

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 36 (EKİM | OCTOBER 2021)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Studies بحوث إسلامية

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı/Issue 36 * Yıl/Year 2021

Sahibi/Owner	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına Prof. Dr. Mehmet Bulut
Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor	Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
Editör/Editor	Prof. Dr. Recep Cici
Editör Yardımcıları/ Associate Editors	Arş. Gör. Yusuf Memük Arş. Gör. Elif Beyza Durmaz Arş. Gör. Muhammed Furkan Cinisli
Alan Editörleri/ Executive Editors	
Tefsir/Tafsir	Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa Doç. Dr. Muhammet Abay
Hadis/Hadith	Prof. Dr. Erdiñç Ahathı Prof. Dr. Hayati Yılmaz Doç. Dr. Mustafa Öztürk
Fıkıh/Fiqh	Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım
Kelam/Kalam	Prof. Dr. Çağfer Karadaş Prof. Dr. Metin Yurdagür
Tasavvuf/Sufism	Prof. Dr. Necdet Tosun Doç. Dr. Veysel Akkaya
Arap Dili ve Belagatı/ Arabic Language and Rhetoric	Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz
İslam Tarihi ve Sanatları/ Islamic History and Arts	Prof. Dr. Ziya Kazıcı
Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious Sciences	Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kanger
Kitâbiyat/ Book Review	Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon
Dil Editörleri/ Language Editors	
Türkçe/Turkish	Dr. Öğr. Üyesi Özlem Güneş Arş. Gör. Ayşe Hilal Öztürk Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak
İngilizce/English	Arş. Gör. Elif Beyza Durmaz
Arapça/Arabic	Uzman İyat Erbakan
Yayın Sekreteri/ Assistant Editor	Muhammed Fatih Küçük
Baskı/Printed by	Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

Yayın Kurulu/
Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Bostancı
Prof. Dr. Bilal Gökür
Prof. Dr. Erdiç Ahatlı
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
Prof. Dr. Hayati Yılmaz
Prof. Dr. Necmettin Gökür
Doç. Dr. Muhammet Abay
Doç. Dr. Osman Aydınlı
Dr. Öğr. Üyesi A. Hamdi Yıldırım
Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz
Osman Acun

Danışma Kurulu/
Advisory Board

Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa (İ. Sabahattin Zaim Üni.)
Prof. Dr. Adem Apak (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk Beşer (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Hacı Ahmet Özdemir (Necmettin Erbakan Üni.)
Prof. Dr. İsmail Adak (Yalova Üniversitesi)
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Malik Badri (İ. Sabahattin Zaim Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (İstanbul Müftülüğü)
Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut Okumuş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin Akbaş (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Melbourne Başkonsolosluğu)
Prof. Dr. Raşit Küçük (TDV İSAM)
Prof. Dr. Saim Kayadibi (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Baki (Tetova Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Zulkifli Mohd Yusoff (University of Malaya)
Doç. Dr. Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman Kaya (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi A. Hamdi Yıldırım (İ. Sabahattin Zaim Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Adem Ergül (İ. Sabahattin Zaim Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Jaber Thalji (Yarmouk Uni.)
Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz (Marmara Üni.)
Engin Yılmaz (İHAM)

Usul İslam Araştırmaları yılda iki sayı (Nisan, Ekim) yayımlanan
Uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fıkri sorumluluğu yazarlara aittir.

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışi Caddesi, No: 2,
34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye
Tel: +90 (212) 692 88 44, E-posta: usul@izu.edu.tr
www.usuldergisi.com

© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2021
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies/بحوث إسلامية

Sayı/Issue 36 • Yıl/Year 2021

Editörden / Editorial

VII

Makaleler / Articles

Öz Denetimi Güçlendirici Bir Vasıta Olarak Kur'an'da Şehâdet, Ru'yet, Basîret ve Murâkabe

/ Testimony, Watchfulness, Vision, Sight and Insight in the Qur'ân as a Means of Strengthening Self-Control

/ المراقبة، الشهادة، الرؤية، البصر و البصيرة في القرآن الكريم وسيلة لتقوية إدارة الذات

Adem Ergül

1

Fıkıh Usulündeki 'İşaretin Delaleti' ile İşârî Tefsirlerdeki 'Ayetin İşareti'nin Karşılaştırılması

/ A Comparison of the 'Indication of the Sign' in Usul Al-Fiĥ and the 'Sign of the Verse' in the Ishari Tafsirs

/ مقارنة بين 'دلالة الإشارة' في أصول الفقه و'إشارة الآية' في التفسير الصوفية

Nasi Aslan, Derviş Dokgöz

29

İmam Mâtürîdî'ye Göre İnanç Esaslarının Bireysel ve Toplumsal Yaşama Yönelik Katkıları

/ The Contribution of the Principles of Faith to Individual and Social Life According to Imam Maturidi

/ الحكمة في أصول الإيمان عند الإمام ماتريدي

Yusuf Şimşek, Ramazan Biçer

55

Hâlidî Tasavvuf Tefekkürünün Azerbaycan Sosyokültürü Üzerindeki Etkisi

/ Effects of Khalidiyya Sufistic Reflection on Azerbaijan's Socio-Culture

/ آثار انعكاس الخالدية على الثقافة الاجتماعية الأذربيجانية

İbrahim Erol

71

Münâzara Geleneğinde Üslup Sorunu: İbnü'd-Demâmî'nin Safedî Tenkidi / The Problem of Style in the Tradition of Discussion: Ibn Al-Damāmī's Al-Safadī Criticism / مشكلة الأسلوب في تقليد المناقشة: نقد ابن الدماميني للصفدي	97
Mehdi Cengiz	
Bânet Süâd Üzerine Yazılan Şerh-Hâşiye Geleneğinde İbn Hişâm Şerhinin Kurucu Rolü / The Constructive Role of Ibn Hishām's Sharḥ in the Tradition of the Sharḥ Written on Bānat Su'ād / الدَّورُ التَّأْسِيسِي لِشَرْحِ ابْنِ هِشَامٍ فِي تَقْلِيدِ الشَّرْوحِ عَلَى قَصِيدَةِ بَانَتْ سَعَادُ	113
Şeyma Gülsüm Önder	
Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar / Reîsülkurrâ: From the Ottomans to the Present Day / رئيس القراء من عصر العثمانية الى يومنا هذا	133
Abdullah Akyüz	
İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni Yusuf Balta	163
Yayın İlkeleri / Editorial Guidelines	175

EDİTÖR'DEN | EDITORIAL

Değerli Okurlarımız,

Usul dergimiz yeni sayısı ile karşınızdadır. İlk sayısında okurlarına verdiği sözü otuz altıncı sayı ile yerine getirmeye devam ediyor. Bu durum Usul ailesi olarak hepimiz için bir mutluluk vesilesidir. Zira bir hadiste “*Hayra vesile olan onu yapan gibidir.*” buyrulur. Amacımız bu yolla Allah’a karşı olan şükürümüzü yerine getirmektir. Ki bu, O’nun bize en büyük lütfudur.

Üniversite mensubu birçok akademisyenden gelen yazıların bulunduğu dergimizin bu sayısında toplam yedi makale yer almaktadır.

Bu sayının ilk makalesi Dr. Öğretim Üyesi Adem Ergül’ün, “Öz Denetimi Güçlendirici Bir Vasıta Olarak Kur’an’da Şehâdet ve Murakabe” adlı yazısıdır. Şehâdet, murakabe, rü’yet, basar ve basîret gibi Kur’an kelimeleri üzerinde durulan makalede, söz konusu kelimeler etrafında oluşan murakabe daireleri konu edinilmekte ve kişilik eğitimi ve irade yönetimi alanında yapılan çalışmalara katkı sunulmaktadır.

Prof. Dr. Nasi Aslan ve Dr. Derviş Doköz’e ait olan makale “Fıkıh Usulündeki ‘İşaretin Delaleti’ İle İşârî Tefsirlerdeki ‘Ayetin İşareti’nin Karşılaştırılması” adını taşımaktadır. Makalede, ‘işaret’ tabirinin fıkıh usulü ve tasavvuf ilminde ifade ettiği anlamlar incelenerek aralarındaki farklar ortaya konulmakta olup, ‘ayetin işareti’ tabirinin fıkıh usulü ve tasavvufta kullanımı, telaffuz ve doğrudan lafızda yer almayan manayı ifade etmesi yönüyle benzerlik göstermekle birlikte, kendi ıstılahlarındaki kullanım metotları ve ifade ettikleri anlam yönüyle oldukça farklı manalara işaret ettiği belirtilmektedir.

Doktora öğrencisi Yusuf Şimşek ve Prof. Dr. Ramazan Biçer’in birlikte kaleme aldıkları “İmam Mâtürîdî’ye Göre İnanç Esaslarındaki Hikmetler” başlıklı makalede, Ehl-i sünnet’in iki sacayağından biri olan Matüridiliğin öncüsü İmam Matürîdî’ye göre ilahi buyrukların başında inanç konuları ve iman esasları geldiği ve Kur’an’daki iman konularına yapılan vurgunun ana

nedenlerinden birinin de, bu ilkeleri kabul eden müminlerin sözkonusu bilince ulaşmaları olduğu kaydedilmektedir.

“Hâlidî Tasavvuf Tefekkürünün Azerbaycan Sosyokültürü Üzerindeki Etkisi” başlıklı makale, Dr. İbrahim Erol tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, bu makalede Hâlidîliğin bazı özel hassasiyetlerini özetleyip tarikatın yayılma zemini üzerinde durmakta, bölgedeki Nakşibendî/Hâlidî mürşit ve sūflerinin toplum içerisindeki konumuna vurgu yaparak üstlendikleri misyonlar hakkında bilgi vermekte ve XIX. yüzyılda Rusların yayılcı politikaları sebebiyle Hâlidî organizasyonlarının yaşadığı problemlere de değinip tarikatın dinî, kültürel, sosyal ve siyasî arenada Kafkas halklarına etkilerini araştırmaktadır.

Dr. Mehdi Cengiz’e ait olan makale, “Münâzara Geleneğinde Üslup Sorunu: İbnü’l-Demâmîni’nin Safedî Tenkidi” adını taşımaktadır. İbnü’l-Demâmîni’nin Safedî’ye yönelttiği eleştirileri konu edinen bu makale ile münâzara geleneğinde eleştiri merkezli kaleme alınan çalışmalardan temsil gücü yüksek bir hâşiyenin, ilgili şerh ile ilişkisinin münâzara adabı açısından incelenmesi amaçlanmaktadır.

“Bânet Süâd Üzerine Yazılan Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde İbn Hişâm Şerhinin Kurucu Rolü” adlı makale, Arş. Gör. Şeyma Gülsüm Önder’e aittir. Makalede, İbn Hişâm’a ait Bânet Süâd şerhinin, Kasidetü’l-Bürde şerh-hâşiyeye geleneğindeki kurucu rolü ortaya konmakta olup, Bânet Süâd kasidesinin yazılış gayesi ve muhtevasını içeren girişin ardından İbn Hişâm şerhinin içeriği ve önemine dair bilgi verilmekte, İbn Hişâm şerhini diğer Bânet Süâd şerhleri arasında öne çıkaran özellikler üzerinde durulmaktadır.

Doktora öğrencisi Abdullah Akyüz tarafından kaleme alınan, “Osmanlı’dan Günümüze Reîsülkurrâlar” başlıklı makale, dergimizin yedinci ve son yazısıdır. Yazar, makalesinde kırâat ilmini tamamlamış kimselerin başı anlamına gelen ve kırâat cemiyetlerini ve kurrâlarla ilgili diğer meseleleri yöneten reîsülkurrâlar hakkında bilgi vermekte ve Osmanlı’nın kırâat ilmine atfettiği önemi ortaya koymaktadır.

Son olarak dergimizle ilgili bir nöbet değişiminden söz edeceğim. Derginin Üniversitemizin uhdesine geçmesi ile yayın sorumluluğunu İslami İlimler Fakültesi üstlenmiştir. Bu çerçevede Fakültenin bir Öğretim Üyesi olarak editörlük görevi tarafıma tevdi edilmiş ve 33-36. sayıları yani dört sayı

editörlüğümde yayımlanmıştır. Bundan sonraki süreçte dergi editörlüğü İZÜ İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Murat Kaya tarafından yürütülecektir. Kendisine kolaylıklar dilerken, gerektiğinde her türlü katkıyı vermeye hazır olduğumu belirtmek isterim. Bu vesileyle iki yıllık editörlüğüm süresince ekip ruhu ile çalıştığımız başta sayın rektörümüz Prof. Dr. Mehmet Bulut ile sayın dekanımız Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz'a, tüm mesai arkadaşlarıma, dergi ekibine özellikle Araştırma Görevlilerine ve dergi sekreterine teşekkürü bir borç bilirim.

Usul dergisinin 36. sayısının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, alan editörlerimize, hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize makalelere verdikleri değerli katkılar nedeniyle Dergimiz ve Yayın Kurulumuz adına teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Recep CİCİ

Editör



Makaleler Articles

Öz Denetimi Güçlendirici Bir Vasıta Olarak Kur'an'da Şehâdet, Ru'yet, Basîret ve Murâkabe

Adem Ergül*

Öz

Nefsin arzularının sınırsızlığı, iç ve dış çevrelerin zaman zaman hedef sapırtıcı vesveseleri ve ayartmaları karşısında sorumlulukların önem sırasına göre yerine getirilme zarureti, güçlü bir öz denetimi gerekli kılmaktadır. Hayatın tecrübeleri, ilim ve aklın gerekleri, öz denetimin lüzumunu hissettirse bile gerçekleşmesi için yeterli motivasyonu ve imkânı temin edemeyebilecektir. Yarattığı insanı en iyi bilen Yüce Mevlâ, rahmetinin bir sonucu olarak, Kur'an hidayetiyle insana öz denetimi güçlendirici vasıtalar vermiştir. Bunlardan biri de *şehâdet* ve *murâkabe* şuurudur. Görülmek ve izlenmek, kimi zaman rahatsız edici olsa da murakabe-i nefis için yardımcı bir unsurdur. Bu makale, *şehâdet*, *murakabe*, *ru'yet*, *basar* ve *basîret* gibi Kur'an kelimeleri etrafında oluşan murakabe dairelerini konu edinmektedir. Öncelikle ilgili kavramlar kısaca açıklanmış ve sonra da bu kavramların içeriğinden oluşan beş murakabe dairesinden söz edilmiştir. Bunlar: Öz benliğin şehâdeti, insanların şehâdeti, eşyanın şehâdeti, meleklerin şehâdet ve tescilleri ve nihâyet Hak Teâlâ'nın murakabe ve şehâdeti olarak sıralanmıştır. Daha çok âyetlerden yola çıkılmış, açıklayıcı rivayetlere yer verilmiş, zaman zaman tefsirlerimize müracaat edilmiş ve kimi zaman da konuyla ilgili sosyal psikoloji ve psikoloji alanındaki kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Bu çalışmanın, kişilik eğitimi ve irade yönetimi alanında yapılan çalışmalara mütevazı bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Öz Denetim, Murâkabe, Şâhitlik, Basîret.

* Dr. Öğr. Üyesi, Adem Ergül, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, adem.ergul@izu.edu.tr

Testimony, Watchfulness, Vision, Sight and Insight in the Qur'ān as a Means of Strengthening Self-Control

Abstract

The infinite desires of the soul, the target-diverting delusions and temptations of the inner and outer circles, and the corresponding fulfilment of responsibilities in the proper order of importance necessitate a strong self-control. As a manifestation of His mercy, God Almighty, Who knows best the human being He has created, has informed man in the Qur'ān about the means of strengthening self-control. The consciousness of testimony and watchfulness is among these means. This article focuses on the watchfulness circles formed around the Qur'ānic words such as testimony, watchfulness, vision, sight and insight. We first explain the related concepts briefly and then analyse the five circles of watchfulness consisting of the contents of these concepts. These are listed as the testimony of the core self, the testimony of people, the testimony of things, the testimony and registration of angels, and finally the testimony and awareness of God. Throughout our analyses, for the most part we examine these notions on the basis of the Qur'ānic statements, and then on explanatory narrations, on exegetical references and on theories found in the field of social psychology and psychology on the subject.

Keywords: Qur'ānic Exegesis, Self-Control, Awareness, Testimony, Vision.

المراقبة، الشهادة، الرؤية، البصر و البصيرة في القرآن الكريم وسيلة لتقوية إدارة الذات

الملخص

رغبات النفس اللامحدودة، ووجوب الوفاء بالمسؤوليات وفق أولوياتها في مواجهة الإغراءات التي تحمل الفرد بين الحين والآخر على الانحراف عن غايته، تجعل من الضرورة بمكان امتلاك الإنسان القدرة على ضبط الذات والسيطرة عليها. فالله تعالى الأعم بمن خلق، قد زود الإنسان تفضلاً منه ورحمةً من خلال ما جاء في القرآن الكريم بوسائل تساعد على التحكم بالذات وضبط توجهاتها، ومن هذه الوسائل شعور الشهادة والمراقبة. وسنلقي الضوء في هذه المقالة للمصطلحات القرآنية الخمس الآتية: الشهادة، المراقبة، الرؤية، البصر، البصيرة، والتي تشكل مفهوم المراقبة وتحدد هويتها، فنعرض بداية للمصطلحات السابقة بيجاز، ثم نتناول درجات المراقبة التي تشكلها هذه المصطلحات والتي نحددها فيما يلي: شهادة الذات، شهادة الناس، شهادة الخلق، شهادة الملائكة، ونهاية شهادة الحق سبحانه وتعالى. وقد اعتمدنا في كلامنا حول هذه المصطلحات على الآيات القرآنية بقراءتها المختلفة وما ورد حولها من آراء في التفسير، مع الاستفادة من مصادر علم النفس وعلم الاجتماع فيما يلقي الضوء على هذه المصطلحات. وأرجو أن تساهم هذه الدراسة بإضافة متواضعة في مجال الدراسات القرآنية النفسية من خلال تسليط الضوء على التربية الذاتية وضبط الإرادة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، إدارة الذات، المراقبة، الشهادة، البصيرة.

Giriş

İnsanın kendisini yönetmesi anlamında “kişisel organizasyon” becerisi, hayat kalitesini etkileyen önemli bir yönetim alanıdır. Yönetim ve organizasyon denilince, çoğu zaman liderlik konumunda bulunan kimselerin diğer insanlar üzerindeki yönetim faaliyetleri anlaşılrsa da yönetimin en dar çerçevesi ve buna karşılık en önemli ve zor olanı, kişinin kendisini yönetebilmesidir, denilebilir. Her bir insanda -nitelik ve nicelik farklı olsa da- bulunan kabiliyetler, beceriler, imkânlar, fırsatlar ve sorumluluklar, ciddi bir organizasyonu gerekli kılar. Duyguların yönetilmesi, belli alanlara yönelik iradenin oluşması, davranış şekillerinin seçimi ve sonuçta hesap verebilir bir özgüvenin gerçekleşmesi, kişisel organizasyondaki başarı nispetinde olacaktır.

Kişisel organizasyonun en önemli fonksiyonlarından biri de hiç şüphesiz eskilerin “murakabe-i nefis” diye ifade ettikleri “öz denetim” becerisidir. Öz denetim, “Daha önemli bir hedefe ulaşabilmek için kişinin tepkilerini, davranışlarını veya başka amaca yönelme eğilimini denetleyip kısıtlaması, otokontrol yapabilmesi”¹ demektir.

İnsan bazı yönleri itibariyle dıştan yönetilebilen ve yardım almaya ihtiyaç hisseden bir varlık olsa da onun gerçek yönetimi, kendi öz benliği ile gerçekleştirmesi gereken iç yönetimidir. Zira insan, çok katmanlı bir varlıktır; onu dıştan tanımak ve yönetmek, çoğu zaman imkânsızdır.

Böylesine derin bir yapının keşfinde ve yönetilmesinde ve daha özelde öz denetiminde, ilâhî rehberliğin (hidâyetin) son mesajı olan Kur'an-ı Kerim neler söylemektedir? Konunun derinliği ve genişliği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu muhtevanın bir makalenin sınırlarını aşacağı bir gerçektir. Zira öz denetime katkısı olan çok sayıda konu ve kavramdan bahsetmek elbette mümkündür. Allah Teâlâ'nın her şeyi bilmesi, her şeyden haberdar olması, ahiretin varlığı, hesaba çekilme gerçeği, amellerin değerlendirileceği bir mîzanın (terazinin) kurulacak olması, mükâfat ve ceza (cennet-cehennem) meseleleri gibi inanç boyutunda sayılabilecek hususların yanı sıra, ibadet hayatındaki disiplin, amel ve davranışlardaki muayyen sınırlara riayet etme zarûreti, ahlâkî değer ölçülerinin hemen hepsi, bir öz denetim vasıtası olarak değerlendirilebilecektir.

¹ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), “Öz denetim”, 1554.

Konunun böylesine geniş çerçevesi içinde biz sadece *şahidlik*, *ru'yet*, *basîret* ve *murakabe* kavramları bağlamında Kur'an'da ortaya konulan muhtevanın öz denetime katkısına yer vermiş olacağız. Kur'an'da ve islâmî ilimlerde şehâdet ve murakabe kavramlarının kullanımına yönelik çok sayıda araştırmann yapıldığı² bir gerçek ise de konunun Kur'an çerçevesinde öz denetime katkısı anlamında bir çalışmanın yapıldığını tespit edemedik. Bu yönüyle bu çalışmanın alana dair mütevazı bir katkı sunacağına inanıyoruz. Bu itibarla makalenin konusu, bir kavram çalışmasından ziyâde, bu kavramların oluşturduğu denetim çerçevesi ve bu çerçevenin insandaki “*murakabe-i nefis*” fonksiyonuna yönelik katkısı olacaktır.

Hz. Peygamber'in günahı tarif ederken “*İçini rahatsız edip göğsünü turmalayan ve başka insanların görüp muttali olmasını istemediğın şeydir*”³ ifadesi, başkaları tarafından görülme hissini, öz denetime katkısını göstermesi bakımından önemli bir tespittir. Suç ve günahın çoğunlukla yalnızken ve kimsenin görmediğı تنها ortamlarda işleniyor olması da görünür olma halinin, bir şekilde koruyuculuğuna işaret etmektedir. Günümüz sosyoloji ilminin önemli bir alanı olan *sosyal etki* mekanizmasında da görülme ve değerlendirilme duygusunun, insan davranışlarına olan yönlendirici etkisinin belirleyici bir unsur olarak kabul gördüğünü söylemek mümkündür.⁴

² *Şehâdet ve murâkabe* kavramları hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Zeki Kılıç, *Şehâdet Sözcüğünün Semantik Açından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Ali Kaya, *Kur'an-ı Kerim'de Şehâdet Kavramı*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Hüseyin Halil, *Kur'an'da Şehâdet Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Sümeyye Saygın, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Sağlam Bir Toplum Yapısı Oluşturmada Şehâdet Kavramı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mevlüt Erten, “Kur'an'da Murâkabe ve Münafıklar”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 207-231; Mevlüt Erten, “Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2014), 319-348; Lokman Bedir - Kerim Özmen, “Kur'an'da ra-ka-be (راقب) Kökü Ve Rakib (راقب) Kelimesinin Anlam Sahası”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 333-374.

³ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şahîhu Müslim=el-Câmi'u ş-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Birr”, 14 (2553).

⁴ Konuyla ilgili bilgi, gözlem ve deneyler için bk. Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 417-489.

Bu makalede, yukarıda zikredilen dört kavramın kısaca anlamlarına dikkat çekilecek ve sonra da bu kavramlar çerçevesinde Kur'an'da oluşturulan şehâdet dairelerine ve bunların insan irade ve davranışlarına olan etkilerine dikkat çekilmiş olacaktır.

A. Öz Denetimle İlgili Kavramlardan Şehâdet, Ru'yet, Basar/Basîret ve Murâkebe

1. Şehâdet (شهادة)

Şehâdet (شهادة) kelimesi, Arapça'da ş-h-d (ش-ه-د) harflerinden oluşan bir mastardır. Ş-h-d maddesi genel olarak, bir yerde bulunmak, bir şeyi bilmek ve bildirmek anlamında kullanılır.⁵ Şühûd (شُهُود) ve şehâdet (شهادة) ise bir şeyi gözle görmek ya da basiretle/akılla idrak etmek suretiyle, o şeyin ya da o hadisenin olduğu yerde hazır bulunmak anlamındadır. Bununla beraber şühûd, sadece hazır bulunmak anlamında, şehâdet ise basar ve basiretle görmek ve idrak etmek suretiyle bir yerde hazır olmak manasında kullanılması daha çok tercih edilmiştir. Yine şehâdet, görmeye dayalı bir bilgiden ortaya çıkan söze denilmiştir.⁶ Görmeye dayanması sebebiyle şehâdet, kesin haber olarak da değerlendirilmiştir.⁷

Çoğulu şehdün (شُهُودٌ) ve sühhedün (شُهُودٌ) olarak kullanılan şâhid (شَاهِد) ise bir olayı gören, idrak eden kimseye denir. Şühûd (شُهُود) ve eşhâd (أَشْهَاد) kelimeleri ise kendisi de bir çoğul olan şehdün (شُهُودٌ) kelimesinin çoğuludur ki çok sayıda şâhidler demektir. Şehîd (شَهِيد) de şâhid anlamındadır ve çoğulu şühedâ (شُهُودَاءٌ)dir. Şehîd kelimesi Allah yolunda can veren kimse hakkında da kullanılmıştır.⁸

Aynı kökten türeyen ve birinin yapılan işi ya da gerçekleşen hadiseyi görmesini istemek anlamına gelen istişhâd (اِسْتِشْهَاد) ise aynı zamanda görgü

⁵ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Amman: Dâru'l-Fikr, 1979), "شهادة", 3/221.

⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), "شهادة", 2/494-495; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "شهادة", 267-268; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2013), "Şehâdet", 2/1475-1476.

⁷ Cevherî, "شهادة", 2/494-495.

⁸ Cevherî, "شهادة - شهد - شاهد", 2/494-495; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti'l-funûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü'lübân, 1996), "شهادة", 1/1045.

tanığından müşâhede ettiğini gerekli hallerde haber vermesini talep etmek demektir.⁹

Şehâdet kelimesi terim olarak ise “herhangi bir hakkın, lehte veya aleyhte olacak şekilde yakînî bir bilgiye dayanarak haber verilmesidir.” Haberi veren kişiye şahid ismi verilmiştir. Tarifte zikredilen haktan maksat, malî ya da diğer hak çeşitlerinden biri olabilir. Bu hakkın kapsamına Allah hakkı ya da kul hakkı girebilir. Ancak çoğu zaman malî haklar alanında kullanıldığını ifade etmek gerekir.¹⁰

Kelime, çeşitli kalıplarıyla Kur’an-ı Kerim’de 160 yerde kullanılmıştır.¹¹ Kur’an’daki kullanımlarında, genel olarak bir şeye ya da herhangi bir olaya, basar (görme duyusu) ya da basiretle muttali olmaya vesile olacak şekilde bir yerde hazır bulunma ya da kesin bilgiye dayalı bir hakikati ifade etme anlamındadır.¹² Dünyada iken uzuvlarla yapılan amel ve davranışlara şahid olma ve âhirette ise bu şehâdete dayalı olarak -istenmesi halinde- söz konusu şahidlerin ilâhî huzurda şehâdetinde bulunmaları Kur’an-ı Kerim’in dikkat çektiği alanlardır. Şahidlerin kimler ya da neler olabileceği de beyan edilmiştir.

2. Re’y (رأى)

R-e-y (ر-أ-ي) harflerinden oluşan ra’yün (رأى) kelimesi, gözle ya da basiretle/akılla görme ve göstermeye delalet eder. Bir kimsenin herhangi bir konu hakkındaki görüş ve kanaati anlamında da kullanılır. Çoğulu ârâ’ (آراء)’dır.¹³

Kelimenin Kur’an’da kullanıldığı anlamlar hakkında Râgıb el-İsfehânî (öl. 502/1108) şu tespiti yapar:

“Ru’y (رؤية), görüleni idrak edip anlamaya denir. Bu da insanın idrak melekeleri ile olur. Şöyle ki: 1. Herhangi bir şeyi ya da hadiseyi “baş gözüyle görmek”, 2. Vehim, hayal ve rüya yoluyla bir şeyi anlamak, 3. Tefekkürle bir şeyi kavramak, 4. Akıl yoluyla bir şeyi idrak etmek. Söz konusu kelime, doğrudan iki mef’ul (nesne) aldığı durumlarda bilmek (‘ilm) anlamında, ilâ (الى) harf-i cerri ile

⁹ Halil b. Ahmed, “استشهاد”, 2/ 363.

¹⁰ Tehânevî, “شهادة”, 1/ 1043.

¹¹ Muhammed Fuâd Abdülbaķi, *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l- Kur’âni’l-Kerim*, (İstanbul: 1984), 388-390.

¹² Râgıp, *Müfredât*, 267-268.

¹³ Halil b. Ahmed, “رأى”, 2/ 83; İbn Fâris, “رأى”, 2/472; Âsim Efendi, “رأى”, 6/728.

geçişlilik sağlandığında ise çoğunlukla bir şeye ibret nazarıyla bakmak mânasında kullanılmıştır. Rü'ya ise uykuda görülen şeylere denilmiştir.¹⁴

Kur'an'da çeşitli kullanım kalıpları içinde 333 yerde geçmektedir.¹⁵

3. Basar-Basîret (بصر-بصيرة)

Basar (بصر), göz anlamındadır. Çoğulu ebsâr (أبصار)'dır. Basîret (بصيرة) ise herhangi bir konuda o işin hakikatine yönelik kalpte oluşan kanaate denir ki bunun da çoğulu besâir (بصائر)'dir. Lisanımızda kalp gözü denilince kastedilen çoğu zaman basirettir. Yine koruyucu olarak giyilen zırha ve bir konu hakkında isabet kaydeden ferâsete ve kimi zaman da kişinin ibret alma özelliğine basiret denilmiştir¹⁶. Basar, bir şeyi görmek demektir. Esasen basîret de kelimenin bu anlamda kullanılmasıdır. Yine basîret kelimesi, kesin delil anlamına da gelir. Esasen bütün bu mânaların temeli, bir şeyin açığa çıkması ve vuzuha kavuşması demektir.¹⁷ Gözde bulunan görme özelliğine de basar denildiği olmuştur. Basiret, göz anlamında neredeyse hiç kullanılmaz. Basar kelimesinin de kalbin idrakinin iştirak etmediği gözle görmek anlamında kullanıldığı çok nadirdir.¹⁸

Allah Teâlâ'nın bir ismi de "el-Basîr"dir¹⁹ ki, fâil kalıbında her şeyi gören anlamında bir sıfattır.²⁰ Hiçbir şeyin kendisinden gizli kalamayacağı şekilde bir görme vasfına işaret eder ki, bu görme de O, yaratılmışlarda bulunan görme vasıtalarına benzer bir vasıtaya ihtiyaç duymaktan da münezzehtir.²¹

Kur'an-ı Kerim'de muhtelif kalıplarda olmak üzere basar kelimesi 147 yerde geçmektedir.²² Geçtiği yerler itibariyle kelime, göz, görmek, idrak etmek, ibret almak, ferâset, bilgi, hakikat ve şahit gibi anlamlarda kullanılmıştır.²³

¹⁴ Râgıp, *Müfredât*, 208-209.

¹⁵ Fuad Abdulbakî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 280-285.

¹⁶ Halil b. Ahmed, "بصر", 1/141-142; Asım Efendi, "بصر", 2/1760-1761.

¹⁷ İbn Fâris, "بصر", 1/ 253-254.

¹⁸ Râgıp, *Müfredât*, 49-50.

¹⁹ el-Bakara 2/96, 110, 233; Âl-i 'İmrân 3/15, 20, 156; el-Mâide 5/71.

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmuhsîn et-Türkî (Kâhire: Dâru Hecc, 2001), 2/283.

²¹ Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el- Ġazalî, *el-Maḳşadu'l-esnâ şerḫu me'ânî esmâu'llâhi'l- ḫusnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 91.

²² Fuad Abdulbakî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 121-123.

²³ Râgıp, *Müfredât*, 49.

4. Murâkabe (مراقبة)

Arapça'da beklemek, gözetlemek, izlemek, kontrol etmek anlamında r-k-b (ر-ق-ب) kökünden²⁴ türeyen ve râkabe (راقب) fiilinin mastarı olan murâkabe (مراقبة) kelimesi, esasen Kur'an'da bu kalıpta kullanılmaz. Sözlükte bir şeyi korumak, gözetlemek ve denetlemek anlamında kullanılagelmiştir. Son dönemler itibariyle daha çok tasavvufî bir terim olarak da kullanılan murakabe, her işte Allah Teâlâ'nın rızasını gözetmek ve Hak Teâlâ'nın her haline muttali olduğunu düşünerek kendi üzerinde öz disiplin sağlamak anlamında kullanılmıştır.²⁵ Bu yönüyle kelime, gözetlemede çift taraflı bir yapı arz etmektedir.²⁶

Allah Teâlâ'nın isimlerinden biri olarak da kullanılan er-Rakîb (الراقيب) ise koruyan (hâfız), bekleyip gözetken ve bir nesnenin ortaya çıkmasını ve gerçekleşmesini gözetleyen demektir.²⁷

Râgıp el-İsfehânî (öl. 502/1108), rakîb kelimesinin boyun anlamına gelen rakabe (راقبة)'den türemiş oluşuna dikkat çekerek, koruyucu ve gözetleyici kimsenin, koruduğu ya da gözetlediği kimsenin başına bir iş gelmesinden onu muhafaza etmesi ya da bekleme esnasında kendi boynunu yukarı kaldırması itibarıyla söz konusu kelimenin bu mânada kullanıldığına işaret eder.²⁸

Kur'an-ı Kerim'de isim, fiil ve sıfat olarak 24 yerde geçmektedir.²⁹

Şimdi bu kelimelerle oluşan şehâdet ve murakabe dairelerinin neler olduğuna ve öz disipline olan katkılarına âyetler ışığında daha yakından bakmaya çalışacağız.

B. Öz Denetimi Güçlendiren Şehâdet ve Murâkabe Daireleri

İnsanın öz benliğinin kendisine şehâdeti, Hakk'ın şehadetinden sonra en yakın ve en gerçekçi şehâdettir. Kişi kendisini bir şekilde kandırabilir; fakat asla kendisinden kendisini gizleyemez. Gerek yapıp ettiği her şeyi ve gerekse bilinçli olarak ortaya koyduğu davranışların arka planı diyebileceğimiz niyetlerini çok iyi bilir. Bu itibarla şehâdet ve murakabe dairelerine müşahhasan mücerrede doğru

²⁴ Cevherî, “راقب”, 1/137-138; Âsım Efendi, “راقب”, 1/90.

²⁵ Âsım Efendi, “مراقبة”, 1/428-429.

²⁶ Cevherî, “مراقبة”, 1/138.

²⁷ Cevherî, “راقب”, 1/137; Âsım Efendi, “راقب”, 1/427.

²⁸ Râgıp, *Müfredât*, 201.

²⁹ Fuad Abdulbakî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 323-324.

öz benliğin ve uzuvların şehâdetinden başlanacak ve sonra sıra ile insanların, eşyanın ve meleklerin şahitliğine yer verilecek ve nihayet görünen ve görünmeyen her şeyin yegâne şahidi ve murakıbbı olan ve ilmiyle her şeyi kuşatan Allah Teâlâ'nın şehâdeti ile konu tamamlanmış olacaktır.

1. Öz Benliğin ve Uzuvların Şehâdeti

Kur'ân-ı Kerim, insanın yaratılışının başlangıcında Rabbi ile kendisi arasında rubûbiyyet ve ubûdiyyet sözleşmesi yapıldığından ve kendisinin yine bizzat kendisine şahit kılındığından bahseder.³⁰ Literatürde "Elest bezmi" diye ifade edilen bu sözleşmede o, Rabbinin Allah Teâlâ olduğunu kabul eder. Aynı âyette böyle bir sözleşmeye şahit kılınma gerçeğinin ilâhî bir mesajla kendisine bu şekilde haber verilmesinin sebebi olarak da kıyamet gününde böyle bir durumdan haberim yoktu dememesi için olduğuna dikkat çekilir.

İnsanın öz benliği ya da hakikati diye ifade edilen nefesine (zatına)³¹ fücür ve takvânın ilhâm edilmesi³² de onun kendisine zarar verecek ve aynı şekilde kendisini koruyabilecek bir donanımla ya da bunların bilgisiyle teçhiz edildiğini gösterir.³³

İnsanın kendisine şehâdetinde böylesine fitrî bir donanımla yaratılmış olmasıyla yetinilmemiş, ona ayrıca peygamberler vasıtasıyla hak-batıl, doğru-yanlış, güzel-çirkin ve nihayet, hidâyet ve dalâletin bilgisi de açık ve anlaşılır bir şekilde verilerek şahitlikte daha da donanımlı olması temin edilmiştir.

İlâhî bir ihsan olarak lütfedilen bu donanımlar, başlangıç itibariyle şehâdetin vebî temelleridir. Sorumluluğun zeminini oluşturan bu imkânların yanı sıra görme, işitme ve idrak etme hususiyetleri de şehâdeti güçlendirecek bilgi vasıtaları olarak gösterilmiştir.³⁴

Böylesine çok yönlü bir teçhizden sonra insan, kendi zatına dönük âdeti bir göze dönüşmüştür. Kıyâme sûresindeki şu ifade, onun bu vasfına dikkat çeker:

³⁰ el-A'râf 7/172.

³¹ Nefs kavramı hakkında bk. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 204-205.

³² eş-Şems 91/8.

³³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 8/5857.

³⁴ en-Nahl 16/78.

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ﴿١٥﴾

“Doğrusu insan birçok mazeretler ileri sürse de kendi öz hakikati üzerine bir basirettir (idrak edici bir göz ve şahittir).”³⁵

Kalp gözü olarak da ifade edilen basîret, yukarıda da geçtiği gibi vicdânî bir idraktır. Kişinin öz benliğinin, kendi yaptıkları hakkında hayır-şer, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi vardığı sonuçlar, onda var olan bu vicdânî kaynağın da bir eseridir.³⁶ Hz. Peygamberin Vâbisa³⁷ isimli sahabeye söylediği şu sözler de insanın bu yönüne işaret eder. Vâbisa anlatıyor:

Resûlullah -sallallahu aleyhi ve sellem-'in huzûruna varmıştım. Bana:

“İyiliğin ne olduğunu sormaya mı geldin”, buyurdu.

“Evet”, dedim.

O zaman şunları söyledi:

“Kalbine danış. İyilik, öz hakikatının (nefsinin) uygun gördüğü ve yapılmasını kalbin onayladığı şeydir. Günah ise içini tırmalayan ve başkaları sana yap diye nice nice fetvalar verse bile içinde şüphe ve tereddüt uyandıran şeydir.”³⁸

İnsanın kendi zâtı üzerine bir basiret oluşu hakkında Muhammed Hamdi Yazır'ın şu tespitleri de dikkat çekicidir:

“Bu ayet (el-Kıyâme 75/14-15) çok dikkate değer bir ayettir. Burada insanın tam hakikati tanıtılmıştır. İnsan, ne yaptığını bilmeyecek bir bedenden ibaret değil, kendini bilen, kendi kendini vicdanında duyan bir basîret, diye anlatılmıştır ki nefs-i nâtıkayı yani insanın canlılar arasındaki yerini belli eden cevheri bildirir. İnsanın hakikati, böyle kendine karşı bir basîret, bir kalp gözü olduğu için insan olan, kendinde olup biten, yani ruhuna, bilincine ilişmiş bulunan

³⁵ Kıyâme 75/14-15.

³⁶ bk. Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 77-80.

³⁷ Esed oğulları kabilesinden olan Vâbisa b. Ma'bed, hicretin dokuzuncu yılında on kişilik bir heyetle kabilesini temsilen Hz. Peygamberin yanına geldiler ve Müslüman olduktan sonra geri döndüler. Daha sonraları Kûfe ve Rakka'da yaşayan Vâbisa'nın Rakka'da vefat ettiği bilinmektedir. 'Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi 's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1415/1995), 6/461.

³⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, nşr. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 4/227-228.

her şeyi duyar. Yaptığı bütün fiil ve hareketlerine kendi vicdanında kendisi tanık bulunur. (...) Şu hâlde insanın hakikati, başkasına karşı görünen, söylenen değil; onun kendi nefsinde, kendi vicdanında duyduğu ne ise odur. Âhirette Allah katında göreceği de ondan ibarettir.”³⁹

Ahlâk nazariyesinde de “insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini ifade eden vicdâna”⁴⁰ büyük yer verilmiş ve hatta ahlâkın en önemli kaynaklarından biri olarak gösterilmiştir.⁴¹

Her şeyi görüp bilen ve kişiye kendisinden bile daha yakın olan Yüce yaratıcıdan⁴² sonra, denilebilir ki insan üzerindeki en etkili şahid yine insanını kendisidir. Kişinin kendisinden kaçıp gizlenmesi mümkün değildir. Yalancı mazeretlerle kendisini kandırması ya da yaptığını meşrûlaştırma çabası, bir iç mekanizma olarak çalışsa bile kendi kendisiyle baş başa kaldığında hakikat yine bütün çıplaklığı ile gün yüzüne çıkacaktır. Bu yönüyle insan, hesap görücü olarak kendisine yeten bir varlıktır. Nitekim kıyamet gününde kişinin amellerinin yazılı olduğu defter (kitap) kendisine verilirken söylenen şu ifade, öz benliğin şahadetinin inkâr edilemez gerçekliğine işaret eder:

﴿أَفْرَأَ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (١٤)

“Oku bakalım, (yapıp ettiklerinin sayıp döküldüğü şu) kitabını; bugün kendi adına hesap görücü olarak sen sana yetersin!”⁴³

İnsanın kendine şehâdeti, sadece vicdanının diğer bir ifadeyle öz benliğinin şehâdetiyle sınırlı değildir. Kur'an, uzuvların da yapıp ettiklerine karşı birer şahid olarak özellikle kıyamet gününde konuşturulacaklarını haber verir:

﴿الْيَوْمَ نَحْتَمِ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَنُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَنَنصُهُمْ أَرْجُلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (65)

“O gün onların ağızlarını mühürleriz; yaptıklarını bize elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder.”⁴⁴

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, 8/5479.

⁴⁰ Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 43/100-102.

⁴¹ Bk. Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 109-119.

⁴² Kâf 50/16.

⁴³ el-İsrâ 17/14.

⁴⁴ Yâsîn 36/65.

Şâhid uzuvlar olarak eller ve ayaklar zikredildiği gibi diller, gözler, kulaklar ve hatta derilerin bile birer şâhid olarak konuşturulacakları ifade edilmiştir.⁴⁵

Uzuvların şâhitlikleri esnasında ne konuştuklarının da açık bir şekilde sahibi tarafından anlaşılabilceğini Kur'an'ın şu beyânından anlıyoruz:

*“Onlar derilerine, ‘Niçin aleyhimize şâhitlik ettiniz?’ derler. Derileri de der ki; ‘Her şeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu. İlk defa sizi O yaratmıştı ve yine yalnızca O’na döndürülüyorsunuz.’”*⁴⁶

Bu konuşmanın niteliğine dair müfessirler tarafından yapılan açıklamaları Râzî (ö. 606/1210) şu şekilde özetler:

“Uzuvların şehâdeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşleri üç grupta toplamak mümkündür. 1. Allah Teâlâ, bu uzuvlarda anlama ve konuşma özelliği yaratır; böylece onlar bir insanın şâhitlikte bulunması gibi şâhitlik yaparlar. 2. Yüce Allah, bu organlarda belli mânalara delâlet eden sesler ve harfler yaratır. Nitekim Mûsâ -aleyhisselâm- ile gerçekleşen konuşma bir ağaç vasıtasıyla olmuştur. 3. Bu uzuvlar hâl diliyle, şehadette buldukları kimsenin yaptığı amellere delâlet edecek tarzda hakikati ortaya çıkarırlar. Uzuvlardaki bu emâreler, şehâdet diye isimlendirilmiştir.”⁴⁷

Bu üç görüşü kendi içinde değerlendirmeye tabi tutan Râzî, böylesi yorumları gereksiz zorlama olarak görür ve âyeti zâhiri üzere anlamının önünde bir engel olmadığını ifade eder.⁴⁸

Âyet-i kerimede bu uzuvların sahiplerinin: *“Niçin bizim aleyhimize şâhitlikte bulunuyorsunuz”* sorusuna onların: *“Her şeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu”* diye cevap vermeleri, bu konuşmanın âhîret ahvâline ait farklı bir tarzda ve fakat muhatabın anlayacağı şekilde bir konuşma şekli olduğu izlenimini vermektedir.

Vicdanın şehâdeti, amel ve davranışların arka planındaki niyet ve iradenin kontrolünü sağlarken, uzuvların şehâdet edecek olması da kişiye en yakın kendi

⁴⁵ en-Nûr 24/23, 24; Fussilet 41/19-23.

⁴⁶ Fussilet 41/22.

⁴⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l- gayb* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1981), 27/116-117.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihi*, 27/117.

cüz'ünden inkâr edemeyeceği zahirî şahitlerin varlığına dikkat çekmekte ve öz denetim yönünden nesnel anlamda en yakın daireyi oluşturmaktadır. Şâhitliğin bu dairesi, bir anlamda itiraf niteliğinde bir kesinlik ifade etmesi bakımından kişi üzerinde son derece etkili bir murakabe-i nefis duygusu oluşturacaktır.

2. İnsanların Şehâdeti

Öz denetimi güçlendirici hissî şehâdetlerin bir diğeri, insanın hemcinslerinin kendisi hakkında yaptığı şehâdetir. Görülmek, izlenmektir. İzlenmek bir yönüyle tedirgin edici olsa da özellikle toplumun değer yargıları içinde kalmayı sağlayıcı bir unsur olması bakımından öz denetime katkı sağlar. İnsan, başkaları tarafından beğenilmeyi ve takdir edilmeyi arzu ettiği gibi dışlanmamayı ve ayıplanmamayı da ister. Bu yönüyle çevresini dikkate alır.

Mısır azizinin karısının Hz. Yusuf'la birlikte olma arzusunu gerçekleştirmek için kapıları kilitleyerek kimsenin bulunmadığı bir ortamı seçmesi⁴⁹, şâhitliğin öz disiplini sağlamada etkisini göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Hukukî ve ahlâkî olmayan davranışların, çoğu zaman şâhitsiz ortamlarda işleniyor olması da insanlardan oluşan şâhitlik dairesinin koruyuculuğuna ve bir öz disiplin oluşturmasına işaret ettiği söylenebilir.

İnsanın insana şehâdetinin hem dünyevî ve hem de uhrevî sonuçları olacaktır. Dünya hayatındaki şehâdet, muamelelerde haksızlığa uğramamak, her hak sahibine hakkını vermek, insanlar arasında ayırım gözetmeksizin adâleti ikame etmek ve toplumun değerlerini korumak içindir. Âhîret âleminde şehâdetin olacağıın haber verilmesi ise kişinin hem dünyada yapıp ettiklerine daha da dikkat etmesi ve hem de kendisi hakkında ilâhî mahkemede verilecek hükümde titiz bir adâletin gözetileceği bilgi ve inancını oluşturmak içindir.

İnsanlar arası muamelelerde adâleti temin etmek ve hakikatin ortaya çıkması adına şâhitlikte bulunmak, Kur'an-ı Kerim'de açıkça emredilmiştir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوَّا أَوْ نَسُوا فَأِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا
{135}

“Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de

⁴⁹ Yûsuf 12/23.

olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şâhitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adâletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adâleti yerine getirmede nefsinizin arzularına uymayın. Eğer (şâhitlik ederken gerçeği) çarpıtırmanız veya (şâhitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”⁵⁰

İkili ilişkilerde ve özellikle alışveriş ve nikâh gibi akitlerde, boşanmalarda, had cezalarının uygulanmasında, yetimlere mallarını verirken ve vasiyetlerin ifâsında şâhitlik müessesesi son derece mühim görülmüştür.⁵¹ İrade beyanları, şâhitlikle pekiştirilmiş ve akitlere sadâkat sadece vicdanlara bırakılmamıştır. Böylece unutmaya, ihmal ve hıyanetten doğacak adâletsizliklerin önüne geçilmiş ve insanların istikamet üzere muamele ehli kimseler olmasına yardımcı olunmuştur.

Kişinin şâhitlik yapacak kadar bir bilgisi olduğu halde bundan kaçınması uygun görülmemiş ve böylelerinin kalplerinin günahkâr olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵² Birilerine duyulan kin ve düşmanlığın adâletsizliğe sebebiyet vermemesi için de şâhitliğe ehemmiyet verilmesi gerektiği ayrıca hatırlatılmıştır.⁵³

Yalancı şâhitlik ise büyük günahlardan biri olarak gösterilmiştir.⁵⁴ Özellikle iffetli kimselere yönelik zina isnadında bulunup da dört şâhit getiremeyenlere ağır yaptırımlar (seksen sopa) öngörülmüş ve böylelerinin Allah katında yalancılar olarak görüleceği haber verilmiştir.⁵⁵

İnsanın insana şâhitliğinde, şahidin Allah’a ve âhîret gününe iman etme vasfı öne çıkmaktadır, denilebilir. Bu öne çıkmada etkili olan âmilin, müminde bulunan Allah’a karşı hesap verme hassasiyeti olduğu söylenebilir.⁵⁶ Diğer taraftan Kur’an’ın öncelikli muhataplarının inananlar olması da bu vurgunun öne çıkmasında elbette belirleyici olmuştur.

Şehâdet temeline dayanmayan birtakım iddialarda bulunmanın da gerçeklik adına hiçbir kıymetinin olmayacağı ayrıca vurgulanmıştır. Bu anlamda,

⁵⁰ en-Nisâ 4/135.

⁵¹ el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/6; el-Mâide 5/106; Nûr 24/2; et-Talâk 65/2.

⁵² el-Bakara 2/140, 283.

⁵³ el-Mâide 5/8.

⁵⁴ el-Hac 22/30.

⁵⁵ En-Nûr 24/4, 11-13.

⁵⁶ el-Hac 22/78; Nûr 24/2; et-Talâk 65/2.

meleklerin yaratılışına şahit olmadıkları halde onların cinsiyetlerini dışı olarak nitelendirenlerin sorumlu tutulacaklarına işaret edilmiştir.⁵⁷

İnsanın insana şehâdetinde bir başka husus, örneklik, görüp gözetme, kontrol ve nihâyet âhirette lehte ya da aleyhte şahitlikte bulunma meselesidir. Bu anlamda peygamberlerin şahitliğine ayrıca vurgu yapılmış ve sadece onlarla yetinilmemiş, ümmetlerinin de şahitliğine dikkat çekilmiştir.⁵⁸ Ümmet-i Muhammed'e hitap edilen şu âyet-i kerimde her iki şehâdete de işaret edilmiştir:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

*"İşte böylece, siz insanlara şahid olasınız, peygamber de size şahid olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık."*⁵⁹

Burada işaret edilen şehâdetin anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Taberî (öl. 310/923), İbn Atiyye (öl. 541/1147) ve Razi (öl. 606/1210) gibi kimi müfessirler, bu şehâdetin mahşer günü olacağını, ümmet-i Muhammed'in, diğer peygamberlerin kendi dönemlerinde ümmetlerine ilâhî mesajı tebliğ ettiklerine tanıklıkta bulunacaklarını ve Hz. Muhammed -sallallahu aleyhi ve sellem-'in ise kendi ümmetinin mümin oluşuna ve amellerine şahid olacağını ifade ederler.⁶⁰ Kimi müfessirler ise konuyu âhiretteki şehâdete ilaveten bunun dünya hayatıyla alakalı bir şahidlik şeklinde de anlaşılabilirliğini ve hatta böyle bir şehâdetin "vasat ümmet" olarak tavsif edilen bu ümmetin bir misyonu olarak takdim edildiğini söylerler. Kur'an Yolu isimli tefsirde bu konuda şu açıklamalara yer verilir:

"Âyetin üslûbundan, bu şahitlik konusunun 'vasat ümmet' nitelemesiyle ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. İslâmî literatürde şahid kelimesinin 'örnek' ve 'delil' anlamında da kullanıldığını dikkate alarak bu kelimeyi 'örnek ümmet' veya gerçek insanlığın nasıl olması gerektiğine dair bir 'delil değeri taşıyan toplum' şeklinde anlamak ve böylece âyetin söz konusu bölümünü şöyle yorumlamak daha uygun gözükmektedir: Allah, Muhammed ümmetini, din ve dünya konusunda her türlü aşırılıklardan uzak, akıllı, itidalli, adâletli ve dengeli bir

⁵⁷ ez-Zuhruf 43/19.

⁵⁸ en-Nahl 16/89.

⁵⁹ el-Bakara 2/143.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/629-638; Ebû Muhammed Abdülhak b. Atiyye el-Endelûsi, el-Muharrarü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-Azîz, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî vd. (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1428/2007), 1/368-369; Razi, *Mefâtiḥ*, 4/111-112.

ümme kılımsı; bu ölçülere göre oluşmuş görüş ve inançlarıyla, fıtratı bozulmamış her insanın kolaylıkla takip edebileceği sadelikteki güzel ahlâk ve yaşayışlarıyla onları bütün insanlara örnek bir nesil, bütün bu güzel nitelikleri sebebiyle üstün insanlığın ne olduğunu gösteren, kanıtlayan bir delil kılımsıdır. Bu özellikleriyle onlar iyi toplumlar için lehte, kötüler için aleyhte bir delil ve şahit olacaklardır. Böylece âyet dolaylı olarak Müslümanlara, din ve dünya işleri konusunda başkalarını örnek alıp taklit etmek yerine, başkalarına örnek olmaları; dünya milletleri karşısında pasif ve alıcı değil, aktif ve verici olan bir konuma yükselmeleri; maddî ve mânevî alandaki bu konumlarıyla özenilen ve izlenen bir toplum düzeyine ulaşmaları sorumluluğunu da getirmektedir. Kuşkusuz idealde bütün insanlar ve realitede bütün Müslümanlar için din ve dünya işleri hususunda doğru, adâletli ve en üstün örnek, ölçü ve önder Hz. Muhammed olduğu için âyetin devamında Peygamber'in de Müslümanlar hakkında bir şahit, yani en iyinin ölçüsü, örneği ve kanıtı olduğu ifade buyurulmuştur.”⁶¹

Âhirete iman eden müminler için peygamberin ve diğer insanların orada yapacakları şehâdet de öz disipline verdiği katkı anlamında son derece etkilidir. Şu âyetlerdeki üslûp ve mâna, yüreklere böyle bir şuur kazandırma maksadına yönelik gibidir:

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿41﴾

“Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit olarak gösterdiğimiz zaman halleri nice olacak!”⁶²

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“De ki: Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da, peygamberi de müminler de görecektir. Sonunda, gizliyi de açığı da bilen huzuruna çıkarılacaksınız ve O, size yapmış olduklarınızın ne olduğunu haber verecektir.”⁶³

İnanan bir mümin için amellerinin, Allah ve resûlü tarafından ve hatta diğer müminler tarafından değerlendirilmeye alınacak olma bilgisi, son derece etkili bir öz disiplin aşısı vazifesi görecektir. Zira utanma ve itibardan düşme kaygısı, insan

⁶¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/229-230.

⁶² en-Nisâ 4/41.

⁶³ et-Tevbe 9/105.

davranışlarını yönlendiren önemli bir psikolojik kaygıdır.

Müminlerin gözünde ve gönlünde bir kimse hakkında oluşan olumlu ya da olumsuz kanaat de onun âhiret hayatına yönelik bir delil niteliğinde görülmüştür. Bu yönüyle iyilik ve güzelliklere şahitleri çoğaltmak kişinin lehinde bir delil olacağından, Kur'an'da bu çeşit örnekliklere de işaret edilmiştir.⁶⁴

Enes -radıyallahu anh-'in anlattığına göre Hz. Peygamber ile bazı sahâbiler birlikte bulunurlarken onların yanından bir cenaze geçti. Ashaptan bazıları o cenazeyi hayırla andı. Bunun üzerine Nebî -sallallahu aleyhi ve sellem-:

“Kesinleşti” buyurdu.

Sonra bir cenaze daha geçti. Orada bulunanlar onu da kötülükle andılar. Resûl-i Ekrem yine:

“Kesinleşti” buyurdu.

Bunun üzerine Ömer İbnu'l-Hattâb:

“Ne kesinleşti ey Allah'ın elçisi?” Diye sordu. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu:

*“Şu önce geçen cenazeyi hayırla andınız; bu sebeple onun cennete girmesi kesinleşti. Bu berikini kötülükle andınız; onun da cehenneme girmesi kesinleşti. Çünkü siz (mü'minler), yeryüzünde Allah'ın şahitlerisiniz.”*⁶⁵

Öz denetimi güçlendirici murakabe daireleri arasında insanların şahitliği, müşahhas bir şehâdet olması bakımından kişi üzerinde son derece etkin bir şahitliktir. İnsan, özellikle tanıdığı kimselerin bakışları arasında, kendisini hukûkî ve ahlâkî sınırlar içinde kalmaya daha fazla zorlayacak ve zamanla bu kontrollü davranış, kendisinde meleke haline gelebilecektir. Bu yönüyle Kur'an-ı Kerim'de emredilen “sâdıqlarla beraber olma”⁶⁶ emri, kişiliğin sıhhatli bir değerler sistemi içerisinde korunması ve gelişmesi bakımından bir sığınağa ve barınağa işaret eder gibidir. Vicdanın sesi, iradenin doğru yönetilmesinde kimi zaman yetmeyebilecektir. Zira onun duyulmasını engelleyici iç ve dış unsurlar yani öz

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/52, 64, 81; el-Mâide 5/83, 111; Hûd 11/54.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Şahîhu'l-Buhârî=*el-Câmi' uş-şahîh*, nşr. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Cenâiz”, 86, “Şehâdât”, 6.

⁶⁶ et-Tevbe 9/119.

nefsinin fısıltıları⁶⁷, insan ve cin şeytanlarının saptırıcı vesveseleri⁶⁸, zaman zaman iradeyi zaafa uğratabilecek ve söndürebilecektir. Böylesi durumlarda örnek insanlardan oluşan sıhhatli muhitler, değerler çerçevesinde kalabilme adına öz denetimi kolaylaştırıcı olacaktır.

3. Eşyanın Şehâdeti

İnsanla eşya/varlık arasında bugün için tespiti mümkün olan ve henüz olmayan sayısız ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. Bu ilişkiler içinde şehâdeti ilişkisinden de söz edilebilir mi? Kur'ân-ı Kerim'in konuya yönelik işaretleri ve onun ilk müfessiri olan Hazret-i Peygamber'in beyanlarına baktığımızda eşyanın da insanın lehinde ya da aleyhinde bir şehâdetinin söz konusu olabileceğini göstermektedir. Kur'ân'da şöyle buyrulur:

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَنْقَالَهَا ﴿٢﴾ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ﴿٣﴾
يَوْمَئِذٍ تُخْبِتُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا ﴿٥﴾

*“Yer o dehşetli sarsıntısıyla sarsıldığında ve yer ağırlıklarını dışarı attığında ve insan, ‘Ne oluyor buna!’ dediğinde; o gün yeryüzü, bütün haberlerini Rabbinin ona vahyettiği şekilde anlatır.”*⁶⁹

Yeryüzüne vahiy ne anlama gelmektedir ve vahyedilen nedir? Bu vahiy neticesinde yeryüzünün anlatacağı haberler nelerdir? Bu soruların cevapları hakkında tefsirlerimizde ortaya konan açıklamalar şunlardır:

Allah'ın yeryüzüne vahyetmesi, ona sarsıntı (zilzâl) yapmasını ve içindeki ağırlıkları dışarı çıkarmasını emretmesi anlamındadır. Yeryüzünün konuşması ise “Allah bana böyle yapmamı emretti, bunu bana o vahyetti ve bu konuda bana izin verdi” diyerek konuşmasıdır. Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) açıklaması böyledir.⁷⁰

Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) de yeryüzünün haberlerini anlatması ifadesiyle kastedilenin onun sarsılması suretiyle içindeki ağırlıkları yüzeyine çıkarma hadisesi olduğunu ifade eder.⁷¹ Taberî de bu görüşün daha isabetli olacağını

⁶⁷ Kâf 50/16.

