamışlardır. Çünkü bir peygamber mümkün olmayan bir şeyi istemekten uzaktır. "O gün birtakım yüzler aydındır."¹² "Rablerine bakarlar."¹³ şeklindeki ayetleri de yine Allah'ın kulları tarafından görüleceğine dair yorumlamalara kaynaklık teşkil etmiştir.

Rü'yetullah'ın gerçekleşmeyeceğini iddia edenlere göre ise Kıyâme Sûresi'nin 23. ayetinde geçen nâzira (نَازِرَةٌ) kelimesinin إلى ile sıla oluşturmadığını, bilâkis buradaki ilâ'nın âla kelimesinin müfredi olup nimet anlamına geldiği için burada görme manası kastedilmemiştir. Ancak Eş'arî'ye göre nâzira (نَازِرَةٌ) kelimesi vecih (وجه) ile birlikte kullanıldığında bizzat iki gözle yüze bakmak anlamına geldiği gibi beklemek manası ise nimet yurdu olan cennet için uygun değildir.¹⁴ Sırrı Girîdî de (1844-1895)¹⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî'den (ö. 816/1413) şu cümleyi naklederek "nimete bakıp da elde etmemenin bir müjde olmayıp aksine üzüntü olduğunu, oysa ayette bir müjde vardır ve o müjde de Cemâlullah'tır diyerek eğer görme olmasaydı müjdeden de bahsedilmezdi şeklinde itiraz etmiştir. Bu ayette geçen nâzira (نَازِرَةٌ) kelimesinin intizâr manasına olmayıp ve bunun rü'yet üzerine hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶ Dolayısıyla âhiret hayatında müminlerin Allah Teâla'yı görecekleri anlamına gelmesini ifade etmiştir.¹⁷ Hadis-i şerifte ise; Hz. Peygamber "Muhakkak ki, siz on dördündeki ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi göreceksiniz, O'nu görmekte haksızlığa uğramayacak, izdihama düşmeyeceksiniz."¹⁸ buyurarak Allah'ı görmenin gerçekleşeceğini bildirmiştir. Bunun yanında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde rü'yetullah meselesine öncelikli olarak naklî daha sonra aklî delillerle açıklık getirmiştir.¹⁹ Aynı şekilde Mâtürîdî bir âlim olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî de (ö.508/1115) *Tebşiratü'l-Edille* adlı eserinde rü'yetullah'a uzunca bir yer ayırarak öncelikle naklî delilleri vermeyi uygun bulup muhaliflerinin görüşlerini ve özellikle Mu'tezile'yi ele alarak daha sonra aklî delilleri verip kendisinin de dahil olduğu Ehl-i Sünnet'in görüşünü ortaya koymuştur.²⁰ Eş'arî âlimlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085) ise *Kitabü'l İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* adlı eserinde görmenin koklama, dokunma ve tatma gibi hissî şeylerden farklı olduğunu ileri sürerek aklî deliller ve sonrasında naklî deliller ile Ehl-i Sünnet'in görüşünü ortaya koymaya çalışır.²¹ Bu çalışma ile İslam düşüncesi açısından önemli bir gündem

¹¹ el-A'raf 7/143, وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَّكَ وَلَٰكِن نُّنظِرُكَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيَّكَ فَلَمَّا تَوَلَّىٰ وَرَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَٰغِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

¹² el-Kıyâme 75/22, وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّٰظِرَةٌ

¹³ el-Kıyâme 75/23, إِلَىٰ رَبِّهَا نَٰظِرَةٌ

¹⁴ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beirut: Dâru İbn Zeydân, ty.), 13.

¹⁵ Sırrı Paşa olarak da bilinen Girîdî, 1844 yılında Girit adasına bağlı tarihi bir şehir olan Kandiye'de (günümüzdeki adı Iraklîon/Herakleion) da doğmuştur. Sırrı Paşa'nın babası Konya'dan göç ederek Girit'e yerleş(tiril)miş ailelerden birine mensup olan Helvacızâde Sâlih Tosun Efendidir. İlk tahsil ve gençlik yıllarını dedesinin yanında geçirerek genç yaşta memuriyete Kandiye Mahkeme-i Şer'iyesi'nde kâtip olarak göreve başlamıştır. Daha sonra Hanya Sancağında kâtiplik (1860), Yenişehir-i Fenar'da Merkez-i Meclis Kâtipliği, Vezir Tepedelenli İsmail Paşa ve Hasan Tahsin Paşanın "Divan Efendiliği" görevi, Yanya Valisi İbrahim Efendi'nin Kalem-i Mahsûs'unda (1867) çalıştı. Hekim İsmail Hakkı Paşa'nın küçük kızı Leyla hanımla evlenip ve bu evlilikten Yusuf Râzi (Bel), (Mimar) Vedat Tek, Nezihe (Beler) ve Feride (Aynî) adlarını taşıyan dört çocuğu olur. Daha sonra İstanbul'a dönen Sırrı Paşa 1872 yılında Tuna vilâyeti mektupçuluğuna getirilir. "93 Harbi" olarak bilinen savaşın sonunda Rusya ile 3 Mart 1878 'de Yeşilköy'de imzalanan Ayestefanos Antlaşması'nın bazı hükümlerinin uygulanmasını takip etmek üzere "Şumnu-Varna Komiseri" ünvanıyla görevlendirilir. Bir müddet sonra Karesi (Balıkesir) mutasarrıflığına, ardından Trabzon, Kastamonu, Ankara, Sivas, Diyarbakır, Adana ve Bağdat'ta valilik yapar. 12 Aralık 1895 yılında İstanbul'da vefat eder. Ayrıntı için bkz. Metin Yurdağür, *Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), 179-183.

¹⁶ Sırrı Girîdî, *Rü'yetullah'a Dair Risâle* (Ruşuk: Muhammed Şevket Bey Kütüphanesi, 1293/1875), 42.

¹⁷ Girîdî, *Rü'yetullah'a Dair Risâle*, 42.

¹⁸ Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim", İman", 299.

¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 98.

²⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, Tenkidli Neşir Hüseyin Atay (Ankara: DİB. Yayınları, 2004), 508-580.

²¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü'l İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi usûli'l-İ'tikâd*, thk. Esad Temim (Beirut: yy. 1996), 171.

oluşturan rü'yetullah konusunu Girîdî ve *Risâle*'si perspektifinde değerlendirip Cürçânî'nin konuyla ilgili yorumu bağlamında karşılaştırarak birleştikleri ve ayrıştıkları hususları belirlemeyi umuyoruz.

1. Girîdî'de Rü'yetullah Meselesi

Erken dönemden itibaren mutekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerini de kapsayan rü'yetullahla alakalı konular ve kavramların detaylıca tartışılarak sürdürülmeye devam ettiğini gördük. Son dönem olarak kabul ettiğimiz Yeni İlm-i Kelâm döneminde II. Abdülhamid'in (ö. 1842/1918) saltanatını gören Girîdî, Temel İslami İlimlerde söz sahibi olmakla birlikte kelâm alanında temayüz etmiş ve *Rü'yetullaha Dair Risâle*'yi yazmış bir Osmanlı âlimidir. Yazmış olduğu buna benzer risaleleriyle mütekellim kimliği ön plana çıkmış olan ve döneminde canlı tartışmalara konu olan rü'yetullah meselesini kendi ifadesiyle *Şerh-i Akâid* tercümesine *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan derc ettiği (eklediği) "Beşinci Mersadın, Maksad-ı evvelini" (rü'yetullah kısmını) ayrı bir risâle şekline getirmiş olduğunu gördük.²² Rü'yetullah meselesinin müellifin döneminde de güncelliğini koruduğu aşikâr olup bu meseleye ilgisiz kalmayıp müstakil bir risâle kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Girîdî'nin ilmi kişiliğinin oluşmasında önemli etkenlerden biri Girit ile olan bağıdır. Girit dönemin ilmi, sosyal, tasavvufi ve kültürel olarak en canlı adalardan biri idi. Girîdî adada görev yaptığı süre zarfında kendisinin bizzat ilmi, kültürel ve sosyal faaliyetlerin içerisinde bulunduğunu tespit etmekteyiz. Aynı şekilde gençlik yıllarının geçtiği adada o dönemde özellikle Bektaşilik atılım yapmış olup Hanya²³ ve Kandiye²⁴ bu kültürün merkezi haline gelmiştir. Girîdî'nin de bu kültürden etkilenmemiş olduğu düşünülemez. Bu durumun müellifi Ehl-i Sünnet geleneğini halka unutturmamak için böyle bir çalışmaya yönelttiğini söylemek mümkündür. Girit adasında önemli tesirler bıraktığı bilinen ikinci bir tasavvuf geleneği de Bayramiyye tarikatının Celvetiyye koludur. Girîdî'nin kullandığı bazı kavramların Ahmet Karaçavuş'un *Mektûbât-ı Sırrı Paşa* adlı eserinde belirttiğine göre Salacıoğlu'nun²⁵ divanında kullandığı kavramlarla aynıdır. Müellifin kullandığı Sırrı Girîdî mahlasını buna örnek verir. Özellikle Karaçavuş "sır" kavramı üzerinde yapmış olduğu yorumlarda bu sırrın kendi ismi olmayıp bahsetmiş olduğu meselelerdeki "sırrı" kastettiğini ifade eder. Ayrıca Sırrı Paşa'nın bunun gibi tasavvufi kavramları kullanmasına bir örnek de kelâm ile ilgili tartışmalarda nutk ile akıl arasındaki ilişkinin farkına varılarak Girîdî'nin *Nakdû'l-kelâm fi Akâidi ehli'l-İslâm* adlı eserini örnek verir. Girîdî'nin böyle bir ortamda uzun süre bulunması onun yetişmesinde ve düşüncesinin oluşumunda etkili olduğu izahıta varestedir. Ancak kelâma dair yazmış olduğu eserlerde kelâmı nutk anlamında kullanıp tasavvufî düşüncesinin etkisiyle bunu aklın önüne geçirdiği görüşünü çıkarmak ayrıca derinlikli bir çalışmayı gerektirdiği kanaatindeyiz.²⁶

Rü'yetullah hususunda Girîdî öncelikle *Risâle*'nin başında zikri gelenek olan hamdelede konuya uygunluk açısından rü'yetullaha vurgu yaparak "cemalini bize göstermeyi vadeden Allah'a hamdolsun" diyerek eserine başlar.²⁷ Meselenin problemleri bir konu olduğunu ve bu konunun birçok kişinin ayağının kaymasına sebep olduğunu vurgular. Bundan dolayı din kardeşlerinin anlaması için veciz bir şekilde *Risâleyi* yazdığını ifade eder. Sonra rü'yetullah beyanında diye başlayıp, rü'yetullahın sıhhati ve vukûunda münkirlerin

²² Girîdî-i, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 2.

²³ Yunanistan'ın güneyinde kalan en büyük adalarından biri olan Girit adasının dört bölgesinden birini oluşturan sahil kentinin ismidir.

²⁴ Burası da Girit adasında bugün Iraklion (Herakleion) adıyla bilinen tarihi bir şehridir.

²⁵ Girit adasında Celvetiyye kolunun önemli şahsiyetlerinden olan Salacıoğlu Mustafa Celvetî'dir.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Karaçavuş, *Mektûbât-ı Sırrı Paşa* (Trabzon: Serander Yayınevi, 2011).

şüphelerine cevap vererek öncelikle Eş'arilere göre rü'yetullahın sıhhatini vurgular. Bu bağlamda Seyfeddin el-Âmidî'den (ö. 631/1233) Allah'ın, dünyada ve ahirette görülmesinin aklen caiz olduğunu naklederek kendi görüşünün de bu meyanda olduğunu belirtir. Ancak dünyada görülmesinin ve müşahede edilmesinin sem'î olarak caiz olup olmadığını tartışmalı olduğunu ifade eder. Yine Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceği konusunda da ihtilaf ettiklerini belirterek, rüyada Allah'ı görmek hakiki bir görme olmasa da bu Allah'ın rüyada görülmesine mâni değildir, diyerek görüşünü ifade etmiştir. Bunun yanında Allah'ın kendi zatını görmesinde, Ehl-i Sünnet arasında bir ihtilafın olmadığını söyler. Bu görüşün aksine Mu'tezile'nin duyu sahibi olan bir insanın somut olarak hislerle Allah'ı görmesi imkansızdır dediğini aktarır.²⁸

Ehl-i Sünnet'ten Eş'arilerin "Allah ne cisimdir ne de herhangi bir yödedir. O'na cisim veyahut bir mekânda bakmak ve görmek muhal olup hikmetini bilemediğimiz bir şekilde görüleceğini söylemiştir." şeklinde Eş'arilerin bu konudaki görüşleri budur demiştir.²⁹

Girîdî, Allah'ın görülmesi meselesinden önce tartışma mevzusunu izah ederek şöyle der; "Misal olarak biz güneşe bakıp daha sonra gözümüzü kapattığımız zaman güneşi görmeyiz ancak güneşin varlığını biliriz, burada tahayyülümüze ilave olan şey görmedir. Aynı durum tersi olduğunda ise güneş hakkında bilgimiz olmakla birlikte ziyade olarak da görme ilavesi vardır. Dolayısıyla bunlar arasında büyük bir fark olduğu açıktır" demiştir. Buna ilaveten filozofların tahayyülümüze ilave olan durumun gözbebeğinin güneş ışınlarından etkilenmesi olarak kabul etmelerinin yanlış olduğunu belirtir.³⁰

Girîdî; Kerrâmiye ve Mücessime gibi mezhepler Allah'ın görülebileceğini kabul etseler bile Allah'a bir mekân tayin ettiklerinden ve cisimleştirdiklerinden dolayı onların bu görüşünün batıl olduğunu söyler. Kerrâmiye ve Mücessime, Allah'ın bir mekânda kaim olup cisme sahip olduğunu kabul eder. Çünkü mekândan ve cihetten münezzehtir olanın varlığı olmaz dolayısıyla var olmayan da görülmez, demişlerdir.³¹

1.1. Girîdî'ye Göre Ehl-i Sünnet'in Rü'yetullah'a Dair Delilleri

Girîdî, Ehl-i Sünnetin rü'yetullahın caiz olduğuna dair naklî ve aklî istidlalleri beyan ederek istidlalleri iki mesleke (yola) taksim eder. Birinci kısımda naklî delillerden A'râf Sûresindeki şu ayeti zikreder: "Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi."³² Girîdî, bu ayetten iki delil çıkarır:

Birincisi; Hz. Mûsa, rü'yetullahı istemiş olmakla Allah Teâla'nın görülebilirliğini ortaya koymuştur. Çünkü Hz. Musa bir peygamber olarak bunun mümteni' olup olmadığını bilir. Dolayısıyla eğer mümteni' olduğunu bilerek istemişse muhali istemiştir. Muhali istemek akıllı kişinin işi değildir. Çünkü muhali istemek abestir. Yok eğer mümteni' olduğunu bilmeden istemişse "Kelîmullah, Nebiyullah" olan bir kimsenin bunları bilmemesi mümkün değildir. Çünkü Allah Teâla, Hz. Mûsa'yı Kur'ân-ı Kerîm'de "Kelîmullah" diye vasıflandırmıştır.

²⁸ Girîdî-i, *Rü'yetullah'a Dair Risâle*, 2; bkz; Abdullah Çakmak, *Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 39-57.

²⁹ Girîdî-i, *Rü'yetullah'a Dair Risâle*, 2; bkz; Çakmak, *Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri*, s.39-57.

³⁰ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015), 3/186; Girîdî-i, *Rü'yetullah'a Dair Risâle*, 4-5; Bkz; Osman Demir, "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (2019), 107-120.

³¹ Girîdî-i, *Rü'yetullah'a Dair Risâle*, 2.

³² el-A'râf 7/143. وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيهِ فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

İkincisi; Allah Teâla görülebilmesini dağın istikrarına bağlamıştır. Dağın istikrarının ise gerçekleşmesi mümkün olan şeylerden olduğu açıktır. Böyle bir bağlantı müteallakın/bağlananın da mümkün olduğunu gösterir. Her ne kadar dünyada rû'yetullah vuku bulmasa da Hz. Mûsâ'nın bunu talep etmesi, Allah Teâla'nın görülebilmesini mümkün bir şarta bağlaması ve Allah Teâla'nın dünyada görülmesinin aklen mümkün bir durum olması gibi nedenlerle Allah Teâla'nın dünyada görülmesi caizdir.³³ demiştir.

1.2. Girîdî'ye Göre Muhaliflerin Delilleri

Girîdî, muhaliflerden Ebü'l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?), Ebü Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Basriyyûn'un çoğunluğu ve Mu'tezilenin, Ehl-i sünnetin bu delillerinin ilkinde dört, ikincisine ise iki yönden itiraz ettiklerini ve Ehl-i Sünnetin bunlara cevaplarını serdedir.

Birinci itiraz; Hz. Mûsâ'nın rû'yetullahı talep etmesindeki maksat "Ey Rabbim bana kendini yakîn hasıl olacak şekilde ilm-i zaruri ile bildir" anlamında olup ilm-i zaruriyi talep etmiştir. "Reâ" راي kelimesinin "ilm" manasına kullanıldığı çok yaygındır. Dolayısıyla Mûsâ'nın buradaki maksadı "Rabbim bana kendini göster, seni göreyim" şeklinde olmayıp "Ya Rabbi yakîn hasıl olacak şekilde zaruri bilgi ile bana kendini bildir" şeklindedir görüşünü verip daha sonra cevap olarak; "nazara" fiili "ilm" içinde kullanılmıştır. Ancak "ilâ" kelimesi ile sıla oluşturduğu zaman bunun "ilm" manasına gelmesi çok uzaktır. Bir cümlenin zahirine muhalefet ederek uzak bir manayı vermek caiz olmaz. Ancak bir delil olursa caiz olur. Buna dair bir delil olmadığı gibi "enzur ileyke" ifadesinden Mûsâ'nın talebinin rû'yet olduğu anlaşılmıştır. Onun için burada "rû'yeti" "ilme" hamletmek imkânsızdır. Çünkü ilme hamlettiğimiz zaman Mûsâ'nın Rabbini ilm-i zarûri ile bilmemesi anlaşılır. Halbuki Rabbi onu muhatap almıştır ve konuşma makamında olan birinin yakîni bilgiye zaten sahip olduğu açıktır. Dolayısıyla rû'yetin zarûri ilim olarak te'vil edilip ve Mûsâ'nın böyle bir şey istemesini düşünmek ma'kul değildir. Muhatap bizzat müşahede eden demektir, müşahid olanın bilmemesi mümkün değildir. Yine böyle bir şeyi düşünemeyiz çünkü "cevap suale mutabık olmalıdır" Allah Teâlâ cevap olarak "sen beni bilemezsin demiyor, sen beni göremezsin diyor" buradan da anlaşılıyor ki yakîni bilgi değil, görmek kastedilmiştir.³⁴

İkinci itiraz olarak da Ka'bi (ö. 319/931) ile Bağdadîlerin görüşlerini ele alıp cevap verir. Bunların görüşlerine göre; Mûsâ Allah'ı görmeyi değil kıyamete dair alametler görmeyi talep etmiştir. Şöyle ki; Mûsâ "enzur ilâ ulimeke" dedi ancak burada muzaaf olan kelimeyi (علم) hazfedip onun yerine muzafun ileyh olan (إليك) getirip "enzur ileyke" dedi. Buna örnek olarak Yusuf Sûresi 82. ayette *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي* "Bulduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor." ayetinin "ves'el ehle'l karye" takdirinde olduğu gibi, bu ayeti delil getirirler. Girîdî buna cevaben demiştir ki; bu mananın yanlışlığı açık olup herhangi bir delil olmadıkça bu şekilde te'vili yanlıştır. Dolayısıyla bu te'vilden doğru bir mana çıkmaz. Çünkü Allah (c.c.) "len terânî" diye cevap vererek bizzat kendisinin görülemeyeceğini ifade etmiştir. Burada kıyametin alametlerine dair bir istek söz konusu olmayıp bu cevap da suâle mutabık olmuştur.

Üçüncü itiraz, Câhız ve ona tabi olanların görüşü olup Nisâ, 4/153 ayetinden yola çıkarak "Mûsâ'nın görme isteği kendisi için olmayıp kavminin isteğidir."³⁵ Mûsâ da rû'yetullah'ın dünyada olamayacağını bildiği halde kavmi adına istemiştir. Cevap olarak da Allah, Mûsâ'nın şahsında kavmine "beni asla göremezsin" şeklinde cevap vermiştir."

Girîdî bu görüşe itiraz ederek şöyle cevap verir: Eğer Mûsâ'nın kavminin böyle bir isteği olsaydı Mûsâ onlara bu isteklerinin muhal olduğunu söyleyerek onları bu istekten

³³ Bkz. Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 10.

³⁴ Bkz., Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 10; Çakmak, *Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri*, 39-57; Harun Işık-Murat Serdar, *Sistemantik Kelâm - I* (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017), 261; Temel Yeşilyurt, "Rû'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-314.

³⁵ en-Nisâ 4/153, (فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً)

menetmesi gerekirdi. Hatta bu şekilde onları uyarması vacip olurdu. Nitekim ayette olduğu gibi "Ey Mûsâ! Onların kendilerine ait ilâhları (putları) olduğu gibi sen de bize ait bir ilâh yapsana" dediler. Mûsâ ise "Şüphesiz siz cahillik eden bir kavimsiniz."³⁶ diyerek onları menetmiştir. Dolayısıyla aynı durum burada da söz konusudur. Diğer taraftan bu kavim Mûsâ'nın onların rû'yetullah isteklerini Allah'a iletip ve olumsuz cevap aldığına nasıl inanacaklardı. Çünkü aynı kavimden Tûr-i Sîna'da Mûsâ ile beraber yetmiş kişi olmasına rağmen ve Mûsâ'nın mucizelerine şahitlik ettikleri halde inanmamışlardı. Mûsâ'nın tek başına sual edip ve aldığı cevaba nasıl inanacaklardı? Mûsâ'nın kavmi; "Hani siz, 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız' demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı."³⁷ Bu şekildeki isteklerine karşılık Allah yıldırım çarpmasıyla cezalandırdı. Burada Mûsâ rû'yetullahı bizzat kendi ifadesiyle istemesi kavmini böyle bir cezadan da kurtarmış oldu. Ayrıca bu cezalandırma ile ilgili ayette rû'yetullah'a mani herhangi bir delil de yoktur.

Dördüncü itiraz olarak da "Mûsâ Rû'yetullah'ın muhal olduğunu biliyordu ancak bildiği bir şeyi ayrıca sem' (duyulacak) ile bir şekilde bilgisini te'yit etmek için kendi adına böyle bir şeyi istedi ve cevabını da bizzat işiterek te'yit etmiş oldu. Zira delillerin sayısı kendi cinsinden olsa da birbirini kuvvetlendirir. Farklı olduğu zaman ise daha da kuvvetlendirir. Hz. Mûsâ burada Hz. İbrahim'in yaptığı gibi "Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti."³⁸ Mûsâ'da rû'yetullah'ın olamayacağına hem inanmış hem de biliyor olmasına rağmen İbrahim gibi kalbinin mutmain olmasını istemişti.

Bu itiraza karşı Girîdî, şöyle cevap verir; ilim (bilgi) farklılığı kabul etmez, ilim (bilgi) öyle bir sıfattır ki daha önce geçtiği gibi ilişkili olduğu şeyin hiçbir şekilde çelişğine muhtemel olmadığı ayrışmayı gerektiren bir sıfattır. Ayrıca Hz. İbrahim ile alakalı ayetin biri zayıf diğeri kuvvetli iki yoruma ihtimali var. Birisi رَبِّ اِرْبِي ifadesinden kastı acaba gelen Allah tarafından mı geliyor diye anlamak için ve ondan ölüleri diriltmesini istiyor. Müellif bu yoruma şöyle cevap veriyor; İbrahim'in hitap şeklinde رَبِّ ifadesini kullandığına göre demek ki gelenin melek olduğunu biliyor ve ifadesinde "Ya Rabbî" diye hitap ediyor. Dolayısıyla bu tevîl doğru bir te'vil değildir. Kuvvetli te'vil ise şudur; Allah ben bir insanı dost edinirsem onun alameti olarak o insanın duasını kabul eder ve o duanın bereketiyle ölüleri diriltirim diye vahyedince İbrahim bu insanın kendisi olup olmadığını anlamak için böyle bir soru sorma ihtiyacı duymuş ve ölüleri diriltmesini talep etmiştir. "Ancak Hz. Mûsâ imkânsız olan görmeyi istemeksizin bu tekidi talep edebilirdi. Şöyle diyebiliriz, Hz. Mûsâ görmeyi talep etmeyip onun imkânsızlığına ilişkin sem'î delil gösterilmesini isteyebilirdi. Bu talebi ile akıl sahipleri dahil özellikle peygamberlere yakışmayan bir talepte bulunmuş olmadı."³⁹

1.3. Girîdî'nin Mu'tezile'nin Naklî Delillerine İtirazı

Naklî delil olarak A'râf suresi 7/143. ayetinden çıkarılan ikinci delile yönelik de iki itiraz ve cevap vardır:

Birincisi

Bu delile de Mûsâ açısından bakarak iki türlü itiraz edilmiştir, şöyle ki; Allah cemalinin görünmesini, dağın ya sükûnu veya hareketi halinde murat etmiştir. Eğer sükûnu halinde murat etti ise görülmesi gerekirdi görülmediğine göre bu batıldır. Eğer hareket halinde tecelli etti ise bu da hareket halinde olan bir şeye tecelli olup görülmesi muhaldir, dolayısıyla bu da bunun muhal olduğuna delalet eder. Bunlara cevaben; sükûn ve hareket dediğiniz her iki durumda da Allah için bir zorluk yoktur. Ayrıca her iki durum da Allah için muhal değildir.

İkincisi

³⁶ el-A'raf 138, "قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ"

³⁷ el-Bakara 2/55, "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم مِّنَ الصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ"

³⁸ el-Bakara 2/260, "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اِرْبِي كَيْفَ تَخِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلِمْتُؤْمِينَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي"

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, 3/194-196.

Bu itiraza gelince; Allah dağa tecelli ederek görülmeyi kastetmedi, dağa tecelli ederek rû'yet ister mümkün ister mümteni' olsun görülmeyi kastetmediğinden dağın yok olmasını istemiştir. Girîdî cevap olarak şöyle der; rû'yetullah için şart olan dağın istikrarı gerçekleşseydi meşrût olan görülmeye de mümkün olurdu. Onun için dağın istikrarı imkân dahilinde ise rû'yetullah da imkân dahilindedir denilir.

Buraya kadar yazdıklarımızın Sırrı Girîdî'nin Rû'yetullah konusunda naklî deliller üzerinden tartışmaya konu olan hususları itiraz ve cevaplar şeklinde Cürçânî'den naklettiğini söyleyebiliriz. Nakletmediği kısımları veya çok küçük açıklamalar halinde ortaya koyduğu Girîdî'nin bu Risâle'sinin tamamen telif bir risâle olup olmadığına dair tartışmaları bir başlık altında vermek yerine konu içerisinde yeri geldikçe dipnotlarda işaret ederek sayfa numaralarını da vererek okuyucuyu bilgilendirmeyi hedefledik.

Girîdî, rû'yetullah konusunda Eş'ârî, Bâkillânî ve çoğu Ehl-i Sünnet mütekellimleri olmak üzere rû'yetullahın dünyada gerçekleşmesinin biri naklî diğeri de akli delil olmak üzere iki yolu vardır dediklerini belirtip akli delilleri şöyle izah etmeyi hedefler: Rû'yetullah meselesi vücûd (varlıkla) ile alakalı olup eğer bir şey mevcûd ise aynı zamanda görülmesi mümkündür. Allah da var olduğuna göre o zaman rû'yetullah da mümkündür. Mevcûd olan şey ise cevher, cisim ve arazlardan oluşur. Bunların sırasıyla müşterek noktalarını bulduktan sonra ki onlar da önce hâdis olup olmaması, hareket-sükûn, cevher, cisim, araz, renk, tat ve kokulardır. Ancak hepsinin birleştiği ortak nokta vücûd yani var olmalarıdır. Diğer ortak noktalar olsa da onların eleştiriyeye açık olma durumları söz konusudur. Örneğin; hâdis olmalarını düşündüğümüz zaman, Allah hâdis değildir fakat nihai olarak hepsinin birleştiği ortak nokta vücûd'dur.⁴⁰ Burada Girîdî'nin vermiş olduğu itiraz ve cevapları ayrıntılarıyla vermeyip sadece Şerhü'l-Mevâkıf'tan aktarılan sahifeleri belirteceğiz.

Birinci İtiraz; Bu bölüm Şerhü'l-Mevâkıf'ta sayfa 204'ün, 359. paragrafta olup mesele cevher ve araz açısından ele alınmıştır. Cevap ise yine aynı sayfa ve 360. paragrafta devam etmiştir.⁴¹

İkinci İtiraz; Şerhü'l-Mevâkıf sayfa 204'te olup cevabı ise sayfa 206'da görmenin imkânı ve ademiliği bağlamında devam etmiştir.⁴²

Üçüncü İtiraz; Şerhü'l-Mevâkıf sayfa 206-363'te görmenin olabilmesi için illetlerinin ortak olup olmaması bakımından ele alınmıştır.⁴³

Dördüncü İtiraz; "Cevher ve araz arasında ortak olan şeyin sadece varlık veya hudustan ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü imkân da cevher ve araz arasında ortaktır. Aynı şekilde konuşulabilirlik, bilinebilirlik ve diğer genel kavramlarda böyledir."⁴⁴ Girîdî Cürçânî'nin bu düşüncesini göz önünde bulundurduğundan, görmenin nesnesi olan şey ve imkân bağlamında ele alınmış ve cevaplanmıştır.⁴⁵

Beşinci İtiraz; Buradaki itirazda görmenin imkânı konusunda imkânın elverişli olup olmadığı hususu tartışılmış ve cevaplanmıştır.⁴⁶

Altıncı İtiraz; Muhaliflerin varlığın zorunlu ve mümkün arasında ortak olmadığını kabul etmemesi şeklinde olup buna cevap vererek devam edilmiştir. Burada dikkatimizi çeken husus Şerhü'l-Mevâkıf'ta olup Girîdî'nin almadığı Âmidî'ye ait bir paragraf vardır.⁴⁷

Altıncı itirazdan sonra Şerhü'l-Mevâkıf'ta sayfa iki yüz on iki ve üç yüz yetmiş dördüncü paragraftan itibaren, sayfa iki yüz on dördüncü ve üç yüz yetmiş altıncı paragrafa kadar yedinci itiraz ve cevabını Girîdî risâlesinde zikretmemiştir.⁴⁸ Girîdî'de olmayan bu bölüm

⁴⁰ Bu konuda geniş itiraz ve cevaplar için bkz. Çakmak, *Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri*, 53-55

⁴¹ Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 28.

⁴² Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 30.

⁴³ Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 31-32.

⁴⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/208.

⁴⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/208; Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 34-35.

⁴⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/208; Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 35-36.

⁴⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/210/ prg. 370; Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 36-37.

⁴⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/212-214; Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle*, 40.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta "İkinci Mesele; "Müminler Kıyamet Günü (Ahiret Yurdunda) Rablerini Göreceklendir." Şeklinde bir başlıkla Rû'yetullah meselesine devam edilmiştir.⁴⁹

Rûyetullah'ın gerçekleşmesi konusunu ise "İkinci makam; rû'yetullahın vukûu beyanında olup güvenilir olan iki yol vardır."⁵⁰ şeklinde başlık verip, iki yoldan birincisi olan olumludan yola çıkarak delil getirmiştir. Bu ise Müslümanların ahirette Allah'ı göreceklere dair Kıyâme, 75/22-23'te geçen ayettir.⁵¹ İkinci yolda ise olumsuzdan yola çıkarak Allah'ın görüleceğine dair delil getirmiştir.

Bu ayetle ilgili Râzî, tefsirinde şu şekilde açıklamalarda bulunmuştur. "Ehl-i Sünnetin çoğunluğu bu ayetten yola çıkarak müminlerin kıyamet gününde Allah Teâla'yı göreceklere dair görüş ortaya koymuşlardır.⁵² Daha sonra Mu'tezile'nin bu ayet hakkında ileri sürdüğü iki öncülde bahseder. Birincisi; ayetin zahirinden yola çıkarak Allah'ın görülmeyeceğine, ikincisi ise ayetin tevil edilerek görülemeyeceğine dair sekiz ayrı te'vil yaptıklarını zikreder. Ayrıca bunlara kendisi cevaplar vererek te'villerinin geçersiz olduğunu söyler.⁵³

Girîdî öncelikle bu ayetten yola çıkarak **وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ** "O gün birtakım yüzler aydındır."⁵⁴ Allah'ın bu ayette müminlerin ahirette kendisini göreceklere dair beyan ettiğini söyler. Ahirette rû'yetullah'ın olacağına bir takım dilsel açıklamalarla istidlâl yoluna başvurarak izah eder. Ayet-i celilede "nazara" kelimesi "ilâ" kelimesi ile sıla yapıldığı için bunun "rû'yet" manasına hamledilmesi vaciptir. Dolayısıyla kıyamet günü müminler ahiret yurdunda Allah'ı tam bir aydınlık içinde göreceklere ki kabul edilen görüşün de bu olduğunu söyler. Bu son paragraf Şerhü'l-Mevâkıf'tan farklı bir yorumla yazılmıştır.⁵⁵ Burada Kıyâme 75/22. ayet çerçevesinde Girîdî'nin Şerhü'l-Mevâkıf'tan aynı şekilde aktarmaya devam edip bazı yerleri ve şiirleri almadığını tespit etmekteyiz.⁵⁶ Daha sonra muhaliflerin bu konudaki itiraz ve cevaplarını vererek devam eder.

Birinci İtiraz; Girîdî Şerhu'l-Mevâkıf'ta olduğu gibi rû'yetullahı inkar edenleri genelde "muhalifler" şeklinde zikretmiş ancak Râzî itiraz sahiplerini Mu'tezile diye ifade etmiştir.⁵⁷ "Nazara" kelimesinin üzerinden iddialarını sürdürerek "ilâ" ile sılanmadığını "ilâ" kelimesinin aslında nimetler anlamına gelen "âlâ" kelimesinin müfredi olduğunu ve beklemek anlamına gelen nazar'ın mef'ulün bihi olduğunu ve mananın "Rabbinin nimetlerini beklerler" anlamına geldiğini söyleyerek şairin sözünden de delil getirirler.

Bir kılıç ki savaştan ürkmeyiz, yakınları kesmez ve nimete (ilâ) hainlik etmez"⁵⁸ Buraya kadar Girîdî Şerhu'l-Mevâkıf'tan nakletmiş olup, Şerhu'l-Mevâkıf'ta "ilâ" kelimesinin "inde" anlamında da kullanıldığını belirten kısmı ve buna delil olarak getirilen şiiri ise nakletmemiştir.⁵⁹

Cevap; nimeti beklemek aslında bir üzüntüdür. Böyle bir şeyi de müjde olarak sunmanın aklî bir yanı yoktur. Halbuki ayette müjde esastır ve bu müjde de muhaliflerin iddia ettikleri gibi olmaz. Bizzat rû'yet olursa müjde olur ve kastedilen de budur. Çünkü beklemek gamdır, üzüntüdür dolayısıyla beklemenin ve üzüntünün vermiş olduğu yüz ekşimesi burada söz konusu olmayıp bilakis burada yüzdeki mutluluktan bahsedilmektedir.⁶⁰

⁴⁹ Bkz. Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, 3/214, prg. 376; Girîdî, Rû'yetullaha Dair Risâle, 40.

⁵⁰ Sırrı Girîdî, Rû'yetullaha Dair Risâle, 40.

⁵¹ "وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ"

⁵² Bkz. Fahreddîn Râzî, Tefsîrû Fahri'r-Râzî (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990), 30/ 226.

⁵³ Bkz. Râzî, Tefsîrû Fahri'r-Râzî, 30/ 226-229.

⁵⁴ el-Kiyâme, 75/22.

⁵⁵ Bkz. Girîdî, Rû'yetullaha Dair Risâle, 42; Ayrıca bkz., Çakmak, Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri, 59-60

⁵⁶ Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, 3/218, prg. 380; Girîdî, Rû'yetullaha Dair Risâle, 43.

⁵⁷ Bkz. Râzî, Tefsîrû Fahri'r-Râzî, 30/226.

⁵⁸ Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, 3/218, prg.380; Girîdî, Rû'yetullaha Dair Risâle, 43.

⁵⁹ Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, 3/218, prg. 380; Girîdî, Rû'yetullaha Dair Risâle, 43.

⁶⁰ Girîdî, Rû'yetullaha Dair Risâle, 43-44.

İkinci itiraz ve cevap; Yine muhaliflerin "ilâ" ile sıla edildiği için "nazara" fiilinin "intizar" manasına geldiğine dair şiirden istişhad etmelerini de şiirde böyle olmasının ayette de böyle olmasını gerektirmez diyerek bu delillerini doğru bulmayıp onu da reddeder.⁶¹

Üçüncü itiraz ve cevap; *الى* ile mevsûl olan *نظر* rü'yet için olmayıp gözbebeğini bir tarafa yöneltmektir, şeklinde yorumlamışlar. Delil olarak da *نظرت الى الهلال فما رايتہ* sözünü getirirler. Burada görüldüğü gibi eğer "nazar" rü'yet manasına olsaydı bu cümlede hilali görmesi gerekirdi, oysa bu cümlede "nazar" hilale yöneldi ve görmedi. Buna ilaveten gramer yönünden de deliller getirerek itirazlarını sürdürürler. Müellif cevap olarak biz bunun böyle olamayacağını daha önce de söyledik ayrıca bu cümlelerin Arap'tan bu şekilde nakil olduğunu nereden bilebiliriz. Belki o cümlede "nazartü ila'l hilal" değil "ilâ matlai'l hilaldir." Hatta Arap'tan nakledilse bile yine bunu farklı gramer uygulamalarından misaller vererek reddetmiştir. Üçüncü itirazın cevabında Girîdî Şerhu'l-Mevâkıf'tan farklı olarak "şezr" kelimesi hakkında *Kamus*'a atıf yaparak izah yapmıştır. "Şezr" in normal bir bakma anlamına gelmeyip buğz ile bakma anlamının olduğunu söyleyerek itiraza cevap vermeye çalışmıştır.⁶²

Rü'yetullah'ın gerçekleşeceğinin ispatına dair ikinci delili⁶³ İkinci yol olarak isimlendirip, İkinci yolda ise olumsuzdan yola çıkarak Allah'ın görüleceğine dair delil getirmiştir. Ahirette Kâfirlerin Allah'ı göremeyeceklerini bildiren Mutaffifin, 83/15. ayetten yola çıkarak "Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır."⁶⁴ Kâfirlerin Allah'ı göremeyeceklerinin bildirilmiş olması, müminlerin Allah'ı göreceklerine işarettir.

Râzî bu ayetten yola çıkarak âlimlerimizin şöyle dediğini bildirir; Müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerini, şayet böyle olmasaydı ayetteki tahsisin bir manasının olmayacağı hususunu vurgulamıştır. Diğer bir ifade ile burada perdelenme işinin kâfirler için bir tehdit, müminler için ise perdelenmenin olmaması bir ayrıcalıktır.⁶⁵ Açıklamalarına; Cübbâî, Ebû Müslim, Kabî ve Zemahşerî'nin muhalif olan görüşlerini, Mukatil, Kelbî ve Mâlik b. Enes'in ise Ehl-i Sünnetin görüşlerini destekleyen delillerini izah ederek devam eder.⁶⁶ Bu bilgiler aynı şekilde Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf' ve Girîdî'nin Risâle'sinde de aynı şekilde verilmiştir.⁶⁷

2. Girîdî'nin Başka Bir İtiraza Cevabı

Üçüncü Makam; İnkâr edenlerin Şüpheleri ve bu şüphelerin reddedilmesi beyanındadır.⁶⁸ Girîdî "inkâr edenlerin şüpheleri ve bu şüphelerin cevabı" bölümünde yine Şerhu'l-Mevâkıf'tan naklederken aklî ve naklî delilleri aynen verir. Şüpheleri sekiz kısım olarak nakledip sadece dokuzuncu şarta gelince farklı olarak "Seyyid Şerîf der ki" ifadesini kullanır.⁶⁹ Buradan itibaren Sırrı Girîdî "Rü'yetullaha Dair Risâle"sinde sayfa elli dokuza kadar Şerhu'l-Mevâkıf'tan iki yüz yirmi sekize kadar aynı şekilde nakletmiş olup burada "Lübâbü'l-Erbâîn yazarı Sirâceddîn Urmevî"⁷⁰ şeklinde olan kısım Risâle'de "Sahibü'l-Lübâb"⁷¹ şeklinde geçmiştir.⁷²

Naklî delillerle alakalı şüpheler bölümünde Cürcânî "Naklî şüpheler, bazı nüshalarda geçtiği gibi altı değil dördtür.", diye ifade etmiştir. Girîdî ise burada genel bir ifade olarak

⁶¹ Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 47.

⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/220/, prğ. 385; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 48.

⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/222, prğ. 388; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 52.

⁶⁴ el-Mutaffifin 83/15. "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُورُونَ"

⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Tefsîrü Fahri'r-Râzî*, 31/ 96-97.

⁶⁶ Râzî, *Tefsîrü Fahri'r-Râzî*, 31/96-97.

⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/222-224, prğ. 388-389; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 52-53.

⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/224; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 53.

⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/226, prğ. 392; Girîdî *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 56.

⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 228, prğ. 396.

⁷¹ Eserin tam adı *el-Lübâbü'l-Erbâîn* olup Fahreddîn er-Râzî'nin *Kitâbü'l-erbaîn fi usûl'd-dîn* adlı eserinin muhtasarıdır. Mustafa Çağrırcı, "Sirâceddîn el-Urmevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/262.

⁷² Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 59.

kullanılan “bazı nüshalar” ifadesi yerine “Mu'tezile'nin sem'î (aklî) delillerle alakalı olan şüpheleri dörttür diyerek” bazı kaynakların Mu'tezile olduğunu ayrıca belirtmiştir.⁷³ Mu'tezilenin ayetle istidlâlindeki şüphesine verilen cevaplar kısmındaki birinci cevapta Cürçânî'den farklı olarak şöyle delil getirmiştir. Cürçânî'den naklettiği cevap; “*idrâk*” görülenin taraflarını kuşatarak gerçekleştirdiği takdirde görmedir. Çünkü *idrâkin* hakikati kavuşma ve ermedir. Biz muhakkak *idrâk* edeceğiz sözü kavuşacağız demektir.” Girîdî bu delili gramer yönünden değerlendirerek *idrâk* kelimesinin başındaki hemzenin kesre okunmasıyla görülen şeyin her yanının ihata edilmesi manasına geldiğini ve rü'yet manasında kullanıldığını ifade eder. “İdrâk”ın manasının ise yetişmek ve ermek olduğunu ifade ederek Cürçânî'ye mutabık olarak şu örneği verir: “*إِنَّا لَمَلْحِقُونَ*”⁷⁴ ayetindeki ifade “*إِنَّا لَمَلْحِقُونَ*” manasında kullanmıştır.⁷⁵

Girîdî; “Allah'ın görülmemekle övünmesi” rü'yetin olamayacağına delildir, diyenlerin Mu'tezile olduğunu belirtir ve Cürçânî'den nakletmeye devam eder.⁷⁶ Övgü ancak duyulur dünyada olduğu gibi kibriya perdesiyle örtülüp yücelenin görülmemesidir. Bu ifadeye ilave olarak Girîdî “Şahidde de böyledir” diyerek örnekendirir.⁷⁷

İkinci şüpheyi de yine Girîdî Mu'tezile'nin şüphesi olarak zikreder ve devam eder.⁷⁸ Burada naklî şüphelerden ikinci şüphe üç ayetten bahsedilmiştir. Bunlardan birincisi, Sûre-i Furkan 21. ayet⁷⁹, ikincisi Bakara 55⁸⁰, üçüncüsü ise Nisâ 153⁸¹ ayetleridir. Girîdî, Cürçânî'den nakle devam edip farklı olarak ayetlerin meallerini *Tefsir-i Mevâkib'*den dipnot olarak ayrıca vermiştir.⁸²

Üçüncü şüphe ise; el-A'râf 143. ayette⁸³ geçen “*len*” kelimesinin ebedilik bildirmesinden ötürü Musa gibi bir peygamberin dahi Allah'ı göremeyeceğini bildiriyor. Dolayısıyla diğer insanların da Allah'ı ebedi olarak göremeyeceği açıktır. Girîdî buna cevap olarak “*len*” kelimesinin ebedilik için olmadığını belki gelecekte nefyi te'kid için olduğunu zikrederek Bakara 95. ayeti⁸⁴ örnek vererek cevaplar. Ayette geçen “ölümü hiçbir zaman temenni edemezler.” Allah burada kâfirlerden ölüm temennisini “*len*” ile nefyetmiştir, ancak başka ayetlerde ise kafirlerin ahirette cezadan kurtulmak için ölümü temenni edeceklerini bildirmiştir diyerek cevaplar.

Girîdî “dördüncü şüphe” yerine matbaa hatası veya başka bir nedenden dolayı yine “üçüncü şüphe” diye devam etmiştir. Ancak burada “Allah ile konuşan konuştuğu esnada O'nu göremediğine göre başka vakitte de icmayla görmemiştir.” kısmına kadar nakledip *Şerhu'l-Mevâkıf* da geçen “çünkü ikisi arasında fark bulunduğunu söyleyen yoktur” cümlesini almamıştır.⁸⁵ Burayla alakalı ayetin mealini de yine dipnot olarak *Tefsir-i Mevâkib'*den vermiştir.⁸⁶

⁷³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/232, prğ. 405; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 66.

⁷⁴ eş-Şu'arâ 26/61.

⁷⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/232; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle* 68.

⁷⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 234, prğ. 410; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 72.

⁷⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 234; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 73.

⁷⁸ Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 73.

⁷⁹ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمُنْكَرُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا

⁸⁰ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِالصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (Girîdî risâlesinde bu ayetin numarası sehven 54 olarak yazılmıştır.)

⁸¹ يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِالصَّاعِقَةِ بِظُلْمِهِمْ (Girîdî risâlesinde bu ayet numarası sehven 152 olarak yazılmıştır.)

⁸² Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 74; Mevlâna Kemaleddin Hüseyin b. Ali-i Beyhaki-yi Sebzevari Hüseyin Vaiz-i Kâşifi, *Mevakib tefsiri: Kur'an-ı Kerim ve meal*, trc. İsmail Ferruh Efendi; sdl. Süleyman Fahir (İstanbul: Bütün Kitabevi), 1959, 1504-1505.

⁸³ el-A'râf 7/143, “قَالَ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِالصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ”

⁸⁴ el-Bakara 2/95, “وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ” “Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler. Allah, o zalimleri hakkıyla bilendir.”

⁸⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/236, prğ. 415; Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 80.

⁸⁶ Girîdî, *Rü'yetullaha Dair Risâle*, 79-80.

Girîdî, *Rû'yetullaha Dair Risâle* 'sinde sayfa elli dokuzdan (59) seksen ikiye (82) kadar aynı şekilde nakletmiştir. Aynı konular Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* 'ında da sayfa iki yüz otuz sekize (238) kadar olan bölümleri kapsamıştır.

Sonuç

Girîdî'nin söz konusu risâlesi ve kelâma dair diğer eserlerinden yola çıkarak şunu söylemek mümkündür: Girîdî, Hanefî ve Mâtürîdî mezhebine mensup biri olmasına rağmen kelâma dair yazmış olduğu eserlerinde Mâtürîdî kaynaklarla beraber Eş'ârî kaynaklardan da çokça istifade etmiştir. En çok yararlandığı eserler; Mâtürîdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Eş'ârî, Bâkillânî, Gazzâlî, Cüveynî, Teftâzânî, Sâbunî ve Cürcânî gibi müelliflerin eserleridir. Osmanlı hükümdarlarının Hanefî-Mâtürîdî olmalarına rağmen medreselerde Eş'ârî ekolüne mensup âlimlerin eserlerinin okutulması ve böyle bir teâmülün etkisi ile bu hususun gerçekleştiği kanaatindeyiz. Girîdî bu risalesini Yeni İlm-i Kelâm döneminde yazmış olmasına rağmen daha çok geleneğe bağlı olarak yazdığını söyleyebiliriz. Ayrıca yazmış olduğu eserde "rû'yetullah" konusunu Mu'tezile'nin muhalefeti üzerinden ispatlamaya çalıştığını tespit etmekteyiz. Risalesinde daha önce tercümesini yaptığı *Şerhu'l-Akâid* 'ten rû'yetullah bölümünü ayrı bir risâle şeklinde ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* 'ının metodunu bazı farklılıklarla birebir takip ederek yazdığını söylemek mümkündür. Öncelikle Mu'tezile'nin itiraz ettiği hususları zikrederek bunları sırasıyla aklî ve naklî deliller şeklinde sırayla cevapladığını görmekteyiz.

Takep etmiş olduğu bu metotlardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Girîdî bulunduğu dönem itibariyle Yeni İlm-i Kelâm düşüncesinin dillendirildiği ve bu düşünce üzerine eserlerin yazılmaya başladığı bir dönemde yaşamıştır. Girîdî burada kanaatimizce Ehl-i Sünnet kelâm anlayışının korunması ve bu gelenek üzere devam edilmesi şeklinde bir bağlılıkla risâlesini yazmayı sürdürmüştür. 19.y.y. Osmanlı dönemine baktığımız zaman şerh ve hâşiye geleneğinin bir devamı olarak klasik dini eserlerin Türkçeye tercüme edildiği bir dönemdir. Girîdî de aynı şekilde yazmış olduğu eserlerle bir taraftan klasik Ehl-i Sünnet anlayışını devam ettirmiş, aynı zamanda eserlerini birçok Eş'ârî ve Mâtürîdî kaynaklardan istifade ederek Türkçe yazmıştır. Müellifin aslında döneminin çok yönlü düşünce ve aidiyet buhranı içerisinde yazdığı eserlerle Ehl-i Sünnet İslâm düşünce geleneğini sürdürme ve güncelleme çabası içerisinde olduğunu ve toplumu uyarmayı hedeflediğini söylemek mümkündür. Girîdî, II. Abdülhamit döneminin çok yönlü bir Osmanlı aydını olarak şair, yazar, hattat, fakih ve diğer İslâmî ilimler konusunda söz sahibi bir devlet adamı vasfına sahip bir kişilik olarak temayüz etmiştir.

Kaynakça | References

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Şahîh*. nşr. Mustafa Dib el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cansız, Hasan. *Rû'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelâm-Bilim İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabü'l İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-İ'tikâd*. Thk. Esad Temîm, Beyrut: yy. 1996.
- Çağrıçı, Mustafa. "Sirâceddîn el-Urmevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37: 262-264.
- Çakmak, Abdullah. *Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Demir, Osman. "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rû'yetullah Metinlerinde Optik", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (Özel sayı), 107-120. (2019): 107-120.
- Ebu Hanîfe, Numan b. Sâbit. *Fıkhu'l-ekber*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ty.
- Girîdî, Sırrı. *Rû'yetullah'a Dair Risâle*. Rusçuk: Muhammed Şevket Bey Kütüphanesi, 1293/1875.
- Işık, Harun- Serdar, Murat. *Sistemantik Kelâm I*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Karaçavuş, Ahmet. *Mektûbât-ı Sırrı Paşa*. Trabzon: Serander Yayınevi, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. haz. Hayrettin Karaman-Ali Özek- İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıçı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebstratü'l-Edille*. Tenkidli Neşir Hüeyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1998.

Râzî, Fahreddin. *Tefsîrû Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990.

Sebzevârî, Mevlâna Kemaleddin Hüseyin b. Ali-i Beyhaki. Kur'an-ı Kerim ve meali. Trc. İsmail Ferruh Efendi. Sdl. Süleyman Fahir. İstanbul: Bütün Kitabevi, 1959.

Yeşilyurt, Temel, "Rû'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35: 311-314.

Yurdağür, Metin. *Maverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017.

İBN SA'D'IN TABAKÂT'INDA ESBÂB-I NÜZÛL

Asbâb al-Nuzûl in Ibn Sa'd's Tabaqât

İskender ŞAHİN

Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı
İzmir, Türkiye
Associate Prof., İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic
Studies
Izmir, Turkey

iskender.sahin@ikcu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0535-5762

DOI: 10.53336/rumeli.953593

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Haziran 2021 / 17 June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Eylül 2021 / 06 September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Şahin, İskender. "İbn Sa'd'ın Tabaqât'ında Esbâb-ı Nüzûl". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 75-96.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved

İBN SA'D'IN ṬABAQÂT'INDA ESBÂB-I NÜZÛL

Öz

Vahyi anlama sorununu çözebilme noktasında bilinmesi gereken ilimlerden olan esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'ın tefsirinde önemli bir yere sahiptir. Bu münasebetle söz konusu ilmin önemine vâkıf olan ilim adamları mevzu ile ilgili verileri eserlerinde muhafaza etmek suretiyle sonraki kuşaklara kaynaklık etmişlerdir. Sebeb-i nüzûl ilminin kaynakları, genellikle hadis, tefsir ve bu sahada kaleme alınan müstakil eserler olarak görülmüştür. İlgili kaynaklar arasında *Ṭabaqât* türü eserleri de yer almaktadır. Bu minvalde İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Ṭabaqât*'ı, içerdiği ilgili rivâyetlerle esbâb-ı nüzûl ilmi çerçevesinden araştırılmayı hakeden bir eserdir. Araştırmacılar tarafından bugüne kadar konuya yeterli ilginin gösterilmediği görülmektedir. Dolayısıyla bu makale, üzerinde pek fazla durulmayan konuyu araştırmayı hedeflemiştir. Tarih, biyografi, siyer, hadis, tefsir gibi birçok disipline dair ihtiva ettiği zengin bir bilgi havzasını andıran *Ṭabaqât*, yeri doldurulması mümkün olmayan çok kıymetli bir kaynaktır. Eserin, Kur'ân ilimlerinden biri olan nüzûl sebepleri ilmi yönüyle çok önemli olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sa'd, âyetlerin olay, kişi, zaman ve mekân bağlamına inmesi hasebiyle onların inişi ile ilgili esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini bu dört bağlam çerçevesinden aktarmıştır. Bu yönüyle söz konusu rivâyetler, hem ilgili âyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamış hem tarihsel arka plana ışık tutmuş hem de ahkâmın hikmet ve illetinin sağlam bir şekilde kavranmasına zemin oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, İbn Sa'd, *Ṭabaqât*, Âyet, Esbâb-ı nüzûl, Rivâyet.

Asbâb al-Nuzûl in Ibn Sa'd's *Ṭabaqât*

Abstract

Asbâb al-nuzûl, which is one of the sciences that should be known at the point of solving the problem of understanding revelation, has an important place in the interpretation of the Qur'ân. On this occasion, scientists who are aware of the importance of the science in question have been the source of the next generations by preserving the data on the subject in their works. The sources of the science of asbâb al-nuzûl were generally regarded as hadith, commentary and individual works written in this field. Among the relevant sources are works of the type of *Ṭabaqât* too. In this respect, Ibn Sa'd's *Ṭabaqât* is a work that deserves to be investigated within the framework of the science of asbâb al-nuzûl with the related narrations it contains. It is seen that the researchers did not show enough attention to the subject until today. Therefore, this article, lamented the focus of much research on the subject has targeted. *Ṭabaqât*, which resembles a rich basin of knowledge on many disciplines such as history, biography, hadith, and exegesis, is a very precious resource that cannot be replaced. It is understood that the work is very important in terms of the reason for the descent of the verses, which is one of the sciences of the Qur'ân. Ibn Sa'd narrated the asbâb al-nuzûl narrations about the descent of the verses in the context of event, person, time and place from these four contextual frameworks. In this respect, the rumors in question provided a better understanding of the relevant verses, shed light on the historical background, and laid the groundwork for a solid understanding of the wisdom and illness of the judgment.

Keywords: Qur'ân, Tafsir, Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, Asbâb al-nuzûl, Verse, Narration.

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlık varoluşun anlamı üzerinde durmuş ve bu konuda sürekli bir arayış içerisinde olmuştur. Bir başka deyişle anlamlandırma, her dönemde giderilmesi gereken bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Allah'ın, elçileri vasıtasıyla gönderdiği vahiyler, insanın varoluşu anlamlı kılma ihtiyacına ve çabasına cevap vermeyi, hayat için düzenli ve güvenli ortamlar oluşturmayı hedeflemiş; bu yönüyle adeta insanın hakikate giden yolunu açmıştır. Fakat vahyin inişinden sonraki dönemlerde zaman ve mekân faktörünün değişmesiyle birlikte yeni kuşaklar, vahyi anlama sorunu ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu noktada ilgili sorunu aşabilmenin iki önemli basamağından bahsedilebilir. Bunlardan aşılması gereken birinci basamak dil, diğer basamak ise âyetlerin iniş sebeplerinin bilinmesidir. Bu iki sorundan ikincisi, konumuz olması hasebiyle bizleri daha fazla ilgilendirmektedir.

Esasen ilk dönem âlimlerinin tefsirden anladıklarının, âyetlerin iniş sebeplerinin bilinmesinden ibaret olduğu yönündeki değerlendirmelere¹ bakılacak olursa sebab-i nüzûl ilminin önemi daha iyi kavranmış olur. Söz konusu ilmin önemine vakıf olan ilim adamları mevzu ile ilgili verileri eserlerinde muhafaza etmek suretiyle sonraki kuşaklara kaynaklık etmişlerdir. Burada sebab-i nüzûl ilminin kaynakları, genellikle hadis, tefsir ve bu sahada kaleme alınan müstakil eserler olarak görülmüştür. İlgili kaynaklara Tabakât türü eserleri de pekala dahil edebiliriz. Bu minvalde İbn Sa'd'ın Tabakât'ı, içerdiği ilgili rivâyetlerle esbâb-ı nüzûl ilmi çerçevesinden araştırılmayı hak eden bir eserdir. Konu ile ilgili olarak müstakil bir çalışma henüz yapılmamıştır. Fakat Hikmet Gültekin, 2014 yılında Siyer Vakfı'nın düzenlediği "İbn Sa'd ve Eseri Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr Sempozyumu" isimli sempozyumda "Tefsir Kaynağı Olarak İbn Sa'd'ın Tabakât'ı" başlıklı bir tebliğ sunmuş ve burada konuya çok kısa bir şekilde temas edip birkaç örnek sebab-i nüzûl rivayeti vermekle yetinmiştir.² Yine konumuzla alakalı olarak Hikmet Gültekin danışmanlığında Zeynep Demiryorgan tarafından 2016 yılında "Tefsir kaynağı olarak İbn Sa'd'ın Tabakât'ı" başlıklı bir tez hazırlanmış ve eserin esbab-ı nüzûl rivayetleri içeriği, müstakil bir çalışmanın konusu olabileceği düşüncesiyle tezin dışında bırakılmıştır.³ Dolayısıyla bu makale, üzerinde pek fazla durulmayan konuyu araştırmayı hedeflemiştir.

1. Esbâb-ı Nüzûl İlimi

Konusu her yönüyle Allah'ın kelâmı olan, onunla ilgili veya onun içerdiği ilim ve araştırmalardan oluşan, vahyi en doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olmayı gaye edinen bilgi alanı Kur'ân ilimleri olarak değerlendirilmektedir.⁴ Birçok ilim, söz konusu bilgi alanı içerisinde mütalaa edilmektedir. Bu ilimlerden biri olan Esbâb-ı nüzûl ilmi, nüzûl ortamında meydana gelen bir olay veya Hz. Peygambere sorulan bir soruya, meydana geldiği zaman diliminde, bir veya

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 116.

² Hikmet Akdemir, "Tefsir Kaynağı Olarak İbn Sa'd'ın Tabakât'ı", *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât -Sempozyum Bildirileri* ed. Muhammed Ali Alioğlu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 149-175.

³ Zeynep Demiryorgan, *Tefsir kaynağı olarak İbn Sa'd'ın Tabakât'ı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 86.

⁴ Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü'l-Haleb, 1373), 1/16; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 54.

birçok âyetin, tazammun etmek, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine sebep olan ve vahyin indiği ortamı resmeden hadiseye denilmektedir.⁵

Kur'ân'ın ilâhî iradeye uygun bir şekilde anlaşılmasında sebep-i nüzûl ilminin büyük bir öneme sahip olduğu muhakkaktır. Esasen, sahabenin âyetleri oldukça isabetli bir şekilde yorumlamalarının ve bu sahada söz sahibi olmalarının altında yatan ana nedenlerden biri, hiç kuşkusuz bu ve benzeri ilimlere vakıf olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü nüzûl sebepleri, sadece sahabenin bilebileceği bir husustur.⁶ Bu sebeple Hz. Peygambere vahiy geldiğinde, bunun ne için vahyedildiğini, hangi olayın buna neden olduğunu, soru soran kimselerin psikolojik ve kültürel durumunu ve soru sormasındaki maksadın ne olduğunu çok iyi biliyorlardı. Öte yandan sahabe, birtakım olaylara ve çeşitli sebeplere binaen vahyedilen âyetlerin ihtiva ettiği manaları ve hükümleri anlama ve değerlendirme noktasında birbirleriyle eşit seviyede değillerdi. Kimileri, özellikle âyetleri yorumlamakla meşgul olup genellikle Hz. Peygamber'in çevresinde yer almışlar ve böylece meydana gelen hadiselerin sebepleri ve onlar hakkında gelen hükümler arasındaki ilişkiyi çok iyi kavrayabilmişlerdir. Haddizatında sebep-i nüzûl ilminin nihai hedefi de budur. Bazı ilim adamlarının evvel emirde, tefsirin, âyetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesinden ibaret olduğu şeklindeki beyanları bu duruma işaret etmektedir.⁷ İniş sebepleri bilinmeyen âyet veya sûreler ise, sahabeyi muhakeme etmeye ve birbirine zıt gibi görünen hükümlerin arasını te'lif etmeye yöneltmiştir. Bu noktada kimi sahabenin ve sonra gelen tabiünden bir kısım âlimlerin âyetleri yorumlamaktan kaçınmalarının nedeni, azönce bahsettiğimiz sebep ve hüküm arasındaki münasebeti kuramamaları gerçeği olmuştur.⁸

Âyetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesi, birçok faydayı da beraberinde getirmektedir. Bu ilim, Allah'ın Kur'ân'da vazettiği hükümlerin hikmetlerini anlamaya yardımcı olduğu gibi, kast olunan manalar daha kolay anlaşılmakta ve böylece bu husustaki şüpheler ve güçlükler bertaraf edilmektedir. Diğer taraftan iniş sebebi bilindiği takdirde hakkında âyet inen kimsenin kimliği tespit edilmekte ve böylece başkalarıyla karıştırılma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Ayrıca bu ilim sayesinde Kur'ân'ın hükümleri tahsis edilebilmekte, âyetlerin mana ve hükmünden istifade etmek isteyen kimsenin vahyi tespitinde, hıfz ve anlayışında kolaylıklar meydana getirme gibi faydalar da hasıl olmaktadır.⁹

Sahabe, âyetlerin anlaşılmasında nüzûl sebeplerine dair bilgilerin öneminin daima farkında olmuştur. Mesela İbn Abbas (ö. 68/687), aynı zamanda nüzûl sebeplerini öğrenmek için onları soruşturan ve araştıran bir sahabe olarak da bilinmekteydi. Tabiîn kuşağı âlimleri de nüzûl sebeplerine önem vermişler ve ilgili rivâyetleri toplamaya gayret etmişlerdir. Bu arada söz konusu bilgiler/rivâyetler nesilden nesile daha çok sözlü olarak nakledilmiştir. Tedvîn dönemine dek nüzûl sebebine dair bilgiler bu şekilde muhafaza edilmiş, bu dönemle birlikte hadis ve tefsir kitaplarında yazı ile kayıt altına alınmışlardır.¹⁰ Tedvîn dönemi sonrasında ise nüzûl sebeplerine dair müstakil eserlerin meydana getirildiğini görmekteyiz. Bu sahada ilk eser Ali b. el-Medenî'nin (ö. 234/848) *Esbâbu'n-nüzûl*'udur. Konu ile ilgili pek çok eser yazılmış olmakla birlikte bunların

⁵ Zerkânî, *Menâhil*, 1/99-101; Subhi's-Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li Melâyin, 1977), 132; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 2011), 229-230; Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 68.

⁶ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 1/22.

⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 116.

⁸ Mustafa Çetin, "Nüzûl Sebepleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 30/2 (1994), 96.

⁹ Çetin, "Nüzûl Sebepleri", 98-103. Ayrıca bakınız: Demirci, *Tefsir Usulü*, 239-240.

¹⁰ Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 71-73.

en meşhurları ise Ebu'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1075) *Esbâbu'n-nüzûl*'ü ve Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Lübâbu'n-nuqûl fî esbâbi'n-nüzûl*'üdür.¹¹

2. İbn Sa'd ve *Ṭabakât*'ı

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî olan İbn Sa'd, 160/777 yılında Basra şehrinde doğmuştur. Basra'da bulunduğu sıralarda tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799), İsmâil b. Uleyye (ö. 193/809), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 212/828), Affân b. Müslim (ö. 220/835), Ârim b. Fazl (ö. 224/839) ve Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842) gibi âlimlerden ilim tahsil etmiş ve ilmîni genişletmek üzere dönemin ilim merkezlerinden Kûfe, Medine ve Mekke'ye gitmiştir. Daha sonra Rakka, Dîmeşk ve Bağdat'a geçmiş ve 230/845 tarihinde vefat edene kadar burada ikamet etmiştir. İbn Sa'd, hadis, ricâl, cerh ve ta'dîl, fıkıh, kıraat, Kur'ân ilimleri, siyer, megâzî, ahbâr, fütûh, şiir ve ensâb sahalarında ehil ilim adamlarından tahsil gördüğü için, kendisi de bu yönde oldukça kültürlü ve birçok ilim dalında söz sahibi bir âlim olarak temayüz etmiştir. Cerh ve ta'dîl âlimleri İbn Sa'd'ı şerefli, faziletli, doğru sözlü ve genellikle sika bir âlim olarak değerlendirmişlerdir. Oldukça geniş bir ilmi yelpazeye sahip olan İbn Sa'd, kaynak niteliğinde birkaç eser kaleme almıştır. Onun en önemli eseri hiç kuşkusuz *Kitâbü't-Ṭabakâti'l-kebir/et-Ṭabakâtü'l-kübrâ*'sıdır. Diğerleri ise *et-Târîh*, *Ahbârü'n-nebî* ve *el-Şaâdetü'l-hulvâniyye fî'ftihâri'l-Şaâtanîyyîn 'ale'l-Adnâniyyîn* adlı telifleridir.¹²

et-Ṭabakâtü'l-kübrâ, hem İslâm dininin intişarını ve İslam medeniyetinin neşvü nema bulmasını dönemlere göre aksettirme hem de ilmi birikimi sonraki kuşaklara aktarma hususunda önemli bir yere sahiptir. Muadilleriyle karşılaştırıldığında bilgi, belge ve kültür olarak oldukça zengin olan eser, kendisinden sonra telif edilen çalışmalara örnek ve kaynak olması yönüyle de önemini daima muhafaza etmiştir.¹³

İbn Sa'd'ın, *Ṭabakât* kitaplarının ilki ve zamanımıza intikal edenlerin en eskisi olan bu eseri, esas itibariyle siyer-megâzî ve *ṭabakât* şeklinde iki ana bölümden meydana gelmektedir. Kitabın 1. cildi, Hz. peygamberin diğer peygamberlerle ilişkilendiren kısa bir nübüvvet geçmişinden, anne ve babasının soyundan, risalet öncesi ve sonrası Mekke döneminden, Medine'ye hicretinden, yöneticilere gönderdiği İslâm'a davet mektuplarından ve Medine'ye gelen heyetleri kabulünden bahsetmektedir. 2. cilt, Hz. Peygamber'in savaşlarından, Vedâ haccından sonraki hayatı ile vefatından bahsetmektedir. Buna ilaveten onun vefatı üzerine söylenen mersiyeler ve *Ṭabakât* kısmına hazırlık olmak üzere yazıldığı düşünülebilecek bazı konulara cildin sonunda yer verilmiştir. 3. ve diğer ciltler ashabın hayatıyla başlayıp tâbiîn ve diğerlerinininkiyle devam etmiştir. Sahabeyi savaşa katılıp katılmama, Mekke'nin fethinden önce ve sonra Müslüman olanlar ve Medine'de ve dışında gibi birtakım özelliklerine göre beş tabaka halinde tasnif eden İbn Sa'd, tâbiîn neslini genellikle yirmi ile on yıllık yaş farklarına ve

¹¹ Sebebi nüzûl ilmi ile ilgili yapılan çalışmaların tamamı için bakınız: Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 74-80; yine bu hususta bakınız: Yakup Bıyıkoglu, *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 25-30.

¹² Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed bin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, (nşr. İhsan Abbas), (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971), 4/350-351; Şemseddin Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyer-i a'lamî'n-nübela*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427), 9/60-61; ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîye, 1419), 2/11; Ebû fadl Ahmed b. Ali ibn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hind: Matbuatu Dâiretu Maarifi-n-Nizâmîyye), 9/182-183; Ebu'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî ṭabakâti'l-kurrâ* (nşr. G. Bergstraesser) (Kahire-Beyrut: 1351-1402), 2/142-143; Mustafa Fayda, "İbn Sa'd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1999) 20/294-297.

¹³ Eserin İslam medeniyetindeki yeri ve katkıları konusunda daha detaylı bilgi için bakınız: Ahmet Önkal, "İbn Sa'd'ın *Kitâbü't-Ṭabakâti'l-Kebîr*'inin İslâm Kültüründeki Yeri ve Önemi", *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Ṭabakât -Sempozium Bildirileri*, ed. Muhammed Ali Alioglu, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 95-123.

yaşadıkları şehirlere göre sınıflandırmış ve akabinde tebeu't-tâbiîn ile ondan sonraki kuşakları zikretmiştir. Yedi tabaka olarak değerlendirdiği ilk tâbiîn zümresi Medine'de yaşamış olanlardır. Medine dışındaki şehirlerde bulunanlar ise tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve daha sonra gelenler şeklinde tasnif edilmiştir. Müellif, eserin son cildinde kadın sahâbeye yer vermiştir. Hz. Peygamber'in kadınlarla nasıl biatlaştığı, Hz. peygamberin eşleri, kızları, amca ve halakızları, Kureyşli ve Medineli kadın sahâbe, tâbiînden bazı hanımlar bir tabaka halinde ele almış, onların, medeniyetin teşekkülünde toplum içerisinde üstlendikleri ve icra ettikleri görevlere temas etmiştir.¹⁴

Eser, siyer ilmi bakımından oldukça zengin bir muhtevaya sahip olduğu kadar tefsir ilmi bakımından da önemli ölçüde malumatı içerisinde barındırmaktadır. Yaklaşık beş yüz yerde dört yüz on kadar âyete temas eden İbn Sa'd, Hz. Peygamberin, sahabenin ve tabiinin âyetleri tefsirine dair önemli bilgiler vermektedir. Nitekim Hz. Peygamberin sîretini etraflıca ele alan *Ṭabakât*'ın, Nebvî tefsir hususunda önümüzü aydınlattığını görüyoruz. Hz. Peygamberin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden sonra ikinci kaynak olma konumunda olması hasebiyle söz konusu eser, onun kavli ve fiili durumlarını ilk elden sonrakilere nakletmesi açısından oldukça önemli yere sahiptir. Öte yandan, Kur'ân'ın inzâline şahitlik etmiş olan ve tefsirde hüccet kabul edilen ashabın hayat hikâyelerini ve onların âyetlerle ilgili görüşlerini en detaylı bir şekilde aktarması noktasında da yeri doldurulamayacak bir özelliğe sahiptir. Ayrıca *Ṭabakât*, görüşlerinin tefsir ilmine katkısının bir hayli fazla olduğu tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn kuşaklarının Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik görüşlerini aktarması yönüyle de temayüz etmiş, böylece her devirde kendisinden bolca istifade edilen bir ilim membaı haline gelmiştir.¹⁵

Diğer taraftan *Ṭabakât*, Kur'ân ilimleri arasında âyetlerin anlaşılması noktasında önemli bir yere sahip olan esbâb-ı nüzûl ilmi açısından da oldukça zengin bir içeriğe sahip olması yönüyle dikkat çekmektedir. Kaynaklarda yaklaşık altı yüz kadar âyetin nüzûl sebebi ile ilgili nakillerin bulunduğu göz önünde bulundurulacak olursa¹⁶ müellifin, eserinde sebab-i nüzûle dair naklettiği rivâyetlerin sayısının yüz yirminin üzerinde olması, eserin bu çerçeveden ne kadar önemli olduğunun anlaşılması noktasında yeterlidir.

