



MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 12, Sayı: 2, Güz 2021

MESNED

The Journal of Theological Studies

Volume: 12, Issue: 2, Autumn 2021

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

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

mesned@inonu.edu.tr

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya**

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin
Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara
Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara
Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul
Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ
Üniversitesi
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI
Universität Osnabrück (Almanya)
Prof. Dr. Gali GARBİ, Dr. Yahya Fares
Univesity (Cezayir)
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther
Universität (Almanya)
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität
Osnabrück (Almanya)
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV,
Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi
(Kazakistan)
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de
Montpellier (Fransa)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Ordu
Üniversitesi
Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul
Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara
Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz
Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz
Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol
University (Thailand)
Prof. Dr. Tarek BADAWIA,
Universität Erlangen (Almanya)
Dr. Beder AL-JABER, King Saud
University (Suudi Arabistan)
Prof. Dr. Muhammet BASCELİC
Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian
National Univ. (Kazakistan)
Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard
Karls Universität Tübingen
(Almanya)

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın
hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibarıyla yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi'nin devamıdır.

The Journal of Theological Studies is an international issue published semiannually by the Faculty of The Divinity of İnönü
University on June 30 and December 31. Journal of Mesned started to be published in 2019, is the continuation of Journal of
The Faculty of The Divinity of İnönü University which has been published since 2010.

Kapak Tasarım/Cover Design

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ZENGİN fatih.zengin@inonu.edu.tr

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR serkan.dermir@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2021

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa
yayımlanır. Yazılarının sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve
MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atf
şeklinde kullanılabilir. © İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2021

The Journal of Theological Studies is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All
the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view
of the The Journal of Mesned of Theological Studies. Without getting permission of the journal, papers published here
cannot be published partially or totally on other media. Copyright©: İnönü University Faculty of Divinity 2021
Dergimizin Yayın ve Yazım ilkeleri, sayının son kısmındadır.

Yazışma Adresi/Correspondence

Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus -MALATYA

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

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

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar Abdurrahman ECE.....	217-251
Metafizik Dönem Ekseninde Tasavvufun Teorik Yapısına Dair Doksografik Bir Değerlendirme Güldane GÜNDÜZÖZ.....	253-281
İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi Hamdi ONAY.....	283-303
الإختلاف بين الروايات التي اتفق عليها أصحاب السُنن: أنواعه وأسبابه / Yunan Felsefesinin Doğuşuna Dinin Etkisi Abdelkarim BELLİL.....	305-332
Ebu'l-Hasan el-Mâverdi'ye Göre Kıyasın Tanımı ve Türleri Kazim YUSUFOĞLU.....	333-356
Eşref Ali et-Tehânevî'nin "Risâletü'l-katâif mine'l-letâif" Adlı Risâlesi Bağlamında Letâife Dair Görüşleri Ömer TAY.....	357-382
الاختلاف بين الروايات التي اتفق عليها أصحاب السُنن: أنواعه وأسبابه / Sünen Yazarlarının İttifak Ettikleri Rivayetlerde Bulunan İhtilafın Çeşitleri ve Sebepleri Ayman Jassim Mohammed ALDOORİ.....	383-405
Kur'ân'da Ğurûr Kelimesi ve "ğ-r-r" Kökünün Geçtiği Ayetler Üzerine Bir İnceleme Hasan Fehmi ULUS.....	407-429
Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı Hulusi ARSLAN - Numan KARAGÖZ.....	431-451
Şeyh Muhammed Ziyâeddîn Nurşinî'nin Tasavvufî Görüşleri Mahmut Askeri KÜÇÜKKAYA.....	453-479
Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi Hümeyra TARHAN - Tuncay KARATEKE.....	481-516

ÇEVİRİ

İslâm'dan Önce Arap Tarihi Çalışmaları İçin Süryânî Kaynaklarının Önemi Çevirmen: Ahmet ACARLIOĞLU.....	517-532
---	---------

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Uygurlıkların Batışı -Kitap Değerlendirmesi- Tamer YILDIRIM.....	533-540
İmam Şâfiî -Kitap Değerlendirmesi- Musab KOPARAL.....	541-545
Sûfiler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri -Kitap Değerlendirmesi- Ömer Faruk KAHVE.....	547-552

CONTENTS

RESEARCH ARTICLE

The Use of Tawriya Word Art in Hadiths and Discussions Around the Subject Abdurrahman ECE	217-251
A Doxographic Assessment of the Theoretical Structure of The Science of Sufism in the Axis of The Metaphic Period Güldane GÜNDÜZÖZ	253-281
The Theory of Evolution in the Ihvân-ı Safa Philosophy Hamdi ONAY	283-303
الإختلاف بين الروايات التي اتفق عليها أصحاب السنن: أنواعه وأسبابه / The Impact of Religion on The Genesis of Greek Philosophy Abdelkarim BELLİL	305-332
Definition and Types of Qiyas According to Ebu'l-Hasan al-Mawardi Kazim YUSUFOĞLU	333-356
Eşref Ali et-Tehânevî's Views on Latitude in the Context of His Risâletü'l-katâif mine'l-letâif Ömer TAY	357-382
الاختلاف بين الروايات التي اتفق عليها أصحاب السنن: أنواعه وأسبابه / The Types and Causes of Difference Between the Agreed Narrations by the Authors of the Four Sunans Ayman Jassim Mohammed ALDOORİ	383-405
The word "Ġurūr" in the Qur'an and a Review of the Verses in Which the Root "ġ-r-r" Passes Hasan Fehmi ULUS	407-429
The Origin of Language and Its Theological Context Hulusi ARSLAN - Numan KARAGÖZ	431-451
The Sufic Views of Sheikh Muhammed Ziyaeddin Nurshini Mahmut Askeri KÜÇÜKKAYA	453-479
Evaluation of Project Anadolu Imam Hatip High Schools in Terms of Student Views Hümeýra TARHAN - Tuncay KARATEKE	481-516

TRANSLATION

The Importance of Syriac Sources For The Study of Arab History Before Islam Translator: Ahmet ACARLIOĞLU	517-532
--	---------

BOOK REVIEW

Le Naufrage des Civilisations -Book Review- Tamer YILDIRIM	533-540
Imam Shafii - Book Review- Musab KOPARAL	541-545
Sufis and Sultans Sufi-Political Relations in the Classical Period -Book Review- Ömer Faruk KAHVE	547-552

Editörden

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin Bahar 2021 sayısı ile huzurlarınızda bulunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimiz, bilimsel ve nitelikli çalışmalara ev sahipliği yapmak amacıyla yolculuğunu sürdürüyor. Bu çerçevede görsellikten, web ara yüzüne, dizgiden dizinleme süreçlerine varıncaya kadar pek çok çalışmanın yürütüldüğünü belirtmemiz gerekir. Bu sayımızda, çeşitli ihtisas alanlarında yayınlarına yer verdiğimiz on bir bilimsel araştırma makalesi, bir tercüme ve üç kitap değerlendirmesi yer almaktadır.

Bu sayımızda Abdurrahman Ece "Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar" başlıklı çalışmasında tevriye sanatının Hz. Peygamber'in sözlerinde kullanımını incelemektedir.

Güldane Gündüzöz "Metafizik Dönem Ekseninde Tasavvufun Teorik Yapısına Dair Doksografik Bir Değerlendirme" başlıklı çalışmasıyla Tasavvuf alanına dair genel bir tahlil sunmaktadır.

Hamdi Onay, "İhvân-ı Safa Nazariyesinde Tekamül"ü tahlil ederken Bellil Abdelkarim "Yunan Felsefesinin Doğuşunda Dinin Etkisi"ni ortaya koymaya çalışmıştır.

Kazım Yusufoglu, Ebu'l-Hasan "el-Mâverdî'ye Göre Kıyasın Tanımı ve Türleri" başlıklı çalışmasında Mâverdî'nin metodolojisini, İslam Hukuk Usulü'nün kıyas teorisi bağlamında ele almıştır.

Ömer Tay, önemli mütefekkirlerden "Eşref Ali et-Tehânevî'nin "Risâletü'l-Katâif Minel-Latâif" Adlı Risâlesi Bağlamında Latâife Dair Görüşleri"ni tahlil etmiştir.

Ayman Jassim Mohammed Aldoori, Hadis alanında kaleme aldığı makalesinde "Sünen Yazarlarının İttifak Ettikleri Rivayetlerde Bulunan İhtilafın Çeşitleri ve Nedenleri"ni tespit etmeye çalışmıştır.

Hasan Fehmi Ulus, "Kur'ân'da Ğurūr Kelimesi ve ğ-r-r Kökünün Geçtiği Ayetler Üzerine Bir İnceleme" makalesinde etimolojik bir inceleme ile Kur'an kelimelerinin anlamlarını ve bu anlamların kelimenin günümüzdeki kullanımıyla irtibatını ortaya koymaya çalışmıştır.

Hulusi Arslan ve Numan Karagöz, müşterek hazırladıkları "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı" adlı çalışmada dillerin vazı konusunu ele alırken, Mahmut Askeri Küçükkaya, "Şeyh Muhammed Ziyâeddîn Nurşînî'nin Tasavvufî Görüşleri"ni okuyucuya ulaştırmaktadır.

Hümeyra Tarhan ve Tuncay Teke'nin müşterek hazırladıkları "Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi" çalışmasında İmam Hatip Liselerindeki öğrencilerin görüşlerini değerlendirerek bilim dünyasına ulaştırmaktadırlar.