⁶⁸ en-Nâs 114/4-6.

⁶⁹ el-Zilzâl 99/1-5.

⁷⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/559-560.

⁷¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/560.

söyleyerek yeryüzü, sarsıntı ile ve içindeki ölüleri dışarı çıkarmakla konuşmuş olur ve bunu da kendisine Allah'ın vahyetmesi ve izin vermesi suretiyle yapar, der. Bu görüşünü ayrıca Mücâhid b. Cebr'den (öl. 103/721) gelen rivayetlerle de te'yid eder. Yeryüzünün, itaat ehli ya da mâsiyet erbabının iyilik ya da kötülük olarak yapıp ettiklerinin haberlerini, kendisine vahyedilmesi yoluyla anlatacağı görüşünü ise "şöyle de denilmiştir" (قيل) diyerek zayıf bir görüş olduğuna işaret eder.⁷²

İbn-i Kesîr (öl. 774/1373) de yeryüzünün, üzerinde işlenen amellerin kimler tarafından ve nasıl yapıldığına dair konuşacağını ifade eder ve Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) nakledilen şöyle bir rivayete yer verir:

Allah Resûlü -sallallahu aleyhi ve sellem- bir gün "*O gün yeryüzü haberlerini anlatır*" âyetini okudu ve:

"*Yeryüzünün haberlerinin ne olduğunu biliyor musunuz?*" Diye sordu. Orada bulunanlar:

"Allah ve Resûlü daha iyi bilir," dediler. Bunun üzerine buyurdular ki:

"*Yeryüzünün anlatacağı haberler, erkek olsun kadın olsun her kim onun üzerinde ne yapmışsa onun hakkında şahitlikte bulunması ve 'Falan kimse şu gün şöyle şöyle yaptı' demesidir.*"⁷³

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) yeryüzünün konuşması meselesinde âlimlerin büyük çoğunluğunun şu görüşte olduğunu nakleder:

"Allah Teâlâ, yeryüzünü akleden ve konuşan bir canlı şeklinde var kılacak ve ona yeryüzü halkının neler yaptıklarını tanıtip öğretecek ve o da âsiler ve itaatkârlar hakkında şahitlikte bulunacaktır."⁷⁴

Mu'tezile ise Allah Teâlâ'nın konuşma vasfını cansız (cemad) da olsa doğrudan yeryüzünde yaratabileceğini, bunun yadırganamayacağını ve bu durumda konuşan ve şahitlikte bulunanın doğrudan Allah olmuş olacağını ifade eder.⁷⁵

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/560-561.

⁷³ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mu'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi'sh-Şeyh li't-Turâs, 2000), 14/428; Ahmed, *Müsned*, 2/374.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtiḥ*, 32/59.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtiḥ*, 32/60.

Konuyla ilgili şu rivâyetler de yeryüzünün şahitliğinin gerçekleşeceğini göstermektedir:

Ebû Saîd el-Hudrî -radiyallahu anh- bir gün tabîinden olan Abdullah b. Abdurrahman b. Ebû -Sa‘sa‘a’ya şöyle der:

“Görüyorum ki koyunları ve sahraları seviyorsun. Koyunların arasında ya da sahrada bulunduğun vakit namaz kılacağında yüksek sesle bir ezan oku. Çünkü müezzinin sesinin ulaştığı yerlerde insan, cin, taş ya da eşya namına ne varsa kıyamet gününde onun lehinde şahitlikte bulunacaktır. Ben bunu Allah Resûlünden böylece işittim.”⁷⁶

Eşyanın şehâdeti, hissî şehâdetler içinde en kuşatıcı olandır. Zira insanların göremediği ve şahitlikte bulunamayacağı nice durumların olması mümkün ise de etrafımızı kuşatan eşyadan gizli kalmak imkânsızdır. Bu itibarla eşyayı gözetleyici ve kaydedici kameralar misali görmek, öz denetim adına insan üzerinde çok güçlü bir tesir icra edecektir.

Kur‘ân-ı Kerim, öz denetimi güçlendirici yukarıda zikredilen hissî şehâdetlerin yanı sıra gaybî şehâdet dairelerinden de sıklıkla bahseder ki bunlar, melekler ve Hak Teâlâ’dır. Hiç şüphesiz bu şehâdet ve murakabe türünün kuşatıcılığı ve derinliği, inanan insanın kişiliği üzerinde çok daha büyük tesir icra edecektir.

4. Meleklerin Şehâdeti ve Amellerin Yazılması

Kur‘ân-ı Kerim’de yüzden fazla âyette söz konusu edilen ve Hz. Peygamberin “nûr” (ışık)dan yaratıldıklarını beyân ettiği⁷⁷ melekler, insandan önce yaratılmış⁷⁸, ikişer, üçer, dörder ya da daha fazla kanatları bulunan⁷⁹, tesbih, takdis ve ibâdete bıkmadan devam eden⁸⁰ Allah’ın şerefli kullarıdır⁸¹. Kendi aralarında çeşitli sınıflara ayrılmışlardır. Buna bağlı olarak da farklı vazifelerle görevlendirilmişlerdir. Bu çerçevede meleklerden bir grup, insanların yaptıklarının şahidi ve amellerinin kâtibi olarak görevlendirilmiştir. Kâf

⁷⁶ Buhârî, “Ezân”, 5.

⁷⁷ Müslim, “Zühd”, 60 (2996); Ahmed, *Müsned*, 6/153.

⁷⁸ el-Bakara 2/30.

⁷⁹ Fâtır 35/1.

⁸⁰ el-Bakara 2/30; Fussilet 41/38.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/26.

Suresi'nde konuyla ilgili şu bilgiler verilir:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا نُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾

“İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptığını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız. O hiçbir söz söylemez ki yanında çok dikkatli bir gözetleyici olmasın!”⁸²

Tefsirlerimizde insanın sağında ve solunda kaydedici olarak oturanın iki ayrı melek olduğu; sağda oturanın iyilikleri ve solda bulunanın ise kötülükleri gözetleyip tescil ettiği ifade edilmiştir.⁸³ “Şerefli yazıcılar” anlamında “Kirâmen kâtibîn” adı da verilen bu meleklerin, insanların yapıp ettiklerini kayda geçirdikleri başka bir âyet grubunda şöyle ifade edilmiştir:

وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ ﴿١٢﴾

“Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar (kirâmen katibîn) vardır; onlar, yapmakta olduklarınızı bilirler.”⁸⁴

Küçük büyük demeden her şeyin kayda geçirildiği bu sicillerin kıyâmet gününde kişiye takdim edileceği yine Kur'an'da haber verilir.⁸⁵ Yapılan her şeyin âdeta bir kopyası çıkarılmıştır. Kur'an'da konuyla ilgili bir âyette kullanılan ve bir şeyin kopyasını çıkarmak anlamına da gelen “istinsah” (نستسخ) dikkat çekicidir:

هَذَا كِتَابُنَا يُطِيقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Bu, yüzünüze karşı gerçeği söyleyen kitabımızdır. Çünkü biz, yaptıklarınızı (istinsah ediyor) kaydediyorduk.”⁸⁶

Bu kaydın melekler vasıtasıyla gerçekleştiği anlaşılıyor. Nitekim çok sayıda müfessir konuyu bu şekilde açıklamıştır.⁸⁷

⁸² Kâf 50/16-18.

⁸³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/424-425; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/186.

⁸⁴ el-İnfîtâr 82/10-12.

⁸⁵ el-Kehf 18/49.

⁸⁶ el-Câsiye 45/29.

⁸⁷ Ebu'l- Kâsım Maḥmûd b. Ömer ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an haḳâiki'l-gavâmiḳi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaḳ (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998), 5/489; Muhammed et-Tâhir b. 'Aşûr, İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 25/370.

Amellerin kayda geçirilmesi ve bu kayıtların mahşer gününde kişiye verilmesi, inanan bir insan için öz disiplini harekete geçiren çok güçlü bir âmildir. Kur'an'da amel defterlerinin sahiplerine verilmiş sahnesi, âdeta bir film şeridi gibi şöyle anlatılır:

“O gün hesaba çekilirsiniz, size ait hiçbir sır gizli kalmaz. Kitabı sağ tarafından verilen kimse der ki: ‘Alın okuyun kitabımı; doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.’ Artık bu kimse, hoşnut olacağı bir hayat içindedir; meyveleri kolayca devşirilebilir yüce bir cennettir. Onlara: ‘Geçmiş günlerde yaptıklarınıza karşılık olarak âfiyetle yiyin için’ denilir. Kitabı sol tarafından verilene gelince o, ‘Keşke’ der, ‘Bana kitabım verilmeseydi de hesabımın ne olduğunu bilmeseydim! Keşke ölümüm her şeyi bitirseydi! Malım bana hiç fayda sağlamadı; Güç ve saltanatım elimden çıkıp gitti.”⁸⁸

Sözlü şahitler kadar ve kimi zaman belki daha fazla yazılı kayıtlar, insanı tedirgin eder, disipline eder ve işini daha dikkatli yapmaya sevkeder. *İstinsah* kelimesi, bu kaydın görüntülü de olabileceğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Günümüzde evlerin, işyerlerinin ve hatta sokakların görüntü kaydeden kameralarla donatılması, kontrol ve güvenliği kolaylaştırmış ve kötü niyetli kimselerin hareket kabiliyetlerini sınırlandırmıştır. Böyle bir kayıtla karşı karşıya kalan kimsenin inkâr edecek ve yalanlayacak bir mecâli de kalmayacak, kendi cezasını âdeta kendisi kesecektir. Şu âyet böyle bir durumu haber vermektedir:

وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ
بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾

“Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız. (Ve kendisine şöyle diyeceğiz:) ‘Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargulamak üzere sen sana yetersin!’”⁸⁹

Kişinin söz, amel ve davranışlarının bu şekilde kaydedildiği ve bir gün karşısına çıkarılacağı bilgisinin önceden kendisine bildirilmesi, hiç şüphesiz öz denetimi gerçekleştirme adına kendisine bir yardım ve iradesine güçlü bir takviyedir.

⁸⁸ el-Hâkka 69/18-29.

⁸⁹ el-İsrâ 17/13-14.

5. Allah Teâlâ'nın Murakabe ve Şehâdeti

İnanan kimseler için en güçlü murakabe dairesi, hiç şüphesiz Yüce Allah'tır. Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın görünen görünmeyen her şeyi ve gönüllerde olanı bilen (العليم),⁹⁰ gören (البصير),⁹¹ haberdar olan (الخبير),⁹² murakabe eden (الرقيب),⁹³ bütün varlığı kuşatan (المحيط),⁹⁴ ve her şeyin şâhidi (الشهيد)⁹⁵ olduğunu gösteren çok sayıda âyet-i kerime vardır.

Hakk'ın şehâdeti yalnız görünen amellere değil aynı zamanda o amellerin arka planındaki niyetlere⁹⁶, öz benliğin fısıltılarına⁹⁷, açığa çıkarmama adına insanların gizlediklerine ya da gizli gizli yaptıklarına⁹⁸ şâmindir. Zira O, her nerede olunursa olunsun onlardır⁹⁹ ve hatta şah damarlarından kendilerine daha yakındır.¹⁰⁰ Yaptıkları şey, yerin derinliklerinde, göklerin uçsuz bucaksız ufuklarında ve hatta bir kayanın içinde bile olsa onları ortaya çıkarandır.¹⁰¹ O'nun her şeye şâhid oluşunu ifade eden birkaç âyet-i kerimeye burada yer verelim:

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ
وَمَا يَغْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ
مُبِينٍ

“Ne zaman sen bir faaliyet göstersen, Kur'an'dan bir bölüm okusan ve siz ne zaman bir iş yapsanız, o işe koyulduğumuzda muhakkak ki biz üzerinizde şâhidler oluruz. Ne yerde ne de gökte, zerre miktarı bir şey bile rabbinin bilgisi dışında kalmaz; bundan daha küçük veya daha büyük ne varsa istisnasız apaçık bir kitapta yazılıdır.”¹⁰²

قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا

⁹⁰ el-Bakara 2/77, 115, 231, 283; Âl-i İmrân 3/29, 119, 154; el-Mâide 5/7.

⁹¹ el-Bakara 2/96, 265; Âl-i İmrân 3/163; el-Mâide 5/71; el-Alak 96/14.

⁹² el-Bakara 234; en-Nisâ 4/35, 94; el-Mâide 5/8.

⁹³ en-Nisâ 4/1; el-Mâide 5/117; el-Ahzab 33/52.

⁹⁴ en-Nisâ 4/108, 126; Fussilet 41/54; et-Talâk 65/12.

⁹⁵ en-Nisâ 4/33; el-Ankebût 29/52; Fussilet 41/53; el-Fetih 48/28; el-Mücadele 58/6.

⁹⁶ el-Mâide 5/61; Tâhâ 20/7; el-Enbiyâ 21/110; en-Neml 27/74; Fâtur 35/38; el-Mü'min 40/19.

⁹⁷ Kâf 50/16.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/167; el-Mâide 5/61; Yâsîn 36/76.

⁹⁹ el-Hadîd 57/4.

¹⁰⁰ Kâf 50/16.

¹⁰¹ Lokmân 31/16.

¹⁰² Yunus 10/61.

“De ki: “Benimle sizin aranızda gerçek şahit olarak Allah kâfidir. O, kullarından çok iyi haberdardır (Habîr) ve onları çok iyi görmektedir (Basîr).”¹⁰³

أَلَمْ نَرِ أَنْ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمَلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncuları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır; nihayet kıyamet günü onlara yapıp ettiklerini bildirecektir. Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.”¹⁰⁴

İnsan idrakinin ötesinde böylesi bir şehâdetin kuşatıcılığı ve derinliği Kur’an’da sık sık vurgulanır ve en yüce şehâdetin Hakk’ın şehâdeti olduğuna dikkat çekilerek¹⁰⁵ hakikatte O’nun şehâdetinin kâfi olduğuna işaret edilir.¹⁰⁶ Hatta “Muhakkak senin Rabbin daimî bir gözetlemedir”¹⁰⁷ buyrulurak insanların söz, amel ve kalbî hallerine dikkat etmeleri uyarısında bulunulur.¹⁰⁸

Kişinin yapıp ettiklerinde ve hatta niyetlerinde yüzeysellikten ve ikiyüzlülükten kurtulup sıdk, sadâkat, samimiyet ve ihlâsa ermesi, ancak böyle bir ilâhî murakabe ve şehâdet neticesinde gerçekleşebilecektir. Bu yönüyle öz benliğin en derin hissiyatından başlamak üzere bütün davranışların meşrû ve ilâhî rızâya uygun bir şekilde ifâsında ve nihâyet öz denetimdeki başarıda en etkin murakabe dairesi, Hakk’ın murakebesidir, diyebiliriz.

Amel ve davranışların ve hatta hâllerin en güzel bir şekilde gerçekleştirilmesini ifade anlamında Kur’an’da kendisinden sıkça bahsedilen “ih̄san” kıvamı da ancak böyle bir murakabe neticesinde ortaya çıkacaktır. Hazreti

¹⁰³ el-İsrâ 17/96

¹⁰⁴ el-Mücâdele 58/7.

¹⁰⁵ el-En’âm 6/19.

¹⁰⁶ el-Ankebût 29/52; el-Ahkâf 46/8; el-Fetih 48/28.

¹⁰⁷ 89/Fecr 14. Âyette zikredilen “el-Mirşâd/المرصاد” kelimesi gözetleme yapılan mekân anlamındadır. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/370). İbn Âşûr (öl. 1973) kelimenin kalıp olarak gözetleme zamanı (ism-i zaman), gözetleme mekânı (ism-i mekân) ve gözetleme aracı (ism-i âlet) anlamında kullanılabilme durumu olsa da burada Allah Teâlâ’nın her an ve her konumda gözetleme halinde olduğu anlamında kullanıldığını ifade eder. (*et-Tahrîr*, 30/323).

¹⁰⁸ el-Fecr 89/14.

Peygamberin ihsan tanımı bu hakikatin bir ifadesidir:

*“İhsan, Allah'ı görüyormuşsun gibi O'na kulluk yapmandır. Sen O'nu görmüyorsan da O seni muhakkak görüp duruyordur.”*¹⁰⁹

Bu hadis-i şerif bir yönüyle muhsin kıvamında bir müminin kim olduğunu bildirdiği gibi diğer bir yönüyle de böyle bir kaliteye nasıl erileceğinin de yolunu göstermektedir, denilebilir. Öyleyse murakabe şuuru, öz denetimi, öz denetim ise ihsân kıvamını gerçekleştiren bir vasıtaadır sonucuna ulaşmak mümkündür.

Sonuç

Kur'an hidâyeti, inanan bir insan için sınırları muayyen bir hidâyet değil, dikey ve yatay olarak hem Rabbine ve hem de varlığa yönelik çok katmanlı ve çok yönlü bir kılavuzluktur. İnsanda fitraten var olan akletme, anlama ve öğrenme gibi daha nice yetenek ve niteliklerine ilaveten, Hak Teâlâ'nın rahmetinin bir sonucu olarak tüm insanlığa ilâhî bir armağan olarak ihsan edilmiştir. İnsanın sıhhatli bir şekilde tekâmül ve muvaffakiyeti için çok şeye ihtiyacının olduğu açıktır. Bunların içinde en önemli ihtiyaçlarından birisi ve belki birincisi “kişisel organizasyonu” diğer bir ifadeyle kendini yönetebilmesidir, denilebilir. Bu ise öz denetim duygusunun ve buna bağlı olarak irade yönetiminin sıhhatli olmasını gerektirir.

Kur'ân-ı Kerim, insana yönelik yol göstericiliğini burada da en güzel şekilde ortaya koyar. Öz denetimi güçlendirici hissî ve gıyâbî şehâdet ve murakabe dairelerinin varlığını en güçlü bir şekilde vurgulamak suretiyle ona yardımcı olur. Elbette onun öz benliğine yerleştirilen vicdan ya da kalp cevheri, kendini görmesi ve hissetmesi yönüyle bir iç gözetmen ise de bununla yetinilmez; hemcinslerinden oluşan insanların şehâdeti ve kendisini çok yönlü olarak kuşatan eşyanın şâhitliği ile onun üzerinde güçlü bir sosyal ve psikolojik etki kurar. Bu hissî şâhitlerin de üstünde, kendisinden ayrılmayan, söz, amel ve davranışlarını kayda geçiren meleklerin varlığı bilgisiyile de hayal, inanç ve tefekkür dünyasında bir başka murakabe kuleleri inşâ eder. Ve nihâyet kendisine, kendisinden bile daha yakın; bilgisiyile, haberdar oluşuyla, şehâdet ve murakebesiyile, içten ve dıştan kendisini her yönden kuşatan bütün âlemlerin Rabbinin varlığı şuuruyla, karanlıkta değil tam da aydınlığın ortasında bir hayat sürdüğü bilincini yüreklere

¹⁰⁹ Buhârî, “İmân”, 37.

nakşeder.

Kur'an, bu şehâdet dairelerini mümin gönüllerde bir bir inşa ederken, bu gönül sahiplerinin dünyada âdil ve dürüst bir kişilik sahibi olmalarını, hak ve hukuka riayette kusur etmemelerini ve daha da önemlisi, hesap gününde ilâhî mahkemede yüzlerinin kara çıkmamasını ve nihayet Rabbin huzurunda mahcup olmamalarını hedefler. Kulluk imtihanında başarılı olmalarının ancak böyle bir öz denetimle mümkün olabileceğine işaret eder.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Aronson, Elliot vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmusu'l-Muhit Tercümesi*. ed. Mustafâ Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2013.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buhârî=el-Câmi'uş-şahîh*. nşr. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhaş: Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Demir, Osman. "Vicdan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/100-102. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Fuad Abdulbakî, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1984.
- Ğazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mağşadu'l-esnâ şerhu me'ânî esmâu'llâhi'l-husnâ*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- İbn Ahmed, Hâlid. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-Taħrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelûsî. *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2. Basım. 1428/2007.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Amman: Dâru'l-fîkr, 1979.
- İbn Hacer, 'Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Musnedu Ahmed b. Hanbel*. nşr. Bedrettin Çetiner. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Kesîr, *Ebu'l-Fidâ İsmâil*. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, 2017.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şaḥîḥu Müslim=el-Câmi'u's-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Râğıp el-İsfahânî. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtiḥu'l-ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1981.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hecc, 2001.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istulâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îşâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-saḥîḥ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Zemaḥşerî, Ebu'l- Kaşım Maḥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥakâiki'l-ġavâmiḍi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḡâvil fî vucûhi't-te'vil*. thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaḍ. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998.

Fıkıh Usulündeki ‘İşaretin Delaleti’ ile İşârî Tefsirlerdeki ‘Ayetin İşareti’nin Karşılaştırılması

Nasi Aslan * Derviş Dokgöz**

Öz

‘İşaret’ kavramı tasavvuf ve fıkıh usulü ilimlerinde ‘işaretin delaleti’, ‘ayetin işareti’ gibi çeşitli formlarla kullanılan bir kavramdır. İşârî/tasavvufî tefsirlerde ayetlerle ilgili işârî yorumlar genelde ‘ayetin işareti’ şeklinde isimlendirilir. Fıkıh usulünde ise ‘nassın işareti’ veya ‘ayetin işaretinin delaleti’ şeklinde kullanımlar mevcut olup, bu tabirlerle ahkam ayetlerinde ayetin işaretine binaen bir mananın/hükmün varlığına vurgu yapılır. Her iki ilim dalında kullanılan bu ve benzer ifadeler ile ayetin doğrudan metninden/lafzından anlaşılmayan bir manaya işaret edildiği görülmektedir. Ancak bu ilim dallarındaki işaret kavramının kullanımı metot ve ortaya çıkan netice açısından değerlendirildiğinde aralarında büyük farklılıkların olduğuna şahit olunmaktadır. Zira tasavvufta ‘ayetin işareti’ tabiri ile i’tibâr/analöji yöntemine dayalı olarak ayetlerin işârî manalara yorumlanması anlamı ifade edilirken, fıkıh usulünde ise ayetin işareti ile kastedilen şey ayetin lafzında yer almayan ancak lafzın anlamına bağlı olarak ortaya çıkan anlam veya hükümdür. Bu makalede ‘işaret’ tabirinin fıkıh usulü ve tasavvuf ilminde ifade ettiği anlamlar ele alınarak incelenmiş ve aralarındaki farklar ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Usulü’l-Fıkıh, Tasavvuf, İşârî Tesfir, İşaret, İşaretin Delâleti.

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0002-0871-5102
nasiaaslan@cu.edu.tr.

** Dr., Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, Malatya/Türkiye, ORCID: 0000-0002-0891-0696
ddokgoz44@hotmail.com.

A Comparison of the 'Indication of the Sign' in Usul Al-Fiqh and the 'Sign of the Verse' in the Ishari Tafsirs

Abstract

The concept of 'sign' is a concept used in various forms such as 'sign of the indication' and 'sign of the verse' in sufism and usul al-fiqh sciences. In ishari/sufism tafsirs, ishari interpretations about verses are generally named as 'sign of the verse'. In the usul al-fiqh, there are uses such as 'indication of the sign of the verse'. It is seen that these and similar expressions used in both branches of science indicate a meaning that cannot be understood directly from the text/wording of the verse. However, when the use of the concept of sign in these branches of science is evaluated in terms of method and result, it is witnessed that there are great differences between them. Because while in sufism, the term 'sign of the verse' means the interpretation of verses into ishari meanings; in the usul al-fiqh, what is meant by the sign of the verse is the provision that is not included in the wording of the verse but emerges depending on the meaning of the word. In this article, the meanings of the term 'sign' in usul al-fiqh and sufism are examined and the differences between them are revealed.

Keywords: Usul al-Fiqh, Sufism, Ishari Tafsir, Sign, Sign of the Indication.

مقارنة بين 'دلالة الإشارة' في أصول الفقه و'إشارة الآية' في التفسيرات الصوفية

المخلص

إن مفهوم 'الإشارة' هو مفهوم يستخدم في أشكال مختلفة مثل 'دلالة الإشارة' و'إشارة الآية' في علوم التصوف وأصول الفقه. في التفسير الإشاري/الصوفي، تُسمى التعليقات الإشارية للآيات عموماً باسم "إشارة الآية". أما في أصول الفقه، فهناك استخدامات مختلفة مثل 'إشارة النص' أو 'دلالة إشارة الآية'، وبهذه المصطلحات تؤكد على وجود معنى/حكم مبني على إشارة الآية في آيات الحكم. يلاحظ أن هذه التعبيرات والعبارات المماثلة المستخدمة في كلا فرعي العلم تتشابهها إلى معنى لا يمكن فهمه مباشرة من نص/صياغة الآية. ومع ذلك، عندما قُدم استخدام مفهوم الإشارة في هذه الفروع العلمية من حيث المنهج والنتيجة، يلاحظ أن هناك اختلافات كبيرة بينها. لأنه في التصوف تُشار بلفظ إشارة الآية إلى تفسير الآيات إلى معانٍ إشارية بناءً على طريقة الاعتبار/التشبيه، أما في أصول الفقه فالمقصود بإشارة الآية هو المعنى أو الحكم الذي لا يدخل في صيغة الآية بل ينشأ عن معنى اللفظ التزامياً. في هذا المقال تم فحص معاني لفظ 'إشارة' في أصول الفقه والتصوف وبيان الفروق بينهما **الكلمات المفتاحية:** أصول الفقه، التصوف، التفسير الإشاري، الإشارة، دلالة الإشارة.

Giriş

İşaret kelimesinin İslami ilimler içinde özellikle tasavvuf ve fıkhıta, nasslarda yer alan lafızların anlaşılması konusunda terim anlamı kazandığı görülmektedir. Bu makale, işaret kavramı ile her iki ilim dalında kastedilen anlamların ortaya çıkarılması ve karşılaştırılması amacını gütmektedir. 'İşaret' kelimesi sözlükte; "el, göz veya baş ile bir şeyi göstermek, konuşma olmaksızın bir şeyi anlatmak/ifade etmek, îma etmek vb." anlamlara gelmektedir.¹ Tasavvufta ise; "söz aracılığı olmadan maksadı başkasına haber vermek, çok latif olduğu için söz ile anlatılamayan husus, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi, gizli mana, bir şeyin yapılması veya yapılmaması konusunda üstü kapalı şekilde maksadın belli edilmesi" anlamlarında kullanılmaktadır.² Buna göre bazı durumlarda söz ile ifade edilemeyecek kadar latif olan anlamlar ancak işaret ile ifade edilebilmekte, bazı durumlarda ise bir kısım tasavvufî hususları ehliyetsiz kimselerden korumak için işarete dayalı anlatım yoluna gidilmektedir. Özellikle ibare ve lafızlarla anlatılamayan, ancak ilham, keşf ve müşahede gibi yollarla elde edilen bilgiler/manalar 'işaret' olarak nitelenmiş, bu yolla oluşturulan tefsirler de 'işâri tefsir' şeklinde isimlendirilmiştir. Yine bu gizli anlamları kavramanın yolu olarak görüldüğünden tasavvufa da 'işaret ilmi' denilmiştir.³

İşaret kelimesinin tasavvufta bu şekilde kullanımına karşın fıkıh usulünde ise hükümlere esas olan nass lafızlarının manalara delalet etme şekilleri sayılırken bunlardan birinin de 'işaretin delâleti' olduğu belirtilmiştir.⁴ Lafzın veya nassın işareti kavramı fıkıh usulünde, söylenilen bir sözde lafız/ibare olarak yer almadığı ve söyleyenin de maksudu olmadığı halde yine de lafzın anlamından hareketle

¹ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 2/704; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), "şvr", 3/2358; Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-münir* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 125.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 196; a.mlf, "İşâri Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 196; Mehmet Zeki Süslü, *Tasavvufî Tefsir Metodu ve Bâtınî Te'vil Geleneğiyle Mukayesesi* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Isparta, 2017), 15.

⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine: Camiatü'l-İslamiyye, ts.), 3/406; Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi, *Usûlü's-Serahsi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/236; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/108.

ortaya çıkan manaya delalet etmesi demektir.⁵ Burada lafızda zikri geçmediği halde lafızda bulunan manadan hareketle, dil ve mantık kuralları çerçevesinde o lafza bağlı olan bir manaya delalet ifade edilmektedir. Yani lafzın ibaresi dışında ancak ibarenin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir delalet veya hüküm söz konusudur.⁶

Görülmektedir ki, her iki ilim dalında da bu kavram ile temelde, ‘söylenen bir lafızda/ibarede yer almayan ve doğrudan kastedilmeyen ancak bu lafızdaki manadan hareketle ortaya çıkan ikincil anlamlar’ kastedilmektedir. Bu nedenledir ki bazı çalışmalarda ‘işaret’ kavramının her iki ilim dalında birbiri ile ilişkili veya benzer şekilde kullanıldığı şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.⁷ Hatta bazı araştırmacılarca, “bâtınî manaya tasavvufta ‘işârî mana’, fıkhîta ise ‘dâl bi’l-işâre’ (işaretin delaleti) denildiği” belirtilerek, bunların aynı şeyi ifade ettiği söylenmiştir.⁸ Bazı fıkıhçılar ise işaretin delaletine yönelik, bu delalet türü ile elde edilen hükmün sözün sevk sebebiyle hiçbir bağının olmadığı, işaretin delaletinin duracağı belirli bir sınır olmadığından bu delalet şekli kullanılarak nassların sonsuza kadar genişletilebileceği, ayrıca bu delalet türünün işârî tefsir için meşruiyet zemini olarak kullanılabilceği şeklinde eleştiriler getirmiştir.⁹ Bu konunun hem tasavvuf hem de fıkıh usulü açısından ele alınıp incelenmesinin konuya dair tartışmalara katkı sunacağı muhakkaktır. Bundan dolayı bu makalede tasavvufî tefsirlerdeki ‘ayetin işareti’ kavramı ile fıkıh usulündeki ‘işaretin delaleti’ kavramı kendi ıstılahları çerçevesinde incelenerek, benzer ve farklı yönleri ortaya konulacaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere her iki ilim dalında ayetin işareti ile kastedilen mana doğrudan lafızdan çıkan anlam olmaması yönüyle benzer olmakla birlikte, bu ilim dallarında ayetlerin işaretine binaen mana/hüküm elde etme yöntemlerinin ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan sonuçların ise oldukça farklılık gösterdiği araştırma sonucunda ortaya çıkmaktadır. Konu ele alınırken öncelikle fıkıh usulünde ‘işaretin delaleti’

⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 3/406-408; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/236; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/108; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dâru’s-Samiî, 2003), 3/81.

⁶ Osman Şahin, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 351; Sabri Erturhan, *Fıkıh Usulüne Giriş* (Sivas: Asitan Kitap, 2014), 132.

⁷ Süslü, *Tasavvufî Tefsir Metodu ve Bâtınî Te’vîl Geleneğiyle Mukayesesi*, 8-9.

⁸ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 51.

⁹ Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012/2), 130.

hakkında örnekler çerçevesinde bilgiler verilecek, daha sonra tasavvufta ‘ayetin işareti’ ile kastedilenin ne olduğu yine örnekler üzerinden açıklanacak, sonrasında ise karşılaştırma ve konu hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Fıkıh Usulünde ‘İşaretin Delaleti’ Kavramı

Delalet; “*Bir şeyin bilinmesinin, başka bir şeyin bilinmesini gerektirmesi durumu*”dur.¹⁰ Curcânî (ö. 816/1413) delaleti; “*Bir şeyin öyle bir hal üzere olmasıdır ki, onu bilmek başka bir şeyin de bilinmesini gerekli kılar.*” şeklinde açıklamakta, burada birinci şeyin ‘dâl’, ikincinin ise ‘medlûl’ olduğunu belirtmektedir.¹¹ Delalet kelimesi dilciler, mantıkçılar ve fıkıh usulcülerinin ilgi alanına giren bir kavram olup, bu kavram ile söz, davranış, işaret, hareket gibi herhangi bir unsurun belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısı ifade edilmektedir.¹² Buna göre bir mananın veya hükmün kendisi sayesinde öğrenildiği, yani onun sayesinde zihinde bir tasavvur veya fikrin oluşmasını sağlayan olgu delalet olmaktadır.¹³ Delalet şekilleri aklî, tabîi ve lafzî gibi türlere ayrılmakla birlikte konumuz açısından sadece lafzî delalet üzerinde durulacaktır. Bu kavram da kısaca ‘lafız ile mana arasındaki münasebet’ olarak nitelenebilir.¹⁴ Bu durumda lafzî delalet, ‘söylenilen sözün hangi anlam için konulduğunu belirten şey’ olmaktadır. Bunun Türkçedeki ‘anlambilim’in karşılığı olduğu da söylenebilir.¹⁵

Kur’an ve Sünnetin lafızlarının İslâm hukukunun aslî kaynaklarından olması dolayısıyla bu lafızların anlaşılması, yorumlanması, mana ve hükümlerle irtibatının kurulması amacıyla usulcüler delalet yönlerini belirlemek için metodolojik çalışmalar yürütmüşler, bu konuda dilciler, mantıkçılar ve cedel alimlerinin oluşturdukları delalet anlayışını daha ileri düzeye taşımışlardır.

¹⁰ Muhammed Âlâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilahâtî l-fünûn ve l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/787.

¹¹ Ali b. Muhammed b. Ali el-Curcânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fadîle, ts.), 91.

¹² M. Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

¹³ Burada delaleti sağlayan şey bir söz, bir işaret hatta sükût bile olabilir. Geniş bilgi için bk. Hayrettin Karaman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 155-156.

¹⁴ Nuri Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 189.

¹⁵ Necmettin Gökkr, “Tefsir Usulünde ‘Lafız-Mana’ İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 335.

Usulcülerin lafızların delalet yönlerine dair yaptıkları bu sistemli ve detaylı tahlil ve tasnif çalışmalarının Arap dilinde bu alanda yapılan ilk sistematik çalışmalar sayılabileceği de dile getirilmiştir.¹⁶

Nasların lafızlarının ifade ettiği manaları ortaya çıkarmak ve bu manalara delalet türlerini belirlemek fıkıh usulünün en önde gelen çalışma alanlarından. Zira lafızların taşıdıkları anlam ve bu anlamlara delalet şekli belirlenmeden şer‘î hükümleri tespit etmek ve ortaya çıkarmak mümkün değildir. Fukaha metodunu benimseyen Hanefî usulcülere göre lafızlar dört açıdan ele alınmış olup bunlardan birisi de “manaya delaletinin şekli bakımından lafızlar”dır.¹⁷ Delalet şekilleri ise ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti şeklinde dörtlü bir taksime tabi tutulmuştur. Hanefiler dışındaki usulcülerin taksiminde ise lafzî delalet, delaletül-mantûk ve delaletü’l-mefhûm şeklinde iki kısma ayrılmış, Hanefilerdeki ibarenin delaleti, işaretin delaleti ve iktizânın delaleti ‘delaletü’l-mantûk’ içerisinde, nassın delaleti ise ‘delaletü’l-mefhûm’ içerisinde ele alınmıştır.¹⁸ Makalenin konusu ve sınırları açısından usul ekolleri arasındaki delalet ve tasnifine dair ihtilaflara değinilmeyecek, her iki ekole mensup usulcülerden yalnızca işaretin delaletine dair görüş ve örnekler aktarılacak ve bunlar üzerinden değerlendirilmede bulunulacaktır.

Sözün/lafzın zahir ifadesinden anlaşılan mana ibarenin delaletidir.¹⁹ Bu aynı zamanda sözün sevk sebebidir ve bu anlama/hükme ulaşmak için derin bir düşünme veya çabaya gerek yoktur.²⁰ Bu şekilde nassın lafız ve ibaresinden doğrudan anlaşılan mana, o nassın aslı maksûdu olsun veya olmasın buradaki delalet türü ibarenin delaletidir. “Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır.”²¹ ayetinde alışverişin helal faizin ise haram kılındığı hükmü ile alışverişle faizin farklı şeyler olduğu (yani birinin helal diğerinin haram olduğu) hükümlerinin her ikisi de ayetin lafzından doğrudan anlaşıldığı için ibarenin delaleti türünden

¹⁶ Ali Bardakoğlu, “Delalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/120.

¹⁷ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/45-48; Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fi şerh-i Mirkâti’l-Vüsûl*, çev. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul: Özgü Yayınevi, 2014), 68.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 406-407.

¹⁹ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi Merkezi, ts.), 11.

²⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/236; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/108.

²¹ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Yeniğün Matbaacılık, 12. Basım, 2011), el-Bakara 2/275.

örneklerdir.²² İşaretin delaleti ise, söylenilen sözde lafız/ibare olarak yer almadığı ve sözün sevk sebebi de olmadığı halde yine de lafzın anlamından hareketle ortaya çıkan manaya delalet etmesi şeklinde açıklanmıştır.²³ Yani ibarenin delaletinin ve sözün sevk gayesinin dışında olmakla birlikte, yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı yolla çıkan bir manaya delalet işaretin delaleti olmaktadır.²⁴ Bu, lafzın birincil anlamına bağlı olarak ancak teemmül yoluyla anlaşılabilen ikincil anlam şeklinde de ifade edilebilir.²⁵ İşaretin delaletinin tespitinde zihni bir çaba ve idrak kabiliyeti önemli bir unsur olup, burada dikkat edilmesi gereken temel husus 'telâzüm'dür. Yani sözün, o manayı mantık ve dil kaidelerine göre gerektirmesidir.²⁶

İşaretin delaleti bir benzetme ile şöyle açıklanmıştır: Herhangi bir şeye bakan kişi bu bakışı ile görmek istediği şeyi görürken, bununla birlikte kast etmeksizin (isteği dışında) baktığı şeyin sağında ve solunda farklı şeyler de görür. Görmek niyeti ile bakarak gördüğü şey onun maksûdu olurken, baktığı şeyin etrafında olan ve maksat dışı görülen şeyler ise işaret yoluyla görülmüş olmaktadır.²⁷

İşaretin delaletine örnek bir hüküm şu ayet üzerinde görülebilir: (*Allah'ın verdiği bu ganimet malları, yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah'tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım eden fakir muhacirlerindir...*)²⁸ Bu ayetin ibaresi fakir muhacirlerin feyde/ganimette paylarının olduğuna delalet etmektedir. Ayetin sevk sebebi de budur. Ayetin işaretine dayalı olarak çıkan hüküm ise, Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanların Mekke'de bıraktıkları malların üzerindeki mülkiyetlerinin, müşriklerin istilaları nedeniyle ortadan kalktığıdır. Zira ayette muhacirler 'fukara' olarak nitelenmiştir. Aslında onların çoğu hicret öncesi varlıklı kimselerdi ve onlar gerçekte fakir değil malından uzak kalan kimse durumunda idiler. Malından

²² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 393; Şahin, *Fıkıh Usulü*, 348-349.

²³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 3/406; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1/236; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/108; Âmidî, *İhkâm*, 3/81.

²⁴ Bardakoğlu, "Delalet", 9/121.

²⁵ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 240; Şahin, *Fıkıh Usulü*, 351.

²⁶ Karaman, *Fıkıh Usulü*, 157.

²⁷ Ubeydullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 130; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdü'l-Ber (Katar; y.y., 1984), 397.

²⁸ el-Haşr 59/8.

uzakta olmak ise fakir sayılma sebebi değildir. Örneğin yolcular da mallarından uzak konumda olmakla birlikte yine de zengin hükmündedirler. Buna göre fakir, malından uzak kalan değil, malı olmayandır. Buradan hareketle bu ayette muhacir Müslümanların fakir olarak nitelenmeleri, onların Mekke'den ayrıldıktan sonra orada bıraktıkları malların müşriklerin istilaları sonucu artık mülkiyetlerinden çıktığına işaret etmektedir.²⁹

İşaretin delaletine “*İşleri aralarında şûrâ (danışma) iledir*”³⁰ ve “*İş konusunda onlarla müşavere et.*”³¹ ayetleri de örnek olarak verilebilir. Bu ayetler ibareleriyle kamu işlerinde idare şekli konusunda ‘şura’nın esas olmasının gerekliliğine delalet etmektedir. Bu ayetlerin işarete göre ise devlet başkanının yönetim işlerini düzenlemede istişarede bulunacağı ve kendisine yardımcı olacak bir şura ekibi oluşturması gerekmektedir. Ayrıca yönetim işlerini kendileri ile istişare edilebileceği bu ehil kişilerin yetiştirilmesi de gerekli olduğundan bu insanların yetiştirildiği bir kurumun bulunması da yine ayetin işareti ile ortaya çıkmaktadır. Bu hükümler ayetin lafzında geçmemekle birlikte, lafzdaki mananın işaretine binaen bunları gerekli kıldığı görülmektedir.³²

Hz. Peygamberin hadislerinden konuya dair bir örnek olarak, fitır sadakası hakkındaki şu hadis verilebilir: O, “*Onları böylesi bir günde (bayram gününde) dilenmek durumunda bırakmayın.*” buyurmuştur.³³ Bu hadisin ibaresi, fitır sadakasının bayram günü fakire verilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir. Sevk sebebi de buna yöneliktir. Hadisten işaretin delaletine göre ise bu sadakanın yalnızca zengin olanlar üzerine bir görev olduğu ve sadece ihtiyaç sahiplerine verilmesinin gerekliliği, yine bu sadakanın bayram namazı için namazgaha çıkılmadan önce verilmesinin gerektiği ve bunun edasının vücûbiyetinin fecrin doğuşuna bağlandığı, ayrıca fitır sadakasının ifasının mutlak mal ile yerine getirilebileceği hükümlerine ulaşılmaktadır.³⁴

²⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 11; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/109; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 241.

³⁰ eş-Şûrâ 42/38.

³¹ Al-i İmran 3/159.

³² Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), 124; Ali Kaya, “Manaya Delaletlerinin Şekilleri Bakımından Lafızlar”, *Fıkıh Usulü El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 418.

³³ Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yusuf ez-Zeylai', *Nasbu'r-râye* (Beirut: Müesseset-ü Reyyan, 1997), 2/432.

³⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/240-241; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 244-245.

Buraya kadar aktardığımız örneklerde görülmektedir ki, nassın lafzında açıkça yer almasa bile lafzın ifade ettiği anlama dayalı olarak ortaya çıkan yeni anlamlar/hükümler bulunabilmektedir. Bunlar lafızda bulunmasa da dil yönüyle lafza bağlı olan ve lafzın gerektirdiği anlamlardır.³⁵ Bu nedenle işaretin delaletine dair usulcülerin açıklamalarında bu delaletin lafızdaki manadan ayrılmayan ve bu mananın gereği olarak ortaya çıkan bir özellik taşıması nedeniyle ‘iltizâmî’ bir delalet olduğu vurgulanır.³⁶

İşaretin delaletinin hükmü konusunda özetle şunlar söylenebilir: İlk dönem Hanefî usulcülerinden Debûsî (ö.430/1039) ve Serahsî’nin (ö.483/1090), işaretin delaletinin bir kısmının ibarenin delaleti ile sabit olmuş gibi kat’î/kesin bilgiyi gerektirdiğini, bir kısmının ise kesin bilgiyi gerekli kılmadığını belirttikleri görülmektedir.³⁷ Sonraki dönem usulcülerin ise işaretin delaletinin ibarenin delaleti gibi lafza bağlı olarak kat’î şekilde sabit olduğunu dile getirdikleri görülür.³⁸ Hükmü kat’îlikten çıkararak bir delil bulunduğu ise manaya delaleti zannî olur. İşaret yoluyla elde edilen hüküm âmm ise bunun tahsise ihtimali vardır. Yine işaretin delaletiyle elde edilen hüküm, kıyas ve içtihat yoluyla elde edilen hükümden daha kuvvetli görülmüştür. Had cezaları ve kefaretlere de işaretin delaleti ile sabit olur. Ancak ibarenin delaleti, işaretin delaletinden daha kuvvetli olup, ikisinin çatışması durumunda ibarenin delaleti tercih edilir.³⁹

Sonuç olarak işaretin delaleti ile lafızda zikri geçmediği halde lafızda bulunan manadan hareketle, dil ve mantık kuralları çerçevesinde o lafza bağlı olan bir manaya delalet ifade edilmektedir. Yani lafzın ibaresi dışında ancak ibaredeki mananın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir delalet veya hüküm söz konusudur.⁴⁰ İşaretin delaleti yoluyla hüküm elde etmede nasslarda anlam kaymasına yol açılabileceği, bu metotla nassların gereğinden fazla zorlanmış olacağı yahut salt

³⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 11; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usulî'l-fıkh* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1351(h.)), 29.

³⁶ İbn Emir Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 1/141; Abdülalî b. Nizâmiddîn Sihâlevî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmüt fî şerhi Müsellemi's-Sübüt* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/441.

³⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 137; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236-237.

³⁸ Sa'düddin et-Taftazânî, *Şerhü't-Telvîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/236; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 230; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, sad. İbrahim Subaşı (İstanbul: y.y., ts.), 234, 240; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslamî* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/353.

³⁹ Geniş bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 230; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 240-244; Şahin, *Fıkıh Usûlü*, 355-356.

⁴⁰ Şahin, *Fıkıh Usûlü*, 351; Erturhan, *Fıkıh Usulüne Giriş*, 132.

lafzın esas alınıp siyakın göz ardı edildiği, ulaşılan anlamın ayetin sevk sebebi olmadığından bunun ayetin genel amacına hizmet etmeyeceği şeklinde eleştiriler dile getirilebilir.⁴¹ Ancak hayat şartlarının sürekli değiştiği ve bunun sınırsız sayıda yeni problemleri ortaya çıkardığı, buna karşın nassların ise sınırlı olduğu göz önüne alındığında, bu durumun meseleleri mümkün olduğunca nasslara dayalı olarak çözüme kavuşturmak isteyen fakihleri, nassların anlam alanını belli bir yöntem çerçevesinde mümkün olduğunca genişletmeye yönelttiği görülmektedir. Fakihlerin böylesi bir hareket tarzının temelinde istinbat ettikleri hükmün kendi görüş ve içtihatlarına dayanmasından ziyade nassa dayalı olması konusundaki hassasiyetlerinin ve nassların oluşturduğu otoritenin gücünden faydalanmak istemelerinin olduğu söylenebilir. Şu önemli bir husustur ki, fakihlerin bu tür delalet uygulamalarında asla lafzın dilsel yönden anlam alanının dışına çıkmadıklarına, yani lafzı değerlendirirken dilin anlamsal açıdan izin vermediği hiçbir manaya yönelmediklerine, ayrıca şari'in teşrideki maksatlarını da gözettiklerine şahit olunmaktadır.⁴²

2. Tasavvufta 'Ayetin İşareti' Kavramı

Tasavvuf, bir işaret ilmi (*ilmü 'l-işâre*) şeklinde tavsif edilmiştir.⁴³ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi işaret kavramı tasavvufta, 'lafızlar ile ifade edilemeyen, yalnızca ilham ve mükâşefe gibi yollarla elde edilen bilgiler ve derunî manalar' anlamına gelmektedir.⁴⁴ Buna göre işaret tabiri sûfilerce ibarenin mukabili olarak kullanılmaktadır. 'İbare' tabiri ile lafzın sınırlı olan zahirî anlamı kastedilirken; 'işaret' tabiri ise kelamın sınırsız olan derunî anlamlarını ifade etmektedir.⁴⁵ Böylece metnin bâtınında var olduğu kabul edilen anlamlar 'işâret' olarak isimlendirilmekte ve bunlara ancak ilham ve keşf gibi manevî tecrübeye dayalı yollarla ulaşılabilmektedir.

Mutasavvıflar, Kur'an ve hadis metinlerinden bu yöntemlerle işaret olarak adlandırdıkları bir takım anlamlara ulaşmaktadırlar. Örneğin Kur'an ayetlerini okuduklarında ilham veya keşf yoluyla kalplerine doğan manalar "ayetin işareti"

⁴¹ İşaretin delaletine yöneltilen eleştiriler ve değerlendirmeler için bk. Osman Güman, *Fıkıh Usulü Literatüründe Siyak* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013), 138-144; 185-195.

⁴² Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti", 200-201.

⁴³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 196.

⁴⁴ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/424.

⁴⁵ Süslü, *Tasavvufî Tefsir Metodu ve Bâtunî Te'vil Geleneğiyle Mukayesesi*, 15.

olarak nitelendirilmekte, bu şekilde ayetin zahiri anlamının ötesinde var olan manalara dayalı yazılan tefsirler de ayetin işâretine binaen yazıldığı için "işâri tefsir" şeklinde isimlendirilmektedir.⁴⁶

Mutasavvıfların nasslara işâri yorumlar yaparken genelde kullandıkları yöntem, 'i'tibâr/analoji' yöntemidir. İ'tibar; "Bir hükmün hangi sebepten dolayı sabit olduğu hususunda düşünmek ve benzer bir hükmü ona dahil etmek" şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁷ Buna göre i'tibâr/analoji yöntemi, iki şey arasında kurulabilecek benzerlikten hareketle, bu benzerliğe dayalı olarak ilk şey hakkında sabit olanın, diğer şey için de geçerliymiş gibi yorumlanmasıdır. Sûfiler bu şekilde nasslara yorum getirirken, bunu akli bir muhakeme veya istidlal yolu ile değil, ilgili nassın okunması neticesinde kalplerine doğan manalara göre yaptıklarını belirtirler.⁴⁸ Zahir mana ile bâtin mana arasında kurulan bu bağlantı her ne kadar bazı âlimlerce fakihlerin kıyas metoduna benzer bir yöntem olarak nitelendirilmiş olsa da,⁴⁹ kıyas ve i'tibar metotlarının sadece görünüşte benzerlik gösterdiğini, gerçekte bunların birbirinden tamamen farklı özelliklere sahip uygulamalar olduğunu vurgulamak gerekir.⁵⁰

Sûfilerin ahkam ayetlerine itibar metodu çerçevesinde işâri yorum yapmalarına örnek olarak şu ayet verilebilir: "İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: "Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun."⁵¹ ayeti zahiri olarak 'ibadet edenler ve tavaf yapanlar için Kâbe'nin temiz tutulması' emrini içermektedir. İşâri manada ise ayetteki 'beyt' kelimesi ile hakikatte 'kalp evi'nin kastedildiği, bu nedenle ayetin 'kalbin nefsi vasıfların kirinden, şeytanî vesveselerden, hevânın arzu ve isteklerinden temizlenmesinin istendiği' şeklinde yorumlanmıştır.⁵² Bir diğer

⁴⁶ Uludağ, "İşâri Tefsir", 23/424.

⁴⁷ Curcânî, *Ta'rifât*, 29.

⁴⁸ Mahmut Ay, "İşâri Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi" *Dini Ve Felsefi Metinler Yirmi-birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu (Bildiriler)*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 748-750.

⁴⁹ Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ* (Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerif, 2004), 6/377.

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Derviş Dokgöz, "İşâri/Tasavvufi Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (Nisan 2021), 128-139.

⁵¹ el-Bakara 2/125.

⁵² Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve seb'i'l-mesânî* (Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/392.

yorumda ise, bu ayetin işareti ile ‘kalbin masivâya (Allah’tan başka şeylere) iltifat kirinden soyutlanması’ emredilmiştir.⁵³

Sûfilerin işarete dayalı yorumlarında, cihad/savaş konusundaki ayetlerin genelde ‘nefis ve hevâya karşı mücahede’ olarak yorumlandığı görülür. Örneğin “Allah yolunda hakkıyla cihat edin.”⁵⁴ ayeti zahirî düşmanlara karşı cihat etmeyi emrederken, işârî manası ile de nefis ve hevâ ile mücahedeyle emretmektedir.⁵⁵ Yine “Hiçbir fitne (zulüm ve baskı) kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın.”⁵⁶ ayetinin ‘kalpte şehevî ve nefsî düşmanlara ait bir fitne (iz) kalmayınca, beşerî vasıflardan kurtuluncaya ve teveccüh bütünüyle Allah’a dönük oluncaya kadar mücahedeyle devam etmeye’ işaret ettiği;⁵⁷ “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü.”⁵⁸ ayetinin ise mahbubuna yönelen müridler için; ‘mücahadeniz ile nefsinizi siz öldürmediniz, zaten buna takatiniz (gücünüz) de yetmezdi. Bilakis yardımı ve desteği ile onu Allah öldürdü’ anlamına işaret ettiği belirtilmiştir.⁵⁹

Bu konuda bir diğer örnek şu şekilde verilebilir: “Sizden bekar olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir.”⁶⁰ ayeti zahiren bekar gençlerin ve durumu uygun olan kölelerin evlendirilmesi yönünde emir (yahut teşvik) içermekte, ayrıca fakir olmanın da evliliğe engel olmadığını ifade etmektedir.⁶¹ Bu ayetin işârî yorumu ise, ‘bir mürşidi kâmilin hizmetinden mahrum olan talip (yahut henüz gerekli eğitimi almamış ruhlar, kalpler ve nefisler) ile kâmil şeyhler arasında nikah (akit) yoluyla bir bağ kurulması ve bunların şeyhin sohbetine, terbiye ve himmetine teslim edilmesi’ şeklinde yapılmıştır.⁶² Aynı şekilde;

⁵³ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330(h), 1/227.

⁵⁴ el-Hac 22/78.

⁵⁵ Ahmet b. Ömer Necmüddin Kübra, *et-Te'vilatü'n-necmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 4/280; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/65; Ebu'l-Abbas Ahmet b. Muhammet b. 'Acîbe, *Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd* (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1999), 3/557.

⁵⁶ el-Bakara 2/193.

⁵⁷ Necmüddin Kübra, *Te'vilatü'n-necmiyye*, 1/272-273; İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 1/224.

⁵⁸ el-Enfâl 8/17.

⁵⁹ İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 2/315.

⁶⁰ Nur 24/32.

⁶¹ Ayetin fikhî hükümlerine dair bilgiler için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 15/228-233.

⁶² Necmüddin Kübra, *Te'vilatü'n-necmiyye*, 4/319; İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 4/37.

“Evlenmeye güçleri yetmeyenler de, Allah kendilerini lütfuyla zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar”⁶³ ayetinin de, “bağlanacak bir şeyh bulamayanlar, kendilerine kâmil bir şeyh gösterilene (veya kendilerine bir müridi kâmil lütfedilene) dek dünyalık şeylerin, hevânın ve şeytanın tasarruflarından kalplerini korusunlar.” şeklinde bir işaret taşıdığı belirtilmiştir.⁶⁴ Görüldüğü üzere evliliğe dair bu ayetlerin fikhî hükümleri, kıyaslama şeklinde bağlantılar kurularak çeşitli tasavvufi uygulamalarla ilişkilendirilmekte ve bu şekilde ortaya çıkan manalar da ‘ayetin işareti’ olarak nitelenmektedir.

Bu konuda hadislere yapılan bir işârî yorum da şu şekilde aktarılabilir: “İçerisinde köpek bulunan eve melekler girmez.”⁶⁵ hadisinde ‘beyt’ kelimesi ile kalp, ‘kelb (köpek)’ kelimesi ile de kötü sıfatlara işaret bulunmaktadır. Buna göre kalp, meleklerin girdiği ve iz bıraktığı mahaldir. Kibir, haset, kin ve gazap gibi aşağılık sıfatlar ise havlayan köpeklerdir. Şura suresi 51. ayette buyurulduğu gibi, Allah rahmetini kalplere doğrudan ilka yerine melekler aracılığı ile gönderir. Melekler ise her türlü kötü ve çirkin sıfatlardan beridirler, temizdirler ve beraberlerinde bulunan Allah’ın rahmet hazineleri ile yalnız temiz yerlere inerler. Bu durumda köpeklerle (aşağılık sıfatlarla) dolu olan bir yere melekler nasıl girebilir?⁶⁶

Sûfîlerin, bu şekilde işârî yorumlamada bulunurken zahiri manayı kesinlikle göz ardı etmedikleri, bilakis zahiri manayı kabul edip bunlara titizlikle uymakla birlikte, itibar yöntemine dayalı olarak ayetin işaret ettiği yeni manalar ortaya koyduklarını dile getirdikleri görülür. Bu durum özellikle kendi yorumlama faaliyetlerinin bâtinîlikten farklı olduğunu vurgulamak içindir.⁶⁷ Onların, Kur’an ayetlerinin ve hadislerin yalnız zahir anlamında kalmamak ve bu zahir anlamın ötesinde var olduğu düşünülen iç anlamları keşfetmek adına yaptıkları bu işârî yorum faaliyeti, anlamda derinleşme ve yeni anlam katmanlarının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle yapılan işârî yorumların bazı durumlarda ayet ve hadis metinlerine yeni anlamlar katmak

⁶³ Nur 24/33.

⁶⁴ Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, 6/149.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Bed’ü'l-Halk”, 17; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Tayyibe,2006), “Libâs”, 26.

⁶⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-u' ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 60-61.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u' ulûmi'd-dîn*, 61.

suretiyle anlamsal zenginlik sağladığı bir gerçektir. Ayrıca bu temsilî yorumlar sayesinde nassların ilgi çekiciliğinin ve ahlakî yönden ibret alma yönünün artması gibi faydalarının da bulunduğu söylenebilir. Ancak bu şekilde işaret olarak nitelenerek ayet ve hadislere anlamlar yüklenmesi bazı durumlarda fikhî açıdan geçersiz sonuçlar da doğurabilmektedir. Örneğin, “*Allah’ın Resulüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikahlamanız ebediyen söz konusu olamaz.*”⁶⁸ ayeti ile Hz. Peygamberin hanımları ile evlenmek haram kılınmış iken, bu ayete dair yapılan işârî yorumlarda ayetteki hükmün kapsamı genişletilmiş ve müşşidi kamiller de Hz. Peygamberin konumunda görülerek onların hanımları ile evlenmenin de tıpkı peygamber hanımları ile evlenmek gibi yasak olduğu dile getirilmiştir.⁶⁹ Hatta hanımı ile evlenilemeyecek olanlara kendisinden ilim öğrenilen hocalar da dahil edilmiş, onların da hanımları ile öğrencilerin evlenemeyeceği belirtilmiştir.⁷⁰ Görüldüğü üzere birbiri ile kıyaslanamayacak durumda olanlar dahi analoji/i’tibar yöntemine dayalı olarak benzer görülüp buna göre ayetlere işârî yorumlar yapılabilmektedir. Bu durumda mutasavvıflarca ayetin işaretine dayalı olarak ortaya konulan bazı manalar/hükümler, fikhî yönden açıkça geçersiz bir konumda olabilmektedir.⁷¹

3. Fıkıh Usûlünde ve Tasavvufta İşaret Kavramlarının Karşılaştırılması

Buraya kadar fıkıh usulünde işaretin delaleti ile tasavvufta ayetin işaretine dair bilgiler örnekler çerçevesinde açıklandı. İşaret kavramının her iki ilim dalında kullanımına dair yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere fıkıhta ‘işaretin delaleti’ ve tasavvufta ‘ayetin işareti’ şeklindeki kullanımların yöntem ve sonuç açısından birbirinden farklı özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu kısımda fıkıh usulü ve tasavvufta işaret kavramının farklı anlamlar ifade ettiği aynı örnek ayetler üzerinden açıklanacaktır.

Fıkıh usulü eserlerinde işaretin delaletine dair en yaygın örneklerden birisi, “*وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ*” *Annelerin yiyeceği, giyeceği, örfe uygun*

⁶⁸ el-Ahzab 33/53.

⁶⁹ Necmüddin Kübra, *Te’vilatü’n-necmiyye*, 5/82; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/139; İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 4/456.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/139.