3. İbn Sa'd'ın Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Ele Alma Yöntemleri

Müellif, âyetlerin iniş sebeplerine dair pekçok rivayet nakletmektedir. Fakat bu rivayetler birçok farklı şekilde aktarılmakta ve bunlarla ilgili değişik ifadeler başvurulmaktadır. Bu başlık altında İbn Sa'd'ın *Ṭabakât*'ta ilgili rivayetleri nasıl ve ne şekilde ele aldığını tespit etmeye gayret edeceğiz.

3.1. Sebeb-i Nüzûl Sigalarını Kullanım Şekilleri

İlk dönem hadis, tefsir ve tarih kitaplarında âyetlerin nüzûl sebebine dair zikredilen haberlerde kullanılan rivâyet sıygaları oldukça önemlidir. Çünkü ilgili rivâyet sıygaları, hem söz

¹⁴ *et-Ṭabakâtü'l-kübrâ*'nın metodu ve özellikleri hakkında daha fazla ve detaylı bilgi için bakınız: Fayda, "İbn Sa'd", 20/294-297; Fayda, "İbn Sa'd'ın Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr'i Metodu ve Özellikleri", *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât -Sempozyum Bildirileri*, ed. Muhammed Ali Alioğlu, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 83-93.

¹⁵ Eserin tefsir ilmine katkıları hususunda daha daha geniş ve teferruatlı bilgi için bakınız: Akdemir, "Tefsir Kaynağı Olarak İbn Sa'd'ın *Ṭabakât*'ı", 149-175; Demiryorgan, *Tefsir kaynağı olarak İbn Sa'd'ın *Ṭabakât*'i*, 86.

¹⁶ Muhsin Demirci, "Esbabu'n-Nuzul'un Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 22; *Tefsir Usulü*, 232. İlgili âyetlerin sayısı, Vâhidî'nin *Esbâb-ı nüzûl*'ünde 600, Suyûtî'nin *Lübâbu'n-nukûl*'ünde ise 800 civarındadır. Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 88.

konusu haberlerin, âyetlerin inişinin sebebi olup olmadığının tayininde ve tespitinde hem de onların kuvvet derecelerinin belirlenmesinde mühim bir görev ifa etmektedirler.¹⁷

Nüzûl sebebinde yer alan rivâyet sıygaları, sebep ifade etmede “nass” olan rivâyetler ve sebep ifade etmede “nass olmayan” rivâyetler olmak üzere iki ana başlık altında mütalaa edilmektedir. Birincisinde, nakledildiği rivâyet sıygalarından ilgili haberin âyete veya sureye açık bir şekilde iniş sebebi olduğu anlaşılmaktadır. İkincisinde ise net bir şekilde âyetin inişine sebep olduğu anlaşılamayan sıygalar kullanılmakta ve bu sıygalar daha çok sebebin ihtimal dâhilinde olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁸

İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*'ında yer verdiği nüzûl sebeplerinin büyük bir çoğunluğunu sebep ifade etmede “nass” olan sıygalarla nakletmektedir. Bunları birkaç başlık altında değerlendirebiliriz.

.... فَزَلَّتْ فِي - Bu sıyga ile müellif birçok nüzûl sebebi nakletmiştir. Bunlar genellikle âyetlerin kimler hakkında veya ne zaman indiğini bildirmektedirler.¹⁹ Mesela İbn Abbas'ın: “Onlar başkasını (Allah'ın elçisine ilişmekten) men ettikleri halde kendileri ondan (ona uymaktan) uzak dururlar”²⁰ âyetinin Ebû Tâlib (ö. 619) hakkında indiğini nakletmiştir. Çünkü o, bir yandan Allah'ın elçisine eziyet edilmesine engel olmuşken, diğer yandan İslam'a girmekten de imtina etmiştir.²¹

.... فَزَلَّتْ عَلَيْهِ - İbn Sa'd sadece bir yerde bu sıyga ile kıblenin değişimi hususunda Hz. Peygamberin içerisinde var olan Kâbe'ye yönelme isteğine binaen Bakara sûresindeki: “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin...”²² âyetinin inmesi ile ilgili nüzûl sebebinin nakletmektedir.²³

.... فَزَلَّتْ فِيهِ - *Ṭabaḳāt*'ta bu sıyga ile âyetin bir şahıs hakkında indiği bilgisi aktarılmaktadır. Örneğin Muğire b. Abdurrahman'ın (ö. 186/802) babasından naklettiğine göre Halid b. Hizam (ö. ?), Habeşistan'a ikinci defa hicret etmek istemiş ne var ki yolda vefat etmiş ve bunun üzerine onun hakkında: “Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır. Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir.”²⁴ âyeti inmiştir.²⁵

.... فَأَنْزَلَ اللَّهُ - Bu sıyga ile rivâyet edilen nakiller, genellikle âyetlerin bir olay veya durum hakkında indiğine vurgu yapmaktadır. Eserde bu türden sıygalarla birçok rivâyetin nakledildiği görülmektedir.²⁶ Örneğin İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamberin erkek çocuğu

¹⁷ Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 105.

¹⁸ Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 107-112.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1968), 1/123, 3/16, 43, 250, 4/15, 5/446, 8/77.

²⁰ el-En'âm 6/26.

²¹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1/123; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (By: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420), 11/313; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Asım b. Abdulmuhsin el-Hümejdân, (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992/1412), 215; Celaleddîn Abdurrahman b. Ebubekir es-Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, (Kahire: Matbuatu Mustafa Elbanî, 1954/1373), 98.

²² el-Bakara 2/144.

²³ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1/241; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/172-173; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 44; Suyûtî, *Lübâb*, 21.

²⁴ en-Nisâ 4/100.

²⁵ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 4/119.

²⁶ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1/74, 123, 198, 243, 2/29, 45, 3/42, 4/123, 8/174, 8/185.

Abdullah vefat ettiğinde Âs b. Vâil (ö. 622) Allah'ın elçisi hakkında: "Onun nesli kesildi, o artık ebterdir" şeklinde konuşmuş ve bunun üzerine Allah: "Seni ayıplayan var ya, işte asıl ebter odur"²⁷ âyetini indirmiştir.²⁸

لَمَّا نَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةَ... فَزَلَّتْ/فَأَنْزَلَ اللَّهُ. - Bu sıyga ile rivâyet edilen nakiller, bir âyetten sonra meydana gelen herhangi bir durum veya olay hakkında o âyeti tamamlayan ilave bir hükmün²⁹ veya yeni bir âyetin indiğini haber vermektedir.³⁰ İbn Sa'd bu türden sıyga ile rivâyet edilen nüzûl sebebi bilgisini sadece iki defa nakletmiştir. Nitekim 'Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713) rivâyetle eş-Şuarâ sûresinde geçen: "Şairlere gelince onlara da sapkın kimseler uyarlar"³¹ âyeti nâzil olduğunda Abdullah b. Revâha (ö. 8/629): "Allah da bilmektedir ki ben de onlardanım" demiş ve bunun üzerine Allah da: "Ancak iman edip salih amel işleyenler hariç..."³² âyetini indirmiştir.³³

... فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ. - Bu sıyga ile Hz. Peygamberin karşılaştığı bir durum neticesinde ona indirilen âyetin iniş sebebi nakledilmektedir. *Ṭabaḳāt*'ta müellif garânîk olayını³⁴ anlatırken bu türden bir rivâyet aktarmakta ve Allah'ın Hz. Peygambere el-İsrâ sûresinde yer alan: "Onlar, başka bir vahiy uydurup bize isnat etmen için neredeyse seni vahyettiklerimizden saptıracaklardı ve ancak o takdirde seni samimi dost edineceklerdi. Eğer sana sebat vermemiş olsaydık neredeyse onlara biraz meyiledecektin. Ama o zaman sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık; sonra bize karşı kendin için hiçbir yardımcı da bulamazdın!"³⁵ âyetlerini vahyettiğini bildirmektedir.³⁶

... سَأَلْتُ... عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ... فَقَالَ... فَزَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةَ. - Bu sıyga ile sahabeden veya tabiünden bir kimse sahabeye bir âyetle ilgili soru sormakta, o da ilgili olayı aktardıktan sonra bu olay üzerine hangi âyetin indirildiğini haber verdiği rivâyet edilmektedir. İbn Sa'd, eserinde bu türden bir nüzûl sebebine yer vermiştir. Mesela Abdullah b. Râfi'den (ö. ?) nakledildiğine göre kendisi Hz. Peygamberin eşlerinden Ümmü Seleme'ye (ö. 62/681): "Ey peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kıyorsun? Bununla beraber Allah bağışlayıcıdır,

²⁷ el-Kevser 108/3.

²⁸ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 1/133, 3/7; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/657; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 466; Suyûtî, *Lübâb*, 243.

²⁹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/210.

³⁰ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 3/528.

³¹ eş-Şuarâ 26/224.

³² eş-Şuarâ 26/227.

³³ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 3/528; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/420; Suyûtî, *Lübâb*, 167.

³⁴ Bir rivâyete göre Garânîk hadisesi şöyle meydana gelmiştir: "Hz. Peygamber Kâbe'de müşriklerle beraberken Necm sûresini okumaya başlamış ve 19-20. âyetlere gelince şeytan 20. âyetin devamı gibi, "İşte şunlar yüce kuğulardır (garânîk), şefaathleri umulmaktadır/ وإن شفاعتھن لترتجى" şeklindeki bir parçayı Hz. peygambere okutmuş, o da okumaya devam etmiş ve sûreyi bitirince sonundaki secde âyetinden dolayı secde etmiş, çevresindekiler de kendisiyle birlikte secde etmişler; Velîd b. Mugîre veya Saîd b. Âs de bir avuç toprağı alnuna getirmek suretiyle secde etmişlerdi. Hz. Peygamber'in garânîkten bahsetmesi müşrikleri sevindirmiş, "Allah'ın diriltten ve öldüren, yaratan ve rızık veren olduğunu biliyoruz; fakat ilâhlarımızın O'nun katında bize şefaath edebileceklerine de inanyoruz. Sen onların şefaath edebileceklerini kabul ettiğine göre artık aramızda bir anlaşmazlık kalmadı" demişler. Bu durumdan son derece rahatsız olan Hz. peygamber evine çekilmiş. Daha sonra Cebrâil gelmiş, Hz. Peygamber sûreyi ona okumuş; Cebrâil de, "Bu iki cümleyi sana getirdim mi ki?" demiş; Hz. Peygamber, "Allah'a, söylemediği bir şeyi nisbet edip söylemişim" şeklinde beyanatta bulunmuş. Bunun üzerine: "Onlar, başka bir vahiy uydurup bize isnat etmen için neredeyse seni vahyettiklerimizden saptıracaklardı ve ancak o takdirde seni samimi dost edineceklerdi. Eğer sana sebat vermemiş olsaydık neredeyse onlara biraz meyiledecektin" ayeti nazil olmuştu." (el-İsrâ 17/73-74). İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 1/205-206. Garânîk hadisesi ile ilgili daha fazla ve teferruatlı bilgi için bakınız: İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1996), 13/361-366.

³⁵ el-İsrâ 17/73-75.

³⁶ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 1/205-206.

merhametlidir.”³⁷ âyetini sormuş, o da: “Yanımda bir kavanoz süzme yayla balı vardı. Allah'ın elçisi onu sever ve yerdi. Aişe ona: ‘Bal arısı meşe ağacından emmiş’ deyince Allah'ın elçisi onu kendisine haram kıldı ve bunun üzerine söz konusu âyet indi” demiştir.³⁸

İbn Sa'd, yukarıdakilere ilaveten nüzûl sebeplerini sebep ifade etmede “nass” olan şu sıygalarla da nakletmektedir: “فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ”³⁹, “... فَانزَلَتْ آيَةً...”,⁴⁰ “فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ”⁴¹ “فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ”⁴².

İbn Sa'd, eserinde temas ettiği nüzûl sebeplerinin pek az bir kısmını da sebep ifade etmede “nass” olmayan sıygalarla nakletmektedir. Bunlardan bir tanesinde “فَقَالَ اللَّهُ” sıygası kullanılmıştır ki o da şöyledir: Hüseyin b. Mâlik (ö. ?), Hz. Peygamberin, Kureyş'in en hayırlısı olduğunu, Kureyş boylarının tümünün onu doğurduğunu/onların içinden çıktığını, Allah'ın kendisine: “...De ki: Sizden akrabalık sevgisi dışında bir şey istemiyorum...”⁴³ dediğini rivâyet etmiştir.⁴⁴ Burada ilgili sıygadan hareketle nüzûl sebebinin varlığına tam olarak ulaşılamamakta ve nüzûl sebebi ihtimal dâhilinde kalmaktadır.

Benzer durum, aynı sıyga ile nakledilen şu nüzûl sebebi için de geçerlidir: Hendek savaşına hazırlık olarak şehri savunmak üzere hendek kazılırken Hz. Peygamber, ashabına Cebrâil'in kendisine ümmetin düşmana karşı galip geleceğini üç defa tekrarlayarak söylemiş ve onlar da bu müjdeye oldukça sevinmişler ve hendek kuşatmasından sonra kendilerine vad edilen müjdeli zaferi görmüşlerdi. Allah da şöyle dedi: “Müminler düşman kuvvetlerini karşılarında görünce, ‘Bu, Allah'ın ve resulünün bize vaad ettiği durumdur, Allah ve resulü hep doğru söyler’ dediler; bu onların ancak imanlarını ve teslimiyet duygularını arttırdı. Müminlerden bazı kimseler Allah'a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar; (vaadlerini) asla değiştirmediler.”⁴⁵ Yine burada da ilgili sıygadan hareketle nüzûl sebebinin varlığına tam olarak ulaşılamamakta ve nüzûl sebebi her hâlükârda ihtimal dâhilinde kalmaktadır.

İbn Sa'd'ın, Hudeybiye seferi ve sonrası ile alakalı olan ve “فَذَلِكَ قَوْلُهُ” sıygasıyla İkrime'den naklettiği şu nüzûl sebebi rivâyetini de konumuza örnek olarak verebiliriz: Hudeybiye seferinde müşrikler Hz. Peygamberi ve ashâbını Kâbe'yi ziyaretten alıkoymuşlar ve ancak gelecek yılın aynı zaman dilimi içerisinde umre yapabileceklerini söylemişlerdi. Böylece Allah Müslümanlara engellendikleri haram bir ayda umre yapmalarını nasip etmişti. İşte bu Allah'ın: “Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler(saygı gösterilmesi gereken hususlar) kısas kuralına tabidir...”⁴⁶ âyetinin işaret ettiği.⁴⁷ Görüldüğü gibi bu örnekte de İkrime'nin (ö. 105/723) rivâyet ettiği ilgili sıygadan yola

³⁷ et-Tahrîm 66/1.

³⁸ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 8/170. Benzer rivâyetler için bakınız: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/475-480; Suyûtî, *Lübâb*, 223-224.

³⁹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 1/171.

⁴⁰ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2/65, 8/106.

⁴¹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2/44, 161, 3/393, 8/176.

⁴² İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 3/248.

⁴³ Şûrâ 42/23.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 1/23, 24. Rivâyetin benzeri için bakınız: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/525-529; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 274.

⁴⁵ el-Ahzâb 33/22-23. İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/82.

⁴⁶ el-Bakara 2/194.

⁴⁷ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2/102. Rivâyetin benzerini Taberî ve Vâhidî Katade'den nakletmektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/576-579; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 55-56.

çıkarak aktarılan olayın âyetin nüzûl sebebi olup olmadığı tam manasıyla anlaşılammakta ve nüzûl sebebi her hâlükârda ihtimal dâhilinde kalmaktadır.

3.2. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Râvileriyle Birlikte Nakletmesi

İbn Sa'd, yaşadığı dönemin ilmî geleneğine uygun olarak sahip olduğu bilgileri naklederken rivâyet zincirini ihmal etmemektedir. Aynı durumu sebeb-i nüzûl rivâyetlerini aktarırken de sergilemektedir. Nitekim her zaman olmasa da çoğunlukla ilgili rivâyetleri rivâyet zinciriyle birlikte vermektedir. Müellif, nüzûl sebebine dair naklettiği rivâyet zincirlerini bazı yerlerde sadece ilgili rivâyetin hemen başında zikrederken, bazı yerlerde ise ele aldığı olayın başında zikretmekte ve olay örgüsü içerisinde sadece söz konusu nüzûl sebebini vermektedir.

Bunlardan ilkinde Hudeybiye biatına ilişkin Seleme b. Ekvâ'dan (ö. 74/693) nakledilen şu nüzûl sebebini örnek olarak verebiliriz: Bize Ya'lâ b. el-Hâris el-Muhâribî el-Kûfî (ö. ?) haber verdi; dedi ki: Bana babam anlattı. O, İyas b. Seleme b. el-Ekvâ'dan (ö. ?), o da babasından rivâyet etti: Babası şecer ashabındandı. Yani Hudeybiye'de Allah'ın elçisi ile beraber bulunmuş, ağacın altında kendisine biat etmiş ve hakkında: "*Hakikaten Allah o mü'minlerden râzî oldu, ağacın altında sana beyat ederlerken, ki kalplerindekini bildi de üzerlerine o sekîneti indirdi ve kendilerine bir yakın fethi sevab verdi.*"⁴⁸ Kur'ân âyeti inmiştir.⁴⁹ Yine şu nüzûl sebebi rivâyeti de konumuza örnek teşkil etmektedir: Bize Muhammed b. Ömer haber verdi (ö. ?); dedi ki: Bize Abdulhamid b. İmrân (ö. ?) anlattı. O, Musa b. Ebû Kesîr'den (ö. ?), o da Mucâhid'den (ö. 103/721) şöyle dediğini rivâyet etti: "*(Oruç size) sayılı günlerde olmak üzere (farz kılındı). İcinizden kim hasta veya yolcu olursa, (tutamadığı gün sayısı kadar) diğer günlerden o sayı(yı tamamlasın). Oruç tutmaya zar zor güçleri yetenlerin ise bir fakiri doyuracak kadar fidye (vermesi) gerekir...*"⁵⁰ âyeti mevlam Kays b. es-Sâib (ö. ?) hakkında nazil oldu. O da oruç tutmadı ve her gün için bir miskini/ihtiyaçlıyı yedirdi.⁵¹

İbn Sa'd'ın, rivâyet zincirini ele aldığı olayın başında zikrederek olay örgüsü içerisinde sadece söz konusu nüzûl sebebini verdiği de olmuştur. Nitekim Habeşistan'a hicret eden ashabın oradan dönüş sebebi ile ilgili konuyu işlerken takdim ettiği nüzûl sebebi rivâyeti buna örnek olarak verilebilir. Müellif konunun başında "*Bize Muhammed b. Ömer haber verdi; dedi ki: Bana Yunus b. Muhammed b. Fudâle ez-Zaferî anlattı. O, babasından rivâyet etti; dedi ki: Bana Kesîr b. Zeyd anlattı. O da Muttalib b. Abdullah b. Hantab'dan nakletti; dediler ki*" şeklinde bir rivâyet zinciri verip meşhur garanik olayını detaylı bir şekilde uzun uzadıya anlatmakta ve daha sonraki safhada Allah'ın el-İsrâ sûresinde yer alan: "*O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı. Hatta seni yerinde sağlam tutmasaydık neredeyse -biraz da olsa- onlara kayacaktın! Ama o zaman sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık; sonra bize karşı kendin için hiçbir yardımcı da bulamazdın!*"⁵² âyetlerini vahyettiğini bildirmektedir.⁵³

İbn Sa'd, nüzûl sebebi rivâyetlerini Abdullah b. Abbas, Hz. Ali (ö. 40/661), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Damre b. Said (ö. ?), Enes b. Mâlik (ö. 93/711), Berâ b. Âzib (ö. 71/690), Mahmûd b. Lebid (ö. ?), Saîd b. Amr (ö. 117/735), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Seleme b. el-Ekvâ, Hz. Aişe

⁴⁸ el-Fetih 48/18.

⁴⁹ İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 4/306. Âyetin Hudeybiye beyati ile ilgili olarak indiğine dair rivâyet için bakınız: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/222-226; Suyûtî, *Lübâb*, 198-199.

⁵⁰ el-Bakara 2/184.

⁵¹ İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 5/446.

⁵² el-İsrâ 17/73-75.

⁵³ İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 1/205-206. Âyetle ilgili nakledilen diğer nüzûl sebepleri için bakınız: Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 289-290; Suyûtî, *Lübâb*, 139.

(ö. 58/678), Zeyneb binti Ümmü Seleme (ö. 73/693), Ümmü Hânî binti Ebû Tâlib (ö. 50/670), Ümmü Seleme (ö. 62/681) gibi sahabilerden ve Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), İkrime, Ḳatâde, Zühri (ö. 124/742), İbn Ebî Necîh (ö. 131/748), Mücâhid, Alkame (ö. 62/682), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), 'Urve b. Zübeyr, Dahhâk (ö. 105/723), Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö. 83/702), Zeyd b. Vehb (ö. 83/702), Muhammed b. Ka'b el-Ḳurazî (ö. 108/726), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ezrâk b. Ḳays (ö. ?), Mesruk (ö. 63/683), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) gibi tabiîn âlimlerinden nakletmektedir.

3.3. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Râvilerini Vermeden Nakletmesi

Ṭabaḳât'ta çok fazla olmasa da kimi yerlerde sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin rivâyet zinciri verilmeksizin nakledildiği görülmektedir. Böylesi durumlarda sebeb-i nüzûl rivâyeti, anlatılan uzunca bir olayın veya bir şahsın biyografisinin tanıtıldığı pasaj içerisinde mevzu bahis olay veya şahıs ile ilişkili olarak verilmektedir. Mesela müellif, hiçbir rivâyet zinciri vermeksizin Bedir savaşını anlatmaya başlamış, olayla ilgili bir hayli malumat verdikten sonra savaş meydanında müşriklerle mübarezeye çıkan Hz. Ali, Hz. Hamza, Ubeyde b. el-Hâris ve karşılarında duran müşrik hasımları hakkında el-Hacc sûresinin “*Şu ikisi rableri hakkında çekişip duran iki taraftır. Bunlardan inkârcı olanlar için ateşten giysiler biçilmiştir, başlarının üstünden de kaynar su dökülecektir.*”⁵⁴ “*İnkâr edenler ise, kıyamet kendilerine ansızın gelinceye veya sonu olmayan günün azabı kendilerini yakalayınca kadar Kur'ân hakkında hep şüphe içinde kalacaklardır.*”⁵⁵ ed-Duhân sûresinin “*Amansız bir şekilde yakaladığımız gün yaptıklarının cezasını hakkıyla vereceğiz.*”⁵⁶ ve el-Kamer sûresinin “*Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar.*”⁵⁷ âyetlerinin nâzil olduğunu zikretmiş ve savaşı anlatmaya devam etmiştir.⁵⁸

İbn Sa'd Benî Kaynuka gazvesini anlatırken de benzer bir tavrı sergilemiştir. Nitekim söz konusu gazveyi, hiçbir rivâyet zinciri nakletmeksizin doğrudan anlatmaya başlamış ve olay örgüsü içerisinde Benî Kaynuka'nın antlaşmayı bozması üzerine Allah'ın el-Enfâl sûresindeki “*Eğer bir topluluğun antlaşmayı bozacağından endişe edersen antlaşmayı derhal sona erdirdiğini onlara açıkça bildir. Allah ahdini bozanları asla sevmez.*”⁵⁹ âyetini indirdiğini beyan etmiş ve akabinde ilgili vakayı sonuna kadar zikretmiştir.⁶⁰ Yine İbn Sa'd, Sinan b. Vebr el-Cühenî'nin biyografisini naklederken temas ettiği bir olay üzerine münafıklardan Abdullah b. Übey'i yalanlayan “*Şöyle diyorlar: “Hele Medine'ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!” Hâlbuki asıl izzet Allah'ındır, resulünüdür, müminlerindir; fakat münafıklar bunu bilmezler!*”⁶¹ âyetinin indiğini ifade etmiştir.⁶²

3.4. Konuyu Bütünleyen Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

İbn Sa'd, kimi yerlerde âyetlerin nüzûl sebeplerini zikrederken ilgili olayı tamamlayıcı başka rivâyetlere de yer vermektedir. Örneğin Hz. Peygambere vahyin nazil oluşu ve ilk nazil olan âyetler başlığı altında Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk gelen vahiyler olduğunu yönünde

⁵⁴ el-Hacc 22/19.

⁵⁵ el-Hacc 22/55.

⁵⁶ ed-Duhân 44/16.

⁵⁷ el-Kamer 54/45.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/11-17; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/588, 22/22, 602-603; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 308; Suyûtî, *Lübâb*, 150, 194, 208.

⁵⁹ el-Enfâl 8/58.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/28-29; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/25-26.

⁶¹ el-Münâfikûn 63/8.

⁶² İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 4/349; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/452-456; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 430-431.

iki farklı senetle ilgili rivâyeti zikretmekte, Katade'den gelen bir rivâyetle ona vahiy getiren meleğin "*Onu Rûhu'l-Kudüs ile güçlendirdi*"⁶³ âyetinde kast olunan meleğin Cebrâil olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Hz. Peygamberin vahiyleri alırken unutmaması için dudaklarını sürekli olarak hareket ettirdiğini, bundan sıkıldığını ve bunun üzerine Allah'ın ona: "*Vahyi çarçabuk almak için dilini oynatma. Muhakkak onu toplamak ve onu okutmak bize aittir. Sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak bize aittir.*"⁶⁴ şeklinde söylediğini dile getirmektedir.⁶⁵ Bununla yetinmeyen müellif, söz konusu âyetler gurubunu tefsir etmekte ve burada zikredilen "toplama"nın Kur'ân'ın Hz. Peygamberin göğsünde cem olması anlamında, "فَرَّأَنَّهُ" ifadesinin Kur'ân'ın ona okutulması anlamında, "Sen onun okunuşunu takip et" ifadesinin vahiy inerken sen sus anlamında ve "Sonra onu açıklamak bize aittir" ifadesinin de onu okuman, onu senin lisanınla açıklamak bize aittir anlamında olduğunu beyan etmektedir. Verdiği bu bilgilerin akabinde söz konusu âyetler gurubunun inişinden sonra Hz. Peygamberin oldukça rahatladığı, Cebrâil vahiy kendisine getirdiğinde onu dinlediği ve onun gidişinden sonra kendisine okutulduğu gibi okumaya başladığı şeklindeki rivâyetleri nakletmektedir.⁶⁶

İbn Sa'd'ın Hz. Peygamberin ilk vahiy tecrübesi konusunda nakletmiş olduğu nüzûl sebebi bilgileri, okuyucunun meseleyi derli toplu şekilde ve bir bütünlük içerisinde kavramasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan ilk inen âyetlerin 'Alak sûresi dışında başka âyetler olduğuna dair başka rivâyetlere yer vermemesi, İbn Sa'd'ın onları sağlam bulmadığı için eserine almamasıyla izah edilebilir.

3.5. Genel Hüküm Bildiren Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

Kur'ân'da inişi belirli bir zaman, mekan veya kişilerle ilişkili olmasına rağmen manası umum hükümler ihtiva eden birtakım âyetler bulunmaktadır. Söz konusu hükümlerin tam olarak anlaşılabilmesi için ilgili âyetin iniş sebebine vâkıf olmak gerekir. Aksi halde değerlendirmede birtakım hataların meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu meyanda İbn Sa'd, genel bir hüküm bildiren âyetin anlamını özel bir nüzûl sebebi ile birlikte zikretmektedir. Örneğin el-Bakara sûresinde yer alan "*Kendilerini Allah yoluna adadıklarından seyahat ve ticarete imkân bulamayan yoksullara verin. Yoksulluklarını gizli tuttukları için bilmeyen onları zengin sanır. Kendilerini simalarından tanırın. Onlar insanlara asla el açmazlar. Hayır için yaptığınız her harcamayı Allah hakkıyla bilmektedir.*"⁶⁷ mealindeki âyet, esasen genel bir hüküm ifade etmekle birlikte İbn Sa'd, Ömer b. Abdullah el-Kurazî'den nakille âyette bahsedilen fakirlerden maksadın Suffe ashâbı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca onların Medine'de evlerinin ve kendilerini koruyup sığınabilecekleri bir aşiretlerinin olmadığını ve bu yüzden de Allah'ın insanları onlara sadaka vermeye teşvik ettiğini zikretmiştir.⁶⁸

3.6. Özel Hüküm Bildiren Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Nakletmesi

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan birtakım âyetler özel hüküm bildirirler. Hz. Peygamberin evlilikleri ve eşleriyle ilgili hükümler bu tür âyetler gurubuna dahildir. İbn Sa'd, bu çeşit özellik arz eden âyetlerin iniş sebeplerini yeri geldikçe nakletmektedir. Bunlardan bir tanesi Hz.

⁶³ el-Bakara 2/253.

⁶⁴ el-Kiyâmet 75/16-19.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 1/194-198; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/65-66; Suyûtî, *Lübâb*, 231.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 1/198.

⁶⁷ el-Bakara 2/273.

⁶⁸ İbn Sa'd, Suffe ashâbının yoksulluk durumu ile ilgili olarak onların otuz kişi kadar olduklarını, üzerlerinde giyebilecekleri ridalarının ve yiyecek yemeklerinin olmadığını bilgisini nakletmektedir. İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 1/255-256.

Peygamberin Zeynep binti Cahş'la olan evliliğine dair âyetin iniş sebebi ile ilgilidir. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Zeynep binti Cahş'ı Zeyd b. Harise ile nişanlamıştı. Fakat Zeynep binti Cahş, Zeyd'i kendisine uygun bulmadığı halde Hz. Peygamber istediği için onunla evlenmişti. Evlendikten sonra huzursuzluklar başlayınca Zeyd eşini boşamak istediğini Hz. Peygambere bildirmiş, o da her seferinde eşini yanında tutmasını istemişti. İlerleyen zamanlarda Zeyd eşini boşamış ve ondan uzaklaşmaya başlamıştı. Zeynep binti Cahş'ın iddet bekleme süresi dolunca Allah Hz. Peygambere onunla evlenmesine izin veren şu âyetleri indirmişti: “Bir zaman, Allah'ın kendisine lutufta bulunduğu, senin de lutufkâr davrandığın kişiye, “Eşinle evlilik bağını koru, Allah'tan kork” demiştin. Bunu derken Allah'ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun; öncelikle çekinmen gereken Allah olduğu halde sen halktan çekiniyordun. Zeyd onunla evlenip ayrıldıktan sonra müminlere, evlâtlıklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah'ın emri elbet yerine getirilecektir.”⁶⁹ Hz. Peygamberle evlilikleri gerçekleşince Zeynep binti Cahş, kendisinin Allah resulünün diğer eşleri gibi olmadığını, diğer eşlerini mihir karşılığında ve velileri vasıtasıyla nikahladığını, kendisini ise onunla bizzat Allah'ın evlendirdiğini ve bununla ilgili Kur'ân'da Müslümanlar tarafından okunan el-Ahzâb sûresinin ilgili âyetini indirdiğini beyan etmiştir.⁷⁰

3.7. Âyetin Çerçevesini Belirleyen Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

Âyetlerin genel çerçevesini belirlemede çoğu defa nüzûl sebeplerini bilmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Zira âyetin gelişine zemin hazırlayan olay-kişi örgüsü genellikle nüzûl sebepleri vasıta ile elde edilebilmektedir. İbn Sa'd, eserinde âyetlerin genel çerçevesini belirleyen bu türden sebep-i nüzûl rivâyetlerini kimi zaman nakletmektedir. Tebbet sûresinin inişi ile ilgili olarak naklettiği rivâyeti bu bağlamda değerlendirebiliriz. Hz. Peygambere “En yakın akrabalarını inzâr et”⁷¹ âyeti geldiği vakit, tüm akrabalarını Safa tepesinde toplamış ve onlara risaletini bildirmiş ve onları dine davet etmişti. Bu duruma oldukça öfkelenen Ebû Leheb, Hz. Peygambere hitaben: “Günün artığı, ellerin kurusun. Bizi buraya bunun için mi çağırdın?” demişti. Bunun üzerine Allah, “Ebû Leheb'in iki eli kurusun, kurudu da” âyetiyle başlayan surenin⁷² tamamını inzâl etmiştir.⁷³

3.8. Âyetin Kimler Hakkında İndiğini Bildiren Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*'ında birçok defa âyetlerin inişine sebep olan şahıslarla ilgili sebebi nüzûl rivâyetlerine yer vermektedir. Bu rivâyetlerden bir kısmında kişiler ilgili âyetin bizzat kendisi hakkında inmiş olduğunu haber verirken, bir kısmında ise ilgili âyetin inişine sebep olan kişi başkaları tarafından aktarılmaktadır.

Birinci kısma örnek olarak Câbir b. Abdullah'tan gelen şu rivâyeti örnek olarak verebiliriz: Sahabeden babası ve çocuğu olmayan Câbir b. Abdullah'ın bildirdiğine göre kendisi bir gün hastalandığında yanında bakmak zorunda olduğu yedi kız kardeşi vardı. Kendisini ziyarete gelen Hz. Peygambere, servetinin üçte ikisini kardeşlerine miras bırakıp bırakamayacağını sorunca o da bundan daha iyisini yapabileceği yönünde tavsiyede bulundu. Bu defa Câbir yarısını bırakıp bırakamayacağını sorunca Allah'ın elçisi yine aynı şekilde daha iyisini yapabileceği yönünde

⁶⁹ el-Ahzâb 33/37.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 8/101-103; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/273-274; Suyûtî, *Lübâb*, 179.

⁷¹ eş-Suarâ 26/214.

⁷² Tebbet 111/1-5.

⁷³ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 1/199. İlgili rivâyet için ayrıca bakınız 1/74; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/676-677; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 469-470; Suyûtî, *Lübâb*, 245.

cevap verip oradan ayrıldı. Aradan bir müddet geçtikten sonra Hz. Peygamber geri dönmüş ve Câbir'e Allah'ın bu konuda âyet indirdiğini, kız kardeşlerine servetinin üçte ikisini takdir ettiğini haber vermişti. “Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.”⁷⁴ Câbir, bu miras âyetiyle ilgili olarak: “Bu âyet benim hakkımda indi” demiştir.⁷⁵

İkinci kısma ise 'Urve b. Zübeyr' den gelen şu rivâyeti örnek verebiliriz: Hz. Peygamber, Kureyş'in ileri gelenlerine İslam'ı tebliğ ettiği bir sırada Ümmü Mektûm içeri girip ona bir şeyler sormuş, o da bu tavırdan pek hoşlanmamış ve yüz çevirmişti. Bunun üzerine “Yanına görme engelli biri geldi diye yüzünü ekşitti ve sırtını döndü”⁷⁶ âyeti Ümmü Mektûm hakkında, “Lakin hidâyete ihtiyac duymayana ise”⁷⁷ âyeti Utbe b. Ebi Rebîa ve arkadaşları hakkında, “Fakat huşu içerisinde sana gayretle gelene gelince onunla ilgilenmiyorsun”⁷⁸ âyeti yine Ümmü Mektûm hakkında inmiştir.⁷⁹

3.9. Âyetin Ne Zaman İndiğini Bildiren Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olan hususiyetlerden biri de âyetlerin ne zaman indirildiğinin bilinmesidir. Kimi sebeb-i nüzûl rivâyetleri içerisinde bu türden bilgilerin verildiğini görmekteyiz. Nitekim İbn Sa'd da böylesi bilgileri ihtiva eden nakillerde bulunmuştur. Mesela o, el-Enfâl sûresinde geçen “Sana ganimetler hakkında soruyorlar”⁸⁰, “Ey iman edenler! Savaş düzeninde iken kafirlerle karşılaştığınız vakit sakın onlara arkanızı dönmeyin”⁸¹ ve “O vakit hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz...”⁸² âyetlerinin Bedir savaşı zamanında inzâl olduğu rivâyetini nakletmiştir.⁸³

3.10. Âyetin Nerede İndiğini Bildiren Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

Âyetlerin sebeb-i nüzûl rivâyetleri içerisinde kimi zaman onların nerede nâzil olduklarına dair bilgiler verilmektedir. Bu meyanda müellif eserinde bazı âyetlerin nerede nazil olduğu ile ilgili rivâyetleri aktarmaktadır. Mesela Enes b. Mâlik ve Mücâhid'den nakledilmek suretiyle el-Fetih sûresinde yer alan “Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması, sana nimetini eksiksiz vermesi, seni dosdoğru yolda yürütmesi için sana apaçık bir fetih ihsan ettik”⁸⁴ âyetlerinin Hudeybiye'de nâzil olduğu bilgisi aktarılmaktadır.⁸⁵ Yine Şa'bî'den rivâyetle el-Mâide sûresinde yer alan “...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak

⁷⁴ en-Nisâ 4/176.

⁷⁵ Bu rivâyet, *Ṭabaḳāt*'ın Dâru's-Sâdır ve İlmiyye yayınevlerinin neşrettikleri nüshalarda bulunamamış; Abdurrahman Elmalı ve Mehmet Akbaş'ın Türkçe olarak birlikte çevirdikleri nüshada bulunmuştur. İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, çev: Abdurrahman Elmalı ve Mehmet Akbaş, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 4/435-436; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/432; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 187-188; Suyûtî, *Lübâb*, 82.

⁷⁶ Abese 80/1-2.

⁷⁷ Abese 80/5.

⁷⁸ Abese 80/8-10.

⁷⁹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/208-209; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 449; Suyûtî, *Lübâb*, 233.

⁸⁰ el-Enfâl 8/1.

⁸¹ el-Enfâl 8/25.

⁸² el-Enfâl 8/26.

⁸³ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2/25; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/369, 477. . Vâhidî ve Suyûtî sadece el-Enfâl 8/1. Âyetin nüzûl sebebi rivâyetini nakletmektedirler. Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 231-232. ; Suyûtî, *Lübâb*, 104-105.

⁸⁴ el-Fetih 48/1-2.

⁸⁵ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2/104; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/198; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 382; Suyûtî, *Lübâb*, 198.

İslâmiyet'i beğendim. Kim açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir."⁸⁶ âyetinin Hz. Peygamber vakfe yaptığı esnada Hz. İbrahim'in durduğu yerde indirildiği yönünde bir bilgi nakledilmektedir.⁸⁷

3.11. Âyetin Hangi Olaya Binaen İndiğini Bildiren Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin birçoğu âyetlerin hangi olaya binaen indirildiklerini beyan etmektedir. İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*'ta olaylarla bağlantısı olan bu türden sebeb-i nüzûl rivâyetlerine temas etmektedir. Örneğin Câbir b. Abdullah'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber sahabe ile birlikte Cuma gününde/Cuma namazında iken o sırada Medine'ye bir ticaret kervanı gelmiş ve birçok sahabe, geride sadece on kişi kalacak şekilde Hz. Peygamberi terk ederek kervana koşmuşlardı. Bu durum Hz. Peygamberi üzmüş ve hemen akabinde Allah "Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri vakit hemen dağılıp ona koşarlar ve seni de ayakta bırakırlar..."⁸⁸ âyetini indirmiştir.⁸⁹ İbn Şihâb'ın naklettiği şu rivâyet de konuyu anlamamız açısından bir örnek teşkil etmektedir. Hudeybiye antlaşmasındaki maddelerden biri, müşriklerden bir kimse Müslüman olarak Medine'ye gelirse o geldiği yere geri iade edilecek, Müslümanlardan biri Mekke'ye dönecek olursa o geri iade edilmeyecek hükmünü içermekteydi. Bu antlaşmadan sonra Ümmü Külsûm binti Uḳbe b. Ebû Muayt muhacir olarak Mekke'den Medine'ye hicret etmiş, iki kardeşi de antlaşma gereği onu tekrar Mekke'ye götürmek üzere gelmişler fakat bu olay üzerine Allah el-Mümtehine sûresinde yer alan: "Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin..."⁹⁰ âyetini indirdi.⁹¹ Bu türden sebeb-i nüzûl rivâyetleri ihtiva etmesi yönüyle *Ṭabaḳāt*, bir tarih kitabı olmasının yanında Kur'ân'ı anlamamıza yönelik tefsir ilmi için de önemli bir kaynaktır.

3.12. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinde Tafsilat Nakletmesi

Sebeb-i nüzûl rivâyetleri kimi zaman âyetlerin tafsilinde önemli bir rol oynamakta ve âyetleri daha anlaşılır hale getirebilmektedir. İbn Sa'd, bazen naklettiği sebeb-i nüzûl rivâyetleri içerisinde âyetin tafsiline dair bilgilere de temas etmektedir. Hz. Peygamberin Necranlı heyeti kabulü ile ilgili aktardığı rivâyeti bunun en güzel örneklerinden biridir. Ezrâk b. Kays'tan rivâyet edildiğine göre Necranlı Hıristiyanların liderleri Allah'ın elçisinin huzuruna gelmişler ve o da heyeti İslam'a davet etmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamberle aralarında karşılıklı sorular sormaya başlamışlardı. Heyet, Hz. Peygambere Hz. İsa'nın babasının kim olduğunu sormuş ve o da bu soruya cevap verememişti. Aradan bir müddet geçtikten sonra Âl-i İmrân sûresinde yer alan: "Allah nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi. Gerçek, rabbinden gelendir. Öyle ise kuşkulananlardan olma. Sana gelen bu bilgiden sonra her kim bu konuda seninle tartışmaya kalkışırsa, de ki: "Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah'ın lâneti yalancılara üzerine olsun diye

⁸⁶ el-Mâide 5/3.

⁸⁷ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2/188; Rivâyetin benzeri için bakınız: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/522; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 190.

⁸⁸ el-Cuma 62/11.

⁸⁹ Bu rivâyet, *Ṭabaḳāt*'ın Dârû's-Sadır ve İlmiyye yayınevlerinin neşrettikleri nüshalarda tespit edilememiş; Abdurrahman Elmalı ve Mehmet Akbaş'ın Türkçe olarak birlikte çevirdikleri nüshada bulunmuştur. İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/437; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/386-387; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 428-429; Suyûtî, *Lübâb*, 219.

⁹⁰ el-Mümtehine 60/10.

⁹¹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 8/230; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 424-425; Suyûtî, *Lübâb*, 217; Abdulfettah el-Kadı, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir, (Ankara: Fecr Yay., 2016), 356.

dua edelim.”⁹² âyetleri nazil olmuştu. Akabinde Allah'ın elçisi heyeti lanetleşmeye davet etmiş, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ellerinden tutarak bunların kendi çocukları olduğunu söylemişti. Bundan çekinen heyet lanetleşme teklifini reddetmiştir. İbn Sa'd, naklettiği bu sebebi nüzûl rivâyetinde “*Sana gelen bu bilgiden sonra her kim bu konuda seninle tartışmaya kalkışırsa, de ki: “Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah'ın lâneti yalancılara üzerine olsun diye dua edelim.*”⁹³ âyetine dair tafsilat bilgisi vermiştir.⁹⁴

Hz. Peygambere büyü yapılması ile ilgili olarak inen muavvizetân sûrelerine dair sebebi nüzûl rivâyetini de bu çerçevede değerlendirebiliriz. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Allah'ın elçisi hastalanmış, kadınlara yaklaşmaktan ve yemeden içmeden kesilmiş ve iyiden iyiye bitkin düşmüştü. Kendisine Yahudi Lebid b. Asam'ın hurma çekirdeği ile kendisine düğümlü bir büyü yapıp su kuyusunda bir kayanın altına gizlediği haber verilmişti. Ammâr b. Yâser, kuyunun suyunu boşaltmış ve yapılan büyüye kayanın altından çıkarmış ve on bir adet düğümün atılmış olduğu açığa çıkmıştı. Bu olay üzerine el-Felak ve en-Nâs sureleri inmişti. Hz. Peygamber bu surelerden her bir âyeti okuduğunda bir düğüm çözülmeye başlamış, böylece surelerin son âyetleriyle birlikte tüm düğümler çözülmüş ve nihâyetinde düğümlerin tamamen çözümlenmesinden sonra Hz. Peygamber yiyip içmeye ve eşlerinin yanına gitmeye başlamıştır.⁹⁵

3.13. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Farklı Ravilerden Nakletmesi

İbn Sa'd, bazen bir âyetin nüzûl sebebini birden fazla rivâyet zinciriyle aktarmaktadır. Mesela Ebû Abdurrahman'dan rivâyetle en-Nisâ sûresinde geçen: “*Müminlerden oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah bütün müminlere o güzel geleceği vaad etmiştir, ama mücahitleri -çok büyük bir karşılıkla- oturanlardan üstün kılmıştır.*”⁹⁶ âyeti nâzil olduğunda İbn Mektûm “*Rabbim! Sen beni (gözümle) imtihan ettin, o halde ben bunu/cihada çıkmayı nasıl yaparım?*” demiş, bunun üzerine “*özür sahibi olmaksızın*” ifadesi inmiştir.⁹⁷

Müellif, aynı olayı Abdurrahman b. Ebu Leyla'dan da nakletmektedir. en-Nisâ sûresindeki söz konusu âyet indiğinde İbn Mektûm: *Rabbim! Benim mazeretimi beyan eden bir âyet indir şeklinde dua etmiş, Allah da bunun üzerine “özür sahibi olmaksızın” ifadesini inmiştir.*⁹⁸

Aynı olay, bu defa Berâ b. Âzib'den de nakledilmektedir. en-Nisâ sûresindeki ilgili âyet inzal olduğunda Hz. Peygamber Zeyd b. Sâbit'i çağırarak, ona âyeti yazmasını emretmiş ve o da âyeti yazmıştı. O sırada İbn Mektûm da gelip cihada çıkma konusundaki özrünü Allah'ın elçisine şikâyet etmiş ve bunun üzerine “*özür sahibi olmaksızın*” ifadesi inzul olunmuştur.⁹⁹

Aynı olay Zeyd b. Sâbit'ten de nakledilmektedir. Zeyd, Hz. Peygamberin yanındayken Nisa sûresinin ilgili âyeti nazil olmuş ve akabinde Hz. Peygamber ona bu âyeti yazdırmıştı. O esnada orada bulunan gözleri görmeyen Ümmü Mektûm ayağa kalkarak Allah'ın elçisine cihada çıkmaya güç yetiremeyen kimse hakkındaki hükmün ne olduğunu sorarken henüz sözü bitmeden

⁹² Âl-i İmrân 3/59-61.

⁹³ Âl-i İmrân 3/61.

⁹⁴ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*(tercüme), 6/411-412; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 104-106.

⁹⁵ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2/198. Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 473-474; Suyûtî, *Lübâb*, 246-247.

⁹⁶ en-Nisâ 4/95.

⁹⁷ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/210; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 175; Suyûtî, *Lübâb*, 74.

⁹⁸ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/210.

⁹⁹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/210; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 176; Suyûtî, *Lübâb*, 74.

“özür sahibi olmaksızın” ifadesi inmiştir.¹⁰⁰ İbn Sa'd, aynı olaya dair nüzûl sebebini ufak tefek farkları olmakla birlikte Zeyd b. Sâbit'e dayandırılmak suretiyle iki defa daha nakletmektedir.¹⁰¹

Benzer içerikli nüzûl sebebi rivâyetini farklı raviler kanalıyla aktarıldığı bir başka örnek şudur. Enes b. Mâlik'ten rivâyetle Uhud savaşında Hz. Peygamberin azı dişî kırılmış ve alnu yaralanmıştı. Bu esnada kendileri: “Onları rablerine çağırın bir elçilerine bunu yapan bir kavim nasıl iflah olur?” şeklinde söylemiş ve bunun üzerine Âl-i İmrân sûresinde yer alan: “Bu işte senin yapacağın bir şey yok. Allah ya onların tövbelerini kabul eder veya onları cezalandırır. Çünkü onlar zalimlerdir.”¹⁰² âyeti inmiştir.¹⁰³ Aynı rivâyet Katâde'den nakille aktarılmakta fakat bu rivâyette Hz. Peygamberin dişini kırıp alnını yaralayanın Utbe b. Ebî Vakkâs olduğu ve Ebu Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim'in ise Allah'ın elçisinin kanını o esnada temizlemeye çalıştığı ilave bilgi olarak verilmektedir.¹⁰⁴

Müellif, bir âyetin birden çok kimse tarafından yapılan rivâyetleri nakletmiş olmakla adeta araştırmacıların ilgili âyeti ve onunla ilgili iniş sebebini daha iyi anlayıp değerlendirmesine yardımcı olmuştur denebilir. Çünkü bu tür durumlarda bir rivâyette yer almayan ilgili olaya dair bilgi bir başka rivâyette verilebilmekte ve böylece olay daha detaylı bir şekilde kavranabilmektedir.

3.14. Birden çok Âyet ile ilgili Tek Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Nakletmesi

İbn Sa'd kimi zaman birden çok âyet ile ilgili tek nüzûl sebebi rivâyeti nakletmektedir. Mevzuya dair Uhud şehitleri ile ilgili aktardığı rivâyeti buna örnek verebiliriz. Ebu'd-Duhâ'dan nakledildiğine göre Âl-i İmrân sûresindeki “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma! Bilâkis onlar diridirler; rableri yanında rızıklandırılırlar.”¹⁰⁵ âyetin Uhud şehitleri hakkında nazil olmuştur. Yine aynı surenin “Eğer siz bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı. O günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz ki Allah gerçek müminleri ortaya çıkarsın ve uğrunda şehitleri olsun diye. Allah, zalimleri sevmes”¹⁰⁶ mealindeki âyeti de aynı şekilde Uhud şehitleri hakkında inmiştir.¹⁰⁷

Ṭabaḳât'ta Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den nakledilen şu rivâyeti de mevzu ile alakalı bir örnek olarak değerlendirebiliriz. Cahiliye döneminde bir kimse vefat ettiğinde arkasında dul kalmış bir eş bırakırsa onun oğlu, şâyet bu kadın kendi annesi değilse onu isterse kendisine, isterse dilediği bir başkasına nikâhlama hakkına sahipti. Ebû Kays el-Esed öldüğünde oğlu Mihsan babasının yerini almış ve onun geride bıraktığı dul eşinin nikâhına varis olmuştu. Ne var ki kadına ne mirastan pay ne de nafaka vermemiş, bunun üzerine kadın durumu Hz. Peygambere nakletmiş o da ona Allah'ın kendisi hakkında bir hüküm indireceğini söylemişti. Bu olayın akabinde Nisa sûresindeki: “Geçmişte olanlar bir yana, babalarımızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur.”¹⁰⁸ şeklinde âyet nazil olmuştur. Aynı olay üzerine “Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir. Apaçık bir edepsizlik

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 4/211; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 175; Suyûtî, *Lübâb*, 74.

¹⁰¹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 4/210-211; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 175; Suyûtî, *Lübâb*, 74.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/128.

¹⁰³ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/44; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 121-123; Suyûtî, *Lübâb*, 51.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/45; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/197-198.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/169.

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/140.

¹⁰⁷ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 3/16; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 125, 128-130; Suyûtî, *Lübâb*, 54.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/22.

yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için -evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın..."¹⁰⁹ âyeti de nâzil olmuştur.¹¹⁰

3.15. Bir Âyet ile ilgili Farklı Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Nakletmesi

Sebeb-i nüzûl rivâyetleri incelendiğinde bir âyetle ilgili birbirlerinden farklı birden fazla nüzûl sebebinin nakledildiği görülmektedir.¹¹¹ Önemli bir esbâb-ı nüzûl kaynağı addedebileceğimiz *Ṭabaḳāt*'ta bu türden rivâyetler yok denecek kadar azdır. Anlaşılan o ki müellif, birbiriyle çelişkili olan rivâyetleri nakletmekten mümkün olduğunca uzak durmaya gayret etmiştir. Eserde bu türden tespit edebildiğimiz Nisa sûresinin 100. Âyetinin iniş sebebine dair şu iki farklı rivâyet yer almaktadır. Birinci rivâyeti Muğire b. Abdurrahman babasından nakletmiştir. Buna göre Hâlid b. Hizam, Habeşistan'a ikinci defa hicret etmek istemiş fakat yolda vefat etmiş ve bunun üzerine onunla ilgili: "Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır. Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir."¹¹² âyeti inmiştir.¹¹³ İlgili âyetin nüzûl sebebine dair bir diğer rivâyet Yezid b. Abdullah'ın naklettiği şu haberdur: Cünda' b. Damre Mekke'de hastalanınca çocuklarına kendisini buradan çıkarmalarını ve Medine'ye hicret ettirmelerini istemiş, onlar da bu talebi üzerine babalarını Medine'ye hicret ettirmeye başlamışlar fakat ne var ki Cünda' Medine'ye ulaşmadan yolda vefat etmişti. Allah da onun hakkında: "Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır. Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir."¹¹⁴ âyetini indirmiştir.¹¹⁵

3.16. Âyetteki Hükümle ilgili Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Nakletmesi

Kur'ân-ı Kerim, cahiliye düzenini ortadan kaldırıp yeni bir medeniyet inşa etmeyi hedeflemiştir. Bunu gerçekleştirmek için bireyin ve toplumun refahı, huzuru ve geliştirilmesine yönelik dini, ahlaki ve hukuki birtakım hükümler getirmiştir. Söz konusu hükümler âyetlerde bildirilmiş olmakla birlikte bunların o dönemde hangi sorunların çözümüne yönelik olduğu veya hangi uygulamaların yerini aldığına dair bilgiler genellikle ilgili âyetlerin iniş sebeplerini bildiren rivâyetlerde haber verilmektedir. *Ṭabaḳāt*'ta bu türden nüzûl sebeplerine kimi yerlerde rastlanmaktadır. Bunun örneklerinden birisi kiblenin değişimiyle ilgilidir. Osman b. Muhammed el-Ahnesî'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği vakit on altı ay Beytülmakdis'e yönelerek namaz kılmıştı. Fakat kendisi daha çok namazını Kâbe'ye yönelerek kılmayı arzulamıştı. Allah'ın elçisi namaz için Beytülmakdis'e yöneldiği her vakitte başını göğe çeviriyordu. Bunun üzerine "Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Muhakkak kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir."¹¹⁶ âyeti nâzil olmuş ve yüzünü Kâbe'ye çevirmiştir. Rivâyetin devamında Hz. Peygamberin öğlen namazını

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/19.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*(tercüme), 5/317; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 146-149; Suyûtî, *Lübâb*, 60.

¹¹¹ Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 119.

¹¹² en-Nisâ 4/100.

¹¹³ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 4/119.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/100.

¹¹⁵ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt* (Tercüme), 5/134; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/114; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 178.

¹¹⁶ el-Bakara 2/144.

kıldırıldığı esnada bu âyetin indiği, onun ve sahabenin namazdayken yönlerini derhal Mescid-i Harâm'a çevirdikleri, bu olayın hicretten on yedi ay sonra meydana geldiği bilgisi nakledilmektedir.¹¹⁷

Diğer taraftan örtünme âyeti ile ilgili sebab-i nüzûl rivâyeti de bu konu çerçevesinde değerlendirilebilir. Nitekim Ebû Mâlik'ten rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamberin eşleri ihtiyaçlarını gidermek için geceleyin dışarı çıkmışlardı. O sırada münafıklar onlarla karşılaşmış ve sataşmışlardı. Hz. Peygamberin eşleri bu durumdan epeyce muzdarip olup şikâyetle bulunmuşlar, münafıklara bu yaptıkları sorulunca: "Biz bu tür sataşmaları cariyelere reva görüyoruz" demişlerdi. Bu olay üzerine el-Ahzâb sûresinde geçen: "Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır..."¹¹⁸ âyeti inmiştir.¹¹⁹

4. İbn Sa'd'ın Nüzûl Sebebini Bildirdiği Âyetler

el-Bakara 2/59, 97-101, 143, 144, 184, 194, 207, 273; Âl-i İmrân 3/59-62, 128, 140, 144, 169, 172; en-Nisâ 4/19, 22, 24, 54, 94, 95, 100, 105-112, 128, 176; el-Mâide 5/3, 33, 67; el-En'âm 6/26; el-Enfâl 8/1, 11, 17, 25, 26, 36, 58, 70, 75; et-Tevbe 9/34, 74, 92, 108, 113, 118; er-Ra'd 11/43; en-Nahl 16/106; el-İsrâ 17/60, 73-75; Meryem 19/72, 77-80; el-Hacc 22/19, 55; eş-Şuarâ 26/197, 214; el-Kasâs 28/56; el-Ankebût 29/2; el-Ahzâb 33/5, 9, 22, 23, 25, 32, 35, 37, 40, 45, 50, 53, 58,59; ez-Zümer 39/9; el-Fussilet 41/33; eş-Şûrâ 42/23; ed-Duhân 44/16; el-Ahkâf 46/10, 29; el-Feth 48/1, 2, 18; el-Hucurât 49/2, 4, 6, 17; el-Kamer 54/45; el-Mücâdele 58/1; el-Mümtehine 60/7, 10, 11; el-Cuma 62/10, 11; el-Münâfikûn 63/1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; et-Tahrîm 66/1, 2, 3, 4, 5; el-Kiyâmet 75/16, 17, 18, 19; Abese 80/1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10; el-Alak 96/1-5; el-Kevser 106/3; Tebbet 111/1-5; el-Felak 113/1-5; en-Nâs 114/1-5.

SONUÇ

Tarih, biyografi, siyer, hadis, tefsir gibi birçok disipline dair ihtiva ettiği zengin bir bilgi havzasını andıran *Tabakât*, yeri doldurulması mümkün olmayan çok kıymetli bir kaynaktır. Çalışmanın da konusunu teşkil eden tarih içerikli Kur'ân ilimlerinden biri olan nüzûl sebepleri ilmi yönüyle de eserin çok önemli olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sa'd, âyetlerin olay, kişi, zaman ve mekan bağlamında inmesi hasebiyle onların inişi ile ilgili esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini bu dört bağlam çerçevesinden aktarmıştır. Bu yönüyle söz konusu rivâyetler, hem ilgili âyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamakta hem tarihsel arka plana ışık tutmakta hem de ahkâmın hikmet ve illetinin sağlam bir şekilde kavranmasına zemin oluşturmaktadır.

Tabakât'ta sahabe ve tabiinden pek çok nüzûl sebebi rivâyeti zikreden İbn Sa'd, bu rivâyetleri, olayların ve durumların seyrine göre dağınık bir şekilde yeri geldikçe nakletmiştir. İlgili rivâyetlerin sistematik bir çerçevede aktarılmamış olması, eserin her şeyden önce bir tarih kitabı olması ile alakalı bir durumdur.

Müellif, ilgili rivâyetleri metin ve sened yönüyle tartışmaktan özellikle imtina etmekte ve mümkün olduğunca birbirinden farklı veya birbirlerini nakzedecek veya birbirleriyle çelişkili ve kafa karıştırıcı nüzûl sebebi rivâyetlerine eserinde yer vermemektedir. Kanaatimizce bu durum,

¹¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/242, 4/365; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 42; Suyûtî, *Lübâb*, 17, 20.

¹¹⁸ el-Ahzâb 33/59.

¹¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/176; Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 363; Suyûtî, *Lübâb*, 184.

onun kendine göre sahih ve sağlam olan nakilleri aktarma ve böylece tartışmaya ve karışıklığa mahal vermemek suretiyle bir bütünlük elde etme çabasından kaynaklanmaktadır.

Kaynakça | References

- Abdulfettah el-Kadı. *Esbâb-ı Nüzûl*. Çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Akdemir, Hikmet. "Tefsir Kaynağı Olarak İbn Sa'd'ın Tabakât'ı". *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât -Sempozyum Bildirileri*. ed. Muhammed Ali Alioğlu. 149-175. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hind: Matbuatu dâiretu maarifi-n-nizâmiyye.
- Bıyıkoğlu, Yakup. *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'ân'ın Anlaşılması*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/361-366. İstanbul: TDV. Yayınları, 1996.
- el-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed. *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. nşr. G. Bergstraesser. Kahire-Beyrut: 1351-1402.
- Çetin, Mustafa. "Nüzûl Sebepleri". *Diyanet İlmi Dergi*. 30/2 (1994). 95-120.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin. "Esbâbu'n-Nuzûl'un Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994). 7-25.
- Demiryorgan, Zeynep. *Tefsir kaynağı olarak İbn Sa'd'ın Tabakât'ı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Fayda, Mustafa. "İbn Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/294-297. İstanbul: TDV Yay. 1999.
- Fayda, Mustafa. "İbn Sa'd'ın Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr'i Metodu ve Özellikleri". *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât -Sempozyum Bildirileri*. ed. Muhammed Ali Alioğlu. 83-93. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-sadr, 1971.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-sâdir, 1968.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakât*. çev: Abdurrahman Elmalı ve Mehmet Akbaş. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.
- Önkâl, Ahmet. "İbn Sa'd'ın Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr'inin İslâm Kültüründeki Yeri ve Önemi". *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât -Sempozyum Bildirileri*. ed. Muhammed Ali Alioğlu. 95-123. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*. İstanbul: Şule, Yayınları, 1994.
- Subhi's-Salih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ilm li melâyin, 1977.

- es-Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebubekir. *Lübâbu'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Kahire: Matbuatu Mustafa Elbanî, 1954/1373.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. By: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. Thk. Asım b. Abdulmuhsin el-Hümejdân. Demmâm: Dâru'l-islâh, 1992/1412.
- ez-Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh. *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1427.
- ez-Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 1419.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Haleb, 1373.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru't-turâs, 1984.

**EBÛ SAİD EL-HÂDİMÎ'NİN “LÂ YERUDDU'L-KAZÂ' İLLA'D-DUÂ” ADLI RİSÂLESİ:
TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRME**

Abû Saïd al-Khâdimî's Treatise Entitled “Lâ Yerudd al-Qadâ' illâ al-Duâ”: Critical Edition,
Translation and Evaluation

Şemsettin TAÇAR

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A.B.D. Yüksek
Lisans Öğrencisi
Sakarya, Türkiye
Master Student, Sakarya University, Institute
of Social Sciences, Basic Islamic Studies
Sakarya, Turkey

tacarsemsettin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3447-5747

Habib KARTALOĞLU

Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Sakarya, Türkiye

Dr., Sakarya University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Studies
Sakarya, Turkey

hkartaloglu@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-4973-0787

DOI: 10.53336/rumeli.963536

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Temmuz 2021 / 06 June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül 2021 / 14 September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Taçar, Şemsettin, Kartaloğlu, Habib. “Ebû Saïd el-Hâdimî'nin “Lâ Yeruddu'l-kazâ' illa'd-duâ” Adlı Risâlesi: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme”. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 97-127.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

EBÛ SAÎD EL-HÂDİMÎ'NİN "LÂ YERUDDU'L-KAZÂ' İLLA'D-DUÂ" ADLI RİSÂLESİ: TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRME

Öz

Bu makale, XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) "Lâ Yeruddu'l-kazâ' illa'd-duâ" adlı risâlesini konu edinmektedir. Çalışmada "kazâyı ancak duâ geri çevirir ve ömrü de ancak iyilik uzatır" hadisini Hâdimî'nin, kelâm, felsefe, belâgat ve mantık ilimleri açısından yorumladığı risâlesinin tahkik, tercüme ve değerlendirilmesi yapılmaktadır. Risâlede tarihi süreçte tartışılan ve mahiyeti itibarıyla günümüzde de güncelliğini koruyan duâ-kazâ/kader ilişkisi ve iyiliklerle ömrün uzaması konusu ele alınmaktadır. Müellif duânın kazâ/kadere etkisini "mübrem" ve "muallak" kazâ bağlamında değerlendirmektedir. Diğer taraftan "ecel", "an", "zaman" ve "hayat" kavramları çerçevesinde iyilikler ile ömrün uzamasının mümkün olduğuna dair meseleyi etraflıca tartışmaktadır. Hâdimî söz konusu hadisin barındırdığı hükmü ayrıca incelemekte ve duâların faydasının olmadığını savunan Mu'tezile'ye itirazlar yönelterek risâleyi sonlandırmaktadır. Tespit edebildiğimiz dört yazma nüshası üzerinden tenkitli neşri yapılarak bir makalede konu edinilen bu risâlenin literatüre kazandırılarak güncelliğini koruyan duâ-kazâ/kader tartışmalarına bir katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hâdimî, Kazâ, Kader, Duâ, Birr, Ömür.

Abû Saîd al-Khâdimî's Treatise Entitled "Lâ Yerudd al-Qadâ' illâ al-Duâ": Critical Edition, Translation and Evaluation

Abstract

This article is about the treatise named "Lâ Yerudd al-Qadâ' illâ al-Duâ" by Abû Saîd Muḥammed ibn Muṣṭafa al-Khâdimî (d. 1176/1762), one of the Ottoman scholars in the eighteenth century. In this study, the analysis, translation, and evaluation of the treatise which is based on the theological, philosophical, rhetorical, and logical scientific interpretation of the hadith "nothing repels the divine decree but supplication, and nothing increases life span but righteousness" is done. The issue of the relationship between prayer-qadâ'/destiny and the prolongation of lifespan with goodness, which has been the subject of discussion in the course of history and is still up-to-date in terms of its nature, is discussed in the treatise. The author evaluates the effect of prayer on qadâ'/destiny in the context of "inevitable" and "undecided" qada. On the other hand, within the framework of the concepts of "time of death", "moment", "time" and "lifespan", the issue that lifespan can be increased by goodness is discussed in detail. al-Khâdimî also examines the provision contained in the hadith in question and ends the treatise by raising objections to Mu'tazila, who argues that prayers are of no use. It is aimed that this treatise, which is the subject of the article by making a critical publication on the four manuscripts that we can identify, will be brought to the literature and contribute to the debates of prayer-qadâ'/destiny, which is still up-to-date.

Keywords: Kalâm, Khâdimî, Qadâ', Destiny, Prayer, Righteousness, Lifespan.

Giriş

Fakih ve usulcü olarak tanınmasının yanı sıra tasavvufî kimliğiyle de bilinen el-Hâdimî'nin¹ tam adı Ebû Saîd Muhammed (Mehmed) b. Mustafa b. Osman el-Huseynî el-Hanefî en-Nakşibendî el-Konevî el-Hâdimî'dir. Buhâra'dan Anadolu'ya göç eden bir aileye mensup olan el-Hâdimî, 1113 (1701) yılında Konya'nın Hâdim ilçesinde dünyaya geldi.² "Hâdimî", "Konevî" ve "Nakşibendî" nisbeleri ve "Mevlânâ Ebû Saîd" künyesiyle tanınan el-Hâdimî, İlk tahsilini 1712 yılına kadar Hâdim'de babası Fâhru'r-Rûm Kara Mustafa Efendi'den (ö. 1147/1734) aldı. 1712-1717 yılları arasında ise Konya Karatay Medresesi'nde tahsilini sürdürdü ve hocası İbrahim Efendi'den medrese müfredatına dâir birçok kitabı okuyarak icâzet aldı.³ Daha sonra hocası İbrahim Efendi'nin tavsiyesi üzerine döneminin meşhur âlimlerinden Ahmed Kâzâbâdî Efendi'den (ö. 1163/1750) ders almak için İstanbul'a gitti. Burada sekiz yıl (1717-1725) eğitim alarak eğitimini tamamladıktan sonra 1137-8/1725'te Hâdim'e döndü. Konya'daki yetkili mercilerden aldığı müderrislik beratıyla babasının görevli olduğu medresede tedris faaliyetlerine başladı⁴ ve vefatına kadar Hâdim Medresesi'nde ilim ve irşâd hizmetlerini sürdürdü. 1732 yılında, Padişah I. Mahmud (1730-1754) tarafından Huzur Dersi'ni⁵ vermek üzere İstanbul'a davet edilen Hâdimî, önde gelen âlimlerin hazır bulunduğu bir mecliste ve padişahın huzurunda ders takrir etti. Padişahın talebi ile Ayasofya'da îrad ettiği vaazda, Fâtiha Sûresi tefsiri ile mecliste bulunan ilim ehlinin takdirini kazandı.⁶ Ömrünü ilim ve irşâd yolunda geçiren Hâdimî, 1176 (1762) yılında Hâdim'de vefat etti.⁷

Döneminin meşhur âlimleri arasında yer alan Hâdimî, fıkıh, tefsir, kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere farklı alanlarda birçok eser telif etmiştir. Hâdimî'nin hangi alanlarda uzmanlaştığı ve telif ettiği eserleri hakkında "Beyânü mevzuâtı'ulûm" adlı küçük risâlesinden çıkarmak mümkündür. Zîra Hâdimî, söz konusu eserinde akâid, fıkıh/fıkıh usûlü, mantık, tefsir, sarf, nahiv gibi ilimler ve bu ilimlerin mahiyetleri, gayeleri ve faydaları hakkında bilgiler vermektedir.⁸ Kitap ve risâlelerinin neredeyse tamamını Arapça telif eden Hâdimî, eserlerinde içerik olarak günümüzde de güncelliğini koruyan tartışmalara odaklanmaktadır. Risâlelerinin bir kısmı Abdülbâsir Efendi tarafından 1302/1886 yılında İstanbul'da "Mecmû'âtü'r-Resâil" adlı bir mecmua içerisinde toplanmıştır.⁹ Hâdimî hakkında yapılan çalışmalarda eserleri hakkında detaylı bilgiler verildiği için burada sadece akâid/kelâm konularına değinen risâlelerine yer verilmiştir. Akâid ve kelâm alanında telif ettiği veya ona atfedilen eserler arasında şu eserler bulunmaktadır: *Risâletü't-Tevhîd*, (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 125^b-127^b). *Şerhu Risâleti nükirru li'l-İmâmî'l-Azam*,

¹ Ramazan Muslu, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşibendilik Risâlesi'nin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 197.

² Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/24.

³ Hüseyin Aka, *Ebû Saîd Hâdimî ve Akâid Konularına Yaklaşımı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 6.

⁴ Halil İbrahim Şimşek, *Muhammed Hâdimî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: SADAV Yayınları, 2010), 39.

⁵ Huzur Dersleri: Osmanlılar'da 1759'dan 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasına kadar ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleridir. Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/441.

⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 238.

⁷ Hâdimî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Ramazan Kızılkaya, *Ebû Said Muhammed Hâdimî* (Konya: Kelebek Basın Yayın, 2008); Yaşar Sarıkaya, *Ebû Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008); Şimşek, *Muhammed Hâdimî: Hayatı, Eserleri*; Hasan Özer, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2017), 459-491; Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", 15/24-26.

⁸ Sarıkaya, *Ebû Said el-Hâdimî*, 81.

⁹ Mehmet Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 29.

(Mecmû'âtü'r-Resâil, s. 154-191). *Hâşiye 'alâ tefsîri Sûreti'l-İhlâs li-İbni Sînâ*, (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 66a-75b).¹⁰ *Risâle fi hakkı ef'âli'l-ibâd*, (Mecmû'âtü'r-Resâil, s. 196-198).¹¹ *Risâle fi tefsîri âyeti "lev kâne fhimâ..."*, (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 132a-b). *Risâle fi hakkı'l-hadîs "mâşâallâhu kâne..." izâ dumme bi kavlihî Teâlâ "vemâ teşâüne illâ en yeşâ Allah..."*, (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 81a-b; Kadızade Burhan, nr. 116; Tirnovalı, nr. 1842). *Risâletü şerh-i kelime't-tevhîd*, (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2712). *Şerhu kelime't-tevhidiyyeti'l-mutasavvifîn*, (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 218a-220a). *Risâle fi tefsîri Sûreti'l-Enfâl ve risâle fi kavlihî Teâlâ "Velev alimallahu fhim hayran"*, (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 42 Kon 3000/9; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, no: 10 Hk319/8; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, no: 21 Hk 611/2).¹² *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*, (Osman Ergin Yazmaları, 1267, vr. 66-81).¹³

Bu çalışmada Hâdimî'nin "Lâ yeruddu'l-kazâ illa'd-duâ" hadisini kelâm, felsefe ve mantık ilimleri bağlamında yorumladığı risâlesi konu edinilecektir. Makalede risâlenin nüshaları ve özelliklerine değinildikten sonra tahkikli neşri, tercümesi ve içeriğine yönelik değerlendirmelere yer verilecektir. Risâlenin tahlil kısmında da Hâdimî'nin risâlede kazâ ile duâ, ömür ile birr kavramları arasında kurduğu alâkanın mahiyeti üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1. Hâdimî'nin Lâ Yeruddu'l-kazâ' illa'd-duâ Adlı Risâlesi

1.1. Risâlenin Nüshaları ve Özellikleri

Ebû Saîd Hâdimî'ye ait "Risâle alâ kavli'n-nebî lâ yeruddu'l-kazâ illa'd-duâ" adlı risâlenin tespit edebildiğimiz dört nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki ayrı nüshası bulunan risâlenin birincisi Hasan Hüsnü Paşa bölümü 70 numarada diğeri de Reşid Efendi bölümü 1017 numarada kayıtlıdır. Risâlenin diğer iki nüshası da Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi (Demirbaş No: 15 Hk 949/19) ile Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi'nde (Demirbaş No: 42 Yu 4893/62) bulunmaktadır. Nüshalardan hiçbiri müellif nüshası olmadığı gibi müellife okunan veya müellife okunduğuna dair bir kaydın da bulunmadığı nüshalardır.