Mesned'in bu sayısına Ahmet Acarlıoğlu bir çeviri ile katkı sağlamıştır. *The Importance of Syriac Sources For The Study of Arab History Before Islam* adlı makalenin tercümesinde "İslâm'dan Önce Arap Tarihi Çalışmalarında Süryânî Kaynaklarının Önemi" ele alınmaktadır.

Bu sayımızda üç kitap kritiği yer almaktadır. Musab Koparal, *İmam Şâfiî* kitabını tanıtmaktadır. İkinci değerlendirme, Tamer Yıldırım'ın *Uygarlıkların Batışı* adlı eser çerçevesinde kaleme aldığı tanıtımdır. Üçüncü kitap değerlendirmesi ise Ömer Faruk Kahve tarafından *Sûfîler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri* kitabı etrafında hazırlanmıştır.

Bu sayının hazırlanması sürecinde emek sarf eden başta editör kurulumuza, değerli katkılarını esirgemeyen hakemlerimize ve emek verip çalışmalarını siz kıymetli okuyucularımızla paylaşan araştırmacılara teşekkür ederken, daha kaliteli, ilme ve rıza-ı ilahiye mesned olacak nice sayılarla karşınıza çıkmayı lütfetmesini Yüce Allah'tan niyaz ederiz.

Editörler Kurulu



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1011241

Gönderim Tarihi: 18.10.2021 | Kabul Tarihi: 25.12.2021

Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar

- The Use of Tawriya Word Art in Hadiths and Discussions Around the Subject-

Abdurrahman Ece*

Atf/Citation: Ece, Abdurrahman. "Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar / The Use of Tawriya Word Art in Hadiths and Discussions Around the Subject". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 217-251.

Öz:

Resûlullah'a (sas) risâlet görevi, Arapların şiir ve hitabette zirvede olduğu bir dönemde verilmiş; Kur'an-ı Kerim ayetleri, insanları benzerini getirmekten aciz bırakacak en mükemmel dil ve üslupta indirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'i insanlara tebliğ yanında tebyîn etmekle görevlendirilen Allah Resûlü (sas) bu vazifesini yerine getirirken kendi döneminin dil ve üslubunu kullanmıştır. Ona iman edenler her konuda olduğu gibi hitaplarında da onu örnek almışlardır. Hz. Peygamber teşbih, temsil, mecaz, istiare, kinaye gibi Kur'an-ı Kerim'de rastlanan birçok edebî söz sanatını hadislerinde kullanmıştır. Onun bazı hadislerini doğru anlamak için hitaplarında kullandığı söz sanatlarını bilmek gerekir. Ayet ve hadislerde yer yer kullanılan Arap dil sanatlarından biri de tevriye söz sanatıdır. Tevriye, sözlerin görünürdeki anlamlarında kullanılmadığı bir Arapça dil sanatıdır. Savaş, sulh, aile hayatı gibi bazı durumlar bu şekilde konuşmayı gerektirmektedir. Yalandan korunmak için bir taktik olarak bu hallerde bazen bu söz sanatına başvurulmuştur. Bazen normal hayatta yapılan mizâhlar da konuşmalara renk katmak için, bazen normal hayatta ihtiyaç olduğunda yalana düşmemek için tevriye bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Bu sanat, bazı âlimlerce yalan ve aldatma ile ilişkilendirildiğinden kullanımının doğru olup olmadığı, doğru ise sınırının ne olacağı tartışmalara konu olmuştur. Taberî, Hattabî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, İbn Hacer el-Askalânî gibi bazı âlimeler, birkaç yerde yalan söylemeye ruhsat verildiği görüşünde iken Süfyân b. Uyeyne, İbn Kuteybe, İbn Battâl, İbn Teymiyye, Nevevî ve daha başka âlimler yalana başvurma dinde kesinlikle yasaklandığını, ruhsat verilenin tevriye sözler kullanmak olduğunu savunmuşlardır. Tevriye sanatını kullanmaya delil getirilen rivâyetlerden, "Me'âriflerde/tevriye sanatında, kişiyi yalandan koruyan bir genişlik vardır." rivayeti, merfû ve mevkûf olarak kaynaklarda yer alsada Beyhakî'ye göre İmrân b. Husayn'e (ra) ait mevkûf bir rivayettir. Resûlullah'ın (sas) üç yerde; savaşta, insanların arasını bulmada ve erkeğin hanımına konuşmasında yalan söylemeye ruhsat verdiğine dair rivâyetin sıhhati tartışmalıdır. Ayrıca "üç yerde yalanı tecvîz eden" ifadenin Zührî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Bu sebeple rivâyete ihtiyatlı yaklaşmak yerinde olacaktır. Tartışmalar bir yana hadislerde tevriye sanatının kullanıldığına dair örneklerle rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber'in değişik amaçlarla zaman zaman tevriye

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arahman1977@hotmail.com. Orcid: 0000-0001-9755-789X.

sanatını kullandığında dair hadisler varit olmuştur. Buna göre Hz. Peygamber, savaş, can tehlikesi gibi zarûfî durumlarda ve bazı bilgilerin açıkça söylenmesinde sakınca gördüğü hallerde tevriye sanatına müracaat etmiştir.

“Harp hiledir” hadisini bu bağlamda anlamak gerekir. Zira o, Mekke’ye doğru gazveye çıkacaksa Hayber’i ve güzergahlarını sormuş, güneye gidecekse tevriye yaparak kuzey cihetindeki yolları, su kaynaklarını sormuştur. Hz. Peygamber (sas), savaşta olduğu gibi barışı sağlamak için de tevriye sözler kullanılmasına izin vermiştir. Zira barışı temin etmek, savaşları kazanmak kadar önemlidir. Her ne kadar Hz. Peygamber’in aile hayatında bir örneğine rastlanmasa da sahâbîlerin aile hayatlarında tevriye ile konuştuklarına dair örnekler rastlanmaktadır. Bunun yanında Hz. Peygamber’in günlük hayatında da tevriye sözler kullandığına dair örnekler vardır. Makalede tevriyenin tanımı, âlimlerin konu hakkındaki görüşleri, ayet ve hadislerdeki yeri, kullanıldığı alanlar ve bundaki ölçü tespit edilmeye gayret edilmiş, ayrıca bu sanatın hadisleri doğru anlamaya sağladığı katkıya dikkat çekilmiştir. Konu makale sınırları içinde tespit edilen örnekler bağlamında ele alınmış detaylara gidilmemiştir. Sonuç olarak İslam’ın temel gayeleri dairesinde kalmak kaydıyla, zararın def-i ve maslahatın temini ve ihtiyaç hasıl olduğunda yalandan korunmak amacıyla bu yola başvurma sakıncalı olmayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Belagat, Bedî’, Tevriye, Te’rîz, Me’ârîz.

Summary:

The mission of prophethood was given to the Messenger of Allah (pbuh) at a time when the Arabs were at their peak in poetry and the verses of the Qur’an have been sent down in the most perfect language and style that will leave people incapable. The Messenger of Allah (pbuh), who was tasked with explaining the Qur’an to people besides conveying it, used the language and style of the people of his time while fulfilling this duty. Those who believe in him have taken him as an example in their addresses, as in every other subject. The Prophet used many literary rhetoric, such as simile, representation, metaphor, and allusion, in his hadiths. In order to understand some of his hadiths correctly, it is necessary to know the rhetoric he uses in his addresses. One of the Arabic language arts used in verses and hadiths is the art of tawriya. Tawriya is a metaphorical art in which words are not used in their apparent meanings. Some situations, such as war, reconciliation, family life, require this way of speaking. In these cases, this rhetoric was sometimes used as a tactic to protect against lies. Sometimes, in order to add color to the conversations in normal life humor, sometimes it was seen as a way out in order not to lie when needed in normal life. Since this art is associated with lies and deception by some scholars, it has been the subject of debate whether its use is correct and if it is true, what will be its limit. Some scholars, such as al-Ṭabarî, Abū Bakr Ibn al-‘Arabî, Ibn Ḥadjar al-‘Askalânî are of the opinion that it is permissible to lie in a few places. On the other hand, Süfyan b. Uyeyne, Ibn Kuteybe, Ibn Battâl, Nevevî and many other scholars have argued that resorting to lies is strictly prohibited in religion, and that what is allowed is to use tawriya words. One of the narrations that is used as evidence for using the art of tawriya is the “There is a breadth in the art of ma’ariz/tawriya that protects the person from lying” narration. Although this narration is mentioned as merfû and mevkûf in the sources, according to al-Bayhaqî, Imrân b. Husayn’s word. The authenticity of the narration that the Messenger of Allah (pbuh) allowed to lie in three places in war, in order to reconcile people, and when speaking to his wife, is questionable. In addition, it has been stated that the expression “permissible to lie in three places” belongs to Zühri. For this reason, it would be appropriate to approach the narration with caution. Discussions aside, there are examples of the use of the art of tawriya in the hadiths. When the Prophet (pbuh) found it inconvenient to express certain information openly in necessary situations such as war and danger to life, he resorted to the art of tawriya. It is necessary to understand the hadith “war is cheating” in this context. For, when he went to war towards Makka, he asked about Khaybar and its routes, and when he went south, he made an tawriya and asked about the roads and water resources in the north. The Prophet (pbuh) allowed the use of words of tawriya to ensure peace, as in war. Because making peace is as important as winning wars. Although there is no example of the Prophet in his family life, there are examples that the Companions spoke with tawriya in their family life. In addition to this, there are examples of the Prophet’s use of tawriya words in his daily life. The aim of this article is to draw attention to the debates around this rhetoric and its use in hadiths, and to form a stepping stone for broader studies. In the study, the definition of tawriya, the opinions of scholars

on the subject, its use in verses and hadiths, its areas of use and scope of use were tried to be determined and its contribution to the correct understanding of hadiths was pointed. The subject has been discussed in the context of the examples determined within the boundaries of the article, and details have not been given. As a result, it is thought that it would not be objectionable to resort to this method in order to prevent damage and to provide benefits and to protect from falsehood when the need arises, provided that it remains within the scope of the main purposes of Islam.