⁷¹ Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Dokgöz, “İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ’tibâr Yönteminin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi”, 131-132.

olarak (çocuk kendisinin olan) babaya aittir.”⁷² ayetidir. Bu ayet ibaresi ile emziren kadının nafaka ve giyim yükümlülüğünün çocuğunun babasına ait olduğunu ifade eder ki, ayetin sevk sebebi de zaten budur. Ayet işaretin delaletine bağlı olarak ise çocuğun nesep yönüyle yalnızca babaya nispet edileceği, babanın çocuğun malı üzerinde hak sahibi olduğu ve ondan harcama yapabileceği, çocuğun nafakası ile babanın yükümlü olduğu ve bu hususta kimsenin ona ortak olmadığı gibi hususların anlaşılacağı belirtilmiştir.⁷³ Aynı ayetten mutasavvıfların i'tibar yöntemi çerçevesinde elde ettikleri ve ayetin işareti olarak dile getirdikleri anlam ise şu şekildedir: Müridin kalbinin manevi gıdalarla doyurulması ve giydirilmesi şeyhinin üzerine vazifedir. Aynı şekilde müritlerin kalplerinin günahlardan ve ayıplardan korunması görevi de şeyhinin üzerindedir.⁷⁴ Görüldüğü üzere ayetin işaretiyle ilgili olarak ortaya çıkan anlamları tespit etme yöntemleri fıkıh usulü ve tasavvuf anlayışında oldukça farklı olduğu gibi, işarete binaen ortaya koydukları sonuçlar da birbirinden tamamen farklıdır. Fıkıh usulcileri bu delaletle ilgili hüküm elde ederken ayetin lafzına bağlı olarak dil ve mantık kuralları çerçevesinde objektif bir çalışma yürütürken, mutasavvıflar ise ayete i'tibar yöntemi çerçevesinde benzerliğe ve sübjektif bir manevi tecrübeye dayalı yorum getirmektedirler.

Bu konuya dair örnek olarak şu ayete yapılan yorumları da aktarabiliriz: “*Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ* Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın.”⁷⁵ ayeti ibaresiyle vadeli borçlanmalarda borçların yazıya geçirilmesi ve bu konuda adil olunması hükmünü getirirken, işaretin delaleti yoluyla ise yazılan bu vesikaların yazdıranlar için borcun varlığını ispat eden birer delil hükmünde olduğuna delalet etmektedir. Burada yazılan vesikanın/borç senedinin delil niteliğini öngören hüküm Şâri'in doğrudan kastettiği bir mana olmamakla birlikte, yine de lafzın manasından hareketle bu manaya ulaşılmaktadır.⁷⁶ Ayete mutasavvıflarca yapılan yorumlarda ise ayetin şuna işaret ettiği belirtilmiştir: Bu ayet ile zahirde dünyevî borçların yazılması ve bu konuda itina gösterilmesi emredildiği gibi, işareti ile de

⁷² el-Bakara 2/233.

⁷³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/237; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/110-112; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 242-243.

⁷⁴ İbn 'Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 4/369.

⁷⁵ el-Bakara 2/282.

⁷⁶ Şahin, *Fıkıh Usulü*, 351; Kaya, “Manaya Delaletlerinin Şekilleri Bakımından Lafızlar”, 418.

ledünnî ilimlerin ve kudsi varidatların kayda geçirilmesi emredilmiştir. Ayetteki, “(Bu yazdırma işlemine) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği şahit tutun.” ifadesi ise, varidatlar yazılırken tasavvuf ehli ariflerden şahitlerin tutulmasına işaret vardır. Yahut ‘bu yazma işlemine iki adil şeyi yani Kitap ve Sünneti şahit tutunuz’ anlamındadır. Şayet varidatlar bu ikisine muvafık ise kabul edilmeli değilse reddedilmelidir.”⁷⁷

Bu konuda bir diğer örneği şu ayet üzerinde görebiliriz: “ لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ بَلَىٰ بَشَاكًا مِمَّا كَفَرْنَا بِهِمْ مِنْ أَنْ يَخْتَفُوا مِنْكَ بِبَعْضِ مَا أَخْفَوْا عَلَيْكَ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ” Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir.”⁷⁸ ayeti işaret yoluyla bir kadınla evlenmek isteyen erkeğin, evlenmek istediği kadına bakmasının caiz olduğuna delalet ettiği belirtilmiştir.⁷⁹ Çünkü bir kadının güzelliğini fark etmek ancak bakmakla mümkün olur. Bu hükmün lafza bağlı ve onun bir gereği olarak işaret yoluyla ortaya çıktığı aşikârdır. Aynı ayetin mutasavvıf müfessirlerce yapılmış işârî yorumuna göre ise, “irfanî ilimlerin hakikatlerine bağlanan ve ledünnî ilimlerin esrarına girmiş olan kişiye, tekrar zahiri ilimlere dönmek helal olmaz. Yine yanında bulunan rabbanî mevhibeleri, lisânî ilimlerle değiştirmek de caiz değildir. Bu ilimlerin güzelliği ve celbediciliği olsa bile.”⁸⁰ Aynı ayetin işaretine dayalı olarak ortaya konan anlamların/hükümlerin fıkıh usulü ve tasavvufta ne kadar farklılık gösterdiği bu örnekte daha sarıh bir şekilde görülmektedir. Ayetten işaretin delaleti ile elde edilen fikhî hükmün, ayetin zahiri anlamına bağlı olarak ortaya çıktığı açıkça görülmekte iken, mutasavvıfların ayetin işareti olarak zikrettiği anlam ise ayet metni ile doğrudan bağlantısı dahi kurulamayan yani benzerlik yönünün nasıl kurulduğu bile tam olarak anlaşılamayan bir yorumdan ibarettir.

Burada zikredebileceğimiz bir diğer örnek, “ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ” Eğer (kadınlar arasında) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin.⁸¹ ayetidir. Bu ayet ibaresi ile evlendiği kadınlar arasında adaletsizlik yapacağından korkan kimsenin bir kadından fazlasıyla evlenmesinin caiz olmadığını ifade ederken, aynı zamanda işaretin delaletine göre ise kişi ister bir kadınla isterse birden çok kadınla

⁷⁷ İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/316.

⁷⁸ el-Ahzab 33/52.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi* , 17/199; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/212.

⁸⁰ İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 4/453.

⁸¹ en-Nisa 4/3.

evli olsun, onun eşine karşı davranışında daima adaletli olmak zorunda olduğunu ifade etmektedir.⁸² Mutasavvıflara göre ise bu ayette şu işaret vardır: “Allah evliya kullarını sahip oldukları haller, ilimler ve makamlar konusunda farklı kılmıştır. Buna göre evliyanın her biri bu hususların birisinde daha ileri bir konumda olabilir. İşte sahip olduğunuz bu hallerin kendinize galebe çalmasından yahut bulunduğunuz makamlardan düşüş yaşayıp adalet üzere olamamaktan korkarsanız, bu durumda sadece bir hale veya yalnız bir makama sahip olmak gereklidir. O makam da sahip olunan ve tahakkuk etmiş olan makamdır. Bu şekilde tek bir makama sahip olmak, adaletten sapmamaya daha yakındır.”⁸³

Bu konuda diğer bir örnek “أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ” *Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı.*⁸⁴ ayetidir. Fıkıh usulcülerine göre bu ayet işaretini ile fecrin doğuşu esnasında cünüp bulunan kişinin bu durumunun oruç ibadetine engel olmadığına delalet etmektedir. Zira eşyle cinsel ilişkinin fecrin doğuşuna kadar mubah kılınmış olması, kaçınılmaz olarak gusletmenin fecrin doğuşundan sonraya sarkması sonucunu ortaya çıkarmaktadır.⁸⁵ Bu ayetin ayrıca oruç sırasında mazmazanın, istinşakın ve ağızda tat hissetmenin de orucu bozmadığına işaret yoluyla delalet ettiği belirtilmiştir. Çünkü gusül abdesti alabilmek için ağza ve buruna su alıp onları yıkamak bir zorunluluktur. Bu sırada ağza alınan su tuzlu olsa (deniz suyu gibi) ve tadı alınmış olsa bile bu oruca engel görülmemiştir.⁸⁶ Ayetin mutasavvıflarca dile getirilen işaretine göre ise, oruç geceleri hanımlara yaklaşmak ile ‘yeni vehbî ledünnî ilimleri ve irfanî hakikatleri elde etmek, bunun yanında bilinen kesbî zahiri ilimlerle de meşgul olmanın helal olduğu’ kastedilmiştir.⁸⁷

Fıkıh usulündeki ve tasavvuf anlayışındaki işaret kavramının kullanımına dair yaptığımız bu karşılaştırmalar sonucunda görülmektedir ki, fakihler nassın işaretinin delaletine binaen hüküm istinbat ederlerken dil ve mantık kurallarına bağlı olarak rasyonel/aklı bir faaliyet içerisinde iken, buna karşın sûfiler ise ayetin

⁸² Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 123.

⁸³ İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/463.

⁸⁴ el-Bakara 2/187.

⁸⁵ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emir Hâc, *et-Takrîr ve’l-tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 1/143; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûlü’l-fıkıh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 357; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 397; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 243.

⁸⁶ Nizâmüddîn Ebü Alî Ahmed eş-Şâsî, *Usûlü’ş-Şâsî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 66-67.

⁸⁷ İbn ‘Acîbe, *Bahru’l-medîd*, 1/217.

işaretine binaen mana ortaya koyarken ilham veya keşf gibi manevî unsurlara bağlı kalbî bir faaliyet içerisindedirler.⁸⁸ Sûfî müfessirlerin özellikle ahkam ayetleri hakkında ayetin işareti olarak dile getirdikleri şeylerin genelde, ayetteki mevcut zahiri hükmün, arasında benzerlik kurulan tasavvufî bir uygulama veya anlayışa uyarlanması şeklinde olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin, “*Boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır...*”⁸⁹ ayetinin zahirinde var olan ‘ric’at yapabilecek boşamanın iki defa olduğu’ hükmü, ayete yapılan işârî yorumlarda, tasavvuf ehli olanların sohbet arkadaşlarını onlardan ortaya çıkabilecek birinci ve ikinci hatalarında ayrılmaya zorlayamayacakları ve bu hatalarının affedileceğini, ancak üçüncü hatalarında ise ayrılma yoluna gidileceğine işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁰

Örnekler üzerinde yapılan bu değerlendirmeler sonucunda şu tespitler yapılabilir: Fıkıh usulünde yer alan işaretin delaleti ile mutasavvıfların ayetin işareti şeklinde ifade ettikleri işârî manalar, sadece metnin lafzında zahiren yer almayan bir manayı/hükmü elde etme yönüyle benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte ayetin işaretini tespit etme metotları yönünden ve bu metotlara bağlı olarak ortaya koydukları sonuçlar yönünden her iki ilim dalının çalışmaları birbirinden tamamen farklıdır. Bu nedenle daha önce aktardığımız, fukahânın işaretin delaleti uygulamasının, mutasavvıfların ayetin işareti şeklinde ortaya koydukları işârî manalar ile benzerlik gösterdiği veya aynı şeyler olduğu şeklindeki görüşlerin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Bu konuda ortaya çıkan farklılıklar şöyle sıralanabilir:

- Fıkıh usulcülerinin nassın metninden işarete dayalı bir hüküm istinbat ederken, mantık ve dil kuralları çerçevesinde aklî istidlal ile çıkarımda bulunmaktadır. Buna karşın mutasavvıflar ise ayetin işaretine dayalı mananın tespitinde gönül dünyalarına doğan manalara göre hareket etmekte, buna göre elde edilen mana da sübjektif bir manevi tecrübenin eseri olmaktadır.

- Usulcülerin işaretin delaleti uygulaması dilin anlamsal çerçevesi ve mantık kurallarının gerektirdiği bir anlam olması yönüyle, lafza bağlı veya lafzın gerektirdiği bir anlam konumundadır. Bu nedendir ki bunlar “*iltizâmî delalet*” olarak nitelenmiş, lafza bağlı şekilde zorunlu olarak ortaya çıktığı vurgulanmıştır.

⁸⁸ Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, 57.

⁸⁹ el-Bakara 2/229.

⁹⁰ Necmüddin Kübra, *Te’vîlâtü’n-necmiyye*, 1/306; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/357.

Buna karşın mutasavvıfların ayetin işareti şeklinde ortaya koydukları anlamlar ise benzetme (i'tibar/analoji) yöntemine dayalı olduğundan, aralarında benzetme kurulabildikten sonra birbirinden farklı alanlarda çok sayıda anlam türetilbildiği gibi bazı durumlarda benzerliğin nasıl kurulduğu dahi anlaşılammaktadır.

- Usulcülerin işaretin delaletine bağlı ortaya koydukları hükümler, herkesçe kontrolü mümkün ve doğruluğunun ispatlanabilmesi adına deliller çerçevesinde açıklanabilecek konumdaki hükümlerdir. Ancak mutasavvıfların ayetin işareti olarak ortaya koyduğu manalar ise bireysel manevi tecrübeye dayalı olarak keşf veya ilham gibi vasıtalarla elde edilmiş yorumlar olup, bunların ortaya çıkışının deliller çerçevesinde kontrolü mümkün değildir.

- Fıkıh usulünde işaretin delaleti ile elde edilen hükümler genel olarak ibarenin delaleti ile sabit olmuş gibi kat'îdir ve bağlayıcılığa sahiptir. Buna karşın mutasavvıfların ayetin işareti şeklinde ortaya koydukları manalar/hükümler ise daha çok ibret alınmasını sağlama ve nasihat amacına matuf olduğu görülen, herkesçe kabulü zorunlu olmayan ve genel bir bağlayıcılığı da bulunmayan manalardır/hükümlerdir.

- Fıkıhta ayetlerin işaretine bağlı delaletini tespit edebilmek için gerek fıkıh usulü alanında gerekse dil ve mantık alanında belirli bir ilmi yeterliliğe ve derin bir anlayışa sahip olunması gereklidir. Bu durum bu ilimler alanında yüksek düzeyde eğitim almış olmayı gerekli kılmaktadır. Buna karşın mutasavvıfların ayetin işaretini belirleme faaliyetinde ise bu manalar, çeşitli amellerle elde edilen manevi merteye sonucunda ilahî bir mevhibe ile kalbe doğduğundan, çalışmaya bağlı ilim öğrenme faaliyetine ihtiyaç duymaz.

Burada son olarak fıkıh usulündeki işaretin delaleti şeklindeki anlam belirleme yönteminin, dilbilimcilerin anlambilim çalışmalarında karşılığının olduğunu da belirtmek istiyoruz. Özellikle *örtülü anlam*, *derin yapı* ve *yüzey yapı* şeklinde formüle edilen çalışmaların cümlelerde farklı anlam katmanları üzerinde durduğu görülmektedir. Buna göre pratikte dile getirilen her cümlenin dört başı mamur ve anlatılmak istenen her düşüncüyü ve anlamı bütün yönleri ile ifade etmesi mümkün olmamaktadır. Bu sebeple tüm düşünce ve anlamların dile dökülünce bazı kayıplar yaşadığı görülür. Bunun sonucunda bir kısım anlamların 'derin yapı' içerisinde kaldığının kabul edilmesi gerekir. Yani yüzey yapıda yer verilmeyen bazı dilsel veriler, derin yapıda varlıklarını korurlar. Derin yapıda bırakılan bu dil birimleri, tümcelerde dile getirilmemiş olsalar bile ipuçları yüzey

yapıda bırakılarak alıcı tarafından varsayılması istenmiştir. Bu derin yapının bağlam ve metin içindeki dilsel göstergeler aracılığıyla dil bilgisi kuralları doğrultusunda çözülmesinin zorunlu olduğu, bu yapıda yer alan ve kendisine işaret edilen şeylerin kişilere göre değişik biçimde algılanmaması gerektiği unutulmamalıdır. Zira derin yapıda var olanı tespit işlemi, dilin yapısal özelliklerini belirleyen kurallar çerçevesinde belirlenmektedir.⁹¹ Konuya örnekler çerçevesinde bakılırsa, “*Eşim hastanede çalışıyor*” cümlesi, derin yapıda “*Ben bekar değilim*” anlamını da içermektedir. Yine “*Ayşe, babasının mezarını görmemiş*” cümlesi zorunlu olarak “*Ayşe'nin bir yetim olduğu*” anlamını çıkarmamıza neden olmaktadır. Ayrıca konuşma dilimizde ve yazılarda kullanılan “*satır aralarını okumak*” tabiri de anlam boyutunda derin yapıya bir işaret olarak görülebilir.⁹² Sonuç olarak dili yalnızca biçimsel yönüyle ele alarak incelemek ve doğrudan doğruya tümcenin kuruluşuna indirgemek, yeterli çözümlere ulaşmayı sağlamaz. Çünkü dil içi ve dil dışı birçok etken, belli bir anlamın veya yorumun kesinleşmesinde yadsınamayacak bir önem taşır.⁹³

Özellikle hukukî nitelikli bir metin veya söz, çeşitli delalet yolları ile müteaddit manalara delalet edebilmektedir. Onun delaletini sadece ibaresine ve harflerinden anlaşılana mahsus kılmak doğru olmayıp, bilakis işaretinden, delaletinden veya iktizasından da anlaşılın hükümler olabilir. Nassın mevcut lafzî manası bu yollarla elde edilen manaları gerektiriyorsa onun da gereğini yerine getirmek zorunlu hale gelir. Çünkü hukukî nitelik taşıyan bir söz ile yükümlü olan kişi, bu sözün dil kuralları çerçevesinde delalet ettiği mananın gereği olarak ortaya çıkan hükümlere göre hareket etmek zorundadır. Aksi halde delalet şekillerinden bir kısmının gösterdiği manaya göre hareket edilmiş olurken, bir kısmının gerektirdiği şeyler ihmal edilmiş olur.⁹⁴

İşaretin delaletinde anlam belirleme durumunun da bu şekilde dilin yapısı gereği ortaya çıkan bir durum olduğu kabul edilmelidir. Örneğin Kur'an'da miras payları açıklanırken, zikredilen hak sahiplerinin payları üçte bir, dörtte bir veya

⁹¹ Kerime Üstünova, “Yüzey Yapı - Derin Yapı Kavramları Üzerine”, *Turkish Studies* 5/4 (2010), 699-700; Kerim Demirci, “Derin Yapı Ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?”, *Turkish Studies* 5/4 (2010), 296.

⁹² Geniş bilgi için bk. Demirci, “Derin Yapı Ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?”, 291-303.

⁹³ Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları Ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 160.

⁹⁴ Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti”, 190-191.

altıda bir şekilde açıklanırken, geriye kalan asabenin miras paylarının ise işaret yoluyla ifade edildiği belirtilmiştir.⁹⁵ Meselâ, “Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.”⁹⁶ ayetinin lafzî yapısı, ölene sadece anne ve babası mirasçı ise, anneye düşen payın üçte bir olduğuna delalet etmekte, her ne kadar babanın miras payı zikredilmemiş olsa da onun mirasın kalan üçte ikisini alacağına işaret etmektedir.⁹⁷ Görüldüğü üzere ayetin lafzından bu anlamın çıkarılması bir gerekliliktir, aksi takdirde metnin tam olarak anlaşıldığının düşünülmeyeceği ortadadır.

Bu değerlendirmeler neticesinde usulcülerin işaretin delaleti konusunda belirttikleri, ‘*işaretin delaleti de lafzın delaleti konumundadır*’⁹⁸ şeklindeki tespitlerinin oldukça yerinde olduğu söylenebilir. Çünkü işaretin delaletine bağlı olarak ortaya çıkan anlam (veya hüküm), lafzın zahirinde bulunmamakla birlikte yine de nassın lafzına dayalı olarak sabit olan hükümdür.⁹⁹ İşaretin delaleti ile hüküm elde edilmesi zorlama bir yorum faaliyeti olmayıp, bilakis lafzın manasının gereği olarak dil ve mantık kuralları çerçevesinde yeni manalara ulaşma faaliyetidir. Bu şekilde elde edilen nassın işaretine dayalı manalar, iltizamî ve mantikî manalar olup bunların da ibarenin delalet ettiği şeylere dahil oldukları kabul edilir.¹⁰⁰ Bu durumda işaretin delaleti yoluyla delil getirmek için, nass metninin zahirinde mevcut manalarından birine ayrılmayacak bir gereklilikle hasredilme (bağlanma) ihtiyacının bulunması lazımdır. Yani nassın kendisi (lafzı) bu manayı delaleti ile gerektirmelidir. Bu da ‘*melzûma delalet eden lazımla da delalet eder*’ şeklinde ifade edilmiştir. Ancak burada şu sınırlama da oldukça önemlidir: Ayetin işareti olduğu iddiası ile nass metnine, lafzın mevcut manası ile aralarında birbirini gerektirmeyen uzak manalar yüklemeye çalışılmamalıdır. Bu durum nassların anlaşılmasında sınırı aşmak ve caiz olmayan alana girmek demektir.¹⁰¹ Bu ilkeler ve kurallar gözetilerek işaretin delaletine göre hüküm elde edilmesi halinde, bu hükümlerin geçerliliği ve bağlayıcılığı noktasında herhangi bir problemin olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

⁹⁵ Ebû İshak eş-Şatibî, *el-Muvafakat* (Huber: Daru İbn Affan, 1997), 4/384.

⁹⁶ en-Nisa 4/11.

⁹⁷ Şahin, *Fıkıh Usulü*, 353.

⁹⁸ İbn Emir Hâc, *et-Takrîr ve 't-tahbîr*, 1/141-143.

⁹⁹ Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 66.

¹⁰⁰ Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 124; Şahin, *Fıkıh Usulü*, 352.

¹⁰¹ Abdulvahhab Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh* (Kahire: Mektebetü't-Da'veti'l-İslamiyye, 1945), 148.

Sonuç

Fıkıh usulünde ve tasavvufta ‘işaret’ olarak ifade edilen şeyler, nassların lafızlarında zahiri olarak yer almayan anlamlar olmaları açısından benzerlik göstermektedirler. Ancak bu yönüyle benzerlik bulunması her iki ilim dalında işaret kavramının aynı şeyi ifade ettiği sonucunu doğurmamaktadır. Zira tasavvuf ve fıkıh usulünde nassların işareti şeklinde ifade edilen anlamların veya hükümlerin gerek elde edilme yöntemleri gerekse de mahiyeti yönüyle birbirinden tamamen farklı şeyler olduğu görülmektedir.

Fıkıh usulünde işaretin delaleti tabiri, nass metninde lafız/ibare olarak yer almayan, ancak dil ve mantık kuralları gereği metnin anlamına bağlı olarak ortaya çıkan anlamları/hükümleri ifade etmektedir. Bu anlam veya hükümler doğrudan nass metninde yer almamakla birlikte metnin ibaresi, işaretinin delalet ettiği bu anlamı gerektirmektedir. Bu durumda işaretin delaleti ile ulaşılan mana, lafzın mantık ve lisan kaidelerine göre gerektirdiği manadır. Bu yüzden bu manalar rasyonel bir faaliyet (metot) ile elde edilen, kontrolü mümkün, mantık ve dil kurallarının anlam alanında yer alan fikhî/hukukî hükümler mahiyetindedir. Bu nedenle işaretin delaleti ile sabit olan hükümlerin, ibare ile sabit olmuş gibi hüküm ifade edeceği ve genel olarak kat’îlik özelliği taşıdığı usulcülerce dile getirilmiştir. İşaret kavramının fıkıh usulünde ifade ettiği bu anlama karşın, tasavvufta ise nassın okunması sonucunda sûfinin kalbine doğan ve nass metninin ibaresi dışında ortaya çıkan anlam işaret olarak ifade edilmektedir. Sûfiler, bu manayı belirlerken kalplerine doğan ilham ve keşfe göre hareket ettiklerini belirtmekle birlikte, ortaya koydukları sonuçlar incelendiğinde bunların itibar/analoji yöntemine uygunluk arz ettiği görülür. Bu yöntemle herhangi bir ayet, anlamı yönüyle arasında benzerlik kurulabilen birçok konuya işaret adı altında yorumlanabilmektedir. Bu nedenle onların ayetin işareti olarak ortaya koydukları yorumlar, kalbe doğan bilgi olması yönüyle bireysel manevî tecrübeye dayalı manalar şeklindedir. Ayrıca farklı sûfi müfessirlerin ayetin işareti olarak yaptıkları yorumlarda bu benzerlik ilişkisini birbirinden tamamen farklı alanlar üzerinden kurarak oldukça değişik yorumlama yapmaları da bu konuda belli bir sınırlamanın gözetilmediğini göstermektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, fıkıh usulcülerinin işaretin delaleti olarak hüküm istinbat etme işlemi nassın metinsel bağlamı ile irtibatı koparılmadan yani yine nassın lafzına dayalı olarak gerçekleştirilen objektif bir faaliyet iken,

sûfîlerin ayeti işareti şeklinde ortaya koydukları yorumların ise metinle sadece analogi yönü dışında dil ve anlam yönünden bu yorumu gerektirecek bir bağı bulunmamakta, daha çok tasavvuf anlayışına özgü nitelikler taşımaktadır. Ortaya konan sonuçlar açısından bakıldığında ise, usulcülerin işaretin delaletine dayalı ortaya çıkardıkları hükümler, metnin zahir anlamından delile dayalı olarak aklî bir muhakeme ile istidlal edilmiş, bağlayıcılığa ve genel geçerliğe sahip hükümler konumunda iken; tasavvufî anlayışta ayetin işareti olarak dile getirilen yorumlar ise genel olarak itibar/analoji yoluyla elde edilmiş, ayetin zahiri manası paralelinde tasavvufî uygulamalara uyarlanarak yapılmış, her sûfinin kendi gönül dünyasında ortaya çıkan, genel geçerlilik ve bağlayıcılık özelliği taşımaktan ziyade, daha çok ibret alınması ve nasihat amacına matuf olduğu görülen ahlaki türden yorumlardır. Bu farklılıklar göz önüne alındığında fıkıh usulü ve tasavvufta nassların işareti olarak dile getirilen şeylerin, birbirinden tamamen farklı özellik ve mahiyette hususlar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi, 4. Basım. 2006.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-fikh*. thk. Abdurrezzak Afifi. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samiî, 2003.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi”. *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/727-750. İstanbul: Ege Basım, 2012.
- Ay, Mahmut. *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Bardakoğlu, Ali. “Delalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Câmi' li şuabi'l-imân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü Rüşd, 2003.
- Bolay, M. Naci. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330(h).
- Büyük Haydar Efendi. *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*. sad. İbrahim Subaşı. İstanbul: y.y., ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali . *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Darekutnî, Ali b. Ömer. *Süneni Darekutnî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Kerim. “Derin Yapı Ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?”. *Turkish Studies* 5/4 (2010), 291-304.
- Dokgöz, Derviş. “İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fikhî Açından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (Nisan 2021), 42-60.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Erturhan, Sabri. *Fıkıh Usulüne Giriş*. Sivas: Asitan Kitap, 2014.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Misbâhu'l-münîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 Cilt. Medine: Camiatü'l-İslamiyye, ts.
- Gökkır, Necmettin. "Tefsir Usulünde "Lafız-Mana" İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009, 333-344.
- Güman, Osman. *Fıkıh Usulü Literatüründe Siyak*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013.
- Güman, Osman. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 103-132.
- Hallâf, Abdulvahhab. *İlmi usûli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü't-Da'veti'l-İslamiyye, 1945.
- İbn 'Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmet b. Muhammed. *Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*. 5 Cilt. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1999.
- İbn Emir Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim. *Mecmûu' fetâvâ*. 37 Cilt. Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fî usuli'l-fikh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1351(h.).
- Kahveci, Nuri. "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 185-202.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Karaman, Hayrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kaya, Ali. "Manaya Delaletlerinin Şekilleri Bakımından Lafızlar". *Fıkıh Usulü El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 414-444. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Leknevî, Abdülalî b. Nizâmiddîn es-Sihâlevî. *Fevâtihu'r-rahâmût fi şerhi Müsellemi's-Sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-Vüsûl*. çev. Haydar Sadıkoğlu. İstanbul: Özgü Yayınevi, 2014.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Necmüddin Kübra, Ahmet b. Ömer. *et-Te'vilatü'n-necmiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Pezdevî, Fahrü'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphane Merkezi, ts.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdü'l-Ber. Katar; y.y., 1984.
- Serahsî, Ahmed b. Ebi Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Süslü, Mehmet Zeki. *Tasavvufî Tefsir Metodu ve Bâtınî Te'vîl Geleneğiyle Mukayesesi*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Isparta, 2017.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şahin, Osman. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2017.
- Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Ali Ahmed. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şatûbî, Ebû İshak. *el-Muvafakat*. Huber: Daru İbn Affan, 1997.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhü't-Telvîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâfi ıstılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Üstünova, Kerime. "Yüzey Yapı - Derin Yapı Kavramları Üzerine". *Turkish Studies* 5/4 (2010), 697-704.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûlü'l-fikh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.
- Zeylai', Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah. *Nasbu'r-râye*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Reyyan, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslamî*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1986.

İmam Mâtürîdî'ye Göre İnanç Esaslarının Bireysel ve Toplumsal Yaşama Yönelik Katkıları

Yusuf Şimşek* Ramazan Biçer**

Öz

Mâtürîdî, Allah'ın yarattığı her şeyde, yaratılış gereği hikmetler bulunduğunu kabul etmiştir. Burada Eş'ariler daha farklı düşünmektedir. O, hikmet boyutunun kapsamını dini buyruklara da kaydırarak, Allah'ın emir ve nehiylerindeki hikmetler üzerinde durmuştur. Zira Allah Teâla, hikmet sahibi olup, hakîmdir. Hakîmden ise ancak hikmet zuhur eder. Bu hikmet, yaratıklar, emirler ve yasaklarda da kendisini gösterir. Ehl-i sünnet'in iki saç ayağından biri olan Mâtürîdîliğin öncüsü İmam Mâtürîdî'ye göre ilahi buyrukların başında gelen inanç konuları ve iman esasları da söz konusu hikmetleri içermektedir. İnanç konuları, insanların dünya ve ahiret hayatlarına yönelik birden fazla hikmet boyutunu havidir. Din sadece ahirete yönelik olmayıp, iman esaslarını kabul eden müminlerin, dünya yaşamlarına ait onları disiplinli ve mutlu kılıcı özelliklere sahip olan iman esasları, içerdiği hikmetlerle müminlerin saadet-i dareyne ulaşmalarına katkı sağlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da iman konularına büyük vurguda bulunmaktadır. Bu ilkeleri kabul eden müminlerin inanç konularında bilince ulaşmaları gerekmektedir. Bu bilinç ise ancak iman konularının hikmetlerinin bilinmesiyle gerçekleşebilir. Bu doğrultuda Mâtürîdî iman esaslarındaki hikmetleri özenle işlemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Hikmet, İnanç esasları, Mümin, Akıl.

* Doktora Öğrencisi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yusufsimsek23@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9256-8634

** Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, rbicer@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1501-2103

The Contribution of the Principles of Faith to Individual and Social Life According to Imam Maturidi

Abstract

Mâtürîdî acknowledged that there is wisdom in everything God has created. Here the Ash'aris think differently. He focused on the wisdom in Allah's orders and prohibitions by shifting the scope of wisdom to religious commands. For, Allah is the All-Wise (al-Hakim al-Mutlaq) and Wise (Hakim). Only wisdom appears from the judge. This wisdom shows itself in creatures, orders and prohibitions. According to Imam Mâtürîdî, who is one of the two pillars of the Ahl al-Sunnah, the pioneer of Mâtürîdîsm, the subjects of belief and the principles of belief, which are the main divine commands, also include the aforementioned wisdom. Faith issues have more than one dimension of wisdom regarding people's lives in this world and the hereafter. Religion is not only aimed at the hereafter, but it contributes to believers who accept the principles of faith, the principles of belief that make them disciplined and happy in their worldly lives, and the wisdom they contain. According to Mâtürîdî, there is a great emphasis on the issues of faith in the Qur'an. Believers who accept these principles need to reach consciousness in matters of belief. This consciousness can only be realized by knowing the wisdom of the subjects of faith. In this direction, Mâtürîdî carefully processed the wisdom in the principles of faith.

Keywords: Mâtürîdî, Wisdom, Fundamentals of Faith, Believer, Reason.

مساهمة مبادئ الإيمان في الحياة الفردية والاجتماعية عند الإمام ماتوريدي

الملخص

الاعتراف ماتوريدي أن هناك حكمة في كل شيء خلقه الله. هنا الأشاعرة يفكرون بشكل مختلف. ركز على الحكمة في أوامر الله ونواهيه بتحويل نطاق الحكمة إلى الأوامر الدينية. فالله الحكيم الحكيم. فقط الحكمة تظهر من القاضي. هذه الحكمة تظهر نفسها في المخلوقات والأوامر والنواهي. وبحسب الإمام ماتوريدي ، وهو أحد ركيزتي أهل السنة ، رائد المذهب ، فإن مواضيع الإيمان ومبادئ العقيدة ، وهي الأوامر الإلهية الرئيسية ، تشمل أيضًا الحكمة المذكورة. للقضايا الإيمانية أكثر من بُعد واحد للحكمة فيما يتعلق بحياة الناس في الدنيا والآخرة. فالدين لا يهدف فقط إلى الآخرة ، بل يساهم في المؤمنين الذين يقبلون مبادئ الإيمان ، ومبادئ العقيدة التي تجعلهم منضبطين وسعداء في حياتهم الدنيوية ، والحكمة التي تتضمنها وفقا لماتوريدي ، هناك تركيز كبير على قضايا الإيمان في القرآن. يحتاج المؤمنون الذين يقبلون هذه المبادئ إلى الوصول إلى الوعي في مسائل الإيمان. لا يمكن إدراك هذا الوعي إلا من خلال معرفة حكمة ذوات الإيمان. في هذا الاتجاه ، عالج ماتوريدي بعناية الحكمة في مبادئ الإيمان. الكلمات المفتاحية: ماتوريدي ، الحكمة ، أصول الإيمان ، المؤمن ، العقل.

Giriş

Tarih boyunca insanlar, kendilerinden daha üstün bir varlığa ibadet etme veya tapınma yönleriyle bilinmektedir. İnsanın yaratılışında yer alan üstün bir varlığa (güce) inanma hali tarihin hemen her döneminde kendini göstermektedir. İnsan, yaratılışının idrakine varması ve kendini tanımasıyla birlikte sonsuz kudret sahibi bir yaratıcının varlığına ulaşmaktadır. Böyle bir şeyin sonucunda ise insanın hayatında yaşadığı zorluklar karşısında sonsuz kudrete iman etmesi ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber her insanda, kendisini ve başka şeyleri yaratan bir ilahın varlığına dair bir sezgi¹ yer almaktadır. Yine bütün bunların yanı sıra insanın kâinatı tefekkür etmesi de onu her şeyin bir yaratıcısı olduğu düşüncesine ulaştırmaktadır.

İnsanın her şeyi yaratan ve sonsuz güç sahibi bir varlığa inanması, onun hayatı için birçok fayda ve hikmetleri de beraberinde getirmektedir. Hikmet; ilim, hilm ve nübüvvet manaları ile Kur'an anlamına da gelmektedir. Allah'a itaat, takva, fıkıh, din, fehm, vera`, haşyet, din ile amel etmek, Allah'ın emrini tefekkür etmek ve emre itaat etmek anlamlarında da kullanılmaktadır. Hikmet, kişinin vahyi anlama ve onu yaşama yeteneği olarak da tarif edilmiştir.²

Mâtürîdî mezhebinin düşünce sisteminde her şeyi kendi yerine koymak, adalet ve neticesi itibarıyla iyi ve güzel olan davranış şeklinde anlaşılan hikmet anlayışında, sonuç önemlidir. Hikmet kavramı, hem varlıkların yaratılışı ile alakalı sebepler ve amaçlarla hem de söz konusu bu amaç ve sebeplerin sonunda meydana gelecek neticelerle ilgilidir. Zira Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944), insanın yaratılışını da onun için amaçlanan hayatın sonunda elde edeceği neticeyi de dikkate alarak, bütün bunları hikmet olarak değerlendirmiştir.³ Bununla beraber hikmetsizlik, Allah'ın adâletine ve rububiyetine aykırı düşeceğinden, O'nun hakkında asla düşünülemez.⁴ Mâtürîdî'ye göre "her şeyi uygun olduğu

¹ Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 90.

² Hüsamettin Erdem, "Kur'an'da Hikmet ve Hakîm Kavramları", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* 3 (2014), 427.

³ Hulusi Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 75.

⁴ Osman Oral, "Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi", *Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2015), 349.

yerden başka yere koymak” şeklinde tanımlanan ve isabetsiz fikir, cehalet anlamlarına gelen “sefeh” kavramı da hikmetin zıddı olarak kabul edilmiştir.⁵

İmam Mâtürîdî'nin hikmet kavramına yaklaşımı, Kur'an'ı bilip tefsir etme, Kur'an'ı anlama, dinî konularda tam bir anlayış sahibi olma ve nübüvvet şeklindedir. Yine hikmet, doğruya isabet demektir. Öte yandan hikmetin Kur'an demek olduğu, her şeyin gerçekliğine isabet etmek olup, onun sayesinde her türlü kötülükten korunma ve her hayra ulaşma imkânını elde etmek ve Hz. Peygamber'in din anlayışı (sünnet) gibi manalara geldiği de aktarılmaktadır. Genel anlamıyla hikmet, her şeyi yerli yerine koymak ve hakkı sahibine vermekten ibarettir. Müellife göre bu noktadan hareket eden bazı filozoflar hikmeti şöyle tanımlamıştır: Hikmet, her şeyden önce bilmek, bilginin ışığı altında her şeyi kendi yerine koymak ve her türlü hakkı sahibine ulaştırma eylemini gerçekleştirmektir. Şöyle de denilmiştir: Hikmet, bütün işleri isabetli, dikkatli ve sağlam bir şekilde yerine getirmek esasında doğar. İleri sürülen bu son görüşler birbirine yakın mahiyettedir, çünkü hikmet sefahin karşıtıdır, sefeh ise gerçekleştirilen fiillerde tutarsızlık ve karşılaşılan çeşitli olaylarda, farklı tepkiler sergilemekten ibarettir.⁶

İnanç esaslarının başında Allah'a inanmak yer almaktadır. Allah'a inanmak ise insanın ruhunu yükseltir ve o insanı güzel davranışlar yapmaya sevk eder. Bununla beraber Allah'a iman eden kişi, O'na karşı sorumluluklarının bilincinde olacağından yaşantısına, amellerine dikkat ederek iyiliklere yönelip kötülüklerden uzak durmaya çalışacaktır. Yine Allah'a iman sayesinde insan, üstün bir güce inandığı için yaşadığı problemlere karşı O'na sığınarak gönül rahatlığı elde etmektedir.⁷

İnsanların kendilerini yaratan bir ilah olduğunu kabul etmeleri aynı zamanda O'nun birliğine de inanmalarını gerektirmektedir. Çünkü insan önce kendi mahiyeti sonra da kâinatın yaratılışı hakkında tefekkür ettiği bunlarda bir mükemmellik olduğunun farkına varmaktadır. Varlıkların yaratışındaki bu mükemmellik ve kâinattaki düzen bunları var edenin bir ve tek olduğunu

⁵ Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 126.

⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2/216.

⁷ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 142-143.

göstermektedir.⁸ İnsan akli ilahın birden fazla olması durumunda bu düzenin olamayacağını kabul edecek mahiyettedir.⁹ Dolayısıyla insan, Allah'ın birliğini idrak ederek, kâinata mevcut olan düzeni anlamlandırmaktadır.¹⁰

İnsan, aciz bir varlık olduğunu fark edebilecek özelliğe sahiptir. İnsandaki bu eksiklik ve yetersizlik hissi onlara yol gösterecek Allah tarafından gönderilen bir peygamberin bulunmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü insan akli kendisini kuşatacak sınırsız problemlere karşı tam bir yeterliliğe sahip değildir. İnsan hayatında yer alan bu sınırsız problemlere karşı bunları insanlara açıklayacak bir yol göstericiye ihtiyaç vardır. Bu yol gösterici (peygamber), insanların ebedi mükâfatı nasıl elde edeceklerini, cezadan nasıl kurtulacaklarını, yaratıcıya nasıl ibadet edileceğini onlara açıklamaktadır. Yine insanın ölümden sonra yaşayacağı ahiret ahvalini, cennet ve cehennemi kendi aklıyla kavraması mümkün olmadığından, bu konularda insana açıklama yapacak bir peygamberin bulunması kaçınılmazdır.¹¹ Bu açıdan da insan, aklıyla ulaşamayacağı bilgileri peygamber vasıtasıyla elde ederek dünya ve ahiret mutluluğuna erişmenin yolunu kavrayacaktır.

İnsanın yaratılışının bir gayesinin olduğunu idrak etmesi, ölümden sonraki bir hayata yani ahirete inanmayı gerekli kılmaktadır.¹² İnsanın dünyada başıboş yaratılmadığını bilmesi, ölümden sonra dirilişe iman etmesi, insan hayatına bir ciddiyet getirmesi açısından son derece önemlidir. İnsanın dünyada yaptıklarından ve yapmadıklarından hesaba çekileceğini bilip inanması, buna göre bir hayat yaşamasını sağlamaktadır.¹³ Böylelikle de insan, hayatını iyiliklere yönelerek ve kötülüklerden uzak durarak yaşayıp hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ulaşmaktadır.

Ehl-i sünnet kelâm mezheplerinden biri olan Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, inanç esaslarını delillendirirken bir bakıma bu

⁸ Bekir Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 75.

⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Tefâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 119; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 78-79.

¹⁰ Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî'nin İllâhî Hikmet Anlayışı". çev. Ersin Kabakçı-Yunus Öztürk. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 783.

¹¹ Bekir Topaloğlu, *Emâli Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 58-60.

¹² Ömer Aydın, *İslâm İnanç Esasları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 176.

¹³ Fatih Kurt, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhiret Aşamaları", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 641-662.

esasları bilmenin insana faydalarını da ortaya koymaktadır. Onun akli açıdan ispatlamaya çalıştığı bu esaslar, genel itibariyle Allah'ın varlığı ve birliği, nübüvvet ve ahiret şeklinde üç başlık altında toplanmaktadır.

1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

İmam Mâtürîdî, insanın Allah Teâlâ'yı ve O'nun sıfatlarını bilmemesinin tutarlı bir izahının olmadığını belirtmektedir. Ona göre Allah'ın varlığına ve nitelendirildiği vasıflarına dair duyulur âlemde birçok delil mevcuttur. Bu sebeple insanın Allah'ın varlığını bilmemesi gibi bir durum tutarlı bir şey değildir.¹⁴

İnsanın Allah'ı bilip tanınması, mutlak anlamda bilmek değildir. İnsanın Allah'ı tanınması İmam Mâtürîdî'ye göre onun gücü ölçüsündedir. İnsan, Allah'ı istidlâli nispetinde tanıyabilmekte ve bu oranda da O'na saygı göstermektedir. İnsanın gücü ölçüsünde Allah'ı bilmesi, O'na tâzim göstermesi demektir. Bununla beraber İmam Mâtürîdî, hiç kimsenin Allah'ı gereği gibi tanıyıp, O'na gereğince saygıda bulunma gücüne sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu açıdan insan, mükellef kılındığı ölçüde Allah'ı bilecek ve sorumluluğu kadarıyla O'ndan sakınacaktır.¹⁵

Allah'ın birliği ise insan hayatında yer alan uyum ve düzen ile kendini göstermektedir. Allah yeri, göğü ve bunlar arasındaki her şeyi yaratandır. Yarattığı yer ve gök arasında herhangi bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Yine gece ile gündüzün birbiri ardı sıra gelmesi Allah'ın birliğine bir delildir. Çünkü geceyi bir ilah gündüzü de başka bir ilah yaratmış olsaydı, biri geceyi devreye sokacağı anda diğeri gündüzü devreye sokabilirdi. Bu ise insan hayatının yok olması, beşer hayatının silinip yokluğa mahkûm olması anlamına gelmektedir. Bu durumda mevcut olan her şeyin bir tek ilah tarafından yaratılması gerekmektedir.¹⁶ Dolayısıyla insanın Allah'ın birliğini bilmesi onun kâinatta yer alan düzeni anlamlandırması açısından son derece önemlidir.

İmam Mâtürîdî, insanların çeşitli arzulara ve tabiatlara sahip kılındıklarını belirtmektedir. Ona göre insanın beşerî yapısına nefsanî istek ve arzular öylesine

¹⁴ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 581.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/157.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/324-325, 328; 9/355; 12/35-36; 13/168; Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 227-228; Özler, *Tevhîd*, 80.

yerleştirilmiştir ki insan, bu yaratılışı ile kendi haline bırakıldığı zaman diğer insanlarla birtakım çekişmelere düşecektir. Bu durum zamanla karşılıklı nefret ve kanlı çatışmaları beraberinde getirecek, dolaylı olarak da toplumların birbirlerini yok etmeleri ve çöküşleriyle sonuçlanacaktır. Ancak evrenin var oluşu buna bağlı kılınmamış, onun mevcudiyeti bir hikmete dayandırılmıştır. İnsanların tabiatında yer alan ve onları toplumlar halinde çöküşe, yok oluşa ve ayrılığa götüren bu durumdan insanları kurtaracak bir aslın (din) varlığı kaçınılmazdır. İnsanlar, bu ayrılıklarını giderip onların birleşmelerini sağlayacak olan aslı idraklerinin müsaade ettiği nihaî noktada aramak zorundadırlar. Aslın yani dinin bilinmesindeki öncelikli konu ise insanın kendisinin hallerini bilen bir yaratıcısının ve yöneticisinin var olduğuna dair bilincidir. Yine insanın Allah'ın kendisini (insanı) ihtiyaçlara bağlı bir şekilde yarattığını, onu tabiatında bulunan bilgisizlik ve nefsanî arzularla baş başa bırakmadığını, bu konularda ona ve diğer bütün insanlara rehberlik edecek, onlara gerekli olan bilgileri verecek birisini (peygamber) görevlendireceğini sezmesi aslı (dini) tanımada önemli meselelerden birisidir.¹⁷ İmam Mâtürîdî'nin bu görüşlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki insan, yaratılışı itibariyle çeşitli arzulara sahiptir. İnsanlardaki bu arzular onların ve onlardan meydana gelen toplumların yaşamları için tehdit oluşturmaktadır. Bu ise evrenin var oluşundaki hikmetin boşa çıkmasına sebep olacaktır. Bu sebeple de insanları uzlaşmaya götürecektir ve onları ayrılıktan uzak tutacak bir asla ihtiyaç vardır ki bu asıl dindir. Dinin bilinmesindeki ilk mesele ise bir yaratıcının mevcut olduğuna dair şüurdur. Daha sonra da yaratıcının insanları tabiatlarındaki bilgisizlik ile baş başa bırakmadığının sezilmesi ve bir peygamberi insanlara kılavuzluk etmesi için görevlendirdiğinin anlaşılmasıdır.

İnsan, düşüncesi ile kendisinin yaratılmış olduğunu ve iyi davranışlarına mükâfat, kötü davranışlarına ceza ile karşılık veren bir yaratıcısının olduğu bilincine ulaşabilir. Bu şuura eren kişi, kendini yaratanın gazabını celbeden söz ve davranışlardan sakınır. Yine O'nun razı olacağı davranışlara yönelerek dünya ve ahiret mutluluğunu elde eder.¹⁸ İmam Mâtürîdî, insanın yaratıcısının farkına varması, yani O'nun varlığının bilincine erişmesi sonucunda O'nun emir ve

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 41-42; Temel Yeşilyurt, "Matürîdililik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 144.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 218.

yasaklarına uyma çabası göstereceğinden bahsetmekte ve bu şekilde dünya ve ahiret mutluluğunu kazanacağını belirtmektedir.

İnsanın Allah'ı ve O'nun emirlerini bilmesi istidlâlle idrak edilebilecek kesbî bir olgudur. Allah, kullarının yapısına akıl yürütmeleri için esas alacakları ve varlıklarının özünü oluşturan farklı fizyolojik ve psikolojik haller vermiştir. Ayrıca insan hayatın zaruretleri karşısında istidlâl ve tefekküre yönelmekte ve çeşitli hallere müşahede ederek yarar ve zararların farkına varmaktadır. İnsanın bunları bilmesi dirlik ve düzeni elde etmesi, bilmemesi de mahvolması ile sonuçlanır.¹⁹

İmam Mâtürîdî, insanın Allah'a iman etmesini ve bu imanın nasıl olması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah'a iman etmek; O'nun bir ve tek olduğuna, hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan yegâne ilâh olduğuna, doğmadığına, doğurmadığına ve kendisine denk hiçbir varlığın bulunmadığına inanmak demektir. Aynı zamanda yaratma ve emretmenin de O'na ait olduğuna inanmaktır. O'nun kâdir olup hiçbir şeyin kendisini âciz bırakamayacağına, alîm olup hiçbir şeyin O'ndan gizlenemeyeceğine, hakîm olup bütün çeşitleriyle yarattığı varlıkların zorluk-kolaylık, karanlık-aydınlık, hastalık-sıhhat hallerinde de hikmetinin dışında kalmadığına inanmaktır. Seneviyye'nin dediği gibi karanlığı, kötülüğü ve çirkinliği yaratan, aydınlığı yaratandan ayrı bir ilâh değildir. Bilâkis karanlık, aydınlık, kolaylık, zorluk, sağlık ve hastalık bir tarafa âlemdeki her şeyi O'nun yarattığını bilmektir. Mecûsiler'in dediği gibi Cenâb-ı Hak, gaflete dalmış ve kendisinden şeytan doğmuş değildir; bilâkis O, hiçbir şeyden gâfil değildir ve hiçbir şey O'na gizli değildir. Hıristiyanların O'nu yaratılmışa benzeterek çocuğunun olmasını caiz görmeleri gibi de değildir. Kaderiyye'nin, Allah kötülüğü, hastalığı ve acıyı yaratmaya kâdir değildir iddiaları da geçerli değildir. Mu'tezile'nin, kulların fiilinde O'nun dahli ve tedbiri yoktur, dedikleri gibi de değildir. Aksine O, alîmdir; her şeyi bütün detaylarıyla bilmektedir; kâdirdir, her şeyi yapmaya gücü yetendir. Yaratılmış her şeyin üstünde bir yüceliğe sahiptir. Her türlü âfet, ihtiyaç ve ayıptan münezzehtir. Bize göre Allah'a iman, işte bu şekilde olmalıdır.”²⁰

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 219.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15/147-148.

2. Nübüvvet

İmam Mâtürîdî, duyular âleminde aklı başında olan bir insanın, nefsini şehvet bataklığından koruması gerektiğinin farkında olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insan, beşerî yeteneklerini kendine zarar vermeyecek ve sonucunda övgüyü hak edecek bir çizgi üzerine eğitip geliştirmek ister. Ancak nefsin yapısında, kurtuluş istendiği halde kişiyi helâke götürecektir ve yarar beklediği yerde ona zarar verecek bir bilgisizlik ve hoyratlık da yer almaktadır. İşte insan nefsindeki bu bilgisizlik onu, bütün davranışlarının neticesini bilen bir zata yani peygambere muhtaç kılmaktadır. İnsan ancak bu şekilde nefsini aşağılık arzu ve isteklere kaptırmadan, bu zatın göstereceği yönde eğitebilir.²¹ Buradan hareketle insan, nefsinde yer alan bilgisizlikten ve kendini helâke götürecektir davranışlardan ancak inanç ilkelerinden biri olan peygamberliği bilmesi neticesinde kurtulabilir.

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah, insanlara yönelik birtakım emir ve yasaklar çıkarmasaydı, insanlar arzu ettikleri ve şehvetlerinin istekleri doğrultusunda hayatlarının devamlılığını sağlayacak şeylere hızlıca yöneleceklerdi. Bu durumda ise aralarında tartışmalar ve çekişmeler ortaya çıkacak, böylelikle de birbirlerini ortadan kaldırma durumu ortaya çıkacaktı. Bu ise insana sevdirilen sürekliliğe aykırı olmakta ve mahvolma endişesi meydana getirmektedir. Dolayısıyla dinî esaslar olarak vaad ve vaîd içeren helaller ve haramların belirlenmesi, emir ve yasakların çıkarılması gerekli olmaktadır ki insan, kendisine ait olan ile olmayanı birbirinden ayırsın, bu şekilde de her çeşit tecavüzden hayatı korunmuş olsun.²² Ona göre Allah, adaleti ve doğruluğu akılların nazarında insana güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiştir. İnsanın gönlüne adaleti ve doğruluğu değerli, zulüm ve yalanı basit ve değersiz olarak yerleştirmiştir.²³ Bu nedenle akıl, işleyen kişinin şerefini yükselten adalet ve doğruluğu gerekli kılarken, zulüm ve yalan gibi işleyeni küçük düşüren davranışlardan sakındırmaktadır. Bunlara bağlı olarak da önce ilâhî emir ve nehiy, daha sonra da mükâfat ve ceza gerekli olmaktadır. İmam Mâtürîdî, söz konusu bu hususlar için peygamberlerin var olmasına hükmetmenin gerekli olduğunu ifade etmekte ve onların insanlara doğru ve yanlış göstererek

²¹ Mâtürîdî, *Kitabü 't-Tevhîd*, 275.

²² Mâtürîdî, *Kitabü 't-Tevhîd*, 273; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 99-100.

²³ Hanîfî Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 43.

anlaşılmayan her şeyi açıklığa kavuşturmalarının gereğinden bahsetmektedir.²⁴ Buradan hareketle İmam Mâtürîdî, insanların Allah'ın varlığını bilmesi ile yaşamlarını devam ettirecek emir ve yasakları da gerekli kabul edeceklerini belirtmektedir. Bu emir ve yasakları veyahut doğru ve yanlışları insanlara göstererek anlamalarını sağlayacak peygamberleri de zorunlu olarak aklın kabul edeceğini söylediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insanların iman esaslarından Allah'ı ve peygamberlerini bilmeleri, onların hayatlarının idamelerini gerçekleştirecek kaide ve kurallara vakıf olmalarını sağlayacaktır. İnsan bu sayede iyi-güzel olana yönelecek ve kötü-pis olandan uzaklaşacaktır. Ayrıca insan bu esasları bildiğinde, iyi olanı işleyene mükâfatın, kötü olanı yapana ise cezanın hak olduğunu anlayacaktır.

İmam Mâtürîdî, insanların nübüvvete hangi alanlarda ihtiyaç duyduklarına dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Toplumun nübüvvete olan ihtiyaçlarından biri de çeşitli sanat ve mesleklerde kendini gösterir, çünkü insanları örtüp bir mekânda barındırmak, onları sıcaktan ve soğuktan korumak ancak bunlarla mümkündür. Bir de onlar için yaratılmış olmakla birlikte faydalanılmaya yatkın bulunmayan serkeş hayvanlar; öyle ki bunlara ilgi duyan kişi hangi fayda için yaratıldıklarını hatta kendi yararına icat edilip edilmediklerini bilmediği gibi her bir hayvanın yaratılış amacından kaçış şeklinde sergilediği tepki karşısında bunları nasıl eğitip kullanışlı ve uysal hale getireceğini de kestiremez. Bir de toplumların gerek din gerek dünya işlerinin omurgasını oluşturan ticaret neveleriyle ilgili ihtiyaçtır. Ayrıca Allah'ın çeşitli şehir ve ülkelere dağıttığı beşerî ihtiyaçlar; zira insanların hem fizik hem de psikolojik yetenekleri içinde her bir ihtiyacın nereden sağlanacağını gösterip açıklayan herhangi bir ipucu yoktur. Bir de ihtiyaçların sağlanacağı mekânların yolları; çünkü insan aklında ihtiyaçları gidermenin yerini gösteren bir unsur olmadığı gibi buna ulaştıran yolları gösteren bir şey de yoktur. Bir de dillerin öğrenilmesi; diller ki insan varlığı hem dünya hayatı hem de ahireti için onlar sayesinde fonksiyoner olmuştur. Bir de (nesnelere ait) isimlerin öğrenilmesi; onlar olmasaydı hiçbir ihtiyaç anlaşılamaz ve hiçbir kimse onu gidermenin yolunu bilmeye imkân bulamazdı. Sonra üreme yöntemleri ve çocuk eğitimi bilgisi, sonra insan zihnince düşünülemez gıdaların sağlanması yolu; ve nihayet yukarıdan beri sözü edilen diller, isimler, sanatlar, tıp ve mesleklerin tamamı, şehir ve ülke

²⁴ Mâtürîdî, *Kitabü 't-Tevhîd*, 275.

yolları, hayvanların eğitimi ve kullanılma yöntemi; evet bu zikredilen hususların bizzat kendileri, temel ilkelerinin akılların çıkarımıyla değil peygamberlerin öğretimi ve yol göstermesiyle öğrenilip uygulandığının apaçık delilini oluşturmaktadır.”²⁵

İmam Mâtürîdî, insanların Allah tarafından her bir organlarını tam olarak kullanabilecek şekilde yaratıldığını söylemektedir. Ona göre insan, organları sayesinde çeşitli eylemleri gerçekleştirip, farklı şekillerde bulunabilmektedir. Allah, insandaki bu özellikleri kullukta kullanmak için yaratmıştır. Aksi durumda organların iş görme ve faydalanma gücü hayvanlarda olduğu gibi sınırlı tutulurdu. Sınırlı tutulmadığına göre insanın kulluk için yaratıldığı aşikârdır. Buradan hareketle insanın her bir organına ait ibadetin niteliğini açıklayacak birine ihtiyaç vardır ki; bu kişi peygamberdir.²⁶ Yani insan, nübüvvet esasını bilmesi sonucunda, Allah'ın kendisinde yarattığı ve tam olarak kullanabileceği organların kulluk için neler yapabileceğini idrak etmiş olur.

İmam Mâtürîdî, insanların herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşmeleri durumunda onların bu anlaşmazlığını gideren, dirliğe ve bilgiye yönlendiren kişinin olması gerektiğini ve bu kişinin de peygamber olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca din ve dünya işlerinin yararına olan hususlarda âlimlerin kendi aralarında farklılık gösterdiğini, kimisinin yanında bulunan bilginin diğerinde bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre insanların yararına olan her türlü bilgi ise Allah katında mevcuttur ki O, bu bilgileri peygamberler aracılığıyla kullarına ulaştırmaktadır.²⁷ İnsanların peygamberleri bilmesi, dolaylı olarak kendilerinin yararına dair dinî ve dünyevî bilgileri peygamberler aracılığıyla elde etme imkânına sahip olduğunun bilincine varmalarını sağlamaktadır.

İmam Mâtürîdî'ye göre insan aklı her türlü bilgiyi kuşatacak bir yapıya sahip değildir. İnsan aklının bilgi konusunda sınırlı olduğu aşikâr bir durumdur. İnsanda sınırlı olan bu alanda, yani aklın kavrayamadığı meselelerde nübüvvetin bulunması kaçınılmazdır.²⁸ Aynı şekilde insan aklının birtakım hususlarda insana faydalı olacak şeyleri planlayamaması da nübüvvet olan ihtiyacın göstergesidir.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 276-277; Hangi hayvanlardan faydalanılacağına ve hangilerinde fayda bulunmadığına dair bilginin peygamberde olacağı hususunda ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/327.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 278.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 279.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 280-281.

Bu hususlarda nesnelere işe yarayanını yaramayanından ayırmaya vâkıf olan ve nesnelere mahiyetini bilen kişilere (peygamberlere) ihtiyaç duyulmaktadır.²⁹ Bu sebeple de insan, inanç esaslarından nübüvveti bilmesiyle birlikte aklın sınırlı olduğu konularda nereye müracaat edeceğinin farkına varabilir.

3. Ahiret

İnsanın yaşadığı dünyanın boş yere yaratılmadığını düşünmesi sonucunda ahiret hayatını bilme durumu söz konusudur. İnsan aklı, ikinci bir âlemin olmaması durumunda, dünya ve dünyada yer alan her şeyin gereksiz yere meydana getirildiği sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü sebepsiz yere ve belli sonuçları olmaksızın yaratıkların icat edilmesi, onların sadece yok olmaları için var edildikleri neticesine ulaştırmaktadır. Bu ise aklın hoş görmediği ve abes kabul ettiği bir durumdur. Ayrıca Allah'ın karşılığında mükâfat ve ceza vermeyeceği ahiret gününü yaratmayıp, insanları ilkin yaratması, O'nun gereksiz fiillerle iştiğal ettiği sonucuna götürür ki Allah bundan münezzehtir.³⁰ İnsanın mükâfat ve cezanın verileceği ahiret gününü bilmesi de onun dünyadaki hal ve hareketlerinin doğru bir istikamette olmasını sağlayacaktır. Yine insan, ceza ve mükâfata kavuşacağını bilmesiyle dünya hayatında imtihanda olduğunun bilincine varmaktadır.³¹

Allah'ın kâinata yarattığı mükemmellikler karşısında insanlardan kendisine şükretmelerini emretmesi, ahiret hayatının varlığına bir delildir. Bununla beraber Allah'ın yarattığı nimetlere karşı O'na hamd eden ile etmeyen, dünya hayatında rızık bolluğu ve darlığı açısından eşittir. Bu açıdan da hamd edenin, hamd etmeyenden ayrılacağı başka bir yurdun yani ahiretin varlığı da gereklidir.³² İnsan ahiretin varlığını bu yönüyle bildiği takdirde, Allah'ın yarattığı nimetlere karşı hamd etmekten geri durmayacak, imtihanda olduğunun bilincine varacaktır.