1.1.1. Hasan Hüsnü Paşa

Süleymaniye Kütüphanesi'nin Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonunda yer alan ve 70 numarada kayıtlı bulunan nüsha, mecmua içerisinde 261a - 263a varakları arasında yer almaktadır. Bu nüsha, Risâle fi beyâni'l-hadîsi's-sahîh "lâ yezîdü'l-'umr ille'l-birr", Tahkîkâtü'l-acîbe ve tedkîkâtü'l-garîbe müte'allika 'ale'l-hadîsi's-sahîh ve Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader adlarıyla kayıtlıdır. Müstensih adı ve istinsah yeri bilinmeyen bu nüsha, hicrî 1163 (m. 1749) tarihinde istinsah edilmiştir. Nesih hattıyla yazılmış olan nüshanın 261a varağı 12, 261b varağı 32, 262a varağı 32, 262b varağı 32, 263a varağı ise 31 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin Hâdimî'ye nispeti

¹⁰ Harun Bekiroğlu risâlenin tahkikli neşrini yaparak yayınlamıştır. Bk. Harun Bekiroğlu, "Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hâşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'l-İhlâs li-İbni Sînâ Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2017), 71-125. Ayrıca risâle üzerine Emine Taşçı Yıldırım da bir tez çalışması yapmıştır. Bk. Emine Taşçı Yıldırım, "18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi", *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 198-220.

¹¹ Tercüme ve tahlilinin yapıldığı bu risâle Murat Karacan tarafından neşredilmiştir. Bk. Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 239-265.

¹² Risâle Harun Bekiroğlu tarafından değerlendirme ve tahkikli neşir yapılarak iki ayrı makale şeklinde çalışılmıştır. Bk. Harun Bekiroğlu, "Mantiğin Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 51-81; Harun Bekiroğlu, "Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin Tefsiri Hakkında Risâlesinin Tahkikli Neşri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 97-116.

¹³ Kazâ ve kader konusunun ele alındığı bu risâle, Ebû Saîd Hâdimî'ye nispet edilmektedir. Bu risâle, tahkike esas aldığımız risâleden bağımsız ve muhtevası da tamamen farklı bir risâledir.

konusunda ferağ kaydında "fazilet sahibi üstad el-Hâdimî'nin risâlesi tamamlandı. Allah onun ilmi ve hilmi ile bizi faydalandırsın. Risâle 1162 senesinde tamamlandı" şeklinde ifade yer almaktadır.

1.1.2. Reşid Efendi

Süleymaniye Kütüphanesi'nin Reşid Efendi koleksiyonunda 1017 numarada kayıtlı bulunan nüsha, mecmua içerisinde "Risâle fi'l-Kazâ ve'l-kader" adıyla 231a - 233b numaralı varakları arasında yer almaktadır. Müstensihin adı zikredilmeyen bu nüsha, el-Hâdimî'nin vefat ettiği h. 1176 yılında istinsah edilmiştir. Müstensih risâlenin sonuna "Ezine beldesinde Cemâziye'l-evvel ayında 1176 senesinde yazdım" şeklinde kayıt düşmüştür.¹⁴ Nesih hattıyla yazılan bu nüshanın 231a varağı 17, 231b varağı 21, 232a varağı 21, 232b varağı 20, 233a varağı 21, 233b varağı ise 15 satırdır.

1.1.3. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan bu nüsha (Demirbaş No: 15 Hk 949/19), "Risâle alâ kavli'n-nebî (a.s.) lâ yeruddu'l-kazâ" adıyla kayıtlıdır. Risâle, 1193/1778 tarihinde Burdur'da Şeyh Mustafa b. Ali Burdurî tarafından istinsah edilmiştir. Talik hattıyla yazılan nüshanın 27a varağı 28, 27b varağı 27, 28a varağı 27, 28b varağı ise 12 satırdan ibarettir. Nüshanın ferağ kaydında risâlenin el-Hâdimî'ye aidiyeti konusunda "üstâd el-fâzıl Ebû Saîd Müftî el-Hâdimî'nin risâlesi tamamlandı" ibaresi yer almaktadır.¹⁵

1.1.4. Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi

Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi'nde bulunan bu nüsha (Demirbaş No: 42 Yu 4893/62), "Risâle fi tefsîri Resûlullah lâ yeruddu" adıyla kayıtlıdır. Risâlenin müstensihi, istinsah tarihi ve yeri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Nesih hattıyla yazılan bu nüshanın 141b varağı 13, 142a varağı 36, 142b varağı 38, 143a varağı ise 10 satırdan oluşmaktadır. Nüshanın başında risâlenin adı ve müellifine dair "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin, Resûlullah'ın (s.a.v.) "Lâ yeruddu'l-kazâ illa'd-duâ" kavlinin tefsiri hakkında risâlesi" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.

1.2 Risâlenin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin sağlığında (müellifin vefatından 13 yıl önce) 1163 yılında istinsah edildiğinden Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonunda kayıtlı nüsha asıl nüsha olarak kabul edilmiş ve metin bu nüsha üzerine inşa edilmiştir. Risâlenin tahkikinde dikkate alınan diğer nüshalardaki farklılıklar veya ilaveler metin altında belirtilmiştir. Metin içerisinde geçen ayetler parantez içine alınmış ve bu ayetlerin sûreleri ve numaraları belirtilmiştir. Risâlede zikredilen hadislerin kaynakları gösterilmiştir. Tarafımızdan metne eklenen lafızlar köşeli parantez içerisinde verilmiştir. Metin içerisinde yer alan âyetler { }, hadisler ise iki tırnak (" ") içerisinde verilerek dipnotta kaynakları belirtilmiştir. Risâlenin tahkikinde İSAM tahkikli neşir esasları kılavuzu dikkate alınmış¹⁶ ve tahkik sırasında Hasan Hüsnü Paşa nüshası (ح), Reşid Efendi nüshası (ش), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi nüshası (ق), Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, (ى) rumuzuyla gösterilmiştir.

2. Risâlenin Tahkikli Neşri

رسالة في قول النبي: "لا يرد القضاء إلا الدعاء"

¹⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 70), 233b.

¹⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâle alâ kavli'n-nebî (a. s.) lâ yeruddu'l-kazâ*; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 15 Hk 949/19, 28b.

¹⁶ Bk. "İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu", http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdf/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf (27 Mart 2021).

[260ظ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لمن يردّ القضاء بالدعوات، ويزيد الأعمار¹⁷ بالحسنات، والصلوة على من نبع¹⁸ أدوية عِلل المَهْلُكَة¹⁹ من مُجِنِّ حِكْمِهِ، وآله الذين رَجَبُوا حد²⁰ معالجات بقاء النبوة²¹ في طَبِّ معدِنِ هِمَمِهِ.

وبعد، فهذه تحقيقات عجيبة، وتدقيقات غريبة، متعلّقة على حديث صحيح شريف، مكوّن مضمونه سرٌّ خفيّ، ولطيف لم يُكشَف بدائعه في الدفاتر والزُّنُر، ولم يُرِز إلى ودائعه²² في الليالي والتُّهَر، خالية عن الإيجاز والإطناب، وإليه مرجع أُرْزَقَ التحقيق والمآب.

والحديث²³ قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يردّ القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البرّ"²⁵ فنقول معتصمًا بالله تعالى: "لا يردّ القضاء" أى: لا يسهل²⁶ القضاء المُبرَم، ولا يدفع نفس المعلق، إمّا بطريق عموم مجاز، أو بناءً على جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز،²⁷ أو على طريق العبارة في أحدهما، والدلالة أو المقايسة في الآخر. وأما تفسيره بالتهوّن²⁸ والتيسر²⁹ فإن كان لظواهر النصوص والآثار نحو قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يُعْجِي حَدْرٌ مِنْ قَدْرٍ"³⁰ ول[رد] تغيير القضاء فلا شكّ في أن الصعوبة أيضًا ليس بخارج عن القضاء، وإن [كان] على قول التعليق في القضاء فالتخصيص به تحكّم، إذ الدعاء على هذا يدفع/[261و] بعض القضاء أيضًا كالمعلق.

"إلا الدعاء": المرعي شرائطه المقررة في ألسن العلماء والمحدثين، والمتنفي موانعه المحرّرة في كتب الخلف والسلف الصالحين. فيكون المحصّل: الدعاء يسهل³¹ المبرم، ويدفع نفس المعلق -نزل أو تهيأ للنزول-.³² ويؤيده قوله عليه السلام في حديث آخر: "الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل،³³ وإنّ البلاء لينزل ثم يتلقّى الدعاء."³⁴ الحديث.

فالدعاء سبب عاديّ له تعالى لدفع القضاء. وبه يدفع ما يُتوهم: أن ما قضاه الله تعالى يمتنع تحلُّفه، فالسبعية لدفعه من عدم معرفة قضائه تعالى. إذ قضاؤه عامّ لأسباب الأشياء المربوطة بمسبباتها،³⁵ فالدعاء نفسه -بل الردّ- من القضاء أيضًا، فالدعاء سبب لردّ القضاء سببًا قريبًا أو بعيدًا. فإذا جاز ردّ القضاء فذا إما بالدعاء فقط إن كان من الأسباب القريبة، أو له مدخل فيه إن [كان] من مطلق الأسباب، بناءً³⁶ على أنه أريد بالقضاء ما يخافه³⁷ العبد من نزول المكاره،³⁸ لاحكمه وإرادته تعالى.

لكن يَرِدُ عليه أنه كما يكون لردّ المكاره يجوز أن يكون لردّ المحاسن على ما قيل من أنه يُقبَل الدعاء على المعصية.

17 ش: الأعمال.

18 ش ي: تبع؛ ق: تسع؛ ي + به.

19 ي: الملركة.

20 ش ي - حد؛ ق: قد.

21 ق: التّية.

22 ش - إلى ودائعه.

23 ش: الحديث.

24 ح - في.

25 سنن الترمذي، القدر 6. حسن غريب.

26 ي: لا يستهل.

27 ح ق: جواز جمع الحقيقة والمجاز.

28 ق: بالسهولة.

29 ق: والتيسر؛ ي: والتيسر.

30 «لا يُعْجِي حَدْرٌ مِنْ قَدْرٍ، والدُّعَاءُ يُنْفَعُ بِمَا نَزَلَ، وَمَا لَمْ يَنْزَلْ، وَإِنَّ الْبَلَاءَ لَيَنْزِلُ فَيَنْقَأُهُ الدُّعَاءُ فَيَعْتَلِجَانِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» المستدرک علی الصحیحین للحاکم، 669/1؛ معجم الاوسط، للطبرانی، 66/3.

31 ش: يستهل؛ ق: ليسهل.

32 بريقة للخادمي، 242/1.

33 ش - ومما لم ينزل.

34 «لا يُعْجِي حَدْرٌ مِنْ قَدْرٍ، والدُّعَاءُ يُنْفَعُ بِمَا نَزَلَ، وَمَا لَمْ يَنْزَلْ، وَإِنَّ الْبَلَاءَ لَيَنْزِلُ فَيَنْقَأُهُ الدُّعَاءُ فَيَعْتَلِجَانِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» سبق تخريجه.

35 أنظر: بريقة للخادمي، 242/1.

36 ش ي: هنا.

37 ش ق ي: يخاف.

38 حاشية على أنوار التنزيل لشيخ زاده، 7/3.

وأنت تعلم أن القضاء ليس بمقصود بل مقصور عليه. ولا يخفى في إرادة الدعاء الممدوح المحسن³⁹ في لسان الشرع بشهادة سوق الحديث. وأنت تعلم أنه⁴⁰ إن أريد به الإعلام والإخبار كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾⁴¹ وأريد به إخباره تعالى لمديرات الأمور من الملائكة يكون أوفق،⁴² لعلمه⁴³ تعالى لا يقبل التبدل لا محالة،⁴⁴ وإخباره تعالى بل أمره يجوز أن يعيره تعالى على وفق⁴⁵ ما اقتضت حكمته⁴⁶ البهية،⁴⁷ قال الله تعالى: ﴿يَخُوعُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾⁴⁸

إن قلت: إن لم يكن المدعو عليه مقضيًا في علمه تعالى أو كان مبرمًا هل ينفع الدعاء؟ قلنا: نعم، في النشأة الآخروية،⁴⁹ ويجوز أن لا يوفقه⁵⁰ الله تعالى بالدعاء المرعي شرائطه والمنفي موانعه، ولكونه من الأفعال الاختيارية للعبد لا يلزم منه الجبر، وقد تقرّر بالجبر المتوسط،⁵¹ وكون الوجوب بالاختيار⁵² محققًا له لا منافيًا، وفيه تأمل.

وبذلك يتّضح أن يُدفع⁵³ شبهة أنّ كثيرًا من العاجزين المضطّرين⁵⁴ والمحتاجين يُكثرون الدعاء ولا يظهر أثر القبول، على أنّه يجوز أن لا يكون القضية فعلية بل ممكنة. وبه أيضًا ينحلّ قوله تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾⁵⁵ ولا يحتاج إلى أن يقال: إنه يُعطي لكلّ سائل لكن لا يصل البعض إلى الداعي لحجاب بينهما لعدم القابلية، ولا إلى تخصيص الخطاب إلى البعض. على أن بعض المستجاب يجوز أن يكون خفيًا في الظاهر،⁵⁶ بحيث لولاه لَيظهر المخاوف والمكراه أو صعوبتها، والبعض يجوز توقُّفه على وقته⁵⁷ المكنون في علمه بحسب حكمته، كما قيل في استجابة دعاء نوح عليه السلام.⁵⁸ روي عن عليّ رضي الله عنه "الأمور مرهونة بأوقاتها"

وأيضًا يُحتج به على⁵⁹ المعتزلة النافين⁶⁰ تأثير الدعوات ومنافعها محتجًا⁶¹ بأنه "قد كان ما هو كائن إلى يوم القيامة وقد جفّ القلم"،⁶² ولا صارفًا للنصوص عن ظواهرها.

39 ق: ممدوح للمحسن.

40 ش ق - أنه.

41 ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [سورة الإسراء، 4/17].

42 ي: أوفق.

43 كذا في جميع النسخ، ولعل الصواب: "إذ علمه".

44 وفي هامش ش: ولا يلزم الكذب عليه تعالى لبنائه على التعليق.

45 ي - وفق.

46 ق + إلهية؛ ي + الإلهية.

47 ق - البهية؛ ش ي + كما.

48 [سورة الزمعة، 39/13].

49 وفي هامش ش: وإن لم ينتفع في هذه النشأة.

50 ق: أن لا يدافعه.

51 أنظر: بريقة للخادمي، 242/1.

52 ش ق ي: بالاختياري.

53 ش ي: أن يندفع.

54 ي: والمضطّرين.

55 ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [سورة إبراهيم، 34/14].

56 ش ي: في الظن.

57 ق: وقت.

58 أنظر: بريقة للخادمي، 242/1.

59 ش ي - على.

60 ق: ألتافين؛ ي: التافون.

61 ي: محتجّين.

62 أنظر: صحيح البخاري، القدر 2؛ أنظر: بريقة للخادمي، 241/1-242.

ثم تخصيص القضاء وكذا الدعاء بالدنيا وإن كان ملائماً⁶³ لسباق⁶⁴ الحديث كما فسّروا، لكن لو عُيِمَ بجميع الأوقات -سواء في حقّ الدنيا أو الآخرة- والأشخاص -ولو كان⁶⁵ كافراً- فلا يخلو عن وجه، فإنّ عدنا قد يستجاب له إن [كان] لأمر الدنيا، / [262ظ] خلافاً للشافعية⁶⁶ فإنهم ينفون مطلقاً،⁶⁷ ولا يخفى أنه إنما يتم إذا بُني على عدم تخفيف⁶⁸ عذاب الكافرين بطاعتهم وحسناتهم، إذ لا شك أن الدعاء إذا حُلِّيَ وطبّعه حسنة، إلا أن يُفَرَّقَ بين ردّ شيء نفسه ووصفه،⁶⁹ فيكون المحصل: لا يردّ من مصائب الدنيا والآخرة ذاتاً وصفةً إلا الدعاء، فإنه للمؤمن يرفعهما فيهما، وللكافر يدفعهما في الدنيا والصعوبة في الآخرة، لا نفسه، بشهادة قاعدة الشرع واعتبار الحكم في المستثنى لعرف الشرع، أو للدليل آخر كما قالوا في كلمة التوحيد.

ثم الظاهر اتحاد القضاء الواقع هنا بالقدر أو تناوله، لقوله عليه السلام: "لا يردّ القدر،"⁷⁰ وإلا فلا محصل لكون أحدهما مردوداً مع بقاء الآخر⁷¹ -على ما فسّروهما وفروهما؛ إذ القضاء وجود الإجمالي⁷² للموجود في اللوح المحفوظ، والقدر تفصيل القضاء السابق بالإيجاد⁷³ في الوقت المخصوص بالموادّ المخصوصة، أو إن⁷⁴ القضاء الإرادة الأزليّة المتعلقة للأشياء مقتضيةً لنظام الموجود على الترتيب الخاصّ، والقدر تعلّق الإرادة في الأوقات المخصوصة. قال في شرح المواقف: "القضاء عند الأشاعرة الإرادة الأزليّة المتعلقة للأشياء، والقدر إيجاد [إياها] على قدر مخصوص وتقدير معيّن."⁷⁵ ولا شك أنه لا يتصور كون الشيء معدوماً في اللوح مع وجوده في الخارج، وبالعكس، كما في عدم الإرادة المتعلقة⁷⁶ لشيء مع وجوده على قدر مخصوص، إلا أن يقال: إنّ الدّعاء الواحد كما يدفع القضاء يلزمه أن يدفع القدر المعايير له مثلاً بشهادة مجموع الحديثين، هذا. ولا يبعد أن يراد⁷⁷ هنا⁷⁸ بالدعاء مطلقاً⁷⁹ العبادة، كما يراد من العبادة الدعاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾⁸⁰ الآية، ويراد من القضاء قضاء المعصية والشذائد، ف﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾⁸¹ ويكون لها مدخل في دفع الشذائد. ومن محتملات الباب -لو ضعيفاً- أن يُعتبر حذف مضاف مراداً بالقضاء قضاء الطاعة، بمعنى أنه لا يردّ الطاعات وثوابها إلا تركّ الدعاء أي: مطلق العبادة، على ما تقرّر في محله. وقد سبق الإشارة أيضاً من أن "السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد" من الثقلين بل من المملك أيضاً⁸² على اختلاف. وحديث: "السعيد سعيد في بطن أمه"⁸³ فقد مرّ التنبيه عليه.

إعلم أن قضائه تعالى على أربعة: 84.

63 ق: ملائماً.

64 ق: لسباق.

65 ح - كان.

66 ق: للشافعي.

67 انظر: بريقة للخادمي، 1/243؛ وفي هامش ح: لكنه يحتاج إلى تخصيص دعاء الكافر¹ في الأخرى¹ | 1: الكافرين.

68 ق: تخفّف.

69 ش ي: ووضعه.

70 ش ي + إلا الدعاء؛ سنن ابن ماجه، الفتن 22. اسناده حسن.

71 ح ق: الآخرة.

72 ح ق: الإجمال.

73 ق: بالإيجاب.

74 ش ي: وأنّ.

75 شرح المواقف للجرجاني، 3/309.

76 ح ق - المتعلقة.

77 ق: يقال.

78 ق: وهذا؛ ي: ههنا.

79 ق: يطلق.

80 ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَٰخِرِينَ﴾ [سورة المؤمن، 60/40].

81 ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفَاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾ [سورة هود، 114/11].

82 ق: إنقاء.

83 تمام الحديث: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْنَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَاقِبَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضَعَّةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، فَيَكْتُبُ عَمَلَهُ، وَأَجَلَهُ، وَرُفْقَهُ، وَشَقِيَّهُ أَوْ سَعِيدَهُ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ، فَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، فَيَدْخُلُ النَّارَ» صحيح البخاري، أحاديث الأنبياء 1.

84 ش + هذا مؤخوذ من كلام الغزالي؛ الأربعين في أصول الدين للغزالي، ص. 9؛ السواد الأعظم للحكيم السمرقندي، 21-22.

[1] قضاء الطاعة: فليصاحبه الاستقبال بالجهد والخلوص حتى يكرمه الله تعالى بالتوفيق والهداية، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.⁸⁵

[2] وقضاء المعصية: فعلى صاحبه الاستقبال بالتوبة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾.⁸⁶

[3] وقضاء النعمة: فعلى صاحبه⁸⁷ الاستقبال بالشكر والسخاء حتى يكرمه تعالى بالزيادة، لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾.⁸⁸

[4] وقضاء الشدة: فعلى صاحبه الاستقبال بالصبر والرضا حتى يعطيه الله الكرامة في العقبى،⁸⁹ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤْتِي السَّابِقُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.⁹⁰

بقي أن الصبر على الشدائد والبلوى وكذا التوكل وتفويض الأمور إليه تعالى مُنافٍ للدعوات المتعلقة إليها، وقد قال الله تعالى: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾⁹¹ يمكن أن يقال: إنما المنافي للصبر هو عدم تحمّل المِحن والمصائب بإظهار تضجّر،⁹² وإن المنافاة إنما يكون إذا لم يُعرف كونه سببًا عاديًا منه [262] و تعالى لدفع المذكور، وإلا فلا، كيف وقد صرح عدم منافاة الأسباب الوهميّة للتوكل بهذا الشرط، كالكي، فضلاً عن غيرها. نعم، أنه وإن أمكن المنافاة لكامل التوكل في تعمق الأسباب لكنه إنما يجري في الوهميّة، والدعاء من الظنّيّة بل القطعيّة. ومن هذا يظهر وجه ما يقال من أفضليّة الدعاء بالنسبة إلى عدمه وتركه⁹⁴ قصداً لثواب⁹⁵ الصبر، ولهذا يقال: المباشرة بالأسباب الظاهرة المظنونة الوصول إلى المسببات لا ينافي التوكل أصلاً،⁹⁶ بل قد يُفترض على أن تركه يُقرب إلى⁹⁷ البطالة التي⁹⁸ أعاد منه⁹⁹ النبي عليه السلام، وإلى ترك الحكمة وإبطاله.¹⁰⁰

قوله عليه السلام: "ولا يزيد في العمر إلا البر"¹⁰² كأنه من قبيل عطف الخاصّ على العامّ، فالبرّ يزيد ذات المعلق مطلقاً، ويشرف¹⁰³ المبرم بالثواب¹⁰⁴ أو ببقاء الاسم والأثر. لعل أن الأول مشار¹⁰⁵ بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾،¹⁰⁶ وقوله تعالى: ﴿يَمْخُوا اللَّهُ﴾¹⁰⁷ الآية، وصوّر كتابه¹⁰⁸ اللوح

⁸⁵ ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة العنكبوت، 69/29].

⁸⁶ [سورة البقرة، 222/2].

⁸⁷ ح ش ي: فعليه.

⁸⁸ ﴿وَرَأَى تَادَنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [سورة ابراهيم، 7/14].

⁸⁹ ق + لأنه.

⁹⁰ [سورة الزمر، 10/39].

⁹¹ ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَا جَرِينٍ﴾ [سورة المؤمن، 60/40].

⁹² ح: بالإظهار تضجراً.

⁹³ ش ي: وإنما.

⁹⁴ ش ق ي: وترك.

⁹⁵ ح ش ي: قصد الثواب.

⁹⁶ أنظر: برويقة للخادمي، 243-242/1.

⁹⁷ ق: على.

⁹⁸ ح ق: الذي.

⁹⁹ ش ي: عنها.

¹⁰⁰ ش ق ي - وإلى ترك الحكمة وإبطاله.

¹⁰¹ ح - ي.

¹⁰² أنظر: إلى الهامش التاسع.

¹⁰³ ح ش ق ي: وشرف، والتصحيح من عندنا.

¹⁰⁴ ي + أو بالبقاء

¹⁰⁵ ي + إليه.

¹⁰⁶ [سورة فاطر، 11/35].

¹⁰⁷ ﴿يَمْخُوا اللَّهُ مَا تَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [سورة الزعد، 39/13].

¹⁰⁸ ش ي: كتاب.

بأنَّ زَيْدًا إِنَّ حَجَّ عَمْرِهِ سِتُونَ وَإِلَّا فَأَرْبَعُونَ،¹⁰⁹ وَيُؤَيِّدُهُ¹¹⁰ نَحْوَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "الصَّدَقَةُ تَرَدُّ الْبَلَاءَ وَتَزِيدُ الْعُمُرَ"،¹¹¹ وَ"الْبِرُّ وَحَسَنُ الْجَوَارِ عِمَارَةُ الدِّيَارِ وَزِيَادَةُ الْأَعْمَارِ"،¹¹² وَالثَّانِي يَقُولُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾¹¹³ الْآيَةَ، ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا﴾¹¹⁴، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "يَكْتَسِبُ لِلْوَلَدِ فِي بَطْنِ¹¹⁵ أُمِّهِ رِزْقُهُ وَعَمَلُهُ وَأَجْلُهُ".¹¹⁶

ومن هذا يكاد أن لا يحتاج في التوفيق بين النصوص إلى أن يقال بأن عدم التأخر - كما هو المستفاد من هذين الآيتين - إنما هو بعد تحقق الشرط الذي هو مجيء الأجل، كما لا يحتاج إلى قصر الزيادة والنقصان المفهومين من الآيتين السابقتين¹¹⁷ [على] كونهما بالنظر إلى ملك الموت وسائر الوكلاء، ومنه يُرى قوّة الوجه الأول، لكن المفهوم عن تقرير الأكثر الثاني، ويُعلم حال تعليل الثاني - الذي هو حمل زيادة البرّ على كثرة الخير -¹¹⁸ بورود النصوص القاطعة على عدم التقدّم¹¹⁹ عن الأجل،¹²⁰ إلا أن يُحمل ذلك على علمه تعالى، فإن من علمه تعالى موته لسنة ستين مثلاً يستحيل تخلفه بالتقدّم والتأخر مثلاً قطعاً، كما يُفصله¹²¹ قوله تعالى: ﴿لَمْ يَفْضَلْ أَجْلاً وَأَجْلاً مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ مَمْتَرُونَ﴾¹²² على تفسير أن يكون الأجل الأول مشيراً إلى اللوح وما عند الملك، والثاني إلى قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾¹²³. وقد يُوفق أيضاً بما فُسر به هذه الآية من أنّ الأجل¹²⁴ الأول من الولادة إلى الموت والثاني من الموت إلى البعث بناءً على أثر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فيزداد¹²⁵ الأول - هو أجل العمر - من الثاني بسبب¹²⁶ أعمال البرّ كالصلوة والعدل والصدقة، كما يزداد¹²⁷ الثاني بالفجور وترك البرّ من الأول، وانعدام التقدّم والتأخر بالنسبة إلى مطلق الأجل الشامل لهما دون الأول فقط. وإلى ما ذكر يمكن إرجاع قول حكماء الإسلام من أنّ للحيوان أجلاً طبيعياً هو¹²⁸ موته بتحلل¹²⁹ رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، يعني لو بقي على طبيعته¹³⁰ ومزاجه المختصة به سالمًا عن العوارض والآفات المهلكة لآثمت بقاؤه إلى تحلل¹³¹ الرطوبة، واخترامياً بحسب الآفات والأمراض¹³² يعني: إن أبتلى بشيء منها

109 أنظر: شرح العقائد للفتاوي، ص. 123؛ البداية في اصول الدين للصابوني، ص. 76.

110 وفي هامش ش: ويؤيده ما يقال من أنّ القتول لو لم يقتل لجاز أن لا يموت في ذلك الوقت.

111 وقد ورد الحديث بالألفاظ القريبة في الضعفاء: «إِنَّ الصَّدَقَةَ تَرُدُّ غَضَبَ الرَّبِّ، وَتَمُنُّ مِنَ الْبَلَاءِ، وَتَرِيدُ فِي الْحَيَاةِ»؛ الضعفاء للعقبلي، 117/3 (1095).

112 مسند أحمد، 153/42 (25259).

113 ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سورة الاعراف، 34/7].

114 ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المنافون، 11/63].

115 ح - بطن.

116 أنظر: إلى الهامش السادس وستين.

117 ح ق: السابقين.

118 المقاصد للفتاوي، ص. 607.

119 ش ق ي: التقديم.

120 وفي هامش ش: على عدم التقدّم والتأخر عن الأجل.

121 ي: نفضله.

122 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجْلاً وَأَجْلاً مُسَمًّى ثُمَّ أَنْتُمْ مَمْتَرُونَ﴾ [سورة الانعام، 2/6].

123 ﴿يَمْخُوا لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [سورة الزعد، 39/13].

124 ي - الأجل.

125 ح: فيزداد من.

126 ش ي: بعمل.

127 ح ش ق: يزداد.

128 ي + وقت.

129 ح ش ق: تحلل.

130 ش: طبيعته.

131 ح ش ق: تحلل.

132 شرح العقائد للفتاوي، ص. 123؛ أنظر: حاشية الكستلي على شرح العقائد للكستلي، ص. 127؛ حاشية على أنوار التنزيل لشيخ زاده، 8/4.

يموت قبل ذلك، لكن لا يخفى أنه من قبيل القياس¹³³ الفقهيّ مع فارق، وخارج عن حصر الحديث المذكور. ولا داعي إلى التعسّف بتعميم البرّ الواقع في الحديث إلا أن يُدعى بكفاية¹³⁴ مجرد الظنّ في الطلب.¹³⁵ وأنت خير بأنّ¹³⁶ الذوق لا يسمحه.

وبقي أن العمر امتداد وهي¹³⁷ من مبدأ موهوم إلى منتهى كذلك، وهو الزمان الموهوم المحدود¹³⁸ بحدّين موهومين، فكيف يُتصوّر الزيادة والنقصان فيما لا وجود له؟¹³⁹

قلنا: يجوز كونهما باعتبار [263ظ] كثرة الأثبات - المعبر عنها بالحال والحاضر¹⁴⁰ التي قيل بوجودها - وقليتها. أو أنّ العمر هو مدّة بقاء اتّصاف البدن بدوام الروح، يجوز تزايد بدوام الاتّصاف المذكور. وقد قيل: إن الأشياء المعدومة تكون¹⁴¹ موجودةً بحيثيات موجودة. ولو أريد من العمر الحياة¹⁴² المقارن¹⁴³ بأجزاء الزمان فلا يخلو¹⁴⁴ عن وجه.

إن قيل: ما الوجه في إسناد الردّ إلى الدعاء، والزيادة إلى البرّ؟ وما الحاجة إلى الثاني، لإغناء الأوّل عنه؟ قلنا: ذلك يجوز أن يكون لمبالغة في الدعاء بالنسبة إلى البرّ، حيث يُفهم من الردّ أنه ينفع للقضاء النازل، كما يؤيدّه حديث النفع والتلقّي.¹⁴⁵ وأما البرّ فلا يُعلم نفعه بعد النزول، وإن الإغناء إنما يكون إذا كانت القضية الأولى عامّةً مطلقاً من الثانية،¹⁴⁶ وإذا ممنوع، لخصوص موضوع الأوّل مطلقاً من موضوع الثانية، كما كان محمول الثانية خاصّاً أيضاً من الأولى. ولو سلّم يجوز كون الثاني وارداً على طريقة التفسير للأوّل، إذ لا شك أنّ العمر من القضاء¹⁴⁷ والزيادة ردهّ والدعاء من البرّ، إذ الظاهر منه هنا¹⁴⁸ هو الحسنه مطلقاً لا القصر على¹⁴⁹ معناه المشهور¹⁵⁰ الذي هو الإحسان، فيه¹⁵¹ يندفع الشبهة على القصر بمثل قوله عليه السلام: "الصدقة تردّ البلاء وتزيد العمر"،¹⁵² وقوله: "الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الأعمار"،¹⁵³ ولا حاجة إلى جعل القصر إضافياً أو ادعائياً، ويمكن أن يكون عطف الثاني على الأوّل¹⁵⁴ من قبيل عطف العلة على المعلول، على معنى أن الدعاء يرّد القضاء لأن الدعاء برّ والبرّ يرّد القضاء. ثم نقول: لأن البرّ يزيد العمر، وكل ما يزيد العمر¹⁵⁵ يرده، فالثانية صغرى للكبرى¹⁵⁶ المطوّية قائم على كبرى قياسٍ مطوّيةٍ كلنا مقدّمته، لكنه يُحتاج إلى ادعاء كون الثاني ظاهراً أو معلوماً إما بالتسليم أو بالبرهان مثلاً.

133 ق: قياس.

134 ش ي: لكفاية.

135 وفي هامش ي: في المطلب.

136 ش: أنّ.

137 ش ق: وهي.

138 ش ي: الممدود.

139 وفي هامش ح: حاصله أن العمر لكونه جزء من الزمان الذي هو ليس موجود عند المتكلمة فلا يتصوّر فيه الزيادة.

140 ق: والمخاطرة.

141 ح ش ق: يكون.

142 ق: الحيوانات.

143 ش: المقارنة.

144 ق: فلا يخلوا.

145 "الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل وإن البلاء لينزل ثم يتلقّى الدعاء."

146 ش + وذاتياً له.

147 ش ق ي: من التّقصان.

148 ي: ههنا.

149 ح ق - القصر على.

150 ق: المشهور.

151 ح ي: فيه.

152 أنظر: إلى الهامش الرابع وتسعين.

153 أنظر: إلى الهامش الخامس وتسعين.

154 ح: الأولى.

155 ق - وكل ما يزيد العمر؛ ي + فيرّ.

156 ح ق: لكبرى.

ثم يُحتج¹⁵⁷ بهذا الحديث على المعتزلة النافين نفع الدعاء بقولهم: لو كان للدعوات نفع لزم تبديل القضاء، لكنّ التالّي باطل. وتصوير الاحتجاج إما بالمعارضة، كأن يقال: الدعاء يردّ القضاء وكل ما يردّ القضاء فله نفع، أو يقال: الدعاء شئ ورد في حقه عن النبيّ عليه السلام: "لا يردّ القضاء [إلا الدعاء]"¹⁵⁸ وكل ما¹⁵⁹ شأنه كذا فله نفع. ويمكن التوجيه بالمنع أيضًا، بأن يقال مثلاً: إن أردتم القضاء¹⁶⁰ المبرم فالملازمة ممنوعة،¹⁶¹ إذ ينتفع بالدعوات مع عدم تبديل¹⁶² نفس المبرم،¹⁶³ وإن أردتم المطلق أو المعلق فيطلان التالّي ممنوع، وقد روي عنه عليه السلام: "لا يردّ القضاء إلا الدعاء."¹⁶⁵ وإن¹⁶⁶ أريد من القضاء في¹⁶⁷ الملازمة¹⁶⁸ المبرم، وفي الاستثنائية المعلق أو العكس، فبعد المساعدة تكثّر الجزء¹⁶⁹ المشترك ممنوع.

والله الموقّ. هذا ما¹⁷⁰ صدر¹⁷¹ - عند تلاطم أمواج العوائق¹⁷² وإخلاها، مع كونه¹⁷³ عُجالةً في أنثائها¹⁷⁴ - عن له قصور شأن في هذا، وعدم استعداد ليداء، فهيهات¹⁷⁵ وصول الحقائق وعتور¹⁷⁶ الدقائق، وأين الحضيض¹⁷⁷ إلى أقصى المقام¹⁷⁸ وأسنى الكلام، لغاية عُرة¹⁷⁹ المرام.

فيلله الحمد أولاً وآخراً، ولحبيبه الصلوة دائماً كثيراً. تمت الرسالة المنسوب إلى الفاضل الأستاذ الخادمي، نفعنا الله بعلمه وحلمه. تم في سنة 1162.¹⁸⁰

3. Risâlenin Tercümesi

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla (261a)

Bütün hamdler, duâlar vesîlesi ile kazâyı geri çeviren ve iyilikler sayesinde ömürleri uzatan Allah'adır. Ve salât da hikmetlerinin derin denizlerinden helak hastalıklarının devalarının kaynadığı Resûl-i Ekrem'e ve onun madene benzeyen himmetlerinin tıbbında bünyenin hayatla devamını sağlayan ilaçların tarifini hazırlayan âline olsun.

İmdi bu risâle, kitaplarda ve risâlelerde eşsiz özellikleri keşfedilmemiş, gece ve gündüzlerde meselelerine ulaşılmamış, muhtevasında gizli bir sır saklı bulunan sahîh hadîs-i

157 ش ق ي: احتج.

158 أنظر: إلى الهامش التاسع.

159 ح ش ي - ما.

160 ي: بالقضاء.

161 ش - ممنوعة.

162 ش ي: التبديل.

163 ش ي - نفس المبرم.

164 ش ي: وإذا.

165 أنظر: إلى الهامش التاسع.

166 ش: وإذا.

167 ش ي - في.

168 ي: اللازمة.

169 ش ي - الجزء.

170 ق - ما.

171 ح: مع صدوره؛ ق: صدوره.

172 ق: العالاق.

173 ش ي: مع كونه.

174 ح ق + صدر

175 ش: فهيهات.

176 ق: وعتور.

177 ش: الحضيض؛ ي: الحضيض.

178 ق: المرام.

179 ح ق: عن.

180 ق + تم الرسالة للأستاذ الفاضل أبو سعيد مفتي الخادمي أفاضه الله من علمه الدائم، ثم كتبه ثانياً شيخ مصطفى بن علي ببلدة بوردر غفر عنهما في دار العقبي بحرمه الأنبياء؛ ش ي + ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الصافات، 37/180-181-182]؛ ش + تم لمفتي الخادمي، كتبه في بلدة أذنه في جاسنة 1176.

şerifle alakalı, sözün haddinden fazla kısa ve uzun oluşundan (*îcâz-itnâb*) hâli olarak, harika tahkikler ve nadir görülen tetkiklerden hâsıl olmuştur. Tahkik bağlarının dönüşü yalnız Allah'adır.

Resûlullah'ın hadisi ise "Kazâyı ancak duâ geri çevirir ve ömrü de sadece iyilik artırır"¹⁸¹ sözüdür. Biz de Allah Teâlâ'ya sığınarak şöyle deriz: "Kazâyı geri çevirmez" ifadesi, "mübrem/kesinleşmiş kazâyı kolaylaştırılmaz ve muallak kazânın kendisini de uzaklaştırılmaz" anlamlarına gelir. Bu anlamlar da ya mecazın umûmiyeti¹⁸² yoluyla, ya hakikat ve mecazın bir arada bulunmasının imkânına binaen, ya da hakikat ve mecaz ikilisinden birinin ibare, diğerinin ise delalet veya mukayese yoluyla ifade edilmesine binaen hâsıl olur. Bu ifadenin "kolaylık" (*tehevvin/teysîr*) ile tefsiri, kazânın değiştirilmesinin reddi sebebiyle ve Resûlullah'ın "Kaderden sakınmak fayda vermez"¹⁸³ hadisinde olduğu gibi nasların ve hadislerin zâhir anlamları sebebiyle olursa, şüphe yok ki aynı şekilde zorluk da kazânın dışında değildir. Bu tefsir eğer kazâ hakkındaki şart (*talîk*) görüşüne binaen ise, bu durumda, duâyâ has kılma delilsiz hüküm vermektir; çünkü buna binaen duâ, (261b) aynı şekilde muallak kazâ gibi kazânın bir kısmını uzaklaştırır.

"Ancak duâ" ki âlimlerin ve muhaddislerin dillerinde beyan edilen şartlarına riayet edilmiş ve halefin ve selef-i sâlihînin kitaplarında kaleme alınmış, engelleri ortadan kaldırılan duâdır. Böylelikle elde edilen netice, duânın mübrem kazâyı kolaylaştırır ve başa gelmiş veya başa gelmeye hazır olan muallak kazânın kendisini de uzaklaştırır oluşudur. Resûlullah'ın başka bir hadisteki "Duâ inmiş (başta gelen) ve henüz inmemiş (henüz başta gelmeyen) belâlara karşı faydalı olur. Belâ mutlaka iner ama sonra duâ ile karşılaşır" sözü de bunu teyit eder.

Duâ ise kazânın uzaklaştırılması hususunda Allah Teâlâ için âdet türünden bir sebeptir. Bu yorum vasıtasıyla da Allah Teâlâ'nın hükmettiği/takdir ettiği şeyin gerçekleşmemesinin imkânsız olduğu ve onu uzaklaştırmaya çalışmanın O'nun takdirini (*kazâ*) bilmemekten kaynaklandığı şeklinde akla gelen düşünce de geçersiz kılınır. Çünkü Allah Teâlâ'nın kazâsı, sebeplerine bağlı olan şeylerin sebeplerini de kapsar, o halde duânın bizzat kendisi de hatta duânın (kazâyı) geri çevirmesi de aynı şekilde kazâdandır. Bu durumda duâ, kazânın geri çevrilmesi hususunda yakın veya uzak sebeptir. Kazânın geri çevrilmesi mümkün olunca bu geri çevrilme, duâ yakın sebeplerden olduğu takdirde sadece onun vasıtasıyladır yahut da duâ genel (*mutlak*) sebeplerden olduğu takdirde kazânın geri çevrilmesi hususunda bir katkısı söz konusudur. Bu açıklama, kazâ ile Allah'ın hükmü ve irâdesi değil de kulun korktuğu istenilmeyen şeylerin (*mekârih*) başta gelmesinin kastedilmesine dayanmaktadır.

Fakat buna, duânın istenilmeyen şeylerin geri çevrilmesi için olduğu gibi, -masyet işlemeye yönelik olan duânın da kabul olunacağına dile getirilmesine binaen- iyiliklerin geri çevrilmesi için olmasının da mümkün oluşuyla itiraz gelir.

Ve sen biliyorsun ki kazâ bir şey tarafından sınırlandırılmış değildir; bilakis her şey onun kapsamı altındadır. Hadisin siyakının şahitliğiyle de şeriat dilinde duâdan, övülen ve güzel olan duânın irâde edildiği açıktır. Ve sen biliyorsun ki, kazâ ile Allah Teâlâ'nın "Biz, İsrail oğullarına bildirdik"¹⁸⁴ meâlindeki kelâmında olduğu gibi bildirmek, haber vermek ve bununla da Allah Teâlâ'nın işlerin idare ve tedbiri için görevli meleklerle haber vermesi kastediliyorsa bu, daha

¹⁸¹ Bu rivayeti Tirmizî *Sünen*'inde hasen garib olarak zikretmektedir. Bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Kader", 6.

¹⁸² Umûmü'l-mecaz (mecazın umumiyeti): Bir lafzın hakiki anlamını da bünyesinde barındıracak şekilde mecazi manada kullanılması. Bk. Ferhat Koca, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/221.

¹⁸³ Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Şahîhayn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/669; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat* (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 3/66.

¹⁸⁴ el-İsrâ, 17/4.

uygun olur, çünkü Allah Teâlâ'nın ilmi kesinlikle değişim kabul etmez. Allah Teâlâ'nın haber vermesine ve hatta emrine gelince, eşsiz hikmetinin gerektirdiği şeye uygun olarak onu değiştirmesi mümkün olur. Nitekim Allah Teâlâ "Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır. Bütün kitapların aslı (ümmü'l-kitab/levh-i mahfûz) O'nun yanındadır"¹⁸⁵ buyurmuştur.

Eğer, "duâda bulunulan şey Allah Teâlâ'nın ilminde hüküm olunmuş (makzî) değil ise veya mübrem kazâ olmuş ise, bu durumlarda duâ fayda verir mi?" dersin, biz, "evet âhiret yaşamında fayda verebilir," deriz. Şartları yerine getirilmiş ve engelleri ortadan kaldırılmış duâ ile olsa dahi Allah Teâlâ'nın kişiyi böyle bir duâyaya (yani böyle bir duâda bulunmaya) muvaffak kılmaması da mümkündür. Duâ, kulun ihtiyârî fiillerinden olduğu için bundan cebir gerekmez. Bu husus cebr-i mutavassıt ile ve zorunluluğun ihtiyârla gerçekleşmesinin ihtiyâra zıtlık teşkil etmeyip bilakis ona kesinlik sağlamasıyla sabit olmuştur. Bu husus düşünme konusudur.

Bu anlattığımızla âciz, zorda kalmış, ihtiyaç sahibi birçok insanın çokça duâ etmesine rağmen duâlarının kabul edildiğine dair bir emare ortaya çıkmamasıyla oluşan şüphenin giderilmesine yaklaşılr. Buna ilave olarak hadiste ifade edilen hükmün fiilî olmayıp bilakis mümkün olması da câizdir. Bununla ayrıca Allah Teâlâ'nın, "O size istediğiniz her şeyden verdi"¹⁸⁶ meâlindeki kelâmı da çözüme kavuşur. Ve "O her isteyene verir; fakat kabiliyetin olmaması sebebiyle aralarındaki örtüden dolayı verilenin bir kısmı duâ edene ulaşmaz" demeye ne de hitabın bir kısma tahsis edilmesine ihtiyaç duyulmaz. Bütün bu cevaplara ilave olarak, kabul olunan duâların/isteklerin bazıları görünümde gizli kalabilir, şu bakımdan ki gizli kalmasaydı korkular, istenmeyen şeyler veya bunların zorlukları ortaya çıkardı. Duâların bazısının da - Nuh'un (a.s.) duasının kabul olunması hususunda denildiği gibi- Allah'ın hikmeti gereğince O'nun ilminde gizli olan vakitlerine kadar kabul olunmak için beklemesi mümkündür. Nitekim Hz. Ali'den de "İşler vakitlerine bağlıdır" sözü rivayet edilmiştir.

Bununla "Kıyamet gününe kadar olan her şey olmuştur ve kalem kurumuştur"¹⁸⁷ kavli ile delil getirerek duâların tesir ve faydalarını olumsuzlayan Mu'tezile'ye karşı da delil getirilir. Nasları zâhir manalarından başka manalara çeviren bir sebep de yoktur.

Sonra kazânın ve aynı şekilde duânın dünyaya has kılınması -ulemânın tefsir ettiği üzere- hadisin siyakına uygun olsa bile kazâ ve duânın dünya hakkında veya âhiret hakkında olsun tüm vakitleri ve kâfir de olsa tüm şahısları kapsayacak şekilde genelleştirilmesinin de bir vechi vardır. Çünkü bizim itikadımıza göre, Şâfiîlerin aksine, eğer dünya işlerine aitse, kâfirin duâsına icabet edilebilir. (262a) Şâfiîler ise bunu mutlak manada reddediyorlar. Onların bu düşüncesinin, tâat ve iyilikleri (hasenât) sebebiyle kâfirlerin azabının hafifletilmeyeceği ilkesine dayandığında tam olacağı âşikârdır. Çünkü duâ sadece kendi yapısıyla alınırsa şüphesiz güzeldir (hasen). Meğerki bir şeyin kendisinin geri çevrilmesi ve bu şeyin vasfının geri çevrilmesi arasında ayırım yapılsın. Bu takdirde hadisin hülasası şöyle olur: Dünya ve âhiret musibetlerini hem zât ve hem de vasfı itibarıyla ancak duâ geri çevirir. Şüphesiz müminin duâsı, dünyada da âhirette de musibetlerin hem zât hem de vasfını kaldırır, kâfirin duâsı ise dünyada musibetlerin zât ve vasfını, âhirette ise (vasfı olan) zorluğu kaldırır, musibetin kendisini değil. Bu söylenen, din kuralının/kaidesinin şهادetiyle ve din örfünden veya -kelime-i tevhidde dile getirdikleri gibi- başka bir delilden dolayı hükmün müstesnada (yani duâda) göz önünde bulundurulmasıyla sabittir.

¹⁸⁵ er-Ra'd, 13/39.

¹⁸⁶ İbrahim, 14/34.

¹⁸⁷ Hadisin farklı varyantları ve kalem kavramının yorumu için bk. Muhammet Koçak, "Kur'an ve Hadislere Göre 'Kalem' Kavramı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 297-328.

Sonra açık olan, bu hadiste geçen kazânın, Resûlullah'ın (bir diğer rivayette geçen) "kaderi duâdan başkası geri çevirmez"¹⁸⁸ sözü sebebiyle kaderle aynı veya kaderi kapsar oluşudur. Aksi takdirde, kazâ ve kader hakkında yaptıkları açıklamalar ve onları birbirinden ayırt etmelerine binaen birinin varlığı devam ederken diğerinin geri çevrilmiş olmasının hiçbir anlamı yoktur. Çünkü kazâ levh-i mahfûzda var olan (*mevcûd*) için icmâlî var oluştur. Kader ise geçmiş kazânın yaratma yoluyla özel/belirli bir vakitte, husûsî unsurlarla ayrıntılandırılmasıdır; veyahut kazâ, özel bir düzen üzere varlığın nizamını gerekli kılan, eşyaya taalluk eden ezeli irâdedir, kader ise özel/belirli vakitlerde irâdenin taallukudur. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta şöyle demiştir: "Eş'ariler'e göre kazâ eşyaya bağlanan ezeli irâdedir, kader ise özel bir ölçü ve belirli bir takdir üzere şeylerin yaratılmasıdır (*icâd*)."¹⁸⁹ Şüphesiz, bir şeyin hâricte var olmakla birlikte levh-i mahfûzda yok (*madûm*) olması ve tersine, bir şeyin özel bir ölçü üzere var olmasıyla birlikte bu şeye bağlanan irâdenin olmaması gibi bir durum düşünülemez. Ancak, -bu iki hadisin toplamının şahitliğiyle- bir duâ, kazâyı uzaklaştırdığı gibi örneğin ona zıtlık teşkil eden kaderi de uzaklaştırması gerekir, denilebilir. Allah Teâlâ'nın "*Bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar*"¹⁹⁰ meâlindeki kelâmında ibadetten duâ murâd edildiği gibi bu hadiste duâ ile mutlak anlamda ibadetin murâd edilmesi ve yine kazâdan masiyet ve zorlukların kazâsının murâd edilmesi imkân dâhilindedir ki "*Şüphesiz yapılan iyilikler kötülükleri giderir*,"¹⁹¹ böylece zorlukların uzaklaştırılmasında ibadetin katkısı olur. Yerinde sabit olduğu üzere tâatleri ve tâatlerin sevaplarını ancak duânın -yani mutlak anlamda ibadetin- terki geri çevirir anlamında olmak üzere, kazâ lafzı ile tâat kazâsı murâd edilerek muzâfın hazfının itibara alınması, zayıf olsa da bu konunun ihtimallerindedir. Aynı şekilde daha önce işaret edilmişti ki insanlar ve cinlerden, hatta -ihtilaf konusu olsa da- meleklerden bile, "Saîd/bahtiyar olan bazen şakî/bedbaht olur, şakî/bedbaht olan da bazen saîd/bahtiyar olur." "Bahtiyar olan, annesinin karnında da bahtiyardır"¹⁹² hadisi hakkında ise daha önce uyarı gerçekleşmişti.

Bil ki Allah Teâlâ'nın kazâsı dört kısımdır:¹⁹³

- 1. Tâat kazâsı:** Sahibi için, gayret (*cehd*) ve samimiyet (*hulûs*) ile karşılamak söz konusudur ki Allah Teâlâ da ona "*Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*"¹⁹⁴ meâlindeki kelâmı sebebiyle tevfiik ve hidâyet ile lütufta bulunsun.
- 2. Masiyet kazâsı:** Allah Teâlâ'nın "*Allah tövbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever*"¹⁹⁵ meâlindeki kelâmı sebebiyle sahibine bu kazâyı tövbe ile karşılamak düşer.
- 3. Nîmet kazâsı:** Sahibine bu kazâyı şükür ve cömertlik ile karşılamak düşer ki Allah Teâlâ da ona "*Eğer şükrederseniz elbette size (nimetimi) artıracam*"¹⁹⁶ meâlindeki kelâmı sebebiyle fazlasıyla lütufta bulunsun.

¹⁸⁸ Bu rivayet İbn Mâce'nin *Sünen*'inde zikredilmektedir. Eserin muhakkiki bu rivayetin sıhhat değerlendirmesi için 'isnadı hasendir' der. Bk. Muḥammed b. Yezîd Ebû Abdullah el-Ḳazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), "Fiten", 22.

¹⁸⁹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/308.

¹⁹⁰ el-Mü'min, 40/60.

¹⁹¹ Hûd, 11/114.

¹⁹² Muḥammed b. İsmail el-Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2011), "Enbiya" 1.

¹⁹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 9; Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam* (İstanbul: Mektebetü Yasin, 2012), 21-22.

¹⁹⁴ el-Ankebût, 29/69.

¹⁹⁵ el-Bakara, 2/222.

¹⁹⁶ İbrahim, 14/7.

4. Şiddet/zorluk kazâsı: Sahibine bu kazâyı sabır ve rızâ ile karşılamak düşer ki Allah Teâlâ da ona uhrevî nimetler ihsan etsin. Nitekim Allah Teâlâ: "Yalnız sabredenlere mükâfatları hesapsız ödenecektir"¹⁹⁷ buyurmaktadır.

Geriyeye şu problem kalır: Zorluklara, belâlara sabretmek, aynı şekilde, tevekkülde bulunmak ve bütün işleri Allah'a havale etmek, zorlukların ve belâların uzaklaştırılmasına yönelik duâlara aykırıdır. Halbuki Allah Teâlâ "Bana duâ edin, kabul edeyim"¹⁹⁸ buyurmuştur. Buna karşı şöyle demek mümkün olur: Sabra aykırı olan, ızdırabı dışarı vurarak sıkıntılara ve musibetlere katlanmamaktır.

Şüphesiz aykırılık, duânın zikri geçen uzaklaştırma için Allah (262b) Teâlâ tarafından olan âdete ait bir sebep oluşu bilinmediğinde gerçekleşir. Eğer duâ âdete ait bir sebep olarak bilinirse o zaman zıtlık olmaz. Bu şartla (âdete ait sebep olma), dağlama gibi vehmî sebeplerin tevekküle aykırı olmayışı açık bir şekilde ifade edildiği halde vehmî olmayan sebepler (sabır ve tevekküle) nasıl zıtlık teşkil eder? (Pekâlâ! Zıtlık hiç söz konusu olmaz mı?) Evet, sebeplere derinlemesine dalmada tevekkülün kemâline aykırılık mümkün olsa da lakin o aykırılık vehmî sebeplerde geçerli olmaktadır. Duâ ise zannî hatta kat'î/kesin sebeplerdendir. Bundan, sabrın sevabına erişme gayesiyle duânın terkedilmesine nazaran duâ etmenin daha faziletli oluşunun dile getirilmesinin delili ortaya çıkmaktadır. Bunun için denilir ki neticelere (*müsebbebât*) ulaşmanın vesilesi olduğu zannedilen (zann-ı gâlib ile bilinen) zâhir/görünür sebeplere yönelmek asla tevekküle aykırılık teşkil etmez; bilakis onu terk etmenin Resûl-i Ekrem'in Allah Teâlâ'dan kendisini korumasını istediği tembelliğe, hikmetin terk ve iptaline yaklaştırdığı düşünülür. Resûl-i Ekrem'in "Ömrü ancak iyilik artırır" sözü sanki özel olanın genel olana atfî türündendir. İyilik, muallak kazânın (ömrün) kendisini mutlak olarak artırır ve mübrem kazâyı (ömrü) da sevapla veya ismin ve eserin kalıcılığıyla şereflendirir. Umulur ki Allah Teâlâ'nın "Bir canlıya ömür verilmesi de onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır,"¹⁹⁹ ve "Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır"²⁰⁰ meâlindeki kelâmları ile birinci kısma (*muallak kazâ*) işaret edilmiştir. Levh-i mahfûzun yazımı da "Zeyd haccederse ömrü altmış yıl, aksi takdirde kırk yıl olmasıyla"²⁰¹ şekillendirilir. Resûl-i Ekrem'in "Sadaka belâyı uzaklaştırır ve ömrü artırır"²⁰² ve "İyilik ve güzel komşuluk memleketleri mâmur eder, ömürleri artırır"²⁰³ sözleri de onu destekler. Ve yine umulur ki Allah Teâlâ'nın "Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler,"²⁰⁴ "Allah, eceli geldiğinde hiç kimseyi (ölümünü) ertelemez"²⁰⁵ meâlindeki kelâmları ve Resûl-i Ekrem'in "Anne rahmindeyken çocuğun rızkı, ameli ve eceli yazılır"²⁰⁶ sözüyle ikinci kısma (*mübrem kazâ*) işaret edilmiştir.

Bundan dolayıdır ki, nasları birbirleriyle uyumlu kılma hususunda, daha önceki iki âyetten anlaşılan artma ve eksilmeyi onların ölüm meleği ve diğer vekil (melek)lere nazaran

¹⁹⁷ ez-Zümer, 39/10.

¹⁹⁸ el-Mü'min, 40/60.

¹⁹⁹ el-Fâtır, 35/11.

²⁰⁰ er-Ra'd, 13/39.

²⁰¹ Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 223; Nureddin es-Sâbü'nî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 150-151.

²⁰² Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Uşaylî, *ed-Du'afâ ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 3/117.

²⁰³ Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 42/153.

²⁰⁴ el-A'râf, 7/34.

²⁰⁵ el-Münâfikûn, 63/11.

²⁰⁶ Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Kader", 1.

olmalarına hasretmeye ihtiyaç olmadığı gibi son iki âyetten anlaşılan ertelenmezlik, ecelin gelmesi anlamındaki şartın gerçekleşmesinden sonradır denilmesine de neredeyse ihtiyaç duyulmaz. Bundan birinci vechin (yani iyiliğin [muallak] kazânın/ömrün zâtını artırdığı şeklindeki yorumun) kuvveti anlaşılıyor; fakat çoğunluğun ifadesinden anlaşılan ikinci vecihtir (yani iyiliğin [mübrem] kazâyı/ömrü, onun ismini ve eserini kalıcı kılarak şereflendirdiği yorumu.) İyiliğin ömrü artırmasının hayrın çoğalmasına hamledilmesi²⁰⁷ şeklinde ikinci vechin (*mübrem kazâ*), ecelin önüne geçmenin olmayacağını kesin şekilde belirten nasların bulunması ile gerekçelendirilmesinin durumu da bilinir. Meğerki bu, Allah'ın ilmine hamledilsin. Zira mesela Allah Teâlâ'nın altmış yaşında öleceğini bildiği bir kimsenin öne gelme ve geri kalma ile ölüm zamanının değişmesi kesinlikle imkânsız olur. Bu husus, -birinci ecelin levh-i mahfûz ve melek nezdindeki şeye ve ikinci ecelin de Allah Teâlâ'nın "Bütün kitapların aslı (*levh-i mahfûz*) O'nun nezdindedir"²⁰⁸ meâlindeki kelâmına işaret ettiği şeklindeki tefsire göre - Allah Teâlâ'nın "Sonra bir ecel takdir etti ve O'nun nezdinde bilinen bir ecel de vardır"²⁰⁹ meâlindeki kelâmıyla tafsil edilmiştir. [Abdullah] b. Abbâs'tan (r.a.) rivayet edilen hadise dayanılarak bu âyetin, birinci ecelin doğumdan ölüme kadar olan müddet, ikinci ecelin de ölümden dirilişe kadar olan müddet şeklindeki tefsiriyle de aynı şekilde (âyetler arasında) tevfiik sağlanır. Namaz, adalet ve sadaka gibi ameller sebebiyle ikinci ecelden ömür eceli olan birinci ecele ilave yapıldığı gibi kötülükler ve iyiliğin terki sebebiyle birinci ecelden ikinci ecele ilave yapılır. Öne gelme ve geri kalmanın yokluğu ise yalnızca birinci eceli değil her iki eceli de kapsayan mutlak anlamdaki ecele nispetlidir. İslâm filozoflarının (*hukemâ-i İslâm*), canlı için doğuştan gelen fitrî nem ve ısrının dağılıp sönmesi sebebiyle ölümünü ifade eden tabîi ecel (ecel-i müsemmâ); ve afetler, hastalıklar hasebiyle de ihtirâmî ecel (ecel-i kazâ) söz konusudur;²¹⁰ yani afet ve hastalıklardan bir şey başına gelirse tabîi ecelden önce ölür, gelmezse tabii rutubetin bitimine kadar yaşar şeklindeki anlayışını yukarıda zikredilen şeye döndürmek mümkün olur. Fakat bunun fikhî kıyas-ı maa'l-fârik kabîlinden olduğu ve mezkûr hadisin ifade ettiği sınırlandırmanın (*hasr*) dışında kaldığı açıktır. Hadiste vâki olan iyiliği genelleştirmekle zorluğa yönelmenin, bir mana talebinde salt zannın yeterli olduğunun iddia edilmesi dışında, bir gerekçesi de yok. Ve sen, doğru anlayışın bunu hoş karşılamadığını bilirsin.

Bir de şu var ki ömür, hayal edilen (*mevhûm*) bir başlangıçtan hayal edilen bir sona hayalî (*vehmî*) bir uzanma ve hayal edilen iki sınırla sınırlanmış olan hayal edilmiş zamandır. O halde varlığı olmayan şeyde nasıl artma ve eksilme düşünülebilir?

Biz şöyle deriz: **(263a)** Varlıkları dile getirilen, hâl ve hâzır ile ifadelendirilen anların çokluğu ve azlığı itibariyle, artma ve eksilmenin oluşu câizdir. Yahut ömür bedeninin ruhunun devamıyla vasıflandığı müddettir; zikredilen vasıflanmanın devamıyla da ömrün artması mümkün olur. Şöyle de denilmiştir: Yokluk durumunda bulunan (*ma'dûm*) şeyler var olan itibarlarla mevcûd olurlar. Ömürden zamanın cüzleriyle beraber olan hayat kastedilirse bunun da bir vechi vardır.

Şayet, "kazânın geri çevrilmesinin duâya, ömrün artırılmasının da iyiliğe dayan(dırıl)ması hususunda delil nedir ve geri çevirme onun yerini tuttuğu halde artırmayı (ifade etmeye) ne

²⁰⁷ Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 607.

²⁰⁸ er-Ra'd, 13/39.

²⁰⁹ el-En'âm, 6/2.

²¹⁰ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-'Akâid*, (*Hayâlî'nin Hâşiyesi ve onun üzerine Bihîstî'nin Hâşiyesiyle birlikte*) (Dersâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1313), 127; Abdullah Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/241.

ihtiyaç var?" denilirse, biz de şöyle deriz: Fayda ve karşılaşma hadisinin²¹¹ teyid ettiği gibi "geri çevirmeden (*red*)" başa gelen kazâyı fayda verme anlaşılması itibariyle iyiliğe nispetle duâya daha da ehemmiyet vermek (*mübâlağa*) için olması mümkündür. İyiliğe gelince, kazâ başa geldikten sonra fayda verip vermediği bilinmiyor. Geri çevirmenin artırmanın yerini tutması, ilk önerme ikinci önermeden mutlak manada genel olduğunda söz konusu olur; fakat bu genellik, ikinci yüklem (ömrü artırma) birinci yüklem (kazâyı geri çevirme) mutlak manada özel olması ve aynı şekilde birinci konunun (duâ) da ikinci konudan (iyilik) mutlak manada özel olması sebebiyle menedilmiştir. Birinci önermenin ikinci önermenin yerini tuttuğu kabul edilse, ikincinin (iyilik ömrü artırır) birincinin (duâ kazâyı geri çevirir) tefsiri olma yoluyla gelmesi câiz olur; çünkü ömür kazâdandır, ömrün artırılması ise kazânın geri çevrilmesidir ve duâ da iyiliktendir. Çünkü burada iyilikten (*birr*) açıkça anlaşılman mana, iyilik etmek anlamına gelen meşhur manayla sınırlı olmaksızın mutlak iyiliktir. Bununla, Resûl-i Ekrem'in "Sadaka belâyı geri çevirir ve ömrü artırır" ve "Sadaka ve sıla-i rahim memleketleri mamur eder ve ömürleri artırır" sözlerinin benzerleri sebebiyle hasır hakkında oluşan şüphe de giderilir. Hasrı, izâfi veya iddiâ kılmaya da ihtiyaç yoktur. Ve ikincinin (iyilik ömrü artırır) birinciye (duâ kazâyı geri çevirir) atfının illetin malûle atfı kabilinden olması da mümkündür, şu anlamda "duâ kazâyı geri çevirir; çünkü duâ iyiliktir ve iyilik kazâyı geri çevirir." Sonra şöyle deriz: "Çünkü iyilik ömrü artırır" ve "ömrü artıran her şey kazâyı geri çevirir;" ikinci (iyilik ömrü artırır,) iki öncülü gizli/örtük (*matvî*) olan kıyasın büyük öncülünün (iyilik kazâyı geri çevirir) yerine geçen gizli/örtük büyük öncül (ömrü artıran her şey kazâyı geri çevirir) için olan küçük öncüdür. Fakat ikincinin, mesela kabul veya burhan vasıtasıyla açık ya da bilinen olması iddiasına ihtiyaç duyulur.

Bu hadisle "duâların faydası olsaydı kazânın değişmesi gerekirdi; fakat tâli (yani kazânın değişmesi) bâtıldır" sözleriyle duânın faydasını olumsuzlayan Mu'tezile'nin aleyhine delil getirilir. Delilin tasviri ya muâraza ile olabilir, mesela şöyle denilir: Duâ kazâyı geri çevirir ve kazâyı geri çeviren her şeyin faydası vardır. Veya şöyle denilir: Duâ, Resûlullah'tan hakkında "Kazâyı ancak duâ geri çevirir" sözü varid olan şeydir; durumu böyle olan her şeyin faydası söz konusudur. Aynı şekilde engelleme (*men*) ile delil getirmek de mümkün olur, mesela şöyle denilir: Mübrem kazâyı kastederseniz gereklilik (*mülâzemet*) kabul edilmez; çünkü mübrem kazânın kendisinin değişmemesiyle birlikte duâlar vasıtasıyla fayda görülür. Mutlak kazâyı veya muallak kazâyı kastederseniz tâlinin batıl oluşu kabul edilmez, nitekim Resûlullah'tan "Kazâyı ancak duâ geri çevirir" sözü rivayet edilmiştir. Mülâzemetteki kazâdan mübrem kazâ kastedilirse, istisnâ kıyasta da muallak kazâ kastedilirse veyahut da bunların aksi kastedilirse, buna müsaade edildikten sonra orta terimin tekrarı engellenir/reddedilir.

Bu risâle, engellerin dalgalarının çarptığı ve zarar verdiği anda bu hususta eksikliği olan ve ötekinde hazırlığı olmayan kimseden aceleyle meydana gelen şeydir.

Bundan dolayı hakikatlere ulaşmak ve inceliklere vakıf olmak zor bir şeydir. Meramın güzelliğine ulaşmak için en yüksek makama ve en güzel kelâma kavuşmak nerede!

Öncesinde ve sonrasında bütün hamdler Allah'adır. Sonsuz ve sınırsız bir şekilde salât da Allah'ın habibi olan Resûl-i Ekrem'edir. Fâzıl Üstad Hâdimî'ye nispet edilen risâle tamamlandı. Allah onun ilmi ve hilmi ile bizi faydalandırsın. Risâle 1162 senesinde tamamlandı.

²¹¹ "Duâ inmiş (başta gelen) ve henüz inmemiş (henüz başta gelmeyen) belâlara karşı faydalı olur. Belâ mutlaka iner ama sonra duâ ile karşılaşır".

4. Risâlenin Değerlendirilmesi

4.1. Kazâ-Duâ İlişkisi

Hâdimî bu risâlede, "Kazâyı ancak duâ geri çevirir ve ömrü de ancak iyilik uzatır"²¹² hadisini kelâm, felsefe ve mantık ilimleri çerçevesinde detaylı bir incelemeye tâbi tutmaktadır. Kazâ ve kader terimlerinin tanımında Eş'arîlerin görüşünü aktaran Hâdimî, *Şerhu'l-Mevâkıf* tan iktibasla şöyle demektedir: "Eş'arîler'e göre kazâ, eşyaya bağlanan ezeli irâdedir; kader ise özel bir ölçü ve belirli bir takdir üzere şeylerin yaratılmasıdır (icâd)".²¹³ Söz konusu hadiste bahsedilen kazâ, başka bir rivayette gelen "kaderi duâdan başkası geri çevirmez" hadisindeki kaderi de kapsamaktadır.²¹⁴ Hâdimî'nin tanımına göre kısaca kazâ mevcûdâtın levh-i mahfûzda icmâlî olarak var olması; kader ise, kazânın özel/belirli bir vakitte yaratma yoluyla ve husûsî unsurlarla detaylandırılmasıdır.²¹⁵ Şeyhzâde, En'âm Sûresi'nin ikinci âyetinin tefsirinde, mezkûr hadisi zikretmekte ve bu hadisteki "kazâ" kavramını kulun başına gelmesinden korktuğu belâ ve musibetler; "redd" kavramını da başa gelen belâ ve musibetin, tahammül etme yoluyla kula kolaylaştırılması olarak yorumlamaktadır.²¹⁶ Hâdimî de bu yorumu tekrar ederek şu ilavede bulunur: "Duânın geri çevireceği (söylenen) kazâ ile burada, Allah Teâlâ'nın hükmü ve irâdesi değil, kulun başına gelmesinden korktuğu belâ ve musibetler kastedilmektedir".²¹⁷ Bu şekilde, belâ ve musibetler, aynı zamanda kazâ ve kader konusunda şuurumuzun uyanmasına vesîle olmaktadır.²¹⁸

Hâdimî, duânın kazâyı etkisini ele alırken öncelikli olarak, kazâyı, "kazâ-i mübrem" ve "kazâ-i muallak" olarak ikiye ayırmaktadır.²¹⁹ Buna göre duâ, başa gelen ve gelecek olan muallak kazâyı kuldun uzaklaştırır, mübrem kazâyı da kula kolaylaştırır. Yalnız duâ mübrem kazâyı kolaylaştırmasına rağmen kul (bir imtihan olarak) o mübrem kazânın zorluklarını, hafifletilmiş ve kolaylaştırılmış olarak da olsa yaşar.²²⁰ Burada duânın kula yardımı, belânın üstesinden gelebilmesi için kula verilen sabrın artırılması şeklinde anlaşılabilir. Zira hadiste geldiği üzere "Duâ inen (başta gelen) ve henüz inmeyen (başta gelecek olan) belâlara karşı faydalı olur. Belâ mutlaka iner ama sonra onu duâ karşılar da kıyamete kadar onunla çarpışır".²²¹ Duâda söz konusu edilen şey muallak değil de mübrem kazâ ile ilgiliyse, o da "gerçekleşmek üzere" yahut

²¹² et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Kader", 6.

²¹³ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262a; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/7308.

²¹⁴ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262a.

²¹⁵ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262a.

²¹⁶ Muhammed b. Muslihuddin Muştafa el-Kocevî Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsiri'l-Kaçı el-Beydâvi*, nşr. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/7.

²¹⁷ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262a.

²¹⁸ Muhammed Altaytaş, "İslâm İnancı Açısından Çağımızda İnsanın Kaderi ve Özgürlüğü Meselesine Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015), 41.

²¹⁹ Kazâ-i mübrem, şart ve sebebe bağlı olmadığından değişmez. Kazâ-i muallak ise şart ve sebebe bağlı olduğundan değişebilir. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/62. Kâmil Miras (ö. 1957) ise mübrem-muallak ayrımını, kader ve kazâ kavramları üzerinden yapmaktadır: Kader değişikliğe uğramaz. Kazâ ise mahv ve isbât yoluyla değişikliğe uğrayabilir. Kamil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, haz. Mücteba Uğur -M. Cemal Sofuoğlu (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980), 12/222. Dolayısıyla kazâ-i mübrem kayıtsız şartsız gerçekleştiğinden, lafzî-fiilî duâlar ile de, tedbirlerle de savuşturulamaz. Mübrem kazâ da kendi içinde iki kısma ayrılır: Allah katında kazâ-i muallak olduğu halde levh-i mahfûzda ve meleklerin katında mübrem görünen kazâ vardır. Muallak kazâ gibi bu mübrem sûretindeki kazâ da duâ ve tedbir ile savuşturulur. Abdülkadir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) "Ben mübrem kazâyı da defederim" sözü bu mübrem sûretindeki muallak kazâyı göre söylenmiştir. Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/24-25.

²²⁰ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 261b; Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi: Berîka*, çev. Bedreddin Çetiner vd. (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1989), 2/22.

²²¹ en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek*, 1/669; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 3/66.