Keywords: Hadith, Rhetoric, 'ilm al-badî', Tawriya word art, Ta'rîz, Ma'ârîz.

1. GİRİŞ

Arapça dilindeki söz sanatlarını dikkate alarak hadisleri anlamaya çalışmak çoğu zaman onları doğru anlamaya önemli katkı sunmaktadır. Kullanılan bu söz sanatlarından biri de tevriye sanatıdır. Tevriye sanatının hadislerdeki kullanımına geçmeden önce bu söz sanatının tanımı ve önemi üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.

Âlimler tevriye için, îhâm, tevcih ve tahyîr gibi kavramları da kullanmışlardır, ancak ileride görüleceği gibi tanıma en yakın düşen ifade tevriye kavramıdır.¹ Tevriye, v-r-y kökünden türemiştir. Ebû Amr Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) şöyle demektedir: “Tevriye, ‘gizleme/örtme’ demektir. Bir kişinin, *وريت الخبر* demesi, ‘Farklı bir haberi öne çıkararak sözünü gizledim.’ anlamına gelir. *أوريت الشيء* demek ‘Eşyayı gizledim.’ demektir.”² Tevriye kelimesiyle aynı kökten gelen ifadeler, bazı ayetlerde örtmek, gizlemek anlamında kullanılmıştır (el-Mâide 5/31; el-A'râf 7/20, 26; en-Nahl 16/59). Bu isimlendirme, muhtemelen, “insanın arkası” anlamındaki *الإنسان وراء* ifadesinden alınmıştır. Zira bir kişi *وريت* “Onu arkama aldım.” dediğinde, sanki “Görünmeyecek şekilde onu arkama aldım.” demektedir. Ebû Ubeyd'in dediğine göre Şa'bî (ö. 104/722), “İshâk'ın ardından da Ya'kûb'un doğacağını müjdeledik” (Hûd 11/71) ayetinde geçen *el-verâ* ifadesi için, “çocuğun çocuğu” demiştir.³ Tevriye ile aynı kökten gelen *verâ* kelimesi “arka” anlamına geldiği gibi zaman ve mekanları ifade etmek için kullanıldığında “ön/ilerisi” anlamını da ifade etmektedir. Nitekim, “Çünkü onların önlerinde/ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı.” (el-Kehf 18/79) ayeti ile “Önünde şiddetli bir azap da vardır” (İbrâhîm 14/17) ayetinde bu anlamdadır.⁴ Bedî' ilminin ulemâsı

¹ Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-bedî'* (Lübnan: Dârü'n-Nahda, ts.), 122.

² Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadîs* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1964), 1/198.

³ Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadîs*, 1/198.

⁴ Ahmed b. Muhammed Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* (el-Memeleke es-Suudiyye: Mektebetü Nezâr, 1999), 6/1992.

tevriyeyi şöyle tanımlamıştır: “Tevriye konuşanın, sözünden yakın ve görünür anlam yerine gizli ve uzak manayı kastettiği iki anlamlı bir ifade kullanmasıdır.”⁵

Âlimler, “me’ârîz” kavramını da tevriye anlamında kullanmışlardır. Mecdüddin İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210), “Me’ârizli sözler, söyleyen açısından bakıldığında doğru, işitenin anladığı açıdan bakıldığında doğru olmayan ifadelerdir.” demektedir.⁶ İmâm Nevevî (ö. 676/1277) şöyle demektedir: “Tevriye ve ta’rîz sanatı şudur: Kişinin kullandığı ifadenin görünürde bir anlamı vardır, ama o kişi ifadesinden ilk anlamı değil farklı/uzak bir anlam kastetmiştir.”⁷ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise şöyle demektedir: Me’ârîz (مَعَارِضُ) “mi’rez”in (مِعْرَضُ) çoğuludur. Bu söz sanatında ifadeler, güzel lafızlarla süslenmektedir.”⁸ Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) et-Telhîs adlı eserinde tevriyeyi şöyle tanımlamaktadır: “Bedî’ sanatının biri de tevriyedir. İhâm diye de isimlendirilen tevriye, uzak ve yakın olmak üzere iki anlamlı bir ifadenin konuşulmasıdır.”⁹ Salâhuddîn es-Safedî (ö. 764/1363) ise kastedilen uzak anlamın bir karineyle anlaşıldığını söyler.¹⁰

İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434) ise tevriyeyi şöyle açıklamaktadır: “Tevriyeye, ihâm, tevcih ve tahyîr de denir. Fakat tevriye ismi tanıma daha uygundur. Terim olarak tevriye, konuşanın iki gerçek veya biri gerçek biri mecazî iki anlamı olan bir ifadeyi kullanmasıdır ki bu iki anlamdan biri yakın ve ifadenin bu anlama delaleti zahir iken diğer anlam uzaktır ve ifadenin bu anlama delaleti de gizlidir. Konuşan ise uzak manayı murat ettiği halde bu anlamı muhataptan yakın manayla saklar. Bu sebeple ifadeyi işiten, ilk anda yakın anlamın kastedildiğini sanır, oysa öyle değildir. Bu nedenle tevriyeye ihâm da denir.”¹¹ Dolayısıyla tevriye, “Söylenen sözden ilk anlaşılacak anlamı muhataptan gizleyerek anlaşılan manadan başka bir anlamı kastetmektir.”¹²

⁵ Atîk, *İlmü’l-bedî’*, 122.

⁶ Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 4/160; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/708.

⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1425), 601.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 7/165; Ebü’l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (Beyrut: Matbaatü’l-Hayriyye, ts.), 18/428.

⁹ Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân, *et-Telhîs fî ulûmi’l-belâğ*e (b.y.: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 359-360.

¹⁰ Atîk, *İlmü’l-bedî’*, 123.

¹¹ Ebü’l-Mehâsin Takıyyüddîn İbn Hicce el-Hamevî İbn Hicce, *Hizânetü’l-edeb ve ğâyetü’l-ereb* (Beyrut: Dâru’l-Hilâl, 2004), 2/39.

¹² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), “vry” md.; Atîk, *İlmü’l-bedî’*, 122.

Burada muhatap, ifadenin yakın anlamını anlarken söyleyen onu kastetmemektedir.¹³ Söz sahibi, sözüyle yakın anlamı değil uzak anlamı kastetmektedir.¹⁴

Zemâşerî (ö. 538/1144), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Sekkâkî (ö. 626/1229), İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434) gibi birçok âlime göre Kur'an'daki müteşâbih ayetler yanında hadislerle sahâbe sözlerinin yorumunda en iyi yardımcılarından biri tevriye söz sanatını bilmektir.¹⁵ Dolayısıyla tevriye söz sanatını bilmeden bazı hadisleri yorumlamaya gitmek hatalı sonuçlar doğurabilmektedir. Bir söz sanatı olarak tevriye, ifadeyi güzelleştirme usul ve kaidelerini ele alan bedî' ilminin bir konusudur. Üç özelliğinden dolayı belagat ilminin konusu olduğu ifade edilmiştir: (1) Asıl anlatılmak istenen mana, ilk anda anlaşılan yakın anlamın arkasında kendini göstermektedir. (2) Söyleyenin maksadını çağrıştıran karine, gizli olduğundan muhatap ilk anda kastedileni anlamamaktadır. Bunun için biraz düşünmesi gerekir. (3) Bu söz sanatı, açıkça ifade edilmesinde sakınca görülen sözleri örtülü bir biçimde yalana başvurmadan anlatmaya fırsat sunmaktadır.¹⁶ Konunun daha iyi anlaması için tevriyeli ifadeler ile doğru olmayan sözler arasındaki farkın açıklanması faydalı olacaktır.

2. TEVRİYELİ İFADELER İLE DOĞRU OLMAYAN SÖZLER ARASINDAKİ FARK

Doğru olmayan sözler için kısaca yalan denilmektedir.¹⁷ Hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber'in (sas) "*Ben de mizahlarda bulunurum, fakat hak dışındadır bir şey söylemem.*"¹⁸ hadisinden anlaşıldığı üzere şakayla da olsa yalan söyle-

¹³ Atîk, *İlmü'l-bedî'*, 122-125.

¹⁴ Durmuş, "Tevriye", 41/45-47.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemâşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/143; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 27/473; Ebü Ya'kûb Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 427; İsmail Durmuş, "Tevriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/46.

¹⁶ Durmuş, "Tevriye", 41/46.

¹⁷ Daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Çağrıncı, "Yalan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2013), 43/297-300.