İmam Mâtürîdî, pis insan ile temiz insanın hikmet ve adalet gereği değer açısından aynı olmayıp farklı olduklarını belirtmektedir. Ancak hikmet açısından aynı olamayan bu iki insan dünya menfaatleri yönüyle eşittirler. Bu durum, bu iki insanın ayırt edilmelerini zorunlu kılan bir yurdun varlığına işaret etmektedir.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/327.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/83-84, 98; 2/566; 10/97; 14/382.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/99.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/189.

Dünya menfaatleri açısından eşit olan bu iki insan hikmet gereği birbirine eşit olmayacağı için ölümden sonra dirilişin yani ahiret âleminin varlığı zorunludur.³³ Bu açıdan da insan, ahiret âleminin varlığına iman edip onu bilerek, mutlak adaletin gerçekleşeceğini de idrak edecektir. İnsanın mutlak adaletin gerçekleşeceği bir âlemin bilincinde olması ise o insanı iyiliklere yöneltecek, kötülüklerden de uzak tutacaktır. Ayrıca İmam Mâtürîdî, insanın ahireti inkâr etmesinin, onu Allah'ı inkâr etmeye sevk edeceğini ifade etmektedir.³⁴

İmam Mâtürîdî'ye göre insan, dünyanın niçin yaratıldığından gâfil olduğu ve neden var edildiğini bilmediği zaman, dünya o insan için aldattıcı olmaktadır. Ona göre insan, dünyanın ahiret hayatı için bir azık olduğu bilincine varmalıdır. Aksi takdirde insan için dünya bir eğlence ve aldanmadan ibaret olacaktır. İnsan, dünyada yaratılış gayesinin farkına varırsa yani neden dünyaya geldiğinin bilincinde olursa dünyanın ahiret için bir hazırlık yurdu olduğunun da idrakine ulaşır. Böylesi insanlar için de dünya, boş ve aldattıcı olmayıp, ahirette ebedi mutluluğa ulaşma vesilesidir.³⁵ İnsanın yaratılış gayesini idrak etmesi, onu dünyada imtihanda olduğu bilincine ulaştırmaktadır.³⁶ Dünyada imtihanda olmanın bilinci ise insanı başka bir mükâfat ve ceza yurdunun (ahiret) olduğu bilgisine götürmektedir.

Sonuç

İmam Mâtürîdî, İslâm inanç esaslarından Allah'ın varlığı ve birliğini, nübüvveti ve ahireti ispatlarken, bu esaslara dair deliller getirirken temelde bunlarda yer alan hikmetleri de ortaya koymaktadır.

İmam Mâtürîdî, insanda yaratılışı itibariyle çeşitli nefsanî arzu ve istekler bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre şayet insanlar yaratılışlarında bulunan bu arzularla baş başa bırakılırlarsa birbirlerinin fesadına yol açacak işler yapacaklardır. İnsanların fesadının giderilmesi için bir asla (dine) ihtiyaç duyulmaktadır. Bu dinde yer alan kaide ve kurallar, insanları birbirine düşmekten alıkoyacaktır. İnsanın dini bilmesi ise ondaki en temel mesele olan ilahın varlığını bilmesidir. Dolayısıyla insan, dinin ve dindeki ilk mesele olan her şeyi yaratan bir

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/32; 14/287; 17/253.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/329.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/23; 14/382.

³⁶ İbrahim Günaydın, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Hikmet Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 102.

ilahın varlığını bildiğinde, diğer insanlarla uzlaşma sağlayarak yaşamlarının devamını sağlamadaki tehditleri ortadan kaldıracaktır. Bununla beraber insan akli ve düşüncesiyle yaratıldığının farkına varabilir. Kendisini yaratanın ise insanın iyi davranışlarına karşı mükâfat, kötü davranışlarına karşı da ceza vereceğini idrak edebilir. İmam Mâtürîdî, insanın bu idrake varması sonucunda Allah'ın rızasına uygun davranışlar ortaya koyacağını ve gazabına sebep olacak davranışlardan da uzak duracağını, böylelikle de ebedî mutluluğa ulaşacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde İmam Mâtürîdî'ye göre insanın Allah'ın birliğini bilmesi, onun kâinata yer alan düzeni anlamlandırmasını sağlamaktadır.

Nübüvveti bilmenin faydaları İmam Mâtürîdî'ye göre genel olarak; insanın her bir organının hangi amaçla kullanılmasının öğrenilmesi, hayvanların hangilerinin insana ne gibi faydalarının olduğunu gösterilmesi, insana dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak bilginin açıklanması, insanlar arasındaki ayrılıkların giderilmesi gibi insan yararına olan şeylerdir.

Ahiretin bilinmesindeki en temel fayda ise İmam Mâtürîdî'ye göre insanın dünyada hayatını anlamlandırmasına katkı sağlaması yönüyledir. Çünkü insanın bir gün yok olmak için dünyaya gelişi düşüncesi, onun dünyadaki hayatını boş ve gayesiz bir hale getirmektedir. Ayrıca iyi ve kötü insanın dünya faydaları açısından eşit olduğunu görmekteyiz. Bu iki insanın değer ve fayda bakımından birbirinden ayrılacağı başka bir âlemin varlığı hikmet açısından zorunludur. İnsan iyi ve kötü olmanın karşılığının verileceği bir günün varlığını bilir ve ona gerçekten inanırsa, iyi-temiz-güzel şeylere yönelip, kötü-pis-çirkin şeylerden uzak durarak ahlâklı bir yaşam sürecektir.

Netice itibariyle İmam Mâtürîdî'nin inanç esaslarını ispatlarken ortaya koyduğu delillerde genel olarak insanın faydasına olan hususlar da yer almaktadır. İnanç esasları, İmam Mâtürîdî'ye göre içerisinde birçok hikmeti bulundurmaktadır. İnsanın da bu esaslarda bulunan hikmetleri bilmesi ve idrak etmesi, hayatını anlamlandırması açısından son derece öneme sahiptir. İnsan, bu esasların farkına vararak dünyadaki yaşamın gayesini kavrayacak ve ebedî mutluluğu elde etmenin yolunu bulacaktır.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti". *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 71-90.
- Aydın, Ömer. *İslâm İnanç Esasları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Beyazızade Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Varlık". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 203-228. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Erdem, Hüsamettin. "Kur'an'da Hikmet ve Hakîm Kavramları". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* 3 (2014), 427-437.
- Günaydın, İbrahim. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 26. Basım, 2016.
- Kurt, Fatih. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhiret Aşamaları". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 641-662.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitabü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi". *Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2015), 343-362.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi". *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 42-46.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı". çev. Ersin Kabakçı-Yunus Öztürk. *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 777-786.
- Sâbûnî, Nüreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Basım, 2015.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2015.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 24. Basım, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. *Emâlî Şerhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Yeşilyurt, Temel. "Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 137-146. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.

Hâlidî Tasavvuf Tefekkürünün Azerbaycan Sosyokültürü Üzerindeki Etkisi

İbrahim Erol*

Öz

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin yetiştirip görevlendirdiği halifeler sayesinde Nakşibendilik/Hâlidilik XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyıl başlarında özellikle Osmanlı coğrafyasında etkinliğini hızla artırmıştır. Mevlânâ Hâlid'in, halifeleriyle birlikte oluşturduğu organizasyon becerileri ve Sünniliği esas alan şeriat hassasiyetleri bağlamında ortaya koyduğu dinamizm zamanla bir Hâlidî geleneğinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu gelenek farklı coğrafyalarda benzer uygulamalarla temayüz etmiş ve tarikatın, içinde bulunduğu toplumun milli-manevî hafızasını korumasına yardımcı olmuştur. XIX. yüzyılda Kuzeybatı Azerbaycan ve Dağistan'da yayılma fırsatı bulan Hâlidilik bölgede oldukça etkili organizasyonlar oluşturarak her alanda kendisini hissettirmiştir. Hâlidî şeyhlerinin toplum-tekke münasebetlerinde etkin bir rol üstlenmeleri, içeride gayr-i İslâmî geleneklere dışarıda da Ruslara karşı vatanlarını savunma konusunda tasavvufun motivasyon ve ihvan dayanışması gücünden istifade etmeleri Hâlidî geleneğin Kafkaslarda aslına uygun şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bu makalemizde Hâlidiliğin bazı özel hassasiyetleri özetleyip tarikatın yayılma zeminini ele alacağız. Bölgedeki Nakşibendi/Hâlidî mürşit ve sũfilerinin toplum içerisindeki konumuna vurgu yaparak üstlendikleri misyonlar hakkında bilgi vereceğiz. XIX. yüzyılda Rusların yayılcı politikaları sebebiyle Hâlidî organizasyonlarının yaşadığı problemlere de değinip tarikatın dinî, kültürel ve sosyal arenada Kafkas halklarına etkilerini araştıracağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nakşibendilik, Hâlidilik, Kafkaslar, Azerbaycan.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, ibrahimerol@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1349-2561.

Effects of Khalidiyya Sufistic Reflection on Religious Practices of the Society in Azerbaijan

Abstract

Thanks to the caliphs trained and assigned by Maulānā Khālid al-Bagdādī, Naqshibandī/ Khālidīyya increased its effectiveness rapidly in the Ottoman geography in the late 18th century and at the beginning of the 19th century. The dynamism that Maulānā Khālid created organizational skills with his caliphs and the sharia sensitivities based on Sunnism led to emergence of Khālidī tradition over time. The fact that the sheikhs took an active role in relations between community and dervish lodge and benefited from the motivation and solidarity power of Sufism in defending against the Russians and non-Islamic traditions shows that the Khālidī tradition continued in Caucasus in accordance with its original. In this article, we will summarize some special sensitivities of Khālidīyya and discuss the spread of the cult. We will give information about the missions of the Nakshibendiyya / Khālidī mentors and Sufis in the region, emphasizing their position in the society. We will mention problems experienced by the Khālidī organizations due to expansionist policies of the Russians in the 19th century, and investigate the effects of the cult on the Caucasian peoples in the religious, cultural and social arena.

Keywords: Sufism, Naqshibandiyya, Khālidīyya, Caucasus, Azerbaijan.

آثار انعكاس الخالدية على الممارسات الدينية للمجتمع في أذربيجان

المخلص

زاد النقشبندية/الخالدية فاعليتها خصوصا في إقليم الجورافي العثماني من نهاية عصر الثامن عشر إلى التاسع عشر بواسطة الخلفاء الذين درّبهم ووظّف مولانا خالد البغدادي. سبّبت النشطة التي اعتمدت على السنة وقابليات التنظيم التي أسسها مولانا خالد مع خلفائه ظهور التقليد الخالدي. هذه التقليد الخالدي قد تميّز بتطبيقات الشبيه في المناطق المختلفة وساعد المجتمع الذي ظلت الطريقة فيه لحفظ على ذاكرة الملي والمعنوي. هذه الطريقة قد تميزت بمنظمات النشطة ووجدت الفرصة للانتشار في شمال أذربيجان والداغستان. أداء مشايخ الخالدية دورا مهما في علاقات بين الاجتماع وزوايا واستعمالهم قوة تعاون الإخوان و طاقة إثارة التصوف على ضد الروس في الخارج و غير المسلمين في الداخل يدل على أنّ الخالدية قد استمرّت وجودها في القوقاز بشكل صحيح. في هذه المقالة نلخص بعض خصائص الخالدية وأبخت مجال انتشار الطريقة في القوقاز. ومن ناحية أخرى نوكد على منصب المشايخ والصوفيين بين الناس في المنطقة. نستقري المشاكل التي واجهتها المنظمات الخالدية على سلطة الروس بسبب سياسة الاستعمار و أدرس أثر الطريقة على الشعوب القوقازية في مجال الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي.

الكلمات المفتاحية: التصوف، النقشبندية، الخالدية، قوقاز، أذربيجان.

Giriş

Nakşibendîlik/Hâlidîlik Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Şirvanlı halifesi İsmâil Sirâceddîn-i Şirvânî-i Kürdemirî'nin (ö. 1265/1848) şeyhinden icâzet alarak 1817'de günümüzde Azerbaycan hudutları içinde yer alan Kürdemir şehrine dönmesiyle yayılmaya başlamıştır. Bağdâdî 1823'te de Kürdemirî'ye yazılı olarak bir hilâfetnâme göndererek onu Kafkaslarda tarikatın tüm faaliyetlerinde yetkili kılmıştır.¹ Bağdâdî, gönderdiği yazılı hilâfetnâmede² Nakşibendî/Hâlidî yolunun inceliklerini ayrıca belirtmiş ve Kürdemirî'ye tarikatın organizasyonu konusunda uyarılarda bulunmuştur.³

Hilâfetnâmede belirtilen hususlar Nakşibendî/Hâlidî öğretisinin ana çerçevesini ve organizasyon geliştirmede bazı hassasiyetlerini ortaya koymaktadır. Kürdemirî'nin faaliyetleriyle XIX. yüzyılın başlarında Kafkaslarda faaliyet göstermeye başlayan Hâlidîlik ve daha sonra gelen Hâlidî mürşitleri Nakşibendî/Hâlidî tasavvuf kültürünün halk arasında yerleşmesine katkı sağlamışlardır. Hâlidîliğin özellikle ilmi ve âlimleri önceleyen hassasiyeti sebebiyle tarikat ilk önce medrese zemininde yayılmış ve bölgede pek çok âlim Kürdemirî'ye intisap etmiştir. Kürdemirî'ye intisap edip ondan tarikatı yayma izni alan meşhur âlimler arasında Azerbaycan'dan Yahya Bey Kutkaşınî (ö. 1285/1869) ve Has Muhammed Şirvânî (ö. 1274/1857), Dağıstan'dan Molla Muhammed Yerağî (ö. 1253/1838) ve Kazan'dan Hâşim el-Yemşânî (ö. ?) yer almaktadır.⁴

Tarikat, Yahya Bey Kutkaşınî, Yunus el-Lelelî (ö. 1276/1860) ve Almalılı Mahmûd Efendî (el-Âlmâlî) (ö. 1294/1876) silsilesiyle Azerbaycan'ın kuzeybatısında geniş ölçüde yayılmıştır. Dağıstan'da ise Molla Muhammed el-Yerağî ve Cemâleddin Gazikumukî'nin müritleri vasıtasıyla bir alt kol oluşturan

¹ İbrâhim Fasih Haydarî, *Mecdü'r-tâlid*, çev. Eser Sazak (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 107; Şuayb Efendî b. İdrîs el-Bâkinî, *Tabakâtü'l-havâceğân-ı Nakşibendiyye ve sâdâti'l-meşâihi'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye* (Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014), 631.

² Hilâfetnâmenin aslı Kürdemirî'nin Amasya'da bulunan türbesinde duvara asılı olarak muhafaza edilmektedir.

³ Hilâfetnâmenin tercüme ve tahlili için bk. İbrahim Erol, *Azerbaycan'da Nakşibendilik*, (İstanbul: Serkitap, 2019), 78-82.

⁴ Bâkinî, *Tabakât*, 421; Muhammed Murâd el-Kazanî, *Zeylü kitâbi'r-Reşehât 'ayni'l-hayât*, thk. Âsim İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 538; Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede*, nşr. Abdülcelil Atâ (Beyrut: Dâru'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, 1996), 349. Nezîr Durkilî, *Nüzhetu'l-ezhân fî terâcîm-i ulemâ-i Dağıstân*, (Dağıstan: Dârü'l-Âsâri'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, t.y.), 479.

Hâlidîlik bölgede Ruslara karşı yapılan cihadın da (Müridizm) ana motivasyonlarından birini oluşturmuştur.⁵

Kafkaslarda Nakşibendî/Hâlidî tefekkürünün yayılma süreci aynı zamanda Rusların da sıcak denizlere inme teşebbüsünün hareket geçtiği döneme rastlamıştır. Bu dönemde Ruslar Dağıstan ve Azerbaycan'da yaşayan halklar arasında düşmanlıkları körükleme, Müslüman ahaliyi Hıristiyanlaştırma politikası izleme, mezhepler arasında çatışma çıkarma gibi pek çok argümanı uygulamaya çalışmış ve mescit, türbe gibi kutsal mekânların sayısını azaltarak halkın millî-manevî hafızasını yok etmeyi amaçlamıştır.⁶

Böylesi bir dönemde Kuzeybatı Azerbaycan ve Dağıstan'da faaliyet gösteren Hâlidîler bir yandan içinde buldukları toplumun adet ve geleneklerini Kur'ân ve Sünnet ekseninde yeniden yorumlamaya çalışırken öte yandan Ruslarla da mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Hâlidîler, dine ve dindarlara baskıların arttığı dönemlerde ihvan dayanışmasını dinç tutarak ev ziyaretleri gerçekleştirmiş, zikir ve mevlîd merasimlerini devam ettirerek bölgelerinde bulunan sûfî kabirlerini yanlarına halkı da alarak ziyaret etmişlerdir. Özellikle Rusların, Kafkas halkları arasında kin ve nefretin yayılmasına yönelik teşviklerinin karşısında Kafkas Hâlidîleri farklı din mensuplarıyla bir arada yaşama ve onlara dini tebliğ edebilme kabiliyyetini canlı tutarak bölgede olası bir düşmanlığı engellemişlerdir. Hâlidî şeyhlerinin ve sûfîlerin medrese ehli ve halk arasında saygı duyulan kimseler olmaları sebebiyle tarikat Kafkaslarda bir sûfî geleneğinin başlamasına sebep olmuştur. Bu Tasavvuf geleneği S.S.C.B. döneminde yok olmaya yüz tutmuş ise de bazı bölgelerde yerel şeyhler vasıtasıyla sürmüştür. Çalışmamız Kuzeybatı Azerbaycan ve Dağıstan Hâlidîlerinin Çarlık Rusya'sı ve S.S.C.B. dönemlerinde bölge halkları üzerindeki etkilerini ele alarak onların millî-manevî hafızayı koruma mücadelelerini inceleyecektir.

⁵ Bâkinî, *Tabakât*, 524; Durkili, *Nüzhetü'l-ezhân*, 596; Hâlid Seyfullah b. Hüseyin en-Nakşibendî en-Nojbekrî, *Mektûtbât-u Hâlid Seyfullah ilâ fukarâ-i ehllillâh* (Mohaçkale: *Dârü'r-Risâle*, 2014), 28.

⁶ John F Baddley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, çev. Sedat Özden (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985), 99; Abdullah Ehadov, *Azerbaycan'da Din ve Dinî Tesisatlar* (Bakü: y.y. 1991), 56; Nazım Caferov, *Millî-İctimâî Fikrî Tarihimizden* (Bakü: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1993), 79-80.

A. Hâlidîlerin Medrese Hassasiyeti

Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf geleneğinde tekke ile medrese ortak hareket etmiş irşad ve ilmî faaliyetler birlikte yürütülmüştür. Hatta medreselere nispetle tekkeler Hâlidîler için daha cüzî bir işlev görmüştür. Mevlânâ Hâlidî'in, ilmî icâzeti olmayan kimselere sosyal statüsü ne olursa olsun hilafet vermeme kuralı, tarikata seçkin kimseleri ve âlimleri davet etme hassasiyeti gereği medreseler Hâlidî sûfilerin hayatlarında merkezî bir yere sahip olmuştur.⁷ Bununla birlikte Mevlânâ Hâlidî İbn-i Âbidin gibi bazı âlimlere mektuplar göndererek onlara hürmetlerini bildirmiş, Halifelerine de fakihlere saygılı davranmayı tavsiye etmiştir.⁸

Mevlânâ Hâlidî'in bu hassasiyeti onun Kafkaslı halifesi İsmâil Kürdemirî de bariz bir şekilde görülmektedir. Kürdemirî henüz Şirvan'dayken medrese eğitimi almaya başlamış, Arapça'nın gramerine dair pek çok eseri okumuştur. Bundan sonra Kürdemirî 1215/1801 yılında Erzincan'da dönemin meşhur âlimlerinden olan Evliyazâde Abdurrahman Efendi'nin derslerine iştirak etmiş ve ondan icâzet almış, daha sonra Bağdat'a giderek burada Şeyh Yahya Mervezî el-İmâdî'den⁹ fıkıh dersleri ve Molla Muhammed b. Âdem'den felsefî ilimler okumuştur.¹⁰ 1220/1805 yılında Bağdat'tan Burdur'a giden Kürdemirî burada da fıkıh eğitimine devam etmiştir.¹¹ Mevlânâ Hâlidî'den icâzet alıp

⁷ Hamit Algar, *Nakşibendilik*, çev. Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları 2019), 405; Butrus Abu Manneh, "19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşi-Müceddilik", çev. Hür Mahmûd Yücer, *Tasavvuf Dergisi* 12 (2004), 265-291; Abdülcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlidî-i Nakşibendî ve Hâlidilik* (İstanbul: Nizamiye Akademi: 2016), 211.

⁸ Mevlânâ Hâlidî, tarikatinin öncelikle toplumun elit ve eğitilmiş kimseler arasında yayılmasını istemektedir. Buna yönelik olarak halifelerine, "*tarikata ulemâ dışında başkalarını bağlamama*" şartını getirmiştir. *Reddü'l-muhtâr* müellifi İbn Âbidin, *Rûhu'l-meânî* müellifi Mahmûd el-Alûsî (ö. 1270/1854) ve II. Mahmûd dönemi Şeyhülislâm'ı Mekkîzade Mustafa Asım Efendi gibi zevatın Mevlânâ Hâlidî'e intisap etmiş olması, Hâlidîliğin bu konudaki hassasiyetine işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Es'ad Sâhib, *Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlidî*, haz. Dilaver Selvi ve Kemâl Yıldız (İstanbul: Sey-Tâc Yayınevi, 2000), 38; Algar, *Nakşibendilik*, 575; Fasih Haydarî, *Mecdü't-tâlid*, 157; Selim Uğur, *Tasavvufta Ricâlî'l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 30-35.

⁹ Fıkıh, Hadis ve Hadis Usulü gibi ilimlerde âlim olan Yahya el-Mervezî el-İmâdî manevî olarak da takva ehli bir âlim olup Mevlânâ Hâlidî el-Bağdadî ile tanışıp görüştüğünden sonra ona intisap ederek tarikata girmiştir. Fasih Haydarî, *Mecdü't-Ta'lid*, 107.

¹⁰ Vassâf bu ilimleri 'ulûm-i hikemiyye olarak ifade etmiştir. Bk. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Senfîne-i Evliya*, haz. Mehmed Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 2/261.

¹¹ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2/284

Şirvan'a döndükten sonra Kürdemirî Hâlidî mürşidi olarak Kürdemir beldesinde bir medrese kurmuş ve tarikatın faaliyetlerini bu medreseden yürütmüştür.¹²

Kafkaslarda Hâlidiliğin bir şubesi olan Mahmûdiyye kolunun pîri Mahmûd Efendi'nin de Gah şehrinin Almalı köyünde bir medresesi olduğu, burada müridleriyle hadis, akâid ve Arapça okudukları zikredilmiştir.¹³ Mahmûd Efendi'nin halifelerinden ve Hâlidiliğin Azerbaycan şeyhlerinden Talalı Şeyh Ahmed Efendi'nin (ö. 1321/1903) Zakatala'nın bir köyü olan Tala'da faaliyet gösteren bir medresesinin de kayda değer hizmetleri vardır. Bu medrese merkezde olması sebebiyle bölge halkının tamamına hizmet ve rehberlik etmiştir. Sadece dinî alanda değil sosyal meselelerde halka yardımcı olan Talalı Ahmed Efendi, yetiştirdiği talebelerle de Hâlidiliğin bölgedeki temsilcisi olmuştur. Özellikle öğrencilerinden Ömer Efendi'nin (ö. 1351/1932) Tala Medresesi'nden dört yüze yakın öğrenci mezun etmiş olduğu zikredilir.¹⁴ Almalı Mahmûd Efendi'nin bir diğer halifesi olan Hacı Hamzat Efendi'nin (ö. 1308/1890) müridi Mamay Efendi İlisuvî, bölgede Hacı Resul Efendi isminde bir âlimin medresesinde hocalık yaptığını bizzat kendisi ifade etmiştir. Bu medrese hocalığı esnasında da Nakşibendiliğin usûl ve erkânına dair *Silsiletü'l-havâceğân fî 'ubûdiyyeti'l-a'yân* isimli eseri kaleme almıştır.¹⁵

Almalı Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan dışındaki halifelerinden Muhammed Zâkir el-Çistâvî'nin âlim bir zat olması ve kendisine ait medresesinin olması bölgedeki âlimlerin tamamının ona saygı duyması¹⁶ Kazan'da da Nakşibendiliğin medrese zemininde yayılmasında etkili olmuştur. Mahmûd Efendi'nin Astrahan'daki halifesi Abdülvehhab Efendi'nin babasının,

¹² Muhammed Muhammedcelil ve Fariz Halilli, *Mevlana Siraceddin Şirvani*, (Bakü: Adlioğlu Neşriyatı, 2003), 40-41.

¹³ Hilmi Dağüstani, *Feyzü'r-Rahmân fî zikr-i kelâm-i Abdurrahmân*, thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî, (Dimaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, 2003), 10.

¹⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 582; Muhammed Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, (Bakü: Azerbaycan Milli Ansiklopedi Neşriyatı, 2001), 58-59.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Erol, *Azerbaycan'da Nakşibendilik*, 265.

¹⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 409; Muhammed Murâd er-Remzî, *Telfiku'l-Ahbâr ve Telkihu'l-Âsâr fî vekâi'i Kazân ve Bulğâr ve Mulûki't-Tatâr*, nşr. İbrahim Şemseddîn, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1323/2002). 409; Hamit Algar, "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Resulev", çev. Ethem Cebecioğlu, *AÜFD* 37 (1997), 131-149.

kendisinin ve de kardeşinin medreselerde yetişmiş iyi birer âlim olmaları¹⁷ da Nakşibendî-Hâlidî sûfilerin medreseler üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmektedir.¹⁸

Dağıstan'da medresesi bulunan ve halk arasında oldukça meşhur olan Molla Muhammed Yerağî de âlim ve tasavvufa ehil bir kimse olması sebebiyle Kürdemirî tarafından tarikata davet edilmiştir. Yerağî tarikata intisap ettikten sonra medrese faaliyetlerine devam etmiştir. Şer'î ilimlerde rûsûh sahibi olması hasebiyle Gâzi Muhammed ve Şeyh Şâmil gibi Dağıstan'ın imamlarını etkileyerek onların Halidîliğe intisabına sebep olmuş, Nakşibendî-Hâlidî tefekkürünün Ruslara karşı yapılan Müridizm hareketinin motivasyon kaynaklarından birisi olmasını sağlamıştır.¹⁹

B. Kehf Sûresi Okuma Geleneği ve Zikir Meclisleri

Sûfî geleneğin bölgenin manevî hayatına katkılarından biri de Kehf Sûresi'nin Cuma namazlarından önce okunması ve Kehf cüzleri adı verilen küçük kitapçıklarının yazılıp çoğaltılması âdetinin yerleşmesi olmuştur. Hz. Peygamberin Kehf Sûresi'nin okunmasının faziletine yönelik hadislerin²⁰ böyle bir geleneğin oluşmasında müessir olduğu aşikârdır. Ayrıca hadislere dikkat edildiğinde bu sûrenin sadece sevap niyetiyle değil zamanın fitnelerinden ve belalarından korunmak için de okunması gerektiği hakikati anlaşılmaktadır. Bölgede uzun süre devam eden Rus zulmü ve baskısı Müslüman halk tarafından

¹⁷ Alkadârî, *Dîvanu'l-Memnûn*, (Timurhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913), 176; M. M. Hacıyev, *Solnitse Nastavlenia Şeyh Mahmûd Efendi ego Nastavniki i Premniki*, (Mohaçkale: Nûru'l-İslâm, 2011), 101-102

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Erol, *Azerbaycan'da Nakşibendilik*, 272.

¹⁹ Hasan el-Alkadârî, *Dîvanu'l-Memnûn*, 5; Bâkîni, *Tabakât*, 422; Durkilî, *Nûzhetü'l-ehân*, 480.

²⁰ *Kim Kehf sûresinin başından (diğer bir rivayette sonundan) on ayet ezberlerse Deccâlden korunmuş olur. Müslim*, "Müsâfirûn", 257; *Ebû Dâvûd*, "Menâhim", 14; *Tirmizî*, "Fiten", 59; *Başka rivâyetlerde ise*; Her kim Cuma gecesi Kehf sûresini okursa onun için kendisiyle Ka'be arasında bir nur parlar." *Veya* "Kim Cuma günü Kehf sûresini okursa onun için ayağının altından gökteki bulutlara kadar bir nur parlar. Kıyamette de onu aydınlatır ve iki Cuma arasında işlemiş olduğu günahları bağışlanır." *buyrulmaktadır*. Ebû Muhammed Zekiyyüddîn el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, çev. A. Muhtar Büyükcınar vd. (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1984), 2/177.

bir nevi deccâlin fitnesi olarak telakki edilmiş, böylece Kehf sûresi bu belâ ve musibetlerle manevî mücadelenin bir sembolü haline gelmiştir.²¹

Kehf sûresi Kuzeybatı Azerbaycan'da evlerde mescitlerde cuma günleri ve gecelerinde, yas merasimlerinde okuna gelmiş ve ezberlenmiştir. Araştırmalar Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'nin müridlerinden Hafız Gurban Meşleşî'nin kendi hattıyla yazdığı Kehf cüzlerinin varlığından bahsetmektedir. Aynı araştırmalar elle yazılan Mushaflarda Kehf sûresinin tezhîp edildiğini de vurgulamışlardır.²² Kehf sûresini okuma XIX. ve XX. yüzyıllarda hiç kesintiye uğramadan dinî bir ibadet ve gelenek olarak halk tarafından yaşatılmıştır. Bu adet günümüzde de Zakatala ve Balaken gibi şehirlerde cuma namazından önce camilerde imamlar tarafından okunmaktadır.

Kafkaslarda zikir meclisleri halk arasına bir gelenek haline gelmiş ve varlığını hem Rusya hem de Sovyetler döneminde devam ettirmiştir. Bu meclisleri halk arasında ilim ve takva sahibi olarak tanınmış kimselerin idare etmesi zikrin edeplerinden sayılmıştır. Bu zikir meclisleri; “estağfirullâh”, kelime-i şehâdet”, “salavât” ve “kelime-i tevhîd” zikirlerinden ibaret olmuştur.²³ Bağımsızlık sonrası Azerbaycan'da bugün bile devam eden zikir meclisleri pek çok sebeple ifa edilegelmiştir. Mübarek gün ve gecelerin ihyâsı için veya cenaze merasimleri vesilesiyle bu meclisler icra edilmeye devam etmektedir. Kuzeybatı Azerbaycan'ın ilçe ve köylerine göre zikrin sayısı ve usulü de değişmiş, bazı yerlerde zikirler sesli bazılarında ise sessiz icra edilmiştir.²⁴

Tarihî süreçte bölgede zikir meclislerinin şekillenmesinde ve daimî hale gelmesinde Hâlidî sûfler önemli bir görev üstlenmişlerdir. Nakşibendiliğin zikir anlayışı ve tarikat mensuplarınca icra edilen Nakşibendî evrâdı Almalılı Mahmûd Efendi ve sonrakiler tarafından sâliklere telkin edilmiştir. Özellikle Mahmûd Efendi'nin kendi tarikat evrâdını yapan bir sûfinin başka zikir

²¹ Ahmet Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, (Bakü: Nurlar Neşriyat, 2016), 208.

²² Celal Davudov, *Zakatala-Balaken Bölgesinde Yaşayan Farklı Halkların Birlik ve beraberliğinde İslâm'ın Rolü*, (Zakatala: Bakü İslam Üniversitesi, Zakatala Şubesi, Lisans Tezi, 2009), 76; Niyazov, *Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 210.

²³ Niyazov, *Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 192-193.

²⁴ Davudov, *Zakatala-Balaken Bölgesinde İslâm*, 78; Niyazov, *Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 196.

halkalarına da katılabileceği yönündeki düşüncesinin²⁵ zikir meclislerinin genişlemesine katkıda bulunduğu söylenilebilir.

Kuzeybatı Azerbaycan'da cuma akşamları sadece tarikata müntesip olanların katılabildiği hatm-i hâcegânın yapılması bir gelenek halini almış ve son Hâlidî şeyhinin 1996 yılında ölümüne kadar devam etmiştir. Bâkînî, hatm-i hâcegânın Nakşibendî üstatları tarafından her daim belaların defî için uygulandığını vurgulamış, Kafkaslarda kendi şeyhlerinin de bu usulü devam ettirdiklerini söylemiş, bunun iki sebebi olduğunu eklemiştir: Birincisi, zamanın musibetlerine karşı Nakşibendîler maddî-manevî bir koruma olması ve belaların defî maksadıyla bu hatmeye devam etmişlerdir. İkincisi ise hafî zikrin bazı müridler üzerinde etkili olmaması sebebiyle bunların zevk almaları için bu hatmelere devam edilmiştir. Kendisinin de bu görüşlere aynen katıldığını beyan eden Bâkînî, Rus zulmüne maruz kalan Kafkas toplumu için hatm-i hâcegânın gerekli olduğunu vurgulamıştır.²⁶

Hâlidî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi ise müridlerine bir zikir çeşidi olarak "salavâtı" tavsiye etmiştir. Sûfilerin davet edildikleri yerlere mutlaka gitmeleri gerektiğini söyleyen Talalı Ahmed Efendi gidilen bu yerlere ve mekânlara topluca salavât getirilerek girilmesini vasiyet etmiştir. O ayrıca halkın arasında otururken de sûfilerin zikir halindeki gibi huzur ve huşû içinde olmaları gerektiğini eklemiştir.²⁷

Bennigsen-Quelquejay'ına göre Sovyet kaynakları, zikir meclislerini cazibe merkezi olarak değerlendirmiş, bu nedenle zikrin Komünizm açısından politik zararlar doğurabileceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü hemen tüm tarikatlar zikir esnasında Ruslarla mücadele eden sûfileri kahramanlıklarıyla anmakta ve bunlarla ilgili ilahiler söylemektedirler. Bennigsen-Quelquejay zikrin coşkusunun ve çekiciliğinin sadece Müslümanları değil gayr-i Müslimleri bile etkilediğini de eklemiştir ve bu sebeple Sovyet propagandasının zikir merasimlerini hedef aldığını belirtmiştir. Bu sebeple o, Nakşibendîler tarafından

²⁵ Hilmî Dağıstânî, *Telhis*, 155.

²⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 623.

²⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 589.

geleneksel olarak yapılan hafî zikir usulünün diğer tarikatlar tarafından da güvenlik amaçlı icra edildiğini söylemiştir.²⁸

Tarihte Car-Balaken bölgesi sınırlarında yer alan mıntıkada günümüzde halen daha mescitlerde ve evlerde zikir halkaları kurulmaktadır. Fakat günümüzdeki zikir merasimleri özel bir tarikata ait olmamakla birlikte cenaze merasimleri, ev inşası veya bir gencin askerden sağ-salim dönmesi gibi meselelerde halkın geleneksel olarak evlerde ve mescitlerde icra ettiği merasimler olarak devam etmektedir.²⁹ Bu ibadetin farklılaşarak Çar Rusyası ve Komünist Rusya hâkimiyetinden beri değişmelere uğramakla birlikte varlığını her dönem koruyarak günümüze ulaştığı bir gerçektir. Özellikle Ruslara ve diğer düşman unsurlara karşı millî-manevî kimliği koruma hususunda zikrin ve zikir meclislerinin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

C. Dinî Bayramlar ve Mevlîd Merasimleri

XIX. yüzyılda Çarlık Rusya'sı dinî bayramlara bir yasak getirmemiş olsa da dönemin Rus baskısı Müslümanları rahat hareket edemez duruma getirmiştir. Sonraki dönemlerde S.S.C.B bayram kutlamalarına resmî bir yasak getirmemiş olsa bile oruç ve kurban gibi ibadetleri anti-sosyal ve barbar bir aktivite olarak gösterip bunları gözden düşürmeye çalışmıştır.³⁰ Oruç ibadetinin insanın fiziki sağlığını ve üretimdeki motivasyonunu düşüreceğini ifade eden Sovyet propagandası Kurban ibadetini de "sınıf savaşı" bağlamında ele almış, bayramları kutlamayarak işe gelenlere fazladan maaş vermiştir.³¹ Böylece dinî bayramlar Müslüman halkın gözünden düşürülmeye çalışılmıştır.

Dönemin Rus yanlısı yayınları, şeyhlerin ve sûfilerin mübarek gecelerin ve dinî bayramların ihyası hususunda aktif bir tavır sergilediklerini belirterek uyarılarda bulunmuştur. Bu uyarılar arasında tarikat şeyhlerinin Ramazan ayında halk arasında daha etkin dinî faaliyetler yürüttüğü, halkın cumâ ve terâvih namazlarına iştirak ettiği, vaaz ve nasihat halkalarının çoğaldığı vurgulanmıştır. Böylece Müslümanlar arasında bir millet olma şuurunun yayıldığına dikkat

²⁸ Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay, *Süfî ve Komiser* (İstanbul: Akçağ Yayınları 1998), 179, 181.

²⁹ Bennigsen-Quelquejay, *Süfî ve Komiser*, 179; Vincent Monteil, *Sovyet Müslümanları*, çev. Mete Çamdereli, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 233.

³⁰ Şehla Nuruzade, *XX. Asrın 20-30. İllerinde Azerbaycanda Etnokonfesional Şerait* (Bakü: y.y. 2010), 66.

³¹ Komünist Gazetesi (13 Ocak 1929).

çeken bu yayınlar “Mübariz Allahsızlar Şurası” gibi anti-İslâmî kurumları Ramazan ayında daha dikkatli olmaya çağırmıştır.³²

Bu baskıların sonucu olarak Hâlidî tasavvuf terbiyesi almış pek çok kimse oruç ibadetini gizlice yapmaya başlamış, kesilecek kurbanı ise bayramdan birkaç gün önce alıp evinin bir köşesinde gizlemek zorunda kalmıştır.³³ Hâlidîliğin yaygın olduğu Kuzeybatı Azerbaycan'da bazı kasaba ve köylerde özellikle de Zakatala'nın Mukhah kasabasında her iki dinî bayramın da halk arasında oldukça coşkulu bir şekilde kutlandığı, halkın bayram münasebetiyle eş, dost ve akraba ziyaretleri yaptığı tarafımızdan gözlemlenmiştir. Bayram kutlamalarının coşkulu bir şekilde sürmesini, kutlamaların ferdî değil kolektif bir şekilde yapılmasını tüm hayatını burada irşad faaliyetiyle geçiren son Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi'nin dinî ve dünyevî meselelerde halkı bilinçlendirmesiyle açıklamak mümkündür. Zira Nâsîh Efendi'nin bayramlara husûsen önem verdiği ve bayramların bir şenlik olması gerektiği yönündeki fetvaları mevcuttur.³⁴

Mevlid ise Kuzeybatı Azerbaycan Müslümanları tarafından her daim canlı tutulmak sûretiyle günümüze kadar gelen dinî adetlerden biridir. Süleyman Çelebi'nin mevlidi bölgede okunduğu gibi bölgenin kendi şâirleri tarafından yazılan ve günümüzde de halen okuna gelen mevlidler mevcuttur. Hâlidî-Mahmûdî sûfilerinden Veli oğlu Abdülkerîm es-Sakhûrî'nin yazdığı; “*Şemsi bidâyetle bize kul gel ziya yâ Mustafâ / Nûrî Sübhânın ver gel ziya, yâ Mustafâ / Geldi Fetehnâ Sûresi, etdi beyân nusretini / kıldı Hüdâ ol sûrede sana senâ yâ Mustafa*”³⁵ şeklindeki mevlidi örnek gösterebiliriz.

Mevlid merasimleri Kuzeybatı Azerbaycan'da zamanla dinî bir karakterden ziyade millî ve kültürel bir hüviyete dönüşmüştür. Bennigsen-Quelquejay sadece tarikata bağlı aileler arasında zikir ve mevlid meclislerinin düzenlendiğini belirtmiş olsa da³⁶ geçmişten günümüze bölge halkı dini,

³² Yeni Elifbâ Komitesi, Oruçluk ile Mübareze Tezisi (Tiflis: Yeni Qend Gazeti Neşriyyatı, 1930), 2; Ali Yıldız Musahan, “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”, *İLTED* 44 (2015), 227-246.

³³ Geniş bilgi ve röportajlar için bk. Erol, *Azerbaycan'da Nakşibendilik*, 315.

³⁴ Bk. Tural Aliyev, *Nâsîh Efendi*, (Zakatala: Bakü İslâm Üniversitesi, Zakatala Şubesi, Lisans Tezi, 2012), 27.

³⁵ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 219.

³⁶ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 179.

toplumu ve halkı ilgilendiren pek çok olay sebebiyle mevlid meclisi kurmaktadır.³⁷

Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi'nin Sovyetler döneminde mevlid meclislerini halkı irşad için bir fırsata dönüştürdüğü son dönem çalışmalarında belirtilmektedir. O, kendi döneminde yaklaşık iki saate yakın süren mevlid okumalarını yarım saate indirmiş, geri kalan süreyi de vaaz ve nasihatlere ayırmıştır. Böylece mevlid geleneğine çeki düzen veren Nâsîh Efendi, bu uygulamanın Zakatala bölgesinde devam etmesine katkı sağlamıştır.³⁸

D. Bazı İslâmî Gelenekler

Araştırmamızda Hâlidî sûfilerin o dönemde var olan toplumsal ve dinî bazı gelenekleri de yaşatma gayreti içinde olduklarını görmekteyiz. Bu geleneklerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz.

1. Kabir Ziyaretleri

Konumuz olan yüzyılda hac ibadetinin yasaklanması ve Müslümanların dinsizleştirme politikasına maruz kalması halkın dinî tefekküründe büyük boşluklar meydana getirmiştir. Dinî hayatın ve kurumların yok olmaya yüz tuttuğu bu dönemde halk arasında “pîr, şeyh, evliya” olarak iştihar etmiş kimselerin kabirlerini ziyaret etmek Rus işgalinin devam ettiği XIX. yüzyılda ve S.S.C.B. döneminde baskı altındaki Müslümanlar tarafından devam ettirilmiştir. Bu ziyaretler ibadet amaçlı yapılmış olsa bile dönemin olağanüstü şartları bağlamında yok olmaya yüz tutan millî-manevî hafızayı diri tutmak anlamı da taşımaktaydı. Bennigsen-Quelquejey bu yüzyıllarda İslâmiyet'in en fazla kutsal yerleri ziyaret vasıtasıyla varlığını sürdürdüğünü belirtmiştir.³⁹

Kuzeybatı Azerbaycan'da irşad faaliyetlerini sürdüren Hâlidîler kabir ziyaretleri hususunda hassasiyet göstermişlerdir. Özellikle Mahmûdiyye kolunun pîri Mahmûd Efendi hem medresesinde bulunan öğrencilerini hem de

³⁷ Ölen kimsenin arkasından mevlid okunduğu gibi askerden dönenler için veya üniversiteyi kazan çocuklar için de okunmaktadır. İşyeri açanların, herhangi bir sebebi olmaksızın evinde dinî bir program düzenlemek isteyenlerin ve de işe girip ilk maaşını alan oğlu sebebiyle mevlid okutanların olduğu bölgede bizzat tarafımızdan gözlemlenmiştir.

³⁸ Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 43.

³⁹ Bennigsen-Quelquejey, *Sûfî ve Komiser*, 179; Bennigsen-Quelquejey, *Stepte Ezan Sesleri*, 215. Ayrıca bk. Abdülvahap Taştan, “Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Dine ve Dinsel Canlanma”, *BİLİG* 25 (2003), 1-39; Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 165.

halkı bu konuda teşvik etmiştir. Mahmûd Efendi bin kişilik bir halk topluluğuyla ve iki yüz kadar medrese talebesiyle Şeki şehrinde bulunan “Babaratma”⁴⁰ türbesine ziyarette bulunmuş ve geceyi insanlarla burada Kur’ân tilâveti, zikir ve dualarla geçirmiştir.⁴¹ Sakhûrî, Mahmûd Efendi’nin halifelerinden Hacı Hamzat Efendi ve Hacı Cebrâil Efendi’nin bölgedeki sûflerin kabirlerini periyodik olarak ziyaret ettiklerini rivayet etmiş, bu ikisinin en çok da bölgede bir yer olan Lekit Köyü’nde Mahmûd Efendi adıyla bilinen bir sûfinin mezarını ziyaret ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca Sakhûrî, bu ziyaretlerin insanların dikkatini çektiğini belirterek Lekit halkının bu ziyaretçileri evlerinde ağırlama yarışına girdiklerini de vurgulamıştır. Bu davetlerin hiçbirini geri çevirmeyen Hacı Hamzat ve Hacı Cebrâil Efendi’nin bir günde beş haneyi ziyaret ettikleri kaynaklarda mervîdir.⁴²

Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi’nin de tıpkı Mahmûd Efendi gibi müridleriyle birlikte bölgedeki sûflerin kabirlerini ziyaret ettiklerini yine bu ziyaretlere iştirak eden Sakhûrî rivayet etmiştir. Vefatından sonra Ahmed Efendi’nin kabrinin müridleri tarafından ziyaret edildiği, bölge halkının da büyük çoğunluğunun bu kimselere uyup kabre geldikleri rivayet edilmiştir. Sakhûrî bu ziyaretlerde öncelikle Kur’ân okunduğunu, akabinde orada bulunan bir âlim tarafından Ahmed Efendi’nin hallerinin ve ahlakının anlatıldığını, sonrasında bir kez Fâtihâ üç kez de İhlâs Sûresi’nin okunduğunu son olarak da dua edildiğini ifade etmiştir. Duada okunan sûrelerin sevabının öncelikle Hz. Peygamber’in ve sâir peygamberlerin ruhlarına, Nakşibendî tarikatının ve diğer tarikatların şeyhlerinin ruhlarına, özellikle Şâh-ı Nakşibend Muhammed el-Buhârî’nin, Ahmed el-Farûkî’nin ve Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî’nin ruhlarına, Almalı Mahmûd Efendi’nin ve Talalı Ahmed Efendi’nin ruhlarına hediye edildiğini belirtmiştir. Daha sonra rahmetli olan tüm mümin ve müminâtın da ruhlarına hibe edilerek duanın bitirildiğini ifade eden Sakhûrî,

⁴⁰ Araştırmalar Azerbaycan’ın Şeki şehrinde Hicrî XI. yüzyılda yaşadığı düşünülen Şeyh Hacı Dede Mürsel (ö. 1005/1597) adında bir zatın bu mezarlıkta medfun olduğunu bildirmektedir. Şeki şehri Babaratma köyündeki pir sahasında türbe, camiler ve mezarlık bulunmaktadır. "Babarta" "Baba ribat" sözünün tahrif edilmiş biçimidir ve "Hanegah şeyhi" anlamına gelmektedir. Bk. Cemale Seferova, “Şeki Türbeleri”, *Turan Stratejik Araştırmalar Dergisi* 15 (2012), 31-38.

⁴¹ Bâkînî, *Tabakât*, 537, 588; Osman Efendi es-Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye fi şerhi'l-kasîdetü'l-Mahmûdiyye* (Temirhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1914), 43.

⁴² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 236.

Talalı Ahmed Efendi'nin kabrinin ziyaretinde yaptıkları bu uygulamanın halk tarafından devam ettirildiğini söylemiştir.⁴³

Hâlidilerin sözü edilen dönemlerde bölgede metfun bulunan önemli zatların kabirlerini halkın bilgisine arz ettikleri de görülmektedir. Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb* adlı eserinde Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî sûfiler hakkında bilgi verdikten sonra Kuzeypatı Azerbaycan'da bulunan evliyanın kabirlerini de ihvanın unutmaması maksadıyla açıkladığını belirtmiştir.⁴⁴

Sûfî kabirleri XIX. ve XX. Yıllarda Kuzey Kafkasya'da Ruslara karşı yapılan cihadın manevî hatırasının yaşatıldığı yerler olarak da göze çarpmaktadır. Bölge halklarına göre velî ve şeyhler aynı zamanda şehit hükmünde olup hem kahramanlığı hem de dürüstlük ve saflığı temsil etmektedir.⁴⁵ Bu sebeple halk arasında velî olarak bilinen zatların kabirleri millî-manevî hafızanın tazelandığı, ortak aklın harekete geçtiği, dost ve düşman algısının yenilendiği yerler olarak vazife icra etmiştir.

Bazı yerlerde Müslümanlarla gayrimüslimlerin, velîlerin kabirlerini birlikte ziyaret etmesi ve ortaklaşa dua etmeleri sebebiyle hem Rusya hem de S.S.C.B döneminde bu mekânlar zararlı bulunarak sistematik olarak yok edilmeye çalışılmıştır. Kutsal yerleri ve sûfî mezarlarını canlandırmaya çalışanlara parazit, fanatik ve dolandırıcı gibi sıfatlar takılarak halkın buralardan uzak tutulmasına gayret edilmiştir.⁴⁶ Kuzeypatı Azerbaycan'da Nakşibendî şeyhlerinin kabirleri de bu yıkımdan nasibini almıştır.⁴⁷ Bu kabirlerin bir kısmı

⁴³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 242.

⁴⁴ Sakhûrî'nin, kısa hayat hikâyelerini ifade ettiği evliyanın isimleri ve kabirlerinin yerleri şunlardır: 1. Babaratma: Mezarı Şeki'de (Nuha) bulunmaktadır. 2. Yâl Baba: Aslen Şâmlı olup kabri Gah şehrinin Almalı nahiyesinde. 3. Şeyh Hasan Sultan: Nereli olduğu bilinmemektedir. 4. Şeyh Emir Sultan: Aslen Şirvanlı olup günümüzde Zakatala şehrinin Meşleş köyünde medfundur. Pek çok Müridi olduğu ve mescitler yaptırdığı rivayet edilmiştir. 5. Şeyh Sultan Mahmûd: Samur çayının yanında bulunan Sakhur kentinde medfundur. 6. Bâhûn Baba: Asıl adının Mahmûd Ahûn olduğu, aslen Şâmlı olduğu ve Zakatala'nın Küllük kasabasında medfun olduğu rivayet edilmiştir. 7. Şey Gaflân Baba: Dağıstan'la Azerbaycan sınırında yerleşen Bakkâl adlı bir köyde mezarının bulunduğu belirtilmiştir. Sakhûrî, isimlerini saydığı bu evliyâ kabirlerin her kesimden insanların tek tek veya kafileler halinde ziyaret edildiklerini belirtmiştir. Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 251-253.

⁴⁵ Bennigsen-Quellejey, *Sûfî ve Komiser*, 193, 194, 238; Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, 219.

⁴⁶ Bennigsen-Quellejey, *Sûfî ve Komiser*, 251; Yunusov, *Islam in Azerbaijan*, 144.

⁴⁷ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 136; Paşa Yâkub, *Nurlu Sîmâlar*, 38; Muharrem Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, 320.

günümüzde bilinse bile halk tarafından toplu olarak ziyaret edilen herhangi bir kabir yoktur.

2. Halvet Geleneği

Kaynaklar, Azerbaycan'a halvet usulünü getirenlerin ve yayanların İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin talebesi Şeyh Âhî Yûsuf el-Halvetî ve onun halifesi Pir Ömer Halvetî olduğunu belirtmektedirler.⁴⁸ Pir Ömer Halvetî'nin de Şamahî şehrinde yaşayıp burada öldüğü ve sık sık halvete girmesi sebebiyle de kendisine halvetî denildiği⁴⁹ düşünüldüğünde halvet usulünün Şirvan'da bilindiği söylenebilir. Bununla birlikte Nakşibendîliğin ilk dönemlerinde halvetin uygun görülmediği, bu uygulamanın XIX. asırda Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ile tarikata kısmen girdiği yaygın bir kanaattir.⁵⁰ Hâlidîliği Kafkaslara getiren İsmâil Sirâceddin Kürdemirî'nin de Mevlânâ Hâlid'e intisabından sonra ilk olarak onun gözetiminde halvete girdiğini kaynaklar rivayet etmektedir.⁵¹

Hâlidîliğin Mahmûdiyye kolunun pîri sayılan Almalılı Mahmûd Efendi, Kazan'daki halifesi Muhammed Zâkir el-Çistâvî'ye (ö. 1310/1892) yazdığı mektupta halvetin önemini şöyle vurgulamıştır: “*Şüphesiz kurbîyet, muhabbet, rızâ ve bekâ gibi makamlara ulaşma yolunda seyrusülûke devam eden sâlikin önündeki birinci problem kötü ahlakıdır. Bunun da ilacı halvettir. Bu engelin halvetle izâle edilmesi kolaydır.*”⁵² Mahmûd Efendi'nin ayrıca İsmâil Kürdemirî'nin halifelerinden olan Hâşim el-Yemşânî gözetiminde Kazan'da halvete girdiğini kaynaklar ifade etmektedir. Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'nin, şeyhi Mahmûd Efendi nezaretinde günümüzde Gah (Gax) şehrine bağlı İlisu kasabasında halvete girdiği bilinmekle birlikte yine

⁴⁸ Mahmûd Celaleddîn el-Hulvî, *Lemzat-ı Hulviyye ez Lemzat-ı Ulviyye*, haz. Mehmed Serhan Tayşî (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 333; Mehmet Rıhtım, Seyyid Yahyâ Şirvânî ve Şifau'l-Esrâr Adlı Eseri (Bakü: y.y. 2010), 46.

⁴⁹ Rıhtım, *Seyyid Yahya Şirvânî* 108.

⁵⁰ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 330.

⁵¹ Hilmî Dağüstânî, *Sirâcü's-Se'âdât fî Siyeri's-Sâdât* (Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2011), 145.

⁵² Muhammed Zâkir el-Çistavî, *Tabıratü'l-mürşidîn min Meşâyihî'l-hâlidîyyîn*, (Kazan: Dârü'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, t.y.), 96; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 63.

onun, kendi müridlerine halveti tavsiye ettiği ve “*Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye*” müellifi Osman es-Sakhûrî’yi üç kez halvete soktuğu kaynaklarda mervîdir.⁵³

Çalışmamızın yoğunlaştığı dönemde bölgedeki Hâlidîler Ruslarla maddî-manevî mücadele halinde olmaları sebebiyle halvet uygulaması icra edilemez hale gelmiştir. Müslüman halkın sistematik olarak baskı altına alınması, ibadetlerin yasaklanması ve dinî yayınların toplatılıp kabirlerin yıkılması sûfilerin pek çok organizasyonunu olumsuz etkilediği gibi halvet geleneğini de ortadan kaldırmıştır. Hâlidî şeyhlerden aynı zamanda Şeyh Şâmil’le birlikte Ruslara karşı Müridizm Hareketi’ne katılan Hacı İsmâil Suvagilî⁵⁴, dönemin şartlarına göre Müslümanların halvette değil aksine dışarıda halk arasında olması gerektiğini şöyle vurgulamıştır: “*Şecaat ve yiğitlik halvette ibâdet etmek değildir. Asıl cesaret ve yiğitlik, halk içinde insanın kendi nefsinin koruması, toplum içinde Allah’ı aklından çıkarmaması ve şeytanın vesveselerini kalbinden kovabilmesidir.*”⁵⁵ İsmâil Efendi bu ifadesiyle Ruslarla mücadele ortamında sûfilerin inzivaya çekilip zikirle meşgul olmasının doğru olmayacağını, aksine sâlikin insanların arasında olması gerektiğini söyleyerek Nakşibendîliğin esaslarından biri olan halvet der-encümene⁵⁶ işaret etmiştir.

3. Sûfî Organizasyonları

Kurucu ilkeleri gereği Nakşibendîlik kendine has bir toplumsal tasavvur geliştirmiş ve bu tasavvurun pratikleri Nakşibendîlerin olduğu hemen her yerde kendini belli etmiştir. Azerbaycan’da en etkili tasavvuf ekollerinden birinin Nakşibendîlik olduğu düşünüldüğünde⁵⁷ Kuzeybatı Azerbaycan’da XIX. ve XX. yüzyıllarda toplumun dinî algısını ve motivasyonunu belirleyen en önemli unsurun da yine Nakşibendîler olduğunu söylemek mümkündür.

⁵³ Bâkinî, *Tabakât*, 529, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 162; Nojbekrî, *Mektûbât*, 354; Hilmi Dağıstâni, *Sirâc*, 158.

⁵⁴ Suvagil, günümüzde Azerbaycan’ın kuzeybatısında yer alan Zakatala şehrine bağlı bir kasabadır.

⁵⁵ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 160.

⁵⁶ Bu tabir sâlikin zâhiren insanlar arasında ve onlarla alışverişte olmasını hakikatte ise onun Allah ile birlikte olmasını ifade etmektedir. Geniş bilgi için bk. es-Sâfi, *Reşehât*, 39; Hânî, *Behcetü's-seniyye*, 226; Bâkinî, *Tabakât*, 416.

⁵⁷ Bennigsen-Quellejey, *Sûfî ve Komiser*, 82; Monteil, *Sovyet Müslümanları*, 229; Shirin Akiner, *Sovyet Müslümanları*, çev. Tufan Buzpınar, Ahmet Mutu (İstanbul: İnsan Yayınları 1995), 180.

Hâlidî şeyhlerinden Mahmûd Efendi ve müritlerinin Kuzeybatı Azerbaycan'da fakir halkı gözettikleri, zekât ve sadaka gibi dinî-malî yardımları aksatmadıkları ve halkı buna teşvik ettikleri kaynaklar tarafından zikredilmiştir. Nojbekrî ve Şabanov Mahmûd Efendi ve müridlerinin kendileri muhtaç oldukları halde fakirlere yardım ettiğini, kendilerine gelen maddî hediyesi halka dağıttıklarını ifade etmişlerdir. Şabanov, Mahmûd Efendi'nin öğrencilerine verilen yardımların günlük yüz manat civarında olduğunu belirtmiş, o dönemde bir koç fiyatının üç manat olduğunu söyleyerek bu meblağın tamamının fakirlere dağıtıldığını da eklemiştir. Aynı kaynaklar Mahmûd Efendi ve müritlerinin bu tavırları sebebiyle halk tarafından sadece dinî değil dünyevî meseleler için de bir meşveret merkezi olarak kabul edildiklerini vurgulamıştır.⁵⁸

Kaynaklar, Hâlidî sûfilerin gruplar halinde periyodik olarak köy ve ev ziyaretleri gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir. Bu ziyaretler sebebiyle tarikatın ve sûfilerin halk arasında itibar gördüğü, tasavvufi ahlakın yayıldığı ve bu ziyaretin tarikatın bir nevi insan kaynakları fonksiyonunu icra ettiği rivayet edilmiştir. Hâlidî mürşitlerinden Şuayb b. İdrîs el-Bâkinî, bu ziyaretlerin birinde sûfilerden etkilenip tarikata girdiğini yine kendisi ifade etmiştir.⁵⁹ Hâlidî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'nin de bölgede bulunan evleri sık sık ziyaret ettiği, halkın da hemen her meselede onu ziyaret edip nasihatler dinlediği bilgisi kaynaklarda mevcuttur.⁶⁰

XIX. yüzyıl sûfi organizasyonları hakkında detaylı bilgiler veren Sakhûrî o dönemde Azerbaycan'ın kuzeybatısında bulunan şehirlerden hacca gidecek olan kabilelerin dualarla ve merasimlerle yolcu edildiğini rivayet etmiştir. O, bahsi geçen dönemde her yıl hacıları uğurlama törenlerinin Hâlidî sûfiler tarafından icra edildiği bilgisini de paylaşmış Hâlidî şeyhlerinden ve Mahmûdiyye kolunun pîri sayılan Mahmûd Efendi'nin bu organizasyonları teşkil ettiğini bildirmiştir.⁶¹ Hâlidîlerin başlattığı, hacıları dualarla yolcu etme uygulaması Azerbaycan'da karayoluyla hac yolculuğunun yapıldığı son tarih olan 2008'e kadar sözü edilen bölgede devam etmiştir.⁶²

⁵⁸ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25. Ayrıca bk. Nojbekrî, *Mektûbât*, 359.