"kesinleşmiş" anlamlarına geldiğinden duânın karşılığı bu dünyada verilmez ise âhiret hayatında mükâfat olarak karşılığı görülür.²²² Öte yandan risâlede "duâ, kulun ihtiyârî fiillerinden olduğu için bundan cebir gerekmez. Bu husus cebr-i mutavassıt ile ve zorunluluğun ihtiyârla gerçekleşmesinin ihtiyâra zıtlık teşkil etmeyip bilakis ona kesinlik sağlamasıyla sabit olmuştur."²²³ ifadelerini kullanan Hâdimî, bu konuda Ebû İshâk İsferyânî'nin görüşünün tercih edilen görüş olduğunu söylemekte²²⁴ ve kendisi de bu görüşe meyiletmektedir. Zira Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, büyüğümüz diyerek Hâdimî'nin *Şerhu'l-besmele* ve *Risâle fî hakkı ef'âli'l-ibâd* adlı eserlerinden yaptığı iktibasta Ebû İshâk İsferyânî'nin muradını şu şekilde açıklamaktadır: "Allah kulda başlangıç anlamında bir kudret yarattı. Kul bu kudrette zorunludur. Sonra kul bu kudreti kendi tarafından fiil ve terkten her birine bedel yoluyla sarf eder. Bu kudretle iki eşit olan şeyden birini diğerine tercih eder. Bu sarf mevcûd olmayan hâl cinsindedir ve irâde-i cüz'iyeye diye isimlendirilir. Kul ne zaman kudretini fiile tam olarak sarf ederse, Allah bu fiili âdeti üzere yaratır. Allah'ın fiili yaratmada tek başına olması doğru olsa da kulun tek başına olması doğru olmaz. Sonuç olarak bu fiil iki kudretin toplamıyla meydana gelmiş olur. Fiilin Allah'ın kudretiyle meydana gelmesi salt cebir, kulun kudretiyle meydana gelmesi tefvîzdir. Hakkında konuşmakta olduğumuz bu durumda ise cebr-i mutavassıt müşahede edilmektedir."²²⁵

Makbul duâların yanında, makbul olduğuna dair bir emarenin ortaya çıkmadığı duâlar hakkında Hâdimî, "duâ ile istenilen şeyde kulun kabiliyeti/nasibi yoksa bu durum kişi ile Allah arasında bir perdedir/engeldir ve bu sebeple bazı istekler duâ eden kula ulaşmaz" demeye gerek yok demektedir. Zira müstecâb duânın emareleri, fiilî olmayıp imkân dâhilinde olduğundan her kulda zâhir olmayabilir ya da hadiste ifade edilen hükmün fiilî olmayıp mümkün olması da caizdir. Duâların bazısının da Allah'ın hikmeti gereği kabul olacağı vakte kadar beklemesi mümkündür. Çünkü duânın müstecâb olacağı vakitler gizlidir, kul bunu bilemez.²²⁶

"Bana duâ edin duânızı kabul edeyim",²²⁷ "bana duâ ettiğinde, duâ edenin dileğine karşılık veririm"²²⁸ âyetleri de²²⁹ Allah Teâlâ'nın duâlara icâbet edeceğini vurgulamaktadır. Hâdimî'ye göre, duâ eden kula düşen vazife de duânın kabulü ve fayda vermesi için muhaddisler ile ulemânın tespit ettiği tüm şartlara uymak ve duânın kabulünün önündeki engelleri de ortadan kaldırmaktır. Hatta kul duânın icâbet zamanlarını ve mekânlarını dahi gözetmelidir.²³⁰ Kulun üzerine düşen görevleri layıkıyla yerine getirmesi sonucu yapılan duâ mübrem kazâyı kolaylaştırır ve muallak kazâyı da uzaklaştırır. Böyle bir duâ, dünya ve âhiret musibetlerinin zatını da vasfını da ortadan kaldırır, yani dünyada da âhirette de müminin karşılaştığı belâ ve musibetlerin zorluklarını ortadan kaldırdığı gibi kendilerini de ortadan kaldırır. Kâfirin duâsında

²²² el-Hâdimî, *Risâle fî'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 261b.

²²³ Hâdimî, *Risâle fî'l-kazâ ve'l-kader*, 261b; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/252.

²²⁴ Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 253.

²²⁵ Mehmet Fatih Soysal, "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakkî'l-irâdeti'l-Cüz'iyeye Adlı Eserinin Neşri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 46; Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, "irâde-i Cüz'iyeye Risâlesi", çev. Mehmet Fatih Soysal, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1016; Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi Tercüme ve Tahlil", 254-255; Ayrıca bk. Soysal, "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakkî'l-irâdeti'l-Cüz'iyeye Adlı Eserinin Tahlili", 1050-1051.

²²⁶ el-Hâdimî, *Risâle fî'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 261b.

²²⁷ el-Mü'min 40/60.

²²⁸ el-Bakara 2/186.

²²⁹ Hâdimî, *Berîka*, 2/21-22.

²³⁰ el-Hâdimî, *Risâle fî'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 261b; Hâdimî, *Berîka*, 2/22.

ise durum farklıdır. Hâdimî'ye göre sadece bu dünya hayatına mahsus olmak üzere kâfirin duâsına da icabet edilebilir. Dolayısıyla kâfirin duâsı da bu dünyada musibetlerin kendisini de zorluğunu da ortadan kaldıracaktır, âhirette ise musibetlerin kendisini değil sadece zorluğunu ortadan kaldıracaktır.²³¹ Ayrıca Hâdimî, belâ ve musibetlerin uzaklaştırılmasında ibadetin (hasenât) de bir katkısı olduğunu "şüphesiz ki iyilikler (hasenât) kötülükleri yok eder"²³² âyetinden hareketle söylemekte ve duâ gibi hasenâtın da kazâyı geri çevirdiğini belirtmektedir. Diğer taraftan Hâdimî her şeyin kazâyı dâhil olduğunu, kazânın ise hiçbir şey ile sınırlandırılmayacağını belirtmektedir. Buna göre kâinatta olup-biten her şey, Allah Teâlâ'nın kazâ ve kaderiyle vücuda gelmektedir. Zira Allah Teâlâ'nın kazâ ve kaderinden gayri hiçbir şey vücud bulamaz.²³³ Hâdimî'nin kaynak zikretmeden seleflerinden aktardığına göre Allah Teâlâ'nın kazâsı, bazı kullarda tâatler/ibadetler, bazılarında ma'siyet/günahlar, kimilerinde nimetler ve diğerlerinde de belâ ve musibetler olarak vücuda gelmektedir. Söz konusu kazâ türlerine muhatap olan kulun onları nasıl karşılaması gerektiği de zikredilmektedir.²³⁴ Hadisi şerifte duanın geri çevireceği söylenen kazânın Şeyhzâde ve Hâdimî tarafından belâ ve musibet olarak yorumunun da, aynı zamanda Semerkandî ve Gazzâlî'nin dörtlü kazâ tasnifinden biri olan şiddet kazâsına dayandığını söyleyebiliriz.

4.2. Ömrün Uzaması ve Kısılması

Mâtürîdî ve Eş'arî alimlere göre bütün canlılar için ecel tektir ve kesinlikle değişmeyecektir. Yani insan ömründe uzama ve kısalma söz konusu değildir.²³⁵ Ömür kavramını esas alan bu anlayışı Hâdimî de paylaşmaktadır. Fakat âyetlerde belirtilen ecel anlayışı,²³⁶ ömrün uzayacağını bildiren hadislerle zâhîrde tenakuz oluşturmaktadır. En'âm Sûresi'nin ikinci âyetinin tefsirinde ecel konusundaki görüşlerden biri olan İbn Abbas'tan şu rivayet aktarılmaktadır: "Birinci ecel, doğumdan ölüme kadar olan müddettir. İkinci ecel ise, ölümlü başlayıp yeniden dirilişe kadar sürecek olan müddettir".²³⁷ Hâdimî, İbn Abbas'ın bu rivayetine dayanarak mezkûr tenâkuzu şöyle çözümlenmektedir: Birr, silâ-i rahim, sadaka gibi ameller birinci eceli yani dünya hayatını uzatmakta, ikinci eceli yani kabir hayatını ise kısaltmaktadır. Aynı şekilde kötülük ve günahlar ile geçen bir ömür de birinci eceli kısaltmakta ikinci eceli ise uzatmaktadır. Dolayısıyla bu yorumda, birinci veya ikinci eceli değil de mutlak eceli yani doğum ile yeniden diriliş arasındaki zamanı ölçü alırsak ömürde uzama ve kısalma söz konusu olmamaktadır.²³⁸ Ayrıca Hâdimî, hükemânın tabîi ve ihtirâmî ecel şeklindeki ayrımlarının,²³⁹ İbn Abbas'tan aktarılan ecel ayrımına kıyas edilemeyeceğini, edilirse de bu kıyasın, kıyas maal-fârik olacağını söylemektedir. Zira hükemânın ihtirâmî ecel anlayışında ömrün kısalması anlamı olmakla beraber tabîi ecel anlayışında ömrün uzamasından bahsedilemez. Bu ecel anlayışında ömrün uzamasının (sadece) iyiliğe has kılınması da söz konusu değildir. Bu iki fark kıyas yapmayı engelleyen ciddi bir farktır.

²³¹ el-Ĥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262a.

²³² Hûd, 11/114.

²³³ Altaytaş, "İslâm İnancı Açısından Çağımızda İnsanın Kaderi ve Özgürlüğü Meselesine Bir Bakış", 38.

²³⁴ Tâat kazâsı, mâsiyet kazâsı, nimet kazâsı ve şiddet kazâsı. Hâdimî'nin kaynak belirtmediği bu dörtlü kazâ tasnifini ilk olarak Hakîm es-Semerkandî'nin es-Sevâdü'l-a'zam, sonrasında da Gazzâlî'nin el-Erbaîn fi usûli'd-dîn adlı eserinde görmekteyiz. Bk. es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, 21-22; Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erbaîn*, 9; el-Ĥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262a.

²³⁵ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 150-151; Taftâzânî, *Kelâm İlmi*, 222-223; Cihat Tunç, "Ecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/381.

²³⁶ Hâdimî, el-Fâtır on birinci ayette bahsedilen ömrün uzaması ibaresinin, âlimlerin çoğunluğu tarafından hayrın çoğalması ve adının ve eserinin kalıcı kılınarak kişiye şerefli bir ömür bahşedilmesi şeklinde yorumlandığını söylemektedir. el-Ĥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262b.

²³⁷ Ebusuûd Efendi, *Ebusuûd Tefsiri*, çev. Ali Akın (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006), 4/817.

²³⁸ el-Ĥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262b.

²³⁹ Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/241.

Dolayısıyla Hâdimî'ye göre bu iki meseleyi, aralarında illet benzerliği bulunmadığından kıyas etmek, kıyas maal-fâriktir.²⁴⁰

Risâlede Hâdimî, ömrün uzaması meselesini ömür kavramı üzerinden de çözümlemeye çalışmaktadır. Mütakellimîne göre zaman, hariçte varlığı bulunmayıp zihinde tasavvur edilen ve anlardan oluşan mevhum bir kavramdır.²⁴¹ Risâlede hariçte varlığı bulunmayan zamandan bir cüz ve mevhum bir başlangıçtan, mevhum bir sona doğru devam eden bir süreç olan ömürde, uzama ve kısalmadan bahsedilemeyeceği belirtilmektedir.²⁴² Zira Hâdimî'ye göre ömrün başı ve sonu da zamanın kendisi gibi, hariçte varlığı bulunmayan bir şeydir. O bizim zihnimizde vehmettiğimiz bir şeydir. Sadece zihinde bir vehim olarak var olan zanna dayalı bir şeyde herkesçe müşahede olunan bir uzama ve kısalmanın varlığını düşünemeyiz. Nasıl ki onların azlığı ya da çokluğundan bahsediyoruz, ömür de anlardan oluştuğuna göre, onların azlığını, ömrün kısalığı, onların çokluğunu ise ömrün uzun olması olarak düşünebiliriz. Ömrün başlangıç ve sonunu nasıl ki zihnimizde tasavvur ediyoruz, aynı şekilde başlangıç ve son arasındaki onların toplamının azlığı ya da çokluğunu da zihnimizde tasavvur edebiliriz.²⁴³

Hâdimî, ma'dûm-mevcûd ilişkisi üzerinden hayat-zaman ilişkisini ise şöyle ele almaktadır: Var olan şeyler üzerinden ma'dûma²⁴⁴ dair bir değerlendirme yapıldığında ya da ma'dûmlar, var olanlara nispet edildiklerinde ancak o zaman var olma vasıflarını kazanabilirler. Fârâbî de varlığa nispetle 'olabilen yokluğu' "şey" kabul eder ve ma'dûmun, "varlığa ve konuya nispetle kavranabileceğini düşünür". İbn Sînâ'ya göre de adem/ma'dûm "herhangi bir yolla varlık sayesinde bilinir".²⁴⁵ Dolayısıyla hayata nispetle ve hayat üzerinden değerlendirerek zamana varlık vasfı kazandırabiliriz. Hayatı zamanla ilişkilendirerek, zamana hayatın varlığı açısından baktığımızda, nasıl ki hayat varsa, bu hayat üzerinden o zamanın da var olduğunu söyleyebiliriz.²⁴⁶ Burada Hâdimî'nin İslâm felsefesinden de beslendiği görülmektedir.

Diğer taraftan Hâdimî, ömrün uzaması meselesini ruhun varlığı üzerinden de değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ona göre ömür; beden ruh ile birlikte olabilme müddetidir. Bedenin canlı olarak vasıflanması, ruhun mevcudiyetinin devamlılığını ifade eder. Yani ruh bedende olduğu/durduğu sürece ömür devam eder. Ömrün uzaması da ruhun bedende (daha fazla) kalış süresi olarak anlaşılabilir. Ruh bedende ne kadar fazla kalırsa ömür de o oranda uzamış olur.²⁴⁷

İki önermeden oluşan hadiste, birinci önermenin zikrinin, ikinci önermenin zikrini gerektirmeyecek şekilde onu da kapsadığı, dolayısıyla duânın kazâyı geri çevirdiği ifade edildikten sonra, ayrıca iyiliğin de ömrü uzattığını zikretmeye ne gerek var diye bir itiraz geldiği takdirde Hâdimî, bunun mümkün olduğunu söyleriz demektedir. Zira Hâdimî'ye göre duânın muallak kazâyı her halükârda geri çevirdiğini bildiğimiz halde birr'in ömrü uzatmasından başka bir faydasını bilmiyoruz. Bir de duâda mübalağa olmasından dolayı, yani bu iki açıdan, birr ve duâ birbirinden farklı olduğu için iki önermenin de ayrı ayrı zikredilmeleri mümkündür. İki

²⁴⁰ el-Ḥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262b.

²⁴¹ el-Ḥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262b hamisinde.

²⁴² el-Ḥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262b.

²⁴³ el-Ḥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 262b-263a.

²⁴⁴ Mu'tezile ma'dûmun, 'sâbit' ve 'şey' olduğunu ve zihnin dışında bir varlığı bulunduğunu kabul ederken Ehl-i sünnet ise ma'dûmu 'hiçbir şey değil' şeklinde açıklayarak ona bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır. Nefy ile eşanlı olan adem zihnî bir kavram olup hariçte varlığı yoktur. Bu sebeple adem/ma'dûm varlık sayesinde bilinir. Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356.

²⁴⁵ Yavuz, "Adem", 1/357.

²⁴⁶ Ḥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*, 263a.

²⁴⁷ el-Ḥâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 263a.

önermenin yüklemelerinden birinci yüklem olan ömrün uzaması, ikinci yüklem olan kazânın geri çevrilmesinden daha genel bir ifadedir. Konuları olan duâ ve birr kavramlarına gelince, duâ birr'den daha özel ve farklı bir kavramdır. Dolayısıyla birr kavramı da duâyâ göre daha genel bir kavram olduğundan 'kazâyı ancak duâ geri çevirir' önermesinden sonra 'ömrü ancak birr uzatır' önermesinin gelmesi de mümkün olmaktadır. Bu noktada Hâdimî tartışmayı şöyle sürdürüyor: Birinci önermenin iddia edildiği gibi daha mutlak ve genel olduğunu, bu sebeple de ikinci önermeyi kapsadığını, ikincinin birincinin fertlerinden bir fert olduğunu varsayalım. Yine bu durumda da ikinci önerme birincinin tefsiri/açıklaması olarak gelebilir demektir. Atfı tefsir kabilinden gelmiş olma ihtimalini de şöyle açıklamaktadır: Ömür kazâdandır, ömrün uzaması da takdir edilmiş olan ölümü (ölüm kazâsını) geri çevirmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla duânın ömrü uzatması, takdir edilen ölümün (ölüm kazâsının) geri çevrilmesi olarak anlaşılabilir. Hadîste yer alan "birr" kavramından kastedilen ise meşhur anlamı olan iyilik etmek (*ihsan*) değil, mutlak iyiliktir. Bu durumda infak, sadaka, sıla-i rahim, adil olmak gibi başkalarına katkıda bulunan veya başkalarını sıkıntılardan kurtaran durumlar da birr'in yani mutlak iyiliğin kapsamı altına girer. Duâda ise başkalarına yansıyan bir iyilikten ziyade daha çok kişinin kendisine itminan veren manevi durumlar anlaşılır. Ancak birr kavramını mutlak iyilik anlamında düşündüğümüz zaman, duâ da iyiliklerden bir iyilik olarak anlaşılır. Böyle anlaşıldığında da hadisteki iki önermeyi, ikinci önerme atf-ı tefsir olacak şekilde, şöyle oluşturabiliriz: Duâ, dolayısıyla birr kazâyı geri çevirir; ayrıca ömrü de uzatır.²⁴⁸

Konumuz olan hadîs-i şerifte bir hasr/kasr üslubu olduğunu dile getiren Hâdimî "Sadaka belâyı giderir ve ömrü uzatır". "Sadaka ve sıla-i rahim memleketleri mamur eder, ömürleri uzatır" şeklindeki hadislerin içeriklerinde yer alan sadakanın belâyı gidermesi, ömrü uzatması, memleketleri mamur etmesi ve sıla-i rahimin memleketleri mamur etmesi, ömürleri uzatması türünden hususların kazânın geri çevrilmesi anlamını barındırdığını, bu sebeple de konumuz olan hadiste bulunan kazâyı ancak dua geri çevirir ve ömrü ancak iyilik artırır şekillerindeki hasr/kasr üzerine, görünümde bir şüphe oluşturduklarını, fakat duâ ve birr mutlak iyilik kabilinden değerlendirildiğinde yine mutlak iyilik kapsamına giren sadaka ve sıla-i rahimle bu cihetten aynı statüde yer almakla, hasrın geçersiz, hükümsüz kaldığına dair varsayılan şüphenin geçersiz hale geleceği tesbitinde bulunmaktadır. Ayrıca hadiste yer alan birr ve duâ ifadeleri arasında şu şekilde bir bağlantı kurmaktadır: İlletin (sebebin) ma'lûlüne (neticesine) atfı türünden bir atıf ilişkisi olabilir. Duâ kazâyı geri çevirir; çünkü duâ aynı zamanda iyiliktir (hasene). Dolayısıyla duâ mutlak anlamda bir iyilik (hasene) olarak kazâyı geri çevirir. İyilik (illet) kazâyı (ölüm kazâsını) geri çevirdiğinden dolayı duâ (ma'lûl) da mutlak iyilik olması cihetiyle kazâyı geri çevirmektedir.²⁴⁹

Konu bağlamında Mu'tezile'nin görüşlerini de değerlendiren Hâdimî, risâlede önce söz konusu hadisi mantık formu şeklinde ele almaktadır. Buna göre;

1. Kıyas:

Duâ iyiliktir (suğrâ: küçük öncül)
(Her) iyilik kazâyı geri çevirir (kübrâ: büyük öncül)
O halde duâ kazâyı geri çevirir (netice)

2. Kıyas:

İyilik ömrü uzatır (suğrâ)
Ömrü uzatan her şey kazâyı geri çevirir (kübrâ)
O halde iyilik kazâyı geri çevirir (netice)

²⁴⁸ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 263a.

²⁴⁹ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 263a.

Hadisin birinci kısmı, her iki öncülü de matvî²⁵⁰ olan bir kıyasın neticesinden ibarettir. Birinci kıyasta sadece netice zikredilmiş olup küçük ve büyük öncül ise matvî, yani gizli/örtük halde bulunup ifadede yer almamaktadır. Hadisin ikinci kısmı ise, büyük öncülü ve neticesi matvî olan bir kıyasın suğrâsından ibarettir. Diğer taraftan Hâdimî'ye göre ikinci kıyasın suğrâsı (iyilik ömrü uzatır) aynı zamanda birinci kıyasın kübrâsı (iyilik kazâyı geri çevirir) yerine geçer. Risâlede Hâdimî bu şekilde mantık ilmi bağlamında konuyu açıklamakta ve iyiliğin ömrü uzatmasının kazâyı geri çevirdiği anlamına geldiğini, iyiliğin kapsamı altına girmesi sebebiyle de duânın iyilik olarak düşünülebileceğini zikretmektedir.²⁵¹ Son olarak risâlede duânın faydası bağlamında Mu'tezile'nin görüşü değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünün şu şekilde bir kıyas formuna dönüştürüldüğü görülmektedir:

"Duâların faydası olsaydı, kazânın değişmesi gerekirdi (birinci öncül)

Lâkin tâlî (kazânın değişmesinin gerekliliği) bâtıldır." (ikinci öncül)

O halde duâların faydası yoktur (zorunlu olarak çıkan netice)

Kıyası bu şekilde kuran Mu'tezile'ye göre bu ikisi arasında bir gereklilik/lüzum vardır. Yani kazânın değişmesi mümkün olmadığından duâların da faydası yoktur. Hâdimî, bu kıyasa âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilminde söz konusu olan muâraza (iddiaya karşı koyma) ve men' (engelleme) şeklindeki iki akıl yürütme ile itirazda bulunmaktadır. Muâraza ile Hâdimî, Mu'tezile'nin bu iddiasının zıddının doğruluğunu kanıtlama yoluyla doğrudan doğruya iddianın kendisini çürütmeye yönelmekte²⁵² ve bunu da hadisi delil getirerek hamlî/yüklemli kıyas yoluyla yapmaktadır.

"Duâ kazâyı geri çevirir

Kazâyı geri çeviren her şeyin bir faydası vardır

O halde duânın faydası vardır (zorunlu olarak çıkan netice) "

Hâdimî Mu'tezile'nin iddiasını reddetmek için ikinci kıyası da şöyle formüle etmektedir:

"Duâ, Resûlullah'tan hakkında "kazâyı ancak duâ geri çevirir" sözü vârid olan şeydir

Durumu böyle olan her şeyin bir faydası vardır

O halde duânın faydası vardır (zorunlu olarak çıkan netice)"²⁵³

Mu'tezile'nin iddiasına men' (engelleme)²⁵⁴ yöntemiyle de itiraz etmenin mümkün olduğunu iddia eden Hâdimî, burada Mu'tezile'nin kurduğu istisnâi (seçmeli) kıyasın öncüllerine itiraz yöneltmektedir. Birinci ve ikinci öncülle kastedilenin kapalı olduğunu tek tek ihtimaller üzerinde durarak ortaya koymaktadır. Ayrıca mülâzemetin de kabul edilemez olduğunu yani birinci hükmün ikinci hükmü gerektirmediğini, men'ine delil olarak getirdiği hadis ile mülâzemeti iptal ederek ispatlamış olmaktadır. Duânın kazâyı değiştirmesi hadis ile sâbit olduğu gibi, kazânın değişmesi meselesinden bağımsız olarak da duâlar müstecâbdır. Duânın kabul olması için kazânın değişmesi gerekir diye bir şart yoktur. Dolayısıyla Hâdimî, Mu'tezile'nin kurduğu istisnai kıyasın öncülünü de tâlîsini de tek tek değerlendirerek, her birinin zayıf ve delile muhtaç oluşunu men' yöntemiyle de ortaya koymaktadır.²⁵⁵ Sonuç olarak Hâdimî söz konusu hadisi şerh ettiği bu risâlesinde diğer alanlarda olan vukûfiyeti yanı sıra mantık ilmini de yetkin bir şekilde kullanarak her dönemde tartışılan duâ-kazâ/kader; ömür-birr ilişkisini kelâm, felsefe belâgat ve mantık açısından değerlendirmektedir.

²⁵⁰ Matvî kıyas: "İfadede eksik fakat zihinde tam olan bir kıyastır". Bk. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 144; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 182-184.

²⁵¹ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 263a.

²⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/576.

²⁵³ Bk. el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 263a.

²⁵⁴ Men' yönteminde öne sürülen iddiaya delil istenir veya delilin öncüllerine karşı gelinir. Bk. Yavuz, "Münâzara", 31/576.

²⁵⁵ el-Hâdimî, *Risâle fi'l-kazâ* (Hasan Hüsnü Paşa, 70), 263a.

Sonuç

İslâm düşüncesinde özellikle de kelâm tarihinde tartışılan ve farklı görüşler öne sürülen meselelerden biri de kazâ ve kader inancının yansımalarından olan duâ-kazâ/kader ilişkisi ve iyiliklerle ömrün uzayıp uzamayacağı meselesidir. XVIII. yüzyılda yaşamış olan Ebû Saîd el-Hâdimî, bu konu bağlamında bir risâle kaleme almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Hâdimî'ye ait bu risâlenin farklı adlarla kayıtlı dört nüshası bulunmaktadır. Risâlede konu bir hadis bağlamında ele alındığından çalışmada "Risâle lâ yeruddu'l-kazâ illa'd-duâ" ismi tercih edilmiştir. Diğer taraftan Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonunda kayıtlı nüsha müellifin sağlığında (müellifin vefatından 13 yıl önce) 1162 yılında istinsah edildiğinden bu nüsha esas alınarak risâle tahkik edilmiş ve metnin inşası İSAM tahkikli neşir esasları kılavuzu doğrultusunda yapılmıştır.

Risâlenin çerçevesini "kazâyı ancak duâ geri çevirir ve ömrü de ancak iyilik uzatır" hadisi belirlemektedir. Hâdimî risâlesinde duâ-kazâ/kader ve ömür- birr ilişkisi bağlamında kelâm, felsefe, belâgat ve mantık ilimlerinin yöntem ve usullerini kullanarak hadisi yorumlamaktadır. Risâlenin özgün tarafı meseleyi kelâmî-felsefî boyutta ele almasının yanı sıra söz konusu hadisin farklı açılardan nasıl değerlendirilebileceğini ortaya koymasıdır. Hâdimî risâleye hadiste yer alan kazâ/kader, duâ, ömür ve birr kavramlarının detaylı bir tahlilini yaparak başlamaktadır. Hadisteki her bir kelimeyi ele alırken, onları tanımlamakla yetinmemekte, âdeta bütün yönleriyle şerh etmektedir. Aynı şekilde bu kavramlarla ilişkili kavramları da tek tek değerlendirmektedir. Örneğin ömür kavramını ele alırken, ecel, an, zaman, hayat ve ruh kavramlarını açıklamakta ve bu kavramlar ekseninde artma ve eksilme meselesine farklı ve özgün açıklamalar getirmektedir. Bu bağlamda değindiği ma'dûm-mevcûd ilişkisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'dan beslendiği görülmektedir. Diğer taraftan hadisi şerh ederken klasik mantığı yoğun bir şekilde kullanmakta ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili itirazlarına mantık ile âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilimlerinin yöntemleri doğrultusunda cevaplar vermektedir. Netice itibarıyla Hâdimî, güncelliğini günümüzde de devam ettiren duâ-kazâ/kader ve ömür-birr ilişkisini bir hadis çerçevesinde farklı ilimlerden istifade ederek şerh etmekte ve hadislerin kelâmî ve felsefî tartışmalar bağlamında yorumlanabileceğinin örneğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aka, Hüseyin. *Ebû Saîd Hâdimî ve Akâid Konularına Yaklaşımı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Altaytaş, Muhammed. "İslâm İnancı Açısından Çağımızda İnsanın Kaderi ve Özgürlüğü Meselesine Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015) 23-59.
- Aydın, Mehmet. *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bekiroğlu, Harun. "Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hâşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'l-İhlâs li-İbni Sînâ Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2017), 71-125. <https://doi.org/10.26570/isad.329963>
- Bekiroğlu, Harun. "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresi'nin 23. Âyetini Tefsiri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 51-81.
- Bekiroğlu, Harun. "Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin Tefsiri Hakkında Risâlesinin Tahkikli Neşri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 97-116.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buhârî*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Ebusuûd Efendi. *Ebusuûd Tefsiri*. çev. Ali Akın. 12 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Erbâin fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâle alâ kaoli'n-nebî (a. s.) lâ yeruddu'l-kazâ'*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 15 Hk 949/19.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâle fi'l-kazâ' ve'l-ķader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 70.
- i
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi: Berîka*. çev. Bedreddin Çetiner vd. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1989.

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullah el-Ğazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kahraman, Abdullah. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Karacan, Murat. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi Tercüme ve Tahlil". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir vd. 239-265. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.
- Kesteli. *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-'Akâid, (Hayâlî'nin Hâşiyesi ve onun üzerine Bihîştî'nin Hâşiyesiyle birlikte)*. Dersâadet: Matbaa-i Osmaniye, 1313.
- Kızılkaya, Ramazan. *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî*. Konya: Kelebek Basın Yayın, 2008.
- Koca, Ferhat. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/220-221. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koçak, Muhammet. "Kur'an ve Hadislere Göre 'Kalem' Kavramı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 297-328.
- Kütahyalı, Ahmed Âsım Efendi. "İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi". çev. Mehmet Fatih Soysal. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Miras, Kamil. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. haz. Mücteba Uğur -M. Cemal Sofuoğlu. 13 Cilt. Ankara: Emel Matbaacılık, 5. Basım, 1980.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Muslu, Ramazan. "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşibendilik Risâlesi'nin Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 197-220.
- Nisâbüri, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrek ala's-Şahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 1986.
- Özer, Hasan. "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri". *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2017), 459-491.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Sarıkaya, Yaşar. *Ebû Saîd el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.

Semerkindî, Hakîm. *es-Sevâdü'l-a'zam*. İstanbul: Mektebetü Yasin, 2012.

Soysal, Mehmet Fatih. "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakki'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye Adlı Eserinin Neşri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.

Soysal, Mehmet Fatih. Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakki'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye Adlı Eserinin Tahlili. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. der. Recep Alpyağlı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihuddin Muştafa el-Kocevî. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsiri'l-Kaçı el-Beydâvî*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Şahin. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Şimşek, Halil İbrahim. *Muhammed Hâdimî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: SADAV Yayınları, 2010.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Aḥmed. *el-Mu'cemü'l-Evsaf*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.

Taftâzânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 1991.

Taşçı Yıldırım, Emine. "18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Süresi Hâşiyesi". *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 198-220.

Teftâzânî, Sa'deddin. *el-Makâsüd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Tunç, Cihat. "Ecel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uḫaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *eđ-Đu'afâ'ü'l-kebîr*. *Abdülmu'tî Emîn Kal'acî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

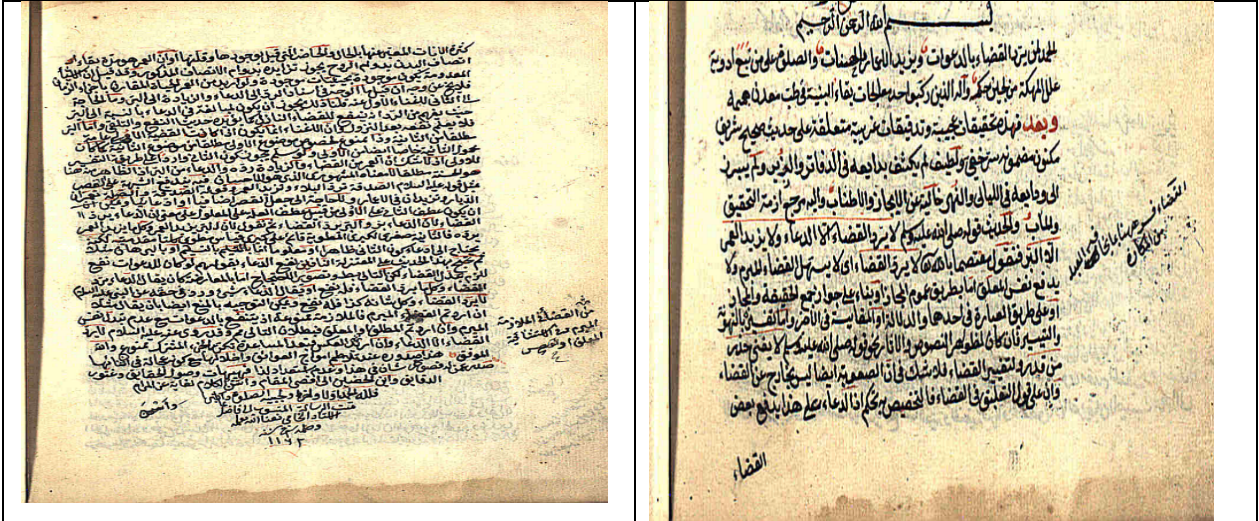
Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Münâzara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/576-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

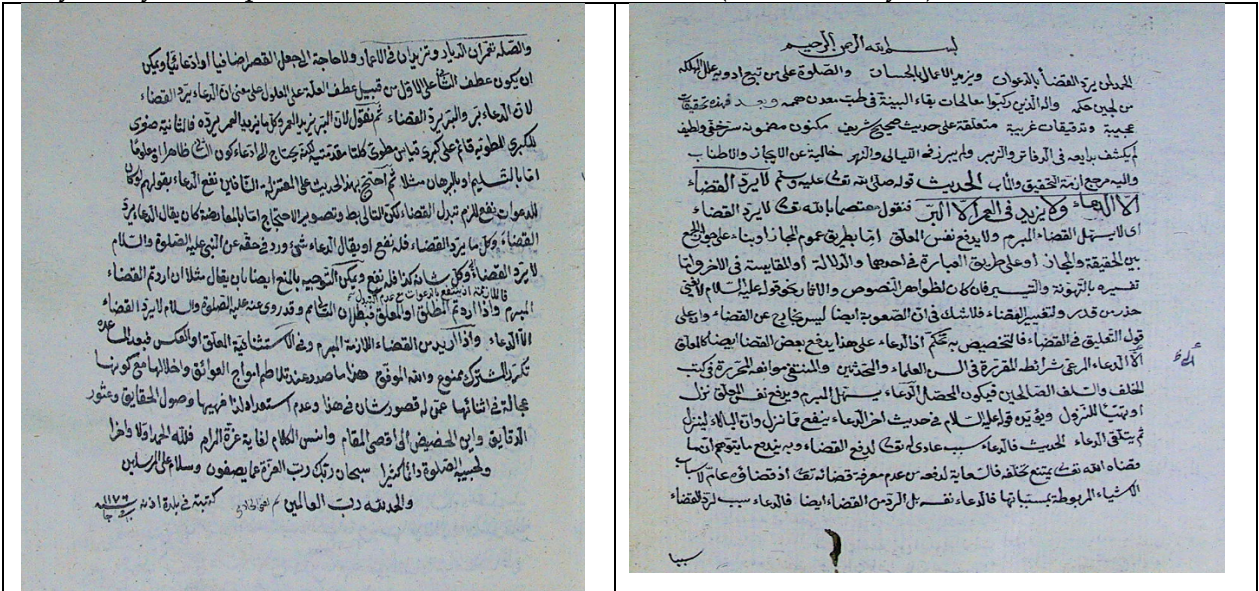
Yayla, Mustafa. "Hâdimî, Ebû Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

[http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdf/ISAM Tahkikli Nesir Esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdf/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf). "İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu". 27 Mart 2021

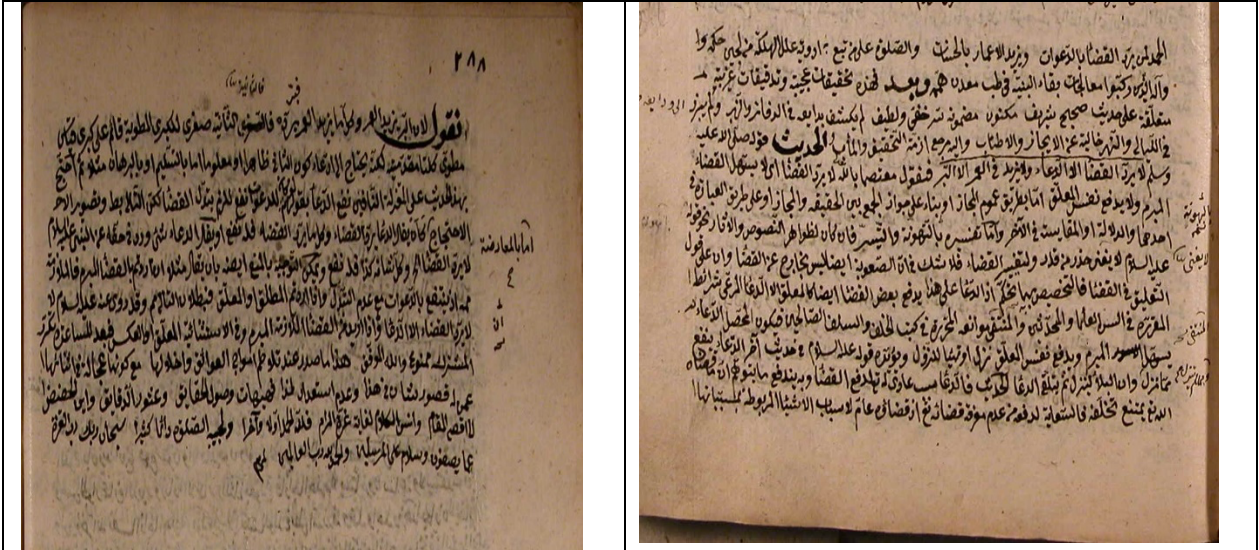
Ekler



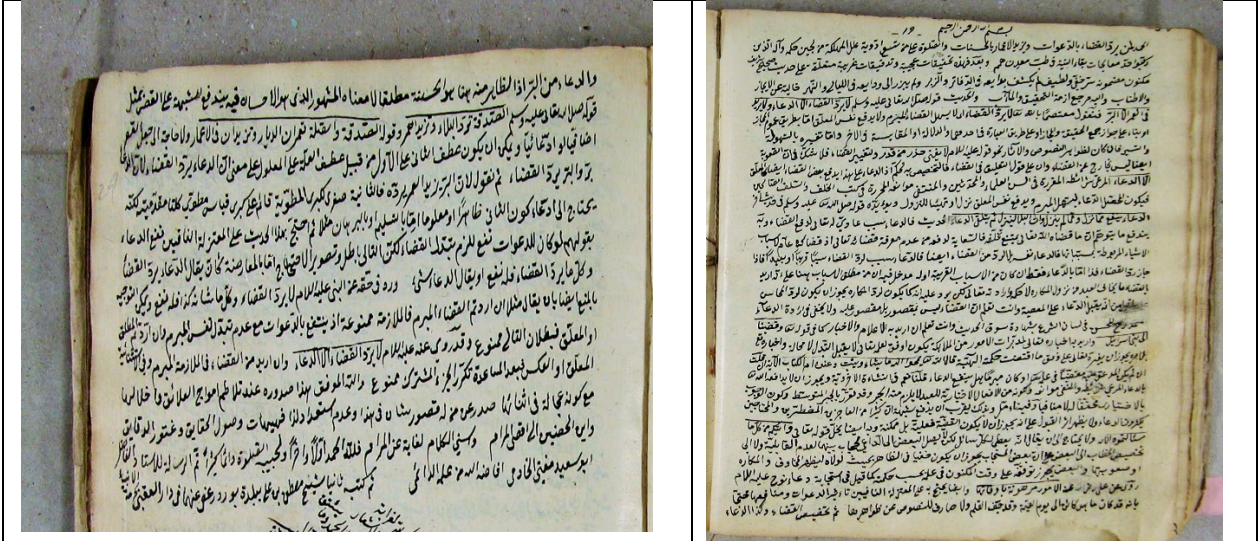
Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, Nr: 70, (ilk ve son sayfa)



Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonunda Nr: 1017, (ilk ve son sayfa)



Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi (Demirbaş No: 42 Yu 4893/62), (ilk ve son sayfa)



Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi (Demirbaş No: 15 Hk 949/19), (ilk ve son sayfa)

Fâik, Debrelî Vildan. "Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), 135-147.

Özel, Mustafa. "Mustafa Rüşdî'nin Nahl Sûresi 90. Âyetin Tefsirinin Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (2019), 115-132.

**MEYYÂFÂRİKÎN'İN İSLAMLAŞMA SÜRECİ VE MÜSLİM-
GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA SİLVAN KELDÂNİ KİLİSESİ İNŞA
ÖRNEĞİ**

Mayyâfâriqîn's Islamization Process and the Example of Silvan Chaldean Church's
Construction In the Context of Muslim-Non-Muslim Relations

Ömer AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim
Dalı,

Sivas, Türkiye

Dr., Cumhuriyet University, Faculty of Literature, Department of History, Department of Medieval History,

Sivas/Turkey

omeraktas6154@hotmail.com.tr

ORCID ID: 0000-0003-4762-9474

DOI: 10.53336/rumeli.980745

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Ağustos 2021 / 09 August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Ekim 2021 / 02 October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atf / Citation: Aktaş, Ömer. "Meyyâfârikîn'in İslamlaşma Süreci Ve Müslim-Gayrimüslim
İlişkileri Bağlamında Silvan Keldânî Kilisesi İnşa Örneği". Rumeli İslâm Araştırmaları
Dergisi 8 (Ekim 2021): 128-151.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

MEYYÂFÂRİKÎN'İN İSLAMLAŞMA SÜRECİ VE MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA SİLVAN KELDÂNÎ KİLİSESİ İNŞA ÖRNEĞİ

Öz

İslam fetihlerinin başlaması yeni yerleşim yerlerinin yanında farklı kültürden ve dinden olan insanların, Müslümanların yönetimine girmesini sağlamıştır. Bunun en güzel örneklerinden biri eski adı Meyyâfârikîn olan ve bugün Silvan olarak bilinen bölgenin yaşadığı tecrübedir. Hz. Ömer döneminde fethedilen Meyyâfârikîn, Osmanlı Devleti'nin son yıllarına kadar sosyal, kültürel, etnik ve dinsel zenginliğini korumuştur. Öyle ki, burada yaşayan gayrimüslimler Müslümanların hoş görüşünden istifade etmiş ve dinlerini ibadethanelerinde özgürce yaşamışlardır. Tarihi süreç içerisinde İslâm toplumları hariç pek çok toplumda görülen zulüm ve şiddetin yanında dini ve siyasi baskı, gayrimüslimlere uygulanmamıştır. İşte bu makalemizde, İslam'ın ve Müslümanların gayrimüslimlere hoşgörüsünün en güzel örneklerinden biri olan ve 19. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen Silvan Keldânî Kilisesi'nin inşa süreciyle ilgili konular üzerinde durulacaktır. Çalışmada ilk önce Meyyâfârikîn hakkında tarihsel bilgiler verilecek ardından kilisenin inşası, arşiv belgelerinden istifade edilerek izah edilmeye çalışılacaktır. Elde edilen bilgiler kronolojik bir yaklaşımla ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar sözcükler: İslâm Tarihi, Osmanlı Devleti, Meyyâfârikîn, Silvan, Gayrimüslim, Keldânî, Keldânî Kilisesi.

Mayyâfâriqîn's Islamization Process and the Example of Silvan Chaldean Church's Construction In the Context of Muslim-Non-Muslim Relations

Abstract

The beginning of Islamic conquests, next to new settlements, allowed people of different cultures and religions to enter the rule of Muslims. One of the best examples of this is the experience of the region which is formerly known as Meyyâfârikîn and today as Silvan. Meyyâfârikîn, conquered during the reign of Hz. Omar, maintained its social, cultural, ethnic and religious wealth until the last years of the Ottoman Empire. Thus, non-Muslims living here have benefited from the tolerance of Muslims and lived their religion freely in places of worship. The persecution and violence in addition to religious and political pressures seen during the historical process in many societies except Islamic societies, were not applied to non-Muslims. In this article topics will be discussed about the construction process of Silvan Chaldean Church, which is one of the best examples of Islam and Muslims' tolerance towards non-Muslims and which was built in the last quarter of the 19th century. In the study, firstly, historical information about Meyyafarikin will be given, and then the construction of the church will be tried to be explained by making use of archive documents. The information obtained will be evaluated by considering it with a chronological approach.

Keywords: Islamic History, Ottoman Empire, Mayyâfâriqîn, Silvan, Non-Muslim, Chaldean, Chaldean Church.

Giriş

İslâm topraklarında Müslümanlar ile gayrimüslimlerin statüleri zımmîlik ilkesi üzerinden tesis edilir. Zımmî (çoğulu zimem) ifadesi, birçok anlamının yanında "kendisine güvence verilen, koruma altına alınan, himaye edilen kişi" anlamlarında kullanılmaktadır. Bu terim, Dârülslâm

olarak ifade edilen İslâm ülkesinde Müslümanlarla beraber yaşayan ve vatandaş olarak kabul edilen başka din mensupları için kullanılmaktadır.¹ İslam topraklarında Müslümanlar haricinde yaşayan din mensuplarını ifade etmek için gayrimüslim tabiri de kullanılmaktadır. Bu tabir ise, kâfir (çoğulu kâfirün, küffâr, kefere) ve türevleri olan kelimelerle ifade edilen İslâm dinine inanmayan bütün grupları kapsamaktadır.²

Zimmet, gayrimüslimlerin cizye verip İslâm egemenliğini tanıyıp itaat etmelerine karşılık İslam topraklarında yerleşmesine izin verilmesi, hem dışardan hem de Müslümanlardan gelebilecek saldırılara karşı Müslümanlarca himaye edilip korunmaları yükümlülüğünü ifade eden bir durumdur.³ Zimmî veya ehlû'z-zimme olarak da ifade edilen gayrimüslimlerin Müslümanlarla ilişkilerini, birlikte yaşama hususlarını, İslâm toplumu içerisindeki hareket alanlarını Kur'ân-ı Kerîm⁴ ve Hz. Peygamber'in uygulamaları belirlemiştir.⁵ Kur'an ve sünnetle belirlenen bu hususlar Allah Rasûlü'nün vefatından sonra idareye gelen halifeler tarafından da bilfiil uygulanmış; vahiy ve sünnetin müsaade ettiği ölçü ve alanlarda halifelerin şartlara binaen yeni uygulamalarıyla da bu sistem sürdürülmüştür. Öyle ki bu durum bir gelenek olarak sonraki yöneticilere tevarüs etmiştir.

İslâm, dini kabul konusunda insanlara herhangi bir baskı yapılmasını yasaklamış⁶, Müslümanlarla savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayanlarla iyi ilişkiler kurulmasını ve kendilerine adaletli davranılmasını istemiştir.⁷ Vahyin ortaya koymuş olduğu bu ilkeler doğrultusunda hareket eden Hz. Peygamber ve Müslümanlar, kendi toplumlarında başka din mensuplarının can, mal, akıl ve namus güvenliklerinin yanında inançlarını serbestçe yaşamalarına da izin vermişlerdir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in Yemen, Necran, Tebâle, Cüreş, Tebûk, Eyle, Makna ve Hecer gibi halklarla⁸ Himyer hükümdarlarına yazmış olduğu mektuplarda, gayrimüslimlerin verdikleri söze sadık kaldıkları ve kurallara uydukları takdirde Allah Rasûlü'nün himayesiyle İslam topraklarında ve toplumu içerisinde yaşama koşulları belirlenmiştir.⁹

Diğer taraftan, İslam'ın ve Müslümanların hoşgörüsü altında rahat ve huzurlu bir şekilde yaşayan gayrimüslimlerin var olan ibadethanelerinin bakımı, onarımı ve (yıkılıp) yeniden

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2001), 1/99; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 5/312-313, 12/221-222, 14/146-147. Ayrıca bkz. Mustafa Fayda, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/428.

² Ahmet Özel, "Gayri müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/418.

³ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale, 1992), 8/203.

⁴ "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın." Tevbe 9/ 29.

⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: y.y., 1375/1955), 2/589; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed Halil Hırrâs (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986), 29 (mad. 53), 30 (mad. 55), 35 (mad. 66).

⁶ "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapmıştır. Allah, hakıyla iştirakdir, hakıyla bilendir." Bakara 2/256. Ayrıca bkz. Yûnus 10/99; Kehf 18/29.

⁷ "Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever." Mümtehine 60/8. Ayrıca bkz. Mâide 5/3

⁸ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 66, 67-68, 71-79; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 3/128-129.

⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 77-79; Taberî, *Târîh*, 3/120-121. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, trz), 111-112, 130-137, 142-143, 183-185, 193-209.

yapılması gibi düzenlemelere müsaade edilmiş ancak, ihtiyaç olmadığı yerlerde veya nüfus yoğunluklarının az olduğu yerlerde ise yeni bir kilise, havra ve Mecûsî tapınağı gibi binaların yapılması tedbiren bazı şartlara bağlanarak kontrol altına alınmıştır.¹⁰

Bu makalemizde İslâm'ın ve Müslümanların, zimmî statüsündeki gayrimüslimlere hoşgörüsünün en güzel örneklerinden birini teşkil eden eski adı Meyyâfârikîn olan Silvan'da 19. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen Silvan Keldânî Kilisesi'nin inşa süreciyle ilgili konular üzerinde durulacaktır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Meyyâfârikîn hakkında tarihsel bilgiler ve Osmanlı hâkimiyetine gelinceye kadar ki İslamlaşma süreci anlatılacaktır. Meyyâfârikîn'in tarihsel süreciyle ilgili bilgiler için ilk dönem İslâm tarihi ve coğrafyası kaynaklarının yanında Osmanlı dönemi kaynaklarına da müracaat edilmiştir. Kilise inşasıyla ilgili bilgiler için ise Başbakanlık Osmanlı Arşivinden faydalanılmıştır. İnşaat sürecinde ortaya çıkan bazı olumsuz durumlara da temas edilmiştir. Elde edilen bilgiler kronolojik bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılmıştır.

1. İslâm Fethine Kadar Meyyâfârikîn

Eski adı Meyyâfârikîn olan Diyarbakır'ın ilçesi Silvan'ın tarihi bir geçmişe sahip önemli bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmaktadır. Meyyâfârikîn isminin ne olduğu ve nereden geldiği, şehrin geçmişinin nereye dayandığı ve nereye kadar gittiği hususunda ihtilafların olduğu görülmektedir. Öyle ki şehrin geçmişini ifade etmek için efsane özelliği taşıyan motiflerle süslenmiş bilgilere müracaat edildiği de anlaşılmaktadır.

Meyyâfârikîn, Diyarbakır'ın kuzeydoğusunda ve il merkezine takribi 80 km mesafede bulunan bir yerleşim yeridir. Burası, onu ilk inşa eden kıza nispetle "Meyyâ" olarak isimlendirilmiştir. Farsça ayrılık anlamına gelen "Fârikîn'in" karşılığı olarak ise ona "barc/g/în" denilmiştir.¹¹ Şehrin zaman içerisindeki adlarının Yunanca Martyropolis, Süryânîce Mîpherket, Muhargin ve Muphargin, Ermenice ise Nphkert şeklinde olduğu ifade edilmektedir.¹² İslâmî kaynaklarda şehrin adının "Meyyâfârikîn" olana kadar farklı olduğu, bu devrede ise şehre, daha önce Sâsânî topraklarında yapılan bir savaşta öldürülen kırk adet Hıristiyan savaşçının mezarlarının açılıp kemiklerinin toplanıp Meyyâfârikîn'e getirilmesi ve şehrin surlarının içerisine gömülmesinden dolayı "Medînetü'ş-şühedâ" (din kurbanlarının şehri) anlamında "Medûrasâlâ" da denildiği belirtilmektedir.¹³

Coğrafyacı Kazvîni, Meyyâfârikîn surlarının Hz. İsa döneminden kaldığını söylese de şehrin tarihinin daha eskiye öyle ki Yûşâ b. Nûn'a kadar gittiğini de ifade etmektedir.¹⁴ Meyyâfârikîn'in geçmişinin sanıldığından daha eski olduğunu Evliya Çelebi de zikretmektedir. O, şehrin geçmişinin bir kısım efsanevi bilgiler de içeren özelliğiyle Hz. Çerçiş Peygamber olarak zikrettiği kişiye kadar gittiğini söylemektedir.¹⁵ Minorsky ise şehrin geçmişinin Urartulara kadar

¹⁰ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, 123 (mad. 259, 230, 262), 126 (mad. 269); Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, thk. Şâkir Zib Feyyâz (Suudi Arabistan: Kral Faysal İslami Araştırmalar Merkezi, 1406/1986), 268 (mad. 398, 399, 400).

¹¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1415/1995), 5/235-236. "Meyyâ" ile Fârikîn" kelimelerinin birleşmesiyle oluştuğu söylenen "Meyyâfârikîn" isminin etimolojik yapısıyla ilgili tartışmalar için bkz. Mustafa Alican, *Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn (Silvan)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 41-45.

¹² Besim Darkot, "Meyyâfârikîn", *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 8/195; Ahmet Savran, "Meyyâfârikîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/511.

¹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/237; Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd* (Beirut: Dâru Sâdir, trz.), 565.

¹⁴ Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 565-566.

¹⁵ Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyahatnâme*, sad. Tevfik Temelkuran - Necati Aktaş (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1986), 4/471.

gittiğini, burada kullanılan dillere nispetle Meyyâfârikîn'in Süryânî, Âsurî ve Ermeni şehri olduğu nazariyelerinin olduğunu belirtmektedir.¹⁶

Himyerî, bir kısım tarihçi ve coğrafyacıya göre Meyyâfârikîn'in Ermeni hudutları ile el-Cezîre hudutları arasında bulunmasından dolayı Ermeni şehri, bazılarına göre ise el-Cezîre beldelerinden olduğunun kabul edildiğini ifade etmektedir.¹⁷ Bekrî ise Meyyâfârikîn'in Nusaybin, Karkısıya, Rasû'l-ayn, Âmid/Diyarbakır, Mardin, Samsât gibi yerleşim yerleriyle birlikte Diyar-ı Rebîa olarak adlandırılan bölge içerisinde olduğunu zikretmektedir.¹⁸

Yine bir kısım müellife göre Meyyâfârikîn'i Bizanslılar, bir kısmına göre de Sâsânîler kurmuşlardır. Bununla birlikte, şehrin etrafının sekiz giriş kapılı ve savaşla alınamayacak mukavemette kalın surlarla çevrilmesi ve burada kullanılan taşın Bizans'ın ve tuğlanın da Sâsânîlerin bina yapımında kullanmayı tercih ettikleri malzemelerden olması, şehrin ortak değer ve karşılıklı yardımlaşmayla yapıldığı anlayışını ortaya çıkarmıştır.¹⁹

Meyyâfârikîn'in, Anadolu ile Mezopotamya veya Bizans ile Sâsânîler arasında hem bir geçiş hem de bir tampon noktasında olması tarihi süreç içerisinde şehrin önemini artırmıştır. Öyle ki Meyyâfârikîn ortaçağ döneminin bu iki büyük devleti arasında güvenlik hatlarının tesis edildiği bölgelerden olmuştur. Bu nedenle Meyyâfârikîn, miladi altıncı yüzyılın ikinci yarısında artan savaşlar nedeniyle Bizans ile Sâsânîler arasında sürekli el değiştirmiştir. Şehrin, Bizans ve Sâsânî sınır bölgesinde ve geçişken bir konumda olması, zaman zaman el değiştirmesi, ticaret ve evlilikler yoluyla bu iki milletin ve bölge halklarının kaynaşmaya müsait olması da Meyyâfârikîn'in ortak değer ve karşılıklı yardımlaşmayla yapıldığı anlayışını güçlendirmektedir.²⁰

İslâm vahyinin indiği yıllarda şehre hâkim olan Bizanslılar, ticaret ve güvenlik kaygıları nedeniyle Meyyâfârikîn'i ihya ve tahkim etmiş, sur içine de Hıristiyan inancına göre ibadethaneler yapmıştır. İslâm fetihleri başladığında ve ordular bu bölgeye geldiğinde Diyarbakır ve el-Cezire bölgesi dolayısıyla da Meyyâfârikîn Bizans'ın yönetimindeydi. Fetih süreciyle ilgili bilgi veren kaynaklarda Hıristiyanlığın simgelerinden olan manastır ve kiliselerden bahsedilmesi, şehrin kuruluşunun veya gelişip büyümesinin İstanbul'un Doğu Roma'nın/Bizans'ın başkenti olduğu dönemlere denk geldiği kanaatlerini güçlendirmektedir.²¹

2. Meyyâfârikîn'in Fethi ve İslamlaşma Süreci

Meyyâfârikîn, Hz. Ömer döneminde Şam/Suriye bölgesi başkomutanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından el-Cezîre'yi fethetmekle görevlendirilen İyâz b. Çanem²² tarafından 18/639

¹⁶ Vladimir Minorsky, "Meyyâfârikîn", *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 8/196.

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasibî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1357/1938), 2/344; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravzû'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Serrâc, 1400/1980), 567.

¹⁸ Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemü mesta'cem min esmâ'l-bilâdî ve'l-mevâdî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/568.

¹⁹ Müellifi Meçhul, *Hudûdî'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*, thk. Yusuf el-Hâdî (Kahire: Dâru's-Sekâfe Li'n-neşr, 1423/2003), 166; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/235-237; Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 565; Ebû'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak, *Merâsîdül-ittilâ alâ esmâ'l-emkine ve'l-bikâ* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 3/1341. Ayrıca bkz. Alican, *Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn*, 41-47.

²⁰ Farklı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Alican, *Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn*, 84-90; Mustafa Alican, "Meyyâfârikîn (Silvan) Şehrini Kuruluşu Üzerine Bir İnceleme", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4/12 (2014), 121-138.

²¹ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 174-176; Ebu Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır Hüsrev, *Sefernâme*, thk. Yahyâ el-Haşâb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Cedîd, 1983), 43; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/236.

²² Kaynaklarda genel olarak Çanem kullanılmaktadır. Ancak telaffuz kolaylığı olması açısından Çanem tercih edilmiştir.

veya 19/640 yılında fethedilmiştir. el-Cezîre fetihleri tek bir orduyla değil İyâz'ın görevlendirdiği farklı komutanların yapmış oldukları mücadeleler neticesinde ya sulhen ya da anveten/savaşla gerçekleştirilmiştir.²³

İyâz b. Ğanem, Diyarbakır kuşatmasına devam ederken Hakem b. Hişâm'ı Meyyâfârikîn'i fethetmekle görevlendirmiştir.²⁴ O, yanına Ensar ve Muhacirlerden almış olduğu askerleriyle Meyyâfârikîn'e gitmiş ve şehri kuşatmıştır. Şehrin yöneticisi konumunda olan patrikle görüşerek İslâm dini hakkında bilgi vermiştir. Olumlu geçen ilk görüşmelere rağmen şehir teslim edilmemiştir. Bunun üzerine Meyyâfârikîn kuşatılmıştır. Dayanamayacaklarını anlayan şehir halkı barış istemek zorunda kalmıştır. Yapılan görüşmelerde Hakem b. Hişâm, silahlarını teslim etmeleri şartıyla, can, mal, namus ve inanç garantisi vereceğini belirtmiş, bunun üzerine de Meyyâfârikîn'iler teslim olmuşlardır. Şehir halkı sadece teslim olmakla kalmamış içlerinden önemli bir kısmı da Müslüman olmuştur. Bunda şehirde bulunan patriklerin de katkısı olmuştur. Çünkü onların çoğu Kudüs'ün fethini ve Hz. Ömer'in Kudüslülere nasıl bir tutum takındığını görmüşlerdi. Oradan kaçıp el-Cezîre şehirlerine gelmişlerdi. Hakem b. Hişâm ile yaptıkları ilk görüşmelerde de İslâm dini hakkında bilgi edinmiş ve iki din arasında mukayese yapma fırsatı bulmuşlardı. Hakem b. Hişâm, kontrolü sağladıktan sonra hem dinin emir ve yasaklarını öğretmek hem de devletin görevlisi olarak az miktarda arkadaşıyla Meyyâfârikîn'de kalmıştır.²⁵

Bu gelişmelerden sonra İyâz b. Ğanem, Meyyâfârikîn ile ilgili idari düzenlemeleri yapmıştır. Halkıyla görüşmüş, güvenliklerini garanti etmiş, esirleri serbest bırakmış ve insanların yerlerinde kalmalarını sağlamıştır. Bunların karşılığı olarak da onlara haraç vergisi yüklemiştir. Halk da, İyâz ve arkadaşlarının adaletli, iyi ve müsamahakâr davranışlarından dolayı teşekkür etmişlerdir.²⁶

Beşinci iklim kuşağında bulunan Meyyâfârikîn²⁷ Dicle nehrinin de bereketiyle elde ettiği eşsiz tabii güzellikleriyle şiiirlere konu olacak vasıfta tavsif edilmiştir. Bağlarında, bahçelerinde ve yerleşim alanında bulunan zengin su kaynakları toprağı mümbit ve bereketli kılmış, bu durum da şehri pek çok insanın yaşadığı ve yaşamayı tercih ettiği güzel bir yerleşim yeri haline

²³ Belâzürî, el-Cezîre ve şehirlerinin sulhen, topraklarının ise savaşla fethedildiğini ifade etmektedir. Belâzürî, *Fütûh*, 172-176; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezîri İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997), 2/358; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/238. Halife b. Hayyât'ta Meyyâfârikîn'i belirtmeden el-Cezîre bölgesinin İyâz b. Ğanem tarafından (18/639) yılında fethedildiğini zikretmektedir. Bkz. Ebü Amr Halife eş-Şeybânî el-Basrî Halife b. Hayyât, *Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 138-139. Ayrıca bkz. Mehmet Akbaş, *Cezîre Bölgesi Fatih İyâz B. Ğanem* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2011), 83 vd.

²⁴ Vâkıdî, Meyyâfârikîn'i fethetmekle görevlendirilen kişinin Hakem b. Hişâm olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/146. Ancak İyâz'ın - Meyyâfârikîn'i belirtmeden- bu bölgede görevlendirdiği kişinin Hişâm b. Hâkim olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Bkz. Akbaş, *İyâz B. Ğanem*, 104-105. Diğer taraftan İbn A'sem el-Kûfî ile Yâkût el-Hamevî, Meyyâfârikîn'i Mâlik b. Eşter en-Nehaî'nin fethettiğini ifade etmektedirler. Bkz. Ebü Muhammed Ahmed İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-fütûh*, thk. Ali Sîrî (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1411/1991), 1/259; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/238.

²⁵ Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, 2/146-150. İbn A'sem el-Kûfî, Meyyâfârikîn patriği Fatûs'un üç bin dinar nakid ve belirlenecek cizye karşılığında anlaşma yapmak için Eşter'e elçi gönderdiğini, Eşter'in bunu kabul etmesi üzerine sulh yapıldığını ve ahitname yazıldığını ifade etmektedir. Bkz. İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 1/259. Yâkût el-Hamevî'ye göre ise Meyyâfârikîn, Âmid'in fethinde olduğu gibi elli bin ile her yetişkin için dört dinar karşılığında fethedilmiştir. Ayrıca, şehirde bulunan her bir yetişkin, üç gün içerisinde Müslümanlara iki dinar ile bir 1 kafız buğday, 1 müdd yağ, 1 müdd sirke veya 1 müdd bal verecekti. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/238.

²⁶ Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, 2/155.

²⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/236; Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 491.

getirmiştir.²⁸ Böylelikle Meyyâfârikîn süreç içerisinde yaşanabilir bir İslâm beldesi haline gelmiştir.

3. Fetihden Osmanlılar'a Kadar Meyyâfârikîn

Emevîler döneminde çok öne çıkmayan Meyyâfârikîn, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde ise bir kısım hâricî isyanlarına şahit olmuştur.²⁹ Abbâsîler'den Osmanlılar'a gelinceye kadar bölgeye ve Meyyâfârikîn'e Hamdânîler,³⁰ Büveyhîler,³¹ Mervânîler,³² Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Artuklular,³³ Zengîler,³⁴ Eyyûbîler,³⁵ Moğollar, Timurlular, Akkoyunlular ve Safevîler gibi devletler kısa veya uzun dönemlerle hâkim olmuşlardır.³⁶ Öyle ki Hamdânîler ile Mervânîler Meyyâfârikîn'i başkent olarak da kullanmışlardır.

Meyyâfârikîn, Yavuz Sultan Selim Han'ın 1514 yılında yapmış olduğu Çaldıran Savaşı'nın ardından Şah İsmail'i takip etmek için çıktığı Tebriz seferinin akabinde fethedilmiştir. Yavuz Sultan Selim, Tebriz dönüşünde Amasya'da kışlamıştır. Çaldıran Savaşı ile Tebriz seferinin de gerekçeleri arasında bulunan Safevîler'in Kızılbaşlık propagandasının etkilerinin Azerbaycan-Diyarbakır-Bağdat hattında oldukça yüksek olması ve bölgede yaşayan halkların buna direnememesi ayrıca Şah İsmail ve taraftarlarının yapmış oldukları sınır ihlalleri ve sebebiyet verdikleri asayiş problemleri, Yavuz Sultan Selim'i bir hal çaresi aramaya sevk etmiştir. Bölgenin geçişken bir yapıda olması ve buradaki Kürt boylarının kelime-i tevhid dışında hiçbir konuda anlaşamamaları gibi durumları dikkate alan Yavuz Sultan Selim, ilk aşamada savaşa başvurmadan meseleyi çözme yoluna gitmiştir. Bu amaçla o, bölge insanlarını bilen, dini, ilmi, sosyal ve kültürel alanlarda iyi yetişmiş, hoşgörü sahibi, hem şahıs hem de aile olarak bölge insanları üzerinde önemi bir ağırlığı ve itibarı bulunan İdris-i Bitlîsî'yi görevlendirmiştir.

İdris-i Bitlîsî, bölgede aralarında ihtilaf olan beyleri ve halkları uzlaştırarak problemleri çözmeye çalışmış, bu sayede de Osmanlı'nın büyüklüğünü ve otoritesini muhataplarına kabul ettirmeye gayret etmiştir. Onun büyük gayretleri sonucunda başta Diyarbakır olmak üzere Meyyâfârikîn ve çevre yerleşim yerleri Osmanlı devletine bağlanmayı kabul etmişlerdir.³⁷ Ancak, Safevîler ve yandaşlarının direnmeleri üzerine Yavuz Sultan Selim, Bıyıklı Mehmet Paşa'yı bir orduyla bölgeye göndermiştir. Mehmet Paşa'nın ve diğer yardımcı kuvvetlerin destekleriyle de

²⁸ Himyerî, *er-Ravzü'l-mî'târ*, 567; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/472-473.

²⁹ Bu isyanlar 180/796-97 yıllarında el-Velîd b. Tarîf eş-Şârî ile el-Fudayl b. Ebî Sa'îd Razân tarafından farklı yerlerde çıkarılmış ve Meyyâfârikîn'e gelerek halkla temas etmişlerdir. Bkz. Ebû Amr Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 541-454.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/750, 7/216-217, 221, 247, 288; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 11/164-165, 230-233, 264.

³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/360-364; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/290-291.

³² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/405, 435-437; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/54-55.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/132. Ayrıca bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969), 134, 157-159.

³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/671; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/188-191.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/8-9, 170, 248; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/317-319, 13/47, 132, 157, 161.

³⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/471-472. Ayrıca bkz. Alican, *Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn*, 91-182; Minorsky, "Meyyâfârikîn", 8/198-200.

³⁷ Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-tevarih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 4/245-150; İdris-i Bidlîsî, *Selîm Şah-nâme*, haz. Hicabi Kurlangıç (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 252-256.

bölge Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.³⁸ Meyyâfârikîn de bölge beylerinden olan Ahmed Zurkî Bey tarafından fethedilerek Osmanlıya bağlanmıştır.³⁹

Diyarbakır yöresi Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra yapılan idari planlamayla şehir, Meyyâfârikîn'in de içinde olduğu on bir farklı sancağın/kazânın sancak merkezi olmuştur.⁴⁰ 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bugünkü adıyla Silvan'a dönüşen Meyyâfârikîn, otuz ikinci Osmanlı Sultanı olan Abdülaziz döneminde 1873 yılında yapılan idari düzenlemeyle ilçe/kazâ merkezi olarak eskiden olduğu gibi Diyarbakır Sancağı'na bağlanmış ve şehrin en büyük ilçelerden biri olmuştur.⁴¹ Bu düzenlemeler sırasında şehirde hâkim yerleşim unsuru olarak bulunan Müslüman Süleymânî/Silvânî Kürtlerinden dolayı da şehre Silvan isminin verildiği ifade edilmektedir.⁴²

Meyyâfârikîn'in, İyâz b. Ğanem ile başlayıp Osmanlı'ya geçişinden bu yüzyılın başına kadar olan zaman dilimi içerisinde Müslümanlar nezdinde her zaman önemli bir yeri olmuştur. Burada ilk fetihle başlayan İslamlaşma, Müslümanların sayısını ve gücünü artırmış ancak bu durum gayrimüslim unsuru rahatsız edecek bir hal almamıştır. 1891 yılıyla ilgili verilen nüfus bilgilerine bakıldığında Silvan'ın 363 köy dâhil olmak üzere nüfusunun 25.217 olduğu, bunun 18.500'ünün Müslüman, 6.717'sinin de (Ermeni, Süryânî ve Keldânî gibi) Hıristiyan zümreden olduğu belirtilmektedir. Aynı dönemde Silvan şehir merkezinde 7.000 Müslüman'ın ve buna yakın da bir gayrimüslim kitlenin olduğu ifade edilmektedir. Şehrin yekûnunun yaklaşık oranlamasının ise %70 Müslüman, %30 da gayrimüslim şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.⁴³ Bu sayısal veriler ilk fetihden itibaren Meyyâfârikîn'de var olan gayrimüslim unsurun yaşam şartlarına ve hürriyetlerine dokunulmadığı hususunu çok açık bir şekilde ortaya koyan bilgilerdir.

Gayrimüslim unsurlar İslam topraklarında Osmanlı'nın son yıllarına kadar hoşgörülle yaşamış, can, mal ve namusları korunmuştur. Öyle ki Osmanlılar, topraklarında yaşayan oldukça fazla ve farklı milletten olan unsurları tebaa ve reâyâ olarak ifade edilen millet sistemiyle rahat bir şekilde yaşatmış ve idare etmiştir.⁴⁴ Bu sistem sayesinde gayrimüslimlerin, Müslüman halk ile bir sorunları olmamış bilakis onlar, inançlarında özgür olmuş ve ibadetlerini de serbestçe yaşamışlardır. Müslüman yöneticiler diğer bir ifadeyle Devlet, hiçbir şekilde gayrimüslim halkı görmemezlikten gelmemiş aksine her türlü alanda olduğu gibi sosyal, kültürel, dini ve inançsal isteklerine de hal çaresi bularak olumlu cevap vermeye çalışmıştır. Bu duruma örnek olarak makalemizin de konusunu teşkil eden Silvan Keldânî Kilisesi inşasının yapımı için gerekli yazışmalar ilgili kişilerce yapılmış, Osmanlı Devleti de ilgili görevlileriyle bu isteğe yaklaşımını gösteren olumlu cevabını muhataplarına iletmiştir.

³⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/471-472; Mustafa Cezar - Midhat Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 2/742-747.

³⁹ Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-tevarih*, 4/250; İdris-i Bidlîsî, *Selim Şah-nâme*, 254. Bu şahsın adı eserlerde Ahmed Bey Zurkî, Ahmed Bey Zorraki ve Ahmed Bey Rûzekî şeklinde de geçmektedir.

⁴⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4/437.

⁴¹ Silvan Kaymakamlığı. "Tarihçe". Erişim 10 Mayıs 2021.

⁴² Minorsky, "Meyyâfârikîn", 8/200. Ayrıca bkz. Mehmet Demirtaş, "Silvan Kazâsı'nda Yerleşme ve Nüfus (XIX. Yüzyılın İkinci Yarısı)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/38 (2008), 292-293. Abbâsiler dönemiyle birlikte Meyyâfârikîn'de meydana gelen nüfus hareketleriyle ilgili olarak bkz. Alican, *Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn*, 29-30, 192-194.

⁴³ Darkot, "Meyyâfârikîn", 8/195-196; Savran, "Meyyâfârikîn", 29/512; Demirtaş, "Silvan Kazâsı'nda Yerleşme ve Nüfus (XIX. Yüzyılın İkinci Yarısı)", 307-308. Ancak bizim faydalandığımız belgelerde ise 13170 Müslüman ve 6600 Hıristiyan nüfustan bahsedilmektedir. Hıristiyan nüfus sayında hemen hemen bir ittifak gözükürken, Müslüman nüfus konusunda ise değerlendirme yönünden bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Şifre Kalemi [DH. ŞFR], No. 153, Gömlek No. 041.01. (11 Kânunisani 1307/23 Ocak 1892).

⁴⁴ Bkz. Mehmet Öz, "Reâyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/490-493.