¹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 1/298 (995); Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Husameddîn el-Kudsî (Kahire: Mek-tebetü'l-Kudsî, 1994), 8/168 (13106, 13107), 8/578 (14201); Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 7/111-120.

me hoş karşılanmamıştır. Bu konuda başka hadisler de varit olmuştur ki birkaçı şöyledir: İbn Abbâs'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Mümin kardeşinle tartışma, onun (hoşuna gitmeyecek) şakalar yapma ve ona yerine getiremeyeceğin vaatlerde bulunma."¹⁹ Verilen sözü yerine getirmemenin bir çeşit yalan söyleme olacağı malumdur. Bu sebeple verdiği sözde durmama münafıklık alametlerinden sayılmıştır.²⁰ Ebû Umâme'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Haklı olduğu halde tartışmayı terk eden kimseye cennetin kenarında bir köşke ben kefilim. Şaka bile olsa yalanı terk edene de cennetin ortasında bir köşke kefilim. Ahlâkını güzelleştirene de cennetin en üst yerinde bir köşke kefilim."²¹ Burada tevriye sanatı kullanmadan şaka da olsa yalan konuşmaktan sakındırılmıştır.²² Diğer bir hadiste, "Mizahlarında yalan söylemeyi ve haklı olduğu halde tartışmayı terk etmedikçe kişinin imanı kâmil olmaz." denilmiş,²³ başka birinde, "İnsanları güldürmek için yalan konuşanlara yazıklar olsun, yazıklar olsun, yazıklar olsun." buyurulmuştur.²⁴ Böylece insanları güldürmek için ya da başka bir amaçla batıl/yalan mizahlar yapmanın kâmil imanla bağdaşmayacağı vurgu-

¹⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Birr ve's-sıla", 85; Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Za'îfü el-Edebü'l-Müfred* (Darü's-Siddik, 1998), 47 (58/394). Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred*'i ile Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçen rivayet için Tirmizî garîb derken Elbânî zayıf demiştir.

²⁰ *Buhârî*, "İmân", 23; *Müslim*, "İmân", 106.

²¹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Beirut: Dâru'r-Risâle el-İlmiyye, 1430), "Edeb", 8; Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 13/181; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 5/68 (4693), 5/284 (5328). Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde geçen bu rivayet için Elbânî, ta'likinde hasen demiştir. *Sünen* muhakkiki Şu'ayb el-Arnaût da aynı hükme varmıştır.

²² İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed b. Allân, *Delîlü'l-fâlihîn* (Beirut: Dâru'l-Ma' rife, 2004), 5/83.

²³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 14/278; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 8/371. Bu hadisin yer aldığı Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin muhakkiklerinden Şu'ayb el-Arnaût rivâyet için zayıf derken Ahmed Muhammed Şâkir sahih demiştir.

²⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 33/244, 248; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000), 3/1771; *Ebû Dâvud*, 7/342; *Tirmizî*, "Zühd", 10. Tirmizî'ye göre hasendir.

lanmıştır.²⁵ Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde yer alan bir rivâyet de şöyledir: Süfyân b. Esîd'in rivâyet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "*Kardeşinle konuşurken o sana inandığı halde senin ona yalan konuşman ne büyük bir ihanettir.*"²⁶ Bu hadis bağlamında bazı âlimlerin görüşlerine yer veren İbn Receb (ö. 795/1393), insanın içi ile dışının, söz ve amelinin, giriş ve çıkışının farklı olmasının nifâk, nifâkın üzerine kurulduğu temelin ise yalan konuşmak olduğunu Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakleder.²⁷

Neticede konu bağlamında verilen hadislerin bazıları zayıf olsa da tamamı bir arada değerlendirildiğine şaka dahi olsa hiçbir yalanın hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Bir yönden gerçek olmayan mesel, kinaye, tevriye gibi söz sanatları ise yalan kapsamında değil daha çok kapalı ve dolaylı anlatım kapsamında değerlendirilmiştir.²⁸ Zira yukarıda örnek bağlamında zikredilen hadislerden, şaka da olsa hakka aykırı söz sarf etmenin doğru karşılanmadığı anlaşılırken bunun yanında tevriye sanatına cevaz veren hadisler varit olmuştur. Bu sebeple âlimler, tevriye söz sanatını yalandan veya yalan içeren şakadan ayırmışlardır. Nitekim peygamberlerin ana vasıflarından biri *sıdk* yani doğruluktur. Onların yalan söylediklerini düşünmek muhaldir. Onlar yalan konuşmamış ve yalan konuşmaya da kesinlikle karşı olmuşlardır. Zira yalan hakikate aykırı sözlerdir, tevriye ise hakikatte doğru olmayan sözler değildir. Tevriyede konuşan kendi amacına göre doğru konuşmakta, ancak muhatabın aklına gelen ilk anlam farklı olmaktadır. Bazı durumlar bu şekilde konuşmayı gerektirmektedir. Nitekim ileride görüleceği üzere savaş, sulh, aile hayatı gibi konularda yalandan korunmak için bir taktik olarak bazen bu söz sanatına başvurulmuştur. Bazen normal hayatta yapılan mizahlarda konuşmalara renk katmak için bazen normal hayatta ihtiyaç olduğunda yalana düşmemek için tevriye bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Konunun daha net anlaşılması için âlimlerin tevriye hakkındaki görüşlerine ayrıca bakmak faydalı olacaktır.

²⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 4/135-136; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ* (Beirut: Dâri'l-Fikr, 2002), 7/3037; İbn Melek, Muhammed b. İzzuddîn, *Şerhü Mesâbilhi's-sünne* (Kuveyt: İdâretü's-sekâfe, 2012), 5/246.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/183; Ebû Dâvud, "Edeb" 78; Elbânî, *Za'îfü el-edebü'l-müfred*, 46. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Nâsirüddin el-Elbânî (1914-1999) rivâyetin zayıf olduğunu söylemişlerdir.

²⁷ İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn ed-Dımaşkî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem* (Beirut, Müessesetü'r-Risâle 20021), 2/ 482.

²⁸ Çağrıçı, "Yalan", 43/297-300.

3. TEVRİYE HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

Bazı âlimler, birkaç yerde yalan söylemeye ruhsat verildiği görüşünde iken bazıları, yalana başvurmanın kesinlikle dinde yasaklandığını, tevriye sözler kullanmaya ise ruhsat verildiğini savunmuşlardır. Taberî (ö. 310/923), bu iki görüşü şöyle özetlemiştir: “Bazı âlimler, sulh maksadıyla yalan söylenebileceği görüşündedirler. Onlar hadiste zikredilen üç durumun buna örnek olduğunu ifade ederek şöyle demişlerdir: Yerilen yalanlar, zarar içeren veya maslahat içermeyen yalanlardır. Bazı âlimler ise hiçbir konuda yalana müsaade etmemişlerdir. Onlara göre hadislerde kastedilen yalan tevriye ve ta’rîz sanatı şeklindeki konuşmalardır.”²⁹ Taberî’ye göre, Hattâbî (ö. 388/998) ve diğer bazı âlimler birinci görüşte iken, Mühelleb (ö. 82/702) ve el-Asîlî (ö. 392/1002) gibi âlimler ikinci görüşü savunmuşlardır.³⁰

Birinci görüşteki âlimlerden Hattâbî, üç yerde yalan söylemeye ruhsat verildiğini ifade eden hadisin değerlendirmesinde şöyle demektedir: “Bu durumlar, insanın gerek güvenliği gerekse zararın defî için bazen fazla söz söyleyerek doğruluktan sapmak zorunda kaldığı hallerdir. Nitekim bazı durumlarda, maslahat içerdiği ümidiyle az bir fesada izin verilmiştir.”³¹ Hattâbî’nin bu sözleri Taberî’nin dediklerini desteklemektedir.

er-Rûyânî’nin *Müsned*’inde yer alan, “Müslümana bir faydası olan veya ondan bir zararı defeden hariç tüm yalan konuşmalar günahtır.” rivayet için Elbânî bir yerde zayıf bir yerde de mevzû demiştir.³² Buna göre rivayetin sıhhati tartışmalı olsa da Mağribî, bu rivayete dayanarak tevriye yapmadan bazı durumlarda yalan söylenebileceğini söylemiştir.³³ Bu yaklaşım ise isabetli görülmemektedir.

Gazzâlî (ö. 505/1111) de yalanın yasaklanmasındaki gayenin verdiği zarar olduğunu belirterek bazı durumlarda yalan söylenebileceğini hatta bazen gerekli olduğunu savunmuştur. Ona göre “yalanın haram olması, yalan olan sözün

²⁹ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 13/42.

³⁰ İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 13/42.

³¹ Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen*, 4/123-124.

³² Ebu Bekir Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 1416), 1/410 (630); Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Za’îfü’l-Câmi’i’s-sağîr* (el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 624 (4296); Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’z-za’ife ve’l-mevzû’a ve eseruhe’s-seyyi’ü fi’l-ümme* (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1992), 5/192 (2174).

³³ Hüseyin b. Muhammed el-Mağribî, *el-Bedri’-t-temâm Şerhu Bülûğî’l-merâm* (Dârü Hecer, 1994), 10/340.

kendisinden değil muhataba veya başkalarına verdiği zarardan dolayıdır. Onun için yalan söylemeye, menfaat veya maslahat durumlarında izin verilmiştir.”³⁴ Gazzâlî, yalan söylemek ile tevriye sanatını birbirinden ayırmış ve tevriye sanatının mümkün olmadığı durumlarda yukarıda ifade ettiği şekilde yalana müracaat edilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre, insanın yalan söylemek zorunda kaldığı hallerde öncelikle ta’rîz ve tevriye sözlere başvurması gerekir. Bir zaruret veya bir ihtiyaç yoksa ne ta’rîzle ne de açıkça hiçbir şekilde yalan söylemek doğru olmaz. Fakat ta’rîzle konuşmak ehven olandır.³⁵ Ona göre tevriye sözler, her ne kadar yalan olmasa da yalan izlenimi verdiği için sadece ihtiyaç durumlarında sarf edilmelidir. Bu sebeple Gazzâlî’ye göre birisinin kalbini mizahla hoş kılmak gibi önemli olmayan bir amaç için de tevriye sanatına başvurulabilir.³⁶ Ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de “Âlimler, zorunlu hallerde yalan söylemede sakınca olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir”³⁷ diyerek bazı şartlar dahilinde yalan söylemeye izin vermiştir.

Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), “Bir istisna olarak savaşta yalan söylemeye nasla cevaz verilmiştir”³⁸ diyerek Hz. Peygamber’in Ka’b b. Eşref’i öldürmek için görev verdiği Muhammed b. Mesleme’nin Ka’b’ı öldürmek için onunla tevriyeli konuştuğuna dair hadisi örnek verir.³⁹ Buhârî de bu hadisi “Savaşta yalan konuşma bâbı” altında vermiştir.⁴⁰ Bu konuya verilen diğer bir örnek Enes b. Mâlik’ten gelmektedir. Buna göre Resûlullah, el-Haccâc b. İlât es-Sülemî adındaki sahâbîye Mekkelilerden ehlini ve malını kurtarmak için onlara doğru olmayan bazı şeyler söylemesine izin vermiştir.⁴¹

İkinci görüşü savunan âlimlere göre Hz. Peygamber hiçbir şekilde yalan söylemeye ruhsat vermemiştir. Onun verdiği izin, tevriye ve ta’rîz sanatıyla konuşmaya dönüktür. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 198/814), İbn Battâl el-Kurtubî (ö. 449/1057), İbn Teymiyye (ö.

³⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/137.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/139-140.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/140.

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 5/300.

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b Abdullah b Muhammed Meafirî İbnü’l-Arabî, *‘Ârizatü’l-ahvezî fi şerhi’t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 1/243.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavku’n-Necât, 1422), “Cihâd”, 158; İbnü’l-Arabî, *‘Ârizatü’l-ahvezî fi şerhi’t-Tirmizî*, 1/243.

⁴⁰ *Buhârî*, “Cihâd”, 158.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/400-402; İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 10/390 (4530).

728/1328) gibi daha birçok âlim bu görüştedir. Süfyân b. Uyeyne şöyle demektedir: *“İnsanların arasını düzelterek iyi sözleri taşıyan ve iyi sözleri söyleyen kişiye yalancı denmez”*⁴² hadisinin yorumuna dayanarak şunu deriz: Eğer bir kişi, özür dilerken muhatabını razı etmek için edebî konuşur ve sözlerini güzelleştirirse yalancı sayılmaz. Çünkü arkadaşıyla arasını bulması, diğer insanların arasını bulmasından daha faziletlidir.⁴³ Görüldüğü gibi yalan konuşmayı doğru bulmayan Süfyân, gerektiğinde tevriye sanatı ile konuşmayı isabetli görmüştür. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye göre yalanın her türü yasaklanmış ve yalandan korunmak için me’ârîzlerle konuşmaya ruhsat verilmiştir. Hadiste zikredilen üç yerde yalana ruhsattan maksat me’ârîzlerle konuşmaktır. Aksi halde açıkça yalan söylemek kesinlikle nehyedilmiştir.⁴⁴ Ayrıca o, ciddi ya da şaka olsun yalanın hiçbir türünde hayır olmadığını söyledikten sonra, *“Eğer yalan söylemeye bir ruhsat varsa sadece bir yerde olur: O da kendinden ya da başkasından bir zulmü defetmek maksadıyla söylemek.”* der.⁴⁵ Buhârî (ö. 256/870) de tevriye sözlerin insanları yalan söylemekten koruduğunu bâb başlığında ifade ederek,⁴⁶ gerektiğinde tevriye sanatına başvurulmasını uygun görmüştür.

İbn Battâl’a göre, kesinlikle hakka muhalif olan yalan sözlere izin verilmemiştir. Zira yalan konuşmak Kitâb ve Sünnet ile yasaklanmıştır. Ona göre *“Gerek savaşta gerekse diğer yerlerde sadece tevriye ile konuşmaya izin verilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, “Yalandan uzak durun, zira yalan günaha götürür, günah da cehenneme götürür.”* buyurmuştur.”⁴⁷

Mâverdî (ö. 450/1058) şöyle demektedir: *“Sünnette, savaşta ve insanlar arasını düzeltmek amacıyla tevriye sözler söylemeye ruhsat vardır. Sünnet, nefret içerdiği için yalan söylemeye izin vermez. Ruhsat verilen tevriye ve ta’rîz yoluyla konuşmak-*

⁴² Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San’ânî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A’zami (Beyrut: Dârü’t-Ta’sîl, 2013), 10/216 (21265).

⁴³ Ebû Ubeyd, *Garîbü’l-hadîs*, 4/1/340-341.

⁴⁴ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Mehâric fi’l-hiyel* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Diniyye, 1999), 96.

⁴⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, thk. Abdulvehhab Abdullatîf (el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 318 (Bk. 895 nolu hadisin açıklaması).

⁴⁶ *Buhârî*, “Edeb”, 116.

⁴⁷ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1423), 8/590.

tır.”⁴⁸ Görüldüğü gibi Mâverdî'ye göre de sadece savaşta ve insanların arasını bulmak için tevriye sanatıyla konuşmaya izin verilmiştir.

Nevevî, me'ârizli sözlerin toplumda yaygın olarak kullanıldığını belirttikten sonra bunun bir çeşit aldatma ve hile olduğunu, bazı durumlar dışında bu yola başvurmanın doğru olmadığını şöyle ifade eder: “Âlimlere göre şer'î bir maslahat için veya yalan söylemekte mecbur kalındığında ta'rîze başvurulabilir. Onun dışında ta'rîze başvurmak haram olmasa da doğru değildir.”⁴⁹

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimler gereksiz yere tevriye sözlere başvurmayı doğru bulmazken bazıları ise bir haksızlık söz konusu olmadığı sürece bunda bir sakınca görmemişlerdir.⁵⁰ Hindistanlı muhaddis Ebü'l-Mecded-Dihlevî (ö. 1052/1642) ise şöyle demektedir: “Bilhassa birisinin menfaati söz konusu ise tevriye yapmakta sakınca yoktur.”⁵¹ Onun bu sözleri, ihtiyaç duyulan her durumda tevriye sözlere izin verdiği şeklinde yorumlanabilir.

Âlimlerin bu görüşlerini verdikten sonra şunlar söylenebilir: Zaruri durumlar dışında yalana müsaade edilmemiştir. Ancak “savaş, can tehlikesi gibi durumlarda ‘Zaruretler, memnu olan şeyleri mubah kılar.’⁵² kaidesine ihtiyaç miktarınca yalana izin verilmiştir.” denebilir. Nitekim ayetlerde zaruri durumlarda küfür sözü söylemeye, ölmeyecek kadar haram gıdalardan yemeye izin verilmiştir (en-Nahl 16/106; el-Bakara 2/173). Hz. Peygamber'in yukarıda geçen bazı sahâbîlere yalan söylemeye izin verdiğine dair rivayetler de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Fakat ta'rîzli ifadeler kullanmanın açıkça yalana başvuraktan daha isabetli olacağı açıktır.⁵³ Bu sebeple Gazzâlî, farklı durumları dikkate alarak yalan söylemenin haram, mubah ve vacip olduğu yerler olduğunu söylemiş ve bunları izah etmeye çalışmıştır.⁵⁴

Âlimlerin yukarıdaki farklı görüşlerinin, aynı konuda varit olan görüşürde birbirine muhalif ayet ve hadislerden kaynaklandığı düşünülmektedir.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 265.

⁴⁹ Nevevî, *el-Ezkâr*, 601.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 2/999-1001.

⁵¹ Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Leme'âtu't-tenkîh fi şerhi Mişkâti'l-mesâbîh* (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014), 6/248.

⁵² Ebû Muhammed Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty), 15/11; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 3/936.

⁵³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 6/159; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/276.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/137.

Yalandan sakınmayı şiddetle emreden ayet ve hadisler yanında tevriye sanatına örnek mahiyetinde getirilen ayet ve hadisler vardır. Bazı âlimler, bunların arasını cem' etmek için asıl olanın yalandan sakınmak olduğunu fakat istisnai durumlarda yalan söylemeye izin verildiğini söylerken⁵⁵ bir kısmı ise tevriye sanatını kullanarak konuşmanın -istisnalar hariç- yasaklanan yalandan sayılmayacağı savunmuşlardır. Konu ile ilgili hadislere geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için tevriye sanatının ayetlerdeki yansımaları üzerinde kısaca durulacaktır.

4. AYETLERDE TEVRİYE SANATI

Âlimler, Kur'ân-ı Kerîm'de tevriye sanatının, diğer bir ifadeyle me'ârîzli sözlerin yer aldığına dair örnekler vermişlerdir. Makalenin sınırlarını aşamamak için birkaçı örnek bağlamında zikredilecektir.⁵⁶

İbn Kuteybe, me'ârîzli sözlerin kullanılmasına ruhsat verildiğini ifade ettikten sonra ayetlerden şu örnekleri vermiştir. Hz. İbrahim (as), "Bu işi şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun!" (el-Enbiyâ 21/63) sözüyle, "Konuşabiliyorlarsa bu işi büyükleri yapmıştır, konuşamadıklarına göre büyükleri yapmamıştır." demek istemiştir. "Ben rahatsızım." (es-Saffât 37/89) sözüyle de "Ben rahatsız olacağım." demek istemiştir. Zira her fanî ve ölümlü olan mutlaka hasta olmaya ve rahatsız olmaya mahkûmdur. Nitekim إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ (Zümer, 39/30) ayeti nazil olduğu vakitte Resûlullah (sas) hayatta idi. Yani مَيِّتٌ ifadesinin ilk akla gelen "ölüsün" anlamı ayette kastedilmemişti, "öleceksin" demek istenmişti.⁵⁷ Bu sebeple ayetin meali, "Elbette sen öleceksin, onlar da ölecek." şeklinde verilmektedir.⁵⁸ "وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ" (ez-Zâriyât 51/47) ayetinde *bi eydin* ifadesi çoğu müfessirlere göre "kudret" anlamındadır. Buna göre ayetin meali, "Göğü

⁵⁵ Nevevî, *el-Ezkâr*, 377; Seyyid Sâdık, *Fıkhü's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1977), 2/204.