⁵⁹ Bâkinî, *Tabakât*, 515-516; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 62.

⁶⁰ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 241.

⁶¹ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 163.

⁶² Erol, *Azerbaycan'da Nakşibendilik*, 318.

Bölgedeki Müslümanların farklı etnik gruplardan oluşmalarına, ameli ve itikadî olarak muhtelif mezheplere ayrılmış olmalarına rağmen Halidîliğin ortaya koyup geliştirdiği ihvan dayanışması ve organizasyonu İslâm ahlakını etnik ve dinî farklılıkların üzerinde bir konuma getirmiştir. Sovyet kaynakları, tasavvufun etnisiteler arası ayrıştırıcı bir rol oynadığı, tarikatların kavimler arası hasımlığı şiddetlendirdiği iddialarını gündeme getirmiş olsa bile⁶³ tasavvufun bölgede yaşayan Avarlar, Lezgiler, İngoılar ve Sakhurlar arasında kabul görmesi bu görüşü yalanlamaktadır. Halkın ve sûfilerin bazı kesimlerinin Hanefî bazılarının da Şâfîî, bir kesimin Mâtürîdî diğer bir kesiminin de Eş'arî olmalarına rağmen amelde ve itikatta herhangi bir çatışma yaşamamaları tasavvufun bölgedeki kuşatıcı ve birleştirici rolüne işaret etmektedir.⁶⁴

Çarlık Rusyası'nın son dönemlerinde Kuzeybatı Azerbaycan'da irşad vazifesinde bulunan Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Bâkînî, üzerlerindeki Rus baskısı sonucu herhangi bir organizasyon, dost ve ihvan ziyareti gibi tarikata hayat veren faaliyetleri yapamadıklarından şikâyet etmiştir. Rus baskısı sebebiyle son derece ihtiyatlı davranmak zorunda kaldıklarını, mekân değiştirmekte zorlandıklarını belirten Bâkînî bunun hem Müslüman halk hem de sûfiler için büyük bir belâ olduğunu da eklemiştir.⁶⁵

4. Mektuplaşma Geleneği

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, tarikatın organizasyonunu sağlama hususunda halifelerine ve müridlerine mektuplar yazarak Hâlidîliğe bir dinamizm ve kararlılık kazandırmıştır.⁶⁶ Kaynaklar incelendiğinde Hâlidîliğin Kafkaslara gelişinden sonra gerek sûfiler arasında gerekse de halk ile mürşitler arasında mektuplaşma geleneğinin devam ettiği görülmektedir. Bu mektuplar aracılığıyla müritlerle mürşitleri arasında dinî ve tasavvufî meselelere dair görüş alışverişinde bulunulduğu görülmektedir. Bu mektuplar aynı zamanda tarikata davet etme aracı olarak da işlev görmüştür.

Mevlânâ Hâlid'in Kafkaslara gönderdiği halifesi Kürdemirî mektuplaşma geleneğini aynen devam ettirerek çevre vilayetlerdeki seçkin âlim ve insanları tarikata mektuplarla davet etmiştir. Özellikle Dağıstan'da tüm halk

⁶³ Monteil, *Sovyet Müslümanları*, 233.

⁶⁴ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 2.

⁶⁵ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcû'l-müşeyyede*, 358.

⁶⁶ Manneh, "19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddilik", 274.

tarafından saygı duyulan Yeragî'ye mektuplar göndererek onu tarikata davet etmiştir. Bu mektubunda Kürdemirî Yeragî'ye hitaben; “*Ey kardeşim Muhammed Yeragî, benden istediğin her şeyi ondan (Has Muhammed Şirvânî'den) elde edebilirsin. Eğer ona güveniyorsan ve niyetin halis ise vuslata erersin. Gözlerin göremediği, kulakların duyamadığı, hiçbir beşerin kalbine düşmeyen şeylere nail olursun. Aramızdaki mesafeler uzak olsa da cismanî olarak ayrı olsak da ruhen birlikteyiz.* Söзlerini serdederek onu tarikata davet etmiş ve göndermiş olduğu vekiline tabi olmasını belirtmiştir.⁶⁷

Sonraki Hâlidî mürşitler de mektuplaşma geleneğini devam ettirmişlerdir. Mahmûdiyye kolunun pîri Almalılı Mahmûd Efendi de Kazan, Astrahan ve Azerbaycan'da kendisine gelen mektuplara ve sorulara yine mektuplarla cevap vermiştir. Onun bu mektupları daha sonra “Mektûbât” olarak anılmaya başlanmıştır. Mahmûd Efendi bu mektuplarında sadece dinî ve tasavvufî meseleleri ele almakla kalmayıp aynı zamanda gurbetteki hayatını, çektiği ıstırapları ve hastalıklarını dile getirmiş bazen de yazdığı şiirleri dostlarına göndermiştir.⁶⁸ Sözü edilen mektuplarında Mahmûd Efendi aynı zamanda tarikata mutlaka katılması gereken kimseleri de davet ettiği görülmektedir. Mahmûd Efendi'nin daha sonraları halifelerinden bir olacak olan Hacı İsmâil Suvagîlî'ye birkaç kez mektup göndererek onu kendisine intisap etmeye davet ettiği, son mektubunda ise; “*Şayet gelmezsen ben senin ayağına gelirim*” diyerek davetini yinelediği kaynaklarda mervîdir.⁶⁹

Sonraki Hâlidî mürşitlerinden Şuayb Efendi Bâkîni ise tasavvufî ve bulunduğu çevredeki sûfî organizasyonlarıyla alakalı mektuplar kaleme almıştır. Bu mektupların bazılarını müridlerinden biri olan Hilmî Dağüstânî eserlerinde belirtmiştir. Mektuplar dikkate alındığında bunların tasavvufî, seyr u sülûkle ve sûfilerin yaşadıkları o döneme özgü zorluklarla alakalı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte müridlerinden Hilmî Dağüstânî'nin *Tenbihu's-sâlikîn* adlı eserine bir önsöz yazıp gönderdiği de kaynaklardan anlaşılmaktadır.⁷⁰ Bunun

⁶⁷ Alkadarî, *Dîvânü'l-memnûn*, 4; Bâkîni, *Tabakât*, 420.

⁶⁸ Mahmûd Efendi'nin mektupları için bk. Bâkîni, *Tabakât*, 553; Çistavî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 114-121.

⁶⁹ Bâkîni, *Tabakât*, 543; Nojbekrî, *Mektûbât*, 357.

⁷⁰ Hilmî Dağüstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 157, 355; Hilmî Dağüstânî, *Telhis*, 119; Hilmî Dağüstânî, *Tenbihü's-sâlikîn*, 614.

yanı sıra Bâkinî, şeyhi Talalı Ahmed Efendi'nin vasiyetlerini ve tavsiyelerini de mektup haline getirerek eserinde nakletmiştir.⁷¹

Hâlidî mürşitlerinin mektuplarla halkı irşad etme ve tarikatı organize etme çabaları Sovyetler Birliği döneminde de devam etmiştir. Bölgedeki son Hâlidî şeyhi Nâsîh Efendi (ö. 1996) hem yaşadığı bölgede hem de farklı bölgelerdeki sûfilerle mektuplaşarak onların dinî sorularına ve manevî problemlerine cevaplar vermiştir. Sovyet hâkimiyetinin devam ettiği 1970'li yıllarda Nakşibendî geleneğinde yetiştiği anlaşılan birinden kendisine gelen bir mektup şu şekildedir:⁷²

Şeyhim hazretleri. Bütün ailemizin kalbinde size karşı olan muhabbet manasıyla beslenen selamları bu mektup ile size çattırırım ve sizi öpürem ve bütün aileniz ile size can sağlığı arzu edirik...

Cenâb-ı Hz. Ali bir sözünde buyurur ki; Ey insan! Sen kebir-i âlemin küçük bir formasısan. Ne zaman kebir-i âleme el atmak istersen küçük âlemde olan nefis ile mübarecede bulunmak kabiliyeti olmazsa fenâfillâh seni çekip alır.

Hakikat mana tariki ile bakıram ve özümden daha günahkâr bir kul görmürem. Ama kâinatı halk eden Hâlik'in rahmet diyarlarının hadd-i pâyanı yoktur.

Şeyhim hazretleri; Kur'an-ı Şerife göre bir mazlumu bir zâlimin elinden alan kimse bütün dünya insanlarını diriltmek kadar sevaba nail olur. Ben çaresiz koca bir kulum. Evvela hidayet Hz. Allah'tandır. Bir koca kulum. Beni kapından reddetme. Sizin duanızın bereketinden belki bu zâlim nefsin elinden kurtulurum. Ben tez tez size gelmekle manen devlete nail olabilirim. Allah'tan hidayet olsa çok iktidarane temenni etmişem.

Bu halde nevelerimin⁷³ dördü Ku'an-ı şerifi okuyor, dördü de –demek olar ki- tam öğrenmek üzeredir...

Hüdâ Hâfiz. Öpürem sizi. Fakiriniz Seyfuddin Kutkâşını. 1. Kasım. 1976.

Bu mektup Nakşibendî-Hâlidî geleneğin zayıflasa bile XX. Yüzyılın başlarına kadar devam ettiğini ve o dönemlerde halen daha halkın manevî hayatı üzerinde etkili olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

⁷¹ Bâkinî, *Tabakât*, 588.

⁷² Mektubun aslı için bk. Ek-1.

⁷³ Osmanlı Türkçesi'nde torun anlamına gelen neve kelimesi günümüz Azerbaycan Türkçesi'nde halen aynı anlamda kullanılmaktadır. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, haz. Aydın Sami Güneyçal (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006), 829; Ali Haydar Orucov, Behruz Abdullayev ve Nergiz Rahimzade, *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lûgati* (Bakü: Şark-Garb Yayınları, 2006), 3/484.

Sonuç

XIX. yüzyılın başlarında İsmâil Sirâceddîn-i Şîrvânî-i Kürdemîrî ile Azerbaycan'da yayılmaya başlayan Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf tefekkürü bölgedeki en büyük tasavvuf ekolü olmuştur. Mevlânâ Hâlidî'in tarikata seçkin insanların ve âlimlerin davet edilmesi önceliği Kafkaslarda da uygulanmış ve Hâlidîliğin bölgede hızla yayılmasının önünü açmıştır. Bölgede Hâlidîliğin temsilcilerinin âlimler, medrese öğrencileri ve halkın sevdiği kimselerden olması tarikatın medrese zemininde ve halkın içerisinde yayılmasını sağlamıştır. Bu yayılma süreci aynı zamanda Rusların sıcak denizlere inme politikası sebebiyle tüm Kafkasya'yı istila etme hareketine rastlamıştır. Bu sebeple Hâlidîler bir yandan dinî-tasavvufî geleneklerini sürdürürken diğer yandan da Ruslarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Çalışmamız Azerbaycan'da bir tasavvuf ekolü olarak kendi organizasyonunu gerçekleştirmeye çalışan Hâlidîliğin dinî, tasavvufî ve sosyal alanlarda iki yüz yılı aşkın bir zaman diliminde etkisini sürdürdüğünü ortaya koymuştur. Sadece dergâhlarda değil medreselerde de etkili olan Hâlidî sûfleri zâhirî ve bâtinî ilimleri eş zamanlı olarak tedris etmişlerdir. Rusları zamanın fitnesi ve deccalı olarak gören sûfler düşmanın şerrinden sakınmak için Hz. Peygamberin hadislerindeki işaretleri yorumlayarak Kehf sûresi okuma ve yazma geleneğini aksatmamışlardır. Özellikle sosyal yönü ağır basan dinî bayramları ve mevlîd merasimleri gibi ibadetleri birer tebliğ aracı olarak kullanan Hâlidîler, hem bu ibadet meclislerini ihya etmiş hem de kendi geleneklerini bu şekilde sürdürmeye çalışmışlardır.

Makalemiz, bazı İslâmî geleneklerin dinin ve kurumlarının yok edilmeye çalışıldığı bir dönemde Müslümanların manevî hafızalarını koruma hususunda ne kadar önemli bir rol oynadığına işaret etmiştir. Özellikle Hâlidîlerin yaşatmaya çalıştıkları kabir ziyaretleri gibi bir ritüelin o günkü şartlarda Müslümanı bireysellikten çıkarıp ona, büyük bir ümmetin parçası olduğunu hatırlatma gibi çok önemli bir görev icra etmiştir. Benlik değişimini amaçlayan Ruslar bu durumu fark etmiş ve manevî hafızayı ortadan kaldırmak için ilk iş olarak Müslümanların teveccüh ettiği kabirleri yıkarak ve de ziyaretleri yasaklayarak bu geleneği yok etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte halvet geleneği ve tasavvufu bizzat halkın arasında yaşatan sûfî organizasyonları zamanla ortadan kalkmıştır.

Nakşibendî-Hâlidî tefekkürü, içinde bulunduğu toplumlari gerek adap gerekse kurum ve aktörleriyle imar ve ihya etmeye çalışmıştır. Kafkaslarda özellikle Azerbaycan’da bu anlayışı devam ettiren Nakşibendî-Hâlidîler Sünnî İslam akidesinin yaŐaması için her türlü dinî argümanı kullanmıŐlardır. Bu yönüyle incelendiğinde, geçmişten günümüze İslam toplumunun birlik ve bütünlüğünü korumayı öncelikli görevi sayan Nakşibendîliğin Kafkaslarda da aslına uygun Şekilde devam ettiği aşikârdır.

Kaynakça

- Abu Manneh, Butrus. "19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddilik". çev. Hür Mahmûd Yücer. *Tasavvuf Dergisi* 12 (2004), 265-291.
- Ahadov, Abdullah. *Azerbaycan'da Din ve Dinî Tesisatlar*. Bakü: y.y. 1991.
- Algar, Hamid. "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Resulev". çev. Ethem Cebecioğlu. *AÜİFD*, 37 (1997), 131-149.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Cüneyt Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları 2012.
- Aliyev, Tural. *Nâsih Efendi*. Zaqatala: Bakü İslâm Üniversitesi, Zakatala Şubesi, Lisans Tezi. 2012.
- Alkadarî, Hasan. *Divânü'l-memnûn*. Timurhanşürâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913.
- Baddeley, John F. *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, çev. Sedat Özen. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995.
- Bâkinî, Şuayb Efendi b. İdris. Tabakâtü'l-havâcegân-ı Nakşibendiyye ve sâdâti'l-meşâyihî'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye. Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014.
- Benningsen, Alexandre – Quelquejay C. Lemercier. *Sûfî ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarikatları*. çev. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Dağistânî, Hasan Hilmi. *el-Burûcü'l-Müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede*. nşr. Abdülcelil el-Atâ. Beyrut: Daru'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, 1996.
- Dağistânî, Hasan Hilmi. *Feyzu'r-Rahmân fi zikr-i kelâm-i Abdîrrahman*. thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî. Dumaşk: Dârü'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, 2003.
- Dağistânî, Hasan Hilmi. *Sirâcü's-se'âdât fi siyeri's-sâdât*. Dağıstan: Dârü'r-Risâle 2011.
- Davudov, Celal. *Zakatala-Balaken Bölgesinde Yaşayan Farklı Halkların Birlik ve beraberliğinde İslâm'ın Rolü*. Zakatala: Bakü İslâm Üniversitesi, Zakatala Şubesi, Lisans Tezi, 2009.
- Durkilî, Nezir. *Nüzhetü'l-ezhân fi terâcim-i ulemâ-i Dağıstân*. Dağıstan: Dârü'l-Âsârî'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, t.y.
- el-Çistâvî, Muhammed Zâkir. *Tabsiratü'l-mürşidîn min meşâihî'l-Hâlidîyyîn*. Kazan: Daru'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, t.y.
- el-Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Behcetü's-seniyye*. çev. Sirâceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- el-Hulvî, Mahmûd Celeleddîn. *Lemzat-ı Hulviyye ez Lemzat-ı Ulviyye*, haz. Mehmed Serhan Taysî. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- el-Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *et-Terğîb ve't-Terhib*, çev. A. Muhtar Büyükcınar vd. 7 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1984.
- en-Nojbekrî, Hâlid Seyfullah b. Hüseyin en-Nakşibendî. *Mektûbât-u Hâlid Seyfullah ilâ fukarâ-i ehlillâh*. Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014.
- Erol, İbrahim. *Azerbaycan'da Nakşibendilik*. İstanbul: Serkitap, 2000.

- es-Sakhûrî, Osman Efendi. *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye fî şerhi'l-kasidetü'l-Mahmûdiyye*. Temirhanşürâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1914.
- Haciyev, M. M. *Solnitse Nastavlenia Şeyh Mahmûd Efendi ego Nastavniki i Premniki*. Mohaçkale: Nûru'l-İslâm, 2011.
- Haydarî, İbrâhim Fasih. *Mecdü't-tâlid*, çev. Eser Sazak. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Kavak, Abdülcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*. İstanbul: Nizamiye Akademi: 2016.
- Kazânî, Muhammed b. Murâd. *Abdullah Zeyl-ü Kitabi'r-Reşehât 'Ayni'l-hayât*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâli. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Kazanî, Muhammed Murâd. *Telfiku'l-Ahbâr ve Telkihu'l-Âsâr fî vekâi'i Kazân ve Bulğâr ve Mulûki't-Tatâr*. nşr. İbrâhim Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1323/2002.
- Monteil, Vincent. *Sovyet Müslümanları*. çev. Mete Çamdereli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Muhammedcelil, Muhammed ve Halilli, Fariz. *Mevlana Siraceddin Şirvani*. Bakü: Adlioğlu Neşriyatı, 2003.
- Musahan, Ali Yıldız. “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”. *İLTED* 44 (2015), 227-246.
- Niyazov, Ahmet. *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2016.
- Nuruzade, Şehla. 20. Asrın 20-30. İllerinde Azerbaycanda Etnokonfessional Şerait. Bakü: y.y. 2010.
- Rıhtım, Mehmet. Seyyid Yahyâ Şirvânî ve Şifâu'l-Esrâr Adlı Eseri. Bakü: y.y. 2010.
- Sâhib, Es'ad. *Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid*, haz. Dilaver Selvi ve Kemâl Yıldız. İstanbul: Sey-Tâc Yayınevi, 2000.
- Seferova, Cemale. “Şeki Türbeleri”. *Turan Stratejik Araştırmalar Dergisi* 15 (2012): 31-38.
- Şabanov, Muhammed. *Talaman Yassı Yolu*. Bakü: Azerbaycan Milli Ansiklopedi Neşriyyatı, 2001.
- Taştan, Abdülvahab. “Azerbaycan'da Sosyal-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 1-39.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Uğur, Selim. *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Senfîne-i Evliya*. haz. Mehmed Akkuş ve Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Yâkub, Paşa. *Nurlu Sîmâlar*. Bakü: Zerdâbî LTD MMC, 2011.
- Yunusov, Arif. *Islam in Azerbaijan*. Bakü: Zaman Neşriyyatı, 2004.

Ekler

Ek-1: Son Hâlidî Şeyhi Nâsih Efendi'ye Yazılmış Mektup Örneği

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شعیبیم حضرت میری بتون نائله میریزه قلبنده ییزه قاسم شوق محبت معصوم بئسله
نه ن سلاملاری بو مکتوب ایله کیزه جا ئدیورام و میزیم ایدورم و بتون
تالیغز ایله کیزه جان ساعلیغی ارزو ایدوریلک. و بو مکتوب یازاننا قوه رسلا
میر سلامتدر.

عذاب حضرت کالیته بر حدیشنده بیورورکه ای انسان سن کیمری فالضله کیچیک
فور مکی سن نه زمان کیمر نائله آن اتماق استه سنه سغیر کالمه اولان
نفس ایله مبارینه آپارماق قابیلنه نسی اولماز سا فنا فرالله چکیب آپاریم
شقیقت معنای ترلیله با فیراح اوزیمدن کونا هکلر بو قول کدر میرهم. اما
کاتبین قلق ایلیه ن خالقیک رحمت نریلار بکده دمی پایانی یغقور.

شعیب حضرت تکراری قرآن شریفده بر مظلوم بر ظالمکله المذن اهلای بتون دونیا
انسانلاری دیب پاتمکله قده ر صوابه نائل اولور من چاره کبسهلشن قورجا قولام
اولا هیدایت الله دان اولماق کونک، بر قورجا قولام منی قابوندن نه د اینجه
نسو بیله کیمر کونک دو کونگرنه بر کتیلدن بلکه بو ظالمکله المذن قورنازام
من تکراره کیمره کلمکله معنادو کله نائله اولایله برهم الله دان هیدایت
اولسا جوج اقتدار بیه نیمی ایر مشتم.

بو فالله نوه لریبکله لودری آزاد قرآن شریفی اوضایور و دور دینده دینک
اولار کئی تاخ اوی بکلور.

ملا مکاشفیه قاسم شوق ابرا هیتم حوصی حضرت تکرارینه عکسینه و بیغیمیر بلکه التلامذون تکراره
اولمالرینه سلسله کیبیه سسی. خداها وظ او برهم کیموزی قیمریکر کیموز الدیمه قورق کیمزدان
که ۱۹۷۶ ۵۱ دینک ایس زده

Münâzara Geleneğinde Üslup Sorunu: İbnü'd- Demâmîni'nin Safedî Tenkidi

Mehdi Cengiz*

Öz

Meşhur İslam tarihçisi Safedî (ö. 764/1363), Tuğrâî'nin (ö. 515/1121) *Lâmîyyetü'l-'acem* adlı kasidesini *el-Gaysüllezî insecem* adıyla şerh etmiş, 15. yüzyılın önemli edebiyatçılarından İbnü'd-Demâmîni (ö. 827/1424) ise Safedî'nin bu eserini eleştirmek için *Nuzûlü'l-gays* adıyla bir tenkit çalışması yapmıştır. Bu çalışma, klasik hâşiyelerde gördüğümüz ilgili metni açıklayıp yeri geldiğinde tenkit etme amacı gütmeyiz. Bunun yerine “Bu adam utansaydı bunları söylemezdi” gibi ağır cümlelerle Safedî'yi eleştirmek ve onun eserini kötülemek için kaleme alınmıştır. İbn Akbers, İbnü'd-Demâmîni'nin sert eleştirilerinden dolayı bu iki metni karşılaştırmak için *Tahkîmu'l-'ukûl* adıyla bir kitap yazmıştır. Konusunu İbnü'd-Demâmîni'nin Safedî'ye yönelttiği eleştirilerin oluşturduğu bu makale ile münâzara geleneğinde eleştiri merkezli kaleme alınan çalışmalardan temsil gücü yüksek bir hâşiyenin, ilgili şerh ile ilişkisinin münâzara adabı açısından incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle münâzara disiplini çerçevesinde tartışmanın ahlaki ilkeleri üzerinde durulacaktır. Peşi sıra İbnü'd-Demâmîni'nin *Nuzûlü'l-gays* adlı eseri hakkında bilgi verilip bu yapıt, muhteva açısından değerlendirilecektir. Son bölümde ise İbnü'd-Demâmîni'nin karşı görüşü eleştirirken kullandığı sert ifadeler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğatı, Kaside, İbn Akbers, *Tahkîmu'l-'ukûl*, Hakaret.

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID:0000-0001-7593-1801, mehdicengiz@artvin.edu.tr

The Problem of Style in the Tradition of Discussion: Ibn Al-Damāmīnī's Al-Safadī Criticism

Abstract

The famous Islamic historian al-Safadī (d. 764/1363), comments al-Ṭuḡhrā'ī's (d. 515/1121) ode (Qasīda) named *Lāmiyyat al-'Ajām* with the name *al-Ghayth alladhī insajama*. Ibn al-Damāmīnī (d. 827/1424), one of the most important figures of the fifteenth century wrote a critique study under the name *Nuzūl al-ghayth* to criticize this work of al-Safadī. This study does not aim to explain and criticize the text that we see in classical annotations (*hashiyah*). Instead, he is penned to criticize al-Safadī and disparage his work with stern words such as "if this man had been ashamed, he would not have said these things." Ibn Aqbars writes a book called *Taḥkīm al-'uqūl* to compare these two texts due to the harsh and excessive criticism of Ibn al-Damāmīnī. The subject of this article is Ibn al-Damāmīnī's criticism of al-Safadī. In this direction, first of all, the moral principles of debate will be emphasized within the framework of the discipline of debate. After that, information about Ibn al-Damāmīnī's work called *Nuzūl al-ghayth* will be provided and this work will be evaluated in terms of its content. In the last section, the harsh statements used by Ibn al-Damāmīnī when criticizing the opposite view will be emphasized.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ode, Ibn Aqbars, *Taḥkīm al-'uqūl*, libel.

مشكلة الأسلوب في تقليد المناقشة: نقد ابن الدماميني للصفدي

المخلص

المؤرخ الإسلامي الشهير الصفدي (ت. 1363/764) شرح قصيدة مؤيد الدين الطغراني (ت. 1121/515) المسماة بـ *لامية العجم باسم الغيث الذي انسجم في شرح لامية العجم*. فابن الدماميني (ت. 1424/827)، أحد أهم الشخصيات في القرن الخامس عشر، كتب دراسة نقدية تحت اسم *نزول الغيث الذي انسجم على شرح لامية العجم* لانتقاد شرح الصفدي. لا تهدف دراسة ابن الدماميني إلى تحشية وانتقاد الشرح الذي نراه في الحواشي الكلاسيكية. بدلاً من ذلك، كتب هذا الكتاب لأن ينتقد الصفدي ويحتقر عمله بكلمات صارمة مثل "لو كان هذا الرجل قد خجل لما قال هذه الأشياء". وابن أقبس كتب نقدا بعنوان *تحكيم العقول بأقول البدر في النزول* لمقارنة هذين العملين بسبب الانتقادات القاسية والمفرطة لابن الدماميني. موضوع هذا البحث هو نقد ابن الدماميني للصفدي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الهدف من هذه الدراسة هو فحص علاقة كتاب ابن الدماميني بشرح الصفدي من حيث آداب المناقشة. في هذا الاتجاه، أولاً سيتم التأكيد على المبادئ الأخلاقية للمناظرة في إطار نظام المناقشة. بعد ذلك سيتم توفير معلومات عن عمل ابن الدماميني المسمى بـ *نزول الغيث* وسيتم تقييم هذا العمل من حيث محتواه. في القسم الأخير، سيتم التأكيد على الأقوال القاسية التي استخدمها ابن الدماميني في انتقاد الرأي المعاكس.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، القصيدة، ابن أقبس، تحكيم العقول، الحقارة.

Giriş

Bir tartışmanın ahlakî ilkeleri münâzara, cedel ve mükâbere kavramları ile yakından ilişkilidir. Anlamları ihtilaflı olmakla birlikte sonraki dönemlerde terimleştigi şekliyle bir iddianın doğruluk ya da yanlışlığını belirlemek amacıyla yapılan tartışmaya münâzara; haklı çıkmak için yapılan karşılıklı savunmaya cedel; ne olursa olsun fikrin değişmeyip inada dönüştüğü laf dalaşına ise mükâbere adı verilir.¹ Karşıt görüşlerin öne sürülüp savunulması ile neyin amaçlandığı, mezkûr kavramları birbirinden ayıran en önemli noktadır. Buna göre münâzara ile amaç karşıt görüşte olan kişinin itibarını zedelemek ya da kendini haklı göstermek değil, doğrunun ortaya çıkmasıdır.² Bundan dolayı İslam düşünce geleneğinde mu'allil ve sâilin hem tartışırken uyması gereken içeriksel ve formel kurallar hem de ahlakî ilkeler üzerinde titizlikle durulmuştur. Zira bir tartışmanın belirli kuralları olmazsa doğrunun ortaya çıkarılma amacı kaybolup bir tür hesaplaşmaya ya da yanlış da olsa belirli bir düşünce üzerinde ısrara dönüşebilir. Buna göre tartışmanın ahlakî prensiplerinden ilki karşılıklı diyalogun ne amaçla yapıldığıdır ki bununla münâzara, cedel ve mükâbereden ayrılır.

İslam âlimleri, amacı ile ilişkili olarak tartışmanın dinî hükmünü tespit etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda “İşte siz böyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız. Ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz.”³ âyetinin, kişinin bilgisi olmayan konularda tartışmasının caiz olmadığına; “En güzel şekilde onlarla tartış.”⁴ âyetinin ise belirli kriterlere sahip kişilerin, tartışmaya girmesinin caiz olduğuna delâlet ettiği söylenmiştir.⁵ Benzer şekilde Hz. Peygamber ile bir adam arasında geçen aşağıdaki diyalog da münâzaranın caiz olduğuna delil olarak

¹ Cüveynî gibi münâzara ile cedeli aynı kabul eden, aralarındaki tek farkın kelime kökleri olduğunu söyleyenler e vardır. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel (Muhakkikin mukaddimesi)*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1979), 44; Abdurrahman b. Muhammed el-Bencevîni, *Hâşiyetü'l-Bencevîni 'alâ âdâbi'l-Kelenbevi (Mecmû'a içerisinde)* (Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1353/1935), 30.

² Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Fütûhî İbnü'n-Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî-Nezîh Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1413/1993), 4/361.

³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âl-i İmrân 3/66.

⁴ en-Nahl 16/125.

⁵ Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 8.

zikredilmiştir. Çocuğunun renginden dolayı bebeğin kedisine ait olmadığını düşünen bir adam Hz. Peygamber'e gelip şöyle der:

- Ey Allah'ın elçisi! Eşim siyah bir erkek çocuk doğurdu.
- Senin deven var mı?
- Evet.
- Renkleri nasıl?
- Kırmızı.
- Boz olanlar var mı?
- Evet.
- Peki, bu boz renk olanlar nereden geldi?
- Soyundan bir damarın ona çektiğini düşünüyorum
- Umulur ki bu çocuk soyundan bir damara çekmiştir.⁶

Yukarıda anlatılanlara göre şer'î hüküm bakımından münâzara iki kısma ayrılır: a) Konu hakkında yeterli bilgisi olmayan birisinin tartışması caiz değildir. b) İlmî yeterliliğe sahip olan kişilerin tartışması caizdir. Cüveynî (ö. 478/1085) tartışmanın hükmü konusunda ayrıntıya inerek, inatlaşmak ya da hakkı kabul etmemek amacıyla yapılan tartışmanın da haram olduğunu, fakat doğruyu bulmak, batılı ortaya çıkarmak ya da doğruyu göstermek niyetiyle yapılan tartışmaların farz-ı kifâye olduğunu belirtir.⁷ Bununla ilişkili olarak içtihad sıfatına sahip donanımlı bir fakih, içtihadında hata etse de kınanmayacağını hatta Allah katında sevap alacağını söyler.⁸ Bu da aşağıda sayılan diğer şartlarla yakından ilişkili olan münâzaranın en önemli ahlakî kuralını, yani “bilmediği konuda tartışmamak” ilkesini oluşturur.

Dinî hükmü, yapılış amacına bağlı olarak değişen münâzaranın ahlakî ilkeleri genellikle mu'allil ve sâilin karşılıklı diyalogları etrafında belirlenmiştir. Makalemizin konusunu ise 15. yüzyılın önemli simalarından İbnü'd-

⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Hudûd”, 41 (No. 6847).

⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 22-23; İbnü'n-Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-münir*, 361-370.

⁸ Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1407/1986), 2/717.

Demâmînî'nin kendinden yaklaşık bir asır önce vefat eden Safedî'yi eleştirirken kullandığı sert üslup, yani cevap vermesi mümkün olmayan birisine yapılan ağır ithamlar oluşturduğundan, karşılıklı diyaloglar etrafında şekillenen münâzara eserlerindeki ahlakî ilkeler bütünüyle bu çalışmaya uygulanamaz. Fakat ilgili prensipler çerçevesinde “Bir yazarın, kendisine cevap vermesi mümkün olmayan birine eleştirileri nasıl olmalıdır?” sorusuna daha kolay cevap verilebilir. Bu doğrultuda konu ile alakalı ilkeler aşağıdaki gibi tasnif edilip sıralanabilir:

1. Tarafların İfade Biçimleri ile İlgili Kurallar

a) Münâzarada söz uzatılmamalı, fakat muhatabın anlamasına engel olacak derecede kısa cümlelerden de kaçınılmalıdır.

b) Yukarıdaki madde ile ilişkili olarak münâzarada, anlamı kapalı lafızlardan uzak durulmalıdır.

c) Münâzarada amaç doğrunun ortaya çıkarılması olduğundan faydasız fer'î konulara girilmemeli ve hedef saptırılmamalıdır.

Yukarıda sayılan maddeler, karşılıklı tartışmalarda ve eleştirilen kişinin vefatının ardından ona ya da eserine yöneltilen tenkitlerde de geçerlidir. Buna göre daha önce yaşamış bir bilim insanı, edebiyatçı, sanatçı ya da bunların yapıtları tenkit edilecek ise tartışan kişi, muhatabının anlamayacağı kapalı sözlerden sakınmalı ve hedef saptırmamalıdır. Fakat çalışmamızın konusu, tartışmanın ifade biçimi ile değil, muhatabın onur ve şerefine zarar veren aşağıdaki maddeler ile alakalıdır.

2. Tarafların Onur ve Şerefini Korumaya Yönelik Kurallar

a) Münâzara sırasında gülmek ve sinirlenerek sesi yükseltmek gibi taşkınlıklardan kaçınılmalıdır. Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) böyle davranan kişilerin, bilgisizliklerini örtmek için bu yola başvurduklarını ve böylece cehaletlerini ortaya koyduklarını söyler.⁹

b) Muhataba karşı nazik ve saygılı bir tavır takınılmalıdır.

⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı sedâd min 'ilmi'l-âdâb* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1294/1877), 55.

c) Karşı tarafı küçük düşürücü söz ve davranışlardan kaçınılmalıdır.¹⁰

Münâzara kitaplarında zikredilen kurallar tartışmanın amacından sapmamasını sağladığı gibi tarafların onur, şeref ve saygınlığını korumaya yardımcı olur. Tarafların sarf ettiği kırıncı sözler, birer etik problemi olmakla beraber muhatabın onur ve saygınlığına zarar verecek derecede hakarete dönüştüğünde hukukun konusu olur. Bu bağlamda kişinin sosyal değerini tayin eden şeref (kişinin kendi onur ve değeri ile düşüncesi) ve şöhretin (başkalarının bu kişi ile ilgili düşünceleri) uluslararası hukuk kuralları ile korunduğu ifade edilmelidir.¹¹ Bu doğrultuda hırsız, fahişeye fahişe demek hakaret suçları içerisinde değerlendirilmiştir.¹²

1. İbnü'd-Demâmî'nin *Nuzûlü'l-Gays Adlı Eseri*

Selçuklu devletinde vezirlik makamına kadar yükselen Tuğrâî, görevinden azledince İsfahan'a gider ve 59 beyitten oluşan *Lâmiyyetü'l-'acem* adlı kasidesini kaleme alır.¹³ Bu kasidede başına gelen olayları çeşitli hikmetlerle anlatan şair, yapıtının başında kendini övüp Bağdat'tan ayrılışından ve arzuladığı şeylere kavuşmamasından yakınır. Peşi sıra sevgilisine ulaşmak için yaptığı yolculuğu ayrıntıları ile anlattıktan sonra zorluklarla başa çıkma hakkında beyitler söyleyerek kasideyi sonlandırır.

Edebiyat dünyasında çok beğenilen bu kaside Safedî tarafından *Gaysü'l-'edebillezî insecem bi şerhi Lâmiyyeti'l-'acem* adıyla şerh edilmiştir. İlk olarak Tuğrâî'nin hayatını ele alan şârih, peşi sıra çeşitli arûz ve kafiye konularına yer vermiş,¹⁴ daha sonra beyitleri şerh etmiştir. Her kelimenin üzerinde detaylı olarak

¹⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-âdâb fi 'ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, thk. Hayif en-Nebhân (Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 1433/2012), 30-31; Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı sedâd*, 54-56; Ebü Mustafa el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi 'ilmi'l-münâzara (Şerh ve tevzih 'alâ metni Tâşkôprizâde)*, ts., 68-70,74; Abdullatif Âdil, *Belâğatu'l-iknâ' fi'l-münâzara* (Rabat: Dârü'l-Emn, 1434/2013), 172-173.

¹¹ Mine Arsoy, "Hakaret", *TBB Dergisi* 72 (2007), 154-155.

¹² Arsoy, "Hakaret", 158.

¹³ Kaside üzerine kaleme alınan çalışmalar için bk. Mehdi Cengiz, "الشروح والحواشي حول قصيدة "لامية العجم لمؤيد الدين الطغراني: المشاكل والأدب", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran/2021), 167-196; Mehdi Cengiz, "Bir Kasideden Onlarca Yeni Yapıt: Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-'acem'ine Yapılan Tahmîs, Muâraza (Nazire) Ve Taştîrler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (31 Mart 2021), 485-505.

¹⁴ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Ġaysü'l-müseccem (müscem) fi Şerhi Lâmiyyeti'l-'acem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1424-2003), 57-63.

duran Safedî, çoğu zaman bir konudan diğerine atlamıştır. İstirat olarak adlandırılan bu yazım şeklini kitabın sonuna kadar devam ettiren Safedî, kitabının mukaddimesinde belirttiğine göre bunu, Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Hayavân*'ı gibi bir edebiyat eseri ortaya koymak için yapmıştır.¹⁵ Safedî'nin konuyla doğrudan alakalı olmayan fer'î konulara yer vermesi, sonraki dönem edebiyat tenkitçileri tarafından onlarca muhtasar çalışmasına neden olmuştur. Bunlar arasında Kemaleddin ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) muhtasarı meşhur olup birçok defa basılmıştır.¹⁶

İbn Demâmî ise yazdığı *Nuzûlü'l-Gaysillezî insecem 'alâ şerhi Lâmiyyeti'l-'acem* adlı tenkit çalışmasında -bir sonraki bölümde görüleceği üzere- münâzaranın ahlakî prensiplerini aşan sözlerle Safedî'nin yapıtını tenkit eder. Bu çalışmanın telif sebebi şöyledir: İskenderiye şehrinde, zeki olduğunu iddia eden bir ilim talebesinin, Safedî'nin kitabını çok fazla övdüğünü söyleyen İbn Demâmî, Mısır'da 794/1391 yılında bu kitabı görünce çok büyük hataların gözüne çarptığını ifade eder.¹⁷ Bunun üzerine Safedî'nin yapıtını tenkit etmek için bu çalışmayı kaleme aldığını belirtir.¹⁸

Safedî'yi tenkit ederken karşı çıktığı görüşleri bir araya getirip bir risale oluşturmak yerine fenkale üslubunu kullanarak onun sözlerini zikretmiş, peşi sıra ise *أقول* "Ben derim ki" diyerek itirazlarını sıralamıştır. Bunu yaparken tenkit ettiği yerlerin daha kolay bulunması için eleştirilerinden önce "Tuğrâî'nin beytini açıklarken şöyle dedi." cümlesini kullanmıştır.

Safedî, şerhinde fıkıhtan hadise, çeviriden astronomiye hemen her konuya temas ettiğinden İbnü'd-Demâmî farklı disiplinlere ait pek çok kaynağa başvurmak zorunda kalmıştır. Bunlar arasında İbn Arâbî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kurân*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sihâh*'ı ve İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Tehzibu'l-esmâ ve's-sifât*'ı zikredilebilir. Bu çerçevede İbnü'd-Demâmî'nin

¹⁵ Safedî, *el-Ğaysü'l-müseccem*, 1/12.

¹⁶ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *el-Maksadü'l-etem fî şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*, thk. Haydar Fahrî Mirân - Abbas Hânî el-Cerrâh (Dârü'r-Riğvân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1433-2012); Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *Muhtasaru Şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*, thk. Muhammed Şâdî Arbaş (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428-2007).

¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer Mahzûmî İskenderî ed-Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğaysillezî insecem fî şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*, thk. Mühenned Ahmed Hasan (Irak: Merkezu'l-Buhûş ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1431-2010), 82-83.

¹⁸ Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 83-84.

itirazlarının büyük kısmının belâgat, sarf, nahiv ve aruz konuları ile ilişkili olduğu da zikredilmelidir.¹⁹ Ayrıca İbnü'd-Demâmînî yazdığı bu eserde, Safedî'nin yaşadığı bilimsel ve sanatsal hesaplaşmalara da yer yer dikkat çeker. Söz gelimi Safedî ile hocası İbn Nubâte (ö. 768/1366) arasındaki tartışmayı göstermesi bakımından İbnü'd-Demâmînî'nin şu sözü kayda değerdir: “Bu adam (Safedî), nurunu söndürmek kastı ile hocası İbn Nubâte'ye itiraz etmeye devam ediyor. Allah ise ancak nurunu tamamlıyor. Baksana şunun ortaya koyduğu itiraza. Ne kadar da zayıf ve sıksa!”²⁰

Ayrıca bazen İbnü'd-Demâmînî, Safedî'nin sözleri hakkında çeşitli çıkarımlar, daha doğru bir ifade ile niyet okumalar yapar. Mesela İbnü'd-Demâmînî aşağıdaki sözleri ile Safedî'nin kendisine nispet ederek zikrettiği çeşitli beyitler hakkında şöyle der:

[Şiirin] anlamlarından bir anlam hakkında konuşup bununla ilgili beyitlere yer verdikten sonra bu mana ile ilgili bir şeyler (mısralar) zikrediyor. Kendisinin ediplerden olduğunu ve bu alandaki yerini göstermek için bunu yapıyor. Fakat çok nadir kendine özgü bir şey ya da ilginç bir nükte ortaya koyuyor. Bahsi geçen maktû' gibi ki bunun ilk beyti İbnü's-Se'âtî'nin beytinden alınmıştır.²¹

İbn Akbers ise Safedî'nin ve İbnü'd-Demâmînî'nin mezkûr kitaplarını incelemiş; Safedî'nin şerhinin hatasız olmamakla birlikte İbnü'd-Demâmînî'nin bazı noktalarda haddi aştığını belirtip *Tahkîmu'l-'ukûl bi ufûli'l-Bedri fi'n-Nuzûl* adlı çalışmasını kaleme almıştır. Bu eserde iki düşünürün görüşlerini karşılaştıran İbn Akbers daha dikkatli bir dil kullanmış ve iki tarafı tenkit ederken insafî elden bırakmamıştır.

2. İbnü'd-Demâmînî'nin İtirazları

İbnü'd-Demâmînî'nin Safedî eleştirileri, muayyen bir konu ile sınırlı olmadığı gibi belirli bir disipline de hasredilmemiştir. Zira aşağıdaki sözlerinde görüleceği üzere İbnü'd-Demâmînî'nin tek amacı Safedî'nin eserini karalayıp gözden düşürmek olduğundan eleştiri konusunda kendisini sınırlamamıştır.

¹⁹ İlgili itirazlar için bk. Mahmûd Muhammed el-'Amûdî, “Menhecü'd-Demâmînî fi i'tirâdihî 'ale'sh-Safedî fi şerhîhi li kaşîdeti Lâmiyyeti'l-'acem”, *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 30 (2017), 203.

²⁰ Demâmînî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 230.

²¹ Demâmînî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 235.

... Sonra bu yalancı ve gâibi susturmak istedim. [Safedî'nin] Yazdıklarına kınayıp ayıplayan kişi gözüyle baktım; bu kitapta bana kolaylaştırılan ve inatçıyı rahatsız edip hastalandıran geçerli itiraz [edilecek konu]ların olduğunu yazdım. Şöyle ki onun kitabı *Gaysü'l-edebillezî insecem fi şerhi Lâmiyyeti'l-'acem* (*Lâmiyyeti'l-'acem* şerhi: İncisamlı edebiyat yağmuru) olarak tanınmaktadır. [Kitapta zikrettiğim] bu münakaşalara, *Nüzûlü'l-gays* (yağmurun düşmesi) ismini koydum. Zira bu itirazlar [Safedî'nin] kitabını [-n değerini] aşağı düşürmektedir.²²

İbnü'd-Demâmînî'nin yukarıdaki sözlerinde “bir anlamı herkes tarafından, diğerini ise sadece erbabı tarafından bilinen iki anlamlı lafzı karine ile uzak anlamda kullanmak”²³ anlamına gelen tevriye sanatı vardır. Buna göre *Nüzûlü'l-gays* adının ilk ve yaygın olan anlamı “Gaysü'l-edeb şerhi”dir. Fakat İbnü'd-Demâmînî bunun yerine, tâlî mana olan Safedî'nin *Nüzûlü'l-gays* adlı kitabının kıymetini düşüren bir çalışma anlamını kastetmiştir.

Yukarıdaki sözlerinden İbnü'd-Demâmînî'nin amacının, Safedî'yi ve eserini karalamak olduğu, dolayısıyla da eleştirilerinde, bir münâzarada bulunması gereken en önemli özellik olan doğrunun ortaya çıkarılmasını göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi İbnü'd-Demâmînî, Tuğrâî'nin kasidesinin *Lâmiyyetü'l-Arab*'a benzerliğini tartışırken, Safedî özelinde bir Arap-Acem tartışmasına girerek onu küçümsemeye çalışmıştır.

Türk asıllı olan Safedî, Tuğrâî'nin kasidesini *Lâmiyyetü'l-Arab*'a mukabele etmek için yazmadığını öne sürüp bu kasideye neden *Lamiyyetü'l-Acem* adı verildiğini şöyle açıklamıştır: Arapların edep, emsâl ve hikmet ile meşhur olmuş *Lâmiyyetü'l-Arab* adlı bir kasidesi olduğu gibi Arap olmayanların da böyle bir kasidesi vardır ve buna *Lâmiyyetü'l-Arab*'a mukâbil olarak *Lamiyyetü'l-Acem* denilmiştir. Safedî *Lamiyyetü'l-Acem* isminin, kasidenin övgüsü için yeterli olduğunu ifade ettikten sonra "Bir şeyin meşhur ve büyük bir şeye izâfe edilmesi muzâfin şerefine delalet etmektedir. "Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikâil'e düşman ise bilsin ki Allah da inkârcıların düşmanıdır."²⁴ âyetindeki melek kelimesi -Allah'a izafe edildiğinden *meleklerine* demenin, *melekler* demekten daha büyük bir şeref olduğunu belirtmiştir. İbnü'd-Demâmînî, Safedî'nin bu sözlerini şöyle eleştirmiştir:

²² Demâmînî, *Nüzûlü'l-Gays*, 83.

²³ İsmail Durmuş, “Tevriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/47.

²⁴ Bakara, 2/98.

“Acemler, Arapların fesahatine ulaşamamışlardır. Bilakis onlar insanların içinde fesâhatten en uzak olanlar ve doğru dil kabiliyetini en az tahsil edenlerdir. Bunu ancak cahil ya da inatçı birisi inkâr edebilir. Bu özellikle olan kişilere izafe edilen şey (Lâmiyye) nasıl şerefe delâlet etsin ki!”²⁵

İbnü'd-Demâmî'nin bu sözü *Lâmiyyetü'l-acem* terkindeki muzâfın (*Lâmiyye*) muzâfun ileyhiden (Acem) şeref kesbetmesi ile ilgilidir. Ona göre *Lâmiyyetü'l-Arap* terkihi, Araplar fasîh ve belîğ olduklarından muzâfı yani Lâmiyye'yi tazîm ve teşrif ederken, Arapların dışındaki insanlar fesahatten uzak olduklarından *Lâmiyyetü'l-acem* terkindeki muzâfun ileyh, *Lâmiyye*'yi yüceltmemektedir. Hatta ona göre muzafun ileyhın bunun zıttına delalet ettiği iddiası daha doğru olacaktır.²⁶ Bu çerçevede İbn Akbers (ö. 862/1458) Safedî'nin yukarıdaki sözlerinden Acemlerin dilinin Araplarınkinden daha iyi olduğu manasının çıkarılamayacağını söyleyip Demâmî'nin Safedî'yi yanlış anladığını öne sürmüştür.²⁷

Lâmiyye kelimesi 'Acemlere izafe edildiğinde bu terkinin yücelik bir tarafa, bu vasıftan yoksunluğu ifade edeceğini iddia eden İbnü'd-Demâmî'nin sözleri, objektif olmadığı gibi tartışma âdâbı açısından da oldukça problemlidir. Safedî'nin Arap asıllı olmadığı ve ona göre 'Acem lafzıyla *Lâmiyye* kelimesinin şeref kesbettiği düşünülürken İbnü'd-Demâmî'nin bunu iddia etmenin cahillik ya da inatçılık olduğunu söylemesi ya doğrudan bir hakaret ya da “toplumun genelinden farklı bir grubun bireylerini genelde kasıtsız, farkında bile olmadan, önyargılı bir şekilde incitecek söz ya da davranış”²⁸ anlamına gelen mikroagresyon/kasıtsız hakaret olarak değerlendirilecektir.

İbnü'd-Demâmî'nin itirazlarının bir kısmı hakaret içermezken bir kısmı -ileride görüleceği üzere- Safedî'nin kişilik onuruna zarar veren incitici sözlerden oluşur. Onun hakaret içermeyen eleştirilerine Safedî'yi tenkit ettikten sonra söylediği şu söz örnek verilebilir:

Bu makamda Safedî, Mütenebbî'nin şu şiirinin okunmasını nasıl da hak etmiştir!

²⁵ Demâmî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 85.

²⁶ Demâmî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 93.

²⁷ Alaeddin Ali b Muhammed İbn Akbers, *Tahkîmu'l-'ukûl bi ufûli'l-Bedri fi'n-Nuzûl* (Tunus: ed-Darü'l-Mâlikiyye, 2016), 31.

²⁸ İsmail Güleç - Erkan Özden, “Kasıtsız Hakaret (Microaggressions) Ve Türkiye’de Sık Görülen Örnekleri”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 2/14 (2019), 125.

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَأَقْنَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ

*Nice doğru sözü ayıplayan kişi vardır ki bunların problemi yanlış anlamaktan kaynaklanır.*²⁹

İbnü'd-Demâmîni'nin itirazlarının büyük çoğunluğunun ise kasıtsız hakaretin ötesinde Safedî'nin itibarına yönelik bilinçli tasarruflar olduğu dikkat çekmektedir. Onun, muhatabı aşağılayıcı, onur kırıcı, küçültücü bir vasıfla zikrederek sosyal statüsüne ve şahsî kimliğine zarar vermek olarak nitelendirilen hakaretleri³⁰ aşağıdaki gibi tasnif edilebilir:

1- Kişilik Onurunu Zedeleyen Hakaretler:

İbnü'd-Demâmîni'nin hakaretleri hem Safedî'nin şahsına hem de toplum katındaki itibarına yönelik olmakla birlikte bu hakaretlerin bir kısmı aşağıdaki maddelerde olduğu gibi doğrudan Safedî'nin şahsı ile ilgilidir.

- “Bu, küçük talebelere bile gizli değildir.”³¹
- “Bu ayıbının kirini deniz yıkayamaz.”³²
- “Bu hata Arap dil sanatlarını yeni öğrenen birinden sadır olsa onun hatalarından sayılır.”³³
- “Safedî âdeti olduğu üzere yine küçük şeylerle övünmüştür. Hatta bununla yetinmeyip Takıyyüddin İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) daha iyi olduğunu ima etmiştir. Zira İbn Teymiyye'nin, [Safedî'nin sorduğu soruya] cevap vermeyip teşekkür etmesini kusur sayıp bunu acziyet ile ilişkilendirmiştir.”³⁴
- “Bu adamın zâidi, haşv olmasını gerektirecek şekilde nasıl açıkladığını gördün. Sonra da Allah'ın kitabından örnek verdi. Cehaletten Allah'a sığmırız.”³⁵
- “Çoğu çocuk bile bu konuyu bilir.”³⁶

²⁹ Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 139-140.

³⁰ Ömer Demircan, “İletişim Açısından Hakaret ve Küfür”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (1994), 267.

³¹ Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 92.

³² Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 254.

³³ Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 272.

³⁴ Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 199.

³⁵ Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 247.

³⁶ Demâmîni, *Nüzûlü'l-Ğays*, 225.

▪ “Bu adam âdeti olduğu üzere cüretkâr davranıp beyân âlimlerine eksiklik nispet etmiştir.”³⁷

▪ “Bu, Arap dilinin edebî zevkinden yoksun olan kişinin kastettiği şeydir.”³⁸

Yukarıdaki ifadelerle göre İbnü'd-Demâmîni, Safedî'yi özellikle Arap dilini bilmemek üzerinden eleştirmiş ve ona cehâlet isnat etmiştir. Ayrıca onun küçük şeylerle övünüp âlimlerin hatalarını aradığını söyleyerek Safedî'nin kişilik bozukluğuna işaret etmiştir.

2- İtibarını Zedeleyen Hakaretler:

Yukarıdaki maddeler Safedî'nin toplumsal itibarını zedelemekle birlikte daha çok onun şahsı ile ilgilidir. Aşağıdakiler ise doğrudan onun toplumsal statüsünü hedef almaktadır.

▪ “Bu hatayı yapacağına keşke sussaydı!”³⁹

▪ “Safedî'nin bu iki beyti, seviye olarak İbn Memmâtî'ninkinden çok aşağıdadır. Yemin olsun ki Safedî (bu şiiri) aşırırken (intihal) kötü yapmıştır.”⁴⁰

▪ “Bu itiraz eden adam, rezillik olarak değerlendirilecek acayip şeyler ortaya koydu.”⁴¹

▪ “[Safedî] Hasımını kötölemek hususunda çok ileri gitti. Hâlbuki alay edilmeyi daha fazla hak etmektedir. Zira yanlış bir söz ortaya koymuştur. Biraz Arapça bilen birisi bunu söyler mi!”⁴²

▪ “Bu adamın utanması olsaydı kitaplarında böyle rezil şeyleri zikretmezdi.”⁴³

▪ “Safedî'nin bu beytin anlamını ve lafızlarının çoğunluğunu İbn Memâtî'den çaldığı açığa çıktı.”⁴⁴

³⁷ Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 88.

³⁸ Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 223.

³⁹ Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 88.

⁴⁰ Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 102.

⁴¹ Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 139.

⁴² Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 144.

⁴³ Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 222.

⁴⁴ Demâmîni, *Nüzûlü 'l-Ğays*, 101.

▪ “Bunların hepsi sana Safedî'nin kusurunu ve öğrencilerin safından geri kaldığını gösterir.”⁴⁵

▪ “[Nahivcilerin] Zanne fiili, aslında mübteda ve haber olan iki mefule dahil olur sözünü düşünseydi bu cümleyi kurmaz ve bunu söylemekten utanırdı.”⁴⁶

▪ “Şuna bir bak. Bu sözün faydası var mı! Ya da akıllı birisi bunu söylemeye razı olur mu!”⁴⁷

Mezkûr maddelerde Safedî, şairlerini başka şairlerden çalmak yani toplumun zannettiği gibi iyi bir şair olmamak ve intihâl yapmama kuralını ihlal etmek ile itham edilmiştir. Ayrıca rezil şeyler ortaya koyan utanmaz birisi olarak takdim edilen Safedî, bırak hocalığı öğrenci seviyesinde bile addedilmemiştir.

Daha önce vefat ettiğinden İbnü'd-Demâmînî'nin yukarıdaki hakaretlerini Safedî'nin cevaplama ya da karşılık vermesi mümkün değildir. Safedî gibi muhatabın ulaşılabilir olmadığı durumlarda kişinin onur ve şerefine zarar veren sözler gıyapta hakaret olarak nitelendirilir. Hukukî açıdan gıyapta hakaretin suç kabul edilebilmesi için ihtilât (yani üç kişinin işitmesi) şart olmakla beraber⁴⁸ ilgili hakareti sadece bir kişinin duyması ahlakî açıdan sorun teşkil eder. Kaldı ki İbnü'd-Demâmînî hakaretlerini bir kitapta toplamıştır.

İbnü'd-Demâmînî son itirazında ise şöyle der: “İtiraz eden bu adam, nadiren bir disiplin ile ilgili uygun şekilde konuşmuştur. Bu rezillikleri söylemek yerine sussaydı daha iyi olurdu.” Peşi sıra ise konuyu uzatmamak için Safedî'nin hatalarından sadece bir kısmını dile getirdiğini fakat bu kadarının bile onun kitabını yermek için yeterli olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Görüldüğü üzere İbnü'd-Demâmînî'nin Safedî'ye yönelttiği yukarıdaki eleştiriler ilk bölümde sayılan münâzaranın ahlakî ilkeleri ile bağdaşmamaktadır. Özellikle muhataba hakaret etmemek, onu küçümseyici sözlerden kaçınmak, muhataba karşı nazik ve saygılı olmak ilkeleri ile çelişen yukarıdaki sözler, İbnü'd-Demâmînî'nin eleştirilerinin münâzaradan ziyade mücadele ve mükâbere özelliği taşıdığını göstermektedir.

⁴⁵ Demâmînî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 229.

⁴⁶ Demâmînî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 272.

⁴⁷ Demâmînî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 276.

⁴⁸ Konu ile ilgili bk. Utku Coşkuner Sakarya, “Gıyapta Hakaret Suçunda İhtilât Unsuru”, *Ankara Barosu Dergisi* 2 (2013), 411-424.

⁴⁹ Demâmînî, *Nüzûlü'l-Ğayş*, 289.

Sonuç

Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-'acem* adlı kasidesine Safedî'nin yazdığı şerh edebiyat dünyasını etkilemiş ve bu şerh üzerine pek çok şerh kaleme alınmıştır. Ayrıca çok fazla istitradî bilgiye yer verdiği gerekçesiyle tenkit edilen bu eser üzerine çok sayıda ihtisar ve tenkit çalışması yapılmıştır. Bunların arasında İbnü'd-Demâmînî'nin yazdığı *Nüzûlü'l-gays* adlı eser, sert üslubu ve çatışmacı tavrıyla diğerleri arasında öne çıkar.

İslam düşünce geleneğinde hem ahlakî seviyenin korunması hem de tarafların öznel yargılarının bilimselliğin önüne geçmemesi için ilmî tartışmalarda uyulması gereken kurallar hakkında eserler kaleme alınmıştır. Münâzara kitaplarında zikredilen bu ahlâkî ilkeler mu'allil ve sâilin karşılıklı konuşmasına dayanmaktadır.

İbnü'd-Demâmînî'nin bazı itirazları tenkitten ziyade hakaret niteliği taşımakta, dolayısıyla da münâzara kurallarını ihlal etmektedir. Bu hakaretler ile Safedî'nin şahsını ve toplumsal statüsünü zedelemeyi amaçlayan İbnü'd-Demâmînî nesnellikten çıkararak Safedî'yi küçümsemiş ve onu küçük düşürmek için hemen her fırsatı değerlendirmiştir.

İbnü'd-Demâmînî'nin eleştirileri kendinden önce yaşamış birisine yöneltildiğinden bu prensiplerin tamamını uygulamak mümkün olmasa da konumuzu ilgilendiren ahlakî ilkeler incelendiğinde İbnü'd-Demâmînî'nin bu prensiplere aykırı davrandığı ve kaleme aldığı eserin münâzara değil, mücâdele ve mükâbere niteliği taşıdığı görülmektedir. İbnü'd-Demâmînî'nin tartışma ahlakına aykırı olan hakaret içerikli ve küçümseyici sözlerle Safedî'yi tenkit etmesi, münazaranın ahlakî ilkeleriyle uyuşmadığı gibi aynı zamanda bilimsellikten de uzaktır. Bu yüzden İbn Akbers *Tahkîmu'l-'ukûl* adlı eserinde Safedî ve İbnü'd-Demâmînî'nin görüşlerini karşılaştırıp Safedî'nin bazı hataları olsa da İbnü'd-Demâmînî'nin zikrettiği ağır ithamları hak etmediğini belirtir.