4. Silvan Keldânî⁴⁵ Kilisesi İnşa Süreci

Meyyâfârikîn'in Hz. Ömer dönemiyle başlayan İslâm egemenliği süreci –zaman zaman farklı millet ve hanedanlarla olsa da- Osmanlı'ya gelinceye kadar devam etmiştir. Bu süre içerisinde doğal olarak Müslüman kimliği öne çıksa da şehirde bulunan gayrimüslim topluluğun etnik, sosyal, kültürel ve dini kimliğine Müslümanlar tarafından dokunulmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki bu kimlik Osmanlı'nın son yıllarına kadar güçlü bir şekilde muhafaza edilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslam medeniyetinin hüküm sürdüğü coğrafyada ve dolayısıyla Osmanlı topraklarında Müslüman ahalinin bulunduğu yerlerde ihtiyaç harici kilise yapılması istenilen bir durum değildi. Var olan kilisenin bakımı, tamiri gibi durumlara müsaade edilmekteydi. Bununla birlikte ihtiyaç halinde sıfırdan ibadethane yapılmasına da müsaade edilmekteydi. İşte bu durumun en güzel örneklerden biri Silvan Keldânî Kilisesi inşasıdır. Bu inşaatın tarihi seyri ise şöyledir:

Daha önce de belirtildiği gibi Silvan kazasının merkez ve buraya bağlı yerleşim yerlerinde Müslümanların haricinde azımsanmayacak kadar Hıristiyan nüfusun olması, onların mabetle ilgili temel bazı dini ihtiyaçlarını gündeme getirmekteydi. Diyarbekir valisine ulaşan bu ihtiyaç üzerine o, durumu şifreli telgraf ile Dâhiliye Nezaretî'ne iletmıştır.⁴⁶ Ayrıca aynı vali, Silvan kazasının ehemmiyeti konusunda da Dâhiliye Nezaretî'ne şifreli bir telgraf çekmiştir. Buna göre Bitlis vilayeti ile sınır olan bu kazanın siyasi ehemmiyetine binaen ehil ve muktedir bir kaymakamın buraya tayin edilmesini talep etmiştir.⁴⁷

Diyarbekir valiliğine Silvan mahalli meclisi tarafından yazılan yazıyla Silvan kazası merkezi olan Meyyâfârikîn'de Keldânî Kilisesi inşa edilmesi için ruhsat verilmesi istenmiştir.⁴⁸ Silvan kaymakamı Seyyid Rıza, mal müdürü Seyyid Derviş başta olmak üzere kaza meclisi sekiz üyenin de imzalayıp mühürlemesiyle bu istek resmîyete kavuşturulmuştur. Arzuhalde, Meyyafarikîn kasabasında yerleşik bulunan Keldânî milleti için bir ibadetgâhın lüzumundan bahsedilir. Çizilen projeye göre mabedin yüksekliği 8 zirâ,⁴⁹ uzunluğu 15-16 zirâ ve genişliği 13 zirâ olacaktır. Diğer taraftan Tahziryan Cercisi Efendi'nin Hıristiyan mahallesindeki 15 numaralı hanesini rızasıyla bir ibadetgâh olması için satması söz konusuydu. Yapılacak keşiften sonra bu

⁴⁵ Keldânî, Keldânîler veya Keldânîlik bir milletin etnik kimliğini değil dini kimliğini ifade eden bir durumdur. Keldânîler, eski Suriye halklarından olan Samilerin Ârâmî kolundan gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Fırat ile Dicle arasındaki Mezopotamya veya el-Cezîre olarak bilinen coğrafyada yaşayan Asurlular, Keldânîler ve Süryânîler aynı kökten veya milletten insanlardır. Bu kavmin monofizit inancı benimseyenlerine Süryânî, Nestorius'un görüşlerini kabul edenlere Nestürî veya Asurî, Nestürî iken Katolik olup Roma'ya bağlananlara da Keldânî denilmektedir. Farklı bir ifadeyle, eski Sâsânî İmparatorluğu topraklarında yaşayan Nestürî hıristiyanlardan Katolikliği benimseyip Roma'ya bağlananlara Keldânî, Roma'ya bağlanmayanlara ise Süryânî, Nestürî veya Asurî denilmektedir. Keldânî adlandırması Batı menşeli olup Hz. İsa'nın ölümünden/göğe yükseltilmesinden çok sonra kullanılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bkz. Kadir Albayrak, "Keldânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/207-208. Keldânî ifadesinin İlk kez 1445 yılında inançlarından vazgeçen ve Papa'nın otoritesini kabul eden Kıbrıslı Nestürîler için kullanıldığı da ifade edilmektedir. Bkz. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3> (erişim tarihi: 11 Mayıs 2021)

⁴⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Şifre Kalemî [DH. ŞFR], No. 153, Gömlek No. 041.01. (11 Kânunisani 1307/23 Ocak 1892).

⁴⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Şifre Kalemî [DH. ŞFR], No. 153, Gömlek No. 040.01. (11 Kânunisani 1307/23 Ocak 1892).

⁴⁸ Diyarbekir vilayeti Silvan kazasına bağlı Karkış köyünde Süryanilere ait kilisenin harap olması nedeniyle yeniden inşasına daha önce izin verilmişti. Meryem Ana isimli kilisenin tamirini dönemin Süryani patriği talep etmişti. Kilisenin eski yerinde ancak yüksekliğinin 23 arşın olarak yenilenmesi istenir. Konuyla ilgili bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dâhiliye [İ.DH], No. 793, Gömlek No. 64395.04. (17 Teşrinievvel 1295/29 Ekim 1879).

⁴⁹ Türk lehçelerinde arşın, arçın, arjın ve alçin şeklinde yer alan kelime, Pehlevîce arešn'den gelmektedir. Dirsekle orta parmak ucu arasındaki kısmı ifade eder; Arapça'sı zirâ'dır (çoğulu ezrû', zur'ân). Bkz. Mehmet Erkal, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411-413.

hanenin kilise inşaatı için mahzurlu olmadığı görülürse yapının inşasına irade-i seniyyenin (emir/izin) verilmesi Diyarbekir ve tevabii (tebadan, tabi, bağlı) Keldânî milleti metropoliti Abdüyeşu Efendi tarafından istenir. Belediye dairesi heyetiyle yapılan keşif sonucunda bahsedilen evin Hıristiyan mahallesinde olduğu görülmüştür. Konumu itibariyle yıkılıp, yeni yapılacak kilise inşasına da mahzuru olmadığı anlaşılmıştır. Bunun için gerekli ruhsatın verilmesi için yazılan dilekçeye, harita ve Tahziryan Cercisi Efendi'nin hanesini rızasıyla verdiği dair senedin bir sureti eklenmiştir.⁵⁰

Diyarbekir ve tevabii Keldânî milleti metropoliti Abdüyeşu Efendi, 18 Kânunevvel 1307 (30 Aralık 1891) tarihinde Diyarbekir valisine yazdığı taktirinde (açıklayıcı mektubunda) mahalli meclis üyeleri tarafından yazılan mazbataya (belge/tutanak) değinir. Yapılan keşif sonucunda bina yerinin ve yapılacak kilisenin konumu itibariyle toplumsal bir sakıncaya sebebiyet vermeyeceğini belirtir. Bu konuda yürürlükteki usule göre hareket edildiğini ve gönderilen mazbataya satış senedi de eklendiğini ifade eder. Bu satış senedinden de anlaşılacağı üzere kilise inşası için satın alınan hanenin ücreti bizzat metropolit tarafından ödenmiştir. İnşaat masrafı, mahallinde yapılan araştırmalara göre keşif vesikasında da gösterildiği üzere 52.000 kuruş olarak tahmin edilmiştir. Bu masrafı da milletin/cemaatinin mensuplarına başvurmaksızın kendisi tarafından karşılanacağı metropolit tarafından yazıda açıklanmıştır. Mabedin iki kapısının olacağını; birisinin erkekler için, diğersinin ise kadınlara tahsis edileceğini ayrıca binanın üç adet de penceresi olacak şekilde planlandığını ifade eder. Bina yapılacak mahallin o gün olduğu gibi gelecekte de mahzurdan salim olduğu mazbatada gösterilmiştir. Bunun için mezkûr bölgenin Müslüman mahallesine, camilere, hayrat ve kale-yi hakaniyeye de yakın olmadığını ilgili belgeden anlaşılacağını ifade etmiştir. Kasabada mensup olduğu milletin efradından iki yüz elli kişinin elli hanede yaşadığını, bu mabet inşa girişiminde diğer milletlerin iştirak ve alakasının kesinlikle olmadığını da belirtmiştir. Ayrıca bu konuda Silvan kaymakamlığı tarafından başka bir mazbata da tanzim ve takdim kılınmış olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle bu konuda gerekli izin ve ruhsatın verilmesi istihram olunmuştur.⁵¹

Diyarbekir vilayeti meclis idaresi, valiyle birlikte yedi üyenin imzalamasından sonra Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne⁵² konuyla alakalı mazbatayı bekletmeden (iki hafta gibi bir sürede) yazmıştır. Yazıda, Silvan kazası merkezinde oturan Keldânîlerin ayinlerini icra edebilecekleri bir kiliselerinin mevcut olmadığı ifade edilir. Hıristiyan mahallesinde bulunan özel mülkün yerine haritada gösterildiği üzere bir kilise yapılmasının öngörüldüğü belirtilir. Kilise inşa masrafı olarak tahmini bedel olan 52.500 kuruşun Diyarbekir Keldânî milleti metropoliti tarafından ödeneceği de zikredilir. Mezkûr kilisenin inşasına ruhsat verilmesi için gerekli emri-âlinin (izin/müsadenin) verilmesi mahalli meclis idaresinin mazbatasında istenir.⁵³

Adliye ve Mezâhib Nezâreti, Diyarbekir vilayet yazısının kuruma ulaşmasından sonra bu sefer 19 Kânunusani 1307 (31 Ocak 1892) tarihinde nâzırın imzasıyla sadrazamlık makamına kilise inşasına ruhsat verilmesiyle ilgili yazıyı yazar. Cemaatin Serpiskoposu tarafından dilekçe

⁵⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [ŞD], No. 2591, Gömlek No. 05.01. (6 Kânunuevvel 1307/18 Aralık 1891).

⁵¹ Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [ŞD], No. 2591, Gömlek No. 05.02. (18 Kânunuevvel 1307/30 Aralık 1891).

⁵² Osmanlı Devleti'nde Avrupa tarzında teşkil edilen ve bugün Adalet Bakanlığı'na tekabül eden kuruluşun adıdır. İlk olarak bir yüksek mahkeme olan Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin 14 Şubat 1870 tarihinde "nezâret"e çevrilmesiyle kurulmuştur. Adliye Nezâreti'ne ait işler, devletin ilk dönemlerinde daha çok kazaskerler, şeyhülislâmın önem kazanmasıyla şeyhülislâmlar tarafından görülmekteydi. Ancak süreç, gayrimüslim azınlıkların mezhepleriyle ilgili idari işleri Hariciye Nezâreti'nden alıp Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne götürmüştür. Bkz. Hulusi Yavuz, "Adliye Nezâreti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/389-390.

⁵³ Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [ŞD], No. 2591, Gömlek No. 05.03. (1 Kânunusani 1307/13 Ocak 1892).

yazılarak Diyarbekir vilayeti meclis idaresine başvuru yapıldığını, mahzurdan sâlim olduğu görülünce yazılan mazbatanın nezârete ulaştığını ve bunun üzerine sadrazamlığa yazıldığı ifade edilmiştir.⁵⁴ Babıalı ise, yazılan Divan-ı Hümayun Kalemî müzekkeresinde görüleceği üzere konuyu 15 Şubat 1307 (27 Şubat 1892) tarihinde yeniden ele alır. Silvan kazasında yapılacak kilisenin durumuyla ilgili yapılan tahkikatın neticesinin olumlu olduğuna dair Diyarbekir vilayeti yazısının, Adliye ve Mezâhib Nezâreti'nin tezkiresinin takdim kılındığı belirtilir. Bunlara ek olarak sunulan yazılar okunup burada mütalaa edilir. İlgili arsanın vergisiyle ilgili hususun Maliye Nezaretine havale edilmesine ve kilise ruhsatının verilmesi hususundaki bütün yazışma evrakının Şûrâ-yı Devlet'e takdim edilmesine karar verilir.⁵⁵

Silvan merkezinde yaşayan Keldânîlerin ayinlerini yapabilecekleri bir kiliseyi inşa edebilmek için istenilen ruhsatı içeren dosya, Şûrâ-yı Devlet'e⁵⁶ havale edilmiştir. Diyarbekir vilayeti meclis idaresinin mazbatasıyla, Adliye ve Mezâhib Nezâreti'nin müzekkeresi diğer ek dilekçelerle birlikte Şûrâ-yı Devlet'in Dâhiliye dairesinde okunur. İnşa edilecek kilisenin arsasının kaza merkezinde özel bir mülk olduğu, arsanın satın alınmasıyla inşa masraflarının Serpiskopos tarafından taahhüt edildiği anlaşılır. Projenin sosyal, kültürel, dini ve siyasi açıdan herhangi bir sıkıntılı durumunun görülmediğinden gerekli müsaadenin padişah⁵⁷ tarafından da verilmesi durumunda kilise inşaatının hayata geçirilmesi, dairenin on sekiz üyesi tarafından uygun görülür. Ancak arsanın vergisiyle ilgili hususun maliye nezaretine tebliğ edilmesi lüzumu da burada belirtilir. Toplantının tarihi, meselenin Silvan kazası idare meclisinde ele alınmasından yaklaşık üç ay sonra, 15 Mart 1892'dir.⁵⁸ Silvan'ın merkezinde yeni bir kilise yapmak üzere inşaat ruhsatı alınması için başvurulmuş beşinci kurum olan Şûrâ-yı Devlet'e bu kadar kısa sürede yazıların ulaşması câlib-i dikkattir. Bu aynı zamanda, Osmanlı devlet ricalinin Müslümanlar dışındaki tebaanın inanç ve ibadet hürriyetine gösterdiği hoşgörü ve ehemmiyetin bir göstergesidir.

Üç mimarın mührünün bulunduğu keşifnâmeğe göre ibadetgâhın maliyeti 52.500 kuruş olarak tahmin edilmektedir. Aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi masraf kalemleri tek tek çıkarılmıştır. Meyyâfârikîn kasabasında Keldânî milleti için inşa olunacak ibadetgâhın keşifnâmesi tabloda gösterildiği gibidir.⁵⁹

Taş	15.000 kuruş
Kireç	15.000 kuruş
Döşeme için taş	1.500 kuruş

⁵⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [ŞD], No. 2591, Gömlek No. 05.04. (19 Kânunusani 1307/31 Ocak 1892).

⁵⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [ŞD], No. 2591, Gömlek No. 05.05. (15 Şubat 1307/27 Şubat 1892).

⁵⁶ 1868'de idarî yargı ve danışma organı olarak kurulan meclis. Şûrâ-yı Devlet'in kurulmasındaki asıl amacın yasama, yürütme ve yargının birbirinden ayrılması düşüncesidir. Bu amaçla daha önce vilâyetlerde vali, sancaklarda mutasarrıf ve kazalarda kaymakamların başkanlığında teşkil edilen meclislerde idarecilerin yanında yöre halkının seçimle belirlenen Müslüman ve gayrimüslim temsilcilerinin de bulunması ve aynı şekilde karma mahkemelerin kurulması şeklindeki uygulama Şûrâ'yı Devlet için örneklik teşkil etmiştir. Bkz. Ali Akyıldız, "Şûrâ-yı Devlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/236-239.

⁵⁷ Bu sırada Osmanlı devleti tahtında Sultan II. Abdülhamit oturmaktadır.

⁵⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), İrade - Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD], No. 118, Gömlek No. 7086.01. (3 Mart 1308/15 Mart 1892).

⁵⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), İrade - Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD], No. 118, Gömlek No. 7086.02. (6 Kânunuevvel 1307/18 Aralık 1891).

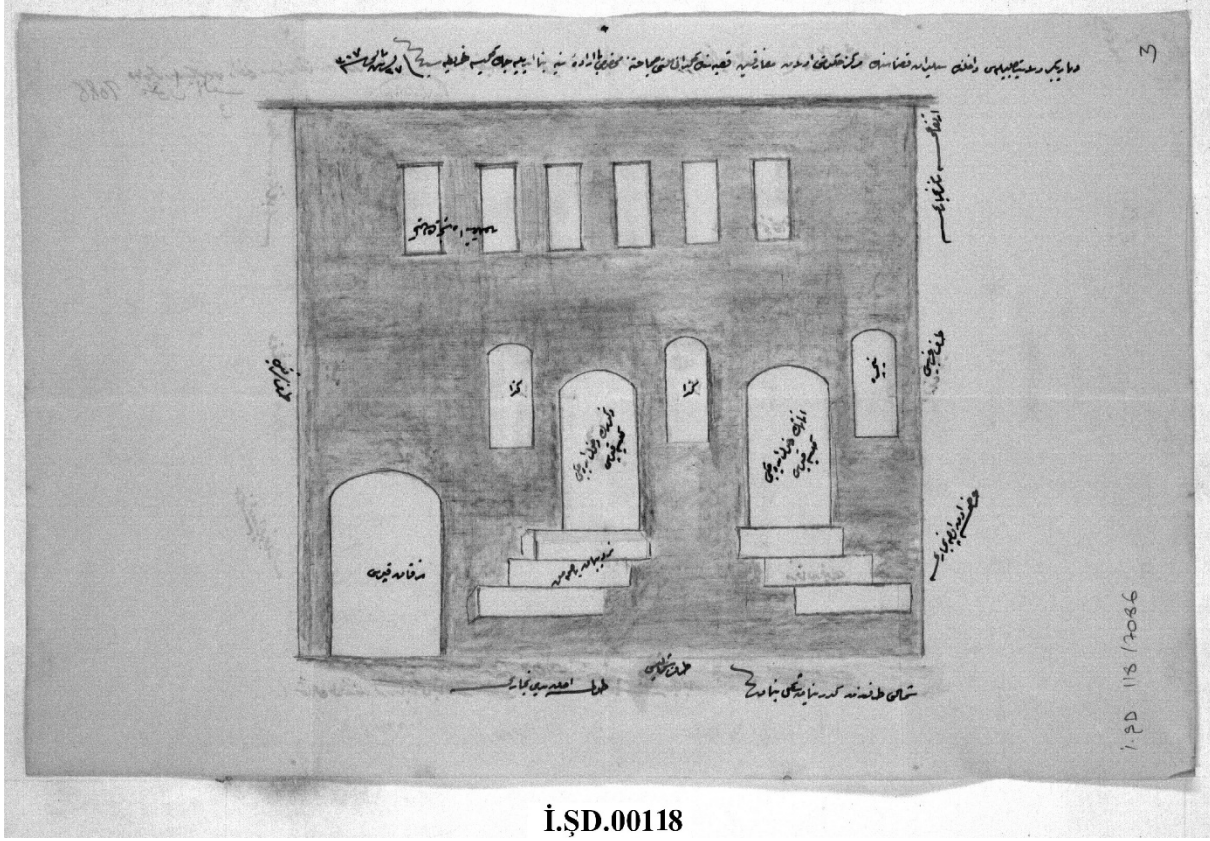
Duvarlar için kaplama taş	1.000 kuruş
Ticariye, demir, suva ve sair	5.000 kuruş
İstadiye	2.000 kuruş
Amele	6.000 kuruş
Yüncü	6.000 kuruş
Hırdavat	500 kuruş
Yekûn	52.500 kuruş ⁶⁰

Diyarbakir vilayeti dâhilinde Silvan kazasının merkezi hükümeti olan Mefârikîn kasabasının Keldânî milleti cemaatine mahsus bina edilecek kilise haritası ise yazıların eklerine ilave edilmiştir.⁶¹ Projeye göre bir tane sokak kapısı olmak üzere, kadın ve erkekler için ayrı ayrı kapılarla birlikte üç kapılı bir mabet düşünülmekteydi. Kiliseye üç büyük pencere dışında altı adet de çatıya yakın ışıklandırma penceresi yapılması öngörülmüştür.⁶²

⁶⁰ Belgedeki masraf kalemleri toplandığında 52.000 kuruş bulunur. Burada harcama kalemlerinden birinin yazılmadığı veya 500 kuruşluk hesaplama hatasının yapıldığı anlaşılmaktadır.

⁶¹ Osmanlı Arşivi (BOA), İrade - Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD], No. 118, Gömlek No. 7086.03. (6 Kânunuevvel 1307/18 Aralık 1891).

⁶² Bu bilgilerden ve alttaki plan şekline hareketle kilise inşası da olsa gayrimüslimlerin ibadethaneleri için Müslümanların kültüründen etkilenecek camilerde -girişlerde- uygulanan haremlik selamlık uygulamasını tercih ettikleri değerlendirilebilir.



İ.Ş.D.00118

Sadrazam ve yâver-i ekrem imzasıyla⁶³ Babialî'den yazılan tezkerede mesele padişaha arz edilir. Mahallinden, Nezâretten ve Şûrâ-yı Devlet Dâhiliye dairesinden uygun görüşlerin alındığını belirten Ahmed Cevad Paşa, gerekli izin için son karar merci olan padişaha başvurur. Tarihler, Rumî 27 Nisan 1308'i (9 Mayıs 1892) göstermektedir.⁶⁴ Padişahın izin ve onayını gösteren irade-i seniyyenin sureti ise üç gün sonra yazılır.⁶⁵ Adliye ve Mezâhib Nezâreti ile Maliye Nezâretî'ne 393 numaralı irade-i seniyye, 12 Mayıs 1308 (24 Mayıs 1892) tarihinde tebliğ edilerek ruhsat için gerekli çalışma ve yazışmaların bir an önce yapılması istenir.⁶⁶

4.1. Kilise İnşaatının Siyasi Hadiseler Nedeniyle Gecikmesi

19. yüzyılın son çeyreğinde süre olarak uzun sayılamayacak yazışmalar sonucunda Keldânîler elli hanede ikamet eden müntesipleri için kilise inşaatına ferman çıkarttırarak gerekli bina ruhsatını elde etmişlerdi. Ancak bölge, bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren emperyalistlerin göz diktikleri Anadolu toprakları arasındadır. İngiltere Krallığı ve Rus Çarlığı,

⁶³ Bu sırada Osmanlı sadrazamı Ahmed Cevad Paşa'dır. Afyonkarahisarlı Kabağaçlızâde Miralay Mustafa Âsım Bey'in oğlu olan paşa Şam'da doğmuştur. Girit'teki çalışmaları II. Abdülhamid'i çok memnun ettiğinden 1891 yılında önce müşirliğe, ardından da sadrazamlığa getirilmiştir. Sadrazamlık döneminin en önemli hadisesi Ermeni meselesi ve doğurduğu problemlerdir. Bkz. Abdülkadir Özcan, "Cevad Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/430-431.

⁶⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), İrade - Şûrâ-yı Devlet [İ.Ş.D], No. 118, Gömlek No. 7086.04. (27 Nisan 1308/9 Mayıs 1892).

⁶⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO], No. 08, Gömlek No. 0587.02. (30 Nisan 1308/12 Mayıs 1892).

⁶⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO], No. 08, Gömlek No. 0587.01. (12 Mayıs 1308/24 Mayıs 1892).

bu topraklarda yüzlerce yıldır barış ve huzur içinde Müslümanlar ile uyumlu yaşayan dindaşlarını ve özellikle de Ermenileri menfaatleri icabı kışkırtmaya başlamışlardı. 93 Harbi ya da diğer adıyla 1877-1878 Rus savaşı sonrasında yaşanan mağlubiyet ise onlara bu imkânı vermişti. Ermenilerin, Rus devletiyle anlaşarak Osmanlı'ya karşı başlattıkları ayaklanmalar sonucunda bölgede emniyet ve güven zedelenmişti. *Millet-i Sadıka* unvanını yüzlerce yıl gösterdikleri sadakate binaen alan Ermeniler, ihanet zehrinin tesiriyle Osmanlı'yı arkadan vurmaya, halkın en zayıflarını hunharca katletmeye başlamıştı. Nitekim 20 Haziran 1890 tarihinde Erzurum'da ilk Ermeni isyanının çıkmasından iki yıl önce 1888'de IV. Ordu komutanlığına atanmış olan Müşir Mehmet Zeki Paşa bilgilendirilerek bölgede Müslüman Hıristiyan çatışmasının önüne geçmesi için görevlendirilmiştir.⁶⁷ Bu gergin ortamda onların karıştığı fitne ve fesat, devlete sadık kalmış Keldânîlerin mabetlerinin inşaatının gecikmesine sebep olmuştur.

Keldânî kilisesi inşaatının gecikmesinin bölgede güvenliği tehdit edecek bazı hadiselerin vuku bulacağı endişesi üzerine olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki süreç, Meyyâfârikîn kasabasında yaşayan Ermeni fesedesinin/fesatçılarının mektep adı altında büyük bir bina inşa ettikleri ve üç bine yakın Martini tüfeğini bölgeye sokarak sakladıkları -asılsız- ihbarıyla başlamıştır. Muhbir-i sadık Ahmed Sıdkı imzasıyla gelen jurnale göre Diyarbekir Jandarma Kumandanı Azimet Bey'le Seyyar Yüzbaşı Hamid Ağa da bölgede kötü yönetim sergilemekteydi. Diyarbekir vilayetinden konu ile ilgili bilgi istenmesi üzerine 8 Temmuz 1308 (20 Temmuz 1892) tarihinde yazılan cevabi yazıda tahkikat neticesinden Seraskerlik makamı bilgilendirilir. Ancak yapılan tahkikat sonucunda bu yöndeki istihbarî bilgilerin asılsız olduğu anlaşılacak Dâhiliye vekâletine bilgi verilmiştir. Olayın arkasında ise Silvan kazası kaymakam vekili Ali Rıza Efendi'nin olduğu anlaşılmıştır. Kaymakam tecrübesizliğinin neticesi olarak kazada yaşayan Ermenilerin ihanetinden çekindiğinden ve böyle bir fesat hareketi de hissetmiş olmasının tesiriyle buna tevessül etmiştir. Ayrıca, ayrı bir yazıyla mahalli kuvvetlerin yetersizliği yanında mevcut cephanenin de kifayetsizliğini yazan kaymakam, ihtiyaten yüz nefer asker talebinde bulunmuştur.⁶⁸

Kaymakamlık yazısının gereğinin yapılması için Vilayetçe derhal harekete geçilmiş ise de aynı zamanda keyfiyetin tahkiki için merkezden Jandarma Binbaşısı Selim Ağa ile seyyar zabıtalardan Yüzbaşı Hamid Ağa Silvan'a gönderilir. Ağaların yaptığı inceleme ve soruşturma neticesinde iddiaların asılsız olduğu ve büyük bir inşaatın karışıklık çıkarmak için inşa edilmediği tebeyyün eder. Bunun neticesinde kaymakam azledilir. Her ne kadar ihbarı Muhbir Ahmed imzasıyla azledilen kaymakamın yapmış olduğu anlaşılmış olsa da devlet, iddiaların üzerine gitmiştir. Durumun hassasiyetinden dolayı 4. Ordu Müşiriyeti olayın tahkik edilmesi için Erkân-ı Harbiye Kolağası Ali Rıza Bey'le Yüzbaşı Ata Efendi'leri görevlendirmiştir. Onların sahada yaptıkları araştırma neticesinde yazdıkları layiha ve tanzim ettikleri harita, 16 Teşrinisani 1308 (28 Kasım 1892) tarihinde Seraskerliğe gönderilmiştir.⁶⁹

Seraskerliğin jandarma dairesinde layiha ele alınarak üzerinde mütalaa edilince özellikle tapu memuru Cercisi Efendi hakkındaki fıkra dikkat çekmiştir. Layiha metninde Silvan'ın tarihi

⁶⁷ Bayram Kodaman, "II. Abdülhamit ve Kürtler-Ermeniler", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 136-137.

⁶⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.06. (25 Mayıs 1309/6 Haziran 1893).

⁶⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.06. (25 Mayıs 1309/6 Haziran 1893).

kale ve surlarının uğradığı talan ve tahribat da ortaya konmuştur. Ayrıca, İstihkâm ve İnşaat dairesine gerekli yazı yazılarak bu yapılarla ilgili ne tür bir muamelenin yapılması gerektiği de araştırılır. Gelen cevap, eski eserler arasında bulunan kale ve surların korunmasının yürürlükteki kanunlara göre zorunlu olduğu yönündedir. Seraskerliğin jandarma dairesi, bunların yağma ve tahripten korunması için ne tür tedbirlerin alınması gerektiğini Dâhiliye nezaretinden 25 Mayıs 1309 (6 Haziran 1893) tarihinde yazdığı yazıyla sorar.⁷⁰

4.2. Silvan'daki Sorunlar Üzerinde Bir Layiha

Dönemin siyasi şartları bölgede güveni azaltınca, yukarıda zikrettiklerimizin haricinde idari merkezlere müstear isimle ihbar ve şikâyet dilekçelerinin yazılarak Keldânî Kilisesi inşaatının konu edildiği de görülmektedir.

Muhbir-i sadık Sadettin Ağazâde Ahmed bin Sıdkî imzasıyla takdim edilen varaka üzerine jurnalın doğruluğunu tahkik etmek üzere 26 Ağustos 1308 (7 Eylül 1892) tarihinde 4. Ordu Müşirliği'nden yazılan yazı üzerine görevlendirilmiş olan 4. Fırka Erkân-ı Harbi Kolağası kumandanı Ali Rıza Bey'le Yüzbaşı İsmail Hakkı Bey bölgeye intikal etmişlerdir. Görevliler yerinde yaptıkları araştırmalar neticesinde oluşturdukları Layiha'yı 15 Eylül 1308 (27 Eylül 1892) tarihinde tamamlayıp rapor haline getirmişlerdir. Görevliler öncelikle Muhbir Sadettin Ağazâde Ahmed bin Sıdkî isimli birisinin Silvan'da yaşamadığını tespit etmişlerdir. Bunun yerine Sadettin Ağazâde Mehmed Emin isminde biri bulunmuşsa da okuma yazmasının olmadığı görülmüştür. Bu şahsın böyle bir istihbarat bilgisini yazmaya ve göndermeye iktidarı olmadığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine tahkikat gizli bir şekilde sürdürülmeye çalışılmıştır.⁷¹

Bölgeyle ilgili iddiaları ciddiye alan Osmanlı devleti yetkilileri tahkikat için gerekli görevlendirmeleri yapmıştır ancak tahkikatla görevlendirdikleri kişilerin daha önce yapılan idari işlemlerden haberdar olmamaları nedeniyle raporlarında hatalı değerlendirmeler yaptığı da anlaşılmaktadır.

Layihanın birinci fıkrasında ortaya konduğuna göre Ermenilerin bir fesat yuvası niyetiyle mektep görünümlü bir bina inşa ettikleri haberi doğru değildi. Çünkü zikri geçen bina onlara değil, Keldânîler'e aitti. Kasabaya son birkaç senede yerleşen on beş, yirmi gayrimüslim ailenin ibadet edecekleri bir kiliseleri olmaması nedeniyle Diyarbekir Keldânî Patriği tarafından ruhsatsız bir şekilde kilise inşaatı başlatılmıştı. Ancak gerek Diyarbekir gerekse Silvan idari meclislerince verilen emir üzerine inşaat durdurulmuştu. Bunun eksik bir bilgiden kaynaklanan bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Zira, tahkikatı yapan görevliler kilise inşaatı için verilen izin ruhsatına dair fermandan haberdar değillerdi. Bu anlamda askeri yetkililerin bu şekilde bilgi vermeleri de bir noktada anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü dönemin iletişim şartları ve bölgenin hassasiyeti bazen acele davranmayı gerekli kılmaktaydı. Layihaya göre kasabanın merkezinde bulunan harabe cami civarında bulunan 56 metre uzunluğunda 62 metre genişliğindeki arsanın içine henüz üstü örtülmemiş 15 metreye 16 metre ebadında bir kilise yapımı devam etmekteydi. Ancak kilisenin ruhsatsız bir şekilde ve mektep adı altında Keldânîlerce inşa edildiği raporda iddia edilmekteydi. Cercisi Efendi'nin surun burç tabir olunan kısmında inşa ettiği hanesinin satın alınarak üzerine ilk defa yapılacak olan ruhsatı alınmış olan Keldânî kilisenin yapımına ise devam

⁷⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.06. (25 Mayıs 1309/6 Haziran 1893).

⁷¹ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.05. (15 Eylül 1308/27 Eylül 1892).

edilmekteydi.⁷² Ancak bu bina için sarf edilecek 1 metre ebadındaki taşlar şehrin etrafını saran surdan sökülerek veya toprak üstündekilerden alınarak bedeli belediyeye 40 para gelir ücreti olarak kaydedilmekteydi. İhtiyaç olan kireç de surun kireç taşları yakılarak ücretsiz bir şekilde temin edilmekteydi. Kasabada inşa edilmekte olan birçok binanın da bu sur taşlarıyla yapıldığı ve yine burada yaşayan Protestan milletinin de henüz ruhsatını almadıkları kilise projeleri için de bu taşları satın aldıkları görülmekteydi.⁷³

Layihada muhbirin iddia ettiği yekûnda bir cephanenin Hıristiyan azınlıklarca Silvan'a sokulması da kabil görülmemekteydi. Yerleşim yeri küçük olduğu gibi bölgede yaşayan Müslümanların çoğunlukta olması da buna engel teşkil edecek nitelikteydi. Zaten burada yaşayan Ermenilerin de lisanları Kürtçe olduğu gibi kilisedeki ayinlerde bile bu dili kullandıkları bilinmekteydi. Müslüman köyleriyle komşu olan bu Hıristiyanların Ermeni milliyetçiliği saikiyle bir kalkışmaya teşebbüs edemeyecekleri de raporda savunulmaktaydı.⁷⁴

4.3. Kilise Yapımı İçin Kullanılan Sur Taşlarının Ücretlendirilmesi

Layihanın düzenlenip kurumlarda müzakere edilmesinden sonra Dâhiliye vekâletinden Diyarbakir valiliğine yazılan yazıyla gizlenmeye çalışılan silahlarla ilgili araştırmanın derinlemesine sürdürülmesi istenir. Mektep adı altında ruhsatsız kilise inşası ve malzeme olarak da kanunlara göre korunması gereken tarihi sur taşlarının sarf edilmesi keyfiyetinin de mahallince araştırılması talep edilir.⁷⁵

Diyarbakir valiliğinden gelen cevapta ise Silvan'daki kilisenin ruhsatsız olmadığı aksine ferman-ı âli'ye istinaden inşaatına izin verildiği bildiriliyordu. Yazının ekine izin fermanının sureti iliştilmişti. Silvan'daki binaların sur taşlarından yapıldığı bilgisinin kısmen doğruluğu da teyit edilmekteydi. Kasabayı kuşatan surların birkaç duvar dışında genel itibarıyla yıkıldığı da yazıda kabul edilmekteydi. Bu durumda kasabadaki binaların inşaatında toprak üstünde kalanlarla yer altında kalan taşlar kullanılmaktaydı. Yakın zamana kadar bu taşlar ücretsiz olarak kullanılırken ilgili kurumların müdahalesiyle durum değişmiştir. Buna göre ayakta kalan eski duvarlardan taşların sökülmemesi, üzerinde yazı ve nakış olmaması kaydıyla isteyenlerine bu taşların satılmasının önü açılmıştır. Kaza idare meclisince takdir edilecek bedelin belediyeye gelir olarak kaydedilmesiyle bunların satılabileceği kararı, vilayet idare meclisinde alınarak kaymakamlığa bildirilmiştir. Layihada her bir metrelik taşın kırk paraya satıldığı da zikredilmiştir. Bunun düşük bir ücret olarak görüldüğü de mahalli yöneticilere yazılmıştır. Valilik yazısının sonunda ise şayet tarihi sur taşlarının satılması yasaklanacaksa bunların ne şekilde muhafaza edileceği sorusu da sorulmuştur.⁷⁶

⁷² Burada Keldânî kilisesiyle ilgili bir karışıklığın olduğu görülmektedir. Layihada verilen bilgilerden Keldânîlerin ilk kilise inşa teşebbüslerinin akim kaldığı anlaşılmaktadır. Onlar gerekli izni almadan kasaba merkezinde kilise inşaatına başlamış, ancak hükümetin müdahalesi sonrasında binanın yapımı durdurulmuştur. Bunun üzerine kaza merkezinde olmayan, sur dibinde bir mahal yeni kilise için uygun görülmüştür. Gerekli ruhsatın alınmasından sonra ise Cercisi Efendi'nin önderliğindeki kilise inşaatına başlanmıştır, değerlendirmesini yapmak mümkündür.

⁷³ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.05. (15 Eylül 1308/27 Eylül 1892).

⁷⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.05. (15 Eylül 1308/27 Eylül 1892).

⁷⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.04. (10 Haziran 1309/22 Haziran 1893).

⁷⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.03. (14 Temmuz 1309/26 Temmuz 1893).

Dâhiliye nezaretinden Seraskerliğe yazılan yazıya vilayet tarafından gönderilen yazının sureti de eklenmekte ve bilgiler tekrarlanmaktadır.⁷⁷ Diyarbakir vilayetinden gelen yazıda konunun detaylı bir şekilde araştırıldığı görülmektedir. 963 adet sur taşının Silvan'da yaşayan Keldânî ile Protestan milleti tarafından satın alındığı ve bunun sonucunda toplanan 963 kuruşun ise Silvan belediyesine gelir olarak kaydedildiği bilgisi de paylaşılmaktadır. Bu meblağın mukabilinde ise tarihi surun muhafazası için 23 Mayıs 1310 (4 Haziran 1894) tarihinden itibaren aylık 30 kuruş maaşla bir kolcu tayin edildiği de bildirilmektedir. Taşların satılmasının yasaklanmasından sonra ise bir taş bile satılmamıştır. Yazıda, birkaç sene öncesine kadar dileyenin taşları istediği gibi kullanabildiği hatta redif zabitanın da inşa ettikleri binalarda bunları kullanıldığı ifade edilmektedir.⁷⁸

Sur taşlarının korunması işi belediyeye havale edilirken artık bir taşın bile sattırılmaması için Silvan kaymakamlığına Dâhiliye Vekâletince gerekli yazı yazılır.⁷⁹ Sadaret makamına yazılan Dâhiliye Vekâleti tezkeresiyle de satılmasının men edilmesinden sonra hiçbir taşın zayi edilmediği ve tarihi surların tahripten korunması işine ehemmiyet verildiği açıkça belirtilmektedir.⁸⁰

Buraya kadar Silvan'da yaşayan Keldânîlerin ibadet etme ihtiyaçlarına binaen Osmanlı Devleti'ne başvurup ibadethane yapma izin süreci anlatılmıştır. Ancak Silvan Keldânî kilisesinin tamamlanıp ibadete açılmasıyla ve daha sonraki süreçle ilgili bilgiler –asıl konumuz olmaması ve ayrı bir çalışma gerektirmesi nedeniyle şimdilik- kapalıdır. Bununla birlikte hâlihazırda Silvan ilçesinde Belediye Camisi olarak bir cami bulunmaktadır. Bu caminin binası, uzun yıllar Kent sineması olarak kullanıldıktan sonra 1988 yılında camiye dönüştürülüp Belediye Camisi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸¹ Halk arasında ve resmi kurumlarda bu binanın daha önce Keldânî veya Ermeni kilisesi olarak kullanıldığı bilgisi bulunmaktadır.⁸² Yukarıda verdiğimiz kilise inşa planı veya krokisiyle şimdi vereceğimiz cami resmi karşılaştırıldığında bu bilginin kısmen de olsa Keldânî kilise binasının yaşamış olacağı dönüşüme uygun ve uyumlu olabileceğini göstermektedir.⁸³

⁷⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 00073, Gömlek No. 008.01. (4 Ağustos 1309/16 Ağustos 1893).

⁷⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO], No. 00546, Gömlek No. 0040912.04. (14 Teşrinisani 1310/26 Kasım 1894).

⁷⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO], No. 00546, Gömlek No. 0040912.03. (22 Teşrinisani 1310/4 Aralık 1894).

⁸⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO], No. 00546, Gömlek No. 0040912.02. (20 Kanunuevvel 1310/1 Ocak 1895); Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO], No. 00546, Gömlek No. 0040912.03. (25 Kanunuevvel 1310/6 Ocak 1895).

⁸¹ Bkz. Silvan Belediyesi, "Silvan'ın Tarihi" (erişim tarihi: 10 Mayıs 2021). Caminin beratından mülkiyetinin Silvan Belediyesine, kullanımının ise Diyanet İşleri Başkanlığına ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak beratta ibadete açılma tarihi olarak 01.01.1800 olarak verilen tarihin hatalı olduğu, bu tarihin yerel kaynaklardan elde edilen bilgiye göre 1988 olması gerekmektedir. Diğer taraftan, Kilisenin nasıl ve ne şekilde sinema salonuna dönüştüğü veya kiliseden önce camiye ardından camiden sinema salonuna mı dönüştüğü bilgisi de söylentilerin dışında resmiyete henüz dökülememiştir.

⁸² Gülşen Baş, *Diyarbakır'daki İslam Dönemi Mimari Yapılarında Süsleme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 250-252.

⁸³ Arşiv belgelerinin çevrilmesinde katkılarından dolayı Dr. Erdoğan POLAT'a hassaten şükranlarımı arz ederim.



Keldânî Kilisesi'nden dönüştüğüne inanılan Silvan Belediye Camii

Sonuç

Meyyâfârikîn, İslâm'ı tebliğ ve cihad maksadıyla ikinci İslâm halifesi Hz. Ömer döneminde İslam orduları tarafından fethedilen ilk yerleşim yerlerinden biridir. Fetih barış yoluyla gerçekleşmiş, halkına hoşgörülle yaklaşmış, can, mal, namus, din ve dil gibi insani hakları koruma altına alınmış, güvence verilerek bu durum emanname ile tespit edilmiştir.

Meyyâfârikîn, Hz. Ömer ile başlayıp Osmanlı'ya gelinceye kadarki tarihi süreç içerisinde çeşitli Müslüman devlet ve hanedanlar tarafından yönetilmiştir. Müslümanlar, ilk uygulamalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş oldukları zımmî tatbikatını burada sadakatle yerine getirmiş, Meyyâfârikîn'in etnik, sosyal, kültürel ve dini zenginliğini her daim korumuş ve muhafaza etmiştir.

Meyyâfârikîn, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı topraklarına katılmış, burada yaşayan Keldânîler, Osmanlı'nın yıkılmasına kadar devlete sadık olarak kalmışlardır.

Osmanlı devletinin, gayrimüslimlerin ibadet ihtiyacını karşılamak için yapılması planlanan dini binaların nasıl ve ne şekilde nereye yapılacağını, ne tür bir malzemenin kullanılacağını, takribi maliyetinin ne kadar olacağını önceden belirleyip onun neticesinde bina izin ruhsatı verdiği anlaşılmaktadır. Böyle davranarak da başlanılan bir işin bitirilmesi hesaplanmaktadır. Ayrıca olası bir gecikmede gayrimüslimlerin Devlete karşı olumsuz herhangi bir eylemde bulunmasının ve söz söylemesinin önüne geçinilmesi düşünülmüş olmalıdır.

Silvan Keldânî Kilisesi inşa ruhsatı, hızlı sayılabilecek bir zaman dilimi içerisinde Sadrazam Ahmed Cevdet Paşa'nın izin yazısı ve Sultan II. Abdülhamit'in onayıyla 1892 yılında verilmiştir. 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı toprakları üzerindeki batılı devletlerin ve desteklediklerinin olumsuz faaliyetleri ve bunların neden olduğu asayiş olayları, bir takım isnatsız iddiaları ve şikâyetleri doğurmuş ve bu durum Keldânî Kilisesi inşasını biraz geciktirmiştir.

Osmanlı devleti ve yetkililerinin ibadet maksatlı Keldânî Kilisesi inşa sürecindeki takip ettikleri hiyerarşik düzene, kullandıkları siyasi ve ahlaki üsluba bakıldığında; zorlaştırmayan, kolaylaştıran, nefret ettirmeyen, sevdiren bir hoşgörü dilini ve tavrını tercih ettiklerini söylemek mümkündür.

Silvan Keldânî Kilisesi, Osmanlının son dönemlerinde inşa edilmiştir. Osmanlı'nın ihtişamlı gücünü kaybetmeye devam ettiği, emperyal devletlerin kendi emelleri doğrultusunda hareket etmelerini istedikleri bir kısım halkın duygularını kullanarak asayiş bozmaya çalıştıkları böylesi zor bir süreçte dahi farklı bir dinin ibadethane isteğine olumlu cevap verilmesi saygının, sevginin ve en önemlisi de alicenaplığın bir tezahürüdür. Bu da İslam medeniyetini ve onu oluşturanları diğer medeniyetlerden ve oluşturanlarından ayıran unsurdur.

Kaynakça | References

- Akbaş, Mehmet. *Cezire Bölgesi Fatih İyâz B. Ganm.* İstanbul: Ravza Yayınları, 2011.
- Akyıldız, Ali. "Şûrâ-yı Devlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 39/236-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Albayrak, Kadir. "Keldânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/207-210. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Alican, Mustafa. *Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn (Silvan).* İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Alican, Mustafa. "Meyyâfârikîn (Silvan) Şehrinin Kuruluşu Üzerine Bir İnceleme". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4/12 (2014), 121-138.
- Baş, Gülşen. *Diyarbakır'daki İslam Dönemi Mimari Yapılarında Süsleme.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân.* Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Brill Online. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3> (erişim tarihi: 11 Mayıs 2021)
- Cezar, Mustafa - Sertoğlu, Midhat. *Mufassal Osmanlı Tarihi.* 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Darkot, Besim. "Meyyâfârikîn". *İslâm Ansiklopedisi.* 8/195-196. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Demirtaş, Mehmet. "Silvan Kazâsı'nda Yerleşme ve Nüfus (XIX. Yüzyılın İkinci Yarısı)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/38 (2008), 289-312.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr (487/1094). *Mu'cemü mesta'cem min esmâi'l-bilâdî ve'l-mevâdi.* 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl.* thk. Muhammed Halil Hırrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Erkal, Mehmet. "Arşın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Evliya Çelebi. *Tam Metin Seyahatnâme.* sad. Tefik Temelkuran - Necati Aktaş. 10 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1986.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğâ.* thk. Muhammed Avaz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001.

- Fayda, Mustafa. "Zımmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/428-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife eş-Şeybânî el-Basrî (240/854). *Tarih*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, trz.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Serrâc, 1400/1980.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tacü't-tevarih*. haz. İsmet Parmaksızoğlu. 5 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 4. Basım, 1999.
- İbn Abdülhak, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min. *Merâsîdü'l-ittilâ alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-fütûh*. thk. Alî Sîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1411/1991.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî (367/977). *Sûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1357/1938.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (774/1372). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *el-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Feyyâz. Suudi Arabistan: Kral Faysal İslami Araştırmalar Merkezi, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997.
- İdrîs-i Bidlîsî. *Selim Şah-nâme*. haz. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdir, trz.
- Kodaman, Bayram. "II. Abdülhamit ve Kürtler-Ermeniler". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 131-138.

- Minorsky, Vladimir. "Meyyâfârikîn". *İslâm Ansiklopedisi*. 8/195-201. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Müellifi Meçhul. *Hudûdi'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*. thk. Yusuf el-Hâdî. Kahire: Dâru's-Sekâfe Li'n-neşr, 1423/2003.
- Nâsır Hüsrev, Ebu Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Sefernâme*. thk. Yahyâ el-Haşâb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Cedid, 1983.
- Öz, Mehmet. "Reâyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/490-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özcan, Abdülkadir. "Cevad Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. "Gayri müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Savran, Ahmet. "Meyyâfârikîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/511-512. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Silvan Belediyesi. "Silvan'ın Tarihi". Erişim 10 Mayıs 2021. <https://silvan.bel.tr/silvanda-yasam/silvanin-tarihi>
- Silvan Kaymakamlığı. "Tarihçe". Erişim 10 Mayıs 2021. <http://www.silvan.gov.tr/tarihce> (erişim tarihi: 10.05.2021)
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 2. Basım, 1969.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Fütûhu's-Şâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1415/1995.
- Yavuz, Hulusi. "Adliye Nezâreti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/389-390. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. 10 Cilt. İstanbul: Risale, 2. Basım, 1992.

Arşiv Belgeleri

BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]. No. 00546, Gömlek No. 40912.01.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-1 Âlî Evrak Odası [BEO]. No. 00546, Gömlek No. 40912.02.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-1 Âlî Evrak Odası [BEO]. No. 00546, Gömlek No. 40912.03.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-1 Âlî Evrak Odası [BEO]. No. 00546, Gömlek No. 40912.04.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]. No. 00073, Gömlek No. 008.01.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]. No. 00073, Gömlek No. 008.03.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]. No. 00073, Gömlek No. 008.04.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]. No. 00073, Gömlek No. 008.05.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]. No. 00073, Gömlek No. 008.06.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Şifre Kalemi [DH.ŞFR]. No. 153, Gömlek No. 040.01.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Şifre Kalemi [DH.ŞFR]. No. 153, Gömlek No. 041.01.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Dâhiliye [İ.DH]. No. 0793, Gömlek No. 064395.04.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

(BOA, Osmanlı Arşivi. İrade - Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD]. No. 118, Gömlek No. 7086.01.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. İrade - Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD]. No. 118, Gömlek No. 7086.02.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. İrade - Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD]. No. 118, Gömlek No. 7086.03.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. Şûrâ-yı Devlet [ŞD]. No. 2591, Gömlek No. 05.01.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûrâ-yı Devlet [ŞD]. No. 2591, Gömlek No. 05.02.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- (BOA, Osmanlı Arşivi. Şûrâ-yı Devlet [ŞD]. No. 2591, Gömlek No. 05.03.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûrâ-yı Devlet [ŞD]. No. 2591, Gömlek No. 05.04.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûrâ-yı Devlet [ŞD]. No. 2591, Gömlek No. 05.05.
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

NEDÂMET OLGUSUNUN FITRÎ ZEMİNİ

The Inherent Ground of Event of Repentance

Hayri ERANAY

Dr., Erdemli Müftüsü,
Mersin, Türkiye

Dr., Müfti of Erdemli,
Mersin, Turkey

h-erenay@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5872-8457
DOI: 10.53336/rumeli.981046

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ağustos 2021 / 10 August 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Ekim 2021 / 03 October 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Eranay, Hayri. “Nedâmet Olgusunun Fitrî Zemini”. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 152-172.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

NEDÂMET OLGUSUNUN FITRÎ ZEMİNİ

Öz

İnsan kendisini tanıdığı ve hatalarını düzelttiği oranda kemale yaklaşabilir. İnsan yaratılış zaaflarını bilip, bunların kendisinde yaşanmışlığını kısa tutabildiği ölçüde nedâmetten kendisini koruyabilir. Bu fitri zafiyetler, insan hayatında ne kadar az ve kısa süreli olarak kendisini gösterirse nedâmet olgusu da o denli az yaşanır. Ne kadar uzun süreli ve kabullenilmiş bir ruh haliyle huy ve ahlak halini alırsa, bu olgu ile karşılaşma sıklığı ve süresi de o kadar çok ve uzun olacaktır.

Nedâmet duygusu, kişide kötü olarak algıladığı davranışlarından sonra “ben aşağılık biriyim” veya “ben değersizim” duygusu yaratıyorsa; kişi kendisini üzgün hissederek depresyona girer. Eğer “diğerleri ne yaptığımı anlarsa beni aşağılarlar” diyorsa utanç duyar. Kişi yaptıklarından dolayı cezalandırılacağını ya da kendisine misilleme yapılacağına inanıyorsa korku ve endişe duyar. Değersizlik duygusu, utanç ve aşağılanma endişesi kişide kaygı bozukluklarına yol açabilir. Bu ruh hali, içinde gizli bir nedâmet hissi de barındıran üzüntü, sevinç ve mutluluğun zıddı olan bir reaksiyondur. Ancak bu duygu, insanın sevdiği bir şahsı veya yanında büyük değeri olan bir şeyi kaybetmesi ile ya da önemli bir işi gerçekleştirmede başarısız olmasıyla da meydana gelebilmektedir.

Bu tip olaylardan sonra en sağlıklı tepki, nedâmet duygusunu yeni bir kişilik inşasında fırsat olarak kullanmaktır. Nedâmet, kişilere öngörü kazandırarak gelecekte vereceği kararlarını sağlam ve daha doğru şekillendirmede yardımcı olur. Bu duyguyu yaşayan kişiler karar verme, sorunlarla başa çıkabilme ve yaşayarak deneyimleme gibi becerilerde diğer insanlara göre daha iyi bir performans ortaya koyabilmektedir. Nedâmet insan yaşamını çoğunlukla olumlu yönde etkilese de bazen olumsuz etkilerde bırakabilmektedir.

Bu olguya, insan yaratılışında var olagelen bazı hasletler dayanak teşkil etmektedir. Bu fitri hasletler, yaratıcının emrettiği usul ve esaslar ışığında yönetilmediği takdirde, insanda esefle son bulan neticeler doğurmaktadır. Kişinin durması gereken sınırlarda durmaması, hazları tatminde sınır tanımayarak alması gereken tedbirleri ihmal etmesi telafisi imkânsız pişmanlıklara neden olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ku'rân, Âyet, İnsan, Fıtrat, Nedâmet .

The Inherent Ground of Event of Repentance

Abstract

The more man knows himself and corrects his mistakes; he can get closer to perfection. As long as he knows his weaknesses and makes their experiences in him short, he can protect himself from the situations that require repentance. The less and short-term these inherent weaknesses appear in life, the less repentance is experienced. The longer this process takes the form of habit and morality with an accepted mood, the more the frequency and duration of encountering the phenomenon of repentance happens.

If the feeling of repentance creates a feeling of “I am inferior” or “I am worthless” after the behaviours that man perceives as bad; he becomes depressed by feeling sad. If he says to himself "others will insult me if they understand what I am doing", he feels ashamed. If a person believes that he will be punished or retaliated for what he has done, he experiences fear and anxiety. If this worry lasts longer than normal, it can lead to anxiety disorders in him.

The healthiest reaction after such events is to use the feeling of repentance as an opportunity to build a new personality. Sadness that also includes a sense of hidden repentance in itself, is a reaction that is opposite of happiness. However, this feeling occurs when a person loses a loved one or something of great value or fails to perform an important task. Repentance helps people to shape their future decisions in a sound and more accurate way by providing them with the power of insight. People who experience this feeling are able to perform better

than other people in decision-making, coping with problems and experiencing by living. Although repentance affects a person's life mostly positively, it can sometimes have negative effects on him.

Some features such as hopelessness, hastiness, the feeling of satisfaction and the desire for immortality that exist in human creation, sometimes may lay the groundwork for the phenomenon of repentance. If these inherent features are not governed in the light of the principles and procedures ordered by the creator, they cause regretful consequences in man. These situations generally occur when people do not stay within the boundaries that should be stopped and neglect the measures to be taken.

Keywords: Tefsîr, The Qur'an, Verse, Human, Nature.

Giriş

Nedâmet, insanın yürek ve vicdanında psikolojik bir vakıa olarak yaşanmaktadır. Değer yargılarını çiğneme, onlara aykırı davranma ve terk etme gibi durumlarda ortaya çıkan; faillerinde bir kısım ruhî ve bedenî farklılıklar doğuran duygular kompleksidir. Psikoloji disiplini nedamet olgusu, "suçluluk, günahkârlık duygusu, üzüntü, korku, ızdırap, yüksek ego, süper ego, nefsi levvâme, vicdan azabı, kaygı ve nedamet" gibi konu başlıkları altında ele alınmaktadır.¹

Nedâmet, insanın günahını hatırlaması, onu işlemekten üzüntü duyması, yaptığı işten dolayı kendisini kınayarak 'keşke bunu yapmasaydım' duygusundan meydana gelen reaksiyonel bir durumdur. İnsanın yaptığına nedamet duyması, kendi kendisini kınaması şahsiyetinin oluşum ve olgunlaşmasında kişiye önemli fırsatlar sunar.² Ayıplama duygusu, çirkin işleri işlemekten kişiyi alıkoyarak nedamet ve kınamayı doğuran günahlardan kaçınmayı sağlayan en önemli faktördür. Bundan dolayı Kur'an, kendisini ayıplayan nefse (nefsi levvâme) değerli olduğunu hissettirmek için yemin etmektedir.³

Allah, kendisini eleştirip onarma gayreti gösteren nefse: "Sandıkları gibi değil, kıyamet gününe yemin ederim! Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim!"⁴ ifadeleri ile değer verdiğini beyan etmektedir.

Konuyu M. Osman Necati şöyle izah eder: "Kınayan nefis vicdan adını verdiğimiz, Freud ve psikanalistlerin "yüksek/süper ego" veya "örnek ego" adını verdikleri şeye tekabül etmektedir. Bu, yaptığı fiiller hususunda insanı hesaba çeken, kişiye hatalarını hatırlatan, yaptığı günahlar konusunda kişide nedâmet duygusu oluşturan ruhun bir parçasıdır."⁵

Kur'an'da ilk nedâmet olarak Hz. Âdem ile eşinin kendilerine yasak olan ağacın meyvesinden yedikten sonra pişmanlıkla Allah'a yönelmesi zikredilmektedir.⁶ Yine, Âdem'in Allah'a adak sunan iki oğlundan kurbanı kabul edilmeyenin, kardeşini öldürdükten sonra yaşadığı nedâmet,⁷ peygamberlerin, günahkâr milletlerin, ve bazı inançsızların yaşadıkları nedâmetlere de değinilmektedir.⁸ Kişinin yaptığı hata ve günahlardan dolayı iç dünyasında korku, ızdırap, sorgulama ve vicdan azabı ile başlayan duygular, nedâmet ile sonuçlanarak Allah'a yönelişle sonuçlanırsa insanda rahatlatma ve iç tatmin oluşturur.

Yine ebeveynler ellerinde olmayan sebeplerle çocuklarını kaybettiğinde, üzüntü veren olayın oluşmasında hiçbir ihmâl veya hataları olmamasına rağmen kendilerini suçlayarak derin bir nedâmet duymaktadırlar. Kur'an, buna örnek olarak Hz. Mûsâ'nın annesini vermektedir.

1 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 406, 413; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2003), 103, 106; Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 161-168.

2 M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınları, 2004), 92-94.

3 Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: İhyau't-Türasü'l-Arabî, 1320), 6/408.

4 el-Kiyâmet 75/1-2.

5 Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 92; Ayrıca bkz. et-Tevbe 9/92.

6 el-A'râf 7/19-25.

7 el-Maide 6/30-32.

8 Mahmut Şelebi, *Hayat-ı Âdem* (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, ts), 2/101; Ayrıca bkz. el-Furkan 25/27-28; el-Mü'minûn 23/99-100, 100-108; el-Ahzâb 33/9-23; Meryem 19/48; el-Hadîd 57/161; el-Kalem 68/48-50.

Annesi onu sandığa koyup nehre bıraktıktan sonra akıntının oğlunu sürüklediğini görünce yaşadığı büyük pişmanlığa dikkat çekerek vurgu yapmaktadır.⁹

Ayetlerde bu olayın kavuşma ile sonuçlanışına “Böylece biz onu annesine geri verdik ki gözü aydın olsun, üzülmesin.”¹⁰ “Böylece seni annene geri verdik ki gözü aydın olsun.”¹¹ İfadeleri ile açıklık getirilmektedir.

Nedâmet duygusu, uygun bir usulle yönetilmesi halinde tövbe ile sonuçlanır. İnsanın suçluluk duyması noksanlık duygusu ve stres oluşturmakta, kimi zaman da kalıcı ruhsal hastalıklara neden olmaktadır. Psikoterapi bu gibi durumlarda hastanın, günahı ve eksikliği hatırlatan durumlardan uzaklaşmasını, eski yaşantısından yüz çevirmesini ve hayatı yeni bir bakışla yorumlamasını sağlamayı hedefler. Bunun sonucu olarak da kişi, aralıksız nefsinin eleştirmekten vazgeçerek müsamahakâr olur. Bu ruh hali kişinin yaşadığı gerilimi gidererek ruhsal hastalığın iyileşmesini sağlar. Pişmanlıkla beslenmiş tövbe, insanın tekrar hata ve günaha düşmeyecek şekilde iç dünyasını onarmasını, itidalli olmasını sağlar. Bu itidal hali de, kişinin kendine güvenini ve ruhsal dinginliğini güçlendirir.¹²

Pişmanlığın insan hayatına olumlu katkıları şu şekilde sıralanabilir:

---Nedâmet, tövbekârların nefislerinde tevhid inancını yeşerterek kalplerdeki takvayı ve amillerinin tohumlarını ekmektedir. Bu da, şahsiyetlerini kazanma ve davranışlarını düzeltme noktasında gayet önemli neticeler doğurmaktadır.

---Kişiye eski yanlış adetlerinden kurtuluşu sağlayarak dengeli, ölçülü ve mükemmel şahsiyet kazanmaya yardımcı olan ibadetleri görev haline getirmesini sağlamaktadır.

---Hoşnut bir ruhla yaşamamanın önündeki zorlukları aşmaya, tedirginlik, telaş, keder ve stres duygusunu azaltmaya yardımcı bir haslet olan sabrı öğretir. Allah’la yakınlık kurma, onun himayesi altında bulunma ve gözetiminde olma duygusunu teşvik ederek; kişiyi güven ve huzur içinde sürekli öğrenmeye yönlendirmektedir. Suçluluk duygusundan kaynaklanan stresten kurtuluşa vesile olur, istiğfar ve tövbeye teşviki güçlendirmektedir.

Kur’ân, bu metotları tavsiye ederken, müminleri pişmanlığa sürükleyen zaafı en az indirmeyi hedeflemiş dengeli, ve kâmil bir şahsiyet kazanmalarına katkıda bulunmayı öngörmektedir.¹³

1. Pişmanlık Olgusunu Tetikleyen Harici Unsurlar

İnsanlar, pişmanlık duygusu ile farklı etkenler sebebiyle karşılaşmaktadır. Kimi zaman kendi iç dünyasında yaşadığı bir iç hesaplaşma ile çevresine karşı, yaratıcıya karşı yaptığı hatalar nedeniyle bu duyguyu yaşamaktadırlar. Pişmanlık olgusunu tetikleyen harici unsurların belli başlıları şöyle sıralanabilir.

1.1. Vicdanî Düsturlara Aykırı Davranmak

İnsan, temel vicdani esaslara ters davrandığında nedamet duygusunu yaşar. Vicdani düsturlar, neredeyse tüm insanlığın üzerinde ittifak ettiği insanlığın ortak üst kimlik değerleridir. Hırsızlık, adaletsizlik, güçsüzü ezme, yaratılanlara zulüm, haksız yere cana kıyma gibi eylemler temel vicdanî kurallara aykırıdır. Vicdanı (nefs-i levvame) dumura uğramamış olan her insan yukarıdaki düsturlara uymadığında, önce derin bir suçluluk duygusu hisseder. Akabinde bu duygu vicdanın kişiyi ayıplaması ile nedamete doğru bir dönüşüm yaşar. Fert ve ictimai vicdanı rahatsız eden eylemleri işleyen bir kişi, vicdanında bunun acı ve ıstırabını yaşar. Bu ıstırabın verdiği nedâmetle hatasından dönerek kendisine yeni bir gelecek inşa eder.

Mısır melikinin eşinin yaşadığı nedâmet bunun en güzel örneğini teşkil eder. Müşrik bir toplumun sarayında yaşayan ve kendisi de mümin olmayan melike, Yûsuf’a yaptığı gayri ahlakî teklifinden dolayı büyük bir nedâmet yaşamış ve bunu tüm saray kadınları ile melikin

⁹ Necati, *Kur’ân ve Psikoloji*, 90.

¹⁰ el-Kasas 28/13.

¹¹ Tâhâ 20/40.

¹² Necati, *Kur’ân ve Psikoloji*, 285.

¹³ Necati, *Kur’ân ve Psikoloji*, 287.

huzurunda itiraf etmiştir. Müslüman bir toplum olmadığı halde Mısır halkının, melikenin Yûsuf'a yaptığı gayri meşru teklifi yadırgadığı anlaşılmaktadır. Olayların neticesinde Melikin eşinin de bu erdemsiz teklifinden dolayı derin bir nedamet ve üzüntü yaşadığı görülmektedir. Melik'in saray kadınlarına konuyu sorması üzerine, onlar Hz. Yûsuf lehine şahitlik yaparak: "Haşa! Allah için biz onun bir kötülüğünü bilmiyoruz" diyerek; onun, yokluğunda efendisine ihanet etmiş bir hain olmadığına topluca şahitlik edip¹⁴ kendisini ibra ettiler. Bunun üzerine Melike: "Şimdi hakikat ortaya çıktı. (itiraf ediyorum) Ondan ben murad almak istedim. Şüphesiz Yûsuf, sadıklardan birisidir" diyerek derin bir nedamet duyduğunu Melik'in huzurunda ifade etti.¹⁵

Topluma karşı görevlerini yerine getirmeyip, kamu vicdanında suçlu bulunan kişilerin hayatları kendilerine zindan haline gelir. Nüzul döneminde seferden geri kalan üç sahabenin yaşadığı olay bu manada iyi bir örnektir. Tebük seferi, zorlu ve sıcak bir mevsimde Mekke'nin fethi ve Huneyn savaşından hemen sonra olması münasebetiyle Müslümanları zorlamıştı. Münafıklar çeşitli toplantılarla gazveye engel olmaya ya da katılanların sayısının düşük olması için kulis faaliyetleri yürütüyorlardı.¹⁶ Bu faaliyet ve toplantıların merkezi haline gelen Süveylim isimli münafığın evi, Hz. Peygamber'in emriyle yakılmıştır.¹⁷

Müslümanlardan bu sefere karşı isteksiz ve duraksama yaşayanlar şu âyetlerle uyarılmışlardır: "Ey iman edenler! Size ne oldu ki "Allah yolunda seferber olun" denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Hâlbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhirete göre pek azdır. Eğer toplanıp seferber olmazsanız Allah sizi elem veren bir azapla cezalandırır, yerinize başka bir topluluk getirir ve siz O'na zerrece zarar veremezsiniz. Allah'ın her şeye gücü yeter."¹⁸

Hz. Peygambere, seferden geri kalan Ka'b ve arkadaşları sefere katılmamalarına tembelliklerinin sebep olduğunu itiraf ettiler. Ancak Rasûlüllah, ashâbı onlarla oturup kalkmaktan men etti. Hatta bir müddet sonra, onların eşlerine yaklaşımlarını bile yasakladı. Böylece yer, onca genişliğine rağmen onlara dar geldi. Elli gün kadar geçmişti ki, bu üç sahabenin affedildiğine dair âyetler nazil oldu.¹⁹ Bu esnada Hz. Peygamber, Ümmü Seleme'nin odasından mescide çıkarak, "Allahu Ekber! Allah, arkadaşlarımızın mazur oldukları hususunda âyet indirdi" dedi. Sabah namazını kıldırdıktan sonra, bunu ashâbına haber vererek onlara, Allah'ın o kimselerin tövbesini kabul ederek onları affettiği müjdesini verdi. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere topluma karşı görevini yerine getirmeyenler, dışlanıp mahkûm edilmektedir. Çünkü tüm toplumun güvenliğini sağlamak adına çıkılan savaşlardan geri durmak, topluma karşı görevi ihmal etmektir.²⁰

1.2. Karşılaştığı Fırsatları Değerlendirememek

İnsan hayatında, bazen kişinin bile öngörmediği fırsatlar karşısına çıkar. Kur'an'a göre en büyük fırsat, ömürdür. Hayatta olmak, yaşıyor ve nefes alıyor olmak çok değerlidir.²¹ Bir insanın hayatının kurtarılmasına vesile olmak, tüm insanlığı kurtarmak kadar kişiye sevap sağlamaktadır. Aynı şekilde bir insanın hayat hakkını haksız yere elinden almak da tüm

¹⁴ Yûsuf 12/51-52.

¹⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1412), 4/1995; Ayrıca bkz. Yûsuf 12/51; Yûsuf 12/23-51; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 285-286.

¹⁶ et-Tevbe 4/81.

¹⁷ İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/229; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 1/334-336.

¹⁸ et-Tevbe 9/38-39.

¹⁹ et-Tevbe 9/117-118.

²⁰ Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vî fi maâ'ni't-tenzîl* (Beyrut: İhyau't-Türasü'l-Arabi, 1320), 3/208-212; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 3/208-214; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: y.y., 1995), 15/166; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 3/90-91; Ebû Abdîilâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: y.y., 1969), 3/457; Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (İstanbul: Matbaayı-ı Amire, 1329), 5/13131-132.

²¹ en-Nisâ 4/92.

insanları öldürmek kadar büyük bir günah sayılmıştır. “İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olmaksızın kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir canı kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur. Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler.”²²

İnsana verilen en büyük fırsat olan hayatın değerini bilmeyenler, kıyamet gününde büyük bir nedametle karşılaşacaklardır. Bu nedametlerini, kabulü mümkün olmayan bir temenni ile dile getirerek hayata geri döndürülmeyi isteyeceklerdir.²³ İnkârcılar, hayat fırsatını değerlendirememiş olmanın verdiği nedâmetle, hesap gününü yaşamaktansa toprak olmayı tercih ve temenni edeceklerdir.²⁴

Dünya hayatında her insan kaçırıldığı fırsatları değerlendirememiş olmanın verdiği üzüntü ile nedamet duyar. Gerek maddi gerekse manevi fırsatları değerlendirememiş olmak, insan benliğinde büyük bir hüznü oluşturur. Kaçırılan fırsatların önem ve büyüklüğü oranında yaşanan nedâmet duygusu da büyük olmaktadır. İnsan, hayatta her gün değişik bir fırsatla karşılaşarak imtihan olmaktadır. Bu fırsatları doğru kanalize etmek, insanın hayatını kolaylaştırırken; heder etmek, doğru kararı ve eylemi doğru zamanda verememek kişiyi yüz yüze getirmektedir.

Fırsatlarda zamanlamanın iyi yapılması ve kaçırılmaması hayatın başarı ile sürdürülmesi, fırsatları zayi etmekten kişiyi koruyan en önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en güzel örneği iftiralardan aklandıktan sonra Hz. Yûsuf'un Melikin huzurunda, kendisinin mali işlerde ihtisas sahibi olduğunu, Mısır'ın maliyesini idare edebileceğini ifade ederek göreve talip olmasıdır.²⁵ Hz. Yûsuf, mali işlerde mahir olduğunu söyleyerek karşısına çıkan fırsatı, zindanda tebliğine başladığı hak dinin yayılmasını kolaylaştıracak büyük bir fırsata dönüştürmüştür.

Dünya hayatında vahyin davetçilerine iman etmemek, Allah'a savaş açanlarla dostluk ve başkalarına haksızlık yapmak nedamet sebeplerinden biridir. Aslında bu sebeplerin tamamı, en değerli fırsat olan hayatı iyi değerlendirememekten ve tercihleri doğru yapmamaktan kaynaklanmaktadır.²⁶

1.3. Hedeflenen Sonuçların Hasıl Olmaması

İnsanlar, geleceğe dair bir kısım idealleri gerçekleştirmek için çalışarak bazı hedefler koyarlar. Kimi zaman tüm tedbirler alınmış olmasına rağmen, hedeflenen fayda ya da netice ortaya çıkmaz. Bu durumlarda büyük bir hayal kırıklığı ve nedâmet baş gösterir. Bu duruma sebebiyet veren olumsuz faktörler, zamanında ve yerinde gerekli önlemleri almamış olmak kişiyi daha derin üzüntülere ve nedametlere sürükler. Kişi kendisine ana gaye olarak seçtiği bir hedefi gerçekleştirmek için büyük gayretler harcar. Ancak çeşitli faktörlerin devreye girmesi ile bir türlü istenen sonuçlar elde edilemez. Hedefin gerçekleştirilememesi bazen kişinin kendisinden kaynaklanırken, bazen de dış faktörlerin olaya müdahil olmasından kaynaklanır.

Yûsuf kıssasında bir baba olarak Hz. Yakub'un yaşadığı olay “hedeflenen sonuçlarla gerçekleşen sonuçların tutmaması” neticesinde yaşanan nedametın en güzel örneğini ortaya koymaktadır. Kardeşler babalarına Yûsuf'u gezmeye götürmeyi istediklerini söyleyerek yaptıkları planla onu kuyuya attılar. Akabinde babalarına üzerine kan sürülmüş gömleği götürüp “onu kurt yedi” dediler.²⁷ Hz. Yakub üvey kardeşlerinin eline kendi eli ile Yusuf'u teslim ettiği ve onlara güvendiği için kendi nefesine karşı büyük bir kızgınlık hissetmiştir. Onun hedefi oğullarının eğlenmesi, kardeşliklerinin güçlenmesi ve birlikte mutlu olmalarıydı. Ancak bir peygamber olmasına rağmen gaybı bilmediği için kurulan hile ve tuzaklara muttali

²² el-Mâide 5/32.

²³ Fâtır 35/36-37; el-Mü'minûn 23/107; Yâsîn 36/45-54; es-Sâffât 37/16-20.

²⁴ en-Nebe 78/40.

²⁵ Yûsuf 12/51-56.

²⁶ Halid b. Avn el-İnzî, *en-Nedmü ven-nâdimûn fi davi'l-kur'âni'l-kerîm* (Medine: Dârûz-Zamân, 2010), 33.