⁵⁶ Daha geniş bilgi için bk. Ali Bulut, "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâğatin Rolü: 'Tevriye Sanatı Örneği'", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 67-92.

⁵⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 86.

⁵⁸ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020) ilgili ayet mealine bakınız.

kudretimizle biz kurduk." şeklinde olmaktadır. Buna göre ayette tevriye sanatı vardır,⁵⁹ çünkü ifadeden ilk akla gelen anlam kastedilmemiştir.

"Geceleyin sizi öldüren, gündüzün de neler yaptığınızı bilen; ... O'dur." (el-En'âm 6/60) ayetinde جَرَحْتُمْ ifadesinin biri hakiki biri mecazi olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Ayette ilk akla gelen hakiki ve zahirî anlam olan bedende yara açma manası değil, uzak ve gizli olan günah işleme, günahlara dalma manası kastedilmiştir.⁶⁰ Aynı şekilde, "Böylece, sizi orta bir ümmet yaptık." (el-Bakar 2/143) ayetinde وَسَطًا kelimesinin ilk akla gelen anlamı iki şeyin ortasıdır. Bazı mealler görünürdeki bu anlamı vermişse de bu ifadenin adîl, mutedil, faziletli, aşırılıklardan uzak olma gibi anlamları vardır.⁶¹ Nitekim hadislerde bu ifadenin adîl anlamında olduğu ifade edilmiştir.⁶²

اِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ اِسْتَوَى ayetindeki اِسْتَوَى lafzının ilk akla gelen görünürdeki anlamı ile ayette kastedilen mananın farklı olduğu ifade edilmiştir. İstivânın yakın anlamı bir mekânda yerleşmek iken ikinci anlamı ise kuşatmak, malik olmaktır. Kastedilen mana ikincisidir. Çünkü Hak Teala mekândan münezzehdir.⁶³ Bu örneklerden anlaşıldığı üzere tevriyeli sözlerde, iki manası olan bir ifade kullanılmaktadır. İfadeden kastedilen, ilk akla gelen ve görünürdeki anlam değil, uzak ve gizli olan manadır. Dolayısıyla konuşanın sözünden kastettiği ile muhatabın anladığı ilk etapta farklıdır. İşiten, kastedilen manayı düşünerek veya karinelerden bulabilmektedir. Tевriye sanatının bazı ayetlerde kullanıldığı verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Bu tespitten sonra söz konusu sanatın hadislerdeki kullanımına geçilebilir.

5. HADİSLERDE TEVRİYE SANATININ KULLANIMI

Hadislerde tevriye sanatının kullanıldığı yerlere geçmeden önce tevriye sözler kullanmaya delil getirilen rivayetlere işaret edelim. Çokça bilinen bir rivâyette, "Me'ârîzlerde/tevriye sanatında, kişiyi yalandan koruyan bir genişlik vardır." denilmiştir. Bu rivayet, merfû ve mevkûf olarak kaynaklarda yer alsa da

⁵⁹ Durmuş, "Tevriye", 41/45.

⁶⁰ Atîk, *İlmü'l-bedî*, 125.

⁶¹ Muhammed b. Abdülbâkî Zurkânî, *Şerhu'z-Zarkânî ale'l-Muvatta* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 1/407; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/90.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 17/372 (11271); Tirmizî, "Tefsîr", Sûretü'l-Bakara, 3.

⁶³ İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*, 2/40.

Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre mevkûftur ve söz, İmrân b. Husayn'e (ra) aittir.⁶⁴ Ayrıca rivâyeti Hz. Ömer'e ve İbn Abbas'a isnâd edenler de vardır.⁶⁵ Benzer bir söz İbn Sîrin'den (ö. 110/729) de gelmiştir. Bu rivâyete göre belli sınırlar dahilinde tevriye sözler kullanmaya izin verilmiş olması, yalan günahına düşmekten korunma amacına yöneliktir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ile İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) hicrî birinci asırda yaşayanlardan birçok tevriye sanatı örneği vermeleri bu sözün, sahâbîler ve tabîiler arasında meşhûr olduğunu göstermektedir.⁶⁶

Tevriye sanatını kullanmak için delil gösterilen bir diğer rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde yer alan Hz. Peygamber'in üç yerde yalan söylemeye ruhsat verdiğiine dair hadistir. Rivâyete göre Ümmü Külsüm bt. Ukbe şöyle demiştir: "Resûlullah, üç yerde yalan söylemeye ruhsat verdi: Savaşta, insanların arasını bulmada ve erkeğin hanımına konuşmasında."⁶⁷ Hadisteki, "üç yerde yalanı tecvîz eden" ifadenin Zührî'ye ait olduğu ifade edilmiştir.⁶⁸ Bu metne benzer bir rivâyetin Zührî'nin sözü olarak kaynaklarda yer alması bu iddiayı desteklemektedir.⁶⁹ Bu sebeple rivâyete ihtiyatlı yaklaşmak yerinde olacaktır.

Kâdî 'Iyâz (ö. 544/1149), rivâyette sayılan üç durumda yalanan câiz olduğunda ihtilafın olmadığını, ihtilafın, mubah olan yalandan neyin kastedildiği konusunda olduğunu söyler ve şöyle devam eder: Bazı âlimler bunu mutlak görmüş ve maslahatın olduğu her durumda yalana izin vermişlerdir. Onlara göre yadığanan yalan, Müslümanların zararını içeren yalanlardır. Böyle düşü-

⁶⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 6/446.

⁶⁵ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 8/590; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi, Muhammed Abdülkebir el-Bekri (Mağrib: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1387), 16/252; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/139.

⁶⁶ Şeybânî, *el-Mehâric fi'l-hiyel*, 96-101; İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 87-88; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Mesâil ve'l-ecvide* (Dârü İbn Kesîr, 1990), 280.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/249 (27278); Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'ün min fikhîhâ ve fevâ'idihâ* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995), 2/83 (545). Nâsırüddîn el-Elbânî'ye göre rivâyet sâhîhtir. *Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût'a göre ise zayıftır.

⁶⁸ Ahmet Ürkmez, "Kaynak Değeri ve İçerik Tenkidi Açısından 'Üç Yerde Yalan' Rivayeti", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 13-15.

⁶⁹ Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty), "Birr ve's-sıla", 101.

nenler, Hz. İbrahim'in, "Bu işi şu büyükleri yapmıştır." "Ben rahatsızım." ve "O, benim kız kardeşimdir." sözleri ile Hz. Yusuf'un münadisinin "Ey kervan siz hırsızlarsınız." (Yûsuf 12/70) sözünü delil göstermişlerdir. Bu âlimlere göre haksızca canına kastedilmek istenen bir Müslümanı, zalimden korumak için, sorulduğunda "O burada değildir." demek nasıl gerekli ise maslahatın olduğu yerlerde yalan söylemekte de sakınca yoktur. Diğer bazı âlimler -ki bu Tâberî'nin görüşüdür- hiçbir konuda yalanı doğru bulmamışlardır. Hadiste ifade edilen üç yerde açıkça yalan söylemeye değil zaruretten dolayı tevriye ve me'ârîz sözlerle konuşmaya izin verilmiştir. Bu görüşte olanlar Hz. İbrahim ile Hz. Yusuf kıssalarını me'ârîzlere yorumlamışlardır. Nitekim Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu görüştedir.⁷⁰ "Fakat eğer yapılan ikili anlaşmalarda bir aldatma ya da eşinden haksız bir kazanç sağlama söz konusuysa söylenen söz tevriye veya me'ârîz olmaz açıkça yalan olur."⁷¹

Yukarıda verilen riayetler bir yana Hz. Peygamber'in değişik amaçlarla zaman zaman tevriye sanatını kullandığında dair hadisler varit olmuştur. Şimdi tevriye sanatının hadislerde kullanıldığı yerler verilmeye çalışılacaktır.

6. HADİSLERDE KULLANILDIĞI YERLER

Hadislerde tevriye sanatının, savaş ve zaruri durumlar gibi bazı yerlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yerlerin müstakil başlıklar altında kısaca açıklanması konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

6.1. Savaş ve Zaruri Durumlar

Savaşta ve zaruri durumlarda bazı bilgilerin açıkça söylenmesinde sakınca olabilir. Böylesi durumlarda yalana başvurmamak için örtülü biçimde konuşulabilir.⁷² Bu da gayet doğaldır. Nitekim Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) ve Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned*'leri ve *Sahîh-i Müslim* başta olmak birçok kaynakta yer alan Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre ve başka sahâbîlerden gelen bir hadisinde Resûlullah (sas), "*Harp hiledir.*" buyurmuş-

⁷⁰ Şeybânî, *el-Mehâric fi'l-hiyel*, 96.

⁷¹ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mü'lim bi fevâidi Müslim* (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1998), 8/77-78.