Kaynakça

- Âdil, Abdullatif. *Belâğatu'l-iknâ' fi'l-münâzara*. Rabat: Dârü'l-Emn, 1434/2013.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Âdâb-ı sedâd min 'ilmi'l-âdâb*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294/1877.
- 'Amûdî, Mahmûd Muhammed. "Menhecü'd-Demâmî'nî fi i'tirâdihî 'ale's-Şafedî fi şerhihi li kaşideti Lâmiyyeti'l-'acem". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 30 (2017), 192-212.
- Arısoy, Mine. "Hakaret". *TBB Dergisi* 72 (2007), 152-205.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd. *el-Minhâc fi tertîbi'l-ħicâc*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 2001.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd. *İħkamü'l-fuşûl fi aħkâmî'l-uşûl*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1986.
- Bencevînî, Abdurrahman b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Bencevînî 'alâ âdâbi'l-Kelenbevi (Mecmû'a içerisinde)*. Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1353/1935.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavkı'n-Necât, 1422/2001.
- Cengiz, Mehdi. "Bir Kasideden Onlarca Yeni Yapıtı: Tuğrâi'nin Lâmiyyetu'l-'acem'ine Yapılan Tahmîs, Muâraza (Nazire) Ve Taştırlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (31 Mart 2021), 485-505.
- Cengiz, Mehdi. "الشروح والحواشي حول قصيدة لامية العجم لمؤيد الدين الطغراني: المشاكل والأدب". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021), 167-196.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Kâfiye fi'l-cedel (Muhakkikin mukaddimesi)*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1979.
- Demâmî'nî, Ebü Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer Mahzûmî İskenderî. *Nüzûlü'l-Gayssillezi insecem fi şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*. thk. Mühenned Ahmed Hasan. Irak: Merkezu'l-Buhûş ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1431–2010.
- Demircan, Ömer. "İletişim Açısından Hakaret ve Küfür". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (1994).
- Demîrî, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ. *el-Mağsadü'l-etem fi şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*. thk. Haydar Fahrî Mirân - Abbas Hânî el-Cerrâh. Dârü'r-Rıdvân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1433–2012.
- Demîrî, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ. *Muhtasarü Şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*. thk. Muhammed Şadî Arbaş. Cide: Dâru'l-Minhâc, 1428–2007.
- Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 41/47-48. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ebü Mustafa el-Bağdâdî. *el-Vâzih fi 'ilmi'l-münâzara (Şerh ve tevzih 'alâ metni Tâşköprizâde)*, ts.
- Güleç, İsmail - Özden, Erkan. "Kasıtsız Hakaret (Microaggressions) Ve Türkiye'de Sık Görülen Örnekleri". *Akademik İncelemeler Dergisi* 2/14 (2019), 121-162.
- İbn Akbers, Alaeddin Ali b Muhammed. *Tahkîmu'l-'uqûl bi ufûli'l-Bedri fi'n-Nuzûl*. Tunus: ed-Dârü'l-Mâlikîyye, 2016.

- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Fütûhî. *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 2. Basım, 1413/1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffër Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Ğayşü'l-müseccem (müscem) fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'acem*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Sakarya, Utku Coşkun. “Gıyapta Hakaret Suçunda İhtilat Unsuru”. *Ankara Barosu Dergisi* 2 (2013), 411-424.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Risâletü'l-âdâb fî 'ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*. thk. Hayif en-Nebhân. Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 1433/2012.

***Bânet Süûd* Üzerine Yazılan Şerh-Hâşiye Geleneğinde İbn Hişâm Şerhinin Kurucu Rolü**

Şeyma Gülsüm Önder*

Öz

Ka'b b. Züheyr (ö.24/645), *Bânet Süûd* ve *Kasidetü'l-Bürde* adlarıyla bilinen kasidesini, peygamberden özür dileyip onu övmek için yazmıştır. Konusu ve edebî üslûbu ile dikkat çeken bu kaside üzerine birçok şerh, hâşiye, tahmis ve taştîr kaleme alınmıştır. Yazılan bu eserler arasında İbn Hişâm (ö. 761/1360) şerhi, aldığı atıfların çokluğu, yaygın etkisi, Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682)'nin hâşiyesi, el-Lahmî eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) ve Cemâleddin el-Ümyûti (ö. 790/1388)'nin ihtisâr çalışmaları ile öne çıkmıştır. Bu makalenin iddiası, İbn Hişâm'a ait *Bânet Süûd* şerhinin, *Kasidetü'l-Bürde* şerh-hâşiye geleneğindeki kurucu rolünü ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle *Bânet Süûd* kasidesinin yazılış gayesi ve muhtevasını içeren bir giriş yapıldıktan sonra birinci başlıkta, İbn Hişâm şerhinin içeriği ve önemine dair bilgi verilmiştir. Son olarak ikinci başlıkta İbn Hişâm şerhini diğer *Bânet Süûd* şerhleri arasında öne çıkaran özellikler üzerinde durulmuş, *Kasidetü'l-Bürde* şerh-hâşiye geleneğindeki kurucu rolü ortaya koyulmuştur. İbn Hişâm şerhinin uygulamalı bir nahiv kitabı şeklinde yazılması, ihtilâflı nahvî meselelerin tartışılıp görüş beyân edilmesi gibi kendine özgü bir takım özelliklerine işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, *Kasidetü'l-Bürde*, Şerhu *Bânet Süûd*, Şerh, Hâşiye.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7534-3580>, seyma91onder@gmail.com

The Constructive Role of Ibn Hishām's Sharḥ in the Tradition of the Sharḥ Written on *Bānat Su'ād*

Abstract

Ka'b ibn Zuhayr (d. 24/645) wrote his poem, known as *Bānat Su'ād* and *Qasīdat al-Burda*, to apologize to the prophet and praise him. Many commentaries (sharḥ), annotations (ḥashiya), takhmīs and tashṭīr have been written on this poem, which attracts attention with its subject and literary style. Among these written works, the sharḥ of Ibn Hishām (d. 761/1360), the abundance of citations he received, his widespread influence, the ḥashiya of al-Baġdādī (d. 1093/1682) and mukhtaṣar of al-Laḥmī (d. 790/1388) and al-Umyūti (d. 790/1388) on it. The claim of this article is to reveal the constructive role of Ibn Hishām's sharḥ in the tradition of *Qasīdat al-Burda* sharḥ. In this study, after an introduction including the purpose and content of the poem, information will be given about the content and importance of Ibn Hishām's sharḥ. In the final chapter, the features that make this sharḥ stand out among the other *Bānat Su'ād* commentaries will be emphasized, and its constructive role in the *Qasīdat al-Burda* commentary tradition will be revealed. It will be pointed out that it is written in the form of an applied syntax book, and some peculiar features of it, such as discussing and expressing opinions on controversial syntax issues.

Keywords: Arabic Language and Literature, *Qasīdat al-Burda*, Sharḥ *Bānat Su'ād*, Sharḥ, Ḥashiya.

الدُّورُ التَّأْسِيسِيُّ لشرحِ ابنِ هشامٍ في تَقْلِيدِ الشُّرُوحِ عَلَى قَصِيدَةِ بَانَتْ سَعَادَ

المُلخَص

كتب كعب بن زهير (ت. ٢٤ هـ) قصيدته المعروفة باسم *بانَتْ سعاد* و *قصيدة البردة* للاعتذار للنبي والثناء إليه. تمت كتابة العديد من الشروح والحواشي والتخميسات والتشطيرات على هذه القصيدة التي تجذب الانتباه بموضوعها وأسلوبها الأدبي. ومن بين هذه الأعمال المكتوبة تميز شرح ابن هشام النحوي (ت ٧٦١ هـ) بتعدد الاستشهادات التي وردت إليه وانتشار تأثيره و وجود الحاشية لعبد القادر البغدادي (ت. ١٠٩٣ هـ) المكتوبة عليه والمختصر المهمي لعالمي اللحمي الشاطبي (ت. ٧٩٠ هـ) وجمال الدين الأميوطي (ت. ٧٩٠ هـ). والهدف من هذا البحث هو الكشف عن الدور التأسيسي لشرح ابن هشام لقصيدة البردة. ومن هذا المنطلق، في المبحث الأول سيتم تقديم معلومات حول محتوى وأهمية شرح ابن هشام بعد المقدمة التي تتضمن الغرض من قصيدة بانَتْ سعاد ومحتواها. وفي المبحث الثاني سيتم التأكيد على الميزات التي تجعل شرح ابن هشام بارزا بين شروح بانَتْ سعاد الأخرى، وبعده سيتم الكشف عن دورها التأسيسي في تقليد الشروح على قصيدة البردة. وأخيرا سيشير البحث إلى أن شرح ابن هشام كُتب حسب منهجية الكتب النحوية التطبيقية، وبعض السمات المميزة له، كالمناقشة والتعبير عن الرأي في مسائل نحوية مثيرة للجدل.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، قصيدة البردة، شرح بانَتْ سعاد، الشرح، الحاشية.

Giriş

Muhadramûn dönemi şairlerinden olan Ka‘b. Züheyr’in¹ Hz. Muhammed’e övgü temalı kasidesi, Bânet Süâd ve Kasidetü’l-Bürde adlarıyla tanınır. Kaynakların zikrettiğine göre, kendisinden önce Müslüman olan kardeşi tarafından, peygambere düşmanlığı nedeniyle uyarılan Ka‘b, huzura gelerek Bânet Süâd kasidesini okur ve bağışlanma diler.² Bunun ardından peygamber, Ka‘b’ı affeder ve üzerindeki hırkayı çıkararak ona hediye eder. Nitekim kaside, hırka manasına gelen *bürde* ismini yukarıdaki hadiseden alır. Kasidenin bir diğer ismi Bânet Süâd ise ilk mısraının *بَانَتْ سَعَادُ فَقَلْبِي التَّيْمَمَ مَبْتُوْلٌ* (Süâd uzaklara gitti; kalbim şimdi çok üzgün) dizesi ile başlamasına binaen verilmiştir.³

Her ne kadar Kasidetü’l-Bürde ismiyle bilinen Muhammed b. Sa‘îd el-Bûsîrî’ye (ö. 695/1296 [?]) ait bir başka kaside olduğu yaygın olarak kabul edilse de bu konuda yapılan araştırmalar, *bürde* yani hırka isminin, peygamberin kendisine hırka hediye etmesi nedeniyle Ka‘b b. Züheyr’in kasidesine ait olduğunu zikreder. Aynı şekilde kaynaklar, Bûsîrî’nin kasidesinin *bürde* değil *bür’e* olması gerektiğini zira onun bu kaside vesilesiyle felç hastalığından kurtulduğunu rivayet eder. Nitekim *bürde*, hırka anlamına gelirken *bür’e* kurtuluş manasına gelir.⁴

¹ Ka‘b b. Züheyr’in hayatı ve edebi kişiliği için bk. Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1345/1927), 17/82-91; Hanna Fâhûrî, *el-Câmi‘ fi tarihî’l-‘edebi’l-‘Arabî el-‘edebü’l-‘kadîm* (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1406–1986), 1/401-407; Şevki Dayf, *Tarihü’l-‘edebi’l-‘arabi: el-‘asrû’l-‘İslâmî*. (Kahire: Dârü’l-Ma‘ârif, 1910), 2/83-88; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Sadru’l-‘İslâm Dönemi (01-41/622-661)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 2/167-170.

² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhâkî, *Delâilü’n-nübüvve ve ma‘rifetü ahvâli sâhibi’ş-Şerî‘a*, thk. Abdülmü’tî Kal‘acî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1405/1985), 5/207-209; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf Zürkânî, *Şerhu ‘alâ Mevâhibi’l-ledüniyye*. (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1417/1996), 4/50-57; Hüseyin Bürâml, *Mahtûtatu Şerhi Kasidetü Bânet Süâd li Ebi Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Hişâm el-Ensarî (h.761/708): Tahkîk ve Dirâse* (Cezayir: Cami‘atü Muhammed Haydar, Doktora Tezi, 2017), 21; Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir Bağdâdî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Bânet Süâd li İbn Hişâm*, thk. Nazîf Muharrem Hoca (Beyrut: Dârü’n-Neşr, 1400/1980), 1/70; Kenan Demirayak, “Kasidetü’l-Bürde Ka‘b b. Züheyr”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 24/567.

³ Bağdâdî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Bânet Süâd*, 1/19.

⁴ Bağdâdî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Bânet Süâd*, 1/70.

Ka'b'ın klasik câhiliye üslubu ile yazdığı Bânet Süâd adlı kasideyi, edebiyat tarihçileri genellikle nesib, tasvir, medih bölümlerine ayırarak inceler. Şair, 14 beyitlik ilk bölüme Süâd ismiyle bilinen sevgiliden ayrı düşme ve onun bıraktığı hatıralara bakıp duyduğu üzüntüden bahsederek başlar. Ardından hayalperest, arzularının peşinde koşan biri olması nedeniyle sevgilisinden şikâyet eder. Kasidenin ikinci bölümünde klasik şiirde âdet olduğu üzere ayrıntılı deve tasvirleri vardır. 21 beyitten oluşan bu bölüm, diğer iki bölüme nazaran kasidenin en yoğun bölümüdür. Son bölüm olan medih ise yaklaşık 10 beyittir. Kasidenin aslını oluşturan bu bölümde şair, peygamberden af dileyerek onu över. Ardından peygambere yardım eden Ensâr'ı da methederek şiirini sonlandırır.⁵

Kasidetü'l-Bürde, ilk iki bölümünde kullanılan sevgilinin ayrılığı ve binek tasviri gibi câhiliye şiir üslubu ile Peygamber ve Ensâr'a övgü gibi İslâmî unsurları bir arada bulundurması yönüyle dikkat çeker. Ayrıca Demirayak ve Fâhûrî'nin de belirttiği üzere -şairin peygambere düşmanlığı nedeniyle ölümle tehdit edilmesi sonucu yaşadığı- ölüm korkusu, hüznün, endişe, ümitsizlik gibi birçok psikolojik unsuru barındıran kasidede yer alan Süâd gibi temaların sembol olmasının kuvvetle muhtemel oluşu, onun dikkate değer bir diğer özelliğidir.⁶

İslam kültüründe, önemini Peygambere övgüsünden alan, sıhhati konusunda şüpheye mahal vermeksizin, yaygın etkisi günümüze kadar devam eden Bânet Süâd kasidesinin yazılışından sonraki dönemlerde önemli İslam âlimleri tarafından üzerine şerh, hâşiye ve ihtisar çalışmalarının yapılması, onun İslam kültüründeki değerini ortaya koyan kuvvetli bir delil olma özelliği taşır. Nitekim kaside üzerine yapılan çalışmalar arasında el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), *Katru'n-Nedâ* gibi önemli nahiv eserleri ile bilinen dil âlimi İbn Hişâm en-Nahvî, Celâlüddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) ve Ebû Bekr el-Enbârî (ö. 328/940)'nin şerhleri, *Hizânetü'l-Edeb* eseri ile tanınmış dil bilgini Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin hâşiyesi ile Cemaleddin el-Ümyûtî ve Muhammed el-Kefevî (ö. 1168/1757)'nin muhtasarlara zikredilebilir.

Genelde İslâmî kültürde özelde ise Türk kültüründe büyük ölçüde iz bırakan Bânet Süâd üzerine yazılan Türkçe şerhler de konunun önemine binâen zikredilmelidir. Bunlar arasında 'İsâmüddîn Üsküdârî (ö. 1203/1789 [?]), Eyyüp

⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 2/170-180; Fâhûrî, *el-Câmi'*, 1/407-408.

⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 2/180-180; Fâhûrî, *el-Câmi'*, 1/409-410.

Sabri Paşa (ö. 1308/1890), Abdurrahman er-Rûmî (ö. 1009/1595), Seyyid Ahmed Raûfî el-Üsküdârî'ye (ö. 1170/1756-57)⁷ ait Türkçe şerhler bulunmaktadır. Eserler Osmanlıca olup transkripsiyonları yapılmamıştır. Bunların yanında Bânet Süâd kasidesi, birkaç defa Türkçeye çevrilerek dinî ve edebî bir eser niteliğinde Türk İslam edebiyatına kazandırılmıştır.⁸

Bu makalede, mevcut şerhler arasında aldığı atflar ve üzerine çeşitli hâşiye ve muhtasarların yazılması ile şerh-hâşiye geleneğinde öne çıkan İbn Hişâm şerhinin, *Bânet Süâd* literatüründeki kurucu rolüne işaret edilecektir. Ayrıca şârihinin usta bir nahivci olmasının da şerhe kattığı zenginliğe değinilecektir. Nitekim *Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, *Muğni'l-Lebîb*, *Şüzürü'z-Zeheb* gibi nahiv alanında önemli eserleriyle bilinen İbn Hişâm'ın yine kıraat, fıkıh usulü, tefsir, hadis gibi diğer İslami ilimlerle ilgili eserler veren çok yönlü bir âlim oluşu, kaleme aldığı *Bânet Süâd* şerhinin önemini artıran faktörlerden biridir.

1. *Şerhu Bânet Süâd* Eserinin Muhtevası ve Özellikleri

Gerek İbni Hişâm el-Ensârî'nin hayatını ele alan müstakil eserlerde gerekse konuyla doğrudan alakalı çalışmalarda *Şerhu Bânet Süâd* isimli bu eserin İbn Hişâm'a âidiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf zikredilmez. Buna ek olarak Abdülkâdir el-Bağdâdî, bu şerh üzerine yazdığı hâşiyede, eseri sarahaten İbn Hişâm'a nisbet eder.⁹ Bu da eserin nispetinin sahih olduğunun bir diğer delili olarak gösterilebilir.

İbn Hişâm, *Bânet Süâd* şerhinin mukaddimesinde eserin telifine ilişkin aşağıda iki madde halinde verilen nedenleri zikreder.

1- Peygamberin zikrinin geçtiği bu kaside ile bereketlenmek,

⁷ Muhammet Osman Ünsal, *Kasîde-i Bürde (Banet Süâd) ile İlgili Yapılan Çalışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 100-105.

⁸ Türkçe tercümelere yazarı belli olanlar ve olmayanlar vardır. Bunlar da manzum ve mensur olarak ikiye ayrılır. Örneğin; Kâmil Efendi'ye ait "Bânet Süâd Kasidesi Manzum Tercümesi", Sezai Karakoç'a ait "Üç Kaside: Kaside-i Bürde, Endülüs'e Ağıt, Bürüyen Kaside" başlıklı bir çevirisi vardır. Bilgi için bk. Ünsal, *Kasîde-i Bürde (Banet Süâd) ile İlgili Yapılan Çalışmalar*, 107-110.

⁹ Bağdâdî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Süâd*, 1/19.

2-Önemli nahvî kâidelerin ve bu husustaki faydalı bilgilerin verilmesi ile Arapçayı öğrenen talebelere yardımcı olmak¹⁰.

Yukarıda zikredilen maddelere göre, İbn Hişâm'ın eserini telif nedenlerinden ilki, bürde kasidesinin şöhret bulma ve üzerine telif eserler yazılma sebebi olarak da görülen Peygambere yapılan övgüdür.

Şerhu Bânet Süûd'ın yazılma nedenlerinden ikincisi, nahiv öğretiminde kullanılmak üzere kural ve kaideleri daha öğretici bir şekilde anlatmaktır. Bu durum şârih İbn Hişâm'ın kullandığı “...«عَلَّمَ بِأَنَّ...» (bil ki...); “...«عَرَفَ أَنَّ...» (bil ki...); “...«انْتَبَهَ إِلَى...» (şuna dikkat et!...); “...«رَكَزَ عَلَى...» (buraya odaklan!..) gibi ibarelerde açıkça görülmektedir. Buna, İbn Hişâm şerhinden aşağıdaki örnek verilebilir:¹¹

"وَأَعْلَمُ أَنَّ النَّبِيَّ مُسْتَمِلٌ عَلَى أَرْبَعِ جُمَلٍ: الْأُولَى: "أَرْجُو" وَقَاعِلُهُ وَلَا مَحَلَّ لَهَا لِأَنَّهَا مُسْتَأْنَفَةٌ،
وَالثَّانِيَةُ...."

“Bil ki bu [12. beyit] beyit dört cümle içerir. Birincisi, “dilerim” fiili ve failidir, bu cümlelerin irabda mahalli yoktur çünkü müste’neftir. İkincisi...”

Şârih burada *bil ki* emri ile fenkale¹² üslubunu kullanarak beyti nahiv kurallarına göre açıklar. Cümledeki fiil ve fail gibi öğeleri gösterir ve irabını yapar. Ayrıca cümle yapısına bakarak cümle çeşitlerinden müste’nef türüne girdiğini belirtir. Verilen örnekte de açıkça görüldüğü üzere, öğretici üslubu ile İbn Hişâm şerhi, aynı zamanda uygulamalı bir nahiv kitabı olarak değerlendirilebilir.

İbn Hişâm, takriben 200-250 sayfadan oluşan *Şerhu Bânet Süûd* isimli eserinde, kasidede geçen muğlak kelimelerin açıklamasını vermekle yetinmeyerek cümlelerin irabını da yapar. Buna kasidenin aşağıdaki beytinde geçen بَانَتْ kelimesi ile ilgili açıklamaları örnek verilebilir:

مُنِّيْمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفِدْ مَكْبُولٌ

بَانَتْ سَعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَدْبُولٌ

¹⁰ Bûraml, *Mahtûtatü Şerhi Kasideti Bânet Süûd*, 116-117.

¹¹ Bûraml, *Mahtûtatü Şerhi Kasideti Bânet Süûd*, 264.

¹² Klasik eserlerde sık kullanılan ...«فُلْتُ...» şeklinde ilerleyen sanal diyalogdur. Bk. Mehdi Cengiz, *Fahreddin er-Râzî’de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, 2020), 72.

Suad, uzaklara gitti. Kalbim, şimdi çok üzgün; azat kabul etmeyen, bağlı bir köle gibi onun izinde.¹³

"قَوْلُهُ: "بَانَتْ" مَعْنَى بَانَ: فَارَقَ، فَلَهُ مَصْنَدَانِ¹⁴

"بَانَتْ" sözünde [geçen] بَانَ kelimesi ayrıldı anlamına gelir. [Bu kelime] İki çeşit mastara sahiptir.

Yukarıdaki örnekte "بَانَتْ" kelimesi, anlamı itibariyle açıklanmıştır. İbn Hişâm, beyitlerin açıklamasında kelimelerin anlamlarını vermekle yetinmeyip irabına dair bilgiler de zikretmiştir. Buna aynı şekilde yukarıdaki beyitte geçen "لَمْ يُفَدْ" cümlesinin irabı örnek verilebilir:

وَجُمْلَةٌ "لَمْ يُفَدْ" إِمَّا خَبَرَ آخَرَ، إِنْ قُلْنَا بِجَوَازِ تَعَدُّدِ الْخَبَرِ مُخْتَلِفًا بِالْإِفْرَادِ وَالْجُمْلَةِ، وَهُوَ ظَاهِرٌ إِطْلَاقِ كَثِيرٍ مِنْهُمْ. وَصَرَخَ بَعْضُهُمْ بِتَجْوِيزِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾ [النَّمْلُ: 45/27] ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [طه: 20/20]، وَلَكِنْ أَمَا عَلِيٌّ صَرَخَ بِالْمَنْعِ.

وَأَمَّا صَفَةُ لَمْ "مُنْتَبِهٌ" كَمَا يَقُومُ أَبُو عَلِيٍّ فِي الْجُمْلَةِ مِنْ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ.

وَأَمَّا حَالٌ، إِمَّا مِنْ ضَمِيرِ "مُنْتَبِهٌ" وَهُوَ الظَّاهِرُ، أَوْ مِنْ ضَمِيرِ "مُنْتَبِهٌ".¹⁵

Eğer müfred ve cümle hakkında haberin birden fazla oluşu hususunda verilen cevaz farklıdır, dersek "لَمْ يُفَدْ" cümlesi, ikinci haber olur. Bu, onlardan çoğunun (kayıtlamadan) mutlak olarak kullandıkları ifadenin zahiridir. Bazı âlimler ise buna en-Neml 27/45 ve Tâhâ 20/20 ayetleri örnek göstererek cevaz vermiştir. Bunlar: {Ama hemen birbiriyle çekişen iki grup oluverdiler.},¹⁶ {Bir de ne görsün, o akıp giden bir yılan oluvermiş!}.¹⁷ Ancak Ebû Ali, bunu caiz görmediğini açıklamıştır. Ona göre yukarıda verilen iki ayette de meydana geldiği şekilde "لَمْ يُفَدْ" cümlesi, "مُنْتَبِهٌ" kelimesinin sıfatı olarak gelir. Bir başka durum ise bu cümlenin hal olduğudur. Bu durumda ya "مُنْتَبِهٌ" zamirinden haldir ya da "مُنْتَبِهٌ" zamirinden hal olur. Birincisi zahirdir.

Kurân-ı Kerîm, hadis, şiir ve mesellerle istişhâdda bulunan İbn Hişâm el-Ensârî, mezkûr şerhi iki ana fasıl olarak tasarlayıp birinci bölümde; Ka'b b. Zühayr'ın nesebini, Ka'b'ın ve babasının şiir alanındaki dehasını, Hz. Ömer'in Ka'b'ın babası Zühayr'ı diğer şairlere takdim edişini, Ka'b b. Zühayr'ın bazı

¹³ Osman Keskiöglü, "Ka'b b. Zühayr ve Kaside-i Bürde", *Diyanet İlmî Dergi* XIV (1975), 99.

¹⁴ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasidetü Bânet Süâd*, 134.

¹⁵ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasidetü Bânet Süâd*, 144.

¹⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 26 Haziran 2021), en-Neml 27/45.

¹⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 26 Haziran 2021), Tâhâ 20/20.

şüirlerini, Ka‘b’ın Müslüman olma kıssasını, kardeşi Büceyr ile mektuplaşmasını ve son olarak Bânet Süâd kasidesinin telif nedenini anlatır.¹⁸

İkinci bölümde ise ilk olarak kasidenin aruzunu ve darbını tespit edip birinci beyti takti‘ eder. Yine bu bölümde kasidenin içerdiği teşbibi, Süâd’a götürecekt devenin vasfını, koğucuların sözlerini, Peygamberden özür dileyip ardından Müslüman olmasını kısa bir özet şeklinde sunar. Daha sonra kasidenin her beytine detaylı olarak yer veren İbn Hişâm, beyitlerde geçen kelimelerin manalarını, irap vecihlerini ve belağat özelliklerini anlatır.

İbn Hişâm, şerhin mukaddimesinde "...her beytin arkasından lügat, mana ve irap yönünden müşkil olan kelimeleri açıklayarak..." sözüyle takip edeceği metod hakkında kısaca bilgi verir.¹⁹ Kitabının başında zikrettiği bu metoda genellikle sâdik kalan şârih lügat, irap ve mana açısından beyitleri incelerken bazen lügat ve i‘râb konusunda açıklama yaptıktan sonra beytin manasına değinmeksizin konuyu bitirir. İlk yedi beytin şerhinin kitabın yaklaşık dörtte birine tekabül etmesi, şerhin dikkat çeken özellikleri arasındadır. Bazen kasidenin herhangi bir beytinde geçen kelimenin manasını açıklarken asıl konuyu bırakarak istişhâd olarak zikrettiği şüirin de manasını açıklama ihtiyacı duyar.²⁰ İbn Hişâm açıklamasını yapacağı beyitte geçen kelimelerin lügavî anlamlarını, arkasından nahivle alakalı konuları ve son olarak anlamın daha açık ifadesi için ihtiyaç duyulan edebî sanatları gösterir. Bununla beraber bu sıralamayı her zaman takip etmediği, bazen kelimenin irabını lügat manasına takdim ettiği de olur.²¹

İbn Hişâm’ın ilk yedi beyti sadece anlam cihetinden açıklama ile yetinmeden gerek nahiv kuralları gerekse de edebi sanatları vermek suretiyle uzun uzun ele alması ve bu beyitlerin şerhinin kitabın dörtte birini ihtiva etmesi, şârihin eseri uygulamalı bir dil eğitim kitabı olarak yazma gayesini en iyi şekilde ortaya koyar. Zira şerhin amacı yalnızca kasidenin, mana açısından incelenmesi ve içerdiği edebi zenginliğe işaret olsaydı nahiv kaideleri ve i‘rab gibi konular ikincil hedef olarak kısaca verilirdi. Ayrıca ihtilaf içeren nahiv kurallarına değinilmez ve bunlar hakkında herhangi bir görüş beyanında bulunulmazdı. Buradan da

¹⁸ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasideti Bânet Süâd*, 116-122.

¹⁹ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasideti Bânet Süâd*, 116.

²⁰ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasideti Bânet Süâd*, 142.

²¹ Örnek olarak Metbûl (مَتْبُولٌ) ve Mütëyyem (مُتَّيِّمٌ) kelimeleri için bk. Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasideti Bânet Süâd*, 139-141.

anlaşılacağı üzere İbn Hişâm ilk yedi beyitte nahiv inceliklerini öğretici bir üslupla, örnekler verip tartışarak ele aldıktan sonra tekrara düşmemek için diğer beyitleri kısaca açıklar. Nitekim fiil, fail, meful gibi birçok temel gramer ögesi veya isim ve fiil cümlelerine ait kaideler, bütün beyitlerde tekrarlanmaktadır. Bu durumda ilk yedi beytin şerhin dörtte birine tekabül edişi anlamlı hale gelmektedir.

Yukarıda delilleri zikredilen tespitimizi destekleyecek şekilde, bir eserin şerh edilmesinde çeşitli gayeler olduğuna değinen Kâtip Çelebi, bu gayeleri üç madde halinde zikreder. Buna göre Çelebi, ilk olarak bir eserin şerh edilme nedenleri arasında eserin veciz bir üslupla yazılmasından dolayı ilmî çevrelerce rahatlıkla anlaşılmasına rağmen, ilme yeni başlayanlar için daha açıklayıcı olması gerekliliğine değinir. İkinci olarak şerh edilen eserin, yazıldığı alanın dışında farklı bir ilme konu olan terimler veya bilgiler içermesi durumunda, bunlara ilişkin açıklamaların yapıldığı şerh yazımını zikreder. Üçüncü olarak, müellifin eseri yazarken kendi bildiği bir şeyi, anlaşılır olduğunu düşünerek eksik kıyaslarla yazmasının neden olduğu kapalılığın giderilmesi için ortaya çıkan şerh yazımı gelir. Son olarak, metnin farklı anlamlara muhtemel olması durumunda, bu anlamların zikredilmesi ve bunlar arasında bir tercihte bulunulması nedeniyle şerh kaleme alınmasından söz eder. Bunların dışında kalsa da Çelebi, şerhlerde müellifin hataları ve haziflere yer verildiğini de zikretmekte fayda görür.²²

Çelebi'nin ilk şerh yazım nedeni olarak zikrettiği, ilme yeni başlayanlar için esere açıklayıcılık kazandırma gayesi, daha önce İbn Hişâm'ın şerhini yazma sebepleri arasında zikredilmiş ve buna ilişkin bir örnekte verilmiştir. Bir şerhin yazım amaçlarına dair Çelebi'nin yukarıda saydığı üç maddeyi makalesinde zikreden Cengiz, bu maddelere ek olarak metnin doğrudan veya dolaylı irtibatı olan diğer bir takım işlevleri şu şekilde sıralar:

Zor kelimelerin zabtıyla ilgili bilgi vermek, zamirlerin merciini tespit etmek, ismi işaretin neyi işaret ettiğini söylemek, edebi sanatları açıklamak, kural ve kaideleri ta'îl ve tevcih etmek, farklı görüşleri zikretmek, nüsha farklılıklarını tespit edip

²² Kâtip Çelebi, *Keşf ez-zünûn* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 36-38. Kâtip Çelebi'nin söylediklerini krş. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/14.

gerekiyorsa bunlarla ilgili yorum yapmak, kelimelerin etimolojisine dikkat çekmek ve ihtilafı meselelerde tercihte bulunmak.²³

İbn Hişâm şerhi, öğreticiliğinin yanı sıra Cengiz'in yukarıda zikrettiği şerh yazım nedenleri ışığında da değerlendirilebilir. Buna göre ilk olarak şerhte zor kelimelerin zabtıyla ilgili bilgi verildiği görülmektedir. Buna yukarıda zikri geçen birinci beyitte yer alan "مُنْبُوْلٌ" kelimesi örnek verilebilir. Beytin şerhini yaparken bu kelimenin açıklamasına sıra geldiğinde kelimenin irabı ile ilgili bilgi verirken aynı zamanda kelimeye hareke koyar.

وَقَوْلُهُ: "مُنْبُوْلٌ" حَبْرٌ ثَانٍ عِنْدَ مَنْ أَجَارَ تَعُدُّدَ الْحَبْرِ.²⁴

[Beyitte geçen] "مُنْبُوْلٌ" haberin birden fazla oluşuna cevaz verenlere göre ikinci haberdir.

İbn Hişâm, aynı zamanda kelimeleri açıklarken kelimenin anlam ve kullanım farklarını gösteren furûk ilminden de istifade eder. Buna İbn Hişâm'ın şerhinden Bânet Süâd kasidesinin ilk beytinde geçen "قَلْبٌ" kelimesine ilişkin açıklamaları örnek verilebilir.

Kalbin dört manası vardır: Birincisi gönüldür: Ayette {kulağımı ve kalbini mühürlediği} el-Câsiye 45/23²⁵ şeklinde gelir. Burada kastedilen budur. Değişmesinden dolayı "kalb" olarak isimlendirilmiştir. Kalbin gönülden daha özel olduğu da söylenir. Buna {Yemenliler geldi. Onlar kalpleri en ince olanlardır. İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir} hadisi örnek verilir. Burada kalpler, incelikle; gönüller ise yumuşaklıkla nitelenir. Kalbin ikinci anlamı ise akıldır. Buna {Aklı olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.} Kâf 50/37²⁶ ayeti örnek verilir. Kalbin üçüncü anlamı, her şeyin saf halidir. Buna {Her şeyin bir kalbi vardır ve Kuran'ın kalbi de Yasin'dir} hadisi örnek verilir. Dördüncü anlamı ise, mastar anlamıdır.²⁷

Kelimelerin anlamlarına yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere geniş olarak değinen İbn Hişâm, aynı şekilde kasidede geçen zamirlerin ve ism-i işaretlerin neyi gösterdiğini belirtirken diğer yandan kelimelerin etimolojisine de dikkat çeker. Buna İbn Hişâm'ın kasidenin kırk dördüncü beytini şerh ederken ismi

²³ Mehdi Cengiz, "Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi", *İmam Birgivi'nin İzharu'l-Esrâr İsimli Kitabı Bağlamında Bir Şerh ve Hâşiye Literatürü Değerlendirmesi*, ed. Ahmet Ali Çanakçı vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/711-712.

²⁴ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasideti Bânet Süâd*, 140.

²⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 26 Haziran 2021), el-Câsiye 45/23.

²⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 26 Haziran 2021), Kâf 50/37.

²⁷ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasideti Bânet Süâd*, 137-138.

işaretin gönderme yaptığı kişinin Hz. Peygamber olduğuna dair açıklaması örnek verilebilir.²⁸

لِذَلِكَ أَهَيْبٌ عُنْدِي إِذْ أَكَلِمُهُ وَقِيلَ إِنَّكَ مَنُذُوبٌ وَمَسْئُولٌ

Kendisi ile konuştuğum zaman, bana; sen suçlusun, sen sorumlusun, diyecek olursa, nazarımda en heybetli manzara bu olacaktır.²⁹

Lâm, ibtidâ içindir. Kendisinde önce takdiri bir kâsem gelmiş olma ihtimali vardır. Çünkü bağlam bunu gerektirir. Buradaki ismi işaret ise Rasûlullah'a gönderme yapar.³⁰

İbn Hişâm, şerhinde yukarıdaki bilgilere ek olarak kasidede geçen edebi sanatları tespit etme hususunda oldukça gayret gösterir ve bu konuda kendisinden önce yazılmış şerhlere de sıkça başvurur. Edebi sanatların zikrine aşağıdaki beytin şerhinde geçen ifadeler örnek verilebilir:

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَيَّئٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْئُولٌ

Şüphe yok ki Rasûlullah, dünyayı aydınlatan, şerri kesip atmak için çekilmiş Allah'ın keskin kılıçlarından bir kılıcıdır.³¹

Yukarıdaki örnekte İbn Hişâm, bu beyitte bulunan edebi sanatı Tebrîzî'den nakille açıklar. Aşağıdaki ifadelerinde görüldüğü üzere yukarıdaki beyte ait edebi sanatı tartışır.

“Kılıcı istiare olarak getirdi” dedi ve bitirdi. Bu, iki beyanın ıslahıdır. Ancak istiare değil teşbih-i müekked diye isimlendirilir. Zira belagatçıların ekserisine göre, istiarenin şartı müşebbehin hazfidir.”³²

İbn Hişâm, edebi sanatların yanı sıra şerhinde ayrıca ihtilafı sarf ve nahiv meselelerini zikrederek bunlar arasında tercihte bulunur. Bu da onun eserini önemli kılan şerh yazım nedenlerinden biridir. Sarf ile ilgili konuları ele almasına örnek olarak ikinci beytin şerhi verilebilir:

وَمَا سَعَادُ غُدَاةِ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا إِلَّا أَعْنُ غَضِيضِ الطَّرْفِ مَكْحُولٌ

²⁸ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasîdeti Bânet Süâd*, 85.

²⁹ Keskiöğlü, “Ka‘b b. Zühey ve Kaside-i Bürde”, 101.

³⁰ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasîdeti Bânet Süâd*, 359.

³¹ Keskiöğlü, “Ka‘b b. Zühey ve Kaside-i Bürde”, 101.

³² Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasîdeti Bânet Süâd*, 368.

Süüd artık yok; ayrılık sabahı inleyen bir ceylan gibi sürmeli gözlerinin mağrur ve müstağni bakışlarıyla yad ellere göçtü.³³

İbn Hişâm yukarıda verilen beyitteki غَدَاة kelimesini açıklarken şunları söyler:

غَدَاة kelimesine dair birkaç mesele vardır. Bunların ilki, onun العَشِيِّ yani akşam vakti kelimesinin zıddı olmasıdır. Allah Teâlâ, “Sabah, akşam Rablerine dua edenler” el-En‘âm 6/52³⁴ ve el-Kehf 18/28³⁵ buyurmaktadır. Burada “saat” ve “gün” kelimelerinde olduğu gibi zaman belirleme kastedilir...

Sabah vakti (غَدَاة) kelimesinin burada “akşam vakti” (العَشِيِّ) kelimesinin mukabili olarak kullanıldığına dikkat et! Dolayısıyla bu, Ka‘b’ın beytinde de muhtemel bir durumdur.

İkinci Mesele: Kelimenin vezni harekeli olarak فَعْلَةٌ şeklinde gelir. Lame‘l-fiili vav’dır. Çoğulu konusunda âlimlerin görüşü "غَدَوَاتٌ" şeklindedir. Naziri ise "صَلَاةٌ/صَلَوَاتٌ" ve "رَكَاتٌ/رَكَوَاتٌ" kelimeleri ve cemileridir. Çünkü fiilin açılımı "غَدَوْتُ" şeklinde gelirken mastarı "غَدُوَةٌ" olur.

Arapların "فَلَانٌ يَأْتِينَا بِالْغَدَايَا وَالْعَشَايَا" sözlerine gelecek olursak, Cürcânî “Tekmile” eserinin şerhinde ve İbn Sîde *Ebyâtü’l-Cümel* şerhinde bu cümlede geçtiği üzere "الْغَدَايَا" kelimesindeki ya harfinin burada عَشَايَا kelimesi ile uyumu nedeniyle geldiğini söyler.

Burada doğru olan, izdivaç için yapılan, yalnızca غَدَاة kelimesine cemi olarak غَدَايَا kelimesinin gelmesidir. Çünkü bu kelime (غَدَاة), "قَضِيَّةٌ" ya da "وَصِيَّةٌ" gibi olan "عَشِيَّةٌ" kelimesinin aksine bu cemiye (الْغَدَايَا) almaz. Burada kelimenin (الْغَدَايَا) sonundaki ya (يَا) ilavesi, cemi yapıldıktan sonra gelir ki bu da "غَدَاة" kelimesinin lame‘l fiili olan vav’dan değil; "فَعَالِلٌ" vezninin hemzesinden dönüşmüştür.³⁶

Görüldüğü gibi İbn Hişâm, yukarıdaki açıklamalarında sarf ile ilgili bir konuda uzmanların görüşlerini paylaşarak kendi tercihini “*Doğrusu şudur ki...*” şeklinde ifade eder. O, bu metodu kasidenin birçok beytinde geçen nahiv meselelerine uygular. Buna, yukarıda zikri geçen birinci beyitte geçen "مَتِيمٌ" kelimesini şerh ederken cümlede iki tane haber bulunmasının cevazına dair verdiği bilgiler örnek gösterilebilir. Bu anlamda onun eseri, sadece bir şerh değil aynı zamanda nahiv alanındaki uzmanlığını sergilediği öğretici bir nahiv eseridir. Bu da onun şerhini öne çıkaran bir diğer özelliğidir.

³³ Keskiöglü, “Ka‘b b. Züheyr ve Kaside-i Bürde”, 99.

³⁴ *Kur’an Yolu* (Erişim 26 Haziran 2021), el-En‘âm 6/52.

³⁵ *Kur’an Yolu* (Erişim 26 Haziran 2021), el-Kehf 18/28.

³⁶ Bûraml, *Mahtûtatü Şerhi Kasideti Bânet Süüd*, 148-149.

İbn Hişâm'ın şerhinde aynı şekilde nahiv ile ilgili ihtilaflı meselelerin nakline, altıncı beytin şerhinde geçen *لو* ve kullanımına dair bilgiler örnek verilebilir:

أَكْرَمُ بِهَا خَلَّةٌ لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ مَوْعُودَهَا أَوْ لَوْ أَنَّ النَّصِيحَ مَقْبُولٌ

Süâd, sözünde dursa, vadini yerine getirirse ya da öğüt dinleseydi, ne güzel olurdu.

İbn Hişâm bu beyitte geçen *لو* den sonra gelen *أَنَّ* ve *سِلا* cümlesi konusunda âlimler arasında ihtilaf olduğundan söz ederek üç görüşten bahseder. Kûfeliler, Zeccâc (ö. 311/923) ve Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin savunduğu ilk görüşe göre, *أَنَّ* ve devamındaki *سِلا* cümlesinin "ثبت" şeklinde takdir edilen mahzup bir fiilin faili olduğu kabul edilir. Cümleye sabit olma anlamını kazandıran şeyin ise *بِزَاتِيهِ* *أَنَّ* harfî olduğu kanaatini taşırlar.³⁷ Diğer yandan Basra ekolüne mensup âlimlerin çoğunluğunun savunduğu ikinci görüşe göre *لو* den sonra gelen cümlelerin hazfedilmesi gibi *أَنَّ* ve *سِلا* cümlesinin de haberi vücûben hazfedilmiş mübteda olması muhtemel görülür. Diğer yandan İbn Usfûr (ö. 669/1270)'un Basra ekolü âlimlerinden naklettiği üçüncü görüşe göre *أَنَّ* ve devamında gelen *سِلا* cümlesi, haberi olmayan mübteda kabul edilir. Son olarak dördüncü bir görüş zikreden Müberred (ö. 286/900) ise üçüncü görüşü caiz görürken öte yandan bu yapının fail de olabileceğini söyler.³⁸ Görüldüğü üzere İbn Hişâm, konu ile ilgili görüşlerin hepsini zikrederek nahiv bilgisini beytin şerhi üzerinden ortaya koyar.

İbn Hişâm, ayrıca nahiv alanında kendisinden önceki çalışmaları inceleyip bazı hususlarda diğer nahivcilerle tartışır. Bunun yanı sıra, eserleri ile eğitim-öğretimde de en verimli yönetime ulaşmayı hedefler. İbn Hişâm'ın övgü ile anılan bu başarısı, keskin ve eleştirel zekânın yanı sıra disiplinli çalışması ile üslûbunun güzelliğinden kaynaklanır. Eserlerinde genellikle nahiv otoritelerinin görüşlerine yer vermekle kalmaz aynı zamanda bunlar arasında tercihlerde bulunur. Bazen de ihtilaflı meselelerde kendi özgün fikirlerini ortaya koyar.³⁹

Gerek Bânet Süâd şerhinin incelenmesi sonucu elde edilen bulgular gerekse de İbn Hişâm'ın nahiv alanındaki uzmanlığının ehillerince övgü dolu sözlerle kendisine tevdi edilmesi eserinin literatürdeki konumuna üstünlük

³⁷ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasıdeti Bânet Süâd*, 204.

³⁸ Bûraml, *Mahtûtatı Şerhi Kasıdeti Bânet Süâd*, 205.

³⁹ M. Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm en-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/74.

sağlarken diğer yandan şerhine yapılan atıflar, kendisinden sonra gelenlerin, eserin değerini ortaya koyan ifadeleri ve üzerine hâşiye yazılması gibi durumlar, diğer şerhler arasında ona ayrı bir imtiyaz sağlamaktadır.

2. *Şerhu Bânet Sü'âd*'ın Şerh-Hâşiye Geleneğindeki Yeri

Şerhu Bânet Sü'âd, daha önce de zikredildiği gibi müellifi tarafından dinî ve öğretici gayeler ile yazılmış bir eserdir. Aynı zamanda beyitlerin açıklamalarında doyuruculuğun yanı sıra uygulamalı bir nahiv kitabının ihtiva edeceği lügavî birikime sahip olması yönüyle Bânet Sü'âd şerhleri arasında önemli bir yere sahiptir. Bunlara ek olarak İbn Hişâm şerhi, kendi dönemi ve sonrası için diğer şerhler arasında en çok okunan ve istifade edilen eser haline gelmiştir.

İbn Hişâm'ın *Şerhu Bânet Sü'âd*'ına büyük önem veren İslam âlimleri, bu eser üzerine birçok hâşiye ve ihtisar çalışması yapmıştır. Kuşkusuz bu çalışmalar arasında Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin hâşiyesi gerek zikri geçen şahısların biyografisi gerekse Arap dili açısından önemli bir yere sahiptir.

Bağdâdî'nin İbn Hişâm şerhine yazdığı iki ciltlik hâşiyesi, müellif mukaddimesinden sonra Ka'b b. Zühayr'in kısa biyografisi ve muallaka şiirleri hakkında bilgi verir. Daha sonra hâşiyesinde genel olarak şiir türlerinden söz ettikten sonra İbn Hişâm'ın hayatı ile birlikte şerhinden övgü dolu ifadelerle bahseden Bağdâdî'nin bu minvaldeki sözleri dikkat çekicidir.

İbn Hişâm'ın bu kitabı, hacminin küçük olmasıyla birlikte diğer eserlerinde bulunmayan hatta benzeri kitaplarda dahi olmayan önemli mebhasları, ince nükteleri, eşsiz tahkikleri, şaşılacak tetkikleri, düzgün delilleri, dakik meseleleri içermektedir. Şundan şüphe duymuyorum ki İbn Hişâm bu şerhinde peygamberî nurdan bir lem'a almamış olsun...⁴⁰

Bağdâdî'nin yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, ilmî anlamda doyurucu bir eser olarak gördüğü İbn Hişâm şerhini ihtisar eden İslam âlimi Kefevî de bu eser hakkında şunları söyler:

Kullar arasında eşsiz olarak nitelendirilen *Bânet Sü'âd* isimli kasidenin bulunmaz inciler ve eşsiz faydalar içerdiğini, her beytinin altından ırmaklar akan fesahat bahçeleri olduğunu, her lafzının saadetin anahtarı olduğunu, manalarının gökyüzünün yıldızları olduğunu ayrıca karanlıklarda ışık olan Hz. Muhammed (s.a.s.)'in övgüsünü içerdiğini görünce bununla beraber nahivcilerin şeyhi, belîğ ve fasihlerin cemali olan İbn Hişâm'ın -Allah onun derecesini yükseltsin- bu kasideye yaptığı geniş şerhin haşv, tatvîl ve ta'kid'den hali olmayıp izah ve tecrid'e muhtaç olmakla beraber

⁴⁰ Bk. Bağdâdî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Sü'âd*, 1/19.

ihtisara da elverişli olduğunu görünce, bu kitabın ihtiyaç duyduğu açıklığı kazandırmaya ve ihtisar etmeye karar verdim.⁴¹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Kefevî, İbn Hişâm şerhinin bir takım zorlukları olduğuna ve bazı konuların uzun ve detaylı anlatıldığına değinmekle birlikte onun, ihtisar edilmek suretiyle daha anlaşılır hale gelmesi için çaba sarf edilecek kadar faydalı bir eser olduğuna inanmıştır. Aynı şekilde bu eseri ihtisar etmeye değer gören bir diğer İslam âlimi Ümyûtî ise yazdığı muhtasarın mukaddimesinde İbn Hişâm'ı ve şerhini öven şu sözleri sarf eder:

Bu eserle, zamanının eşsiz ve biricik ismi, *Hüccetü'l-Edeb*, Araçların tercümanı hocamız Cemâleddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed Abdullah b. Hişâm el-Ensari'nin Bânet Süâd ismi ile bilinen Ka'b b. Züheyr b. Ebi Sülmâ'nın (ra) Resulullah'a yazdığı kasideden ince eleyip sık dokuyarak meydana getirdiği şerhin bir ihtisarını yazmayı amaçladım."⁴²

Yukarıdaki ifadeleriyle Ümyûtî de diğer zikri geçen âlimler gibi İbn Hişâm şerhinin öneminden övgü ile bahseder. Dolayısıyla İbn Hişâm şerhi, diğer *Bânet Süâd* şerhleri arasında yoğun dilbilimsel içeriği, üslubu, öğreticiliği ile birçok övgüler alan bir eser olmasının yanı sıra *Bânet Süâd* külliyyatında üzerine en fazla hâşiye ve ihtisar çalışmalarının yapıldığı eser olmuştur. Bu durum, eserin *Bânet Süâd* literatüründeki kurucu rolüne işaret eder. *Bânet Süâd* hâşiye ve ihtisar çalışmaları aşağıda verilmiştir.

1-) İbn Hişâm'ın öğrencilerinden olan İbrahim b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî (ö. 790/1388), hocasının kaleme aldığı *Şerhu Bânet Süâd* isimli bu eseri, mukaddimesinde belirttiği üzere yeni başlayanlar için ihtisar eder. Bu şerhin İbn Hişâm vefat etmeden önce kaleme alındığı, "*Allah onun ömrünü uzatsın.*" ifadesinden anlaşılmaktadır. Lahmî, muhtasar çalışmasında İbn Hişâm'ın mukaddimesinde belirttiği lügat, irap ve manadan taviz vermeksizin asıl kitaba bağlı kalır. Kitabın büyük çoğunluğunda öncelikle kelimelerin tahlili, ardından irabı yapılarak son olarak da beytin manasının verilmesi şeklinde İbn Hişâm'ın takip ettiği metodun aynısı uygulanır. Hatta son üç beyitte İbn Hişâm çoğunlukla

⁴¹ Mehdi Cengiz, *Muhammed el-Kefevî ve Muhtasaru Şerhi Bânet Süâd İsimli Eserinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 44.

⁴² Cemaledin el-Ümyûtî, *Şerhu Bânet Süâd*, thk. Yunus Leşheb (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1437/2016), 174.

uyguladığı metodu terk edip ilk olarak manayı açıklayınca, el-Lahmî de bu metodunu bırakıp ilk olarak beytin manasını açıklar.⁴³

2-) Zeynüddin Abdülaziz b. Muhammed b. Halîl de dokuz varaklık oldukça kısa bir ihtisar çalışması yazar. Zâhiriyye kütüphanesinde bulunan bu nüsha 6464 numara ile kayıtlıdır.

3-) Muhammed b. Hâc Hamîd el-Kefevî'nin kaleme aldığı eser, İbn Hişâm şerhine yapılan diğer ihtisar çalışmalarından üslubunun akıcılığı, manayı ihlal edici kısaltmaların olmayışı, İbn Hişâm'ın bazı görüşlerini eleştirmesi ve şerhe yaptığı ilave bilgiler yönüyle ayrı bir yere sahiptir.⁴⁴

4-) Abdülkadir el-Bağdâdî, İbn Hişâm'ın bu şerhi üzerine oldukça hacimli bir hâşiye kaleme alır. Bağdâdî, eserinde mezkûr şerhte geçen şahısların hayatı ve eserleri hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan detaylı bilgiler sunmakla kalmayıp bazı nahiv konularında İbn Hişâm el-Ensârî'ye ciddi eleştiriler yöneltir. Bağdâdî'nin bu hâşiyesi Nazif Hoca tarafından neşredilmiştir.⁴⁵

5-) Cemâleddin el-Ümyûti, İbn Hişâm'ın şerhi üzerine seksen dört sayfalık bir muhtasar kaleme alır. Eserin mukaddimesinde İbn Hişâm'ın ilminin yüceliğinden ve şerhinin faydasından bahseder. Daha sonra kasidenin ilk beytinden başlayarak bazı yerlerde İbn Hişâm'ın şerhinden aldığı görüşlerden tercihte bulunurken bazı yerlerde ise kapalı gördüğü yerleri açıklamayı uygun görür.

İbn Hişâm şerhi üzerine yukarıda zikredilen hâşiye ve ihtisar çalışmalarının yapılmış olması, onu diğer şerhler arasında öne çıkarır. Bu da onu, Bânet Süâd kasidesi üzerine yazılan şerh geleneğinde kendisine başvurulmuş ve esas alınan kurucu bir eser haline getirir. Nitekim, el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), Osmanlı ulemâsından ise Necib Efendî, Eyüp Sabri Paşa gibi âlimlerin kaleme aldıkları şerhler üzerine herhangi bir hâşiye ve ihtisâr çalışması tespit edilememiştir. Dolayısıyla İbn Hişâm şerhi, yalnızca bir açıklama kabilinde yazılmış olsaydı,

⁴³ Ziyâüddîn Hamza Abdüsselâm el-Ğül, *Muhtasaru Şerhi Bânet Süâd ve i 'râbuhe li-İbrahim b. Muhammed b. Abdürrahim el-Lahmî* (Gazze: Câmîatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 246-249.

⁴⁴ Kefevî şerhinin özellikleri için bk. Cengiz, *Muhammed el-Kefevî ve Muhtasaru Şerhi Bânet Süâd İsimli Eserinin Tahkiki*, 45-46.

⁴⁵ Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir Bağdâdî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Süâd li İbn Hişâm*, thk. Nazif Muharrem Hoca (Beyrut: Dârü'n-Neşr, 1400/1980)

üzerine hâşiye veya ihtisar çalışmaları yapılacak kadar önemli görülmezdi. Daha önce ifade edildiği üzere şârihinin, İbn Hişâm gibi önemli eserlere imza atmış usta bir nahiv âlimi olmasının da şerhin ilgi görmesinde büyük bir etkisi vardır. Nitekim İbn Hişâm, eserde nahiv kaidelerini tartışarak bunlara kendi görüşü ile cevap verir.

İbn Hişâm şerhini, diğer şerhler içerisinde öne çıkararak bir diğer husus İbn Hişâm'a yapılan itirazlardır. Nitekim şerhin hâşiye veya muhtasarlarında bazı konularda İbn Hişâm'a çeşitli itirazlar yapılır. Bu da şerhin dikkate alındığı ve önemli görüldüğüne işaret eder. Örneğin, Kefevî, *Şerhu Bânet Süâd*'a yazdığı muhtasarda İbn Hişâm'ı "*İbn Hişâm böyle demiştir ama doğrusu şudur*" diyerek çeşitli konularda eleştirir. Aşağıdaki alıntı buna örnek verilebilir:

"...İkinci beyitte geçen, sesinde ğunne olan anlamına gelen (أَعْنُ) kelimesinin mahzûf mübtedanın haberi olan (ظِي) kelimesinin sıfatı olduğunu anlatırken, mahzûfün tayinini belirleyen karine konusundaki tartışma gösterilebilir. İbn Hişâm bu mahzûf olan mevsufun karinesi olarak ğunne lafzının (ظِي) kelimesiyle olan ğalebe-i istimali olduğunu söylerken, el-Kefevî, mahzûf olan mevsufun karinesinin makam olduğunu zikreder."⁴⁶

İbn Hişâm'ın şerhinde geçen açıklamalara yalnızca Kefevî değil, ona hâşiye yazan Bağdâdî de bir takım itirazlarda bulunur. Buna "فَمَا تَدُوْمُ" (böylece devam etmez.) ifadesinde İbn Hişâm'ın ف harfi için yalnızca sebebiyet ifade ettiğini söylemesi üzerine Bağdâdî'nin, hâşiyesinde İbn Hişâm'ın ismini zikrederek onun bu görüşüne ف harfinin aynı zamanda bir atıf harfi olduğunu delilleriyle göstermek suretiyle itiraz etmesi örnek verilebilir.⁴⁷

İbn Hişâm'ın şerhinin *Bânet Süâd* şerh-hâşiye geleneğinde kurucu bir eser olduğunu gösteren bir diğer delil ise, aldığı atıfların çokluğudur. Üzerine yazılan hâşiye ve muhtasarların çokluğunun yanı sıra bu şerh, Bağdâdî, Süyûtî gibi çok önemli âlimlerden atıflar almıştır. Örneğin, Celaleddîn es-Süyûtî, *Bânet Süâd* kasidesine ayrı bir şerh yazmış olmasına rağmen, Tebrîzî'ye sadece 5 yerde atıf yaparken İbn Hişâm'a 14 yerde atıf yapmıştır.⁴⁸ Bu da İbn Hişâm şerhinin diğer şerhler arasında ön plana çıkan kurucu bir eser olduğunu göstermesi açısından önemli bir ayrıntıdır.

⁴⁶ Cengiz, *Muhammed el-Kefevî ve Muhtasaru Şerhi Bânet Süâd İsimli Eserinin Tahkiki*, 50.

⁴⁷ Bk. Bağdâdî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Süâd*, 1/7.

⁴⁸ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Künhü'l-murâd fî beyâni Bânet Sü'ad*, thk. Mustafa 'Alyân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2005), 507.

Sonuç

Ka' b b. Züheyr, Peygamberin kendisini öldürme emrini öğrendiğinde, pişmanlığını ifade etmek için ona gelerek Bânet Süâd kasidesini okumuş ve Müslüman olmuştur. Bunun üzerine Peygamber kendisine hırkasını (bürde) hediye etmiştir. Mezkûr hikâye ile günümüze kadar gelen Bânet Süâd veya bir diğer ismiyle Kasidetü'l-Bürde üzerine birçok şerh, hâşiye, ihtisâr, taştîr ve tahmîs gibi edebi çalışmalar yapılmıştır. Kaside, Peygambere övgü temasından dolayı önemini korurken aynı zamanda yapılan çalışmalarla şerh-hâşiye geleneğinde önemli bir yer edinmiştir.

Şerh yazım geleneğinde etkisini gösteren Bânet Süâd kasidesine yazılan şerhler arasında öne çıkan İbn Hişâm şerhi, çeşitli nedenlerden dolayı kendi türleri arasında kurucu bir rol üstlenmiştir. Bu nedenle, esere yazılan hâşiye ve muhtasarların diğer *Bânet Süâd* şerhlerine göre fazla olması, İbn Hişâm şerhinin diğer şerhler arasında en fazla atf alan şerh olması, nahiv ilmi alanındaki uzmanlığını şerhinde ortaya koyması ile bazı konulardaki görüşlerine veya tercihlerine çeşitli itirazların yapılması şeklinde sıralanabilir.

Şerhinde âlimlerin üzerinde ihtilaf ettiği nahiv meselelerine ve edebi sanatlara yer veren İbn Hâşim, tartışmaların seyrini ve muhtelif görüşleri zikretmiştir. Söz konusu meselelerde kendi tercih ve görüşüne de yer verdiği şerhe hâşiye ve muhtasar yazan Bağdâdi ve Kefevî gibi âlimlerden bazı olumlu ve olumsuz eleştiriler de almıştır. Nitekim İbn Hişâm'ın şerhi, diğerlerinden farklı olarak zikredilen metodu ve muhteva zenginliği ile dikkat çekmiştir.