²⁷ Yûsuf 12/11-18.

olamamıştır. “Kâzim/kızgınlığını, derdini, pişmanlığını içine atan” kişi olduğunu beyan ederek;²⁸ ağlamaktan gözlerine ak inmiştir. Kıtık yıllarında kardeşler bu sefer Bünyamin’i büyük teminat ve vaadler ile babalarından alıp Mısır’a zahire almaya götürmüşlerdi. Bünyamin Mısır’da alıkonulunca Yakup (a.s.) hüzne gark olmuştur. Oğullarına Yûsuf’u güvenip kıra göndermesinin sonucunda yaşadığı üzüntü devam ederken; küçük kardeş Bünyamin’i onlara güvenmiş ve Mısır’a götürmelerine izin vermişti. Aynı konuda yaptığı bu ikinci hataya derin bir nedâmet duyan Hz. Yakup, Bünyamin’i kardeşlerine güvenirken kavmini kıtlıktan korumayı hedeflemiştir. Ancak bu hedefi de birincisi gibi öngörülerinin tersine sonuçlanmış, kendisine büyük bir pişmanlık olarak geri dönmüştür.²⁹

2. Pişmanlık Olgusunu Tetikleyen Enfüsü (İç) Unsurlar

İnsan fıtratında, her biri bir hikmete mebni olan nefsi zaaf lar vardır. Bu zaaf lar insan fıtratında olan ve ahlaki erdemlerle sürekli murakabe ve kontrol altında tutulması gereken özelliklerdir. Bu özelliklerin yönlendirilmesinde gösterilecek bir zafiyet, insana büyük nedametler yaşatabilmektedir. Kur’ân’da insanın hata yapabilecek şekilde yaratılmış olduğuna vurgular da yapılmaktadır. Hatta insanla beraber cinlerin de hata yapabildikleri haber verilir.³⁰ Ayetlere konu olan pişmanlıklar ağırlıklı olarak insanların yaşadığı pişmanlıklardır. Pişmanlığı en fazla yaşayan insanın bu olguyla sıkça yüz yüze gelmesi; imtihan hikmetine mebni olan enfüsi zaaf larla ilintilidir. Bu unsurlar şu şekilde maddeleştirmek mümkündür.

2.1. Yeis ve Aceleci Davranma

Ümitsizlik, her insanda hayatının farklı dönemlerinde karşılaştığı, farklı derecelerde de olsa imtihan edildiği tabii bir duygudur. İnsan bazı olumsuzluklar karşısında ümitsizliğe kapılabilir. Fakat Allah (c.c)’ın rahmetinden ümidini kesmek, küfür içerisinde olan dalalet düşmüş insanların özellikleridir. Bu tip insanlar, tabiatlarında var olan ümitsizliklerini inançsızlıklarının körüklemesi ile daha da artırmışlardır.³¹ Ümitsizlik, tükenmiş bir ruh hali eylemidir. İnsan, hayatta karşılaştığı her türlü sıkıntıyla baş edebilecek kapasitede yaratılmıştır. Allah’ın rahmetinden ümit kesmemek, “O’nun sıkıntılara karşı kullarına mutlaka bir çıkış yaratacağına inanmak” demektir. Ümitsizlik, insan ruhunda yapmış olduğu hatalardan dolayı yaşadığı geçici bir safha olmaksızın süreklilik arz ederse, insan için çok tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Ümitsizliğin insanın haleti ruhiyyesi üzerinde oluşturduğu tükenmişlik psikolojisini ancak nedâmet ve tövbe kurtarabilmektedir. Yeis duygusu insan için sekarat hali ve kıyamet gününde faydasız bir nedamet ve tükenişi ifade eder.

Bu tükenmiş ümitsiz ruh halini, Kur’an ayetleri şu ifadelerle tasvir etmektedir:

“...Şayet kendi yaptıkları sebebiyle başlarına bir fenalık gelirse, hemen ümitsizliğe düşerler.”³² İnsan, bu âyette hasisliği nedeniyle tenkit edilmektedir. Bir kimse biraz güç, servet ve saygınlık kazanıp işlerinin iyiye doğru gittiğini görürse, nimetlerin Allah tarafından verildiğini unuttur. Bu başarısıyla öyle gurur duyar ve böbürlenir ki, Allah’ı unutarak insanlara tasattuk etmekten de uzak durur. Fakat bu geçici refah halini kaybedince cesaretini kaybeder ve küçük bir şanssızlıkta o denli sarsar ki her türlü yanlışlığa yeltenerek intihara bile kalkışabilir.³³ “...Fakirlik, musibet gibi kötü bir şeyle karşılaşınca hayırdan ümidini keser, Allah(c.c)’ın rahmetinden ümitsiz olur.”³⁴

²⁸ Yûsuf 12/84.

²⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/185, 318-320; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 4/2907-2908; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 267-268; Mehmet Vehbi, *Hülâsatü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur’ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 6/2472-2476; Ayrıca bkz. Yûsuf 12/80,90,97.

³⁰ el-Bakara 22/30-33; el-Cin 72/3-15; el-En’âm 6/130; el-A’râf 7/4-5; eş-Şûarâ 42/45-46.

³¹ Osman Kara, *Kur’ân’da İnsan Tipleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 95.

³² er-Rûm 30/36.

³³ Ebu’l-Ala Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4/305.

³⁴ Fussilet 41/49.

İnsan, mal ve zenginliğe ilgi gösterecek şekilde yaratılmıştır. Sürekli olarak mal ve refah istemekten usanmaz, servet, nimet, refah içinde yaşamak ister. Ancak başına bir şer, bir bela, fakirlik, hastalık veya herhangi bir sıkıntı gelince umutsuzluğa düşerek bunalıma düşer.³⁵ İnsan fitratında olan ümitsizlik, doğru bir üsul ile yönetildiğinde nedâmet olgusu ile doğrudan alakalı bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan fitratında olumsuz yönelimler arasında en fazla dikkat çeken huylardan biriside acul olmasıdır.³⁶ Acelecilik, insanı tedbirsizliğe ve itidalli terk etmeye sürükleyerek tafisi mümkün olmayan hatalara düşmesine neden olur. Zamanında müdahale edilmemesi halinde büyük pişmanlıkların tetikleyici ana unsuruna dönüşebilir. Bu hususa ayetlerde: “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene and olsun ki, nefsinin arındırma kurtuluşuna ermiştir.”³⁷

“Hakka yönelmiş bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanlar üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu, dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”³⁸ ifadeleri ile vurgu yapılmaktadır.

Yukarıdaki âyetlere göre insan, iyiliği ve kötülüğü yapabilme kabiliyet ve iradesiyle donatılmıştır. Ancak insandan beklenen, erdemli olmaya götüreceği olumlu davranışlar sergilemek suretiyle, fitrattan gelen temel müspet yönelimlerini geliştirmesidir. Elmalılı, “Ve ona (kötülüğün ve iyiliğin) iki yolunu göstermedik mi?”³⁹ âyetini tefsir ederken; insan fitratının her iki yönüne de aynı derecede elverişli olduğunu, kabiliyetlerden birinin diğerine baskınlığı kişinin irade sebebiyle olduğu tespitini yaparak âyetle ilgili açıklamalarına şu ifadelerle devam eder: “Doğrusu mutlak insan fitratı ikisine de alesseviyye kâbildir. Birinin galebesi tali sebeplerle. Nitekim ta sure-i Bakara’da geçtiği üzere Âdem’in zenbi, Şeytanın iğvâsına inanmasındandır.”⁴⁰

Fazlurrahman bu ümitsizlik haline dair şunları ifade eder: “İnsan kadar çabuk öfkelenip, sakinleşen bir varlık yoktur. Kur’ân ısrarla ifade eder, insan ne zaman feraha kavuşsa Allah’ı unuttur. Sonra sebepler onun istediği neticeleri verince, kendi gücünün kendisi için yeterli olduğu düşüncesine kapılır. Kendini beğenmişlik duygusu içinde, artık bu tabii sebepler içinde Allah’ı görmez. Ancak kötü durumlara düşünce de o zaman ya tamamen bir karamsarlık içine düşer; ümitsiz olur, ya da yalnızca bu durumlarda Allah’ı hatırlar. Allah’ı yalnızca zor durumlara düşünce hatırlar, hatta hiç aklına getirmeyip, O’ndan yardım istemeyip ümitsizlik içinde boğulur.”⁴¹

İnsan aceleciliğine psikolojik bir süreç olarak bakıldığında, çoğunlukla iç-ben(nefs)in fizyolojik, psikolojik ve psiko-sosyolojik gereksinimlerini gerçekleştirme yetisinin bu yönelimde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Psikanaliz ekolü bu yönelimi, bilinçaltı mekanizmasının yoğun bir şekilde gerçekleşmesi olarak açıklar.⁴²

Aceleciliğin insanı sürüklediği nedâmete en güzel örnek, Hz. Musa ve sahabeden Üsâme b. Zeyd ve Ayyaş b. Ebi Rebia’nın yaşadıkları imtihandır. Hz. Mûsâ, İsrailoğullarından birisinin mısırlı yerlilerinden bir kişi ile kavga ederken görüp müdahale etti. İsrailiye yardım etmek isterken kıptinin ölümüne sebep oldu. bu olayın akabinde çok büyük bir nedamet duygusu yaşadı. İşlemiş olduğu bu cinayetin, bir anlık öfke ile şeytanın iğvasına kapılarak yapılmış büyük bir suç olduğunu itiraf edip, pişmanlığını ortaya Allah’a arz etmiştir.⁴³

Sahabeden Üsâme b. Zeyd ve Ayyaş b. Ebi Rebia’nın nedâmet sebebi de aynıdır. Üsâme, Fedek bölgesine yapılan seferde, iman ettiğini söyleyerek kelime-i şehadet getiren bir kişiyi

³⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 8/148.

³⁶ el-İsrâ 17/9-11; el-Enbiyâ 21/37.

³⁷ eş-Şems 91/7-9.

³⁸ er-Rûm 30/30.

³⁹ el-Beled 90/10.

⁴⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1971), 8/5839.

⁴¹ Fazlurrahman, *Ana Konuları İle Kur’ân*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 64.

⁴² Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 157.

⁴³ el-Kasas 28/15-16.

“malını korumak için” yalan söylediğine hükmederek onu öldürmüş, koyunlarına da el koyarak ganimet hukukunu işletmişti. Sefer dönüşünde olay Hz. Peygamber’e arz edilince hiddetlenerek:“Onu malına göz diktiğiniz için öldürdünüz” diyerek Üsâme’yi sert bir üslupla azarlamıştır. Üsâme yaşadığı bu olayın etkisi ile hayatının en büyük pişmanlığını yaşadığını ifade ederek derin bir pişmanlıkla tövbe etti. Ayyaş da, kendisini hicret yolundan geri çeviren dönüşünde Mekke’de yıllarca kendisine işkence eden, Hars b. Zeyd’i öldüreceğine yemin etmişti. Hars. Bir yolunu bulup Mekke’de ki zindan hayatından kurtulup Medine’ye hicret etti. Ancak Zeyd ondan önce Medine’ye gelerek iman etmişti. Hars Zeyd’in iman ettiğini bilmediği için ilk karşılaşmalarında onu öldürdü. Ancak onun Müslüman olduğunu öğrenince de derin bir nedamet yaşadı.⁴⁴

Örneklerden de anlaşılacağı gibi acelecilik sonuçları itibariyle tafefisi mümkün olmayan zararlar doğurmakta, kimi zaman insan canına kıyma ile sonuçlanabilmektedir.

2.2. İstiğna ve Ölümsüzlük Arzusu

İstiğna arzusu, imtihan sahası olan hayatta yalnız kendisine güvenmesi, her durumda kendisini yeterli görüp Allah’ın yardım ve tevfiğinden kendisini ari saymasıdır.⁴⁵ İnsanın böyle davranması, kendisini büyük bir pişmanlığa sürüklemektedir. Zenginliğine güvenip şımaran ve kendisini yeterli görerek nankörlük eden, azgınlaşıp hakka sırtını çeviren insan zamanla Allah’ı unutarak nefesine ve diğer varlıklara zulmetmeye başlamaktadır. Kur’an’ın ifadesi ile istiğna azgınlığın kapılarını açmaktadır: “Gerçek şu ki insan, kendini kendine yeterli görerek ille de azgınlaşmaktadır! Oysa (kuldaki) her şey yalnız rabbine aittir.”⁴⁶

İnsan, hayatın idamesinde dış unsurların desteği muhtaç olan zayıf bir varlıktır. Yaratılışı başta olmak üzere sağlık, huzur, sükûn için öncelikle Allah’a sosyalleşmek için de topluma ihtiyaç duymaktadır. Bu muhtaçlık hali de, onun istiğna iddialarının ne kadar yersiz olduğunu göstermektedir. İnsanın kendisine imtihan için verilen imkanlara güvenip şımarıklık yaparak Allah’a ibadet ve itaatten uzaklaşması istiğna duygusunun en belirgin işaretidir. İnsanın kendi nefisini yeterli görmesi, bilgi, iman ve basiret noksanlığından kaynaklandığı için Kur’ân tarafından kınanmıştır.

Yine ölümsüzlük arzusu, psikolojik bir olgu ve gerçeklik olarak bütün insanlar için geçerlidir. İnsan bu arzusunu tatmin etmek için çeşitli tutum ve davranışlar geliştirir. Bazı psikologlar bu arzunun, dünyada erdemli yaşamakla karşılanabileceğini söylerken; bazıları da, ölümsüzlük arzusunun, insandaki narsizmin bir ifadesi olduğunu belirtir. Buna göre, narsist bireyler, bilinç dışı olarak kendilerini ölümsüz tasavvur ederler.⁴⁷

Fitri bir arzu olan bu duygu insanlarda farklı tezahürlerle ortaya çıkarken, biyolojik ve sosyolojik ölümsüzlük isteği şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Anne-baba olma duygusunun arka planında da bu ölümsüzlük arayışı vardır. Oğlu hakkında konuşulurken “tıpkı babası” şeklinde bir benzetmeye şahit olan baba, farkında olmadan faniliğini unutmakta; içindeki ölümsüzlük arzusunun büyümesine kendisini kaptırmaktadır. Oğlunda kendisine benzeyen biyolojik ve kişilik özellikleri ile kendisinin belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek bir nevi iç tatmin yaşamaktadır. Yine eserleriyle, ürettikleri ile başkalarının mutluluk ve huzuruna katkıda bulunarak “geride bir şeyler bırakmak suretiyle varlıklarını devam ettirmek isterler. Böylece eserleri kendisi öldükten sonra da devam ettirir.”⁴⁸

Konuyu Kur’ân bağlamında insan yönelimleri açısından ele aldığımızda, ölümsüzlük isteğinin; insanda köklü bir yönelim olduğu görülür. Bunun açık örneğini de, Hz. Âdem’in cennetten çıkarılışını konu alan âyetlerde görmek mümkündür. Şeytan, onlara yasak ağacın meyvesinden yedikleri zaman ölümsüzleşeceklerini söyleyerek ikna etmiştir.. “Biz daha önce Âdem’den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik. Şöyle olmuştı: Biz

⁴⁴ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb* 11/195-196; Müslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim* (Arabistan: Dâru’s-Selâm, 2000), “İman”, 158.

⁴⁵ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/653.

⁴⁶ el-Alak 96/6-8.

⁴⁷ Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 156.

⁴⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Selçuk Yayınları, 1992), 235-238.

meleklerle "Âdem'e secde edin" dedik, onlar da secde ettiler, sadece İblis direndi. Bunun üzerine "Ey Âdem!" dedik, "Bil ki bu senin de eşinin de düşmanıdır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, yoksa mutluluğunu yitirirsin! Burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok. Yine burada susuzluk çekmezsin ve sıcaktan bunalmazsın." Derken, Şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: "Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?" Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmişti. Sonra rabbi onu seçkin kıldı, tövbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti."⁴⁹

Aslında Kur'ân, insandaki ölümsüzlüğe arzusunun dair fitri yönelimi dikkate alarak dünya hayatında sâlih amel işleyenlerin cennette sonsuz hayatta ölümsüzlüğe ereceklerine vurgu yaparak bu duygunun gerçekleşeceğini vaat etmektedir.⁵⁰

Kimi zaman Allah'tan kendisini müstağni gören insan, bir müddet sonra kendisinde bir güç olduğu vehmine kapılarak; hayatın ve ölümün yaratıcısını unutup, ölümsüzlük hayali ile hayatını tüketerek olumsuz bir değişim yaşamaktadır. İstiğna ve ölümsüzlük isteğini iyi yönetmemek, insanlarda büyük hayal kırıklığı ve nedâmetlere neden olmaktadır.

2.3. Dünyevileşme Temayülü ve Cimrilik

Dünyevileşme temayülü, insandaki gelecek kaygısının beslediği nefsi bir zaaftır. İnsan, "yarını planlama hususunda" vahiy çizgisinden kopararak maddeci bir bakış açısına mahkûm olduğunda, bu temayül ön plana çıkmaktadır. Bu ön plana çıkış insanı, elinde olanlara saplantı haline varacak derecede değer vermeye yönlendirir. Belli psikolojik eşiklerden sonra bu hal, kişide ahlak haline halini alarak cimriliği doğurur. Cimrilik, yönelimi hasetle, kendini beğenmişlikle, bencillikle iç içe ve aynı zamanda eşgüdümlü olarak kendisini gösterebilmektedir.⁵¹

Cimrilik, sadece bir para biriktirme davranışı olmayıp; aynı zamanda diğer insanlarla aradaki ruhsal mesafeyi arttıran, bireyi paylaşmaya kapalı yapan olumsuz bir davranıştır. Bu tip insanlar maddi nesnelere toplayıp istifledikleri gibi bu huylarını da duygu ve düşünce alanında sürekli arttırarak devam ettirirler.⁵² Sevginin de mal gibi biriktirilip istiflenmesi gerektiğini, başkalarına verilir paylaşıldığında tükeneceğini düşünmeye başlarlar. Çünkü bu insanların iç dünyasında sevgi de bir meta gibidir biriktirilir ve asla paylaşılmaz.⁵³

Kur'an, insanda var olan mala düşkünlük ve cimrilik yönelimine: "De ki: "Rabbimin rahmet hazinesine eğer siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kısırdınız. İnsanoğlu pek eli sıkıdır!"⁵⁴ eleştirel bir ifade ile dikkat çeker.

İnsan, mümin de olsa kâfir de olsa dünyevileşme temayülüne kapılabilmektedir. Karun'un zenginliğine gıpta eden müminler topluluğu da bu nakısanın pençesine düşmüşlerdir. Karun'un yerinde olmayı arzularak mal varlığına gıpta ettikleri için sonradan yaptıkları hatanın farkına vararak nedamet içinde kendilerini ayıplayarak tövbe ederek yanlışlarından dönmüşlerdir.⁵⁵

Cimrilik eden kimsenin iç dünyasında Allah'ın rezzak ve kerim ismine karşı nankörlük ve güvensizlik duygusu hakimdir. Kendisinden tasattuk yapması istendiğinde kendi çalışması ile elde ettiği malda fakirin hakkının olamayacağını ileri sürerek vermekten imtina eder.⁵⁶

Kendi servetinden vermek isteyenine de indi gerekçeler ve mani olmak ister. Bu tavrından dolayı da bir gün mutlaka büyük bir nedâmet acısı yaşar. Yaşlandığında veya hastalandığında, biriktirdiği malın başkaları adına yapılmış kuru bir yığınak olduğunu; bu malın kendisini

⁴⁹ Tâhâ 20/120, eş-Şûrâ 26/29, el-Hümeze 104/2-3.

⁵⁰ et-Teğâbün 64/49, et-Talâk 65/11.

⁵¹ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başar (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 182.

⁵² Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 1998), 7.

⁵³ Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 159.

⁵⁴ el-İsrâ 17/100.

⁵⁵ el-Kasas 28/76-83.

⁵⁶ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/49.

yaşlılık, ölüm ve hastalıktan kurtarmadığını anladığında nedamet duygusu ile yüzleşmek zorunda kalır. Ayrıca hesap ve ceza gününde yaşayacağı nedamet daha büyük ve yakıcı olacaktır.⁵⁷

Kur'a insan fitratında bulunan cimrilik olgusunu ve mal saklama zafiyetini şöyle tespit etmektedir: "De ki: "Rabbimin rahmet hazinesine eğer siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kıstıkça kısırdınız. İnsanoğlu pek eli sıkıdır!"⁵⁸

Bu âyet ile Hz. Peygambere cimrilik konusunda dikkatli olması emredilerek sanki şöyle seslenilmiştir: "Ey Muhammed, onlara de ki: Eğer sizler Allah (c.c)'ın rızık hazinelerinde tasarrufta bulunma imkânına sahip olaydınız, yine şu cimriliğinizi, eli sıkılığınızı devam ettirirdiniz. Fakir oluruz korkusuyla harcama yapmazdınız... "Zaten insan pek cimridir." Yani oldukça eli sıkı ve bir şey vermek istemeyendir... Bu âyet, insanın cimriliğine, Yüce Allah (c.c)'ın ise keremine, cömertliğine ve ihsanına açık bir delildir.⁵⁹

Cimrilik, toplumu servetlerinden ötürü birbirine düşman kılmakta, fakiri zenginlere karşı nefrete sürükleyebilmektedir. Bunun önlenmesinde Kur'an, tasadduk ve infak müessesesini önererek sadakaların çoğaldıkça zengin-fakir arasında oluşabilecek düşmanlığı ortadan kaldıracığına işaret etmektedir.⁶⁰

İnsan, malının azalacağı veya tükeneyeceği endişesi ile cimrilik yaparak onu yaratılmışların hizmetine sunmaktan kaçınır. Hatta bazen kendi malından insanlara vermediği gibi, "Şuuh/infaka mani olma" denilen manevi hastalığa tutularak; başkalarının kendi mallarından ihtiyaç sahiplerine infakta bulunmasına da engel olmaya kalkışır. Kur'an, cimriliğin bir derece daha ilerisi olan bu zaafa karşı insanları şöyle uyarır: "Bunlar, cimrilik eden ve insanlara da cimriliği tavsiye eden, Allah'ın kendilerine lütfundan verdiğini gizleyen kimselerdir."⁶¹

2.4. Bencillik ve Haset Duygusu

Bencillik, insanın sadece kendisini düşünme ve benliğini öne çıkarma isteğinden kaynaklanan bir duygudur. Makam-mevki, mal-mülk sahibi olmak gibi arzuların temelinde var olan önemli motivasyonlardan biridir bencillik. Kur'an, bu tür insanların ben merkezci (ego-centric), yani "başkalarının ihtiyaç ve çıkarlarına kayıtsız kalıp sadece kendi çıkarları ile ilgilenme" şeklindeki karakter yapılarına değinerek, şiddetle tenkit eder.⁶² Hased duygusu da bir yönü ile bencillikle örtüşür. Çünkü hased, elden kaçırmak ve yoksun kalmak korkusuyla işlevsellik kazanan bir davranıştır. Kıskanan insan başkasında olanı, sahibinin kaybetmesi yahut zarar görmesi pahasına da olsa isteyebilmektedir. Hased duygusunun temelinde, derin bir aşağılık duygusu yatmaktadır. Bundan dolayı, kıskançlık ben-merkezci ve hastalıklı bir yönelimdir.⁶³

Kur'an'a göre insan, nefsinde mündemiç olan kıskançlık duygusunu kontrol edebildiği kadar olgun bir kişiliğe yaklaşabilir. Bu duygu, ifrat derecesine varacak şekilde insanı içine alacak olursa istenmeyen sonuçlar doğurabilmektedir. Öyle ki kıskançlık duygusu, Hâbil-Kâbil ve Yûsuf'un kardeşleri örneğinde görüldüğü üzere, başkasının canına kıyacak kadar götürebilmektedir.⁶⁴ Kur'an, kıskançlık ve haset duygusunu en kutsal değer olan can emniyetini sağlamak amacıyla şu ifadelerle yasaklamaktadır: "Allah'ın sizi birbirinizden

⁵⁷ Bkz. en-Nisâ 4/72-73; Meryem 19/34; en-Nahl 16/111; Âl-i İmrân 3/180; en-Nisâ 4/53, 128; el-Haşr 59/9; et-Teğâbün 64/16; el-Furkân 25/67; el-İsrâ 17/26-27, 29; el-Maûn 107/1; el-Hâkka 69/34; el-Hümeze 104/1-4; el-Fecr 89/17-20; el-Âdiyât 100/8; el-Meâric 70/19-21; el-Ahzâb 33/19; Muhammed 47/36-38; el-Leyl 92/9-11; el-Hadîd 57/23-24; et-Tevbe 9/34-35.

⁵⁸ el-İsrâ, 17/100.

⁵⁹ Vehbe ez-Zühayli, *Tefsîrül-münir fi-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418), 8/156-157.

⁶⁰ Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Cimrilik", *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 329-364.

⁶¹ en-Nisâ 4/37.

⁶² el-Hac 22/11.

⁶³ Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 159; Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 176.

⁶⁴ Yûsuf 12/8-9; el-Mâide 5/27-32.

üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah'ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir."⁶⁵

Bu ayet insanın elinde bulunan nimetlerin, Allah'ın hikmete mebni taksimatı olduğuna da vurgu yapmaktadır. Haset, bu taksimatı yapan üst iradeye itirazi bir duruş manasına da gelmektedir.

2.5. İstikbar ve Ceberutluk Duygusu

Kibir, hakkı olmadığı halde kendini üstün görerek başkalarını hor ve hakir görmektir. İstikbar duygusunun esiri olan insan, tabii ve samimi davranmamaktadır. Kendini ve başkalarını, olduğundan farklı ve bir aldanma ile algılar.⁶⁶ Kur'an'a göre Allah'ın en hoşlanmadığı huylardan biri olan kibir, insanı çevresine karşı sorunlu bir kişi haline getirmektedir: "İman edip iyi işler yapanlara Allah ecirlerini tam olarak verecek ve lütfundan onlara daha fazlasını da ihsan edecektir. Kulluğundan yüz çevirenlere ve kibirlenenlere gelince, onlara acı bir şekilde azap edecektir; bunlar kendileri için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı bulabileceklerdir."⁶⁷

Kibir duygusunun pençesine düşen her insan, şeytanı bire bir örnek almaktadır. Aslında bu duygu insanın kendini hemcinslerini hakir gördüğü için onlardan uzaklaştırarak yalnızlaştırmaktadır. Yalnızlaştıkça kibirlenen, kibirlendikçe kendisini benzersiz gören insan, güçsüzlük ve çaresizlik ile yüzleşmek durumunda kaldığında, büyük bir çöküntü yaşamaktadır.

İblis, kibir ve istikbârın en kötü örneğini göstermiştir. Gerçekte kibirlenmeyi hak edecek bir gücü olmadığı halde benliğini kaplayan büyüklenme duygusu, onu yoldan çıkarmıştır. Neticede kibir onun ayrılmaz bir sıfatı haline gelmiş ve kâfirlerden olarak yoldan çıkmıştır.⁶⁸ Kur'an ifadesi ile secde onun fitnesi olmuştur: "Meleklerle, "Âdem'e secde edin" dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu."⁶⁹

Lokman'ın oğluna nasihatleri arasında yer alan en önemli tavsiyelerinden birisi de kibirden ve zorbalıktan uzak durmaktır: "Gurura kapılarak insanlara burun kıvrma, ortalıkta çalım satarak yürüme; unutma ki Allah gurura kapılıp kendini beğenen hiçbir kimseyi sevmez. Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini yükseltme; çünkü seslerin en çirkini eşek sesidir."⁷⁰

İnsan ilişkilerinde kibir ve zorbalık, karşı tarafta "baskı altında olduğu" duygusu yaratır.. Sindirilen kişi içine kapanarak duygu ve düşüncelerini ifade etmekte zorlanır. Bunun neticesinde de dış dünya ile ilişkilerinde doğallığı kaybederek toplumdan kaçışı tercihe yönelir. Kibir beraberinde dalkavukluğu, karşı tarafa çıkar için hayranlık gösterisinde bulunmayı ve bunu yapmacık davranışlarla ifade etmeyi tetikler. Ayrıca istikbar bazı durumlarda kibir sahibinin zulmettiği kişi ve toplumlarda başkaldırı ve isyana da neden olabilmektedir. Bunun neticesinde çok büyük can ve mal kayıpları, medeneniyet birikimlerinin tahribatları yaşanabilmektedir. Bu durum ise kazananı olmayan, mazlumun da zalimin de kazanan taraf olmadığı acı sonlar doğurmaktadır. Neticede kibir, huzur ortamını yok ederek, ilişkilerin sağlıklı bir ortamda yürütmesine mani olmaktadır.⁷¹

Kibir ve zorbalık hem dünya hayatında hem de ahiret hayatında talafisi zor büyük nedâmetlere sebebiyet verir. Bir tür enfüsi hastalık olan istikbar, sahibini dünyada yalnızlaştırırken Ahiret'te de yaratıcının kibriya sıfatına kafa tuttuğu için azaba düşer olduğunda nedametini kat ve kat arttırır.

⁶⁵ en-Nisâ 4/32, Yûsuf 12/9-14,80,91

⁶⁶ Râğıb el-İsfehâni, *Müfredat fî garibî'l-Kur'ân*, (Dimeşk: y.y., 2002), 697.

⁶⁷ en-Nisâ 4/173.

⁶⁸ el-Bakara 2/34-36, Tâhâ 20/115,123.

⁶⁹ el-Bakara 2/34.

⁷⁰ Lokmân 31/18-19.

⁷¹ Saffet Köse, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 300-3003.

2.6. Korku ve Endişe Duygusu

Korku, var olan ya da zihinsel olarak hayal dünyasında yaratılan bir tehlike karşısında duygusal kırılmanın oluşturduğu ruh halidir. Bu olgu insan davranışlarında sıkça rastlanan önemli bir içgüdüdür. En büyük korku olan “ölüm korkusunun” psikolojik nedeni hayata olan bağlılık ve düşkünlük değildir. Tam aksine bu korkunun temel sebeplerinden biri “yaşama korkusudur”. Dolayısı ile ölümden en çok korkan kimseler, aslında yaşamaktan en fazla korkanlardır. Korku, ruhi gelişim içerisinde hayatın gayesine yönelik eğilimin herhangi bir şekilde geçmişe takılması ya da tespit edilen gayelerin zorunlu kıldığı kaçınılmaz riskler karşısında korkup geri çekilme durumunda ortaya çıkar. Gerçekte duyulan bu korku ölümden değil sahip olduğumuz şeyleri, bedeni, malı, mülkü, egoyu yitirmekten dolayı yaşanmaktadır. Aynı zamanda ölümün hakikatte ne olduğunu bilememek, ruhunun nereye intikal edeceğini kestirememek ve bedeninin inhilalinin, zatının da inhilal ederek ruhunun yok olup kendisinden sonra âlemin baki kalacağını zannetmekten de ileri gelmektedir. Ayrıca ölüme sebep olan hastalıkların eleminden başka, ölüm için ayrı bir acı olduğunu zannedenler, öldükten sonra kendisine ceza verilerek işkence edileceğine itikat edenler ve ölümden sonra nereye gidileceğini bilmeyenler bu korkuyu daha çok yaşamaktadır. Geride bıraktığı dünyalıklar üzerine teessüf edenlerde de ölüm korkusu daha fazladır.⁷²

Ancak bu temel insanî duygu, Kur’ân’a göre imtihan için olmazsa olmaz temel bir gerekliliktir: “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele!”⁷³

Kur’an, korkuyu Yahudilerin “ölümden korkusu” olarak diğer insanlardan daha fazla yüreklerinde taşıdıklarına vurgu yapmaktadır. Bunun nedeninin de Beni İsrail’in dünya hayatına herkesten daha çok düşkün oluşlarına dayandırır: “De ki: "Ey Yahudiler! Bütün insanlar bir yana yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız, haydi ölümü temenni edin bakalım, şayet sözünüze sadıksanız!" Ama onlar daha önce yapıp ettikleri yüzünden asla ölümü istemeyeceklerdir. Allah zâlimleri çok iyi bilmektedir.”⁷⁴

Oysa Kur’ân’a göre kâinata meydana gelen her olayda olduğu gibi, ölümün yaratılışında da bir hikmet ve gaye mündemiçtir: “Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu deneyerek göstermek için ölümü ve hayatı yaratan O' dur. O, güçlüdür, çok bağışlayandır.”⁷⁵

İnsan, başta ölüm korkusu olmak üzere gereksiz tüm korkular sebebiyle nedamet olgusunu yaşayabilmektedir. Kendisinin, ailesinin ve yakınlarının canlarına zarar geleceğinden endişe ve kaygı duyması da, insanlara bu olguyu yaşatmaktadır. Bunun en güzel örneği Asr-ı saadette Hâtıb’ın yaşadığı nedâmettir.⁷⁶ Mekkelilere, Hz. Peygamber’in savaş hazırlığını bir mektupla ihbar eden Hâtıb, yaptığı ihanet ortaya çıkınca en derin nedametlerin pençesinde kıvrılmaya başladı. Hz. Peygamber, onu huzuruna çağırarak: "Bunu nasıl yaptın?!" diye sorunca Hâtıb: "Ey Allah'ın Resulü! Ben içimden kâfirlere en ufak bir sevgi beslemiyorum, mürted de olmadım. Benim Mekke'de yakın akrabalarım var. Ben Kureys' ten değilim. Onları Mekkelilerin şerrinden korumak istedim. Niyyetim bu idi. Allah, Peygamberine elbette yardım edecektir." diyerek yaşadığı pişmanlığı tüm açıklığı ile itiraf etti.⁷⁷ Yakınlarına zarar verilmesinden duyduğu korku ve kaygı, ona büyük bir hata yaptırarak pişmanlığa sürüklemiştir.

Fert ve toplumlar, buna benzer korku ve endişeler sebebiyle nedâmet duygusu ile geçmişte olduğu gibi kıyamete kadar karşılamaya devam edeceklerdir. Korku ve endişeler insan aklındaki zihinsel berraklığı devre dışı bırakarak kişiye yanlış davranışlar ortaya

⁷² Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 163.

⁷³ el-Bakara 2/155, el-Kasas 28/33.

⁷⁴ el-Cuma 62/6-7, el-Bakara 2/96.

⁷⁵ el-Mülk 67/2.

⁷⁶ Âlâeddîn es-Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 3/434.

⁷⁷ Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 8/111; Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm*, 3/434.

koymaya sevk edebilmektedir. Fert ve toplumlar Korku ve endişeler ile başa edebildiği oranda daha doğru ve faydalı eylemler ortaya koyarak nedametten kendilerini koruyabilirler.

2.7. Öfke ve Öç Alma Duygusu

Psikoloji disiplninde öfke: "Engellenme, incinme veya gözdağı karşısında gösterilen saldırganlık tepkisi, hışım, hiddet" olarak tarif edilmektedir. Diğer bir tarifile, temayüllerimizi giderirken bize engel olmak isteyen kimseye elem vermek için içimizden gelen dürtüdür.⁷⁸ Kur'ân'da, öfke haline "gadap ve gayz" fiilleri ile vurgu yapılır.⁷⁹ Esef, ğlzet ve şiddet kelimeleri de asıl anlamları yanında tali manaları ile öfke anlamını içermektedir. Öfke, sınırlarına hakim olamama zafiyetinden kaynaklanan kızgınlığın bir neticesi olup şiddetle tepki gösterme şeklinde ortaya çıkarak düşünce yetimizi devre dışı bırakan bir heyecandır. Şu âyetler öfkenin bünyede meydana getirdiği fizyolojik değişikliklere işaret etmektedir: "Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde öfkeyle yüzü kapkara olur."⁸⁰ "Kendilerine âyetlerimiz açık açık okunduğunda, inkârcıların yüzlerindeki hoşnutsuzluğu hemen fark edersin. Kendilerine âyetlerimizi okuyanlara neredeyse saldıracaklar. Onlara de ki: "Şimdi size daha vahim olanı haber vereyim mi? Cehennem! Allah onu, inkâr edenler için belirledi. Ne kötü bir sondur o!"⁸¹

Öfke ve onun neticesi olan öç alma duygusu, Kabil'i kardeş katili yapmıştır. İki kardeşin sunaklara sundukları kurbanlardan birisi kabul edilmiş, diğeri ise kabul edilmemiştir. Kabil'in kurbanının kabul edilmemesi aynı zamanda onun haksızlığının da ortaya çıkması demektir. Kabil, haksızlığı ortaya çıkınca, öfkesine yenilerek Habil'i öldürdü. Kardeşini ölü olarak gördüğü zaman ne yapacağını şaşırarak derin bir üzüntü ve büyük bir nedâmetle kendisini zemetmeye başladı. Tam bu esnada bir karganın, ölü bir kargayı yeri eşerek toprağa gömdüğünü görünce: "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten aciz miyim ben?"⁸² diyerek derin bir nedâmet duygusu ile cesedi toprağa gömdü. Bu olayın akabinde Kabil, yeryüzünde işlenen ilk cinayetin faili olduğu ve sonraki nesillere kötülüğün çığırını açmada örnek olduğu için kıyamete kadar işlenen cinayetlerden de sorumlu tutulmuştur.⁸³

Din Psikolojisi, Kur'ân bağlamında insanın olgunlaşmasına katkı yapan, hayatında nedamet duygusunu yaşamasına neden olabilecek zikredilen olumsuz huylardan onu uzak tutacak güzel huylar geliştirmek asıl hedef olmalıdır. İnsanın fitrattan tevarüs ettiği, safiyetini koruyan ve yaratılış gayesi çizgisinde istikrar kazandıracak ibadet, şükür, zikir, iyilik ve tövbe gibi bazı olumlu yönelimler mutlaka güçlendirilmelidir. Bu yönelimler insan hayatında güç ve derûnilik kazandıkça; insanın nedâmet olgusunu yaşama oranı da o denli az olacaktır.⁸⁴

Öfke ve öç alma duygusunun insanı sürüklediği pişmanlıkların tarihte bir çok örneğine rastlamak mümkündür. Asrı saadette Hz. Ebu Bekir, Kızı Âişe'ye zina isnadı yapanların dedikodularını yayan teyzesinin oğlu Mistah'a çok büyük bir öfke duyuyordu. Ne zaman ki Âişe'nin masumiyetini haber veren âyet nazil oldu, ona olan öfkesi artarak öç ve intikam alma duygusuna dönüşmüştür.⁸⁵ Âişe'nin masumiyetini haber veren Nur 24/11-25. âyetleri nazil olunca, Ebu Bekir, bir daha Mistah ve ailesine yardım etmeyeceğine yemin ederek onu ve

⁷⁸ Bekir Topaloğlu, *Dini Sohbetler* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1993), 280.

⁷⁹ Ör. Âli İmrân 3/134; Yûsuf 12/84; en-Nahl 16/58; el-Mü'min 40/18; en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/60; el-Fetih 48/6.

⁸⁰ en-Nahl 16/58.

⁸¹ el-Hac 22/72.

⁸² el-Mâide 5/31.

⁸³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/124; Ayrıca bkz. el-Maide 5/27-32;

⁸⁴ Doğan Cüceloğlu, *Yetişkin Çocuklar* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2001), 96-105; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân-ı Kerim'de İnsan Psikolojisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 40; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da İman Psikolojisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1996), 184.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak, *Sîret-ü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah (Konya: y.y., 1981) 3/310.

ailesini himayesinden çıkardı.⁸⁶ Ancak hemen akabinde:“İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere “artık bir şey vermeyeceğiz” diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah’ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir”⁸⁷ âyeti nazil olunca, öfke ile verdiği bu karara pişman olarak yemininden vazgeçerek daha önce yaptığı yardım ve tasattuku şu sözlerle devam ettireceğini⁸⁸ açıkladı: “Vallahi, ben Allah’ın beni bağışlayıp affetmesini elbette isterim. Ben, artık yaptığım yardımı, ondan hiç bir zaman kesmem.” Bu ifadeler onun verdiği yardımı kesme ve ölç alma kararından dolayı yaşadığı pişmanlığın bir itirafıydı.. böylece Mistah’a hicretten bu yana vere geldiği nafakayı yeniden vermeye devam ettirdi.⁸⁹

Bu olay, insanın öfke ve intikam alma duygusunun kimi zaman bazı yanlış kararlar alarak büyük nedâmetler yaşayabileceğini göstermesi açısından calibi dikkattir.

Mistah, büyük bir yanlışın ortağı olmuş, hakikatini bilmediği konuyu kulaktan dolma malumatların toplumda yaymasına sebebiyet vermiştir. Oysa söz konusu olan Hz. Peygamberin aile mahremiyeti ve zevcât-ı tâhîratın namusu idi. Böylesine hassas bir konuda Hz. Ebû Bekir, haklı olarak kızgınlıkla ve kızına atılan iftiranın intikamını alma duygusu ile bu kararı vermiştir. Ancak ayetlerin kendisini uyarması, “öfke ve intikam” duygusunun insanı dünyada ve âhirette büyük nedâmetlerle karşı karşıya koyabileceğini göstermektedir.

2.8. Cehalet ve Hatada İsrar Duygusu

Cehalet, insanı mahiyetini ve hakikatini bilmediği davranışlara sürükleyerek nedâmet duyacağı fiiller yapmasına sebebiyet verebilmektedir. Kur’ân konuyu ele alırken, insanı cehalete karşı uyarmadan önce cahillerden uzak olma, onlarla zaman ve mekân paylaşmama hususunda uyarılarda bulunmaktadır: “Af yolunu tut, bağışla, maruf olan şeyleri emret, cahillerden yüz çevir.”⁹⁰

Bu ayette cahil, düşünmeden his ve şehvetine göre hareket ederek birden bire kızan; düşüncesiz, kaba, münkir insan anlamındadır. Yüce Allah, elçisine böyle cahillere aldırmasını, onların kaba davranışları ve kırıcı sözleri yüzünden moralini bozmamasını, Şeytandan bir iğvâ gelince de, Allah’a sığınmasını emretmektedir.⁹¹

“Ki onlar cehalet içerisinde kalmış (bilgisizliğe saplanıp kalan) gafillerdir.”⁹² Yani inkârcılar, yanlış tercih ve tahminlerinden dolayı nasıl bir sonuca gittikleri üzerinde kesinlikle kafa yormamaktadırlar. Bu tercih ve tahminlere dayanarak hayatlarının yol haritasını çizenler, kendilerini felakete sürüklemektedirler. Ahireti inkâr eden bir kişi, hiçbir şekilde hesap vereceğine inanmadığı için bunun tasa ve hazırlığı içinde de olmamakta, tahmine dayanan sapkın inançlar içinde hayatlarını heba etmektedirler. Cehalet, gerçekte birer afyon gibidir. Bu sarhoşluğun verdiği uyuşukluk içinde bu insanlar, idraksiz ve düşüncesiz kalmışlardır. Cehaletin pençesine kendilerini atan insanlar, Allah’ın ve peygamberlerin bildirdikleri sağlam bilgiyi bir tarafa atarak içine düştükleri karanlığın kendilerini nereye sürüklediğinden habersizdirler.⁹³ Bunun bir hata olduğunu anlayıp, nedamet ve öfke içinde kaldıklarında ise iş işten çoktan hayat son bulmuş hesap gelip çatmış olacaktır.

⁸⁶ Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasü’l-Arabi, 1320), 2/494; Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavâmidil-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabi Yayınları, 11407), 3/219-221; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 4/90.

⁸⁷ en-Nûr, 24/22.

⁸⁸ Mustafa Fayda, ‘İfk’, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/507-509; Buhârî, “Şehade”t, 15; “Mağazi”, 34; “Tefsîr”, 24/5-10; Müslim, “Teobe”, 56; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *es-Siretü’n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka vd., (Kahire: y.y., 1936), 2/289,297-307.

⁸⁹ Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/14-15; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/494; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/219-221; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: y.y., 1969), 6/197.

⁹⁰ el-A’râf 7/199.

⁹¹ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri*, 3/432.

⁹² ez-Zâriyat 51/11.

⁹³ Ebu’l-Ala Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 5/500-501; Ayrıca bkz. Yûsuf 12/33; Rum, 30/29; Neml, 27/55; En’am, 6/35, 111, 116-117; Zümer, 39/9, 64; Maide, 5/100; A’râf, 7/28;

Pişmanlık olgusu ile yüzleşmeye neden olan fitri unsurlardan birisi de, hata ve yanlışta ısrar etmesidir. İnsan tartışmaya, cedelleşmeye ve husumete meyyal olarak yaratılmıştır. Haklı ya da haksız yere muhatabına üstün gelme dürtüsü ile tartışma çıkararak muhatabını alt etme duygusu, insan egosunda (nefs-i emmâre) geçici bir zafer ve mutluluk hazzı doğurmaktadır. Bazen insan, yanlışta ısrar ve inadı o kadar ileri götürür ki hakka davet eden peygamberlerden, kendilerini inzar ettikleri azabın hemen üzerlerine sevk edilmesini talep eder. Oysa Kur'ân, onların bu taleplerine güzel öğütle karşılık verilmesini önerir: "Resulüm sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et..."⁹⁴

Allah'ın yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırılmayı ve en güzel biçimde mücadele etmeyi emreden bu âyet, İslam'ın davet prensibinin temelini ortaya koymaktadır. Bilgisiz, hikmetsiz, kaba kuvvetle ve taassupla hareket etmenin davetçiye ve davasına asla bir yararı olmaz. Ancak hikmet ve tatlı dil gönülleri etkiler, gönülleri yumuşatarak yoldan çıkmışlara hidayet yolunu gösterebilir.⁹⁵

Kur'an, cehalet ve yanlışta ısrarın kimi zaman sadece fertlerin değil tüm toplumun basiretini bağlayarak gerçeklere gözlerini kapattığını Hz. Nuh'un hayatından verdiği şu kesitle ortaya koyar "Ey Nûh! Bizimle cidden mücadele ettin; hem de çok mücadele ettin."⁹⁶

Kâfirler, Hz. Nûh'a: "Sen bizimle mücadele ettin. Bu mücadelede çok ileri gittin. Biz sana tabi olmayacağız. Allah'ın isyanımıza karşılık ahiretten önce dünyada bize azap edeceği şeklindeki iddianda samimi isen bizi tehdit ettiğin, dünyadaki acil azabı getir bakalım" dediler."⁹⁷

Bu cehalet ve hatada ısrarla dolu direnişin bedelini Nuh'un kavmi, tufana yakalanarak ödemişlerdir. Kendilerini azap kuşattığı zaman da çıkış yollarının ve kurtuluşlarının kalmadığını anlamışlar, yanlışta ısrarlarının bedelini hiçbir yarar sağlamayan büyük pişmanlık ile ödemişlerdir.

2.9. Nankörlük ve Haddi Aşma Duygusu

Kur'ân, insanın yaratılışındaki imtihana mebni olarak yaratılışlardan birinin de ve iyiliğin değerini takdir etmeme duygusu ve nankörlük olduğunu ifade etmektedir. İnsanın, kendisine verilen sayısız nimete karşı Rabbine nankör olduğunu ifade eder: "O, size istediğiniz her şeyden verdi. Doğrusu insan gerçekten çok zalim ve nankördür."⁹⁸ Bu nimetler, o kadar çoktur ki sayıp dökmek imkansızdır. Bunca nimete rağmen insanların, Allah'a şirk koşmaları koşmaları,⁹⁹ başka tanrılara tapınmaları nankörlüğün zirvesini oluşturmaktadır: "Denizde size bir sıkıntı dokunduğunda bütün taptıklarınız (sizi yüzüstü bırakıp) kaybolur, yalnız Allah kalır. Fakat sizi kurtarıp karaya çıkarınca yüz çevirirsiniz. Zaten insan çok nankördür."¹⁰⁰

Başka bir âyette insanın nankörlüğüne şöyle vurgu yapılır: "...Ama, ellerinin öne sürdüğü işlerden dolayı başlarına bir kötülük gelirse insan hemen nankör olur."¹⁰¹ İnsan nankörlüğüne dikkat çeken, bu eğilime karşı farklı üsluplarla hatırlatmalarda bulunan birçok âyete rastlamak mümkündür.¹⁰²

Yûnus 10/36,68,78; Hûd 11/109; es-Saffât 37/69; Lokmân 31/21; ez-Zuhruf 43/21-22; el-Kalem 68/36-41; en-Necm 53/23.

⁹⁴ en-Nahl, 16/125.

⁹⁵ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/159.

⁹⁶ Hûd 11/32.

⁹⁷ Zühaylî, *Tefsîrül-l-münîr*, 12/62; Ayrıca bkz. en-Nahl 16/4; el-Mü'min 40/40.

⁹⁸ İbrâhim 14/34.

⁹⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru's-Şuruk Yayınları, 1412); Ayrıca bkz. 4/2108.

¹⁰⁰ el-İsrâ 17/67.

¹⁰¹ eş-Şûra 42/48.

¹⁰² Ör. Abese 80/17; el-İsrâ 17/27, 67, 83; Sebe' 34/15-17; en-Neml 27/40; en-Nahl 16/112; el-Enbiyâ 21/94; el-İnsân 76/3, 24; Kâf 50/ 24; ez-Zümer 39/3, 49; Nûh 71/27; el-Bakara 2/276; en-Nûr 24/55; el-Fecr 89/15-16; Yûnus 10/12; Fussilet 41/50-51; er-Rûm, 30/33; Hûd 11/10.

İnsan, nimeti elde ettiğinde sevinirken, elleriyle yapıp ettiği hatalar yüzünden başına bir kötülük, kıtlık, sıkıntı gelince nankörlük ederek umutsuzluğa düşer. Allah'ın daha önce vermiş olduğu nimetleri unutarak Allah hakkında kötü zanda bulunmaya başlar.¹⁰³

İnsanın nankörlüğü, dünya hayatında zorluklardan, tehlikelerden ve ölüm korkusu ile burun buruna gelip yeniden selamete erdiğinde ortaya çıkar. İçine düştüğü sıkıntıları yüzleşirken bu sıkıntıların sebebi olan hatalarından dolayı büyük bir nedâmet yaşar. Ellerini her zamankinden daha çok duaya kaldırıp, tövbe edip nedamet içinde gözyaşları ile Allah'a yalvararak belaların kaldırılmasını talep eder.. Ancak sıkıntıları sona erdiğinde hızla eski nankörlüğünü döner. Böylesi insanlar hesap gününde daha büyük nedâmetlere düşer olacaktır.

İnsanı pişmanlıkla yüz yüze getiren olumsuz yönelimlerinden biri de haddi aşarak zalimliğe istidadının olmasıdır. Haddi aşmak, insanı yaratıcısına, nefesine, insanlara ve diğer yaratılmışlara karşı haksızlık ederek zulmetmeye sürükleyebilmektedir. Her zulüm gibi haddi aşmak da dünya hayatında veya ahirette mutlaka kişiyi sonunda nedamet olgusu ile yüz yüze getirecektir.

En büyük zulüm olan şirk, insanın yaratılış gayesi olan kulluğun önündeki en büyük engel ve haddi aşmadır. Ortak koşmak, ahseni takvim sırrına, Allah'ın rububiyetine ve diğer varlıkların ortaya koyduğu kulluğa karşı saygısızlık yaparak haddi aşmasıdır. Ayette bu husus: "Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür."¹⁰⁴ Vurgusu ile dile getirilmektedir. Şirk ve haddi aşma arasındaki güçlü bağ, müşrik kimsenin çeşitli fisk ve cürümleri dikkatlice gözlemlendiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Müşrik, kendisiyle tezat halinde olan, inancındaki karmaşa ve bulanıklıktan dolayı ruh halinde mütemadiyen dengesizlikler yaşayan bir kişiliğe sahiptir. Zira önce başına gelen sıkıntılı durumlarda hemen yaratıcıya sığınarak mümin gibi davranır. Ardından genişlik ve bolluk durumunda da Allah'ı unutup aracı sahte rabler edinmeye cihetine yönelir. Sonra da ibadetlerinde, yönelme ve dualarında başkalarını O'na ortak koşar. Haktan saparak, Allah'ın gazap ve öfkesine maruz kalır. Üçüncü safhada da, ona zarar ya da fayda veremeyecek olan batıl güç, düşünce ve mefhumlara boyun eğer.¹⁰⁵

İnsanın hadleri çiğnemesi, her zaman dışarıya karşı değil, bizzat kendi şahsiyetine karşı da olabilmektedir. "...İnsanlardan kimi kendisine zulmeder..."¹⁰⁶ Allahın emirlerini çiğneyip haddi aşanlar rahatlıkla yaratılmışların da haklarını çiğneyebilmektedirler. Tarih sahnesinde haddi aşanların en önde gelenlerinden olan İsrâiloğullarının yolundan gidenler her devirde olmuş olmaya da devam edeceklerdir. Bütün kavimler haddi aşma cürmünden nasiplerini almışlardır. Kitabı miras almış İsrâiloğulların da kimileri günah olan işler yapmak suretiyle nefesine yazık ederken kimileri de ibadette gevşeklik göstermekle beraber ötekine nispetle daha ılımlı davranmakta, kimileri ise de hayır işlerinde ileri gitmektedir.¹⁰⁷

Allah tarafından konulan sınırı ve hadleri aşma insanlığın var edilişi ile birlikte yaşanagelen bir nefsi zafiyettir. Âdem ile eşinin imtihanında secde emrine itaat etmeyip haddi aşan İblis, Âdem (a.s.) ve nesline ebedi düşmanlığı seçti.¹⁰⁸

İnsanın zayıf taraflarından birisi de hatalarına pişman olup bir daha aynı hatayı yapmayacağına söz verdikten sonra ilerleyen zamanda yine aynı hataya düşmektir. İnsan, bazı hatalarından sonra pişman olarak tövbe eder. Ancak korkuyu atlattıktan sonra aynı sonuçları

¹⁰³ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 5/417.

¹⁰⁴ Lokmân 31/13.

¹⁰⁵ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Şaban Karataş vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, ts), 3/171.

¹⁰⁶ Fâtr 35/32.

¹⁰⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 7/308; Ayrıca bkz. el-Bakara 2/114, 144, 257; el-A'râf 7/38; Yûnus 10/17; Hûd, 11/18; el-En'âm, 6/47, 157; el-Kehf 18/57; es-Secde, 32/22; es-Saf 61/7; İbrâhîm 14/34; Âl-i İmrân 3/182; el-Enfâl 8/51,54; el-Hac 22/10; Fussilet 41/46; Kâf 50/29; et-Tevbe 9/23; el-Mâide 5/82; el-İsrâ 17/100; el-Meâric 70/19; el-Ahzâb 33/72; ez-Zuhruf 43/15; eş-Şûra 42/48; el-Alak 96/6.

¹⁰⁸ Nizâmeddîn en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-furkân*, thk. Şeyh Zekerriyya Amirat (Beyrut: y.y., 1416), 3/219; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/107-109.

doğuracak yanlışları yine yapar, tekrar nedamet duyar. Defalarca tövbe edip pişman olmasına rağmen günah işlemeye devam eder.¹⁰⁹

Sonuç

Yukarda saydığımız başlıklarda, nedamet olgusuna neden olan belli başlı unsurlardan bazıları sayılmıştır. Hayatta, her insan bu olguyu yaşamakta, mutlaka nedametle bir sebeple yolu kesilmektedir. Kur'an kıssalarında, ferdi ve içtimai anlamda birçok nedamet örneklerine rastlamak mümkündür. Pişmanlık olgusundan imkanlar ölçüsünde korunmanın yolu geçmişin tecrübesini geleceğin inşasında kullanmaktan geçmektedir. Pişmanlığa neden olan dış ve iç faktörleri iyi anlayıp önceki nesillerin yaptığı hatalara düşmemek bu olgudan daha az etkilenmeyi sağlayacaktır. Vicdanî düsturlara aykırı davranmak, fırsatları değerlendirememek, hedeflenen sonuçların oluşmaması, yeis ve acelecilik, istiğna ve ölümsüzlük arzusu, dünyevileşme temayülü ve cimrilik gibi belli başlı saikler pişmanlığın sıklıkla yaşanmasına neden olabilmektedir. Nedamet olgusuna fitri manada temel teşkil eden faktörleri iyi kavrayıp doğru analiz edebilmek, ferdi ve ictimai manada tutarlı ve "keşkeleri" daha az bir hayatı inşa etmede olumlu katkılar sağlayabilmektedir. Bu sonucun oluşabilmesi içi tefsir, tarih ve din psikolojisi disiplinlerinin eşgüdümlü ortak bir şekilde çalışma yapması elzem görünmektedir.

Bu araştırma makalesinde yukarıdaki saiklere vurgu yapılarak insan hayatında pişmanlık olgusuna daha az yaşanmasına katkı sağlamak hedeflenmiş olup insanı hayattan koparan olumsuz sonuçların önüne geçmek amaçlanmıştır. Aynı zamanda bu alanda yapılacak daha detaylı çalışmalara katkı vererek bir girizgah olabilmek hedeflenmiştir.

Bu konu üzerinde çalışma yapmak isteyen araştırmacıların, Kur'an tefsiri ışığında tarih bilgisinin fiili tecrübelerini de dikkate alarak din psikolojisinin açtığı yeni bulgularla daha detaylı çalışmalar yapmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu olgu üzerine söylenecek her söz, yapılacak her araştırma, insanlığı dünya ve ahiret günü pişmanlığından korumaya büyük katkılar sağlayacaktır.

¹⁰⁹ Doğan Cüceloğlu, *Yetişkin Çocuklar*, 96-105; Kasapoğlu, *Kur'an-ı Kerim'de İnsan Psikolojisi* 40; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 184.

Kaynakça | References

- Alfred, Adler. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Şelale Başar. İstanbul: Dergah Yayınları, İstanbul 1979.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: Selçuk Yayınları, 1992.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: İhyau't-Türasü'l-Arabi, 1320.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Matbaay-ı Amire, 1329.
- Cüceloğlu, Doğan. *Yetişkin Çocuklar*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2001.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Yayınları, 2013.
- Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Şaban Karataş vd. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, ts.
- Fromm, Erich, *Kendini Savunan İnsan*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say yayınları, 1998.
- Fayda, Mustafa, "İfk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fazlurrahman. *Ana Konuları İle Kur'ân*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Ankara: y.y., 2003.
- Hazîn, Ali b. Muhammed el-. *Lübâbü't-te'vîl fî mâ'ni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: İhyau't-Türasü'l-Arabi, 1320.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. *el-Müsned*. 21 Cilt. Beyrut: yy., 1969.
- Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik b. *es-Siretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekka vd. Kahire: y.y., 1936.
- İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. *Sîret-ü ibn ishâk*. nşr. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Konya: y.y., 1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İnzî, Halid b. Avn el-. *en-Nedmü ve'n-nâdimûn fî davi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Medine: Dârû'z-Zamân, 2010.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garib'l-Kur'ân*. Dîmeşk: y.y., 2002.

Karaçoşkun, Mustafa Doğan. *Din Psikolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Kara, Osman. *Kur'ân'da İnsan Tipleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'de İnsan Psikolojisi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 1993.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'ânda İman Psikolojisi*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Cimrilik". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 11/2 (2007), 329-364

Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Köse, Saffe. *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 5. Baskı, 2016.

Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Müslim b. Haccâc. *Sahih-i Müslim*. Arabistan: Daru's-Selam, 2000.

Necati, M. Osman, *Kur'ân ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1320.

Nisâbü'rî, Nizâmeddîn, *Garâibü'l- Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Şeyh Zekeriyya Amirat. Beyrut: y.y., 1416.

Semerkindî, Âlâeddîn. *Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Beyrut: Daru's-Şuruk Yayınları, 1412.

Şelebî, Mahmut. *Hayat-ı Âdem*. Beyrut Dârû'l-Ciyl, ts.

Vehbi, Mehmet. *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 8 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

Topaloğlu, Bekir. *Dini Sohbetler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1993.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 23 Cilt. Beyrut: y.y., 1995.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1971.

Yiğit, İsmail. "Tebük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidu't-tenzîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi Yayınları, 1407.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-Münir*. 15 Cilt. Dimeşk: y.y., 1418.

KUR'ÂN'DA VEKİL KAVRAMININ ANLAM ALANI

The Vakîl Concept in the Quran

Gülnur KÜLÜNKOĞLU

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi,
İstanbul, Türkiye
PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Studies,
Istanbul, Turkey

g.kulunkoglu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2464-8170

DOI: 10.53336/rumeli.989210

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos 2021 / 31 August 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Ekim 2021 / 05 October 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Külünkoğlu, Gülnur. "Kur'ân'da Vekîl Kavramının Anlam Alanı". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 173-188.

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

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

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ
Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

KUR'ÂN'DA VEKİL KAVRAMININ ANLAM ALANI*

Öz

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'tan başka vekîl olmadığı ve vekîl olarak Allah'ın yeteceği beyan edilmektedir. Diğer taraftan pek çok ayette Hz. Peygamber'in vekîl olmadığı zikredilmektedir. Bu çalışmada bütüncül bir yaklaşımla Kur'ân'da vekîl kavramının anlam alanını ortaya koyarak kavramın anlaşılmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır. Öncelikle vekîl kavramı, kök anlamı ve dildeki kullanımları ile ortaya konulmuş ve tefsir kaynaklarında kavramın nasıl yorumlandığı izah edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in vekîl olmadığını beyan eden ayetler, Allah'ın mutlak manada vekîl olduğunu beyan eden ayetlerle birlikte değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in vekîl olmadığını beyan eden ayet-i kerimeler, genel olarak risâlet görevini yerine getirirken zorlayıcı olmaması gerektiği anlamı ile bilinmektedir. Bütüncül olarak bakıldığında Hz. Peygamber, Allah'ın vekîli değildir. Bu sebeple insanları tebliği kabul etmeye zorlama gibi bir gücü yoktur. Öte yandan Allah karşısında inkârcıların vekîli de değildir. Bu anlamda bir yetki ve sorumluluğu olmadığından ne Allah'tan gelecek bir zararı giderebilir ne de onlar için bir fayda sağlayabilir. Sahip olmadığı bu sıfatlar sebebiyle vekaletin Hz. Peygamber'den nefyi, bu sıfatların asıl sahibinin Allah olduğunu ve Allah'ın kendisine vekil tayin etme gibi bir acziyetten müstağni olduğunu beyan etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'den vekilliğin nefyedilmesi, tevhid vurgusu ile risâletin sınırlarına dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Vekîl, Tevekkül, Risâlet, Resûl, Tevhid.

The Vakîl Concept in the Quran

Abstract

In the Qur'an, it is stated that there is no vakîl except for Allah and that Allah is the best vakîl. On the other hand, It is mentioned that the Prophet was not vakîl. This study, it is aimed to reveal the meaning of the concept of vakîl in the context of prophecy in the Qur'an. First of all, the meaning of the word vakîl and how God's vakîl is interpreted in tafsir sources are revealed. The verses mention that the Prophet was not vakîl, are generally understood that he must not compel refusers of the message. However, it has been seen in the sources that the concept has been interpreted with different meanings. Accordingly, the prophet cannot cause benefit or harm. In conclusion, considering these comments, the prophet is not the vakîl of Allah. Therefore, it does not have the power to force people to accept the message. On the other hand, he is not a vakîl of people. The verses in the Qur'an mentioning that Allah is an absolute vakîl and must be rejected of the adjective of vakîl on the Prophet points to the limits of the prophecy with the emphasis of tawhid.

Key Words: Tafsîr, Quran, Vakîl, Tevekkül, Prophethood, Prophet, Tawhid.

Giriş

Vekîl kelimesini, acziyetinden dolayı bir işi gerçekleştiremeyen kişinin işini üstüne alan kimse olarak tanımlayabiliriz. Bu bakımdan kelimenin iki yönü bulunmaktadır. Vekaletle söz konusu olan işin durumuna göre gerçekleştirme gücü bakımından vekîl kılınan tarafta bir

* Bu makale 2015 tarihinde Marmara Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimler ABD'de tamamlanmış olan "Kur'ân'da Tevekkül" adlı Yüksek Lisans Tezi'nden yararlanılarak yazılmıştır.

üstünlük, vekîl tayin eden tarafta ise bir acziyet ve sınırlılık söz konusudur. Kur'ân-ı Kerim'de mutlak anlamda vekîl olanın yalnızca Allah olduğu beyan edilmektedir. (Âl-i İmrân 3/173, en-Nisâ 4/81, el-En'âm 6/102, Hûd 11/12) Öte yandan Kur'an'da Hz. Peygamber'in inanmayanların vekîli olmadığı zikredilmektedir. (el-En'âm 6/66, 107, eş-Şûra 42/ 6, el-Furkân 25/43) Hz. Peygamber'in vekîl olmadığı ile ilgili ayetler, genellikle teklifin ihtiyara mebni olduğu ve resûlün muhatabın teklifi kabul etmesi için zorlayıcı olamayacağı ile açıklanmıştır. Bu minvalde yapılan yorumlarda mesajı kabule yönelik bir baskının tebliğ ile bir arada bulunamayacağı vurgulanmıştır. Allah katında değerli olan, vahye muhatap olan insanın teklif karşısında özgür iradesi ile seçim yapmasıdır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in vekîl olmadığını beyan eden ayetler, kavramın anlamı, genel kullanımları ve Allah'ın mutlak anlamda vekîl olduğunu beyan eden ayetlerle birlikte değerlendirilecektir.

Literatürde temel olarak vekîl kavramını ele alan bir çalışma olması hasebiyle Harun Çağlayan tarafından hazırlanmış olan "Müslüman Kelâmı'nda Elçi ve Vekîl Kavramları"¹ başlıklı yüksek lisans tezi ve aynı yazarın bu çalışmadan istifade ederek yayımlanmış olduğu "Elçi ve Vekîl Bağlamında Nübüvvet"² başlıklı makale bizim açımızdan önem arz etmektedir. Bu çalışmalar kelimeler alanında yapılmış olup çalışmalarda İslam kelâmının nübüvvet algısını etkileyen hususlara dikkat çekilmiş ve geleneksel İslam inancının nübüvvet algısının İslam'ın ruhunu yansıtmadığı sorgulanmıştır. Elçi ve vekîl kavramlarının nübüvvet kurumuyla anılmasının sebepleri üzerinde durularak bu bağlamda Müslümanlar arasında dinî, siyasî ve hukukî sebeplerle ortaya çıkan nübüvvet algısı değerlendirilmiştir. Çalışmalar, Müslüman algısındaki nübüvvet konusunda vekîl kavramını ele almasıyla önem arz etmektedir.

Bu makalede ise konu, kelâmî meselelerden ziyâde olarak ve ilgili ayet-i kerimeler çerçevesinde kapsamlı bir bakışla değerlendirilmiştir. Bu kapsamlı yaklaşımdan kasıt, kavramın Kur'ân bütünlüğü içinde ele alınıp açıklanmasına dayanan konulu tefsir yaklaşımıdır.³ Çalışmanın temel amacı, kavramın geçtiği ayetleri bir arada değerlendirmek ve kavramın Kur'an'daki anlam alanını tefsir kaynaklarından faydalanarak tespit etmek suretiyle Allah'ın mutlak manada vekil olduğunu ve Hz. Peygamber'in vekil olmadığını beyan eden ayetlerin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

1. Vekîl Kavramı ve Dildeki Kullanımları

Vekîl kelimesinin kökü, و ك ل و dir. و ك ل و babındandır ve başkasına dayanmak anlamına gelmektedir. Allah'ın isimlerinden olan ve aynı zamanda insanlar arasında vekâlet verilen kişi anlamında da kullanılan و ك ل و kelimesi و ك ل و den gelmektedir. Mef'ûl manasında fe'îl veznindedir ve "kendisine vekâlet verilen", vekîli tayin eden kimsenin aczinden dolayı onun adına tasarrufla bulunan anlamındadır.⁴ Türkçede ise bu anlama yakın olarak kullanılan vekil, "Birinin, işini görmesi için kendi yerine bıraktığı veya yetki verdiği kimse, bir görevde asıl görevlinin yerine bakan kimse, milletvekili, bakan" anlamlarındadır.⁵

¹ Harun Çağlayan, *Müslüman Kelâmı'nda Elçi ve Vekîl Kavramları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

² Harun Çağlayan, "Elçi ve Vekîl Bağlamında Nübüvvet", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VIII/ 2, (Güz 2015), 67-95.

³ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, (İstanbul: İFAV, 2013), 81.

⁴ Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dârü'l-mearif, ts), XV/4909; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 350; Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 532, Mustafevî, *et-Tahkik*, XIII/214.

⁵ <https://sozluk.gov.tr/vekil>.

Kaynaklarda الوَكِيلَة, الوَكِيل, نُكَلَّة kelimelerinin “zayıf kimse”yi ifade etmek için kullanıldığı zikredilmektedir.⁶ Genel olarak kaynaklarda kelimenin kök anlamı, kendi yetersizliği sebebiyle işini yapamamak ve acizlik manasındadır.⁷ Bu anlamda bir kimse kendi işini yapamayacak kadar zayıf olduğu zaman o kimse hakkında işini başkasına bırakması anlamında وَكَّلَ رَجُلٌ وَكَّلَ denildiği zikredilmiştir.⁸ Zihinsel zaafı da bu kökten gelen bir kullanım ile deyimleşmiştir. Bir işi, kendi kendine yapmakta zorluk çeken veya ne yapacağını bilemeyen insanları tanımlarken bu eksikliği ifade etmek üzere وَكَّلَ فِيهِ وَكَّلَ deyiminin kullanıldığı aktarılmıştır.⁹

Cevheri وَكَّلْتُ فَلَانًا مُوَاكَلَةً ifadesini iki kişinin birbirine dayanıp güvenmesi durumunda söylenen bir ifade olarak açıklamaktadır.¹⁰ Benzer şekilde bir topluluktaki insanlar birbirine dayandığı zaman yani o topluluk içinde dayanışma ve karşılıklı güven söz konusu olduğunda تَوَاكَلَتِ الْقَوْمُ مُوَاكِلًا ifadesi kullanılır.¹¹

وَكَأَنَّكَ إِلَى نَفْسِهِ وَكَأَنَّكَ ifadesi “Onu kendi haline bıraktı” demek olup “Bu iş senin görüşüne bırakıldı” anlamındadır.¹² Nâbiga, يَا أَمِيمَةَ نَاصِبٍ كَيْلَنِي لَهُمْ يا أَمِيمَةَ نَاصِبٍ kökü “beni bırak” anlamında kullanmıştır.¹³

Ebu Heysen'in ise vekili, “rab” anlamında kullandığı görülmektedir.

و داخلة غوراً و بالغور أخرجت
بالماء سبقت حين حان دخولها
توث فيه حولاً مظلماً جاريها لها
وسررت به حقاً سرّاً وكيها

Ceninin doğumuyla hem ceninin annesinin hem de devenin sahibinin sevincini ifade ettiği şiiirinde vekili, “rab” yani “sahip” anlamında kullanmıştır.¹⁴

Zebidi (v. 1205/1791), bu ifadeyi aynı mana ile وَكَّلَ إِلَى نَفْسِهِ وَكَّلَ şekli ile verir,¹⁵ وَكَّلَنِي إِلَى كَذَا ifadesi ise “Bunu bana bırak, ben yaparım” anlamındadır.¹⁶ Bu kullanımda başkasının katkısına ihtiyacın olmaması durumu söz konusudur. Bu manalara yakın olarak İbn Manzûr (v. 711/1311), تَوَكَّلْتُ عَلَيْهِمْ ifadesini, “işini ona bıraktı, onun görüşüne bıraktı” anlamları ile vermiştir.¹⁷

تَوَكَّلْتُ kullanımı ise bir kimseye güvenmeyi, bir işi güvendiği kişiye bırakmayı ve devretmeyi anlatmaktadır.¹⁸ تَوَكَّلْتُ ise tef'îl babından olup bir kimsenin bir kimseye yetki vermesi, vekâlet vermesi manasındadır. Bu ifade, kendi işinde kendini başkasının tasarrufuna bırakmak anlamına gelmektedir.¹⁹ “Tevkîl”, kişinin bir işi yerine getirememesi ve bu konuda başkasına

⁶ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beirut: Dârü'l-fikr, 2001), VI/ 136; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/4909; Muhammed Murtazâ el-Huseynî Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdü'l'alim Tahâvî, (Kuveyt: 2000), XXXI/97; Hasan Mustafevî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, h. 1367), XII/212.

İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğâ*, VI/ 136; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-lüğâ: es-sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, (Kahire: Dârü'ilm lil Melayin, h.1377), V/1844; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi 1961), 531; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub Firûzabâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, (Mısır: Heyetü'l-Mısriyye 1980), IV/65.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/4910; Mustafevî, *et-Tahkik*, XIII/213.

⁹ Cevheri, *es-Sihâh*, V/1845; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXXI/98.

¹⁰ Cevheri, *es-Sihâh*, V/1845.

¹¹ Firûzabâdî, *Kamûsu'l-muhît*, IV/65; Mustafevî, *et-Tahkik*, XIII/212; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/4910, Ragıp el-İsfahânî, *Müfredât*, 531; Zebîdî, *Tâcu'l arûs*, XXXI/97.

¹² Cevheri, *es-Sihâh*, V/1845; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/4910.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/4910.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/4909.