⁷² İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, 2/40.

tur.⁷³ Ka'b b. Mâlik, "Resûlullah (sav) bir gazveye niyet ettiği zaman asıl hedefini başkasını (zikrederek) gizlerdi."⁷⁴ diyerek bu hadisin Resûlullah (sas) tarafından nasıl uygulandığını açıklamıştır. Buna göre Hz. Peygamber, savaşlarda hedefini müphem ifadeler kullanarak gizlerdi.⁷⁵ Mekke'ye doğru gazveye çıkacaksa Hayber'i ve güzergâhlarını sorar, güneye gidecekse tevriye yaparak kuzey cihe-
tindeki yolları, su kaynaklarını sorardı.⁷⁶ Hz. Peygamber, açıkça farklı cihetlere gideceğini söylemezdi. Çünkü böyle bir söylem açık yalan olur ki peygamberler yalan söylemekten münezzehtirler.⁷⁷

Bu hadisi delil gösteren âlimler, savaşta tevriye sanatı ve ta'rîzli sözlerle konuşmakta bir sakıncanın olmadığı görüşündedirler.⁷⁸ Ayrıca "Hadiste ifade edilen savaşta hile, düşmana tuzak kurma gibi değişik şekillerde olabilir." denilmiştir.⁷⁹ Resûlullah (sas), umretü'l-kazâ'da müşriklere güçlü olduklarını göstermek için ıztıbâ' yapmış, ashabına, tavafın ilk üç şavtında kısa adımlarla koşup omuzlarını silkerek dik ve çalımlı yürüyerek remel yapmalarını, sa'y esnasında da belli bir mesafede koşarak hervele yapmalarını istemiştir.⁸⁰ Aslında bunlar, hadisin fiili uygulamaları olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber'in, tevriye sanatını kullandığı bir diğer yer tehlike arz eden durumlardır. Çünkü böylesi durumlar da savaş gibidir. O (sas), ashâbıyla bir seferde iken müşriklerden öncü bir grupla karşılaşmış, Müşrikler, "siz kimsiniz?" diye sorduklarında Hz. Peygamber, "Biz mâ/su'danız." demiştir. Bu cevap

⁷³ Ebû Davud Süleyman b. Davud Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Daru Hicr, 1999), 3/273 (1804); Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 2/326 (1273); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 21/54; Müslim, "Cihâd", 17, 18.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 45/149; Ebû Dâvud, "Cihâd", 99.

⁷⁵ Halil Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd* (Hind: Merkezi Ebî Hasan en-Nedvî, 2006), 9/232.

⁷⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5/122-123; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 6/159; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 6/2535; Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 9/232.

⁷⁷ Şeybânî, *el-Mehâric fi'l-hiyel*, 96; Ebû'l-Hasan es-Sindî, *Fethü'l-vedûd* (Medine: Mektebetü'l-Edvâ' el-Menâr, 2010), 3/101; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/12.

⁷⁸ Ebu-t-Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azimâbâdî, *Avnu'l Ma'bûd Şerhi Ebû Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 13/80.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî fi şerhi't-Tirmizî*, 1/242.

⁸⁰ *Buhârî*, "Hac", 55; Müslim, "Hac", 240; Ayrıca Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Umretü'l-kazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/153-155.

üzerine müşrikler birbirlerine şaşkın şaşkın bakarak, “Yemenli kabileler çoktur, muhtemelen onlardandırlar.” deyip uzaklaşmışlardır. Oysa Hz. Peygamber bu sözüyle, Yüce Allah’ın, “İnsan neden yaratıldığına bir baksın. O, atılan bir sudan yaratıldı.” (et-Târik 86/5-6) ayetini kastetmiştir.⁸¹ Hz. Peygamber’in bu hadisinde hangi kabileden olduğunu tevriye sanatını kullanarak gizlediği anlaşılmaktadır.⁸² Hâricîler’le karşılaşmak için çıkan Hz. Alî’nin de “Sizinle aramda olan konularda konuştuğumda, bilin ki harp hiledir.” demiştir.⁸³ O, bu sözüyle tevriye sözler kullanabileceğine işaret etmiştir.

Hattâbî de can tehlikesi söz konusu olduğunda Müslümanın imanını gizleyip tevriye sözler söyleyebileceğini ifade etmiştir.⁸⁴ Aslında tevriye sanatıyla konuşmaya cevaz veren en güçlü delil, Hattâbî’nin işaret ettiği es-Nahl sûresinin 106. ayetidir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye göre, “Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirmenizde bir sakınca yoktur...” (el-Bakara 2/235) ayeti de bu konuda bir delildir. Zira bu ayette Yüce Allah, evlenme isteğini açık ifadeler kullanarak dile getirmeyi kişiye yasaklarken, tevriye sözlerle açıklamaya izin vermiştir.⁸⁵ Bu görüşte olan başka âlimler de vardır.⁸⁶

Hicret yolculuğunda Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir beraber idiler. Araplar Hz. Ebû Bekir’i tanıyor Resûlullah’ı (sas) ise tanımıyorlardı. Hz. Ebû Bekir’e “Ey Ebû Bekir! Bu yanındaki kim?” diye sorduklarında “O rehberimdir. (Çölde) bana yolu gösteriyor.” demiştir.⁸⁷ Onlar, Hz. Ebû Bekir’in bu sözüyle normal çöldeki yol rehberini kastettiğini zannediyorlardı. Oysa o doğru yolu gösteren rehberi kastetmişti. Yani Hz. Ebû Bekir, maksadını tevriye sanatıyla gizlemişti.⁸⁸ Aynı şekilde daha önce geçtiği üzere Hz. İbrahim’in “Bu benim kız karde-

⁸¹ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 2/255; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rekâik ve’l-âdâb ve’l-ezkâr* (Riyâd: Mektebetü’l-Maârif, ts.), 1/381, 650.

⁸² Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 265.

⁸³ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 8/590.

⁸⁴ Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen*, 2/331.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Mehâric fi’l-hiyel*, 47.

⁸⁶ Halîmî, *el-Minhâc fi şu’abi’l-îmân*, 3/12.

⁸⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-asar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Ruşd, 1409), 7/346.

⁸⁸ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 265.

şimdir"⁸⁹ demesi de zararın defî için söylediği tevriye sanatının bir örneğidir. Zira tüm insanlar anne-babaları bir kardeşirler.⁹⁰

Süveyd b. Hanzala (ra) şöyle demektedir. Resûlullah (sas) ile buluşmak için yola çıktık. Vâil b. Hücr (ra) da bizimle beraberdi. Düşmanları onu yakalayınca beraberindekiler, yemin etmek zorunda kaldılar. Ben de kardeşim olduğuna yemin ettim. Bunun üzerinde onu serbest bıraktılar. Resûlullah'a (sas) geldiğimizde olanları ona haber vererek, zor durumda kaldığımızı ve bu sebeple onun kardeşim olduğuna yemin ettiğimi söyledim. Allah Resûlü (sas), "*Doğru söylemişsin. Müslüman Müslümanın kardeşidir.*" buyurdu.⁹¹

Bütün bu örneklerden anlaşılan odur ki savaş, can tehlikesi gibi zaruri durumlarda tevriye sanatına başvurulmuştur. Ancak açıkça yalan söylendiğine dair bir örneğe rastlanmamıştır.

6.2. İnsanların Arasını Düzeltmek

İslam'ın bir amacı ıslahtır, bozulmaları önleyip sulh ve kardeşliği sağlamaktır. İslam'da müminler kardeş kılınmış ve aralarında dargınlığın, küskünlüğün, düşmanlığın olmasına rıza gösterilmemiştir (Hûd 11/88; el-Hucurât 49/10). Bu bağlamda hem ayetlerde hem de hadislerde kardeşlerin arasını düzeltmek emredilmiştir (el-Hucurât 49/1; el-Enfâl 8/1). Hatta ıslah işi, bazı hadislerde namaz ve sadaka gibi ibadetlerden daha üstün görülmüştür.⁹²

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde ilk fırsatta şehirdeki farklı dinlerden insanlarla "bir arada yaşama sözleşmesi" imzalamıştır. Hudeybiye'de de bazı maddeler Müslümanların aleyhine görüldüğü halde müşriklerle sulh antlaşması yapmıştır.⁹³ Bu örnekler İslam'ın her türlü barışı önemseydiğini göstermektedir. Çünkü amacı ifsâd değil ıslahtır, düşmanlık değil sulhtur. Ayette "... Birbirinize düşmeyin, sonra zayıflarsınız ve zaferi elden geçirirsiniz." (el-Enfâl 8/46) denilmiştir.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 4/428,15/132; *Ebü Dâvud*, "Talâk", 16.

⁹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 86.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 27/284; İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâri'r-Risâle el-âlemiyye, 1430), "Keffârât", 14; *Ebü Dâvud*, "İmân", 8; Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 7/89.

⁹² Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 309 (867); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 45/499-500 (27507).

⁹³ *Buhârî*, "Sulh", 7.