Şârihinin nahiv alanında otorite olması yönüyle ayrıca önem kazanan bu şerhe ve şârihine, diğer Bânet Süâd şerh, hâşiye ve muhtasarlarında özellikle Bağdâdi gibi önemli dilcilerin eserlerinde yer verilen övgüler de İbn Hişâm şerhinin kurucu rolüne işaret etmektedir. Bu bağlamda, literatürde önemli bir yere sahip olan İbn Hişâm şerhinin, *Bânet Süâd* şerh-hâşiye geleneğinde kurucu eser olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir. *Hâşiye 'alâ Şerh-i Bânet Süâd li İbn Hişâm*. thk. Nazîf Muharrem Hoca. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Neşr, 1400/1980.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-Şerî'a*. thk. Abdülmü'ti Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Büraml, Hüseyin. *Mahtûtatü Şerhi Kasîdeti Bânet Süâd li Ebi Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensari (h.761/708): Tahkîk ve Dirâse*. Cezayir: Cami'atü Muhammed Haydar, Doktora Tezi, 2017.
- Cengiz, Mehdi. "Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi". *İmam Birgivi'nin İzhârü'l-Esrâr İsimli Kitabı Bağlamında Bir Şerh ve Hâşiye Literatürü Değerlendirmesi*. ed. Ahmet Ali Çanakçı vd. 3 Cilt. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Cengiz, Mehdi. *Fahreddin er-Râzi'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, 2020.
- Cengiz, Mehdi. *Muhammed el-Kelevî ve Muhtasarı Şerhi Bânet Süâd İsimli Eserinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çelebi, Kâtib. *Keşf ez-zünûn*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Dayf, Şevki. *Tarihü'l-edebi'l-'Arabi: el-'Asrû'l-İslâmî*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1910.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi: Sadru'l-İslâm Dönemi (01-41/622-661)*. 2 Cilt. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.
- Demirayak, Kenan. "Kasîdetü'l-Bürde Ka'b b. Zühayr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24/567. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Fâhürî, Hanna. *el-Câmi' fî tarihî'l-edebi'l-'Arabi el-Edebü'l-Kadîm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1406/1986.
- Ğül, Ziyâüddîn Hamza Abdüsselâm. *Muhtasarı Şerhi Bânet Süâd ve i'râbuhe li-İbrahim b. Muhammed b. Abdürrahim el-Lahmî*. Gazze: Câmi'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *el-Eğânî*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 19 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1345/1927.
- Keskioğlu, Osman. "Ka'b b. Zühayr ve Kaside-i Bürde". *Diyanet İlmi Dergi* XIV (1975).
- Kur'an Yolu (Erişim 26 Haziran 2021). <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Özbalıkcı, M. Reşit. "İbn Hişâm en-Nahvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/74. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Künhü'l-Murâd fî Beyâni Bânet Sü'ad*. thk. Mustafa 'Alyân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2005.
- Ümyütî, İbrahim b Muhammed b Abdürrahim b İbrahim b Yahya Cemaleddîn. *Şerhu Bânet Süâd*. thk. Yunus Leşheb. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.
- Ünsal, Muhammed Osman. *Kasîde-i Bürde (Banet Süâd) ile İlgili Yapılan Çalışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf. *Şerhu 'alâ Mevâhibi'l-Ledüniyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417/1996.

Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar

Abdullah Akyüz*

Öz

Kırâat ilmi öğrenimini tamamlamış kimselerin başı anlamındaki reîsülkurrâ, kırâat cemiyetlerini ve kurrâlarla ilgili diğer meseleleri yöneten önemli bir kişidir. Osmanlı döneminde ortaya çıkan reîsülkurrâlık vazifesi günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Osmanlı'da reîsülkurrâ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ tâbirleri aynı anlamda olup, bazen reîsülkurrâ fi vaktih, reîsü meşâyihî'l-kurrâ fi 'asrih ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ fi devleti'l-'aliyye gibi artlarına bazı eklemeler yapılarak da kullanılmıştır. Bu iki tabir kırâat eserlerinde, kırâatla ilgili verilen yazılı İcâzetlerde ve hatta mezar taşlarında 11/17. asırdan itibaren yer almıştır. Reîsülkurrâlık makamı Osmanlı'da ilk olarak Sultan I. Ahmed Han tarafından vakfedilen bir vazife olarak onun döneminde ortaya çıkmış ve bu göreve ilk olarak Evliya Mehmed Efendi (ö. 1045/1636) getirilmiştir. Reîsülkurrâlar asıl olarak İstanbul'da bulunsa da Bursa ve Edirne'de de o şehirdeki kurrâların başı anlamında reîsülkurrâlık unvanı kullanılmıştır. Bu şehirlerde reîsülkurrâ olmak, kırâat-ı takrib hatmini diğer kurrâlardan önce tamamlamak gibi bazı şartlara bağlanmıştır. Osmanlı'dan günümüze reîsülkurrâlık vazifesini yürüten İstanbul'da kırk iki, Bursa'da yedi ve Edirne'de dört isim tespit edilebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Reîsülkurrâ, Kurrâ, Kırâat,

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kırâat Bilim Dalı, abdullahakyuz3@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0318-1957

Reîsülkurrâ: From the Ottomans to the Present Day

Abstract

Reîsülkurra, which means the head of those who have completed their education in the science of qira'ah, is an important person managing the recitation societies and other issues related to the Qira'ah. The duty of reîsülkurrâ, which emerged in the Ottoman period, continues its existence until today. In the Ottoman Empire, the terms reîsülkurrâ and reîsü meşâyihî'l-kurrâ had the same meaning, and sometimes they were used appending some words to the end of them, such as reîsülkurrâ fi timeh, reîsü meşâyihî'l-kurrâ fi 'asrih and reîsü meşâyihî'l-kurrâ fi state'l-aliyye. These two expressions are used in the works of recitation, in the written permissions given about the recitation and have taken place even in the tombstones since XI/XVIIth century. The position of Reîsülkurrâ first emerged in the Ottoman Empire as a duty dedicated by Sultan Ahmed I and Evliya Mehmed Efendi (d. 1045/1636) was the first who was inducted to this duty. Although reîsülkurras were originally located in Istanbul, the title of reîsülkurrâ was used in Bursa and Edirne meaning as the head of the kurras in that city. Being a reîsülkurra in these cities was stipulated, such as reading the Kırâat-ı Takrîb from the beginning to the end before other qira'ahs.

Keywords: Ottoman Empire, Reîsülkurrâ, Kurrâ, Qırâat

رئيس القراء من عصر العثمانية الى يومنا هذا

المخلص

رئيس القراء الذي يعني الشخص الذي أتم علم التلاوة ، إنه الشخص الهام الذي يقوم بإدارة جمعيات التلاوة والأمور الأخرى المتعلقة بالتلاوة. وظيفة رئيس القراء التي ظهرت في العصر العثماني مستمرة الى يومنا هذا. تعبير رئيس القراء و رئيس مشايخ القراء في العصر العثماني لهما نفس المعنى، كما تم استخدامه مع بعض الإضافات مثل رئيس القراء في وقته، رئيس مشايخ القراء في عصره، ورئيس مشايخ القراء في الدولة العلية. هذان التعبيران ظهرا إعتباراً من العصر XVII/XI في آثار التلاوة ، والأذونات المكتوبة بما يتعاق بالتلاوة وحتى على شواهد القبور. تم إنشاء مقام رئيس القراء لأول مرة في الإمبراطورية العثمانية كوظيفة تم تركيبتها من طرف السلطان أحمد الأول خلال فترة حكمه وتم تعيين أولياء محمد أفندي (المتوفى 1636/1045) لأول مرة لهذه الوظيفة. على الرغم من أن رئيس القراء يكون متواجداً في الأصل في إسطنبول ، فقد تم استخدام عنوان رئيس القراء في بورصة وأدرنة ليعني رئيس القراء في تلك المدينة. لقب رئيس القراء في هذه المدن مرتبط ببعض الشروط ، مثل إكمال ختم قراءة التقريب قبل غيره من القراء. تم تثبيت أربعون إسم في إسطنبول ، سبعة في بورصة وأربعة في أدرنة قاموا بوظيفة رئيس القراء من العصر العثماني الى يومنا هذا.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، الرئيس القراء، القراء، القراء.

Giriş

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Hamd ona mahsustur. Salat ve selam Resûlüllâha ve âl ü ashâbınadır.

Osmanlı'dan günümüze varlığını sürdüren reîsülkurrâlık makamının ve bu makamı üstlenmiş reîsülkurrâların, özellikle kırâat ilmiyle iştigal edenler için önemi tartışmadan vârestedir. Buna rağmen reîsülkurrâları topluca konu edinen müstakil bir çalışma kaleme alınmamıştır. Reîsülkurrâlık makamı hakkında ise tespit edebildiğimiz kadar beş çalışma yapılmıştır.¹ Bu çalışmalar, önemli bilgiler ihtiva etmekle birlikte bazı eksikler barındırmaktadır. Öncelikle reîsülkurrâlık makamının Osmanlı'da ilk ne zaman ortaya çıktığı aydınlatılamamıştır. Ayrıca bu çalışmaların bazısında reîsülkurrâ tabirinin Osmanlı kaynaklarında yer aldığı tarih çok geç dönem olarak gösterilmiştir. Yine bu çalışmalarda Cumhuriyet dönemindeki birkaç isim dışında, reîsülkurrâların kimler olduğu açıklanmamıştır. Bu konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi için bir çalışma yapılması önem arz etmiştir.

Reîsülkurrâlarla ilgili kaynaklar yetersizdir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Osmanlı döneminde reîsülkurrâ pâyesini elde etmiş isimlerin zikredildiği en geniş kaynak, Molla Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1275/1859) *'Umdetü'l-Hullân* isimli eserinin başında yer alan eş-Şeceratü'l-Bedî'atü'l-Behiyye fî Beyâni'l-Mesâliki'l-Erbâ'ati's-Seniyye isimli kurrâ şemasıdır. Bu çalışmada on yedi reîsülkurrânın ismi yer almaktadır.

Eğimli Mehmed Hulusi Efendi (ö. 1336/1918) tarafından kaleme alınan *Esâmî-i Kurrâ Defteri*'nde, reîsülkurrâlık şartlarının zikredilmesi yanında on bir kişinin reîsülkurrâlığı haber verilmektedir.

Cemaeddin Server Revnakoğlu'nun (ö. 1968) *İlmi Kırâat Mensubları* isimli notlarında ise on beş reîsülkurrânın ismi verilmektedir.

Reîsülkurrâlar hakkındaki en geniş kaynaklar, tespit edebildiğimiz kadar bunlardır. Biz bu çalışmada yukarda zikri geçen kaynaklar ve makaleler yanında

¹ Üç çalışma Recep Akakuş, bir çalışma Fatih Çollak ve bir çalışma da Yusuf Alemdar tarafından yapılmıştır.

birçok yazma-matbu eserden ve arşiv belgelerinden de faydalanarak reîsülkurrâ kavramını ve reîsül-kurrâların kimler olduğunu açıklayacağız.

I. Reîsülkurrâ Kavramı

A. Reîsülkurrâ'nın Tanımı ve Kullanım Şekilleri

Reîsülkurrâ (رئيس القراء) terkinindeki “reîs” (رئيس) kelimesi Arapça r.e.s. (رأس) kökünden türemiş olup temel anlamı toplanmak ve yüksekliktir.² Bu anlamdan hareketle reîs, topluluğun başkanına verilen bir isim olmuştur. Çoğulu (رؤساء) ruesâ' gelir.³ Terkipteki “kurrâ” (قراء) ise Arapça k.r.e. (قرأ) kökünden gelen ve Kur'ân okuyan anlamındaki kâri' (قارئ) ismi failinin çoğulu olup,⁴ ıstılahta kırâat imamlarına denmektedir.⁵ Osmanlı'da ise kurrâ, kırâat ilmini okuyup tamamlamış kişiler için kullanılmaktadır.⁶ Buna göre reîsülkurrâ, kırâat ilmini okuyup tamamlamış kimselerin başkanı anlamına gelmektedir.⁷

Osmanlı döneminde bu kavram reîsülkurrâ ve reîsü meşâyihi'l-kurrâ şekillerinde kullanılmış olup ifade ettikleri anlam ve karşılıkları makam aynıdır. Mesela Mehmed Emin Efendi, Salih Efendi (ö. 1205/1790) için bir yerde reîsülkurrâ,⁸ başka bir yerde reîsü meşâyihi'l-kurrâ tabirini kullanmaktadır.⁹ Yine

² Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cem Mekâyisü'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), 2/471.

³ Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Ahmed Abdül'alim el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964), 13/63-65; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 6/91-92.

⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim Sâmerrâî (Beirut: Müessesetü'l-'A'le'l-Matbûât, ts.), 5/205; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/129.

⁵ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 1/314. Kurrâ kelimesinin farklı anlamları için Bk. Mustafa Öz, “Kurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/445-446; Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği* (İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010), 22.

⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB, 1993), 2/324; Fatih Çollak, “Reîsü'l-kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV: Kırâat İlmî ve Problemleri*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 183.

⁷ Recep Akakuş, “Reîsülkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/545; Çollak, “Reîsü'l-kurrâlık”, 183.

⁸ Molla Mehmed Emin Efendi, *el-Âsârü'l-Mecîdiyye fî Menâkibi'l-Hâlidîyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1314), 120, 129.

⁹ Molla Mehmed Emin Efendi, *İcâze ilâ Mehmed Sa'îd* (Tire: Tire Necip Paşa Kütüphanesi, 1416), 4a, 5a.

Cinzâde Mustafa Efendi'nin talebelerinden biri, hocasından reîsülkurrâ,¹⁰ diğeri ise reîsü meşâyihî'l-kurrâ diye bahsetmektedir.¹¹ Ayrıca Misvâkizâde Mehmed Emin Efendi, kırâat mecmuasında Ahmed es-Sûfi Efendi (ö. 1172/1759) için, bir yerde reîsülkurrâ diğeri ise reîsü meşâyihî'l-kurrâ ifadelerini kullanmaktadır.¹²

Bazen bu kavramların ardına bazı eklemeler yapılmaktadır. Mesela reîsülkurrâ fî vaktih,¹³ reîsü meşâyihî'l-kurrâ fî vaktih,¹⁴ reîsülkurrâ fî 'asrih,¹⁵ reîsü meşâyihî'l-kurrâ fî 'asrih,¹⁶ reîsü meşâyihî'l-kurrâ bi-dâri's-saltanatî'l-'aliyye,¹⁷ reîsü meşâyihî'l-kurrâ fî devletî'l-'aliyye,¹⁸ reîsü meşâyihî'l-kurrâ bi-dâri's-saltanatî'l-ğarra,¹⁹ reîsü'l-kurrâ me'zûnen ve me'mûren bi saltanatî'd-devleti'l-'aliyye,²⁰ reîsü meşâyihî'l-kurrâ fî türbeti Sultan Ahmed Han²¹ gibi ifadeleri görmek mümkündür.

B. Reîsülkurrâ Tabirinin Kaynaklarda Kullanımı

Reîsülkurrâ tabirinin ilk defa Molla Efendi tarafından *Umdetü'l-Hullan*'da babası için kullanıldığı söylenmektedir.²² Yaptığımız araştırmalarda Molla Efendi'den çok önce de reîsülkurrâ tabirinin reîsü meşâyihî'l-kurrâ tabiriyle birlikte kullanıldığı görülmüştür. Bu konudaki bazı örnekler şunlardır:

¹⁰ Hafız Ali, *Vucûh-u Hafız Ali* (Edirne: Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 946), 48b, 57a.

¹¹ İbrahim b. Mustafa Şilî, *İcâze Kırâa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T7309), 2a.

¹² Misvâkizâde Mehmed Emin Efendi, *Mecmû'atü Kırâât 'ale't-Takrib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevî, 35), 15a, 35b.

¹³ Misvâkizâde, *Mecmû'a*, 15a.

¹⁴ Misvâkizâde, *Mecmû'a*, 35b.

¹⁵ Yusufefendizâde Abdullah, *Ecvibetü Mesâil fî Vucûhi'l-Kur'an* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 37b.

¹⁶ Yusufefendizâde, *Ecvibe*, 37b.

¹⁷ Ali el-Mansûrî, *İcâze ilâ Hüseyin b. Murad* (Riyad: Cami'atü Muhammed b. Suûd, 1432), 52a.

¹⁸ Şilî, *İcâze Kırâa*, 2a.

¹⁹ İsmail Hakkı Kastamonî, *İcâze ilâ Mehmed Kâmil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2870), 4b.

²⁰ Muhammed b. Süfyan Kayravânî, *el-Hâdî fî'l-Kırââtî's-seb'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 59), 39b.

²¹ Esircizâde İsmail Efendi, *İcâze ilâ Ali Ahîshavî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6586), 20a-b.

²² Bk. Akakuş, "Reîsülkurrâ", 34/545.

Feyzullah Efendi tarafından 1219/1804'te kaleme alınan İcâzette, ayrıca kendisine ait bir temellük kaydında ve mezar taşında reîsülkurrâ ifadeleri yer almaktadır.²³

1150/1737'de istinsah ettiği bir eserin ferağ kaydında Çelebi İmam Mehmed Efendi, kendisinin reîsülkurrâ olduğunu ifade etmektedir.²⁴

Yusuf Efendizâde Abdullah Efendi (ö. 1167/1754) *Ecvibetü Mesâil* adlı eserinde Evliya Mehmed Efendi için reîsülkurrâ, dedesi Yusuf Efendi için ise reîsü meşâyihî'l-kurrâ demektedir.²⁵

Ali el-Mansûrî tarafından 1129/1717'de verilen bir İcâzetin başında Mansûrî hakkında reîsü meşâyihî'l-kurrâ tabiri bulunurken²⁶ 1133/1721'de yazılıp 1141/1729'da istinsah edilen diğer bir İcâzette ise reîsülkurrâ ifadesinin yer aldığı görülmektedir.²⁷

Hacibzâde Muhammed Efendi (ö. 1100/1689), 1064/1654'te yazıp 1099/1688'de temize çektiği *Kavâidü'l-Furkân* isimli eserinde Reîsü meşâyihîl-kurrâ Hüseyin Efendi'den Kur'an eğitimi aldığını belirtmektedir.²⁸

Örneklerden anlaşıldığı üzere reîsülkurrâ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ ifadeleri Molla Efendi'den çok önce kaynaklarda kullanılmıştır. Bu hususta tespit edebildiğimiz en eski tarihler reîsülkurrâ tabiri için 1133/1721, reîsü meşâyihî'l-kurrâ tabiri içinse 1099/1688'dir.

C. Reîsülkurrâ Makamının Osmanlı'da Ortaya Çıkışı ve İlk Reîsülkurrâ

Reîsülkurrâlığın Osmanlı'da ilk defa ortaya çıkışı Sultan I. Ahmed döneminde olmuştur. Nitekim kaynaklarda reîsülkurrâlık görevinin Sultan

²³ Şeyh Feyzullah Efendi, *İcâze ilâ Mustafa Efendi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ögüt, 1162), 264sol; İbnü'l-Cezerî Muhammed, *Gâyetü'n-nihâye* (Manisa, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 4541), Ia temellük kaydı; Cemaleddin Server Revnakoğlu, *İlm-i Kirâat Mensubları* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, 81), poz 37.

²⁴ Kayravânî, *el-Hâdî*, 39b.

²⁵ Yusuf Efendizâde, *Ecvibe*, 37b.

²⁶ Mansûrî, *İcâze ilâ Hüseyin*, 52a.

²⁷ Ali el-Mansûrî, *İcâze ilâ Hasen b. Ahmed* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 24), 97a.

²⁸ Hacibzâde Muhammed Efendi, *Kavâidü'l-Furkân fî Tecvîdî'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 408), 34a.

Ahmed Han vakfı olduğu belirtilmiştir.²⁹ Ayrıca Sultan Ahmed vakfından şeyhülkurrâ olan kimsenin reîsülkurrâ olduğu zikredilmiştir. Mesela Şeyh Abdülkâdir Efendi için Sultan Ahmed-i Evvel vakfından şeyhülkurrâlık vazifesi ilk defa kendisine verilerek reîsülkurrâ olduğu belirtilmektedir.³⁰ Yine Evliya Mehmed Efendi için de Sultan Ahmed Dârülkurrâsına tayin edilen ilk şeyhülkurrâ ve reîsülkurrâ ifadeleri kullanılmıştır. Evliya Mehmed Efendi'den sonra onun yerine geçen Yusuf Efendi'den de Sultan Ahmed Dârülkurrâsında şeyhülkurrâ ve reîsülkurrâ diye bahsedilmiştir.³¹ Ayrıca kendi dönemlerinde reîsülkurrâ olan Ali el-Mansûrî ve Yusufendizâde Abdullah Efendi'nin birbiri ardınca Sultan Ahmed Camisi şeyhülkurrâlığına tayin edilmeleri reîsülkurrâlığın Sultan Ahmed Külliyesiyle ilişkisini doğrulamaktadır.³² Ayrıca reîsülkurrâlığın Sultan Ahmed Türbesiyle de ilişkilendirildiği görülmektedir. Mesela birçok kırâat İcâzetinde Hacızâde Mehmed Efendi (ö. 1214/1800'den sonra), “reîsü meşâyihî'l-kurrâ fî türbeti's-Sultan Ahmed Han” diye tavsif olunmaktadır.³³ Yine Esircizâde İsmail Efendi kendisi hakkında “reîsü meşâyihî'l-kurrâ fî türbeti's-Sultan Ahmed Han” ifadesini kullanmıştır.³⁴

Reîsülkurrâlık makamına ilk tayin edilen kişinin kim olduğu da önemlidir. Ayvansarayî, Sultan Ahmed Vakfından şeyhülkurrâlık vazifesinin ilk defa kendisine verilerek reîsülkurrâ olan kişinin Sultan İmamı Abdülkadir Efendi olduğunu söylemektedir.³⁵ Mehmed Süreyya da Abdülkadir Efendi için “İbtida

²⁹ Müstakimzâde, Yusufendizâde Abdullah Efendi'nin görevlerini sayarken “Sultan Ahmed Han-ı Evvel Vakfından riyâset-i kurrâsı” ifadelerini kullanmaktadır. Bk. Müstakimzâde Süleyman Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal (Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928), 281; Müstakimzâde'den naklettiği anlaşılan İsmet Efendi de “Sultan Ahmed Han-ı Evvel Hazretlerinin Evkâf-ı şerifelerinden riyâset-i ikrahidmet-i mümtâzesi” ifadelerine yer vermektedir. Bk. Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâik fî Hakki Ehli'l-Hakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 253.

Sultan Ahmed Camii Külliyesi Vakfiesini incelediğimizde cuma günü namazdan önce Kur'an okumak üzere kırâat ilminde mahir bir grup kimsenin tayin edilmesi, içlerinden en bilgili ve kırâat ilmine en fazla vâkıf olan birinin reis olup diğer hâfızların azl ve tayininde onun istişaresi ve imtihanına başvurulması şart koşulmaktadır. *Sultan Ahmed Camii Vakfiesi* (İstanbul: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kütüphanesi, 2184), 40b-41a. Vakfiyede ifade edilen reisliğin, reîsülkurrâlık görevinden farklı olduğu görülmektedir. Buna göre reîsülkurrâlığın ayrı bir vakfiyede ele alındığı söylenebilir.

³⁰ Hüseyin Ayvansarayî, *Hâdikatü'l-Cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1/268

³¹ Yusuf Efendizâde, *Ecvibe*, 37b.

³² Şeyhî, *Vekayi*, 3/678.

³³ Kirmastizâde Ahmed Efendi, *İcâze ilâ Muhammed Murad Nakşibendî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1869), 4a.

³⁴ Esircizâde, *İcâze ilâ Ali Ahîshavî*, 20a-b, 21b.

³⁵ Ayvansarayî, *Hadika*, 1/268.

şeyhülkurrâlık vazifesi vakf olundukda birinci reîsülkurra oldu.” demektedir.³⁶ Yusufefendizâde Abdullah Efendi ise Evliya Mehmed Efendi için Sultan Ahmed Dârülkurrâsına tayin edilen ilk şeyhülkurrâ ve reîsülkurrâ ifadelerini kullanmıştır.³⁷ Abdülkadir Efendi’nin 1015/1607’de vefat ettiği³⁸ ve 1018/1610’da inşasına başlanan Sultan Ahmed Külliyesinin cami kısmının 1025/1616, dârülkurrânın ise 1029/1620’de tamamlandığı³⁹ göz önünde bulundurulduğunda Yusufefendizâde’nin ifadelerinin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak denebilir ki Osmanlı’da reîsülkurrâlık ilk defa Sultan Ahmed Camii Külliyesi yapıldığında yaklaşık olarak 1029/1620 yılında ortaya çıkmış ve bu göreve ilk tayin edilen de Evliya Mehmed Efendi olmuştur.

D. Reîsülkurrâlık Şartları

Evkâf-ı Hümâyün kayıtlarından nakille *Esâmî-i Kurrâ Defteri*’nde zikredilen reîsülkurrâlık şartlarında İstanbul’da ve taşrada reîsülkurrâ olma şartları ayrılmıştır. Buna göre İstanbul’da reîsülkurrâ olmanın şartları şunlardır:

1. Kırâat-ı takrib vucuhatının hatminin tamamında o asırda mevcut kurrâların tamamından önce olmak.

2. İstanbul’da oturmak.

3. İster İstanbul ister taşrada eğitim almış olsun femi muhsinden müteselsilen bu ilmi almış olmak ve hatmi tasdik edilmiş olmak.⁴⁰

Taşrada reîsülkurrâlık içinse daha önce Osmanlı payitahtı olan Bursa veya Edirne şehirlerinden birinde oturup buradaki kurrâların tamamından kırâat-ı takrib vucuhatının hatminde önce olmak şartı zikredilmektedir. Ayrıca taşralarda bu iki şehir dışında reîsülkurrâlık unvanı olmayıp şeyhülkurrâ unvanının bulunduğu belirtilmektedir.⁴¹

³⁶ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 3/346.

³⁷ Yusuf Efendizâde, *Ecvibe*, 37b.

³⁸ Mehmed Süreyyâ, *Sicill*, 3/346.

³⁹ Aliye Öten, *Arşiv Belgelerine Göre Sultan Ahmed Külliyesi ve İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 699-702.

⁴⁰ Mehmed Hulusi Eğini, *Esâmî-i Kurrâ Defteri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Mushafı İnceleme Kurulu Arşivi), 2.

⁴¹ Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 2.

Şartlardan da anlaşılacağı üzere İstanbul'da reîsülkurrâ olan kişi, bütün Osmanlı topraklarındaki kurrâların başı olmaktadır. Edirne ve Bursa'daki reîsülkurrâlar ise sadece kendi şehirlerindeki kurrâların başıdır. Bu üç şehir dışında ise reîsülkurrâlık ünvanı kullanılmamaktadır.

II. Reîsülkurrâlar

Reîsülkurrâ denince ilk akla gelen İstanbul'da bu görevi yürüten kimselerdir. Bizde ilk olarak bunları ele alacağız. Daha sonra Edirne ve Bursa'da reîsülkurra olanlardan tespit edebildiklerimizi belirteceğiz.

A. İstanbul Reîsülkurrâları

1. Evliya Mehmed Efendi (ö. 1045/1636)⁴²

Evliya Mehmed Efendi, Osmanlı'da ilk reîsülkurrâdır.⁴³ Reîsülkurrâ olduğunu ifade eden en eski kaynak Yusuf Efendizâde'nin *Ecvibetü Mesâil* adlı eseridir.⁴⁴

⁴² Tam adı Mehmed b. Cafer olup Evliya Efendi diye meşhurdu. 971/1564'te Amasya'da doğdu. İstanbul'da Ahmed el-Mesyerî ve Ali A'rec Efendi'den kırâat ilmini tahsil etti. 1025/1616'da padişah imamı oldu. 1045/1636'da vefat etti. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/60; Mustafa b. Hasan İslambulî, *Mürşidü't-Talebe ilâ Ma'rifeti Turuki't-Tayyibe* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 29), 66b.

⁴³ Seyyid b. Ahmed b. Abdurrahim, *el-Halekâtü'l-Müdiât min Silsileti Esânidi'l-Kırâât* (Riyad: Cem'iyetü'l-Hayriyye li-Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerim, 2002), 1/314.

⁴⁴ Yusuf Efendizâde, *Ecvibe*, 37b; Hasan b. Osman Çerkeşi, *İcâze ilâ İbrahim Edhem* (Erzurum: Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, 2392), 9a-b; İbrahim Edhem Ahîshavî, *İcâze ilâ Mustafa Niyazi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 254), 5b.

2. Yusuf Efendi (ö. 1062/1652)⁴⁵

Kaynaklarda reîsülkurrâ⁴⁶ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ⁴⁷ olduğu belirtilen Yusuf Efendi'nin, hocası Evliya Efendi'den sonra zamanının reîsü meşâyihî'l-kurrâsı olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

3. Hüseyin Efendi (ö. 1086/1675)⁴⁹

Hüseyin Efendi'nin 1064/1654 yılında reîsü meşâyihî'l-kurrâ makamında bulunduğu talebesi Hacibzâde tarafından ifade edilmektedir.⁵⁰ Kendisinin Yusuf Efendi'nin ardından bu vazifeyi üslendiği söylenebilir.

4. Şaban Efendi (ö. 1097/1686)⁵¹

Kaynaklarda reîsülkurrâ⁵² ve reîsü'l-hutaba ve'l-kurrâ gibi vasıflarla anılan Şaban Efendi, 1086/1675'te Sultan Ahmed Türbesi şeyhülkurrâlığına getirildiğinde reîsülkurrâ tayin edilmiş olmalıdır.⁵³

⁴⁵ Adı Yusuf b. Abdurrahman'dır. Evliya Mehmed Efendi ve Dersiam Muhammed Efendi'den kırâat ilmini tahsil etti. Nakilbent Mescidi'nde imamlık ve Sultan Ahmed Dârülkurrâsı'nda şeyhülkurrâlık yaptı. 1062/1652'de vefat etti. Yusufefendizâde, *Ecvibe*, 37b; İsmet Efendi, *Tekmile*, 251.

⁴⁶ İsmet Efendi, *Tekmile*, 251.

⁴⁷ Mehmed b. Hasan Âmidî, *İcâze ilâ Ali Âmidî* (Diyarbakır: Diyarbakır Yazma Eser Kütüphanesi, 294), 102a; *İcâze ilâ İbrahim Şihâbî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 64), poz 225; Abbas Âmidî, *İcâze ilâ Ahmed Âmidî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman, 665), 2b; Revnakoğlu, *İlm-i Kırâat Mensubları*, poz 80sol.

⁴⁸ Bk. Yusuf Efendizâde, *Ecvibe*, 37b.

⁴⁹ Adı Hüseyin'dir. Kırâat ilmini Ali Arec Efendi ve Muhammed Bebâî Efendi'den tahsil etti. Süleymaniye Camii'nde imamlık ve Beyazıt Camii'nde hatiplik yaptı. 1086/1675 yılı civarında vefat etmiştir. Hacibzâde, *Kavâid*, 34a; Kasım b. Firrüh eş-Şâtıbî, *Hirzû'l-Emânî ve Vechü't-Tehâni* (Bursa: Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, H. Çelebi, 11), 58a kenar notu.

⁵⁰ Bk. Hacibzâde, *Kavâid*, 4a.

⁵¹ Adı Şaban b. Mustafa'dır. 1016/1607'de İstanbul'da doğdu. Muhammed Bebâî Efendi, Evliya Mehmed Efendi ve Dersiam Mehmed Efendi'den kırâat ilmini tahsil etti. Fatih Camii'nde imamlık, Süleymaniye ve Ayasofya Camilerinde hatiplik ve Sultan Ahmed Türbesi'nde şeyhülkurrâlık yaptı. 1097/1686'da vefat etti. İslambulî, *Mürşid*, 65b-66a.

⁵² Bk. Molla Efendi, *İcâze*, 3a.

⁵³ Bk. İslambulî, *Mürşid*, 66a.

5. Hüseyin Efendi (ö. 1128/1716)⁵⁴

Kaynaklarda reîsülkurrâ olduğu belirtilen⁵⁵ ve Ali el-Mansûrî'den önce Sultan Ahmed Camii şeyhülkurrâlığı'nda bulunan⁵⁶ Hüseyin Efendi'nin, Şaban Efendi'den sonra vefatına kadar reîsülkurrâ vazifesini yürüttüğü söylenebilir.

6. Ali el-Mansûrî (ö. 1134/1721)⁵⁷

Kaynaklarda reîsü meşâyihî'l-kurrâ⁵⁸ ve reîsülkurrâ⁵⁹ olduğu ifade edilen Ali el-Mansûrî'nin 1128/1716 yılında Sultan Ahmed Camii şeyhülkurrâlığı'na getirildiğinde⁶⁰ reîsülkurrâ olduğu ve vefatına kadar bu vazifeyi sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

7. Yusufefendizâde Abdullah Efendi (ö. 1167/1754)⁶¹

Kaynaklarda reîsülkurrâ⁶² ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ⁶³ olduğu ifade edilen Yusufefendizâde, Ali el-Mansûrî'den sonra Sultan Ahmed şeyhülkurrâlığı'na getirilmiş⁶⁴ ve reîsülkurrâ olmuştur. Gerçi İsmet Efendi 1131/1718'de riyaset-i ikrâ hizmetinin uhdesine tevdi edildiğini söylemektedir.⁶⁵ Fakat Ali el-

⁵⁴ Adı Hüseyin'dir. Ayasofya Camii imamı ve şeyhülkurrâ idi. 1128/1716'da vefat etti. Mehmed Süreyya, *Sicil*, 3/704.

⁵⁵ 1139/1726'da kaleme aldığı eserinde Muhammed Şakir Efendi hocaları arasında Reîsülkurrâ Hüseyin Efendi'yi saymaktadır. Muhammed Şakir, *Muhtasar fi'l-Kirâa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovah 9), 13a.

⁵⁶ Bk. Şeyhî, *Vekâyi*, 3/678.

⁵⁷ Adı Ali b. Süleyman'dır. Kahire yakınlarındaki Mansûre'de doğdu. Sultan el-Mezzâhî, Muhammed el-Bâbilî, Ali eş-Şabramellesî, Yahya el-Mağribî ve Muhammed el-Bakarî'den kırâat ve diğer ilimleri tahsil etti. 1088/1677'de İstanbul'a geldi. Burada dersiam, hâfiz-ı kütüb, muhaddis ve şeyhülkurrâ olarak görev yaptı. 1128/1716'da Sultan Ahmed Camii şeyhülkurrâsı oldu. 1134/1721'de vefat etti. Şeyhî, *Vekâyi*, 3/677-678.

⁵⁸ Bk. Mansûrî, *İcâze ilâ Hüseyin*, 52a.

⁵⁹ Bk. Mansûrî, *İcâze ilâ Hasen*, 97a; Şakir, *Muhtasar*, 13a; Ali el-Mansûrî, *Tahrîru't-Turuk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 9), 1a; Molla Mehmed Emin Efendi, *Şeceratü'l-Bedî'a* (İstanbul: Matbaat-i Alayi'l-İstihkâm, 1270), 7.

⁶⁰ Şeyhî, *Vekâyi*, 3/678.

⁶¹ Adı Abdullah Hilmi b. Mehmed'dir. 1066/1656'da İstanbul'da doğdu. Babasından kırâat ilmini tahsil etti. Hâfiz-ı kütüb, müfessir ve vaiz olarak görev yaptı. 1134/1722'de Sultan Ahmed Camii şeyhülkurrâsı oldu. 1148/1735'te Saray-ı Hümayun hocası oldu. 1167/1754'te vefat etti. İsmet Efendi, *Tekmile*, 253-254.

⁶² Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Mustafa III [AE. SMST. III]*, No. 360, Gömlek No. 28830, 1; Feyzullah Efendi, *İcâze*, poz 263sağ; Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 9.

⁶³ Bk. *Şerhu Dürratü'l-Mudiyeye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 26m), 205b.

⁶⁴ Şeyhî, *Vekâyi*, 3/678.

⁶⁵ Bk. Müstakimzâde, *Tuhfe*, 281; İsmet Efendi, *Tekmile*, 252-253.

Mansûrî'nin 1133/1720'de hala reîsülkurrâ olduğu göz önünde tutulduğunda,⁶⁶ Ali el-Mansûrî'nin ardından bu göreve geldiğini söylemek daha isabetli olacaktır.

8. Çelebi İmam Mehmed Efendi (ö. 1150/1737'den sonra)⁶⁷

Mehmed Efendi, 1150/1737'de istinsah ettiği bir kitabın ferağ kaydında reîsülkurrâ olduğunu belirtse de bu göreve ne zaman geldiğini açıklamamaktadır.⁶⁸ Talebesi Konyalı Mehmed Efendi 1143/1731 tarihli notlarında hocası hakkında reîsülkurrâ ifadelerini kullanmakta⁶⁹ ancak Çelebi İmam, 1146/1733 yılında istinsah ettiği eserde reîsülkurrâlığından bahsetmemektedir.⁷⁰ Sonuç olarak Yusufendizâde henüz hayattayken 1146-1150 (1733-1737) yılları arasında bu görevi üslendiği söylenebilir.

9. Arabzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1171/1758)⁷¹

Mehmed Süreyyâ'nın reîsülkurrâ olduğunu belirttiği⁷² Mehmed Emin Efendi'nin, hocası Çelebi İmam'dan sonra bu göreve gelip vefatına kadar yürüttüğü ifade edilebilir.

⁶⁶ Ali el-Mansûrî bu tarihte verdiği icazette reîsülkurrâ olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bk. Mansûrî, *İcâze ilâ Hasan*, 97a.

⁶⁷ Adı Mehmed b. Mustafa olup Çelebi İmam diye meşhurdu. 1066/1656'da İstanbul'da doğdu. Şaban Efendi ve Muhammed el-Bakarî'den kırâat ilmini tahsil etti. 1088/1677'de Sultan Ahmed Camii imamı ve 1143/1730'da Fatih Camii hatibi oldu. Şeyhülkurrâlık yaptı. 1150/1737'de hayattaydı. İslambulî, *Mürşid*, 64b-65b.

⁶⁸ Bk. Kayravânî, *Hâdî*, 39b.

⁶⁹ Bk. Ebu'l-İz Muhammed Kalânîsi, *Kifâyetü'l-Kübrâ* (Kütahya: Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 2818), 52b ferağ kaydı.

⁷⁰ Bk. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Fethu'l-Mevâhibî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 59), 129b ferağ kaydı.

⁷¹ Adı Mehmed b. Hüseyin olup Arabzâde diye bilinirdi. On dört kırâati Çelebi İmam'dan tahsil etti. Sultan Ahmed Camii imamı ve reîsülkurrâ idi. 1171/1758'de vefat etti. İslambulî, *Mürşid*, 65b; Mehmed Süreyya, *Sicil*, (Osmanlıca), 4/218; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021), 204.

⁷² Mehmed Süreyya, *Sicil*, (Osmanlıca), 4/218. Sicill-i Osmanî'nin latince nüshasında reîsülkurrâlığı belirtilmemiştir. Bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicil*, 2/464.

10. Kastamonulu Sûfî Ahmed Efendi (ö. 1172/1759)⁷³

Kaynaklarda reîsülkurrâ⁷⁴ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ⁷⁵ olduğu ifade edilen Ahmed Sûfî Efendi'nin bu görevi ne zaman üslendiğine dair bir bilgi olmasa da vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda Arabzâde'den sonra reîsülkurrâ olduğu söylenebilir.

11. Cînzâde Mustafa Efendi (ö. 1192/1778'den önce)⁷⁶

Reîsülkurrâ⁷⁷ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ⁷⁸ olduğu kaynaklarda yer alan Cînzâde Mustafa Efendi'nin Ahmed Efendi'den sonra bu göreve geldiği tahmin edilmektedir.

12. Salih Efendi (ö. 1205/1790)⁷⁹

Kaynaklarda reîsülkurrâ⁸⁰ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ⁸¹ olarak anılan Salih Efendi'nin 1192/1778'de reîsü meşâyihî'l-kurrâ bulunduğu dair kayıt mevcuttur.⁸² Bu tarihten vefatına kadar bu görevi yürüttüğü anlaşılmaktadır.

⁷³ Adı Ahmed olup Sûfî diye meşhurdu. Kastamonu'da dünyaya geldi. Çelebi İmam'dan kırâat ilmini tahsil etti. 1172/1759'da vefat etti. Bk. Muhammed Arif Hıfzî, *el-Mecma' fi'l-Kirâati'l-Erba'* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, 175), 3b; Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-Hullân fi İdâhi Zübdeti'l-İrfân* (İstanbul: Karahisarizâde Esad Matbaası, 1287), 117.

⁷⁴ Bk. Misvâkizâde, *Mecmû'a*, 15a; *Vucûh* (Edirne: Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 216), 11a; *Vucûh*, (Edirne, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 379), 5b; Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 25; Molla Efendi, *Şecere*, 7; Seyyid Ahmed, *Halekât*, 1/250.

⁷⁵ Bk. Misvâkizâde, *Mecmû'a*, 35b.

⁷⁶ Adı Mustafa olup Cînzâde diye meşhurdu. Çelebi İmam'dan kırâat ilmini tahsil etti. Saray hocası ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ oldu. 1172-1192 yılları arasında vefat ettiği söylenebilir. Şilî, *İcâze Kıraa*, 2a.

⁷⁷ Hafız Ali, *Vucûh*, 48b, 57a; Molla Efendi, *Şecere*, 7.

⁷⁸ Bk. Şilî, *İcâze Kıraa*, 2a;

⁷⁹ Adı Salih b. Ali'dir. Kırâat ilmini Yusufefendizâde Abdullah Efendi'den tahsil etti. Yakub Ağa Camii'nde imam, Fatih Camii'nde şeyhülkurrâ idi. 19 Rebbiülevvel 1205'te (26 Kasım 1790) vefat etti. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Selim III [AE.SSLM.III]*, No. 428, Gömlek No. 24481, 1; Abdullah Eyyübî, *Risale fi Kirâati's-Seb'a ve'l-'Aşera ve't-Takrib*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 67), 164b; Revnakoğlu, *Kirâat Mensubları*, poz 38sol üst.

⁸⁰ Molla Efendi, *Şecere*, 7; *Asâr*, 120; Revnakoğlu, *Kirâat Mensubları*, poz 38sol üst; Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 16), 1a.

⁸¹ BOA, *AE.SSLM.III*, No. 428, Gömlek No. 24481,1; Çerkeşi, *İcâze*, 10a-b; Molla Mehmed Emin Efendi, *Zehru'l-Erib fi İdâhi'l-Cem'i bi't-Takrib*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11), 4b; Ahîshavî, *İcâze*, 4b.

⁸² Bk. *Şerhu Dürra*, 205b.

13. Ahıskalı Osman Efendi (ö. 1205/1778)⁸³

Bir kaynakta reîsülkurrâ olarak zikredilen Osman Efendi'nin Salih Efendi'den sonra vefatına kadar üç ay kadar bu görevi üslendiği söylenebilir.⁸⁴

14. Hacızâde Mehmed Efendi (ö. 1214/1800'den sonra)⁸⁵

Kaynaklarda reîsülkurrâ⁸⁶ ve Sultan Ahmed Han Türbesi'nde reîsü meşâyihî'l-kurrâ⁸⁷ olarak anılan Mehmed Efendi'nin ne zaman bu göreve başladığı tarafımızca bilinmese de talebesi Ahmed Rüşdi Efendi, 1209/1795'de tamamladığı **Mürşidü't-Talebe** isimli eserinin başında hocasından reîsü meşâyihî'l-kurrâ diye bahsetmektedir.⁸⁸ Mehmed Efendi de 1214/1800'de oğluna verdiği *İcâzette* reîsü meşâyihî'l-kurrâ olduğunu belirtmektedir.⁸⁹ Kendisinin Osman Efendi'nin ardından vefatına kadar bu vazifeyi yürüttüğü anlaşılmaktadır.

⁸³ Adı Osman olup Ahıskalıdır. Kırâat ilmini Çelebi İmam ve Ahmed es-Sûfi'den tahsil etti. Şehzâde Camii imamı ve şeyhülkurrâ idi. Cemaziyelahir 1205'te (Şubat 1791) vefat etti. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C. MFJ]*, No. 44, Gömlek No. 2156, 1; Âkifzâde Abdurrahim, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Meşhûdi ve'l-Mesmû'*, çev. Hikmet Özdemir (İstanbul: Türkiye İlmî İctimâî Hizmetler Vakfı Yayınları, 1998), 341.

⁸⁴ Molla Efendi, *Şecere*, 7.

⁸⁵ Adı Mehmed olup Hacızâde diye meşhurdu. Dülgerzâde İmamı Mahmud Efendi'den kırâat ilmini tahsil etti. Esad Efendi Mektebi'nde muallim ve Sultan Ahmed Türbesi'nde reîsü meşâyihî'l-kurrâ oldu. 1214-1219 (1800-1804) yılları arasında vefat etti. Bk. Hacızâde Mehmed Efendi, *İcâze ilâ Abdullah*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1868), 7a.

⁸⁶ Bk. Molla Efendi, *Şecere*, 7; Hasan Sabri İslambulî, *İcâze ilâ Ömer Kastamonî*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali İhsan Yurt, 600), 2b.

⁸⁷ Kirmastizâde, *İcâze*, 4a; Ömer b. Ömer İslambulî, *İcâze ilâ Mahmud Kastamonî* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 3766), 4b; Yemişçizâde İsmail Efendi, *İcâze ilâ Muhammed* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ömer Fazıl Aköz, 29), 3b-4a; Esircizâde İsmail Efendi, *İcâze ilâ Mehmed Nusret* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Nusret Giresun, 4), 5a; Kastamonî, *İcâze*, 5b; Süleyman Sürûrî İslambulî, *İcâze ilâ Cafer Sıdkî*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihânesi, 129), 5a; Ahmed Hamdi İslambulî, *İcâze ilâ Ali Sadüddin* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 41), 4b.

⁸⁸ Eserin müellif nüshasında şeyhu meşâyihî'l-kurrâ yazılmışken sonra şeyh kelimesi çizilerek üzerine reîs yazılmıştır. Bundan anlaşılan Ahmed Rüşdi Efendi eseri yazmaya başladığında hocası henüz reîsülkurrâ değildi. Bk. Ahmed Rüşdi Efendi, *Mürşidü't-Talebe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71), 1b.

⁸⁹ Hacızâde, *İcâze*, 7a.

15. Feyzullah Şeker Efendi (ö. 1229/1814)⁹⁰

Reîsülkurrâ⁹¹ ve “reîsü meşâyihi'l-kurrâ⁹² olduğu belirtilen Feyzullah Efendi, 1219/1804'te verdiği İcâzette kendisinden reîsülkurrâ diye bahsetmektedir.⁹³ Dolayısıyla bu yıldan vefatına kadar bu vazifeyi üslenmiştir.

16. Vidinli Hasan Efendi (ö. 1238/1822)⁹⁴

Kaynaklarda reîsü meşâyihi'l-kurra⁹⁵ ve reîsülkurrâ⁹⁶ diye zikredilen Hasan Efendi, Feyzullah Şeker Efendi'den sonra bu göreve gelerek ölümüne kadar sürdürmüştür.⁹⁷

⁹⁰ Adı Feyzullah Şükrî b. Mustafa olup Şeker Efendi diye meşhurdu. Kırâat ilmini Sultaniye İmamı Mehmed Efendi, Müezzinzâde Mehmed Efendi, Diyarbakırlı Osman Efendi ve Taşcızâde Ali Efendi'den tahsil etti. Ayasofya vaizi ve reîsülkurrâ oldu. 1229/1814'te vefat etti. Bk. Feyzullah Efendi, *İcâze*, poz 262a-b; Mehmed Süreyya, *Sicil*, 1/536; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin: Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 1/824.

⁹¹ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, (Manisa Nüshası) Ia temellük kaydı; Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C. EV]*, No. 220, Gömlek No. 10963, 1; Molla Efendi, *Şecere*, 7; İbrahim Aksarâyî, *İcâze ilâ Mustafa Şakir Berğamavî* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 163), 2a; Mehmed Süreyya, *Sicil*, 2/536; Revnakoglu, *Kırâat Mensubları*, poz 37.

⁹² Bk. Çerkeşi, *İcâze*, 9a-b; Ahışavî, *İcâze*, 4a.

⁹³ Feyzullah Efendi, *İcâze*, poz 264sol.

⁹⁴ Adı Hasan b. Ali olup Vidinlidir. Kırâat ilmini Ahmed Süfi Efendi, Fetiççi Efendi, İmam Ali Efendi, Halil Efendi, Mahmud Efendi ve Kettânîzâde Mehmed Efendi'den tahsil etti. 1238/1822'de vefat etti. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C. EV]*, No. 370, Gömlek No. 18784, 1; Hasan Fehmi Üsküdarî, *İcâze ilâ Ali Üsküdarî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 53), 6a-7b.

⁹⁵ Bk. Hüseyin Sabri b. İbrahim, *İcâze ilâ Mehmed Halid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali İhsan Yurt, 594), 5b; Fehmi Üsküdarî, *İcâze*, 6b-7a; Hıfzî Ahmed Efendi, *İcâze ilâ İbrahim Hakkı Çankırivî* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2742), 5a; Mehmed Esad İstanbulî, *İcâze ilâ Mehmed Feyzullah* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K989), 7b; Ahmed Niyazi İslambulî, *İcâze ilâ Müezzinzâde* (Konya: Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, 8237), 5b.

⁹⁶ Molla Efendi, *Şecere*, 7.

⁹⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C. EV.]*, No. 176, Gömlek No. 8792, 1.

17. Çamaşırcızâde Ahmed Efendi (ö. 1243/1827)⁹⁸

Vidinli Hasan Efendi'den sonra reîsülkurrâ olan Ahmed Efendi, vefatına kadar vazifesine devam ettirmiştir.⁹⁹

18. Abdullah Eyyübî Efendi (ö. 1252/1836)¹⁰⁰

Kendisi hakkında reîsülkurrâ¹⁰¹ veya reîsü meşâyihî'l-kurrâ¹⁰² ifadelerinin kullanıldığı Abdullah Efendi'nin, Çamaşırcızâde Ahmed Efendi'den sonra ölümüne kadar bu görevi yürüttüğü söylenebilir.

19. Bolulu Kara Hafız Ömer Efendi (ö. 1260/1844)¹⁰³

Kaynaklarda reîsülkurrâ¹⁰⁴ veya reîsü meşâyihî'l-kurrâ¹⁰⁵ olarak yer alan Ömer Efendi'nin, Abdullah Efendi'nin ardından vefatına kadar bu vazifeyi sürdürdüğü ifade edilebilir.

⁹⁸ Adı Ahmed b. Hüseyin olup Çamaşırcızâde diye meşhurdu. Kırâat ilmini Salih Efendi'den tahsil etti. 1243/1827'de vefat etti. Molla Efendi, *Şecere*, 7; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 38sağ alt.

⁹⁹ Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C. MF.]*, No. 67, Gömlek No. 3321, 1; Molla Efendi, *Şecere*, 7; Hamid Paluvî, *Zübdetü'l-Irfân* (Doha: Dâru'l-Kütübi'l-Katariyye, 746), 108a; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 38sağ alt.

¹⁰⁰ Adı Abdullah b. Mehmed Salih'dir. 1176/1763'te İstanbul'da doğdu. Kırâat ilmini Na'lizâde İbrahim Efendi ve Salih Efendi'den tahsil etti. 1203/1788'de Eyüp Camii başımamı oldu. 1246/1830'da Sultan Ahmed Camii vaizliğine ve 1247/1831'de Saray-ı Mualla şeyhülkurrâlığına tayin edildi. 1252/1836'da vefat etti. Molla Efendi, *Âsâr*, 120-122.

¹⁰¹ Molla Efendi, *Umde*, 113; Mehmed Süreyya, *Sicil*, 1/64; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/379; Bağdatlı, *Hediyye*, 1/489.

¹⁰² Molla Efendi, *Zehr*, 3b; *İcâze*, 4a-b; Hıfzî Ahmed, *İcâze*, 7a.

¹⁰³ Adı Ömer b. Halil olup Kara Hafız diye meşhurdu. Boluludur. Kırâat ilmini Hasan Fehmi Efendi ve Vidinli Hasan Efendi'den tahsil etti. Ayasofya Camii'nde elli sene boyunca kırâat ilmini öğretti. 1260/1844'te vefat etti. Bk. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 26; Ahmed Niyazi, *İcâze*, 5b.

¹⁰⁴ Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 26.

¹⁰⁵ Hıfzî Ahmed, *İcâze*, 4a, 5a; Hüseyin Sabri, *İcâze*, 5b; Mustafa Şakir Bergamavî, *İcâze ilâ Ahmed Sâib* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 3601), 4a; Esad İstanbulî, *İcâze*, 7a; Ahmed Niyazi, *İcâze*, 5b; Fehmi Üsküdarî, *İcâze*, 6a.

20. Mevlevihanekapılı Mehmed Efendi (ö. 1263/1847)¹⁰⁶

Reîsülkurrâ olduğu kaynaklarda belirtilen¹⁰⁷ Mehmed Efendi'nin Ömer Efendi'den sonra, vefatına kadar reîsülkurrâ olduğu anlaşılmaktadır.

21. Turşucuzâde Ahmed Hıfzî Efendi (ö. 1265/1849)¹⁰⁸

Kaynaklarda reîsülkurrâ¹⁰⁹ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ¹¹⁰ diye zikredilen Ahmed Efendi'nin, 1263-1265 yılları arasında bu vazifeyi yürüttüğü söylenebilir.

22. Çerkeşli Hasan Efendi (ö. 1271/1854'ten önce)¹¹¹

Bir arşiv belgesinde kendisinden reîsülkurrâ diye bahsedilen Hasan Efendi'nin,¹¹² hoca talebe ilişkisi göz önüne alındığında Turşucuzâde'den sonra bu göreve geldiği söylenebilir. Medine'ye göç eden Hasan Efendi'nin 1266/1850'de Medine'de bulunduğu¹¹³ bakılarak kendisinin bu görevi çok kısa süre yaptığı anlaşılmaktadır.

¹⁰⁶ Adı Mehmed olup Mevlevihânekapulu diye meşhurdu. Kırâat ilmini Feyzullah Şeker Efendi'den tahsil etti. Behruz Ağa Mektebi muallimiydi. 1263/1847'de vefat etti. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C. MF]*, No. 113, Gömlek No. 5611, 1; Aksarâyî, *İcâze*, 2a; Molla Efendi, *Şecere*, 7.

¹⁰⁷ Aksarâyî, *İcâze*, 2a; Molla Efendi, *Şecere*, 7.

¹⁰⁸ Adı Ahmed b. İbrahim olup Turşucuzâde diye meşhurdu. Kastamonu'da doğdu. Ahmed Rüşdî Efendi ve Mehmed Coşkun Efendi'den kırâat ilmini tahsil etti. Sultan Selim Camii birinci imamıydı. 1265/1849'da vefat etti. Bk. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, s. 76; Sürürî, *İcâze*, 5a-b.

¹⁰⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C. EV]*, No. 22, Gömlek No. 1058, 1; Turşucuzâde Ahmed Efendi, *Şeyhülkurrâ Tevcihi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 585), 188a; Molla Efendi, *Şecere*, 7; Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 76.

¹¹⁰ Abdülğafür Kavarnavî, *İcâze ilâ Mehmed Hilmi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 5099), 3b; Sürürî, *İcâze*, 4b-5a; Ahmed Hamdi, *İcâze*, 4b; Yemişçizâde, *İcâze*, 3b; Kastamonî, *İcâze*, 5a.

¹¹¹ Adı Hasan b. Osman'dır. Çerkeşlidir. Kırâat ilmini Feyzullah Şeker Efendi ve Abdullah Eyyûbî Efendi'den tahsil etti. Sultan Ahmed Camii birinci imamıyken Medine'ye göç etti. 1271/1854'ten önce vefat etti. Çerkeşî, *İcâze*, 7b-12a; Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Deavi Evrakı [A.MKT.DV.]*, No. 77, Gömlek No. 30; Ahîshavî, *İcâze*, 3b-4a, 6b.

¹¹² BOA, *A.MKT.DV.*, No. 77, Gömlek No. 30.

¹¹³ Çerkeşî, *İcâze*, 7b-12a.

23. Molla Mehmed Emin Efendi (ö. 1275/1858)¹¹⁴

Kaynaklarda reîsülkurrâ olduğu belirtilen¹¹⁵ Mehmed Efendi'nin Çerkeşli Hasan Efendi'den sonra vefatına kadar bu görevi yürüttüğü tahmin edilmektedir.

24. Feyzullah Efendi (ö. 1284/1867)¹¹⁶

Kaynaklarda ve mezar taşında reîsülkurrâ olduğu zikredilen Feyzullah Efendi'nin¹¹⁷ Mehmed Emin Efendi'den sonra vefatına kadar bu görevde bulunduğu anlaşılmaktadır.

25. Mehmed Galib Efendi (ö. 1286/1869)¹¹⁸

Birçok ilmî İcâzette reîsülkurrâ olduğu ifade edilen Mehmed Galib Efendi'nin Feyzullah Efendi'nin ardından bu görevi üslendiği söylenebilir.¹¹⁹

26. Kavukçuzâde Süleyman Efendi (ö. 1290/1873)¹²⁰

Esâmî-i Kurrâ Defteri'nde reîsülkurrâ olduğu belirtilen Süleyman Efendi'nin bu görevi M. Galib Efendi'nin ardından vefatına kadar yürüttüğü tahmin edilmektedir.¹²¹

¹¹⁴ Adı Mehmed Emin b. Abdullah'dır. Künyesi Ebu'l-Âkif olup Abdullah Efendizâde diye meşhurdu. 1210/1796'da doğdu. Babasından kırâat ilmini tahsil ederek 1227/1812'de icazet aldı. Aynı yıl Eyüp Sultan Camii başımanı oldu. 1275/1858'de vefat etti. Bk. Reşat Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/258.

¹¹⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı [A.MKT.NZD.]*, No. 282, Gömlek No. 93, 1; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ. DH]*, No. 1014, Gömlek No. 80008, 1; Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 9; Ahmed Fahri Üsküdarî, (*Kırâat Notları*), (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 11), 112b.

¹¹⁶ Adı Feyzullah b. M. Esad'dır. Eyyûbî diye meşhurdu. Kırâat ilmini Abdullah Efendi'den tahsil etti. Mesnevîhan ve şeyh olan Feyzullah Efendi 1284/1867'de vefat etti. Bk. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 10; Mehmed Süreyya, *Sicil*, 2/532; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/143; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 7.

¹¹⁷ Bk. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 10; Mehmed Süreyya, *Sicil*, 2/532; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/143; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 7.

¹¹⁸ Adı Mehmed Galib b. Mehmed Emin olup İstanbulludur. Abdullah Efendi'den kırâat ilmini tahsil etti. 1286/1869'da vefat etti. Muhammed Zahid el-Kevserî, *et-Tahrîru'l-Vecîz fî mâ Yebteğîhi'l-Müstecîz* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360), 42-44.

¹¹⁹ Bk. Hafız Ahmed Şakir, *İcâze ilâ İsmail Hakkı İzmîrî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 4211), 3b.

¹²⁰ Adı Süleyman olup Kavukçuzâde diye meşhurdu. Kırâat ilmini tahsil ederek 1245/1829'da icazet aldı. Laleli Camii imamıydı. 1290/1873'te vefat etti. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 13.

¹²¹ Bk. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 13.

27. Mahmutpaşa Camii İmamı İbrahim Efendi (ö. 1292/1875)¹²²

1291/1874'te reîsülkurrâ bulunduğu *Esâmî-i Kurrâ Defteri*'nde belirtilen İbrahim Efendi'nin 1253/1837'de İcâzet almasına bakılarak Süleyman Efendi'den sonra bu vazifeye geldiği anlaşılmaktadır.¹²³ Kendisinden sonra bu görevi devralan Yemişçizâde'nin 1292/1875'te reîsülkurrâ olduğuna bakılırsa bu seneye kadar vazifesini sürdürüp vefat ettiği söylenebilir.

28. Yemişçizâde İsmail Efendi (ö. 1305/1887)¹²⁴

Kaynaklarda reîsülkurrâ¹²⁵ ve reîsü meşâyihî'l-kurrâ¹²⁶ şeklinde anılan Yemişçizâde İsmail Efendi'nin 1259/1843 tarihli kırâat İcâzetine bakılarak İbrahim Efendi'den sonra bu göreve geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed Efendi'ye 1294/1877'de verdiği kırâat İcâzetinin sonundaki mühürde “reîsü meşâyihî'l-kurrâ es-Seyyid İsmail” ifadesi ve “292” tarihi bulunmaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla 1292/1875'ten Esircizâde'nin reîsülkurrâ olduğu 1295/1878'e kadar bu vazifeyi yürüttüğü anlaşılmaktadır.

¹²² Adı İbrahim'dir. Kırâat ilmini Kara Hafız Ömer Efendi'den tahsil ederek 1253/1837'de icâzet aldı. 1291/1874'te reîsülkurrâ idi. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 26.