¹⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXX/100.

¹⁶ Zemahşerî, *Esâsü'l belâğâ*, II/353.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 4910.

¹⁸ Cevheri, *es-Sihâh*; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*; Firûzabâdî, *Kamûsu'l-muhît*, IV/65; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXXI/99.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifat*, Thk: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, (Beirut: Dara'n-nafais, 2012), 134.

güvenerek onu yeterli görmesi durumunda söz konusu olmaktadır. Türkçede vekâlet kelimesi ile karşılanan وكالَة veya وكالة sözcükleri de aynı manayı ifade etmektedir.²⁰

Genel olarak v-k-l fiilinin kök anlamları ve bu kökten türeyen dildeki kullanımlar, bir konuda acizlik, zayıflık, yetersizlik veya biri işi gerçekleştirememesi durumlarında başka bir varlığa ihtiyaç duyma, işi ona bırakma, itimat etme, güvenme ve dayanma anlamlarında odaklanmaktadır.

Kavramın güven, itimat, yüce ve üstün nitelikleri haiz olana dayanma anlamlarıyla cahiliye döneminin insanının özellikleriyle zıt olduğu görülmektedir. Cahiliyenin yaşam tarzı ve dünya görüşünde kendine son derece güvenmenin önemli bir unsur olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu tavrın İslam'ın öngördüğü teslimiyet ve tevazu ile taban tabana zıt olduğu ifade edilmektedir. Zira teslimiyet, müşrik Araplardan beklenebilecek bir şey değildir.

“Hiç kimsenin boyunduruğuna girmeyiz.

Ama başkalarının başını biz çekersek, o başka;

Tabii gemsiz!”

Dizeleri onların kendilerini üstün gören bu özelliğine işaret etmektedir. Hatta alçak gönüllülük erdeminin Cahiliyye Arapları için düşük akıllılık olarak görülmesi, v-k-l kökünün zihinsel eksiklik olan kullanımları ile yakındır. Zaten düşük bir sınıfsal ayrıma tabi tutulan bu kişilerin gururlu olmaya da hakları yoktur. O dönemin çöl şartlarında kendine güven, normal hatta gerekli görülmektedir. Ancak kendini mutlak anlamda özgür ve başına buyruk gören bu tavır, Kur'ân'da istiğna olarak adlandırılmaktadır. Kur'ân'ın istiğna olarak adlandırdığı bu durum, insanın yaratılışını inkâr anlamı taşımakta ve bu derece bir bağımsızlık Allah'tan başka bir varlık için söz konusu edilmemektedir.²¹ Cahiliye dönemi insanının mütevizilikten uzaklığı, kendisini üstün görmesi ve bunu cesaret olarak nitelemesi, cahiliyenin dünya görüşünün insan merkezli olmasının neticesidir.²² Burada mutlak anlamda vekil olanın Allah olduğu vurgusu, insanın merkezde olduğu cahiliye dönemine bir itiraz anlamı taşımaktadır.

2. Vekîl Kelimesinin Kur'ân'daki Kullanımları:

Kur'ân'da vekîl kelimesi, hem insanlar hem de Allah için kullanılmıştır. İnsanlar için bekçi anlamında kullanılmış ve insanların vekil olamayacağı beyan edilmiştir. Kelime, Kur'ân'da yirmi dört yerde geçmektedir.²³

İbnü'l Cevzî (v. 597/1202), *Nüzhetu'l-a'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, adlı eserinde Kur'ân'da vekîl kelimesinin dört anlamına işaret etmektedir:

1. الحافظ anlamı: “Haydi siz dünyaya hayatında onlara taraf çıkıp savundunuz, ya kıyamet günü Allah'a karşı onları kim savunacak yahut onlara kim vekîl olacak?” (en-Nisâ 4/109)²⁴
“Şurası muhakkak ki, benim (ihlâslı) kullarım üzerinde senin hiçbir ağırlığın olmayacaktır. (Onları) koruyucu olarak Rabbin yeter.” (el-İsrâ 17/65)²⁵

²⁰ Cevherî, *es-Sihah*, V/1845; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/4910; Firûzabâdî, *Kamûsu'l-muhît*, IV/65; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXXI/99.

²¹ İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (İstanbul: Pınar Yay, 2011), 137.

²² İzutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, s.124.

²³ Bekir Toplaoğlu, “Vekîl”, TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınevi 2017), XLIII/9; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Dârü'l-hadis, 2007), 852.

²⁴ *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, Çev. Ali Özek vd. (Ankara: TDV Yayınevi 2017).

²⁵ هَا أَنْتُمْ هَوْلَاءَ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا

²⁵ اِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكَيْلًا

2. الرب anlamı: “Biz, Musa'ya Kitab'ı verdik ve İsrailoğullarına: «Benden başkasını dayanılıp güvenilen bir rab edinmeyin» diyerek bu Kitab'ı bir hidayet rehberi kıldık.” (el-İsrâ 17/2)²⁶
“O, doğunun da batının da Rabbidir. O'ndan başka ilâh yoktur. Öyleyse yalnız O'nun himayesine sığın.” (el-Müzzemmil 73/9)²⁷
3. المسيطر anlamı: Her şeyin kontrolü kendisinde olan. “Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı. Biz seni onların üzerine bir bekçi kılmadık. Sen onların vekîli de değilsin.” (el-En'âm 6/107)²⁸
“De ki: Buna karşılık, sizden, Rabbine doğru bir yol tutmayı dileyen kimseler (olmanız) dışında herhangi bir ücret istemiyorum. Ölümsüz ve daima diri olan Allah'a güvenip dayan. O'nu hamd ile tesbih et. Kullarının günahlarını O'nun bilmesi yeter.” (el-Furkân 25/56-57)²⁹
4. الشهيد anlamı: Her şeye şahit olan, herşeyden haberdar olan. “(Ya'kub) dedi ki: ‘Kuşatılmanız (ve çaresiz kalma durumunuz) hariç, onu bana mutlaka getireceğinize dair Allah adına bana sağlam bir söz vermediğiniz takdirde onu sizinle beraber göndermem!’ Ona (istediği şekilde) teminatlarını verdiklerinde dedi ki: Söylediklerimize Allah şahittir.” (Yûsuf 12/66)³⁰
“Musa şöyle cevap verdi: Bu seninle benim aramdadır. Bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım, demek ki bana karşı husumet yok. Söylediklerimize Allah vekîldir.” (el-Kasas 28/28)³¹

3. Kur'ân'da Allah'ın Vekîl Olduğunun Beyanı

Allah'ın isimlerinden olan el- Vekîl, sekizi Mekki, altısı Medeni olmak üzere 14 yerde geçmektedir.³² Bu ayet-i kerimelerde Allah'ın mutlak anlamda vekîl olduğu beyan edilmektedir.

“...Allah bize yeter, O ne güzel vekîldir...”³³

“...Onlardan yüz çevir, Allah'a tevekkül et, vekîl olarak Allah yeter.”³⁴

“İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O her şeye vekîldir (güvenilip dayanılacak tek varlık O'dur).”³⁵

Mustafevî (v. 2005) Allah'ın isimlerinden olan el-Vekîl'i şu şekilde izah etmektedir: Hak Teala, her şeyde kendisine dayanılındır. Ondan başka hiç kimsenin zâtında onun zâtında olduğu gibi sınırsız, kayıtsız bir biçimde bu sıfat mevcut değildir.³⁶ İbni Manzûr (v. 711/1311), “Benden başka vekîl edinmeyin”³⁷ ayetini zikrederek ‘vekîl’i “kullarının rızıkına kefil olan” olarak açıklamıştır. Buna ilaveten Ferrâ' (v. 207/822), Vekîl'i “Rab ve Kâfi” olarak izah etmiştir. Bu manada “Hasbünallahü ve ni'mel vekîl” ifadesinin “Allah bize kâfidir, O ne güzel kâfidir” anlamına

وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ

²⁹ İbnü'l Cevzî Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî, *Nüzhettü'l-a'yüni'n-nevâzır fi 'ilmi'l-vüücüh ve'n-nezâ'ir*, thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî, (Beirut: Müessesetü'Risâle 1987), 607.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (٥٦) قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (٥٧) وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا (٥٨) (el-Furkân 25/56-57)

³⁰ Yûsuf 12/66

³¹ İbnü'l Cevzî, *Nüzhettü'l-a'yüni'n-nevâzır*, 608.

³² Yurdagür, Metin, *Allah'ın sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, (İstanbul: Marifet Yayınları 1984), 65.

³³ Âl-i İmrân 3/173.

³⁴ en-Nisâ 4/81

³⁵ el-En'âm 6/102

³⁶ Mustafevi, *et-Tahkîk*, XIII/212.

³⁷ el-İsrâ 17/2.

geldiği zikredilmiştir. Bu bağlamda ayetin vekilin kefil manası ile “Vekîl, kefiledir ve rızıkımıza ne güzel kefiledir” anlamına geldiği de zikredilmektedir.³⁸ Mustafevî'ye göre Âl-i İmran sûresi 173.³⁹ ayette vekîl, “Hâfız” manasındadır.⁴⁰ Ragıp el-İsfahani (v. 502/1108), Vekîl'in kefil'den daha genel anlamı olduğunu dile getirerek “Her kefil, bir vekîldir, ancak her vekîl, kefil değildir.” cümlesiyle kefil ve vekilin kapsamını tayin eden açıklamalar yapmıştır.⁴¹

Vekîl kelimesinin manası kendisine tevdi edilen işin durumuna göre farklılık arz etmekte olup genel olarak zikredilen anlamların “tevdi edilen işi yerine getiren” anlamında odaklandığı görülmektedir. Eğer bu vekalet durumu düşmanla mücadele hususunda ise bu durumda vekîl, yardım ve destek anlamı ile öne çıkarken dünyevi işlerde söz konusu ise kefil ve kâfi manası öne çıkmaktadır. Örneğin Zemahşerî (v. 538/1144) “O, her şeye vekîldir”⁴² ayetini açıklarken yer aldığı bağlama uygun olarak müşriklerin “Ona bir hazine indirilmeli veya beraberinde bir melek gelmeli değil miydi?” sözlerinden dolayı Hz. Peygamber'in üzüntüsü karşısında teşvik, teselli ve cesaretlendirme amacıyla ayetin inzal edildiğine değinmektedir. Allah, bu söylenenlerden habersiz değildir ve müşriklerin amellerinin karşılığını gerektiği şekilde verecektir. Bu durumda Hz. Peygamber, müşriklerin alay, kibir ve akılsızlıklarına aldırmandan ferah bir kalp ve içi rahat olarak vazifesini sürdürmelidir.⁴³ Burada yer alan vekîl kelimesi, İbn Âşur (v. 1973)'a göre “her şey üzerinde hâkim ve mülk sahibi olan” anlamına gelmektedir. Bu açıklamalardan anlaşılacaktır ki vekîl kelimesi, bağlamına göre anlamlandırılmıştır.⁴⁴

Hud (a.s)'ın kavminin inkârcı ve inatçı tutumu karşısında Allah'a dayandığını ifade ettiğini beyan eden ayetlerde Allah'ın yarattığı her şey üzerine hâkim olduğu ifade edilmektedir.⁴⁵

إِنْ تَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوِّ قَالَ إِيَّيْ أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوا إِيَّيَّ بَرِّيَّءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (54) مِنْ
دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظُرُونَ (55) إِيَّيْ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ
رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (56)

"İşte ben, hem benim, hem sizin Rabbiniz olan Allah'a dayandım. Yeryüzünde bulunan hiçbir canlı yoktur ki, Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbin dosdoğru bir yol üzerindedir. Eğer yüz çevirirseniz; bilin ki ben, benimle gönderileni size tebliğ ettim. Rabbin (dilerse) sizden başka bir kavmi sizin yerinize getirir ve siz ona bir zarar veremezsiniz. Şüphesiz Rabbin, her şeyi koruyup gözetendir." (Hûd 11/ 54-56)

Kendisine dayanılmaya layık tek varlık Allah'tır, çünkü yeryüzündeki bütün canlılar, Allah'ın hükümranlılığı altındadır. Taberî (v. 310/923) ayette zikredilen “هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا” ifadesinin özellikle kullanıldığını vurgulayarak şöyle bir örnekle açıklar; “birinin nâsiyesi (perçemi/alını) birinin elindedir” demek nâsiyesi tutulan varlık, elinde tutana karşı itaatkârdır ve bir varlığın nâsiyesini elinde tutan, onu istediği gibi itaat altına alır.”⁴⁶ Ferrâ'

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV/ 4909; Zebîdî, *Tacü'l-arûs*, XXXI/99.

³⁹ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

⁴⁰ Mustafevî, *et-Tahkîk*, XIII/212.

⁴¹ Râğıb el-İsfahani, *Müfredât*, 532.

⁴² “(Ey Muhammed!) Belki de sen, (müşriklerin) "Ona bir hazine indirilseydi veya beraberinde bir melek gelseydi ya!" demelerinden dolayı sana vahyolunanlardan bir kısmını gözardı edeceksin ve o yüzden göğsün daralacak. Fakat sen, ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir.” (Hûd 11/12)

⁴³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil 'uyûni'l-ekâvîl fi vücihi'te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan 1998), III/186.

⁴⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dirasetü't-Tûnusiyye 1984), III/171.

⁴⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Mukâtil b. Süleyman*, (Beyrut h.1423), II/286.

⁴⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyan 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dârü'l-Hicr 2001), XII/449.

(v.207/822)'ya göre bu ifade "bütün canlılar üzerinde mutlak manada tasarruf sahibi olan" anlamındadır.⁴⁷ Bu sebeple Allah, mutlak manada kendisine dayanılan ve güvenilen tek varlıktır. Bu bağlamda Kâsımî (v. 1914), bu ayetin yorumunda Allah'ın mutlak anlamda vekil olan ve kendisine dayanılan tek varlık olduğunu, Allah'ın her şey üzerinde hükümran oluşu, korunmaya ve himaye edilmeye ihtiyacı olmayışı üzerinden açıklamaktadır.⁴⁸

"Biz seni sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. De ki: Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Dileyen Rabbine giden bir yol edinsin. Sen hiç ölmeyen Hayy'a güvenip dayan ve Onu hamd ile tesbih et. Kullarının günahlarından haberdar olarak O yeter."⁴⁹

Furkân Sûresinde ise Hz. Peygamber'e muhataplarının küfür ve nifakları karşısında onlardan hiçbir karşılık beklemeden sadece Hayy olan Allah'a dayanması emredilmiştir. Zira ölümlü olan varlıklara dayananlar sonunda yok olup gidecektir. Hak karşısında mücadele edenlerden gelecek zararı defetme veya herhangi bir faydaya erişmede Hayy olan Allah'a itimat eden kaybetmeyecektir. Bu sebeple ölüp gidecek varlıklara bel bağlamamalı, Allah'a itimat edilmelidir.⁵⁰

قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ⁵¹

Yûsuf Sûresi 66. ayetin tefsirinde Elmalılı, benzer bir bağlama işaret ederek "Allah şahid" veya "Allah kefil" ifadeleri kullanılmadığını, özellikle "Allah vekîl" denildiğini vurgulamaktadır. Zira burada amaç, şahitlik değil icraattır. Bu bağlamda Allah'ı vekîl tutmak, "O'nun irade ve kudreti olmadan söylediklerimizi gerçekleştiremeyiz" diyerek ve Allah'ın kudretine sığınarak muvaffakiyeti Allah'tan beklemek anlamında kullanılmıştır.⁵²

Âl-i İmran Sûresi 172-174. âyetler Allah'ın vekîl oluşunu ifade etmesi bakımından önemli bir bağlama işaret etmektedir:

"Bunca yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve Peygamberdin çağrısına koşanlar var ya işte onlardan bu güzel davranışta bulunan ve karşı gelmekten sakınanlar için de büyük mükâfat vardır. Birtakım insanlar onlara, "İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun" dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Allah'ın lütuf ve keremiyle kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler Allah'ın rızâsına da uymuş oldular. Allah büyük lütuf sahibidir."⁵³

⁴⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle 2006), XI/143.

⁴⁸ Muhammed Cemaletdin el-Kasimi, *Mehâsinü't-te'vîl*, (y.y: Dârü ihyâ-i Kitâbî'l-Arabiyye 1957), IX/3457; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/209.

⁴⁹ el-Furkân 25/56-58.

⁵⁰ Taberî, *Câmiü'l-beyan*, XVII/479; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/364; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, (v.606/1209), *Mefâtihü'l-gayb*, (Beyrut: Dârü'l-fikr 1981), XXIV/103.

⁵¹ "(Ya'kub) dedi ki: Kuşatılmanız (ve çaresiz kalma durumunuz) hariç, onu bana mutlaka getireceğinize dair Allah adına bana sağlam bir söz vermediğiniz takdirde onu sizinle beraber göndermem!» Ona (istediği şekilde) teminatlarını verdiklerinde dedi ki: Söylediklerimize Allah şahittir." (Yûsuf 12/ 66)

⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/ 2889.

⁵³ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ (١٧٢)
الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣)
فَانظُرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِهِ لَمْ يُمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَهُ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (١٧٤)

"Onlar yaralandıktan sonra Allah'ın ve Peygamberinin davetine uyan kimselerdir. Onlardan güzel davranıp iyilik edenlere ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara büyük bir mükâfat vardır. O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mü'min iseniz, benden korkun." (Âl-i İmran 3/172-174) İlgili ayetlerin Bedri-i suğra gazvesi hakkında nazil olduğu ile ilgili rivayetler mevcut olsa da 172. Ayette zikredilen "yaralandıktan sonra"

Uhud sonrası Müşrik ordusu, Medine'ye gitmekte olan bir kervana rastlar. Ebu Süfyan, Hz. Peygamber ve ashabının gözünü korkutmak için bu kervan vasıtasıyla Müslümanlara 'Medine'ye döneceklerini ve sağ kalan Müslümanları da öldürecekleri' haberini iletir. Ebu Süfyan'ın yönlendirmesi ile kervandakiler veya Nuaym b. Mesud el-Eşcaî adlı kişi "müşrikler size karşı güç-kuvvet topladılar" ifadesiyle Hz. Peygamber ve ashabını gerçek dışı sözlerle korkutmak istemiştir. Müşrik ordusunun hem sayı hem de savaş teçhizatı bakımından Müslümanlardan üstün olduğu anlatılmıştır. Hz. Peygamber ve mü'minler bu sözleri, "Hasbünallahü ve ni'me'l-vekil" diyerek karşılaşmıştır.⁵⁴

Taberi (v. 310/923)' ye göre "onlardan korkun" demek "onlarla karşılaşmaktan korkun, sizin onlara gücünüz yetmez" demektir. Ancak bu sözler, müminler üzerinde korku etkisi göstermemiş, bilakis onların imanını artırmıştır. Allah ve Resül'ünün va'dine tasdikleri ve yakınleri artmıştır. Mü'minler, emre ittiba ederek Hz. Peygamber'in gösterdiği hedeften dönmemiş ve Allah'ın rızasına ulaşana dek ilerlemişlerdir.⁵⁵ Nuaym'ın somut veriler bakımından mü'minleri küçük gören, müşrikleri ise sayı ve güç bakımından üstün tutan sözleri karşısında inananların tasdik ve kararlılıkları, düşman karşısında cesaretleri, İslam'ı koruma istekleri, cihada karşı azimleri ve kuvvetleri artmıştır.⁵⁶ Maturidi'ye göre mü'minler, bu sözlere aldanıp oturup kalmadıkları için zayıf düşmemişler, hemen harekete geçmişlerdir.⁵⁷ Başlarına bir musibet geldiğinde inananların "Biz Allah'a âtîz ve O'na döneceğiz"⁵⁸ demelerine benzer şekilde Allah'a tevekkül örneği sergileyerek "Hasbünallahü ve ni'mel-vekil" dediklerini nakleder.⁵⁹ Zeccâc bu ifadeyi "Müşriklere karşı Allah bize yeter" anlamında açıklayarak müminlerin teslimiyetini vurgulamıştır.⁶⁰ Burada vekilin "kendisine mutlak anlamda teslim olunan" anlamında olduğu görülmektedir.

4. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Vekîl Olmadığının Beyanı:

4.1. Hz. Peygamber'in İnkâr Tavrı Karşısında Yetkili ve Sorumlu Olmadığının Beyanı

Peygamber, "Allah'tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarını hak dine çağırarak görevlendirilen yüksek vasıflı kimse" olarak tanımlanmıştır.⁶¹ Peygamberlerin sorumluluğunu ifade eden tebliğ kelimesi, ulaştırmak, bildirmek, eriştirmek, götürmek gibi anlamlara gelmektedir. İstilâhî olarak tebliğ ise "Peygamberlere Allah'tan gelen vahyin mahsulü olan ilâhî hükümlerin hiçbirini gizlemeden, eksiltmeden ve ilâvede bulunmadan aynısını insanlara bildirmek"⁶² olarak tanımlanmıştır. Peygamberler, gönderiliş amaçlarına

ifadesi bu gazvenin Uhud sonrası gerçekleşen Hamraü'l-esed gazvesi olduğunu gösterir. Rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Tâberî, *Câmi'ül-beyan*, VI/245-253.

⁵⁴ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, H.1423, I/316; Tâberî, *Câmi'ül Beyân*, VI/246-248; Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, zabt ve thk: Muhammed Ali Kutub, Muhammed Delibalta, (Beyrut: yy 1992), III/95.

⁵⁵ Tâberî, *Camiü'l-beyan*, VI/245; İbn Âşur (v. 1973), burada imanın artmasını amellerin artışına bağlı olarak yorumlar ve ona göre imanın artması, mü'minlerde cihad ve zafere karşı kararlılık /azm hasil olmasıdır. Bk. İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, III/169.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, II/479; Zemaşşeri, *Keşşâf*, I/661; Kurtubi, *el-Cami li ahkâm'l-Kur'an*, V/423.

⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, II/480.

⁵⁸ (Bakara 2/156)

⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, II/481.

⁶⁰ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923), *Meâni'l-Kuran ve İrabühû*, (Beyrut: aleü'kütüb, 1988), I/490.

⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2007), XXXIV/257.

⁶² Fikret Karaman, *Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet*, (Ankara: DİB yayınları 2010), 49-50.

uygun hareket ederek görevlerini yerine getirmekle yükümlüdür. Allah resulüne tebliğde çeşitli düzeylerde takip edeceği metodun kurucu ilkeleri bildirilmiştir.⁶³

Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayet-i kerimede peygamberlerin hem dini insanlara ulaştırması sorumluluğundan bahsedilmiş, hem de bu konuda sahip olunması gereken vasıflar beyan edilmiştir.

“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.”⁶⁴

“Sana ancak tebliğ etmek düşer.”⁶⁵

“(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir.”⁶⁶

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”⁶⁷

Kur'an-ı Kerim, Peygamber (sav)'in asli görevinin ne olduğunu açıkça ortaya koyduğu gibi, bu görevini yaparken risâlet sorumluluğu ile bağdaşmayacak tavırlardan da sakındırmaktadır. Bu anlamda pek çok ayette Hz. Peygamber'in tebliğ sonrası muhatapın olumlu tavrı için çok istekli olduğunu aksi durumda ise çok üzüldüğü beyan edilmektedir. Şuarâ Sûresinde bu husus şöyle dile gelmektedir; “Ey Muhammed! İnanmıyorlar diye neredeyse kendini mahvedeceksin”⁶⁸ Muhataplarının kabulü için Peygamber (sav)'in çok istekli oluşunun onu zorlamaya sevk etmemesi gerektiği zikredilmektedir. “Hatırlat, uyar! Zira sen, sadece hatırlatıp uyaransın; onlara zor kullanacak değilsin.”⁶⁹ “Dinde hiçbir zorlama yoktur”⁷⁰ mealindeki ayetler bu hususa işaret etmektedir.⁷¹ Bu bakımdan tebliğde amaç, insanın Hz. Peygamber'in ilettiği mesajı kendi aklı ve iradesi ile hareket ederek tercih etmesidir.⁷²

Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in tebliğ sorumluluğu beyan edilirken vekil sıfatının Hz. Peygamber'den nefyedildiği görülmektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber'den vekilliğin nefyedilmesi anlamındaki ayetlerde, onun tebliğ vazifesini yerine getirirken onun üzerine düşenin elçilik olduğu hatırlatılmaktadır. Bu anlamda vekil ve elçi/resûl kavramları, Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu kavramlar arasındadır. Elçi ve vekil kelimeleri arasındaki farka dikkat çekilerek şöyle izah edilmiştir;

“Elçilikte temsil, vekalette ise asıl adına hareket edilerek aslın işinin görülmesi önemlidir. Vekâlette vekil, görevlendirildiği işte veya konuda asıldan daha önemlidir. Risalette yani elçilikte sorunu aslın mesajı çözer. Vekâlette ise sorunu vekil çözer.”⁷³

⁶³ Bk. Ahmet Önkal, “Kaynakları Açısından Hz. Peygamber (s.a.v)'in Tebliğ Metodu”, *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmî Toplantı-*, Ed. Ahmet Kavas, (İstanbul: Seçil Ofset 2011), 547 vd.

⁶⁴ Mâide 5/67.

⁶⁵ er-Ra'd 13/40.

⁶⁶ en-Nisâ 4/165.

⁶⁷ en-Nahl 16/125.

⁶⁸ eş-Şuarâ 26/3.

⁶⁹ el-Gâşiyeh 88/21-22.

⁷⁰ el-Bakara 2/256.

⁷¹ M. Şevki Aydın, “Ben Ancak Muallim Olarak Gönderildim' Diyen Peygamber”, *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Ankara: TDV Yayınları 1995), 183.

⁷² Bk. Aydın, “Ben Ancak Muallim Olarak Gönderildim' Diyen Peygamber”, 185 vd.

⁷³ Ahmet Akbulut, “Vahiy”, *İslam İnanç Esasları- El Kitabı-*, Ed. Düzgün, Şaban Ali, (Ankara: Grafiker Yayınları 2014), 170

Hiz. Muhammed'in elçi olmasının nedeni, kendisinin olmayan mesajı alıp, bunun asıldan geldiğini belirterek muhataplara ulaştırmasıdır. Yüce Allah, Hiz. Muhammed'e resûl yani elçi konumunu vererek, Muhammed'in tebliğ ettiği dinin kendi dini olduğunu vurgulamaktadır. İnsanların elçiyi devreden çıkartarak Allah'tan kitap almaları olanaksızdır. Bu nedenle elçiye itaat, onu gönderene itaattir."⁷⁴

Risâletteki temel ölçüt, elçinin en katışıksız bir şekilde mesajı ulaştırmasıdır. Bu anlamda risâlette mesajın iletilmesinde yapılan açıklamalar, mesajın daha iyi izah edilip muhatap için daha anlaşılır olmasını hedeflemektedir.⁷⁵ Bu bağlamda resûlün risâlet görevinde mesajın iletilmesi dışında muhatapın mesajı tepkisine müdahale hakkına ve istediklerini hidayete erdirip istemediklerini mesajın dışında bırakma gibi bir insiyatife sahip olmadığı beyan edilmiştir.⁷⁶ eş-Şûra 42/6. Ayette;

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيفٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ

"Allah'tan başka dostlar edinenlere gelince, Allah onları daima gözetlemektedir. Sen onlara vekil değilsin." buyrulmaktadır.

Zemahşerî, vekaletin resûlden nefyini, Allah'ın güç ve kudreti ile açıklamıştır. Buna göre "Allah onları gözeticidir, onlara hesap soracak olan da O'dur. Hiçbir şeyi eksik bırakmaz. Ondan başka kimse onlar üzerinde gözetleyici değildir. Onların durumlarından mutlak anlamda yetkili olan veya sorumlu olan da resul olarak sen değilsin" anlamında yorumlanmıştır.⁷⁷ İbn Âşûr da benzer yorumlarla risâlette nefyedilen vekaleti savunan, koruyan, yardımcı anlamlarında yorumlamıştır. Bu anlamıyla vekîl sıfatının nefyi, "senin onlar üzerinde tahakküm gücün yoktur" anlamını taşımaktadır.⁷⁸

Hiz. Peygamber, bu vasıflara sahip olmadığı için müşrikleri Allah'tan gelecek bir zarardan koruyabilmesi söz konusu değildir.⁷⁹ Bu minvalde "Ben üzerinize vekil değilim" diyerek "Allah'ın kudreti benim tasarrufuma bırakılmış değil, ne azaba muktedirim ne de ondan koruyabilirim" demiş olmaktadır.⁸⁰ Bu hususta ayette "(Ey Peygamber) sorumluluk kendilerine aittir. Ne şirklerinden ne de başlarına geleceklerden onları koruyabilirsin. Ne de onları sorgulama cezalandırma işini yapabilirsin." anlamı öne çıkmaktadır.⁸¹ Kurtubî, 'ye göre ise Hiz. Peygamber'in vekil olmadığına beyanı, "Allah, onların amellerinin karşılığını vermek üzere nâfizdir, amellerini tespit eder." anlamına gelmektedir.⁸² Taberî ise bu ifadeleri tesellî olarak yorumlamakta ve Allah'ın müşrikleri murakabe altında tuttuğunu ve onları cezalandıracağını vurgulayarak bu konuda Hiz. Peygamber'in yetkili ve sorumlu olmadığını zikretmektedir. İnkâr eden müşriklerin hesabı, peygambere değil, Allah'a aittir.⁸³

Bu durumda Hiz. Peygamber'in vekîl olmadığına beyanı ile hesap görme, cezalandırma ve mükafatın Allah'ın hükmü altında olduğu ve bu konuda Hiz. Peygamber'in yetkili olmadığı vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra risâlet sahasını "fayda ve zararın sebebi olma" ve "hakkın

⁷⁴ Akbulut, "Vahiy", 172.

⁷⁵ Çağlayan, "Elçi ve Vekîl Bağlamında Nübüvvet", 78-79.

⁷⁶ Çağlayan, "Elçi ve Vekîl Bağlamında Nübüvvet", 80.

⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, V/394.

⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V/287.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV/170-171.

⁸⁰ Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Huzur Yayınevi 2005), III/624.

⁸¹ Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/63.

⁸² Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân*, XVIII/446.

⁸³ Taberî, *Câmiü'l-beyan*, XX/469.

kaynağı olma" gibi müşriklerin aşırılıklarından da temizleme amacı taşımaktadır. Zira Hz. Peygamber, hakka vasıtaadır.⁸⁴

Vekîl kavramının koruyucu ve gözetici anlamını aşağıdaki ayetler de desteklemektedir;
هَآ أَنْتُمْ هَآؤَلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَمَن يُجَادِلِ اللّٰهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا
"İşte siz öyle kimselersiniz (ki, diyelim) dünya hayatında onları savundunuz. Ya kıyamet günü onları Allah'a karşı kim savunacak, yahut kim onlara vekil olacak?"

en-Nisa 4/109. ayetteki vekîl kelimesi Matürîdî tarafından savunmak anlamıyla ifade edilmiştir. Bu anlamıyla kelimenin "korumakla, ihtiyaçları karşılamakla görevli olan ve zararlı şeyleri ortadan kaldıran" gibi anlamları söz konusu edilmiştir. Bu anlamda müşrikler, tebliği kabul etmedikleri takdirde Hz. Peygamber'in onların başına geleni savacak bir gücü yoktur.⁸⁵ Zemahşerî de vekîl kelimesinin nefyedilmesini benzer şekilde yorumlayarak Hz. Peygamber'in Allah'ın azabından ve intikamından koruyucu olamayacağıyla açıklamıştır.⁸⁶

Şûra sûresi 68. ayette "Peki siz O'nun kara tarafında sizi yere batırmayacağından veya başınıza taş yağdırmayacağından emin misiniz? Sonra kendiniz için bir vekîl de bulamazsınız"⁸⁷ beyanı da bu anlamı destekler mahiyettedir. Bahsi geçen yere batırma veya taş yağdırma hadiselerine karşı inkarcıların yardımcı, azaptan kurtarıcı veya koruyucu bulamayacakları bağlamında "vekîl" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.⁸⁸

4.2. Hz. Peygamber'in Tebliğde Zorlayıcı Olmaması Gerektiğinin Beyanı

Kur'an-ı Kerim'de tebliğin ihtiyara mebni olduğu açıklanırken vekîlin yalnız Allah olduğu, Hz. Peygamber'in ise vekîl olmadığı beyan edilmektedir. Bu husus, ez-Zümer 38/38-41. ayetlerde şu şekilde beyan edilmektedir;

وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللّٰهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّي أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِي قُلْ حَسْبِيَ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿38﴾ قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿39﴾ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿40﴾

"Gerçek şu ki onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, tereddüt etmeden "Allah" derler. De ki: "O halde söyler misiniz, Allah'ı bırakıp da taptığınız şu şeyler, Allah bana bir zarar vermek istese, O'nun vereceği zararı önleyebilirler mi? Yahut O bana bir rahmet diledi, onun rahmetini durdurabilirler mi?" De ki: "Allah bana yeter! Tevekkül ehli olanlar yalnız O'na güvenip dayanırlar." De ki: "Ey kavimim! Elinizden geleni yapın! Muhakkak ki ben de yapmam gerekeni yapacağım! Kime alçaltıcı bir azabın geleceğini, kimin tepesine sonu gelmez bir azabın ineceğini yakında öğreneceksiniz!" Biz sana insanlar için gerçeği ortaya koymak üzere Kitabı indirdik; artık kim doğru yolu izlerse kendi iyiliği için izlemiş olur, kim de yoldan saparsa kendi aleyhine sapsın olur; sen onların vekîli değilsin."

Hz. Peygamber döneminde müşrikler yaratıcı olarak Allah'a inanmalarına rağmen aracı olarak putları benimseyerek onlara sığınıyor ve onlardan yardım bekliyorlardı. Şirk inancının bir unsuru olmak dışında hiçbir gücü olmayan putların Allah'tan bir rahmete sebep olmadıkları gibi O'ndan gelecek bir zararı önleyemeyecekleri de beyan edilmiştir. Şirke saparak iman etmemelerinin sorumluluğu tamamen kendilerine ait olup Hz. Peygamber'in müşriklerin tehditlerinden ve mesajı reddetmelerinden etkilenmemesi gerektiği zikredilmiştir. Bu anlamda

⁸⁴ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XI/3405.

⁸⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, (v. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın, (İstanbul: Mîzân Yayınları, 2005), IV/30.

⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II/147.

⁸⁷ el-İsrâ 17/68.

⁸⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, (Kahire: 2000), IX/44; Taberî, *Câmiü'l-beyan*, XIV/669.

Hiz. Peygamber, onların şirk ve inkârına karşı sadece Allah'a kulluk etmeli ve O'na tevekkül etmelidir. Nitekim peygamberlerin muhataplarının sorumluluğunu üstlenmek veya Allah'ın hükümlerine inanmaya zorlamak gibi bir görevi yoktur.⁸⁹

el-En'âm 6/ 66. ayette "Gerçek olduğu halde, kavmin onu yalanladı. De ki: Ben, sizin üzerinize vekil değilim."⁹⁰ zikri geçen vekil kelimesi, şirk ve inkâr bağlamında gelmektedir. Müfessirlerin geneline göre ayette yalanlandığı beyan edilen şey, 'Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın yalanlanması ise risâleti ve risâletin kaynağını da kapsamaktadır. Bu ayette Hiz. Peygamber'den nefyedilen vekil kelimesi, hafiz ile açıklanarak resûlün üzerine düşenin hidayete sevk etmek olmadığı veya amellerin karşılığını vermeye muktedir olmadığı vurgulanmıştır. Bu sebeple Hiz. Peygamber'in onların yalanlamalarını zorla engelleyemeyeceği açıklanmıştır.⁹¹ Benzer şekilde Zemahşeri tarafından vekil kelimesi, Kaf Sûresi 45. ayette⁹² geçen جَبَّار ve Gâşiye Sûresi 22. ayette⁹³ zikredilen مُصْنِطِرْ kelimeleri ile açıklanmıştır.⁹⁴

Bu anlamı ifade eden diğer bir ayet-i kerimede ise şöyle buyurulmuştur:

"Sen Rabbinden sana vahyedilene uy, O'ndan başka ilah yoktur. Müşriklerden yüz çevir. Allah dileseydi şirk koşturmazlardı. Biz seni onların başına bekçi göndermedik. Sen onlar üzerine vekil değilsin."⁹⁵

Râzî (v.606/1210), zikredilen ayet-i kerimenin müşriklerin Kur'an'ın kaynağının ilahî olmadığı yönündeki iddialarıyla ilgili olduğunu söylemektedir. Bu beyanla Allah, Kur'an'ın kaynağı hakkında asılsız iddialar öne sürenler karşısında resûlüne "sen onlara aldırma, onların tehdit ve inkârları seni etkilemesin, ben dileseydim onları inkârdan çevirirdim. Onları küfürleri içinde bıraktım ki bu durumda senin onların bu durumu ile meşgul olmaman gerekir." demektedir.⁹⁶ İman eden kendi lehine iman etmiş, inkâr eden de kendi aleyhine inkâr etmiştir. Neticede her iki durumda da Hiz. Peygamber'in tebliğ vazifesini yerine getirmekten uzak kalamayacağına bu şekilde dikkat çekilmiştir.⁹⁷ Resûlullah'ın müşriklerin inkârından kaynaklanan kırgınlık ve üzüntüsünü gidermek için Allah, elçisini onların Müslüman olmamasından sorumlu olmadığını ve emaneti eda etmekle sorumlu olduğunu hatırlatarak teselli etmektedir.⁹⁸

Kur'an-ı Kerim'de benzer bir bağlamda Hiz. Peygamber'e Allah'a güvenip dayanması emredildikten sonra onun "ölülere ve arkasını dönüp kaçan sağırlara çağırıyor duyuramayacağı"⁹⁹ beyan edilmiştir. Çünkü onların inkârı, resûlün bir ihmali veya eksikliğinden kaynaklanmamaktadır. Hiz. Peygamber'den inkarcuların inkâr etmelerine aldırmadan görevini yapmaya yönelmesi istenmektedir. Râzî (v. 606/1210), inkâr edenlerin ölüler ve sağırlar olarak nitelenmesini Allah'a tevekkülün sebebi olarak yorumlamıştır. Hiz. Peygamber'in müşriklere değil, Allah'a dayanmalıdır. Kendisine itimat edilmeye layık olan tek varlık, Allah'tır. Bu bağlamda Allah,

⁸⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyan*, XX/212; Zemahşeri, *Keşşâf*, V/308; Er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVI/282-283; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII/281-282; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, XII/132.

⁹⁰ el-En'âm 6/66.

⁹¹ Taberî, *Câmiü'l-beyan*, IX/311; Mukâtil, *Tefsir-i Mukâtil b. Süleyman*, I/566; Zemahşeri, *Keşşâf*, II/359; Er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII/25; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, VI/76.

⁹² تَخُنُّ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدٍ

⁹³ لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصْنِطِرٍ

⁹⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/352-353.

⁹⁵ el-En'âm 6/106-107.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII/145.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII/146; Mukâtil, *Tefsir-i Mukâtil b. Süleyman*, I/583; Taberî, *Câmiü'l-beyan*, IX/479.

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII/426.

⁹⁹ "Öyle ise Allah'a tevekkül et. Çünkü sen apaçık bir hak üzere bulunuyorsun. Şüphesiz sen ölülere duyuramazsın. Arkalarına dönüp kaçarlarken sağırlara da çağırıyor duyuramazsın." (en-Neml 27/79-80)

müşriklerin *hak* karşısında duyarsız kimseler olduğunu beyan etmek suretiyle Hz. Peygamber'in onlarla ilgili beklentisini ortadan kaldırmak istemiştir.¹⁰⁰

Bu bağlamda Yûnus Sûresi 108. ayette şöyle beyan edilmiştir:

“De ki: Ey insanlar! Bu gerçek size Rabbinizden gelmiştir. Artık kim doğru yola girerse kendisi içindir. Kimde saparsa kendi aleyhine sapmıştır. Ben üzerinize vekîl değilim.”¹⁰¹

“Allah'ın kitabı” veya “Allah'ın dini”, insanlığın bütün ihtiyaçlarını karşılayacak muhteva ile geldikten sonra artık kimsenin bahanesinin bir geçerliliği yoktur. Doğru yolu seçen kimse dünyada ve ahirette kendi lehine olarak tercih etmiş, doğru yoldan sapan ise kendi aleyhine olarak sapmıştır. Hz. Peygamber'in üzerine düşen ise zorlamak değil, mesajı ulaştırmaktır.¹⁰² Hz. Peygamber'den getirdiği dine karşı çıkan muhataplarının sorumluluğunu kabul etmeyeceğini beyan etmesi istenerek onun sadece izzeti ile düşmanlarını yok edecek ve rahmeti ile de yardım edecek olan Allah'a dayanması gerektiği beyan edilmektedir. Çünkü kişi, aciz kaldığı noktada o işi yapabilecek olana, fayda ve zarar vermeye gücü yetene bırakmalıdır.¹⁰³

Sonuç

Bu çalışmada vekîl kavramının anlam alanını tespit etmek gayesiyle, Allah'ın mutlak anlamda vekil olduğunu ifade eden ayetler, Hz. Peygamber'in vekil olmadığını beyan eden ayetlerle bir arada değerlendirilmiştir. Cahiliye döneminin insan merkezli dilinde istiğna tavrı şirkle yakından ilişkili görülmüştür. Vekil kavramının kökü ise “kendi işini yapamayacak derecede acziyet ile işini başkasına bırakma” anlamındadır. Bu anlam, cahiliyenin kendini üstün gören tavrı karşısında vekil tayin edenin *kendi kendine yetmeyen/âciz* olduğu anlamı ile zıtlık taşımaktadır. Kur'ân'da kavramın hem Allah hem de insan için kullanıldığı görülmekle birlikte Kur'ân'ın beyanında mutlak anlamda vekil olan, yalnız Allah'tır. Bu anlamıyla Allah'ın vasfı olarak vekil, tefsir kaynaklarında kefil, kâfi, rabb, hâfız, hafız, şehîd kelimeleriyle izah edilmekte ve bu ifadeler, Allah'ın mutlak manada zatının gerektirdiği şekilde hükümrânlığını vurgulamaktadır. Mutlak anlamda kâinatta tasarruf sahibi tek varlığın Allah olduğu ve her şeyin onun hükmü altında olduğu beyan edilmektedir. Dolayısıyla mutlak anlamda müstağni olanın Allah olduğu vurgulanmış olmaktadır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'den vekaletin nefyedildiği görülmektedir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in insanlar üzerinde vekil olmadığını beyan eden ayetler, teklifin ihtiyara mebni olduğu ve resûlün zorlama yetkisinin olmadığı anlamı ile bir taraftan onun inkâr tavrının sebep olduğu üzüntüsü karşısında teşvik ve teselli anlamını ifade ederken öte yandan resûlün inkâr tavrının sonuçları konusunda yetkili ve sorumlu olmadığını vurgulamaktadır. Bu bakımdan resul, inkâr tavrının karşılığı olarak cezalandırma-cezadan koruma veya fayda-zararın kaynağı olma gibi konularda yetki sahibi değildir ki onun vekil olmaması, tevhid vurgusu ile risâletin sınırlarına dikkat çekmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'den -nefyedilen vekil kavramı bağlamında- nefyedilen yetkiler ve sıfatlar konusunda Allah'ın kendisine vekîl tayin etme gibi bir acziyetten müstağni olduğu da beyan edilmiş olmaktadır.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX/33; Taberî, *Câmiü'l-beyan*, XVIII/117-118; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXIV/216; Ayrıntılı bilgi için bk. Mirza Tokpınar, *Hangi Doğru? Tevekkül Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*, (İstanbul: Kitâbi Yayinevi 2010); Gülnur Külünkoğlu, “Kur'ân'da Tevekkül”, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

¹⁰¹ Yûnus 10/108.

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/ 60.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI/84; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd., (Müessesetü Kurtuba, 2000), X/382; Er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXIV/173.

Kaynakça | References

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim. Kahire: Dârü'l-hadis, 2007.
- Aydın, M. Şevki. "Ben Ancak Muallim Olarak Gönderildim" Diyen Peygamber", İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 181-190.
- Akbulut, Ahmet. "Vahiy", İslam İnanç Esasları (el kitabı). Ed. Şaban Ali Düzgün. İstanbul: Grafiker Yayınları, 2014. 163-176.
- Cürcânî (ö. 816/1413), Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. et-Ta'rifât. Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dara'n-nafais, 2012.
- Çağlayan, Harun. Müslüman Kelâmında Elçi ve Vekîl Kavramları. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Çağlayan, Harun. "Elçi ve Vekîl Bağlamında Nübüvvet". Makâlât Mezhep Araştırmaları, VIII/2, (Güz 2015): 67-95.
- Demirci, Muhsin. Konulu Tefsire Giriş. İstanbul: İFAV, 2013.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. 10 cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. el-Kâmûsü'l-muhît. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Gazzâli, Ebu Hâmid Hucetü'l-islam Muhammed b. Muhammed. Esmâ-i Hüsnâ Şerhi. Çev. M. Feriât, İstanbul: Feriât yayınevi, 1993.
- İbn-i Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. 30 cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. Mu'cemu Mekayisi'l-Luga. 6 cilt. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2001.
- İbn Hişam, Abdülmelik. es-Sîretü'n-nebeviyye. Thk: Muhammed Ali Kutub, Muhammed Delibalta. Beyrut:yy 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm. 15 cilt. Thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (v. 711/1311), Lisânü'l-Arab, Beyrut: Dârü'l-mearif, ts.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, Mehâsinü't-te'vîl. 17 cilt. thk: Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dârü ihyai'l-kütübü'l-Arabiyye, 1957.
- Karaman, Fikret. Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet. Ankara: DİB yay, 2010.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali. Çev. Ali Turgut vd. Ankara: TDV Yayınevi 2017.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şur'ân. 24 cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Külünkoğlu, Gülnur. "Kur'an'da Tevekkül". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2015.
- Mâtürîdî, Ebü Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. Te'vilatü'l-Kur'ân. 17 Cilt. Müraca: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. Tefsir-i Mukâtil b. Süleyman. 1. Baskı. Beyrut: Darü ihyai't-türas, h.1423.
- Mustafevî, Hasan. et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim. 14 Cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.
- Önkâl, Ahmet. "Kaynakları Açısında Hz. Peygamber (s.a.v)'in Tebliğ Metodu". Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmî Toplantı-. 2011. 541-552.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. Mefâtihu'l-gayb. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- Rağıp el-İsfahani. Müfredat. Beyrut: Dare'l-marife, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmiü'l-beyan 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr 2001.
- Tokpınar, Mirza. Hangi Doğru? TEVEKKÜL Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım. İstanbul: Kitâbî Yayınevi. 2010.
- Toshihiko Izutsu. Çev. Kürşat Atalar. Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar. İstanbul: Pınar Yay, 2011, 137.
- Toshihiko Izutsu, Çev. Kürşat Atalar, Kur'ân'da Tanrı ve İnsan. İstanbul: Pınar Yay, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". TDV İslâm Ansiklopedisi. 34/257-262. Ankara: TDV Yayınları. 2007.
- Yurdağür, Metin. Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus. 40 Cilt. thk. İbrâhim Terzi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. Meâni'l-Kuran ve İrabühû. Beyrut: Âlemü'kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. el-Keşşâf. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan 1998.

SEBİLÜRREŞÂD VE İSLÂM MECMUASI'NDAKİ
USÛLÜ'L-FIKİH VE FIKİH MAKALELERİ

Articles on Usûl al-Fiqh And Fiqh in the Sebilürreşâd and Islam Journals

Esmâ GÜLER

Öğretmen, MEB / Temel İslâm Bilimleri Yüksek Lisans Sonrası Araştırmacı,
Bursa, Türkiye
Teacher, MEB / Basic Islamic Sciences Post Graduate Researcher
Bursa, Turkey

glresma@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3623-3821

DOI: 10.53336/rumeli.989106

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos 2021 / 31 August 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ekim 2021 / 26 October 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021
Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Güler, Esmâ. “Sebilürreşâd ve İslâm Mecmuası'ndaki Usûlü'l-Fıkıh ve Fıkıh Makaleleri” Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 189-209.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>
mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

SEBİLÜRREŞÂD VE İSLÂM MECMUASI'NDAKİ USÛLÜ'L-FIKIH VE FIKIH MAKALELERİ*

Öz

Sebilürreşâd ve İslâm Mecmuası, ilmî seviyesi, üslubu, içeriği, yazar kadrosu ve yayın politikası bakımından seçkin ve uzun soluklu ilk dergilerden olmakla öne çıkan II. Meşrutiyet Dönemi yayınlarıdır. *Sırât-ı Müstakîm Mecmûası*, 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanı ile yayın hayatına başlamış, 1912 yılında isim değişikliğine uğrayarak *Sebilürreşâd* adıyla 1925 yılına kadar varlığını sürdürmüştür. *İslâm Mecmuası* ise 1914 yılında yayımlanmaya başlamıştır. Dönem, fikhî açıdan klasik dönemden modern döneme geçişe rastladığından, mecmualarda birçok alanda makale bulunsa da dönemin şartlarıyla paralel olarak fıkıh ve fıkıh usûlü konulu makaleler ağır basmaktadır. Mecmualar fıkıh ve fıkıh usûlü konularıyla ilgili hem klasik hem de modern fikirlerin paylaşıldığı hatta zaman zaman tartışmaların yaşandığı bir mecrâ konumundadır. 1908-1925 yılları arasında yayımlanan *Sebilürreşâd Mecmûası*'nda 244, *İslâm Mecmuası*'nda ise 60 makale fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgilidir. Makalelerde ele alınan fikhî konular; te'addüd-i zevcât, tesettür, zekâtın donanmaya verilmesi, rü'yet-i hilâl, Ramazan'ın sübûtu, mali ibadetler, hac, hutbe, vaaz, hulle, faiz, ribe'l-fazl ribe'n-nesî'e, talak, savm ve fitirdir. Usûlü'l-fıkıh konuları ise; içtimaî usûl-i fıkıh, örf, ictihad, taklit, cevaz, cevazın ahkâm-ı şerîatten olup olmadığı, kaza, ifta, müfti, kadı, müctehidin şartları ve mevârid-i icmâ'ın kâffesini bilmektir. *İslâm Mecmuası*'na Ziya Gökalp'in içtimaî usûl-i fıkıh ile ilgili görüşleri damgasını vurmuştur. İçtimaî usûl-i fıkıh, te'addüd-i zevcât, cevazın ahkâm-ı şerîatten olup olmadığı *İslâm Mecmuası* ve *Sebilürreşâd* arasında karşılıklı tartışılan mevzulardır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuk Usûlü, Fıkıh, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd*, *İslâm Mecmuası*, Klasik Dönem, Modern Dönem.

Articles on Usûl al-Fiqh And Fiqh in the Sebilürreşâd and Islam Journals

Abstract

Sebilürreşâd and *Islam Journal* were precursor, prominent and long-running journals of the 2nd Constitutional Period in terms of their scientific level, style, contents, writers and publication policies. *Sırât-ı Müstakîm Journal* started its publication life with the declaration of the Second Constitutional Monarchy in 1908, changed its name in 1912 and continued its existence until 1925 under the name of *Sebilürreşâd*. *The Islam Journal* began to be published in 1914. Since the period coincided with the transition from the classical period to the modern period in terms of fiqh -although there are articles in various fields in the journals- articles on fiqh and usûl al-fiqh predominate in parallel with the conditions of the period. The journals are places where both classical and modernist ideas about fiqh and usûl al-fiqh are shared, and even debates take place from time to time.

* Bu makale Mart 2021 Kırklareli Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimler ABD'da tamamlanmış olan "SEBİLÜRREŞÂD VE İSLÂM MECMUASI'NDA YER ALAN USÛLÜ'L-FIKIH VE FIKIH KONULARINDAKİ MAKALELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ" adlı Yüksek Lisans Tezi'nden üretilmiştir.

There are 244 articles in the *Sebilürresâd Journal*, which was published between 1908-1925, and 60 articles in the *Islam Journal* on fiqh and usûl al-fiqh. The fiqh subjects discussed in these articles are polygamy, veiling, giving zakah to the navy, the vision of the crescent, the proof of Ramadan, financial worship, pilgrimage, sermon, ḥullah, interest, ribâ al-faḍl, ribâ al-nas'ie, divorcement, fasting and fitr. The subjects of usûl al-fiqh are social usûl al-fiqh, custom, ijtihad, imitation, permissibility, whether the permissibility is from the rules of shari'ah, qaḍâ, iftâ, muftî, qâḍî, the conditions of the mujtahid and the ability to know the consensus. Ziya Gökalp's views on social usul al-fiqh left their mark on the *Islam Journal*. Social usûl al-fiqh, polygamy, whether permissibility is from the rules of shari'ah or not, are the issues that are mutually discussed between the *Islam Journal* and *Sebilürreşâd*.

Keywords: Uşûl al-Fiqh, Fiqh, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd*, *Islam Journal*, Classical Period, Modern Period.

GİRİŞ

XVIII. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti, Avrupa karşısında gerilemesinin nedenlerini araştırmaya başlamış, genel manada olmasa da kurumsal yapıda bazı eksiklikler görülmüştür. Bu nedenle öncelikle kurumsal yapının değişmesine karar verilmiş ve bazı değişikliklere gidilmiştir. Bu bağlamda 1839'da Tanzimat Fermanı, 1856'da Islahat Fermanı ve 1876'da I. Meşrutiyet ile devletin siyasi, hukukî sistemini yapılandırma adımları atılmıştır. Ancak bunlar yeterli çözüm sağlamayınca 1908'de II. Meşrutiyet ve Kânûn-ı Esâsî'nin ilan edildiği bilinmektedir.

Tanzimat sonrası dönemde, hukuk alanında *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* ile şer'î hukuka dayalı kanunlaştırma daha çok siyasi, askeri ve iktisadi alanları kapsamıştır. Başlangıçta yenileşme tartışmalarının yoğunlaştığı medeni hukuk alanındaki gelişmeler, özellikle de aile hukuku alanındaki düzenlemeler daha yavaş bir seyir izlemiştir. II. Meşrutiyet sonrası süreli yayınların yaygınlaşmasıyla aydınlar, hukuk düşüncesi alanında da farklı ve eleştirel görüşler ortaya koymaya başlamışlardır. Bu fikrî özgürlük ortamı, İslamcılık, Batıcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük gibi farklı fikirlerin seslerini duyurmalarına zemin hazırladığı gibi fıkıh ve fıkıh usulü konuları da yaygın bir biçimde bu akımlar bünyesinde yayın hayatına başlayan birçok mecmuada yer almıştır. Söz konusu tartışmaların bazı sentezlerle gelişerek halen devam ettiği görülmektedir.¹

1908 yılında tekrar yürürlüğe konan Kanûn-ı Esâsî ile ortaya çıkan hürriyet ortamı sansürsüz yayın hayatını başlatsa da 1909'da çıkan 37 maddelik Matbuat Kanunu'yla basın yeniden düzenlenip kısıtlanmıştır.² Bu kısıtlamaya rağmen ilk üç yılda altı yüz civarında gazete ve mecmuanın yayın hayatına girdiği tespit edilmektedir.³ *Sebilürreşâd*

¹ Hasan Özket, *Sanayileşen Fıkıh XIX. Asır İslâm Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)*, (İstanbul: Medhal Bilimsel Araştırma Merkezi, 2006), 46.

² Detaylı bilgi için bk. Nurşen Mazıca, "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu", *Atatürk Yolu Dergisi* 5/18 (01.08.1996), 131-154.

³ M. Bülent Varlık, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 1-6, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/125.

ve İslâm Mecmûaları da Kânûn-ı Esâsî'nin yürürlüğe girmesiyle yayın hayatına başlayan mecmualardandır.

Mecmualar, çeşitli parti ve cemiyete mensubiyeti olan birçok insana, bu zamana kadar görülmemiş bir tartışma ortamını hazırlamış ve mecmuaların yazarları yukarıda isimleri anılan akımları takip etmişlerdir. Her akım, siyasî, sosyal, ekonomik, dinî çalkantıların etkisiyle, matbuat vasıtasıyla devletin ve milletin devamlılığı için millî şuur etrafında halkı bilinçlendirme, uyandırma ve örgütlemeye yönelik kanaatlerini açıklamak üzere çeşitli süreli yayınlar çıkarmaya başlamıştır.

Çalışmamıza konu olan mecmuaların; işlenen konular, ilmî seviye, üslup, içerik, yazar kadrosu ve yayın politikası bakımından dönemin seçkinlerinden olduğu bilinen bir gerçektir. Yayın hayatları boyunca dönemin genelde dinî, siyasî, ilmî, ahlâkî, toplumsal boyuttaki sorunlarını titizlikle ele almış, özellikle din karşıtı düşünce akımlarına karşı büyük bir mücadele vermişlerdir. Özellikle İslâm hukuk tarihinde 19. yüzyıla kadar mezhep kavramı etrafında şekillenmiş fikhî ve fikrî anlayışın, basın özgürlüğünün sağladığı bu tartışma ortamında, bilhassa *İslâm Mecmuası*'ndaki yazarlar vasıtasıyla, mezhepler üstü bir anlayışa evrilmeye başladığı görülmektedir. Ancak bu evrilme, klasik fıkıh anlayışına sahip yazarlar tarafından tepki görmüş ve tartışmalara sebep olmuştur.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra özellikle *Sırât-ı Müstakîm / Sebîlürreşâd Mecmûası* ittihad-ı İslâm düşüncesi çerçevesinde kaleme alınmış yazılar yayımlanmış, misyoner ve siyonist faaliyetlerin aleyhinde bulunmuştur.⁴

1. Fıkıh ve Usûlü'l-Fıkıh Dair Makaleler

Mecmuaların dönemin dinî, siyasî, millî, felsefî, edebî, hukukî ve ilmî birikim ve tecrübesini iyi bir şekilde ihtiva ettiği görülmektedir. Bir taraftan tefsirden hadise, sosyal konulardan felsefeye, fıkıh ve fetvadan edebiyata, tarihten talim ve terbiyeye, hutbelerden mevaize birçok alanla/konuyla alakalı yazılara yer verilmiş, diğer taraftan İslâm kavimlerinin hayatlarından mektuplara, matbuattan şuûnata, kadın meselelerine, millî iktisat ve sermaye konularına, savaşın şartları ve sonuçlarına değinilmiştir. Yine İslâm âleminde cereyan eden hadiseler, şiirlere, İslâm büyüklerinin biyografilerine dair dönemi ilgilendiren her konu hakkında yazılar yayımlanmıştır.⁵ Bu yazılar içinde fıkıh ve usûlü'l-fıkıh konuları ağır basmaktadır. Dönemin çalkantılı gündeminden dolayı ele alınan her mevzu fikhî açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Mecmualarda fıkıh ve usûlü'l-fıkıh konularında en çok makale kaleme alan yazarlar arasında Ziya Gökalp, Halim Sabit, Reşid Rıza, Mansûrîzâde Said, İzmirli İsmail Hakkı, Aksekili Ahmet Hamdi, Ali Haydar Efendi (Büyük), Mûsâ Kâzım Efendi, Bereketzâde İsmâil Hakkı, Manastırlı İsmâil Hakkı, Babanzâde Ahmed Naim, Muhammed Ferîd Vecdî sayılabilir.

1.1. Sırât-ı Müstakîm

⁴ İsmail Kara-Şükrü Hanioğlu, "Sırât-ı Müstakîm", *Türk Dili ve Edebiyat Ansiklopedisi 1-8*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 7/8-9.

⁵ R. Tuba Çavdar, *İslâm Mecmûası'nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 198), 14-26; Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihristi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 9.

Sırât-ı Müstakîm Mecmûası'nda fıkıh ve usûlü'l-fıkıh alanında yer alan makaleler hikmet-i hukuk-ı İslâmiye, ictihad, tesettür, te'addüd-i zevcât, nikâh, talak, rü'yet-i hilâl, Ramazan'ın sübûtu, mali ibadetler, hutbe ve vaaz konularındadır.

1.1.1. Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye

Âdil Bey'in Haydar Efendi'nin ders takrirlerinden oluşturduğu "*Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye*" başlıklı makalelerde usûlü'l-fıkıh ilmi anlatılmaktadır. Bu makaleler, altıncı sayıda yayımlanan bir ihtardan sonra yedinci sayıdan doksan birinci sayıya kadar otuz yedi sayının yanında ek olarak verilmiştir.

1.1.2. İctihad

Sırât-ı Müstakîm'de en çok üzerinde durulan konu ictihaddır. İctihad ile ilgili otuz beş makale kaleme alınmıştır. Anılan konu başta Halim Sabit olmak üzere Manastırlı İsmail Hakkı, Şa'rânî, Azmîzâde Refik Bey, Yunuszâde Ahmed Vehbi ve el-Mağribî tarafından yazılmıştır.⁶

Halim Sabit "*İctihad'a Dair*" başlığı altında dizi halinde farklı sayılarda olmak üzere on altı makale kaleme almıştır. Dizinin son makalesinde ictihadın günümüz için gerekliliği mevzu edilmiş ve yazıda isim verilmeden Yunuszâde Ahmed Vehbi'nin daha önce derginin üçüncü cildinin elli yedinci sayısında "*İctihada Dair*" başlıklı yazısında ileri sürdüğü⁷ yeni ortaya çıkan meseleler için ictihada gerek olmadığı, eslâfın bıraktığı meselelerin ve kaidelerin bunun için yeterli olduğu ve ictihad kapısının kapalı olduğu şeklindeki görüşleri tenkit edilmiştir.⁸

Halim Sabit'in ictihad konusuyla ilgili *Sırât-ı Müstakîm*'de farklı sayılarda yayımlanan ancak birbirinin devamı olan iki makalesi daha vardır. Yazar bu iki makalede mecliste yeniden kurulacak Mecelle Cemiyeti'ne katılacak kimselerin fikhî ve ilmî açıdan ne gibi özelliklere sahip olması gerektiğini, bu süreçte dikkate alınması gereken meseleleri, değişen şartlar karşısında yeni ictihadların gerekliliğini, avâmil-ahkâm uyumunu açıklamakta,⁹ *Mecelle*'nin ikinci kısmının mütalaasını yapmakta, medreselerin ıslah edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰ Diğer bir makalesinde ise yazar, *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlanmış olduğu ictihad ile ilgili makalelerine gelen tenkitlere cevap vermiştir.¹¹ Halim Sabit'e yöneltilen tenkit, *Beyanü'l Hak Dergisi*'nin üçüncü cildinin elli ikinci sayısında "*Tenkid - Selanik Cemiyet-i İlmîyesi'nden Vârid Olmuştur*" başlığı ile isimsiz olarak yayınlanmıştır.

Sırât-ı Müstakîm'de Halim Sabit'ten sonra ictihad mevzusunu en çok konu edinen ve ictihad ile ilgili Halim Sabit ile aynı görüşlere sahip olan yazar Manastırlı İsmail Hakkı'dır. Toplam yedi makalesi vardır. Yazar bu makalelerinde şer'î hükümlerin nevilerini ve ictihadın cari olması açısından bu hükümlerin durumlarını açıklamaktadır.¹²

⁶ İctihadla ilgili Halim Sabit 19, Manastırlı İsmail Hakkı 7, Şa'rânî 4, Azmîzâde Refik Bey 3, Yunuszâde Ahmed Vehbi 1 ve el-Mağribî 1 makale neşretmiştir.

⁷ Yunuszâde Ahmet Vehbi, "İctihada Dair (Mübahasat)", *SM* 3/57, (Ramazânü'l-Mübârek 327/Eylül 325), 72-74.

⁸ H. (Halim) S. (Sabit), "İctihada Dair (16)", *SM* 3/78, (Safer 328/Şubat 325), 413-414.

⁹ Sabit, "Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âcizâne (1)", *SM* 2/33, (Rebiü'l-Evvel 327/Mart 325), 1. 02-106

¹⁰ Sabit, "Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âcizâne (2)", *SM* 2/35, (Rebiü'l-Âhir 327/Nisan 325), 131-133.

¹¹ Sabit, "İctihad Makalelerine Dair Beyanü'l-Hak Risâle-i Muhteremesine Gönderilen Tenkide Cevap", *SM* 4/81, (Rebiü'l-Evvel 328/Mart 325 [326?]), 50-51.

¹² Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkam-ı İslâmiye ve İctihad (1)", *SM* 2/28, (Safer 327/Şubat 324), 17-18.

Dünyevî davranışlarda ictihad, örfün yeri, yabancı kanunları almaya ihtiyacın bulunmadığı gibi mevzuları örneklerle ve ayet-i kerimelerle izah etmektedir.¹³ Şer' ve kanun arasındaki farktan, şer'in yanında kanunun meşruiyetinden bahsetmektedir.¹⁴ İctihadın süreklilik arz etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵ İctihadın her devir için gerekli olduğunu, ictihad kapısının kapanmasının söz konusu olmadığını vurgulamış, hükümlerin kaynağı olan ayet ve hadisleri kısımlara ayırarak izah etmiştir.¹⁶ İctihad kapısının açık olduğunu söylemekte, müctehidde bulunması gereken şartları sıralamakta ve bu şartları *Mizân-ı Şa'rânî*'den ve Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Usûl*'ünden alıntılar yaparak açıklamaktadır.¹⁷ Yazarın, mecmuanın ikinci cildinin otuz ikinci sayısında yer alan "*Bâb-ı İctihad Mesdûd mudur?*" başlıklı makalesine¹⁸ Yunuszâde Ahmed Vehbi mecmuanın üçüncü cildinin elli yedinci sayısında cevap yazmış ve ictihad kapısının kapalı olduğunu, yeni çıkan meseleler için ictihada gerek olmadığını söylemiştir.¹⁹

Manastırlı'nın *Sirât-ı Müstakîm*'de yer alan "*Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad*" makalesinde²⁰ yaptığı dördü tasnifin ve özellikle dördüncü kısım olan muamelat alanıyla ilgili bazı tespitlerin yaklaşık beş yıl sonra M. Şemseddin (Günaltay) tarafından neredeyse cümle cümle aynen tekrarlandığını görüyoruz.²¹ Ancak, Manastırlı'nın konuyu ele alırken üzerinde durduğu örf, geçmiş fikhî birikimin esas alınması gibi bazı hususlara M. Şemseddin'in yer vermediği görülmektedir. M. Şemseddin melekât (ahlak) kısmı ile ilgili bazı ilave açıklamalara yer verir. Bu alanda meskûtün-anh olan hususlarda müctehidin bir fiilin helal ve haram oluşunu kıyasla ispat edebileceğini belirtir. Bu gibi esaslarda müctehidin söz sahibi olmamasının terakki ve tekâmül için bir engel oluşturmadığını, aksine ortak ahlâkî fazilet özelliğinin ümmet arasında vahdeti temin edeceğini belirtir.²² Muamelat-ı dünyeviye ile ilgili tespitlerin özünü de aynen aktaran M. Şemseddin, muamelatla ilgili ictihadî faaliyetin kanun haline gelmesi sürecini anlatırken Manastırlı'dan daha farklı vurgulara sahiptir.

Mecmuada ictihadı konu edinen diğer makalelerden dördü ise; Ömer Lütfi tarafından "*Mizân-ı Şa'rânî*"den yapılan tercümelerdir. Makalelerde ictihadlarını şer'î delillere dayandıran İslâm uleması hakkında su-i-zanda bulunmamanın, aksine hüsnüzan beslemenin gerekliliği anlatılmaktadır.²³ Mezhep imamlarının ihtilaflarının azimet-ruhsat ayrımı ile ilişkisi açıklanmış,²⁴ nas ve ictihadlar arasındaki farklılıklar ve bu farklılıkların

¹³ İsmail Hakkı, "Ahkam-ı İslâmiye ve İctihad (2)", *SM* 2/29, (Safer 327/Şubat 324), 33-34.

¹⁴ İsmail Hakkı, "Ahkam-ı İslâmiye ve İctihad (3)", *SM* 2/30, (Safer 327/Mart 325), 50-52.

¹⁵ Manastırlı İsmail Hakkı, "Bâb-ı İctihad Mesdûd mudur? (1)", *SM* 2/31 (Rebiü'l- Evvel 327/Mart 325 Perşembe), 65-66.

¹⁶ İsmail Hakkı, "Bâb-ı İctihad Mesdûd mudur? (3)", *SM* 2/33, (Rebiü'l- Evvel 327/Mart 325), 97-98.

¹⁷ İsmail Hakkı, "Bâb-ı İctihad Daima Küşâde Bulunmaktadır", *SM* 2/34, (Rebiü'l- Âhir 327/Nisan 325), 115-117.

¹⁸ İsmail Hakkı, "Bâb-ı İctihad Mesdûd mudur? (2)", *SM* 2/32, (Rebiü'l- Evvel 327/Mart 325), 81-82.

¹⁹ Yunuszâde, "İctihada Dair (Mübahasat)", *SM* 3/57, (Ramazânü'l-Mübârek 327/Eylül 325), 72-74.

²⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkam-ı İslâmiye ve İctihad (2)", *SM* 2/29, (Safer 327/Şubat 324), 34.

²¹ M. Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1998), 290-292. Kitapta "İctihad Ne Demektir ve Ne Gibi Ahkamda İctihad Olunabilir?" başlığı altında yer alan bu kısım, *SR* 10/246, (Cemaziyelahir 1331/Mayıs 1329), s. 193-195'te kitabın yayımlandığı hafta içinde "Fıkıh ve Fetava" kısmında aynı başlıkla (kitaptan iktibas olarak) yayımlanmıştır. Ancak Manastırlı'ya bir atıfta bulunulmamıştır.

²² Günaltay, *Zulmetten Nura*, 290-291.

²³ Şa'rânî, "Mizân-ı Şa'rânî'den (1)", çev. Ömer Lütfi, *SM* 1/23, (Muharrem 327/Kânûn-ı Sâni 324), 364-366.

²⁴ Şa'rânî, "Mizân-ı Şa'rânî'den (2)", çev. Ömer Lütfi, *SM* 1/36, (Rebi'ulâhir 327/30 Nisan 325), 150-153.

kaynağı ortaya konmaya çalışılmış²⁵ ve dinin fûrûâtındaki farklılıkların sebepleri anlatılmıştır.²⁶

İctihad ile ilgili diğer makaleler Mehmed Âkif tarafından tercüme edilen Azmîzâde Refik Bey'in makaleleridir. Yazar bu makalelerde fıkıh tarihinden, kaza ve fetva makamlarının gelişim süreçlerinden, İslâmiyet'e göre fert hâkimiyetiyle cemaat hâkimiyetinden, ictihaddan, taklidden, zamanın gerekliliklerine göre hadlerin ıskâtından bahsetmektedir.²⁷

İctihad mevzusunda, el-Mağribî'den A. F. Salâh tarafından tercüme edilen makalede, icthadın hem lügat hem ıstılah anlamları vermekte, müctehidin tanımı yapılmakta, icthadın ve müctehidler yetiştirmenin önemi vurgulanmaktadır.²⁸

1.1.3. Tesettür, Te'addüd-i Zevcât, Nikâh, Talak

Sırât-ı Müstakîm Mecmûası'nda icthad konusundan sonra en çok üzerinde durulan diğer fikhî konular; tesettür, te'addüd-i zevcât, nikâh, talak mevzularıdır. Bu konularda makale kaleme alan yazarlar Musa Kazım, Muhammed Ferid Vecdi, Mehmed Fahreddin, Bereketzade İsmail Hakkı'dır. Bu konularla ilgili bahsi geçen yazarlar aynı görüşü savunmaktadır.

Tesettür ve talak mevzusunda Muhammed Ferid Vecdi, kadının mahiyetini, cinsine has olan faziletlerini incelemiş, bu faziletlerin ancak kadının erkek işlerine iştirak etmemesi şartıyla mümkün olacağı hususunu savunmuş, bu hususa dair deliller zikretmiştir. Daha sonra da bu iki cinsin birbiriyle görüşmelerinden meydana gelecek zararları ele almıştır. Tesettürün, kadının bağımsızlığı ve kadının erkeklerin hükmünden kurtulması için tek kefil olduğunu delilleriyle ispat etmeye çalışmıştır. Tesettürün kadınlar ve toplum üzerinde önemli zararları olduğunu savunanların iddialarını çürütmüştür. Tesettür konusunu daha çok sosyolojik açıdan ele alan yazar, kadının çalışması ve tesettürü, tesettürün gayesi, faydaları, talâk, Batı medeniyetini izleyerek tesettürü kaldırmanın yanlışlığı gibi konuları işlemiş, konuyla ilgili karşıt görüşlere cevap vermiştir.²⁹

²⁵ Şa'rânî, "Mizân-ı Şa'rânî'den (3)", çev. Ömer Lütfi, SM 2/37, (Rebîu'l-Âhir 327/Mayıs 325), 170-172.

²⁶ Şa'rânî, "Mizân-ı Şa'rânî'den (4)", çev. Ömer Lütfi, SM 2/38, (Cumâde'l-Evvel 327/Mayıs 325), 187-189.

²⁷ Azmîzâde Refik Bey, "Müslümanlıkta Ferdin Hâkimiyeti İle Cemaatin Hâkimiyeti (1)", çev. Mehmed Âkif, SM 4/82, (Rebîu'l-Evvel 328/Mart 326), 59-61; Azmîzâde Refik Bey, "Müslümanlıkta Ferdin Hâkimiyeti İle Cemaatin Hâkimiyeti (2)", çev. Mehmed Âkif, SM 4/83, (Rebîu'l-Evvel 328/Mart 326 Perşembe), 85-87; Azmîzâde, "Müslümanlıkta Ferdin Hâkimiyeti İle Cemaatin Hâkimiyeti (3)", çev. Mehmed Âkif, SM 4/84, (Rebîu'l-Âhir 328/Nisan 326), 99-102.

²⁸ el-Mağribî, "Müctehidler Yetiştirelim", çev. A. (Ayın) F. Salah, SM 3/75, (Muharrem 328/Kânûn-ı Sâni 325), 364-365.

²⁹ Muhammed Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (8)", çev. Mehmed Âkif, SM 1/10, (Şevval 326/Teşrin-i Evvel 324), 156-159; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (9)", çev. Mehmed Âkif, SM 1/11, (Şevval 326/Teşrin-i Evvel 324), 173-176; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (10): Dokuzuncu Fasılın Mâba'di", çev. Mehmed Âkif, SM 1/12, (Şevval 326/Teşrin-i Evvel 324), 186-188; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (11): Onuncu Fasıl", çev. Mehmed Âkif, SM 1/13, (Şevval 326/Teşrin-i Evvel 324), 203-205; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (12): Onuncu Fasılın Mâba'di", çev. Mehmed Âkif, SM 1/14, (Zilkade 326/Teşrin-i Sâni 324), 218-220. Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (13): On Birinci Fasıl", çev. Mehmed Âkif, SM 1/15, (Zilkade 326/Teşrin-i Sâni 324), 234-236; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (14): On İkinci Fasıl", çev. Mehmed Âkif, SM 1/16, (Zilkade 326/Teşrin-i Sâni 324), 252-255; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (15): On İkinci Fasılın Mâba'di", çev. Mehmed Âkif, SM 1/17, (Zilkade 326/Kânûn-ı Evvel 324), 269-270; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (17): Bir Nazar-ı İcmâlî", çev. Mehmed Âkif, SM 1/19, (Zilhicce 326/Kânûn-ı Evvel 324), 303-304.

1.2. Sebilürreşâd

Sebilürreşâd'da fıkıh ve usûlü'l-fıkıh alanında yer alan makaleler hac, te'addüd-i zevcât, savm ve fitr, zekât, rü'yâ, ictihad, faiz, mevârid-i icmâ'ın kâffesini bilmek, dış doldurmanın fikhî boyutu, talak, hilâfiyyât, iftâ ve kaza, aile konularındadır.

1.2.1. Hac

Halim Sabit "Fıkıh ve Fetâvâ" üst başlığında "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihinden: Hac ve Ka'be" başlıklı yirmi makale kaleme almıştır. Yazar makalelerinde Hz. İbrahim döneminden İslâmiyet öncesine kadar haccın tarihî sürecini vermiştir. Arapların ve Yahudilerin Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kâbe ile olan ilişkilerini, Peygamberimizin ve sahabenin hac ile ilgili uygulamalarını âyet ve hadislerle ayrıntılı biçimde anlatmış, haccın farz kılınmasından, sahabeden sonraki dönemde fıkıhçıların hac ile ilgili görüşlerinden söz etmiştir.³⁰

1.2.2. Te'addüd-i Zevcât

Mecmuada yer verilen bir diğer konu te'addüd-i zevcâttır. Te'addüd-i zevcât içtimaî, iktisadî, ailevî, dinî ve hukukî açılardan bazı aydınlar tarafından kabul görmüş, bazıları tarafından ise reddedilmiştir.³¹ Bu konu ile alakalı makaleler İslâm'ın diğer ahkâmı gibi bu hükmünün de fıtrata uygun olduğu, diğer taraftan İslâm'ın hükümlerinin insanlar tarafından nesh veya ilga edilemeyeceği hususları üzerine bina edilerek kaleme alınmıştır.³²

Ahmet Hamdi Akseki, "İslâm ve Te'addüd-i Zevcât" isimli altı makalesiyle tartışmaya dâhil olmuş ve çok eşliliğin Kur'ân'da belirtilen -eşler arası adalet başta olmak üzere- şartlara riayet edilmek kaydıyla uygulanmaya devam etmesi gerektiğini, olumsuz örnekler üzerinden bir değerlendirme yaparak konunun İslâmî olmadığı veya yasaklanabileceği şeklindeki yorumların yanlış olduğunu ifade etmiştir.³³

³⁰ Sabit, "Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiyye Tarihinden: Hac ve Kâbe", SR 8/186, (1/4) (Rebiyülahir 1330/Mart 1328/Mart 1912), 54-55; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. İbrahim Devrinde ve Sonrasında Hac)", SR 8/1 (187/5), (Rebiülâhîr 1330/Nisan 1912/Mart 1328), 74-75; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. İbrahim Devrinde ve Sonrasında Hac)", SR 8/1 (188/6), (Rebiülâhîr 1330/Nisan 1912/Mart 1328), 95-96; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. İbrahim Devrinde ve Sonrasında Hac)", SR 8/1 (189/7), (Cemâziyelevvel 1330/Nisan 1912/Nisan 1328), 114; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. Peygamber Devrinde Hac)", SR 8/1 (190/8), (Cemâziyelevvel 1330/Nisan 1912/Nisan 1328), 134-136; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. Peygamber Devrinde Hac)", SR 8/1 (191/9), (Cemâziyelevvel 1330/Mayıs 1912/Nisan 1328), 154-155; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. Peygamber Devrinde Hac)", SR 8/1 (192/10), (Cemâziyelevvel 1330/Mayıs 1912/Nisan 1328), 174-175; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. Peygamber Devrinde Hac)", SR 8/1 (193/11), (Cemâziyelevvel 1330/Mayıs 1912/Mayıs 1328), 194-195; Sabit, "Hac ve Kâbe (Hz. Peygamber Devrinde Hac)", SR 8/1 (194/12), (06 Cemâziyelâhîr 1330/23 Mayıs 1912/10 Mayıs 1328), 214; Sabit, "Hac ve Kâbe", SR 8/1 (199/17), (Receb 1330/Haziran 1912/Haziran 1328), 315-316; Sabit, "Hac ve Kâbe", SR 8/1 (200/18), (Receb 1330/ Temmuz 1912/Haziran 1328), 334-336; Sabit, "Fıkıh ve Fetâvâ: Fıkıh ve İbâdet-i İslâmiyye Tarihinden: Hac ve Kâbe", SR 8/1 (197/15), (Cemâziyelâhîr 1330/Mayıs 1328/ Haziran 1912), 274-275; Sabit, "Hac ve Kâbe", SR 10/252, (Şa'banü'l-Muazzam 1331/ Temmuz 1913/ Haziran 1329), 289-290; Sabit, "Hac ve Kâbe", SR 10/253, (Şa'banü'l-Muazzam 1331/ Temmuz 1913/ Temmuz 1329), 311; Sabit, "Hac ve Kâbe", SR 10/255, (Şa'banü'l-Muazzam 1331/ Temmuz 1913/ Temmuz 1329), 335-336; Sabit, "Hac ve Kâbe", SR 10/256, (Ramazân-ı Şerif 1331/ Ağustos 1913/ Temmuz 1329), 351-352; Sabit, "Hac ve Kâbe", SR 10/258, (Ramazân-ı Şerif 1331/ Ağustos 1913/ Ağustos 1329), 382-383.

³¹ bk. Hayrunnisa Akdaş, *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımlarının Taaddüd-i Zevcât Konusundaki Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 56-113.

³² Halil Yıldız, "II. Meşrutiyet Dönemi Din ve Modernleşme Tartışmaları: Sebilürreşâd Dergisi ve İslâm Mecmuası Örneği", *Turkish Studies* 13/2 (2018), 107-126.

³³ Aksekili A. Hamdi, "İslamiyet ve Taaddüd-i Zevcat (1)", SR 11/275, (Muharrem 1332/ Aralık 1913/ Kânünievvel 1329), 226; Aksekili, "İslamiyet ve Taaddüd-i Zevcât - 2", SR 11/276, (Muharrem 1332/ Aralık 1913/ Kânünievvel 1329),

Konuyla ilgili yazılardan biri de, Orenburg'da yayımlanan *Şûrâ Mecmûası*'ndan aynen alıntılanan Zâkircan Alhan imzalı bir mektuptur. Mektupta Başkırt kavmi ve Altay Kazaklarının te'addüd-i zevcât hususunda pek ileri gittiklerini, bu yüzden aileler içinde birçok tatsızlıklar olduğunu; birçok genç kadının kıskançlıktan verem olarak öldüklerini, bu durumdan duyduğu üzüntü üzerine konuyu Kur'ân-ı Kerîm'den incelediğini ve tek bir kadın ile kanaatin daha iyi olduğuna dair bir fikir edindiğini söyler ve bu mes'elenin izahı için İslâm alimlerine müracaat eder.³⁴

1.2.3. Savm ve Fıtır

Mecmuada fikir beyan edilen bir diğer konu da savm ve fıtırda telefon ve telgraf ile amel edilip edilemeyeceğidir. Dönemin Ezher şeyhi, *el-Menâr* dergisinde konuyla ilgili bir mektuba cevap mahiyetinde bir fetva yayımlamıştır. Akseki de Bolvadin müftüsü Mehmed Efendi'nin *Sırât-ı Müstakîm*'deki makalesinden yola çıkarak "*Savm ve Fıtırda Telefon ve Telgraf ile Amel*" başlıklı yazısıyla sözü geçen fetvayı *Sebîlürreşâd*'da yorumlar. Yazar, savm ve fıtır için zamanın geldiğine dair telefon ve telgrafla gelen haberle amel edilebileceğini belirtir.³⁵

Benzer bir hususta fetva niteliği taşıyan bir başka yazı da Akseki'nin zekâtların asker ailelerine verilmesi gerektiğini izah ettiği makalesidir.³⁶

1.2.4. Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesî'e

Mecmuada tartışılan bir başka mevzu da faizdir. "Fıkıh ve Fetâvâ" üst başlığı altında "*Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesî'e*" isimli iki makale yer alır; ancak konu altı makale altında tartışılır.³⁷

1.2.5. Mevârid-i İcmâ'ın Kâffesini Bilmek

İzmirli İsmail Hakkı'nın dergide "Fıkıh ve Fetâvâ" ana başlığı altında çok sayıda makalesi yer almaktadır. Bunlar; genellikle dergiye yöneltilen sorulara cevap niteliğindedir. Dağistanlı Mehmed Zekeriya (Hayrabolu'da Tabur İmamı) tarafından

243; Aksekili, "İslamiyet ve Taaddüd-i Zevcat (3)", *SR* 11/277, (Safer 1332/Ocak 1914/Kânûnievvel 1329), 259; Aksekili "İslamiyet ve Taaddüd-i Zevcat (4)", *SR* 11/280, (Safer 1332/Ocak 1914/Kânûnisânî 1329), 311; Aksekili, "İslamiyet ve Taaddüd-i Zevcat (6)", *SR* 11/285 (Rebîulevvel 1332/Şubat 1914/Şubat 1329), 392.

³⁴ Zâkircan Alhan'ın bu makalesi, *Şûrâ Mecmûası*'nda yayımlanmış, *SR*'da makaleyi aynen alıntılanmıştır. bk. Zâkircan Alhan, "Fıkıh ve Fetâvâ: Teaddüd-i Zevcât Hakkında İstifsâr", *SR* 11/270, (Zilhicce 1331/Kasım 1913/Teşrinievvel 1329), 150.

³⁵ Selîm el-Büşrâ (Şeyhu'l-Câmi'i'l-Ezher), "Savm ve Fıtırda Telefon ve Telgraf ile Amel", Yorum: Aksekili, *SR* 12/295, (Cumâdelâhir 1332/Mayıs 1914/Nisan 1330), 154-155.

³⁶ Aksekili, "Zekatınızı Asker Ailelerine Veriniz", *SR* 14/343, (Şa'bân 1333/Haziran 1915/Haziran 1331), 36-37.

³⁷ A[Elif]. H[Ha], "Fıkıh ve Fetâvâ: Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesî'e", *SR* 11/275 (Muharrem 1332/Aralık 1913/Kânûnievvel 1329), 231. İsimsiz olarak yayımlanan bu makalenin, makaleye yapılan itirazlara verdiği cevaplara bakılırsa muharririnin İzmirli İsmail Hakkı olduğu anlaşılmaktadır.; Aliçezâde Hârûn (Gedikpaşa), "Fıkıh ve Fetâvâ: Mütâlaât-ı Fıkhiyye: Şeriat-ı İslâmiyye Nazarında Fâizin Mevkii", *SR* 11/281, (Rebîulevvel 1332/Ocak 1914/Kânûnisânî 1329), 325-328; Ahmed Sun'ullâh, "Fıkıh ve Fetâvâ: Şeriat-ı İslâmiyye Nazarında Fâizin Mevkii' Makâlesi Sâhibi Alice-zâde Hârûn Efendi'ye", *SR* 11/285 (Rebîulevvel 1332/Şubat 1914/Şubat 1329), 394-395; Mehmed Necmeddin (Erciş), "Fıkıh ve Fetâvâ", *SR* 11/286 (Rebîulâhir 1332/Mart 1914/Şubat 1329), 411; İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ, Cevap", *SR* 11/286, (Rebîulâhir 1332/Mart 1914/Şubat 1329), 412; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesie Hakkındaki Makâle", *SR* 12/287, (Rebîulâhir 1332/Mart 1914/Şubat 1329), 2-4.

sorulan "Fıkıh ve Fetâvâ: İzmirli İsmail Hakkı Mevârid-i İcmâ'ın Kâffesini Bilmek Şart mıdır?"³⁸ başlıklı tüm soruları "Cevap" başlığı altında yanıtlamaktadır.³⁹

1.2.6. Dış Doldurma

*Sebilürreşâd Mecmuası'*na dış doldurmanın fikhî boyutu ile ilgili dört okuyucudan gelen sorulara⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı yanıt vermiştir.⁴¹ İzmirli, dış doldurmanın câiz olduğuna dair yazdığı makalesine⁴² Bolvadin'den müderris Yunuszâde Ahmed Vehbi Efendi'den;

"Ahmed Vehbi Efendi'nin kaleme aldığı i'tirâznâme iki esâsa râcî' oluyor: 1- Altın veya gümüş ile dişin kovuğunu doldurup cenâbetten gusleden kimsenin guslü bil-ittifâk tam değildir. 2- Hicret-i nebeviyyeden dört yüz sene (kurûn-ı hayriyye)den sonra bâb-ı kıyâs ve ictihâd mesdûddur."⁴³

İtirazı gelir. İzmirli bu itirazlara fikhî kaynaklardan uzun uzun cevap vermekte, fukahâyı dînden hiçbirinin ale'l-ıtlâk bâb-ı ictihâd ve kıyâs mesdûd demediklerini izah etmektedir.⁴⁴

Muallim H. L. imzalı şöyle bir soru yer alır:

"Bir hâdis hakkında hükm-i şer'îyi beyân etmek için o hükm-i şer'inin herhâlde kütüb-i fıkhiyyede sarâhaten beyân olunması lâzım mıdır?

Hükm-i şer'î sarâhaten beyân olunmadığı hâlde kavâ'id-i fıkhiyye sâyesinde hükm-i şer'îyi beyân edemez miyiz?

Hükm-i şer'îyi beyân edebilir isek müctehid olmaklığımız lâzım gelmez mi? Müctehidden başkası hükm-i şer'îyi beyân edebilir mi?"⁴⁵

Bu sorulara cevap İzmirli'den gelir.⁴⁶

Dergiye gelen bir diğer soru ise İpçilerden Mehmed imzasını taşır:

"Bir kimse hâl-i sekrinde oğluna darılıp tehevür neticesinde iki def'a şart olsun dedikten sonra, üçten dokuza şart olsun bundan sonra oğlum da yok zevcem de yok demiş. (لعن الله المحلل له و المحلل له) den kurtulmak için mezâhib-i Ehl-i Sünnet'te bir çâre var mıdır? Lütfen muhterem cevâbınızı ricâ ederim."⁴⁷

Bu soruya cevap yine İzmirli'den gelmekte ve konuya çözüm olacak on üç çare sıralamaktadır. Devamında hullenin delîli ile la'netin ma'nâsını beyân eden yazar asıl mes'-ele ile ilgili ise şunları söylemektedir:

"... eimme-i Ehl-i Sünnet'in, fukahâ-i dînin, fukahâ-i Hanefiyye'nin akvâline tevfiқан talâk vâkî' değildir. Talâk vâkî' olmayınca hulleye de hâcet kalmaz. La'netullâhdan, la'net-i

³⁸ Dağistanlı Mehmed Zekeriya, "Fıkıh ve Fetâvâ: İzmirli İsmail Hakkı Mevârid-i İcmâ'ın Kâffesini Bilmek Şart mıdır?" SR 12/288, (Rebîülâhîr 1332/Mart 1914/Mart 1330), 24.

³⁹ İzmirli, "Cevap, İzmirli İsmail Hakkı Cevap", SR 12/288, (Rebîülâhîr 1332/Mart 1914/Mart 1330), 24.

⁴⁰ Mehmed Fâik, "Dış Doldurmak Mes'elesi", SR 12/289, (Rebîülâhîr 1332/Mart 1914/Mart 1330), 43; Hayreddin Hâmi, "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine", SR 12/289, (Rebîülâhîr 1332/Mart 1914/Mart 1330), 43; Ahmed Fâik, "Muhterem Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine", SR 12/289, (Rebîülâhîr 1332/Mart 1914/Mart 1330), 43; Hâfiz Ahmed, "Sebilürreşâd Cerîde-i İslâmiyyesine", SR 12/289, (Rebîülâhîr 1332/Mart 1914/Mart 1330), 43.

⁴¹ İzmirli, "Cevap", SR 12/289, (Rebîülâhîr 1332/Mart 1914/Mart 1330), 24.; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Yine Dış Doldurmak Mes'elesi", SR 12/302, (Şa'bân 1332/Haziran 1914/Haziran 1330), 270.

⁴² İzmirli, "Cevap", 24.

⁴³ İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Yine Dış Doldurmak Mes'elesi", 270.

⁴⁴ İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Yine Dış Doldurmak Mes'elesi", 270.

⁴⁵ Muallim H[hu]. L., "Fıkıh ve Fetâvâ: Her Mes'ele-i Fıkhiyye İçin Bir Nakil Lâzım mıdır?", SR 12/290, (Cumâdelevvel 1332/Nisan 1914/Mart 1330), 58.

⁴⁶ İzmirli, "Cevap", SR 12/290, (Cumâdelevvel 1332/Nisan 1914/Mart 1330), 58.

⁴⁷ Mehmed (İpçilerden), "Fıkıh ve Fetâvâ: Hullenin Sukûtu Sûretleri", SR 12/300, (Receb 1332/Haziran 1914/Mayıs 1330), 245-248.

Resûlullah'dan halâs olunur. Zevc, tab'-ı insanînin pek ziyâde istikrâh ettiği bir şeyi kabûl etmemiş olur, deniyü't-tab' olmaz."⁴⁸

1.2.7. İftâ ve Kazâ

İzmirli İsmail Hakkı kaleme aldığı bir diğer makalesinde iftâ ve kazâ konusunu işlemektedir. Makalelerinde bu iki vazife arasında zahirde görünen beş mühim farkı sıralamaktadır.⁴⁹ "Müftü ve Kadı" başlığını taşıyan makalesinde huffâz-ı hadîs, fukahâ-yı İslâm, müftü, kadı kelimelerinin tanımlarına yer vermekte, iftâ ile kazâyı cemedden Hz. Peygamberin bazı fetva ve kazâlarını nümune olarak zikretmekte, kazâ ile fetvayı cemetmenin tarihi sürecini anlatmaktadır.⁵⁰ "Kadı'nın İftâsı" başlıklı makalesinde ise cemin hükmü ile ilgili farklı görüşleri aktarmaktadır.⁵¹

İzmirli İsmail Hakkı, "Taklîd-i Kazâ" isimli makalesinde Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazmış olduğu, fukahânın "siyâsetü'l-kazâ, tedbîrü'l-hakem" adını verdikleri, "Kazâ farîza-i muhkemedir, sünnet-i müttebiadır." dediği mektubundan yola çıkarak, kazâ gibi taklîd-i kazânın da farz olduğu fikrini âyet ve hadislerle açıklamaktadır.⁵²

İzmirli, "Diyânet ve Kazâ" ismini taşıyan makalesinde diyânetin lügatte ve ıstılâh-ı fukahâda yer alan manalarını vermekte, ahkâm-ı diyâniyye ve ahkâm-ı kazâiyyenin tanımlarını yapmakta, fukahânın ahkâm-ı dîniyyeyi kısımlandırmasını anlatmakta, diyânet ve göre hükümlerin ayrı olmasının sebeplerini izah etmektedir. Devamında ise; kazâyâ dâhil olan ahkâmı aynı hâdisede müftü ile kadının görüşlerinin, hükümlerinin hem ayrıldığını hem birleşebildiğini, hatta çok yerde birleştiğini söyler. Hükm-i diyânî ile hükm-i kazâilerin ancak ahkâm-ı kazâiyyede, orada da ancak müceb ve muhtemeli olan yerlerde ayrıldığı, hatta çok kere de birleştiği, mükellef hakkındaki hükm-i diyânîlerin hükm-i kazâilerden daha ziyâde hafif olduğu, şayet müsâmahât-ı dîniyye aranacak ise onu ahkâm-ı kazâiyyede değil, ahkâm-ı diyâniyyede aramak gerektiği sonuçlarına varır.⁵³

1.2.8. Aile

Ömer Nasuhi Bilmen'in fikhî konularda kaleme almış olduğu on makalesi yer almaktadır. Aile konusu bu makalelerin ortak eksenini oluşturur. Ö. Nasuhi, aile ile ilgili muhtelif meseleleri, sahip ve müntesibi olduğu İslam kültürü noktasından değerlendirir, çözümler ortaya koyar.⁵⁴

"Müslümanlıkta İftirak-ı Zevceyn" makalesinde Ömer Nasuhi, muhtelif alt başlıklar altında boşanma konusunu oldukça geniş bir biçimde değerlendirmektedir. Tabiatıyla makalede boşanma, dolayısıyla aile yuvasının devamı, karı-kocanın birbirine karşı hak ve yükümlülükleri, ideal bir aile hayatında bulunması gereken nitelikler üzerinde de durulmaktadır. Bu makalesinin önemli kısımlarına, daha sonra yazdığı *Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*'nda da yer verecek olan yazar, bu makalesiyle Müslümanları bilgilendirmeyi,

⁴⁸ İzmirli, "Cevap", SR 12/300, (Receb 1332/Haziran 1914/Mayıs 1330), 238.

⁴⁹ İzmirli, "Fıkıh: İftâ' ve Kazâ", SR 14/358, (Zilhicce 1334/Ekim 1916/Eylül 1332), 157-158.

⁵⁰ İzmirli, "Fıkıh: Müftü ve Kadı", SR 14/359, (Zilhicce 1334/Ekim 1916/Teşrinievvel 1332), 169-171.

⁵¹ İzmirli, "Fıkıh: Kadı'nın İftâsı", SR 14/360, (Zilhicce 1334/Ekim 1916/Teşrinievvel 1332), 183-184.

⁵² İzmirli, "Fıkıh: -4- Taklîd-i Kazâ", SR 15/370, (Zilhicce 1336/Eylül 1918/Eylül 1334), 106-108.

⁵³ İzmirli, "Diyânet ve Kazâ", SR 15/373, (Muharrem 1337/10 Ekim 1918/Teşrinievvel 1334), 159-161.

⁵⁴ bk. Nesimi Yazıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Sebilürreşâd ve Beyânü'l-hak'taki Makaleleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi", *Diyânet İlmî Dergi* 33/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1997), 29-40.

aynı zamanda bir kısım Batılı'ya ve onlardan etkilenen Müslümanlara da cevap vermeyi hedeflemektedir.⁵⁵

"Sıkt ve Iskat-ı Cenin Feciaları"nda, çocuk düşürme ve kürtajın fikhî, ahlâkî, sosyal ve ekonomik yönleri üzerinde durulmakta ve bu konuda alınması gereken tedbirler anlatılmaktadır.⁵⁶ "Te'addüd-i Zevcât Müessesesi-i İctimaiyesi"nde ise günümüzde de tartışılan, İslâm'ın birden fazla kadınla evlenme konusunda verdiği cevaz/ruhsat değerlendirilmektedir. Bu arada peygamberlerden örnek verilmekte, geçmiş topluluklar incelenmekte, İslâm'ın prensipleri müdafaa edilmektedir. Böylece bu alanda İslâm'a yönelen Avrupa menşeli itirazlara da cevaplar verilmiş olmaktadır.⁵⁷ "Kesret-i nüfûs" da güncelliğini hala koruyan bir makaledir. Burada Bilmen, nüfus planlamasını şiddetle savunan Malthus teorisi üzerinde durmakta ve onu birçok noktadan eleştirmektedir.⁵⁸

Bilmen'in son makalesi "İzdivac Müessesesi-i İctimaiyesi"dir. Bu makalede nikah müessesesi değişik yönleriyle ele alınarak değerlendirilmektedir. Daha sonra yazarın *Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu* adlı eserinde de bu bölüm önemli ölçüde yer almıştır.⁵⁹

Aile konusundaki dair bir diğer makale de Sadreddin imzalı, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şer'iyeye Karâr-nâmeleri Hakkında" başlıklı, Fasl-ı Sâlis'in 122'nci ve 123'üncü maddelerinden yola çıkarak cüzzam, baras, cünûn, ilel-i zühreviyye gibi rahatsızlıkların evliliğe etkilerinin mezhepler dikkate alınarak değerlendirildiği makaledir.⁶⁰

1.2.9. Oruç

Dergide oruç konusu da işlenmiştir. Hasan Hikmet, orucun Müslümanlar için önemini anlattığı iki makale kaleme almıştır.⁶¹ Alenen oruç yiyenlerin kanunen cezalandırılacağı haberi dergi tarafından verilmiştir.⁶² Oruçla ilgili Ö. Atıf imzalı bir makale daha yer alır. Yazar makalesini 23 Nisan 1340 tarihli *Resimli Gazete*'de yayınlanan "Ramazan Musahabesi" adlı makaleyi eleştirmek için yazmıştır. Bu makalede Bakara Suresi 183-185. ayetlerinin yanlış tefsir edildiğini söyleyen yazar, başlıca tefsirlerden ve ayetin

⁵⁵ Ömer Nasuhi, "Müslümanlıkta İftirak-ı Zevceyn", *SR* 23/579, (C. evvel 1342), 100-104.; Ömer Nasuhi, "Müslümanlıkta İftirak-ı Zevceyn", *SR* 23/580, (12 C. evvel 1342), 116-119; bk. Yazıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Sebilürreşâd ve Beyânü'l-hak'taki Makaleleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi".

⁵⁶ Ömer Nasuhi, "Sakat ve Iskat-ı Cenin Faciaları", *SR* 23/588, (Recep 1342/Şubat 1924/Şubat 1340), 242-245; bk. Yazıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Sebilürreşâd ve Beyânü'l-hak'taki Makaleleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi".

⁵⁷ Ömer Nasuhi, "Teaddüd-i Zevcat Müessesesi-i İctimaiyesi", *SR* 23/590, (Receb 1342), 274-277.; Ömer Nasuhi, "Teaddüd-i Zevcat Müessesesi-i İctimaiyesi", *SR* 23/590, (Receb 1342), 292-296; bk. Yazıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Sebilürreşâd ve Beyânü'l-hak'taki Makaleleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi".

⁵⁸ Ömer Nasuhi, "Kesret-i Nüfûs (Nüfusun Çoğalmasına Müslümanlığın Verdiği Büyük Ehemmiyet)", *SR* 23/592, (Şaban 1342), 318-320; Ömer Nasuhi, "Kesret-i Nüfûs (Nüfusun Çoğalmasına Müslümanlığın Verdiği Büyük Ehemmiyet)", *SR* 23/593, (Şaban 1342), 324-327; bk. Yazıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Sebilürreşâd ve Beyânü'l-hak'taki Makaleleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi".

⁵⁹ Ömer Nasuhi, "İzdivac Müessesesi-i İctimaiyesi", *SR* 23/594, (Şaban 1342), 345-347.; Ömer Nasuhi, "İzdivac Müessesesi-i İctimaiyesi", *SR* 23/595, (Şaban 1342), 356-358; bk. Yazıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Sebilürreşâd ve Beyânü'l-hak'taki Makaleleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi".

⁶⁰ Sadreddin, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şer'iyeye Karâr-nâmeleri Hakkında", *SR* 16/414-15, (Şa'bân 1337/Mayıs 1919/Mayıs 1335), 216-218.

⁶¹ Hasan Hikmet, "Orucun Kıymeti (Ferdi ve İctimai Hayatta)", *SR* 23/596, (Ramazan 1342/Nisan 1924/Nisan 1340), 376-377; Hasan Hikmet, "Orucun Kıymeti (Ferdi ve İctimai Hayatta)", *SR* 23/597, (Ramazan 1342/Nisan 1924/Nisan 1340), 391-392.

⁶² [Sebilürreşâd], "Alenen Oruç Yiyenler Kanun-u Cezaya Tefvikan Tecziye Edileceklerdir", *SR* 23/596, (Ramazan 1342/Nisan 1924/Nisan 1340), 384.

bağlamından yola çıkarak; ayetin, orucu önce iman eden herkese farz kıldığını, daha sonra hasta, yolcu ve özür sahiplerine iftar edip sonra kaza etmelerine ruhsat tanıdığını, son olarak da daha ağır özür sahibi güçsüz ihtiyarlara fidye ruhsatı tanıdığını savunmuştur.⁶³

1.3. İslâm Mecmuası Makaleleri

1.3.1. İçtimaî Usûl-i Fıkıh

İslâm Mecmuası'nın yayın hayatına girmesinde Ziya Gökalp'in düşüncelerinin etkisi büyüktür. Gökalp geleneksel fıkıh usulünden farklı bir usul anlayışı ortaya koyar; fıkıhın "vahy"e ve "içtimaiyyat"a dayandığını, yani hem "ilâhî" hem de "toplumsal" boyutunun olduğunu söyler. Bundan dolayı da fıkıhın hem "nassî" hem de "içtimaî" usulünün olduğunu, "İçtimaî usûl-i fıkıh" kısmının henüz tesis edilmediğini belirtir. İçtimaî usûl-i fıkıhın tesisi için zamanın fakihlerinin ve sosyologlarının birlikte çalışmaları gerektiğini savunur.⁶⁴ Ziya Gökalp'in "İçtimaî usûl-i fıkıh" adını vererek İslam hukuku ile sosyoloji arasında ilişki kurmaya yönelik görüşlerini ortaya koyduğu, bu konuyla ilgili en çok makale kaleme aldığı mecrâ *İslâm Mecmuası*'dır. Ziya Gökalp dinin temel esasları ile değişen yaşam arasında ilişki kurmaya, kendi sosyoloji görüşü çerçevesinde fıkıhın ve usûl-i fıkıhın kavramlarına klasik usulden oldukça farklı yeni tanımlamalar getirerek başlamıştır. Gökalp, sistematik hukuk ve kanunlaştırma hareketleri kapsamında ortaya çıkan yeni meseleleri klasik usûl-i fıkıhın çözmekte yetersiz kaldığını, klasik usûl-i fıkıhın yerine, örfeye dayalı yeni bir usule ihtiyaç olduğunu söylemiş ve "İçtimaî usûl-i fıkıh" adını verdiği yeni usule öncülük etmiştir. Konuyla ilgili fikirlerini *İslâm Mecmuası*'nda neşretmiş ve mecmuadan Halim Sabit ve Mustafa Şeref gibi isimlerin desteğini almıştır. Örfün hukukî değişime daha müsait olduğunu söyleyen Ziya Gökalp, örf nazariyesini klasik fıkıh usulünden farklı olarak tanımlamış ve fıkıhın iki kaynağından birinin nas, diğerinin örf olduğunu izaha çalışmıştır.

Ziya Gökalp'in *İslâm Mecmuası*'nda "İçtimaî usûl-i fıkıh" tartışmalarını başlatan, II. Meşrutiyet'in tartışma ortamına yeni bir mesele kazandıran ilk yazısı "*Fıkıh ve İctimaiyat*" başlığını taşımaktadır. Yazar makalede insan davranışlarını "nef" ve zarar" ve "hüsün ve kubuh" açısından değerlendirir. Davranışları fayda ve zarar açısından değerlendirmemek gerektiğini düşünse de fayda ve zararı belirleyenin akıl olduğunu, fayda ve zararı inceleyen ilmin de "tedbir ilmi" olduğunu söyler; bu ilmi "tedbir-i nef", "tedbir-i menzil", "tedbir-i medine" ve "tedbir-i devlet" olarak sınıflandırır. Fıkıhı "insanın amellerini hüsün ve kubuh (iyilik ve kötülük) nokta-i nazarından tetkik ve takdir eden ilim" şeklinde tanımladıktan sonra hüsün yahut kubuhtan haiz olan amelleri "dinî ibadetler" ve "hukukî muameleler" diye ikiye ayırır, fıkıh-ı İslâm'ın ise "menâsik-i İslâmiye" ve "hukûk-ı İslâmiye" diye iki bölümü kapsadığını, son asırda fıkıh için "hukûk-ı İslâmiye" tabirinin kullanıldığını söyler. "Zihincilik" ve "menfaatçilik" nazariyelerini Ehl-i Sünnet ulemâsı gibi reddeder. Hüsün ve kubuhda şer'in hâkim olduğunu, şer'î amellerin hüsün

⁶³ Ö. Atif, "Fariza-i Siyâmın Yanlış Bir Tefsirine Karşı", SR 24/599, (Ramazan 1342/Mayıs 1924/Mayıs 1340), 6-7.

⁶⁴ Emine Nurefşan Dinç, "Kadın ve Aile Hukuku ile İlgili Meseleler Bağlamında Gökalp'in Fıkıh Bakışı", *Turkish Studies* 11/7 (2016), 151-188.

ve kubhunu iki ölçütün belirlediğini, bunlardan birincisinin nas, ikincisinin örf olduğunu söyler ve bunları tanımlar. "Mü'minlerin iyi ve güzel gördüğü şeyler Allah katında da iyi ve güzeldir."⁶⁵ hadis-i şerifi ve "Örf ile amel, nas ile amel gibidir."⁶⁶ fıkıh kuralından yola çıkarak örfün nassın yerini tutacağını söyler. Amelin iyilik ve kötülüğünün toplumsal olduğu, toplum değiştikçe iyi-kötü algısının da değişeceği görüşünü savunur.⁶⁷

Gökalp, fıkıhın kaynağının nas ve örf olduğunu diğer makalesinde de tekrarlar ve naslarla eşdeğer hatta onların önüne geçecek biçimde bir örf tanımına gider. Örfün değişmeye bağlı yönüne atıflarda bulunur. Sosyoloji müspet bir ilim olarak ancak yakın zamanlarda teşekkül etmeye başladığından bu tetkiklerin icrasıyla böyle bir ilmin tedvinini geçmiş asırlardan beklemenin doğru olmadığı görüşündedir. Bazı fakihlerin nas ve örften mütevellit ise mevrîd-i nasda ictihada cevaz olduğu görüşünde olduklarını söyler. Ehl-i Medine bilhassa İmam Malik, İmam-ı Azam, İmam Ebu Yusuf ve Zahiriyye mezhebinin imamı olan Davud bin Ali ile ilgili görüşlerini aktarır. İctihadın örfe uyum sağlamak ihtiyacından doğduğunu, fıkıhın gelişiminin örfün gelişimiyle beraber yürüdüğünü, fıkıhın tarihini yazmak için öncelikle İslam örflerinin tarihini bilmek gerektiğini söyler. İslam şeriatının kıyamete kadar baki kalacağına inananların aynı zamanda bu şeriatın canlılığını da kabul etmeleri gerektiğini belirtir. Fıkıhın nassî bir usulü olduğu gibi içtimaî bir usulü de olduğu görüşündedir. Toplumların gelişmeleriyle birlikte, hukuk kurallarının da buna denk bir şekilde geliştirilmesi ve bunun için çalışılması gerektiğini, bu işi de sosyolog ve İslâm hukukçularının birlikte yapabileceklerini söyler.⁶⁸

Gökalp "*Hüsün ve Kubuh: İctimaî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle*" başlıklı makalesinde hüsün ve kubuh terimlerinin fayda ve zararla karıştırıldığını söyler ve karıştırılmasının sebebinin ise bu kavramların maddî ve mânevî olmak üzere iki anlamlı olmasına bağlar. İyi ve kötü sıfatlarının maneviyata mahsus olduğunu, fakat mecaz yoluyla maddî şeyler için de kullanılabileceğini, mânevî yarar ve zararı, maddî yarar ve zarardan ayırmak şartıyla, yararlı ve zararlı sıfatlarının maddiyat ve maneviyatı içine alabileceğini söyler. Maddî alandaki iyi ve kötüyü elem ve haz açısından değerlendirdikten sonra mânevî olan iyiye "hayır", kötüye de "şer" denildiğini ifade eder. Hüsün ve kubuhun maddî yarar ve zarara yani haz ve eleme iki şekilde uymadığını, haz ve elemi ferdi şuurla ayırt edildiğini, oysaki hüsün ve kubuhun içtimaî vicdanla takdir edildiğini belirtir. İyi ve faydalı olma konusunun sadece dinî konularla ilgili olmadığını, siyasî ve millî konularda da durumun aynı olduğunu söyler. İctimaî vicdanın akıldan farkını;

"...akıl bütün insanlarda müşterek olduğu halde her cemaatin vicdanı kendine mahsustur. Akıl için tarik birdir, derler. Fakat vicdanlar için yol başka başkadır. Bundan dolayıdır ki bir cemaatçe iyi telakki olunan hususlar diğer bir cemaat için kötü addolunabilir. Akıl bütün insanlarda müşterek olduğu halde her cemaatin vicdanı

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, "el- Müsned", 1, 379.

⁶⁶ Mecelle md.45.

⁶⁷ Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimaiyat", *İM* 1/2, (Rebiülevvel 1332/Şubat 1329/Şubat 1914), 40-44. Ziya Gökalp'in bu makalesiyle birlikte ileri sürmeye başladığı görüşleri Sebilürreşâd'da İzmirli İsmail Hakkı tarafından eleştirilmiştir.

⁶⁸ Gökalp, "İctimaî Usûl-i Fıkıh", *İM* 1/3, (Rebiülâhîr 1332/Şubat 1329/Mart 1914), 84-87.

kendine mahsustur... Akıl, mefhumları tasnif ederek belli kanunlar çıkarır. Oysa "kıymetlerin takdiri içtimaî vicdana yani örf'e aittir."⁶⁹

cümleleriyle izah eder.

Gökalp'in "Örf Nedir?" makalesinin başlığına bakıldığında fıkıh literatürü içinde örfle ilgili bilgilere ulaşılabileceği düşünülse de yazar örfün ne olduğuna ilişkin açıklamalarında sadece sosyolojik tanımlamalara yer vermiş, fikhî açıdan örfün içeriğine, çeşitlerine, ortaya çıkış şekillerine ve değişimine dair bilgilere yer vermemiştir. Yazar makaleye örfün ne olmadığını anlatarak başlamıştır. Devamında örf ve adetin birbiriyle karıştırıldığını söyler ve bunların tanımlarını yapar. Her âdetin örf, her örfün de âdet olmadığını insanlarca makbul veya merdud olması bakımından izah eder. Devamında cemaati ve içtimaî kaideleri tanımlar, içtimaî kaide olarak ifade ettiği örfün tabiatı itibariyle uzvi bir mevcudiyeti olmadığını ve örfün fertlere kendisini kabul ettirmesinin "tergib" ya da "terhib" yoluyla olacağını belirtir.⁷⁰

Bazı çevrelerce İslâmcı, bazı çevrelerce modernist ve reformist olarak nitelendirilen İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp'in İçtimaî usûl-i fıkıh ve örf bağlamında ileri sürdüğü görüşlerine yönelik *Sebilürreşâd*'a, Iraklı A. K. imzalı bir ilim talebesinin, "Fıkıh ve Fetevâ" başlığı altında sorduğu on iki soru⁷¹ üzerine, yedi makale kaleme almıştır.⁷² İzmirli İsmail Hakkı da Ziya Gökalp gibi yenileşmeye ihtiyaç olduğunu söylese de bunu yaparken mevcut fıkıh usulünü devre dışı bırakmamak gerektiğini, mevcut ilmi ve geleneksel anlayışı koruyarak yenileşmeye gidilmesi gerektiğini savunur.

Ziya Gökalp'in İçtimaî usûl-i fıkıh ile ilgili düşüncelerine, ilk makalelerinden itibaren en büyük desteği *İslâm Mecmuası*'nda kaleme aldıkları makalelerle Halim Sabit ve Mustafa Şeref göstermiştir. Halim Sabit, yayımladığı on beş makalede⁷³ Gökalp'in soyut ve sosyolojik çerçevede

⁶⁹ Gökalp, "Hüsün ve Kubuh: İçtimaî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İM* 1/8, (Cemâziyelâhir 1332/Mayıs 1330/Mayıs 1914), 228-230.

⁷⁰ Gökalp, "Örf Nedir?", *İM* 1/10, (Receb 1332/Haziran 1330/Haziran 1914), 290-295.

⁷¹ Iraklı A[Ayin]. K[Kef], "Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesi Hey'et-i Muhtereme-i İlmiyyesine!", *SR* 12/292, (Cumâdelevvel 1332/Nisan 1914/Nisan 1330), 93.

⁷² İzmirli, "Fıkıh ve Feteva: Cevap 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6", *SR* 12/292, (Cumâdelevvel 1332/Nisan 1914 /Nisan 1330), 93; İzmirli, "Örfün Nazar-ı Şer'i'deki Mevkii", *SR* 12/293, (Cumâdelevvel 1332/Nisan 1914/Nisan 1330), 125; İzmirli, "Amel-i Ehl-i Medine", *SR* 12/294, (Cumâdelâhir 1332/Nisan 1914/Nisan 1330), 131; İzmirli, "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları", *SR* 12/295, (Cumâdelâhir 1332/Mayıs 1914/Nisan 1330), 150-154; İzmirli "Fıkıh-ı Zahiri", *SR* 12/296, (Cumâdelâhir 1332/Mayıs 1914/Mayıs 1330), 166; İzmirli, "İctihadın Bais-i Tevellüdü", *SR* 12/297, (Cumâdelâhir 1332/Mayıs 1914/Mayıs 1330), 186; İzmirli, "İctima-i Usul-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?", *SR* 12/298, (Receb 1332/Mayıs 1914/Mayıs 1330), 216-221.

⁷³ Sabit, "İçtimaî Usûl-i Fıkıh (Gökalp Bey'in Bu Unvan İle Yazdığı Makale Münasebetiyle)", *SR* 1/5, (Cemâziyelevvel 1332/Mart 1330/Nisan 1914), 145-150; Sabit, "Örf- Maruf: İçtimaî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle (1)", *İM* 1/10, (Receb 1332/Haziran 1330/Haziran 1914), 304-311; Sabit, "Örf- Maruf: İçtimaî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle (2)", *İM* 1/11, (Şaban 1332/Haziran 1330/Temmuz 1914), 322-325; Sabit, "Örf- Maruf: İçtimaî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle (3)", *İM* 1/12, (Şaban 1332/Temmuz 1330/Temmuz 1914), 354-357; H. S. [Halim Sabit], "Takva-Örf", *İM* 2/13, (Ramazan 1332/Temmuz 1330/Temmuz 1914), 386-389; Sabit, "Örf- Maruf: İçtimaî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle (4)", *İM* 2/14, (Zilhicce 1332/Teşrin-i Evvel 1330/Kasım 1914), 418-425; Halim Sabit, "İcma: İçtimaî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İM* 2/18, (Safer 1333/Kânûn-ı Evvel 1330/Aralık 1914), 487-489; Halim Sabit, "İcma: İctihad-Müctehid", *İM* 2/19, (Safer 1333/Kânûn-ı Sâni 1330/Ocak 1915), 502-505; Sabit, "İcma: İctihad-Müctehid", *İM* 2/21, (Rebiülevvel 1333/Kânûn-ı Sâni 1330/Şubat 1915), 532-535; Sabit, "İctimâ-i Enmûzeclere Göre İctihad Zümreleri: İcmâ-i Fukahâ", *İM* 2/22, (Rebiülâhir 1333/Şubat 1330/Şubat 1915), 548-552; Sabit, "İcma: İcmâ-i Fukahânın Tarifi ve İzahları", *İM* 2/23, (Rebiülâhir 1333/Şubat 1330/Mart 1915), 566-570; Sabit, "İctihad ve İcmâ: Nass ve Hulefâ-i Râşidîn Devirlerinde Teşri Salâhiyeti", *İM* 2/24, (Cemâziyelevvel 1333/Mart 1331/Mart 1915), 580-582; Sabit, "İctihad ve İcmâ: Ashab Zamanının Sonlarına Doğru Emeviler Devrinde Teşri Salâhiyeti", *İM* 3/25, (Cemâziyelevvel 1333/Nisan 1331/Nisan 1915), 596-599; Sabit, "İctihad ve İcmâ: Abbasiler Devri ve Teşri Salâhiyeti", *İM* 3/26, (Cemâziyelâhir 1333/Nisan 1331/Nisan 1915/), 612-615; Sabit, "İcmâ: Osmanlılar ve Teşri Salâhiyeti", *İM* 3/27, (Cemâziyelâhir 1333/Nisan 1331/Mayıs 1915), 628-632; Sabit, "Velâyet-i Diniye: Teşri-i Dinî Heyeti, İcma ve İftâ", *İM* 3/28, (Receb

ele aldığı içtimaî usul, örf, icma gibi konularda Gökalp'i tekrar ya da teyid etmiş, bu konudaki düşüncelerini İslam dini ve fıkihtan hareketle İslami kaynaklardan örneklerle takviye etmeye çalışmış ve konuları daha çok hukukî ve fikhî açıdan değerlendirmiştir. İçtimaî usûl-i fıkıh düşüncesinin teorik olarak şekillenmesine çok büyük katkısı olmuştur.⁷⁴ Mustafa Şeref ise makalelerinde fıkıh âlimlerinin gözlem yoluyla topladıkları malzemeyi de kullanarak İçtimaî usûl-i fıkıhın oluşmasının sağlanabileceğini anlatmıştır.⁷⁵ İzmirli İsmail Hakkı, İçtimaî usûl-i fıkıhın fikir babası olarak Ziya Gökalp'i gördüğü için eleştirilerini sadece onun üzerinden yapmakta, Halim Sabit ve Mustafa Şeref'e cevap vermemektedir.

1.3.2. Diyanet ve Kazâ

Ziya Gökalp "*Diyanet ve Kazâ*" isimli makalesinde ilkel toplum ve ilerlemiş toplumda yaşamayı kıyaslayarak "taksîm-i a'mâl" kaidesinin tanımını verir. Bu kaidenin tesis edebilmesi için öncelikle yapılması gerekenleri örneklerle anlatır. Devamında ihtisasın fertleri havas ve avam diye ikiye ayırdığını söyler. Diğer hususlarda mevcut bulunan bu ihtisas ve taksîm-i a'mâl kaidesinin din sahasında da olabileceğini söyler ve diyanet-kaza üzerinden mevzuyu izah etmeye başlar. İslâmiyet'te başlangıçta ihtisas ve taksîm-i a'mâl'in olduğunu fakat zamanla bu teşkilatın başka işlerle uğraşır hale geldiğini, İslâmiyet'in başlangıçta bir işin diyânî hükümlerini, kazâ hükümlerinden ayırdığını, ilk asırlarda diyânî hükümleri bildirmek üzere müftülük, kazâ hükümleri bildirmek üzere kadılık makamlarını tesis ettiğini dile getirir ve İmâm-ı Âzam'dan örnek verir. Devamında ise; "Diyânetle kazâ birbirinden o kadar ayrıdır ki diyâneten câiz olmayan birçok işlerin kazâen câiz olduğu kesretle görülür." der ve bu söylediğini örneklerle delillendirir.⁷⁶

1.3.3. Te'addüd-i Zevcât

Dergide fıkıh ve fıkıh usulüne dair çok sayıda makale kaleme alan yazarlardan bir diğeri de Mansûrîzâde Said'dir. Mansûrîzâde, İçtimaî usûl-i fıkıh meselesinden sonra te'addüd-i zevcâtın dinen yasaklanabileceği ve sınırlandırılabilirliği görüşünü ortaya atarak *Sebülürreşâd*'da yeni bir tartışma başlatır. *Sebülürreşâd*'tan Babanzâde Ahmed Naim, bu görüşleri tenkid makaleleri yazmıştır. Tartışma, İslâm hukukuna göre câiz sayılan bir hususun yasaklanıp yasaklanamayacağı konusuna kadar uzar. Tartışmaya İzmirli İsmail Hakkı da dahil olur. M. Şerafeddin *İslâm Mecmuası*'nda Mansûrîzâde'yi destekleyen yazılar kaleme alır. Bu yazıları da İzmirli İsmail Hakkı tenkid eder. Tartışma Mansûrîzâde'nin imzasız olarak yayımladığı "*Te'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir*" başlıklı makalesiyle başlar. Yazar makalede, çok evlilik meselesinden dolayı Avrupalıların İslam'a saldırmalarını, bazı kimselerin İslâm'da çok evliliğin meşruiyetini savunmalarının Avrupalılarda İslâm'ın geri kalmış olduğu fikrini uyandırmasını ve Nisâ Sûresi 59. âyetinin hükmünün külli ve mutlak olmasını çok eşliliğin yasaklanması için neden olarak sıralar. Te'addüd-i zevcât konusundan yola çıkarak İslâm'da câiz olarak görülmüş işlerin şeriatın ahkâmından kabul edilmemesi gerektiği düşüncesini savunur. Mansûrîzâde, "Te'addüd-i zevcât şeriat-ı İslâmiye'de tecviz olunduğu için İslâmiyet te'addüd-i zevcâtı kabul eylemekten imtina etmez. İslâmiyet'te te'addüd-i zevcâtı kabul etmek zarureti

1333/Mayıs 1331/Mayıs 1915), 644-647; Sabit, "Velâyet-i Diniye: Teşrî-i Hukukî Heyeti, İctimâ-i Enmûzeclere Göre İctihad ve İcma", *İM* 3/31, (Ramazan 1333/Temmuz 1331/Temmuz 1915), 696-699; Sabit, "Velâyet-i Hukukiyye: Bugünkü İctimâ-i Enmûzeclere Göre İctihad ve İcma", *İM* 3/33, (Ramazan 1333/Temmuz 1331/Ağustos 1915), 727-729; Sabit, "Dişinaslar ve Fakihler", *İM* 3/35, (Şevval 1333/Ağustos 1331/Eylül 1915), 760-767.

⁷⁴ Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 160.

⁷⁵ Mustafa Şeref, "İçtimaî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?", *İM* 1/6, (Cemâziyelevvel/Nisan 1330/Nisan 1914), 162-166; Şeref, "Fukahâya Göre Hukûk-i Amme", *İM* 1/3, (Rebiülâhîr 1332/Şubat 1329/Mart 1914), 80-84.

⁷⁶ Gökalp, "Diyanet ve Kaza", *İM* 3/35, (Şevval 1333/Ağustos 1331/Eylül 1915), 756-760.

vardır"⁷⁷ der ve bu meselenin ulü'l-emrin emir ve men'ine tâbi bir mesele olduğunu, dolayısıyla devlet başkanı tarafından yasaklanabileceğini, "Size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın."⁷⁸ ayetinden yola çıkarak te'addüd-i zevcâtın İslâm dini tarafından emredilmediğini, sadece yapılabileceğine dair cevaz verildiğini söyler. Devamında dinin emretmeyip cevaz verdiği şeyleri devlet başkanının yasaklama yetkisi olduğunu, bu yetkiyi devlet başkanına verenin din olduğunu belirtir.⁷⁹

Mansûrîzâde'nin bu yazısına itiraz mahiyetinde, *Sebîlürreşâd*'da Babanzâde Ahmed Naim, "Te'addüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi İmiş?" başlıklı bir makale yayımlar. Yazar çok eşliliğin yasaklanması için Mansûrîzâde'nin ileri sürdüğü üç nedeni çürütmeye çalışır. Ahmed Naim muhalif görüş bildirerek birden çok kadınla evlenmenin yasaklanamayacağını ve bunun bir icma (icmâ-yı rey değil icmâ-yı nakil) meselesi olduğunu, Mansûrîzâde'nin meseleyi yeterince tetkik etmediğini ve acemice bir ictihat yaptığını, bu konuyu ictihad konusu yapmanın kitap ve sünneti reddetmek olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁰

Babanzâde Ahmet Naim'in bu makalesi üzerine Mansûrîzâde Said, "Te'addüd-i Zevcât Münasebetiyle, Cevaba Cevap" başlıklı bir makale kaleme almıştır. Mansûrîzâde, makalenin genelinde çok evliliği inkâr etmediğini ve akliselim olan hiçbir insanın bunu inkâr etmesinin söz konusu olmadığını, "Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere) de itaat edin."⁸¹ âyetine dayanarak ulü'l-emrin çok evliliği yasaklayabileceğini dile getirdiğini söyler. Ahmed Naim'in "...câiz olan çok evliliğin ulü'l-emr tarafından yasaklanması halinde onun emirlerine uymak câiz olmaz." ifadesinin, ayete ve ulü'l-emrin emirlerine aykırı bir hüküm olduğunu belirtir.⁸²

Mansûrîzâde Said'in bu makalesine Ahmet Naim, yine aynı başlık altında yazdığı makale ile itiraz eder;⁸³ konuyla ilgili münazara çağrısını da red eder.⁸⁴

Mansûrîzâde Said, Ahmet Naim'in bu makalesine "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair" başlığı altında cevap verir. Yazar makalede cevaz konusunda şeriat hükümlerinin geçerliliği ile ilgili görüşlerini belirtmiş ve cevazın dinin sınırları içinde kalmayan bir husus olduğunu, bundan dolayı ulü'l-emrin isteği ile câiz olan şeylerin yasaklanabileceğini söylemiştir.⁸⁵

Konunun, cevazın ahkâm-ı şeriaten olup olmadığına evrilmesiyle İzmirli İsmail Hakkı da *Sebîlürreşâd*'ta çıkan dört makalesiyle konuya dahil olur.⁸⁶ *Usûlü'l-Hudarî*'den, *el-Müntehâ* ile *Muhtasarü'l-Müntehâ*'dan, *Şerh-i Muhtasar*'dan, *Müsellemü's-Sübût*'tan, *el-Mustasfâ*'dan, *Tenkîhu'l-*

⁷⁷ İmzasız (Mansûrîzâde Said), "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", *İM* 1/8, (Cemâziyelâhir 1332/Mayıs 1330/Mayıs 1914), 233-238.

⁷⁸ en-Nisâ 4/3.

⁷⁹ İmzasız (Mansûrîzâde), "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 233-238.

⁸⁰ Babanzâde Ahmet Naim, "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi İmiş", *SR* 12/298, (Receb 1332/Mayıs 1914/Mayıs 1330), 217.

⁸¹ en-Nisâ 4/59.

⁸² Mansûrîzâde Said, "Teaddüd-i Zevcât Münasebetiyle, Cevaba Cevap", *İM* 1/9, (Receb 1332/Mayıs 1330/Haziran 1914), 280-284.

⁸³ Babanzâde, "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi İmiş?", *SR* 12/300, (Receb 1332/Haziran 1914/Mayıs 1330), 249.

⁸⁴ Babanzâde, "Müdâfa'ât-ı Dîniyye", *SR* 12/304, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/Haziran 1330), 310.

⁸⁵ Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair", *İM* 1/10, (Receb 1332/Haziran 1330/Haziran 1914), 295-303.

⁸⁶ İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şeriaten Olup Olmadığı", *SR* 13/330, (Rebîülâhir 1333/Mart 1915/Şubat 1330), 135-137; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şeriaten Olup Olmadığı (2)", *SR* 12/304, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/Haziran 1330), 315-319; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şeriaten Olup Olmadığı (3)", *SR* 12/305, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/Temmuz 1330), 315; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şeriaten Olup Olmadığı - 4", *SR* 12/306, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/Temmuz 1330), 333.

Fusûl' den, *Mir'ât'* tan, el-Beyzâvî'nin *Minhâc'* inden, Pezdevî'nin *Keşf'* inden alıntılar yaparak Said Bey'in makalesindeki şu sözlerini uzun bir tenkide başlamıştır:⁸⁷ "Fukahâ-yı Hanefiyye ve Şâfiyye'den bazıları cevâzın ahkâm-ı şerîatten olmadığına kâil olmuşlar..."⁸⁸

İzmirli İsmail Hakkı'nın bu makalesi üzerine Mehmet Şerafeddin Yaltkaya iki derginin ikişer muharriri arasında karşılıklı münakaşaya dönmüş bu konuyla ilgili olarak *İslâm Mecmuası'*nda, Mansûrîzâde Said'in görüşlerini desteklediği "*Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair Makalesi Münasebetiyle*" başlıklı makaleyi yayımlamıştır. Yazar câiz olan durumlarda şeriatin hükümlerinin uygulanmamasının fetva vermeyi de ortadan kaldıracığı görüşünü savunmaktadır.⁸⁹ Bu dörtlünün görüşleri çerçevesinde te'addüd-i zevcât ve cevâzın ahkâm-ı şerîatten olup olmadığı konuları iki mecmua arasında uzunca zaman tartışılmaya devam etmiştir.⁹⁰

SONUÇ

*Sırât-ı Müstakîm / Sebîlürreşâd Mecmûası'*nun yayına başlama tarihi, II. Abdülhamid Dönemi'ne (1908) rastlamaktadır. Bu dönem "meşrutiyet yanlıları" tarafından "istibdat dönemi" olarak nitelendirilmektedir. Devletin bu çalkantılı döneminde II. Abdülhamid'in aldığı zecrî tedbirler bu kesim tarafından aşırı bulunmuştur. I. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla siyasi çalkantıların arttığı bu dönem, fikir akımları arasındaki tartışmalar bakımından da oldukça çekişmelidir. Birçok mevzunun sosyoloji ve din çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir.

⁸⁷ İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şerîatten Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'-ı Lafzîdir", *SR* 12/303, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/19 Haziran 1330), 296-301.

⁸⁸ Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair", 295-303.

⁸⁹ Şerafeddin [Yaltkaya], "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair Makalesi Münasebetiyle", *İM* 1/12, (Şaban 1332/Temmuz 1330/Temmuz 1914), 357-360.

⁹⁰ İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâz Ta'bir-i Âharla Mübâh(!)", *SR* 12/307, (Ramazan 1332/Temmuz 1914/Temmuz 1330), 345; Şerafeddin [Yaltkaya], "İntikada Cevap", *İM* 2/14, (Zilhicce 1332/Teşrin-i Evvel 1330/Kasım 1914), 425-429; İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şerîatten Olup Olmadığı (2)", *SR* 12/304, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/Haziran 1330), 315-319; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şerîatten Olup Olmadığı (3)", *SR* 12/305, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/Temmuz 1330), 315; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şerîatten Olup Olmadığı (4)", *SR* 12/306, (Şa'bân 1332/Temmuz 1914/Temmuz 1330), 333; Mansurizâde, "Teaddüd-i Zevcât Münasebetiyle, Efkâr-ı Umumiyyeye", *İM* 1/11, (Şaban 1332/Haziran 1330/Temmuz 1914), 325-331; Mansûrîzâde, "Teaddüd-i Zevcât Münasebetiyle Yine Efkâr-ı Umumiyyeye", *İM* 1/12, (Şaban 1332/Temmuz 1330/Temmuz 1914), 367-371; Mansûrîzâde Said, "Teaddüd-i Zevcât Münasebetiyle, Cevaba Cevap", *İM* 2/13, (Ramazan 1332/Temmuz 1330/Temmuz 1914), 397-403; Babanzâde, "Müdâfaât-ı Diniyye: Yine Teaddüd-i Zevcâta Dâir", *SR* 12/308, (Ramazan 1332/Ağustos 1914/Temmuz 1330), 376-384; Mansurizâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair, İzmirli İsmail Hakkı Efendi'ye", *İM* 2/14, (Zilhicce 1332/Teşrin-i Evvel 1330/Kasım 1914), 429-432; Mansurizâde, "İctihâd Hatâları", *İM* 2/21, (Rebiülevvel 1333/Kânûn-ı Sâni 1330/Şubat 1915), 535-541; Mansurizâde, "İctihâd Hatâları", *İM* 2/23, (Rebiülâhîr 1333/Şubat 1330/Mart 1915), 564-566; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ", *SR* 13/327, (Rebiülâhîr 1333/Şubat 1915/Şubat 1330), 114; Mansurizâde, "İzmirli İsmail Hakkı Efendi'ye", *İM* 2/22, (Rebiülâhîr 1333/Şubat 1330/Şubat 1915), 553-554; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şer'atten Olup Olmadığı", *SR* 13/329, (Rebiülâhîr 1333/Mart 1915/Şubat 1330), 128-129; Mansurizâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatinden Olmadığına Dair, İzmirli İsmail Hakkı Efendi'ye", *İM* 2/24, (Cemâziyelevvel 1333/Mart 1331/Mart 1915), 582-588.; Mansurizâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatinden Olmadığına Dair, İzmirli İsmail Hakkı Efendi'ye", *İM* 3/25, (Cemâziyelevvel 1333/Nisan 1331/Nisan 1915), 599-604; İzmirli, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatinden Olup Olmadığı", *SR* 13/330, (Rebiülâhîr 1333/Mart 1915/Şubat 1330), 135-137; Mansurizâde, "İctihâd Hatâları", *İM* 3/26, (Cemâziyelâhîr 1333/Nisan 1331/Nisan 1915), 616-619; Mansurizâde, "İctihâd Hatâları (Fukahânın temlik-i ayn üzere vârid olan icârelerin adem-i sıhhati hakkında yanlış istidlâlleri ve bu hususta pek sarîh olan âyet-i celîleyi tevil-i acîbeleri)", *İM* 3/27, (Cemâziyelâhîr 1333/Nisan 1331/Mayıs 1915), 636-639; Mansurizâde Said, "İctihâd Hatâları", *İM* 3/28, (Receb 1333/Mayıs 1331/Mayıs 1915), 647-650; (Mansurizâde) Said, "İctihâd Hatâları", *İM* 4/38, (Zilhicce 1333/Teşrin-i Evvel 1331/Ekim 1915), 804-808.

Kânûn-ı Esâsî'nin yürürlüğe girmesiyle Osmanlı Devleti parlamenter yönetime geçmiş, padişahın yetkileri daraltılmış, yasama yetkisi meclise verilmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan yenileşme düşüncesi fıkıh ve fıkıh usulü tartışmalarına da zemin hazırlamıştır.

Geçmiş dönemdeki toplumsal yapının gelişerek değiştiğini, bu yüzden geçmiş icthadların toplumsal ihtiyaçları karşılamadığını düşünenler, yeni icthad arayışlarını klasik fıkıhla bağdaştırmak için fıkıh usulünün bazı kavramlarını klasik manasından tamamen uzaklaştırarak yeni bir icthad ve usûl-i fıkıh yorumu ortaya koymuştur. Ziya Gökalp'in, o dönemde büyük yankı uyandıran İctimaî usûl-i fıkıh ile ilgili görüşleri buna örnek verilebilir. Örf'e dayalı bu yeni usul dinî/hukukî bakımdan klasik fıkıh usulü anlayışına uymamaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp'in görüşlerinin ayakları yere basmayan görüşler üzerine bina edildiğini söylese de bugünden bakıldığında bu görüşlerin temelsiz olmadığı görülmektedir. Ziya Gökalp, ahlâkî boyut dışında dini devletten ve sosyal hayattan ayırmak gerektiğini savunarak mevcut laik anlayışın toplumsal ve fikrî olarak temellerini atmıştır.

Yenileşme sürecinde te'addüd-i zevcât, tesettür, Türkçe ve mahallî dilde hutbe gibi konular, Batılı aydınlar tarafından toplumsal değişmeyi sağlamak maksadıyla gündeme getirilen ve gündemde tutulan konulardır. Batılılaşmanın etkisiyle değişen toplumsal yapıda bu mevzular tartışılmaya başlanmış; *Sırât-ı Müstakîm / Sebîlürreşâd Mecmûaları*'nda da yazarlarının benimsedikleri İslâmcılık fikri çerçevesinde tartışılmış ve değerlendirilmiştir. Bu tartışma ve değerlendirmelerde genellikle geleneksel İslâm düşüncesinden uzak, daha çok çözüm üreten ve bilgilendirici bir tavır sergilenmiş, Batı'ya karşı tepkili bir tavır sergilemek yerine İslâm'ın üstünlük ve güzellikleri dillendirmiştir.

Te'addüd-i zevcât, mecmualarda tartışılan önemli bir mevzudur. Te'addüd-i zevcât olarak başlayan tartışma daha sonra cevazın ahkâm-ı şer'iyeden olup olmadığı mevzusuna dönmüştür. Mansûrîzâde Said Bey'in, "Şeriatın menetmediğini menetmek şer'an câizdir." görüşüne karşılık İzmirli İsmail Hakkı, her konuda olduğu gibi, klasik öğretiyi ortaya koyarak ve savunarak mevzuyu izah etmeye çalışmıştır.

Mecmuaların amacı hiçbir zaman dinî konularda halkı bölmek olmamıştır. Amaçları Müslümanların Batı'dan olabildiğince az etkilenmelerini sağlamak ve halkı din etrafında birlik içerisinde tutmak ve güncel sorunlara din bağlamında çözümler üretmek olmuştur.

Sırât-ı Müstakîm / Sebîlürreşâd Mecmûaları, İslâmcılık yanında aynı zamanda milli mücadeleyi destekleyen bir tutum sergilemiştir. Özellikle I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nın öncesi ve sonrasını içine alan 1912-1925 yılları arasında kaleme alınan makalelere bakıldığında milliyetçilik ruhu hissedilmektedir.

İslâm Mecmuası ise sentezci bir tutum izleyerek İslâmcılık ve Türkçülük fikirlerini bağdaştırmaya çalışmıştır. Daha çok sosyal konulara ağırlık veren dergi, hayatın her alanında milliliğin gerekliliğine vurgu yapmış, İslâm'ı yaşayarak çağdaş olunabileceğini açıklamaya gayret göstermiştir. Fıkıh ile örf arasında köprü kurmaya çalışmış, yeni icthadlara ihtiyaç olduğu düşüncesiyle ictimaî usûl-i fıkıh, Pantürkizm düşüncesinden yola çıkarak Panislamizm fikirlerini ortaya koymuştur.

Mecmualar sadece yazılı basın olmaktan ziyade halkı fıkıh, tefsir, kelam, ahlak, maneviyat gibi geniş bir alanda bilgilendiren, halkın devlete ve dine karşı sorumluluklarını dile getiren bir misyon sergilemektedir. Aynı zamanda misyonerlik çalışmalarına karşı gençleri uyarmakta ve İslâm'ın güzelliklerini anlatmaktadır. İslâm'ı anlatacak olan din adamlarında, vaizlerde ve verilen hutbe, fetva ve vaazlarda bulunması gereken vasıfları sıralamaktadır. Ayrıca dinî vecibelerle ilgili sorunlara fikhî boyutta cevap vermekte, yine halk tarafından mecmuaya gelen fikhî soruları yanıtlamaktadır.

Mecmuaların üzerinde durduğu bir diğer konu ailedir. İslâm aile yapısında bulunmaması gereken içki, kumar, sadakatsizliğin yanı sıra kadının eş ve anne olarak görevleri, erkeğin eş ve baba olarak görevleri, tesettüre riayet etmemenin aileye verdiği zararlar gibi mevzuların fikhî açıdan değerlendirildiği görülmektedir. Batı kültürüne meyleden kadınlara tesettürün fikhî açıdan gerekliliğinin anlatılması da aile bağlamında işlenen konulardandır.

Mecmualar uzun soluklu olması hasebiyle yıllarca meydana gelen askerî, siyasî, dinî, hukukî, fikrî, iktisâdî ve sosyal gelişmeleri takip etmek açısından oldukça elverişlidir. Aynı zamanda bir imparatorluğun yıkılışı, bir devletin kuruluş sürecinin yakın takipçisidirler.

Mecmualar sadece yayımlandıkları toprakların sorunlarını değil, tüm İslâm coğrafyasında olup bitenleri, yaşanan sorunları okuyucularına aktarmaya çalışmıştır.

Mecmuaların XX. yy'ın ilk yarısını kapsayan yayın ömürleri, içerikleri ve yazar kadroları dönemin dolu ve canlı geçtiğini, aynı zamanda farklı disiplinlerden araştırmacılara ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Ayrıca XX. yy'ın ikinci yarısında bu akımların ve fikirlerin ne tür sentezlere uğradıkları ve ne yönde yenilendiklerinin izinin sürülmesita araştırmacıların ilgisini bekleyen diğer bir husustur. Ancak yapılacak bu araştırmalar neticesinde yeni bir döneme ulaşan İslâm, ilim ve kültür mirasının bilimsel bir üslupla izah edilebileceği kanaati ortaya çıkmıştır.

Kaynakça | References

- Akdaş, Hayrunnisa. *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımlarının Taaddüd-i Zevcât Konusundaki Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ceyhan, Abdullah. *Sırât-ı Müstakîm ve Sebülürreşâd Mecmuaları Fihristi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Çavdar, R. Tuba. *İslâm Mecmuası'nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Danış, İlhami - Göleç, Mustafa - Köse, Ömer Faruk. *İslâm Mecmuası (1914-1918)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, Kültür Yayınları, 2019.
- Dinç, Emine Nurefşan. "Kadın ve Aile Hukuku ile İlgili Meseleler Bağlamında Gökalp'in Fıkıh Bakışı". *Turkish Studies* 11/7 (2016), 151-188. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9524>
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Sırâtı müstakîm / Sebülürreşâd*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, Kültür Yayınları, 2012.
- Erdem, Sami. *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Zulmetten Nura*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Kara, İsmail - Hanioğlu, Şükrü. "Sırât-ı Müstakîm". *Türk Dili ve Edebiyat Ansiklopedisi*. 7/8-9. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Mazıca, Nurşen. "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu". *Atatürk Yolu Dergisi* 5/18 (01.08.1996), 131-154. https://doi.org/10.1501/Tite_0000000210
- Mertoğlu, M. Suat. *Sırât-ı Müstakîm Mecmûası Açıklamalı Fihrist ve Dizin*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Özket, Hasan. *Sanayileşen Fıkıh XIX. Asır İslâm Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)*, İstanbul: Medhal Bilimsel Araştırma Merkezi, 2006.
- Varlık, M. Bülent. "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 1/125. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Yazıcı, Nesimi. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Sebülürreşâd ve Beyânü'lhak'taki Makaleleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi". *Diyanet İlmi Dergi* 33/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1997), 29-40. https://dosya.diyanet.gov.tr/DYYSDosya/Dergiler/Ilmi/1997/ilmi_temmuz_1997.pdf
- Yıldız, Halil. "II. Meşrutiyet Dönemi Din ve Modernleşme Tartışmaları: Sebülürreşâd Dergisi ve İslâm Mecmuası Örneği". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 107-126. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13185>

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies

YAYIM VE YAZIM İLKELERİ / WRITING AND PUBLISHING PRINCIPLES

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukûkî sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Tekirdağ Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to <i>Rumeli Journal of Islamic Studies</i>.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.

	<ul style="list-style-type: none"> - Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web adress after published.
YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırma ile büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

<ul style="list-style-type: none"> - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayınlanıp yayınlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.
<p>YAZIM İLKELERİ</p>	<p>WRITING PRINCIPLES</p>
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Book Antiqua fontu ile 11 punto büyüklüğünde, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 9 punto Book Antiqua 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>de yayınlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Book Antiqua 11, interspaces 1, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Book Antiqua 9, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling

<p>ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.</p> <ul style="list-style-type: none"> - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda "tam kaynakça" verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır. 	<p>and punctuation unless there are special situations of the article.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a "bibliography" at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the international academic community.
<p>ATIF SİSTEMİ</p>	<p>FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES</p>
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. <p>Bkz. http://www.isnadsistemi.org/</p> <ul style="list-style-type: none"> - a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır. - Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgül ile ayrılmalıdır. - Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. - Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır. - Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir. - Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir. - Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır. 	<ul style="list-style-type: none"> - ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/ - There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc. - References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references. - The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. - Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written. - If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation. - Dates of death of the authors should not be included in the bibliography. - If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
مجلة روم الياسم للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903