¹²³ Bk. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 26.

¹²⁴ Adı İsmail Hakkı b. Mehmed olup Yemişçizâde diye meşhurdu. İstanbulludur. Turşuczâde Ahmed Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1259/1843'te icâzet aldı. Sultan Selim Camii birinci imamı ve Hatice Sultan Camii hatibiydi. 1305/1887'de Rabîğ'de vefat etti. Bk. Yemişçizâde, *İcâze*, 7b; Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 76, 77.

¹²⁵ Bk. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 77.

¹²⁶ Hasan Sabri, *İcâze*, 2b; Kastamonî, *İcâze*, 4b; Sürûrî, *İcâze*, 4b; Ahmed Hamdi, *İcâze*, 4a-b; Mustafa Ragıb İslambulî, *İcâze ilâ Muhammed Âkif* (Kasstamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 4033), 5a.

¹²⁷ Yemişçizâde, *İcâze*, 7b.

29. Esircizâde İsmail Hakkı Efendi (ö. 1322/1905)¹²⁸

Reisülkurrâ¹²⁹ veya reisü meşâyihî'l-kurrâ¹³⁰ diye kaynaklarda yer alan Esircizâde İsmail Hakkı Efendi'nin, verdiği İcâzetlerdeki mühürlerde “reisü meşâyihî'l-kurrâ İsmail Hakkı 295” ibaresi bulunmaktadır.¹³¹ Buna göre 1295/1878'den vefatına kadar bu vazifeyi yürütmüştür.¹³²

30. Abdülaziz Vasfi Efendi (ö. 1322/1905'ten sonra)¹³³

Esircizâde'nin vefatından sonra 1322/1905'te reisülkurrâ tayin edilen Abdülaziz Vasfi Efendi'nin bu esnada oldukça yaşlı olduğu dolayısıyla bu görevi uzun süre yürütemediği anlaşılmaktadır.¹³⁴

31. Cemaleddin Efendi (ö. 1322-1334/1905-1916)¹³⁵

1278/1862'de kırâat İcâzeti alan Cemaleddin Efendi'nin reisülkurrâ iken vefat ettiği *Esâmî-i Kurrâ Defteri*'nde not edilmiştir.¹³⁶ İcâzet tarihine

¹²⁸ Adı İsmail Hakkı b. Ahmed olup Esircizâde diye meşhurdu. 1241/1826'de Fatih'de doğdu. Hacı Ömer Efendi'den kırâat tahsilini tamamlayarak 1262/1846'da icazet aldı. Sultan Selim Camii'nde devirhanlık ve Fatih Camii'nde müezzinlik yaptı. 1283/1866'da Fatih Camii'nde şeyhülkurrâ, 1287/1870'te Fatih Mektebi'nde muallim oldu. 1295/1878'de reisülkurrâ, 1307/1889'de Teftiş-i Mesâhif-i Şerife Meclisi reisi oldu. 1322/1905'te vefat etti. Bk. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 92; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yayınları, 1980), 2/275.

¹²⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF. MKT]*, No. 73, Gömlek No. 81, 1; No. 421, Gömlek No. 50, 1; No. 839, Gömlek No. 67, 1, 4, 6, 7, 8, 10, 11; No. 847, Gömlek No. 21, 1, 2; No. 848, Gömlek No. 53, 2, 3, 4, 6, 9, 10, 13, 15, 16; Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 2: 134, 275; 4: 40, 50; 5: 337, 482.

¹³⁰ Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 92.

¹³¹ Bk. Esircizâde, *İcâze ilâ Ali Ahîshavî*, 20a-b; *İcâze ilâ Mehmed Nusret*, 9a,10a; *İcâze ilâ Hafız Galib* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 4244), 10a, 11a.

¹³² Recep Akakuş, “Kırâat İlminde İcâzet Geleneği, Reisü'l-kurra Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi”, *Tarihten Günümüze Kırâat İlmi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 530.

¹³³ Adı Abdülaziz Vasfi b. Musa'dır. Molla Emin Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1266/1850'de icazet aldı. Sultan Ahmed Dârülkurrâsı'nda şeyhülkurrâ idi. 1322/1905'te reisülkurrâ ve Teftiş-i Mesâhif-i Şerife Meclisi reisi oldu. Bk. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 9; Akakuş, “Reisü'l-kurra Makamının Kurumsallaşması”, 530-533.

¹³⁴ Akakuş, “Reisü'l-kurra Makamının Kurumsallaşması”, 530-533.

¹³⁵ Adı Cemaleddin b. Mahmud'dur. Babası Yenibahçe Valide Camii imamı Mahmud Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1278/1862'de icazet aldı. Reisülkurrâ olduğu döneme bakılırsa 1322-1334 (1905-1916) yılları arasında vefat ettiği söylenebilir. Bk. Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 87.

¹³⁶ Eğini, *Esâmî-i Kurrâ*, 87.

bakıldığında kendisinin Abdülaziz Efendi'den sonra bu göreve geldiği anlaşılmaktadır.

32. Süleyman Vehbi Efendi (ö. 1334/1916)¹³⁷

Reîsülkurrâ Ahmed Aslanlar tarafından reîsülkurrâlar arasında sayılan Süleyman Efendi'nin,¹³⁸ 1286/1869'da İcâzet almasına bakılarak Cemaleddin Efendi'den sonra bu göreve geldiği söylenebilir.

33. Bekir Hâzim Efendi (ö. 1345/1926)¹³⁹

Revnakoğlu'nun reîsülkurrâlar arasında saydığı Bekir Hâzim Efendi'nin,¹⁴⁰ 1291/1874'te İcâzet aldığı göz önünde bulundurulduğunda Süleyman Vehbi Efendi'den sonra vefatına kadar bu vazifeyi yürüttüğü ifade edilebilir.

34. Mehmed Sâkıb Efendi (ö. 1367/1948)¹⁴¹

1345/1926'da reîsülkurrâ oldu. 1360/1941'de vazifesine son verildi.¹⁴²

¹³⁷ Adı Süleyman Vehbi b. Mehmed Kemaleddin olup Humbarahane İmamı diye meşhurdu. 1263/1847'de Bursa'da doğdu. Yemişçizâde İsmail Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1286/1869'da icazet aldı. 1288/1871'de Eyüp Sultan Camii'nde devirhan, 1291/1874'te Humbarahane Camii'nde imam oldu. 1307/1889'da Teftûş-i Mesâhif-i Şerife Meclisi azası oldu. 1334/1916'da vefat etti. Bk. Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 5/464-465.

¹³⁸ Bk. Yusuf Alemdar, "Reisü'l-kurralık Makamı ve Son Reisü'l-Kurra Ahmed Efendi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 35; Nuri Özcan, "İrsoy, Ahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/131.

¹³⁹ Adı Bekir Hâzim b. Mehmed Şerif'tir. 1270/1854'te Midilli'de doğdu. Mehmed Raşid Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1291/1874'te icazet aldı. 1290/1873'te Hacı Köçek Camii hatipliği, 1292/1875'te Mahmud Paşa Camii imamlığı, 1300/1883'te Osmaniye Camii Buhârîhânlığı, 1312/1894'te Tetkik-i Mesâhif-i Şerife Meclisi azalığı ve 1317/1899'da Hacı Köçek Camii şeyhülkurrâlığına tayin edildi. 1345/1926'da vefat etti. Bk. Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 2/10-11.

¹⁴⁰ Bk. Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 72, 87; Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 2-3/1048.

¹⁴¹ Adı Mehmed Sâkıb (Günay) b. Âkif'dir. 1280/1863'te İstanbul'da doğdu. Babasından kırâat ilmini tahsil ederek 1299/1882'de icazet aldı. 1321/1904'te Eyüp Sultan Camii ikinci imamlığına, 1338/1920'de ise başımamlığına tayin edildi. 1345/1926'de reîsülkurrâ oldu. 1367/1948'de vefat etti. Bk. Eğinî, *Esâmi-i Kurrâ*, 9; Hafız M. Raşid, *Mir'âtü'l-Kurrâ Zevâtü'l-Ğarrâ* (Ankara: Diyanet Kütüphanesi, 6543), 1b.

¹⁴² Bk. M. Raşid, *Mir'âtü'l-Kurrâ*, 1b, 6a.

35. Zekâîzâde Ahmed İlhami Efendi (ö. 1362/1943)¹⁴³

1360/1941'de reîsülkurrâ oldu ve vefatına kadar bu vazifede kaldı.¹⁴⁴

36. Varnalı Ahmed Hamdi Efendi (ö. 1375/1956)¹⁴⁵

Zekâîzâde'nin ardından 1362/1943'te reîsülkurrâ olan Ahmed Efendi, vefatına kadar bu görevi yürütmüştür.¹⁴⁶

37. Bayındırlı Mustafa Bilge Efendi (ö. 1387/1967)¹⁴⁷

Ahmed Hamdi Efendi'nin ardından 1375/1956'da reîsülkurrâ olan Mustafa Efendi, vefatına kadar bu vazifeyi sürdürmüştür.¹⁴⁸

¹⁴³ Adı Ahmed İlhami (Irsoy) b. Mehmed Zekâî'dir. 1286/1869'da Eyüp Sultan'da doğdu. Süleyman Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1301/1884'te icazet aldı. Cedit Ali Paşa Camii'nde imamlık ve Hasib Efendi Camii'nde hatiplik yaptı. 1360/1941'de reîsülkurrâ oldu. 1362/1943'te vefat etti. Bk. Özcan, "Irsoy, Ahmet", 131-133.

¹⁴⁴ M. Raşid, *Mir'âtü'l-Kurrâ*, 6a; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 72sol; Özcan, "Irsoy, Ahmet", 132.

¹⁴⁵ Adı Ahmed Hamdi (Yavuz) b. Abdullah Zekâî'dir. 1294/1877'de İstanbul'da doğdu. Babasından, Dramalı İbrahim Hakkı Efendi'den ve Esircizâde İsmail Hakkı Efendi'den kırâat ilmini tahsil etti. 1323/1905'te Fatih Camii'nde ve Sadi Çelebi Dârülkurrâsı'nda şeyhülkurrâ oldu. Sultan Selim Camii başıamamlığında bulundu. 1362/1943'te reîsülkurrâ oldu. 1375/1956'da vefat etti. Bk. Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 81; Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 1/150-151.

¹⁴⁶ Eğinî, *Esâmî-i Kurrâ*, 81; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 72, 242

¹⁴⁷ Adı Mustafa Hilmi (Bilge) b. Mehmed'dir. 1297/1880'de Bayındır'da doğdu. Serezli Ahmed Şükür Efendi'den (ö. 1350/1932) kırâat ilmini tahsil ederek 1321/1903'te icazet aldı. Çeşitli medreselerde müderrislik yapan Mustafa Efendi, Cumhuriyet döneminde Âtîf Efendi ve Süleymaniye kütüphanelerinde çalıştı. 1387/1967'de vefat etti. Bk. "Reisü'l-kurrâ H. Mustafa Bilge Vefat Etti", *Sönmez Dergisi*, Sayı 34, (Ağustos 1967), 5; "Hocamız Reisü'l-kurrâ Mustafa Hilmi Bilge'nin Vefatı Münasebetiyle", *Sönmez Dergisi* 35 (Eylül 1967), 27-28; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 210; Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 4/212.

¹⁴⁸ Bk. "Reisü'l-kurrâ H. Mustafa Bilge Vefat Etti", *Sönmez Dergisi* 34 (Ağustos 1967), 5; Revnakoğlu, *Kırâat Mensubları*, poz 210.

38. Üsküdarlı Ali Efendi (ö. 1396/1976)¹⁴⁹

Bayındırlı Mustafa Efendi'den sonra reîsülkurrâ olan Üsküdarlı Ali Efendi bir müddet ara verdikten sonra vefatına kadar bu vazifeye devam etmiştir.¹⁵⁰

39. Çolak Mehmed Efendi (ö. 1388/1969)¹⁵¹

Üsküdarlı Ali Efendi'den sonra kısa bir süre reîsülkurrâlık yaptığı belirtilen Çolak Mehmed Efendi,¹⁵² 1388/1969'da vefat etmiştir.¹⁵³ Buna göre Ali Efendi'nin reîsülkurrâlığa ara verdiği dönemde bu görevi yürüttüğü anlaşılmaktadır.

40. Gönenli Mehmed Efendi (ö. 1411/1991)¹⁵⁴

Üsküdarlı Ali Efendi'den sonra reîsülkurrâlık görevine getirilen Gönenli Mehmed Efendi, vefatına kadar bu vazifeyi sürdürmüştür.¹⁵⁵

¹⁴⁹ Adı Ali Saadeddin b. Mustafa Vehbi olup Üsküdarlı Ali Efendi diye meşhurdu. 1302/1885'te Üsküdar'da doğdu. Hafız Fehmi Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1325/1907'de icazet aldı. Ayrıca Serezli Ahmed Şükrü Efendi ve Varnalı Ahmed Efendi'den de kırâat ilmini okudu. 1326/1908'de Yeraltı Camii imam-hatibi oldu. 1379/1959'da İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde Kur'an-ı Kerim hocası oldu. 1387/1967'de reîsülkurrâ oldu. 1396/1976'da vefat etti. Bk. Mehmet Ali Sarı, "Üsküdarlı Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/376.

¹⁵⁰ Sarı, "Üsküdarlı Ali Efendi", 42/376.

¹⁵¹ Adı Mehmed olup Çolak Mehmed Efendi diye meşhurdu. 1306/1888'de Fatih'te doğdu. Süleyman Sürûri Efendi'den kırâat ilmini tahsil ederek 1329/1911'de icazet aldı. Nişancı Paşa, Selimiye ve Eyüp Sultan Camilerinde imamlık; Beyazıt ve Yeni Camilerinde vaizlik yaptı. 1388/1969'da vefat etti. Bk. Hafız M. Raşid, *Mir'âtü'l-Kurrâ*, 5a; *Kur'an Hizmetinde İz Birakanlar*, <http://www.bagcilar.bel.tr/icerik/174/12015/kuran-hizmetinde-iz-birakanlar.aspx>, (erişim: 25 Temmuz 2019).

¹⁵² Alemdar, "Son Reîsülkurrâ", 36

¹⁵³ *Kur'an Hizmetinde İz Birakanlar*, <http://www.bagcilar.bel.tr/icerik/174/12015/kuran-hizmetinde-iz-birakanlar.aspx>.

¹⁵⁴ Adı Mehmed Öğütçü olup Gönenli Mehmed Efendi diye meşhurdu. Babası Osman Efendi'dir. 1321/1903'te Gönen'de doğdu. Kırâat ilmini Serezli Ahmed Şükrü Efendi'den tahsil ederek 1344/1925'te icazet aldı. Sultan Ahmed Camii'nde imamlık, çeşitli Kur'an Kurslarında fâhrî hocalık yaptı. 1396/1976'da reîsülkurrâ oldu. 1411/1991'de vefat etti. Bk. Recep Akakuş, "Gönenli Mehmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/149-150.

¹⁵⁵ Akakuş, "Gönenli", 14/150.

41. Abdurrahman Gürses Efendi (ö. 1420/1999)¹⁵⁶

Gönenli Mehmed Efendi'nin ardından reîsülkurrâ olan Abdurrahman Efendi, vefatına kadar bu görevi yürütmüştür.¹⁵⁷

42. Ahmed Arslanlar Efendi (ö. 1443/2021)¹⁵⁸

Abdurrahman Gürses Efendi'nin vefatından sonra reîsülkurrâlık vazifesini üslenen Ahmed Arslanlar Efendi 13 Safer 1443'de (20 Eylül 2021) vefatına kadar bu vazifede kalmıştır.

B. İstanbul Dışındaki Reîsülkurrâlar

Osmanlı döneminde İstanbul dışında Bursa ve Edirne'de de reîsülkurrâlar bulunmaktaydı. Biz bu şehirlerdeki reîsülkurrâların sadece adlarını vermekle yetineceğiz.

1. Bursa Reîsülkurrâları

- a. Ebubekir Efendi (ö.1187/1773).¹⁵⁹
- b. Zeynelabidin Efendi (ö.1232/1817).¹⁶⁰
- c. Şeyh Kerim Efendi (1261/1845).
- d. M. Sadık Efendi (ö.1261/1845).¹⁶¹

¹⁵⁶ Adı Abdurrahman Gürses'dir. Hafız Said Efendi'nin oğludur. 1327/1909'da Hendek'te doğdu. Hafız Fehmi Efendi'den kırâât ilmini tahsil ederek 1356/1937'de icazet aldı. 1363/1944'te Beyazıt Camii'nde imam oldu. 1396/1976'da yılda İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde kırâât hocası tayin edildi. 1411/1991'de reîsülkurrâ oldu. 1420/1999'da vefat etti. Bk. Fatih Çollak, *Abdurrahman Gürses Hocaefendi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2002), 3-18.

¹⁵⁷ Çollak, *Gürses Hocaefendi*, 16.

¹⁵⁸ Adı Ahmed Arslanlar, babası İbrahim Efendi'dir. Eyüp'te doğdu. Zekâîzâde Ahmed Efendi'den aşere, Hafız Niyazi Efendi'den takrib okuyarak 1359/1940'da icazet aldı. Eyüp Sultan Camii başımanı oldu. 1420/1999'da reîsülkurrâ oldu. Bk. Alemdar, "Son Reîsülkurrâ", 33-35.

¹⁵⁹ Mehmed Süreyya, *Sicil*, 2/429.

¹⁶⁰ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 522.

¹⁶¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2006), 2/418.

- e. Ahmed Nazif Efendi (1307/1890).¹⁶²
 f. Ahmed Efendi (1318/1900'de sağ).¹⁶³
 g. Arabacızâde Hacı İbrahim Efendi (13/19.asır).¹⁶⁴

2. Edirne Reîsülkurrâları

- a. Küçük Hafız Mustafa Efendi (1232/1817).¹⁶⁵
 b. İsakçılı Ahmed Zihnî Efendi (ö.1285/1869).¹⁶⁶
 c. Edirneli Mehmed Efendi (ö.1301/1884).¹⁶⁷
 d. Edirneli Hüseyin Şerif Efendi (ö.1302/1885).¹⁶⁸

Sonuç

Kırâat ilmini okuyup tamamlamış kimselerin başkanlığı anlamına gelen reîsülkurrâ müessesesi, Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet döneminde varlığını devam ettiren önemli dini kurumlardan biri olmuştur. Bu çalışmada reîsülkurrâ kavramının tanımı yapılmış ve Osmanlı'da bu tabirin ardına farklı eklemeler de yapılarak reîsü meşâyihî'l-kurrâ ifadesiyle birlikte aynı anlamda kullanıldığı izah edilmiştir. Yine bu kavramın Osmanlı kaynaklarında hicri 13. asır (miladi 19. asır) olarak zannedilen ilk kullanımının, aslında hicri 11. asra (miladi 17. asır) kadar ulaştığı tespit edilmiştir. Yine Osmanlı'da reîsülkurrâlığın Sultan I. Ahmed döneminde ortaya çıktığı ve bu göreve gelen ilk kişinin de Evliya Mehmed Efendi olduğu ortaya konulmuştur. Evliya Mehmed Efendi'den günümüze kadar bu makama gelenlerden kırk ikisinin ismi tespit edilerek sırasıyla ele alınmıştır. İstanbul dışında Edirne ve Bursa'da bulunan reîsülkurrâlardan da ismi tespit edilenler zikredilmiştir.

¹⁶² Kâmil Kepcioğlu, *Bursa Kütüğü*, haz. Hüseyin Algül vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 3/269.

¹⁶³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y. MTV]*, No. 203, Gömlek No. 94, 1.

¹⁶⁴ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr*, 393-395.

¹⁶⁵ Ahmet Bâdi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, haz. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu (Edirne: Trakya Üniversitesi, 2014), 2/1522.

¹⁶⁶ Bâdi, *Riyâz*, 2/1522.

¹⁶⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ. DH]*, No. 907, Gömlek No. 72086, 1.

¹⁶⁸ Bâdi, *Riyâz*, 2/1566.

Kaynakça

- Ahıshavî, İbrahim Edhem. *İcâze ilâ Mustafa Niyazi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 254.
- Akakuş, Recep. “Gönenli Mehmet Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/149-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Akakuş, Recep. “Kıraat İlminde İcâzet Geleneği, Reisü'l-kurra Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi”. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. 501-543. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Âkifzâde, Abdurrahim. *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Meşhûdi ve'l-Mesmû'*. Çev. Hikmet Özdemir. İstanbul: Türkiye İlmî İctimâî Hizmetler Vakfı Yayınları, 1998.
- Aksarâyî, İbrahim. *İcâze ilâ Mustafa Şakir Berğamavî*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 163.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: Medrese Yayınları, 1980.
- Alemdar, Yusuf. “Reisü'l-kurralık Makamı ve Son Reisü'l-Kurra Ahmed Efendi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, (2011), 25-40.
- Âmidî, Abbas. *İcâze İlâ Ahmed Âmidî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman, 665.
- Âmidî, Mehmed b. Hasan. *İcâze ilâ Ali Âmidî*. Diyarbakır: Diyarbakır Yazma Eser Kütüphanesi, 294.
- Âmidî, Mehmed b. Hasan. *İcâze ilâ İbrahim Şihâbî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 64.
- Ayvansarayî, Hüseyin. *Hadikatü'l-Cevâmi'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Bâdî, Ahmet. *Riyâz-ı Belde-i Edirne*. Haz. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu. Edirne: Trakya Üniversitesi, 2014.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Berğamavî, Mustafa Şakir. *İcâze ilâ Ahmed Sâib*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 3601.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mustafa III [AE. SMST. III]*. No. 360, Gömlek No. 28830.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Selim III [AE. SSLM. III]*. No. 428, Gömlek No. 24481.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Deavi Evrakı [A.MKT.DV.]*. No. 77, Gömlek No. 30.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı [A.MKT.NZD.]*. No. 282, Gömlek No. 93.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C. EV]*. No. 22, Gömlek No. 1058.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C. EV]*. No. 176, Gömlek No. 8792.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C. EV]*. No. 220, Gömlek No. 10963.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C. EV]*. No. 370, Gömlek No. 18784.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C. MF]*. No. 44, Gömlek No. 2156.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C. MF]*. No. 67, Gömlek No. 3321.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C. MF]*. No. 113, Gömlek No. 5611.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ. DH]*. No. 907, Gömlek No. 72086, 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ. DH]*. No. 1014, Gömlek No. 80008, 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF. MKT]*. No. 73, Gömlek No. 81.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF. MKT]*. No. 421, Gömlek No. 50.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF. MKT]*. No. 839, Gömlek No. 67.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF. MKT]*. No. 847, Gömlek No. 21.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF. MKT]*. No. 848, Gömlek No. 53.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y. MTV]*. No. 203, Gömlek No. 94.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaây-i Âmire, 1333.
- Çerkeşî, Hasan b. Osman. *İcâze ilâ İbrahim Edhem*. Erzurum, Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, 2392.
- Çimen, Abdullah Emin. *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*. İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010.
- Çollak, Fatih. *Abdurrahman Gürses Hocaefendi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2002.
- Çollak, Fatih. "Reîsülkurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV: Kırâat İlmî ve Problemleri*. Ed. Bedrettin Çetiner. 179-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Eğini, Mehmed Hulusi. *Esâmî-i Kurrâ Defteri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi.
- Esircizâde, İsmail Efendi. *İcâze ilâ Ali Ahîshavî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6586.
- Esircizâde, İsmail Efendi. *İcâze ilâ Hafız Galib*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 4244.
- Esircizâde, İsmail Efendi. *İcâze ilâ Mehmed Nusret*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Nusret Giresun, 4.
- Eyyûbî, Abdullah. *Risale fî Kırâatî's-Seb'a ve'l-'Aşera ve't-Takrib*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 67.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tezhibü'l-Lüğâ*. Tahk. Ahmed Abdül'alim el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964.
- Fındıklılı, İsmet Efendi. *Tekmiletü 'ş-Şakâik fî Hakki Ehli'l-Hakâik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Hacizâde, Mehmed Efendi. *İcâze ilâ Abdullah*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1868.
- Hacibzâde, Muhammed Efendi. *Kavâidü'l-Furkân fî Tecvidi'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 408.

- Hafız, Ahmed Şakir. *İcâze ilâ İsmail Hakkı İzmirî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 4211.
- Hafız, Ali. (*Vucûh-u Hafız Ali*). Edirne: Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 946.
- Hafız, M. Raşid. *Mir'âtü'l-Kurrâ Zevâtü'l-Ğarrâ*. Ankara: Diyanet Kütüphanesi, 6543.
- Hıfzî, Ahmed Efendi. *İcâze ilâ İbrahim Hakkı Çankırıvî*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2742.
- Hıfzî, Muhammed Arif. *el-Mecma' fi'l-Kırâati'l-Erba'*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, 175.
- “Hocamız Reisü'l-kurrâ Mustafa Hilmi Bilge'nin Vefatı Münasebetiyle”, *Sönmez Dergisi* 35 (Eylül 1967), 27-28.
- Hüseyn Sabri b. İbrahim. *İcâze ilâ Mehmed Halid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali İhsan Yurt, 594.
- İbnü'l-Cezerî, Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 16.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Ğâyetü'n-Nihâye*. Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 4541.
- İslambulî, Ahmed Hamdi. *İcâze ilâ Ali Sadüddin*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 41.
- İslambulî, Ahmed Niyazi. *İcâze ilâ Müezzinzâde*. Konya: Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, 8237.
- İslambulî, Hasan Sabri. *İcâze ilâ Ömer Kastamonî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali İhsan Yurt, 600.
- İslambulî, Mustafa b. Hasan. *Mürşidü't-Talebe ilâ Ma'rifeti Turuki't-Tayyibe*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 29.
- İslambulî, Mustafa Ragıb. *İcâze ilâ Muhammed Âkif*. Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 4033.
- İslambulî, Süleyman Sürürî. *İcâze ilâ Cafer Sıdkî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihânesi, 129.
- İstanbulî, Mehmed Esad. *İcâze ilâ Mehmed Feyzullah*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K989.
- Kalânîsî, Ebu'l-İz Muhammed. *Kifâyetü'l-Kübrâ*. Kütahya: Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 2818.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *Fethu'l-Mevâhibî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 59.
- Kastamonî, İsmail Hakkı. *İcâze ilâ Mehmed Kâmil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2870.
- Kavarnavî, Abdülğafûr. *İcâze ilâ Mehmed Hilmi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 5099.
- Kayravânî, Muhammed b. Süfyan. *el-Hâdî fi'l-Kırâati's-Seb'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 59.

- Kepecioğlu, Kâmil. *Bursa Kütüğü*. Haz. Hüseyin Algül vd. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *et-Tahrîru 'l-Vecîz fîmâ Yebteğîhi 'l-Müstecîz*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360.
- Kirmastîzâde, Ahmed Efendi. *Îcâze ilâ Muhammed Murad Nakşibendî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1869.
- Kur'an Hizmetinde İz Birakanlar*, (çevrimiçi), <http://www.bagcilar.bel.tr/icerik/174/12015/kuran-hizmetinde-iz-birakanlar.aspx>. Erişim: 25 Temmuz 2019).
- Mansûrî, Ali. *Îcâze ilâ Hasen b. Ahmed*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 24.
- Mansûrî, Ali. *Îcâze ilâ Hüseyin b. Murad*. Riyad: Cami'atü Muhammed b. Suûd, 1432.
- Mansûrî, Ali. *Tahrîru't-Turuk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 9.
- Mardin, Ebu'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmanî*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mehmed Şemseddin. *Yâdigâr-ı Şemsî*. Haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Misvâkîzâde, Mehmed Emin Efendi. *Mecmûa-i Kırâât ale't-Takrîb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevî, 35.
- Molla, Mehmed Emin Efendi. *el-Âsâru 'l-Mecîdiyye fî Menâkibi 'l-Hâlidîyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1314.
- Molla, Mehmed Emin Efendi. *Îcâze ilâ Mehmed Said*. Tire, Tire Necip Paşa Kütüphanesi, 1416.
- Molla, Mehmed Emin Efendi. *Şeceratü'l-Bedi'a*. İstanbul: Matbaat-i Alayî'l-İstihkâm, 1270.
- Molla, Mehmed Emin Efendi. *Umdetü'l-Hullân fî İdâhi Zübdeti 'l-İrfân*. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1287.
- Molla, Mehmed Emin Efendi. *Zehru 'l-Erîb fî İdâhi 'l-Cem'i bi't-Takrîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11.
- Müstakimzâde, Süleyman Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. Nşr İbnülemin Mahmud Kemal. Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928.
- Öngören, Reşat. "Molla Mehmed Emin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öten, Aliye. *Arşiv Belgelerine Göre Sultan Ahmed Külliyesi ve İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Özcan, Nuri. "İrsoy, Ahmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/131. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa: "Kurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB, 1993.

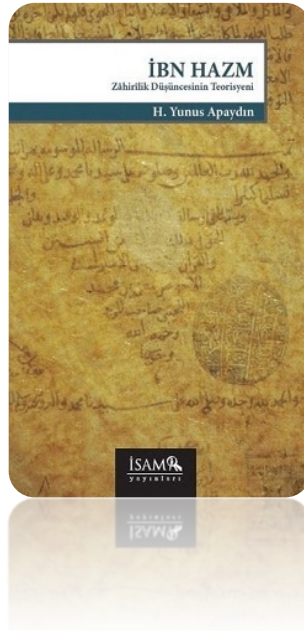
- Paluvî, Hamid. *Zübdetü'l-İrfân*. Doha, Dâru'l-Kütübi'l-Katariyye, 746.
- “Reisü'l-kurrâ H. Mustafa Bilge Vefat Etti”, *Sönmez Dergisi* Sayı 34 (Ağustos 1967): 5.
- Revnakoğlu, Cemaletdin Server. *İlm-i Kırâat Mensubları*. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, 81.
- Rüşdi Efendi, Ahmed. *Mürşidü't-Talebe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71.
- Sarı, Mehmet Ali. “Üsküdarlı Ali Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/376. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Seyyid b. Ahmed b. Abdurrahim. *el-Halekâtü'l-Müdiât min Süsileti Esânidü'l-Kırâât*. Riyad: Cem'iyetü'l-Hayriyye li-Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2002.
- (*Sultan Ahmed Camii Vakfıyesi*). İstanbul: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kütüphanesi, 2184.
- Şakir, Muhammed. *Muhtasar fi'l-Kırâa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 9.
- Şâtıbî, Kasım b. Firrûh. *Hirzû'l-Emâni ve Vechü't-Tehâni*. (Yazma), Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, H. Çelebi, 11.
- Şerhu Dürratü'l-Mudniyye*. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 26m.
- Şeyh, Feyzullah Efendi. *İcâze ilâ Mustafa Efendi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Öğüt, 1162.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-Fudalâ*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Şilî, İbrahim b. Mustafa. *İcâze Kıraa*. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T7309.
- Turşucuzâde, Ahmed Efendi. (*Şeyhülkurrâ Tevcihi*). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 585.
- Üsküdarî, Ahmed Fahri. (*Kırâat Notları*). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 11.
- Üsküdarî, Hasan Fehmi. *İcâze ilâ Ali Üsküdarî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 53.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. Haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayinevi, 2006.
- Vucûh*. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 216.
- Vucûh*. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 379.
- Yemişçizâde, İsmail Efendi. *İcâze ilâ Muhammed*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ömer Fazıl Aköz, 29.
- Yusufefendizâde, Abdullah Hilmi. *Ecvibetü Mesâil fi Vucûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68.

Kitâbiyat
Book Reviews

İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu

H. Yunus Apaydın, İSAM Yayınları, Ankara 2017, 218 s.

Yusuf Balta¹



H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm - Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu Hayatı ve Görüşleri” olarak adlandırdığı eserini beş bölüme ayırmıştır. Önsözde bu konuyu ele alma gerekçesini İbn Hazm’ın İslami ilimler alanındaki genel geçer

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ybalta@artvin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5753-8341.

söylemlere karşı protest tavrı, orijinal fikirleriyle döneminden günümüze kadar kendinden söz ettirmesi ve görüşlerinin tartışma gündeminden düşmemesi şeklinde gerekçelendirmiştir. Sonrasında ise kitabın bölümlerinin muhtevaları hakkında bilgi vermiştir. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, eğitimi, eserleri ve fihhına yön veren üslubunu ele almıştır. İkinci bölümde Zahirilik söyleminin içeriği tartışılmıştır. Üçüncü bölümde, İbn Hazm'ın fikh usulü açısından dayandığı deliller çerçevesinde usul anlayışının genel karakteristiği çizilmiştir. Dördüncü bölümde Zahiriler'in usulünün yansıdığı fûrû fıkhıtan misaller sunmuştur. Beşinci bölümde ise, İbn Hazm'ın mantığa bakış açısı ve genel hatlarıyla döneminin kelâmî tartışmaları bağlamında görüşlerine yer vermiştir. Çalışmayı bir sonuçla da bağlamıştır.

Hoca, bu çalışmada Zahiriliğin İbn Hazm (ö. 456/1064)'ın eserleri üzerinden temel usuli meselelerle ilgili görüşlerini diğer Sünni mezheplerle – kaynak belirtmese de- zaman zaman mukayeseli olarak incelemektedir.² Sonuç, yargı ya da yorum okura bırakılmaktadır. Eserin hacmi iki yüz sayfadan oluşmasına rağmen İbn Hazm'ın ya da Zahiriliğin düşünce dünyasının anahtarlarını sunan muhtevaya sahip olup bu konuda araştırma yapacakların azmini kamçılacak niteliktedir.

İbn Hazm'ın birçok alanda eser vermesi multi disiplinler bir âlim olduğunu göstermektedir. Yazarda İbn Hazm'la ilgili kanaatlerini bu eserlerinden verdiği örnekler üzerine bina etmiştir. Çok eleştiren biridir. Eleştirilerinin dozu kaçınca, “bu sözler akıllı, ilmi ve dini hayâsı olmayan kimselerin sözleridir,” gibi hakarete yönelir. Yazar, İbni Teymiyye'nin de İbn Hazm'ı eleştirdiğini ancak, onu övmekten de geri durmadığını İbni Teymiyye'nin şu sözlerini aktararak ifade eder: En âlim kişilerden biridir. Kimseyi taklit etmemiştir. Kendi ölçülerine göre sahih olmayan hiçbir rivayeti hüccet olarak kabul etmemiştir.³

Yazar, İbn Hazm'ın düşünce dünyasını kıyas muhalefetliğinin oluşturduğunu söylemektedir. Kendisinin kurguladığı delil anlayışıyla hareket ettiğini, içtihatları bazı durumlarda kıyas ehlininki ile kesişse bile hareket

² Apaydın, H. Yunus, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, Ankara: İSAM yayınları, 2017, 93-94

³ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 34

noktasının ve dayanaklarının farklı olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Bu İbn Hazm'ın içtihat dünyasını anlamak için açılan ilk kapı olarak görülebilir.

Yazar, bir meselede sadece İbn Hazm'ın görüşlerini sıralamamıştır. İzah edilen meselenin kavranması adına, O'nun tenkit ettiği, kendi görüşlerinden önce vücut bulmuş farklı mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Bu verilerle bakılınca İbn Hazm'ın görüşleri önekilere göre sonuç gibidir. Yani ilk ürün olmadığından orijinal olsa da sentez ürünüdür.

Yazarın bu çalışmayı hazırlama gayesini şöyle özetleyebiliriz: Görüşleri İslam dünyasında makes bulmuş -günümüzde dahi selefi grupların onun görüşlerine ittiba ettiği iddiaları mevcuttur- bir fakihin eserleri üzerinden hem görüşlerini istinbat usulünü hem de bu usule bağlı olarak fûrû anlayışını ortaya koyma çabasıdır.

Kitabın üslubu akıcı ve anlaşılır olmasına rağmen bazen uzun cümlelere sığdırılmaya çalışılan anlam yoğunluğu akıcılığı ve anlaşılabilirliği gölgelemektedir.

Yazar, İbn Hazm'la ilgili övücü ve özellikle nasları değerlendirme usulü bakımından tenkit edildiğini ifade etmiştir. Mesela, Şâtibî, şariin maksadının ne olduğu üzerinde düşünmeden nasların zahirine tabi olmayı Haricilerin özelliği olarak zikretmiştir. Bu açıdan Zahiriliği Hariciliğe benzettiğini zikretmiştir.⁴ Bu tenkitleri özetledikten sonra yazar kendi kanaatini şöyle beyan eder: Görüşleri çeşitli açılardan eleştirilse ve hiçbir zaman yaygın kabul görmese bile İbn Hazm, nerede durduğu, neyi savunduğu belli olan bir âlim olması, görüşlerini anlamlı ve tutarlı bir çerçeveye oturtmaya çalışması ve ahlaki duruşu her zaman öncelemesi itibarıyla saygıyı ve takdiri hak etmektedir.⁵

Yazar eserinde, Zahirilik nedir? sorusuna cevap aramaktadır. İbn Hazm'ın rey karşıtlığını tabiin döneminden itibaren belirginleşen ayrışmada son nokta diye niteler. Zahiriliği mezhep yapan sebepleri naslara zahiri anlamları itibarıyla yaklaşımlarıdır, diyerek şöyle açıklar: Konuşanın neyi kastettiğini dikkate almadan kastın tamda lafzın zahirinin ifade ettiği anlam olduğunu düşünen ve bu sebeple sözün sadece zahirine tutunan yani ayet ve ifadelerini harfi harfine anlama

⁴ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 36

⁵ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 37

eğiliminde olan bir anlayış olarak açıklar. Ayrıca Zahiriler neyin söylendiğine odaklandıklarından neyin söylenmek istendiğine pek bakmamaktadırlar.⁶

Yazarın Zahiriler “neyin söylendiğine” odaklanmış, “neyin söylenmek istendiğine” pek bakmamışlardır, baksalar bile bunu nassın zahiri anlamını tam olarak ortaya koymak amacıyla yapmışlardır. Anlam ve amaç arayışına girmeyişlerinin ve bu türden arayışlara itibar etmeyişlerinin en temel sebebi, bu arayışın sözlerin zahirlerinin aşılmasına kapı aralıyor olmasıdır,⁷ gibi ifadeleri, Zahirilik düşüncesinin ne olduğunun anlaşılmasında anahtar cümleler niteliğindedir. Aynı zamanda Zahiriliğin ne olmadığını belirlemiş olmaktadır.

Yazar, yukardaki nitelermelere eş olarak İbn Hazm’ın kendi eserlerinden alıntı yaparak da zahiriliğini ifşa eden karakterde cümlelerinin varlığını, “din sadece Kur’an’dan ve Hz. Peygamber’in şahsi Sünnet’inden alınır ve bağlayıcılık açısından her ikisi eşittir”,⁸ şeklinde ifade etmiştir.

Yazar, İbn Hazm’ın zahir anlamın esas alınması ve korunması düşüncesini, dilin de tıpkı din gibi tevkifi oluşuyla temellendirdiğini belirtmektedir. Ona göre dil de tıpkı din gibi tevkif kapsamına dâhildir. Hüküm koyma işi insanlara bırakılmadığı gibi isim koyma işi de insanlara bırakılmamıştır. Daha açık söylenirse din gibi, dil de Allah’ın belirlemesi ve bildirmesi sayesinde bilinmektedir.⁹ Dil tevkifi olduğundan vahyin anlaşılmasında insan aklının müdahalesini devre dışı bırakma çabasıdır.¹⁰ Mesela, Hz. Peygamberin Kur’an’ı açıklaması vahiy kaynaklı olup bu yetki sadece ona verilmiştir. Sonrakilerin vahiy irtibatı olmadığından onlara düşen açıklamak değil, anlamak ve anlamını bulmaya çalışmaktır.¹¹

Yazara göre bu manada Zahirilik, ehli reyın muhalifi ve alternatifidir. Zahiriliğin sahabe ve tabiinde köklerinin bulunabileceği ve ehli reyle beraber huruç ettiği, sistemli ve müstakil hale dönüşmesi Endülüslü Dâvûd b. Ali (ö. 270/884)’nin çalışmalarıyla vücut bulduğu, İbn Hazm’la beraber ete kemiğe büründüğü ve Endülüs’te bu düşünceye sahip başka âlimlerinde isimleri vererek

⁶ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 41

⁷ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 42

⁸ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 43.

⁹ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 45

¹⁰ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 91

¹¹ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 45

kısa bir tarihçe sunmuştur.¹² Ehli hadisin içinde ehli hadisi, ehli reyden ayıran güçlü bir zahiri damarın bulunması, İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in kıyasa muhalif olmalarının zahiri düşüncesinin vücut bulmasının başlıca amilleri olarak görmektedir.

Yazar, Zahirilik mezhebi içerisinde, İbn Hazm'ında kendinden önceki Zahiri sayılan imamlara muhalefet ettiğini belirtmiştir. Yazar, İbn Hazm'ın bu yaklaşımından dolayı Zahiriliği bir mezhep olarak değil, yaklaşım ve yöntem olarak kabul ettiği sonucunun çıktığını belirtmektedir. Yine bu mezhebin bir kurucu isme nisbet edilmemesini de bir tavır ve anlayış tarzı olarak yorumlamaktadır.

Yazar, İbn Hazm'ın sonraki ulemayı etkilediğini ve bu etkinin boyutlarının ne derece olduğunun tespiti için çalışılması gerektiği önerisinde de bulunmaktadır. Zahiriliğin yaşama ve uygulama şansının olmamasını da hakiki bir teorik çerçeveye sahip olamaması olarak dile getirerek ikinci bölümü neticelendirmiştir.

Üçüncü bölümde ise, İbn Hazm'ın fıkıh metodolojisi ele alınmaktadır. İbn Hazm'ın usul ilmini yeniden anlamlandırma ve fikhını da bu metoda göre tutarlı olacak şekilde biçimlendirme çabasında olduğu görülmektedir. İbn Hazm'a göre dinin yegâne kaynağının vahyin temessül ettiği nas olduğu ve dört madde de açıkladığı kaynakların, bir bakıma nassın açılımı ve tezahürü olduklarını ve bunların nas olma noktasında birbirleriyle tutarlı olduklarını belirtmektedir.

Yazar, İbn Hazm'a göre şeri kaynakların delilleri dört tanedir. Bunlar: Kur'an nassı, Hz. Peygamberin kelamının nassı, âlimlerin tamamının görüş birliği (İcma: İbn Hazm'a göre geçerli icmâ sadece sahabenin icmâsıdır)¹³ ve sadece bir vecih ihtimali bulunan "delil"dir. İbn Hazm'a göre, şeri meseleler, bu dört yoldan biriyle tespit edilebilir. Ancak icmâ ve delil de nassa dayandığından O'na göre hükümlerin kaynağı, nas dediği Kur'an ve Sünnet'tir.

Yazar, İbn Hazm'ın Kur'an ve Sünnet'e nas deyip ikisini hükümde eşit tuttuğunu ancak, Hz. Peygamberin salt fiilinin nas kapsamına girmediğini, bir ayeti açıklama mahiyeti taşıyan fiillerinin açıkladıkları sözün hükmünü alacağını belirtmektedir. İbn Hazm, cumhur usülcülerden farklı olarak ahad haberlerin de

¹² Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 46-47.

¹³ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 73

zan değil bilgi ifade edeceği kanaatine sahiptir. İbn Hazm'a göre Hz. Peygamberin söylemiş olduğu ve iki müslümanın ihtilaf etmediği sahih her nassa uymak farzdır,¹⁴ fıkhi yaklaşımı usul anlayışına bağlı olarak değerlendirilir.

Yazara göre, Sünnet'in sabit şekli O'nun aynı zamanda Sünnet'in vahiy olduğu anlayışının tutarlı tezahürüdür.¹⁵ Bu manada İbn Hazm'ın usul ıstılahlarını diğer ulemadan farklı tarif ettiğini belirtir. Mesela: Mütevatir, zaruri bilgi ifade edeceğinden inkârın ise duyularla idrak edileni inkâr anlamına geleceğini belirtir. Çünkü O'na göre, mütevatir haber, iki veya daha fazla kişinin birbirinden ayrı olarak aynı lafızlarla naklettikleri habere denir.¹⁶

İbn Hazm'a göre ahad haber, Hz. Peygamber'e ulaşana kadar adil bir kimsenin yine adil bir kimseden naklettiği haberdır. Bu açıdan O'na göre haberi vahid, güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu gibi bağlayıcıdır.¹⁷ Yazar, mütevatir ve ahad haber tanımlarının Sünnî ulemanın yapmış olduğu tariflerden farklı olduğunu karşılaştırma yaparak İbn Hazm'ın ehli hadise yakın olduğu, ahad haberle amel için ilave şartlar arayan ehli reyle farklılık taşıdığını belirtmektedir.

Zahirilikte hadisle amelde mutlak ittiba vardır. Onlara göre hadisle amel edilmiyorsa, hadis başka bir nasla nesh veya tahsis edilmiş ya da o hadis kendilerine ulaşmamıştır. Yine ya hadiste tedlis söz konusudur ya da bununla başka bir hadis arasında teâruz yani çelişme gerçekleşmiştir.¹⁸

Yazar, İbn Hazm'ın kıyas yaklaşımını karşılaştırma yaparak açıklamaktadır. Sünnî ve Mu'tezilî âlimler Kur'an'da bir hükmün illeti tespit edilerek, bu illetten hareketle kıyas yapılabileceğini kabul ederler. Bunlara göre kıyas, mevcut hükmün uygulama alanını genişletmeye yarayan bir yöntemden ibarettir. Bunlara karşı kıyası reddeden İbn Hazm, hükümlerin tâlil edilmesinde lafzi istidlal ile yetinilmesi ve nasların zahiriyle amel edilmesi gerektiğini savunduğu¹⁹ belirtilmektedir.

İbn Hazm'ın düşünce dünyasını kıyas karşıtlığı oluşturduğunu söyleyen yazar, hangi kıyasa karşı olduğunun da iyi tespit edilmesinin gerektiğini altını

¹⁴ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 62

¹⁵ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 62

¹⁶ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 63

¹⁷ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 63

¹⁸ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 64

¹⁹ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 58

çizmektedir.²⁰ O'nun kıyasa karşı olmasını, şeri hükme ulaşmaya elverişli bir yöntem olmaması ve otoritesini yıkmaya çalıştığı müesses fıkıhın tamamının bir şekilde kıyas üzerine kurulu olması gerçeğine bağlamaktadır.

Yazara göre, İbn Hazm'da aklın işlevi ve rehberliği din kapısından içeri girene kadardır. Dini kabullendikten sonra aklın bu fonksiyonuna ihtiyaç yoktur. Artık akıl dini anlamak ve gereğince amel etmek için dinin rehberliğine-hakemliğine sığınır.²¹

Yazar, İbn Hazm'ın vahiy anlayışının Necm Suresi 4. ayet çerçevesinde geleneksel anlayışa göre vücut bulduğunu ifade etmektedir. "O Peygamber, hevasından konuşmaz. O'nun sözü vahiydir." ayetine ittibaen vahyi, metluv ve gayrı metluv şeklinde ikiye ayırdığı, tilavet ile kıraat arasında da fark gördüğü, Sünnet'in tilavete elverişli olmadığı fakat kıraate elverişli olduğunu belirtir. İbn Hazm'ın "müteşabihi, âlimlerin hakkında ihtilaf ettiği hükümler" olarak tarif etmelerini fahiş bir hata olarak değerlendirdiğini belirtir. Hurufu mukataa ve yeminlerin manalarının ne olduğunu belirtir. Bu kısımda cumhurun anlayışından ayrıldığı ve bu ayrıntıların zahir usulüne münasip görüleceğini söylemektedir.²²

Yazar, İbn Hazm'ın Kur'an'ın tefsiri konusunda beyan teorisine sahip olduğunu açıklamaktadır. Kuran'ın tefsiri, ancak Allah (cc) sözüyle, Hz. Peygamberin sözüyle, Arap diliyle ve Allah'ın muradının ne olduğunu gösteren yakîn ile yapılır. Kur'an'ın bu dört beyan şekliyle açıklanacağını söyleyerek Kur'an Sünnet'in, Sünnet'te Kur'an'ın mücmelini açıklayabilir. Kur'an'daki bir hükmü Resul'ün açıklaması, onun mükerreri ya da mükked tefsiridir. İbn hazm'a göre Kur'an ve Sünnet'in her ikisi de vahiy olduğu için Sünnet Kur'an'la, Kur'an'da Sünnet'le neshedilebilir. Bu vahyin vahiyle neshedilmesidir. Kur'an'ın neshedebilmesi için Sünnet'in mütevatir veya âhad yolla naklinde fark yoktur. O'na göre âhad haber zan değil kesin bilgi ihtiva etmektedir, anlayışı dikkate değer bir noktadır.

Yazar, İbn Hazm'a göre kıyasla neshin imkânsızlığını şöyle açıklar: Kendisi batıl olan bir şeyin kullanılması ve gerçeklerin onunla terkedilmesi helal olmaz.²³ O'na göre kıyasla nesh mümkün değildir.

²⁰ Apaydın, *İbn Hazm Zahirlik Düşüncesinin Teorisyonu*, 94-95

²¹ Apaydın, *İbn Hazm Zahirlik Düşüncesinin Teorisyonu*, 60

²² Apaydın, *İbn Hazm Zahirlik Düşüncesinin Teorisyonu*, 61-62

²³ Apaydın, *İbn Hazm Zahirlik Düşüncesinin Teorisyonu*, 73.

Yazar, İbn Hazm'da, sahabenin tamamının görüş birliği olan icmâ olup din konusunda kesin bir delil sayılan ve muhalefet edenin dinden çıktığı ve sahabeden sonraki dönemde hüccet olmakla birlikte bağlayıcı olmayan icmâ şeklinde iki türlü icmâ yaklaşımının olduğunu belirtir.²⁴ Yazar, İbn Hazm'ın icmânın nas kaynaklı olması anlayışını dinde eksiklik olduğu kanaatine götüreceği kaygısıyla rey ve kıyasa yer vermeyen sistemine uygun olarak izah eder.²⁵

İbn Hazm'a göre delil, lafzın mefhumundan ibaret olup, hiçbir zaman nas veya icmânın dışında değildir. Mefhumdan maksat ise, lafızda açıkça söylenmemekle beraber, söylenmiş olandan hareketle zorunlu olarak anlaşılan anlam demektir. İşte burada söz konusu edilen özel anlamındaki delil, lafzın zorunlu mefhumundan ibaret olduğu için lafzın delalet ettiği anlamı tespit çabası demek olan istidlalden farklıdır.²⁶

Yazarın belirttiğine göre, İbn Hazm, illetle talil yapmayı dahi nasların sınırının aşılması olarak görmektedir. Dolayısıyla dini hükümlerde kaynak olmayan şeyler kıyas, istihsan ve istislahtır.

Yazar "istihsan, rey ve istinbat" terimlerinin İbn Hazm için aynı anlama geldiğini ve bu kavramları "hakimin o anda ve sonuç itibarıyla daha uygun gördüğü ile hüküm vermesidir", şeklinde anlamlandırarak ifade etmiştir. İbn Hazm'ın "ihtiyar" kavramını da benzer anlamda kullandığını belirtmiştir.²⁷ İbn Hazm'a göre, kıyası terkederek istihsanı kabul etmenin, kıyasın iptali için yeterli sebep²⁸ olduğunu belirten yazar, O'nun, istihsanı doğru olsun yanlış olsun nefsin arzuladığı ve nefse uygun gelen şey olarak tarif ettiğini ifade eder.

Yazar, İbn Hazm'a göre, reyın nassa dayanmadığını her yönüyle zanna dayanacağını söyleyerek zemmetmiş²⁹, reye dayanarak verilen görüşün şeri hüküm olmasına karşı çıkmıştır.³⁰ "Rey"i farklı eserlerinde şu şekillerde tanımlamıştır: İnsanın bir burhana dayanmaksızın doğru sandığı şey; bir nas olmaksızın din konusunda hüküm vermek; müftünün haram ve helal konusunda kendince daha ihtiyatlı ve daha adil gördüğü şeyle hüküm vermesi.³¹ Yazar, bu

²⁴ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 77.

²⁵ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 79.

²⁶ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 82.

²⁷ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 90.

²⁸ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 105.

²⁹ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 92.

³⁰ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 93.

³¹ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 91.

tarifleriyle İbn Hazm’ın reye neden karşı çıktığının ve O’nun içtihat anlayışının da çerçevesini çizmiş olmaktadır.

Yukarıda illet örneğinde anlatıldığı gibi yazar, İbn Hazm’ın fıkıh usulünün temel kavramlarını Sünnilerden farklı tarif ettiğini ve bu farklılığın kendi anlayışına uygun olduğunu ispata çalışır. Yazar, İbn Hazm’ın mefhumu muhalefeyi caiz görmeme nedenini, lafzın zahirine bağlı kalmak ve Allah’a ve Resulüne söylememiş oldukları şeyi söyletme riski taşıması,³² olarak açıklar.

Yazar, İbn Hazm’ın görüşlerinin tenkit edildiğine de zaman zaman değinmiştir. Mesela, onlardan biri olan “mefhum” anlayışını reddeden İbn Teymiyye’nin görüşü şu şekildedir:³³ “Hitabın manalarını dikkate almayan, hitabın tembih ve fehvasını anlamayan zahir ehli, tıpkı anana babana öf deme” ayetinin onları dövmeyi yasaklamadığını iddia edenler gibidir. Davud’dan gelen iki rivayetten biri ve İbn Hazm’ın tercihi budur. Bu görüş son derece zayıftır. Aksine anaya babaya öf demenin yasaklanmasının dövmeyi de yasaklaması kıyasu’l-evlâ kabilindedir. Her ne kadar hitabın buna doğrudan delaleti yoksa da, dövmenin yasaklığının, hükme mantuktan (yani öf demenin yasaklığından) daha evlâ olduğu bilinmektedir. İbn Hazm’ın bu delalet türünü inkâr etmesi, Zahiriler’in çıkardığı bidatlerden biridir.”³⁴

“Sahabe sözü”nü meselelerin hükmünün açıklanmasında zikrederek onlarla istişhat ettiğini ve bununla O’na göre delil olduğunu ortaya koymaktadır. “Şer’u men kablenâ” müslümanların önceki şeriatlerde bulunan bir hükümlerle muhatap tutulmasını, öncekilerin şeriatine uymak olarak değil, Kur’an’a ve Peygamber’e uymak olarak görmektedir. Çünkü peygamberlere verilen şeriatler birbirinden farklıdır. Yazar bu iki meseleyle ilgili İbn Hazm’ın görüşlerini zikrederek, O’nun bunları kabul şartlarını da açıklamış olmaktadır.

Yazar, İbn Hazm’ın icthad anlayışının anlaşılabilmesi için Mutezile ve Sünnilerin icthad tariflerini vermiş ve karşılaştırma yapmıştır. Mutezile ve Sünniler icthadı şöyle tarif etmişlerdir: Şeri hükme ilişkin bir kanaat (zan) oluşturma çabasıdır. Bunlara göre de bu çaba anlam üzerinden yapılmaktadır.³⁵ İbn Hazm’a göre içtihat, hakikati talep etmekten ibarettir. Ona göre hakikate

³² Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 106-107.

³³ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 109.

³⁴ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 109.

³⁵ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 117.

götürecek tek yolda istidlâldir. Taleb istidlâlden ibarettir, istidlâl ile içtihat aynı şeydir, dediğini ve bütün içtihat faaliyetini istidlâle indirgediğini ifade etmiştir. Arkasından İbn Hazm'a göre istidlâl nedir? Sorusunun cevabını aramaktadır. İstidlâl: Sözün delâlet ettiği anlamın dilin kuralları ve imkânları içerisinde bulunmasıdır,³⁶ cevabına ulaşmaktadır. Yazar bu karşılaştırmayı, “cumhurun içtihatı, yorumlamak için içtihat; İbn Hazm'ın içtihadı ise, anlamak için içtihat”, şeklinde özetlemektedir. Burada yine bu yaklaşımlarında onun usul anlayışının bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. İctihat anlayışından, içtihat yöntemi de çıkmaktadır. Şöyle ki, meselenin hükmü Kur'an ve Sünnet'in nassından talep edilmeli, nâsîh ve mensûh araştırması yapıp mensûh elenmeli, hadisler birbirleriyle ve Kur'an'la birlikte değerlendirilmeli, ayetler birbiri üzerine bina edilerek anlam buna göre oluşturulmalıdır.³⁷

Yazar, İbn Hazm'a göre, içtihat ehliyetine ancak din konusunda derinlemesine bilgi ve kavrayış sahibi olmakla ulaşılabileceğini ve buna “tefakkuh fi'd-din” dediğini belirtmektedir. Ona göre bir âlimi içtihat ehliyetine haiz sayabilmek için şu şartları taşımasını gerekli görmektedir: Ulümü'd-dîyaneyi bilmek, hakkı batıldan ayırmak için burhanların³⁸ keyfiyetini bilmek, zahiren tearuz etmiş görünen naslar karşısında nasıl davranacağını bilmek, nâsîh ve mensûhu bilmek, Arapçayı bilmek, siyeri bilmek.” İbn Hazm'ın içtihat anlayışıyla cumhurun anlayışı farklıdır. Kısaca İbn Hazm'ın içtihadı anlamak için içtihat; cumhurun içtihatı ise yorumlamak için içtihatdır, şeklinde veciz bir mukayeseyle özetlemiştir.

Yazar, İbn Hazm'ın taklit konusundaki görüşlerini onların zahiri usullerini yansıtacak şekilde şöyle özetlemektedir: Taklit konusunda Hz. Peygamber'in dışında birinin söylediği sözü kesin delil olmaksızın kabul etmek veya delili bilmeksizin ikna olmadan sözüne inanmak demek olduğunu, sahabede dahil olmak üzere hiç kimsenin özellikle de mezhep imamlarının taklidinin caiz değildir, görüşü bugünkü savrulmanın öncüsü olabilir, diyerek güncel bir meselenin kaynağına da parmak basmaktadır. İctihat konusunda da avamdan bir kimsenin bile bir mesele ile karşılaştığında gücü oranında içtihat etmesi veya fetva istediği konuda Allah ve Resülü'nün sözünü bildirecek ölçüde yetkiye sahip alim bulması gerektiğini söylemesi ilginçtir. O'na göre hata eden müçtehit isabet eden

³⁶ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 117-118.

³⁷ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, 125.

³⁸ İbn Hazm, “burhan”ı delil anlamında kullanmaktadır.

mukallitten evladır. Hata eden mukallit ise taklit günahı yanında birde hataya kanaat getirme günahını işlemiştir.³⁹

Yazar, dördüncü bölümde İbn Hazm'ın fihhi (fûrû) konularla ilgili hüküm belirlemede bazı görüşlerinden örnekler verdiğini görüyoruz. İbadet, muamelat ve ukubat şeklinde taksim yaparak örneklendirmiştir. Mesela İbn Hazm, kasten terkedilen namazın kazasını, unutma ve uyku sebebiyle vaktinde kılınmayan namazdan ayırarak kazasının olmadığı görüşündedir.⁴⁰

Beşinci bölümde Yazar, İbn Hazm'ın mantık ve kelam alanındaki görüşleriyle sürdürmektedir. İbn Hazm'ın mantık ilmine çok değer verdiğini, bütün ilimlerin mukaddimesi olarak gördüğünü hatta mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ifade etmektedir. Aynı görüşün Gazzâlî tarafından da tekrarlandığını dile getirir. Mantıka dair kitabının fıkha dair eserlerinden önce yazıldığını belirtir. Yazar kitabını bir sonuçla bağlar ve ezcümle olarak da İbn Hazm'da kendisini etkileyen tarafın mantıki (zahiri) tutarlık ve keşmekeş ortamında ahlaki duruş olduğunu söyleyerek sonuçlandırmaktadır.

Neticede yazarın, İbn Hazm'ın fıkıh anlayışını şöyle özetleyebiliriz: Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünnet'inin zahiri manalarından hareketle şeri hükümleri bilmek, olarak anlayabiliriz.

³⁹ Apaydın, *İbn Hazm Zahirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, 116.

⁴⁰ Apaydın, *İbn Hazm Zahirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, 141-142.

YAYIN ESASLARI

- USUL İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler dipnotlar dâhil 8.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 4 en fazla 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayım süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Usul İslam Araştırmaları’na aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- USUL Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 8.000 words with the footnotes for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with at least 4 and up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review. The copyrights of the published articles belong to Usul Islamic Studies indefinitely.