Müslümanlar arasındaki adavet ve dargınlıklar onları düşmanlar karşısında zayıf düşürdüğü gibi iç huzurlarının da bozulmasında ve her alanda geri kalmalarına sebep olur. Bu sebeple savaşları kazanmak için tevriye ve ta'rîz yoluyla konuşmalara ruhsat verildiği gibi barışı temin edip sürdürülür kılmak için de izin verilmiştir. Zira barışı temin etmek, savaşları kazanmak kadar önemlidir. Barışın yok olması yeni savaşların habercisi olmaktadır. Bu sebeple insanların arasını düzelterler ayette övülmüşlerdir (en-Nisâ 4/114). Öneme binaen birçok âlim gibi Buhârî de *Sahih*'inde *Kitâbuş-şulh* "Sulh bölümü" diye bir ana başlık (kitâb) açmış, altındaki 14 alt başlıkta (bâb) ilgili hadislere yer vermiştir. Gazvelerde dahi cemaatle namaz kıldığı bilinen Hz. Peygamber'in sulh ile meşgul olduğu için bazen mescide gelemediği ifade edilmiştir.⁹⁴ Bütün bunlar insanlar arasını bulmanın, İslam'da ne kadar önemsendiğini göstermektedir. Bu kadar önemli görülen bir gaye için alternatif yollar her zaman düşünülmelidir. Hz. Peygamber (sas), "İnsanların arasını düzelterek iyi sözler taşıyıp iyi sözler söyleyen kişiye yalancı denmez"⁹⁵ buyurarak hem bu işi teşvik etmiş hem de bu yolda tevriye sözler kullanılabileceğini ifade etmiştir.

Buhârî, كَيْسَ الْكَاذِبِ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ diye bir bâb başlığını koyarak bu konudaki görüşünü ifade etmiştir. Ona göre insanların arasını bulmak için yalana başvuran kişi yalancı sayılmaz. Zira amacı yalan söylemek değil sulh sağlamaktır. İmam Zührî de bu görüştedir. O şöyle demektedir: "Üç yer dışında yalan söylemeye ruhsat verildiğini duymadım: Savaşta, insanların arasını düzeltmede ve eşlerin birbiriyle konuşmalarında."⁹⁶ Kurtubî (ö. 656/1258), Kastallânî (ö. 923/1517) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de bu görüştedir.⁹⁷ Bu âlimlere göre sulh için yalana başvurmakta sakınca yoksa tevriye ve ta'rîz sanatını kullanmakta hayli sakınca yoktur. Daha önce ifade edildiği üzere Taberî ve İbn Kuteybe gibi âlimler ise insanların arasını düzeltmek için sadece tevriye ve ta'rîz yoluna başvurulabileceği görüşündedir. Kanaatimizce de isabetli olan görüş budur.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/193, 369; Buhârî, "Sulh", 1, "Mağâzî", 31; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Halep: Mektebetü'l-matbuâtü'l-İslâmiyye, 1406), "Salâtü'l-havf", (1536).

⁹⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 10/216 (21265); Buhârî, "Sulh" 2; Müslim, "Birr ve's-sıla", 101.

⁹⁶ Müslim, "Birr ve's-sıla", 101.

⁹⁷ Ebü'l-Abbas Ziyaeddin Ahmed b. Ömer Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), 6/592; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: el-Matbaatü'l-Meymeniyeye, 1905), 4/418-419; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 7/3030-3031.

Hız. Peygamber'in sulh faaliyetleriyle ilgili hadislerinin hiçbirinde doğruluktan ayrıldığına dair bir örnek yoktur. Ancak daha önce ifade edildiği üzere tevriye sanatını savaşta kullanmıştır. Ayrıca âlimler, "Eğer bir kişi mazeretini kabul ettirmek için güzel sözler ve edebî sanatlar kullanırsa bununla yalancı sayılmaz." demişlerdir.⁹⁸ Delil gösterilen hadiste de iyi niyetle iki taraf arasında hayırlı haberler taşıyıp barışı sağlamak teşvik edilmiştir. Kanaatimizce hadisteki "yalancı sayılmaz" ifadesinden ise tevriye sanatını kullanarak hayırlı haberleri daha güzel bir şekilde anlatmak kastedilmiştir.

6.3. Aile Hayatı

Aile kurumu, toplumun temelini oluşturan İslam'ın önemseydiği bir yapıdır. Çünkü o, İslam'ın temel amaçlarından biri olan "neslin korunması" gayesine hizmet eden en önemli müessesedir. Onun için insanların evlenip aile kurmaları teşvik edilmiştir. Ailelerin dağılması, bağlarının zayıflaması uzun vadede bütün topluma zarar verir. Bu açıdan aileyi oluşturan iki ana unsur olan karı ile koca arasındaki sevgi ve saygı bağının zayıflamaması önemlidir. Çünkü bu bağın güçlü olması ailenin güçlü olması demektir.

Sevgi temeline dayanan aile kurumu, bir erkek ile kadın arasındaki nikâh akdiyle kurulmaktadır. İslam'da bu akit o kadar önemsenmiştir ki ayette, "sapaşlam bir söz" olarak ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/21). İki tarafa ağır sorumluluklar yükleyen bu sağlam akdin bir çırpıda çözümlmesine müsaade edilmemiş, karı koca arasındaki olası anlaşmazlıklarda aşamalı çözüm yolları tavsiye edilmiştir (en-Nisâ 4/35). Ayrıca ailenin devamında büyük sorumluluk erkeğe yüklenerek en nihayetinde bu akdin bozulması yükümlülüğü ona tevdi edilmiştir. Talâk denilen bu işlemde de geri dönüşe imkân sağlaması için kocaya üç hak tanınmıştır (el-Bakara 2/229). Bütün bunlar İslam'ın temel amaçlarına hizmet eden ailenin bozulmasının önüne geçmek için alınan tedbirlerdir.

Bunlarla birlikte ailenin huzur ve devamı için daha önce ifade edildiği gibi, karı ile koca arasındaki sevgi ve saygı bağlarının güçlü olması gerekir. Bazı âlimler, İslam'ın aileye verdiği değeri ve aileyi ayakta tutan eşler arasındaki sevgi ve saygıyı da dikkate alarak, daha önce zikri geçen üç yerde yalana ruhsat veren rivâyeti delil göstererek ailenin devamı için eşlerin, aralarında yalan konuşabileceklerini söylemişlerdir. Söz konusu rivâyeti, zahirine göre yorumlayan bu âlimler, verilen ruhsatın ailenin maslahatı için olduğunu belirterek, karı veya kocadan herhangi birisinin zararı ya da hakkının kaybı söz

⁹⁸ Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, 3/12.

konusu ise bu yola gidilemeyeceğini ayrıca belirtmişlerdir. Yalanın her türlü-
ne karşı olan âlimler ise buradaki iznin sadece tevriye ve ta'rîz babındaki ko-
nuşmalar için olduğu görüşündedirler. Buna göre ailenin maslahatı için eşler,
birbirlerine olan sevgilerini, üstü örtülü ifadeler ile dile getirebilirler. Misal
olarak Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012) şöyle demektedir: “Eşlerin araların-
da yalan konuşmalarına ruhsat verilmiştir, ancak bu açıkça yalan konuşmaya verilen
bir ruhsat değildir. Zira açıkça yalan konuşmak hiçbir durumda helal değildir. Burada
mubah olan tevriye yoluyla konuşmadır... Mesela hanımı kocasına ‘Beni sevmiyorsun,
bana karşı iyi değilsin.’ dediğinde, kadın bu zannettiklerinde doğru olsa dahi kocası
arayı bulmak için ona, “Böyle söyleme, senden başka kimim var, benim kadar seni kim
sevebilir!” gibi sözler söyleyebilir.”⁹⁹ Kısaca âlimler, maslahat veya zaruret durum-
larında eşlerin birbirine tevriye ve ta'rîzli sözler söyleyebilecekleri görüşünde-
dirler. Ancak zaruri durumlar dışında sarâheten yalan konuşmaya izin veril-
mediği kanaatindeyiz. Nitekim eşler arasında yalan konuşmaya ruhsat veren
rivâyetin illetli olduğunu söyleyen âlimlerin olduğunu daha önce belirtmiştik.
Ayrıca Hz. Peygamber’in aile hayatında bunun bir örneği yoktur (el-Ahzâb
33/28). Sahâbîlerin aile hayatında ise tevriye ile konuştuklarına dair örneklere
rastlamak mümkündür. Bunun en güzel örneği *Sahîh-i Buhârî*'de de yer alan
Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği Ümmü Süleym'in (r.anhâ) ölmüş olan çocuğuyla
ilgili kocası Ebû Talha'nın sorduğu soruya verdiği cevabıdır. Ebû Talha, “Çocuk
nasıldır?” diye sormuş, Ümmü Süleym: “Çocuğun ıstırapı dindi. Rahatladığımı
umuyorum.” diye cevap vermiştir. Ebû Talha ilk etapta çocuğun iyileşip uyudu-
ğunu sanmış, ancak sabah olunca Ümmü Süleym çocuğun öldüğünü ona açıkça
haber vermiştir. Bu haberi duyan Hz. Peygamber, “Yüce Allah, bu gecenizi hakkı-
nızda mübarek kılsın!” diyerek yaptıklarını takrir etmiştir.¹⁰⁰ Âlimler, bu hadisi
maslahat için yapılan tevriye sözlere bir delil olarak görmüşlerdir.¹⁰¹

Eşler arasındaki sevgi, saygı ve bağlılık, birbirlerine karşı samimi ve dü-
rüst davranmalarına bağlıdır. Ümmü Süleym'in tevriye ile söylediği sözü, onun
eşine olan bağlılığını ve en üst seviyedeki doğruluğunun bir kanıtıdır. Hadis-

⁹⁹ Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, 3/12-13.

¹⁰⁰ *Buhârî*, “Cenâiz”, 41.

¹⁰¹ Ebû'l-Fazl Celaleddin es-Süyûtî, *et-Tevşîh Şerhu'l-Câmi's-sahîh* (Riyâd: Mektebetü Rüşd, 1998), 3/1083; Muhammed b. İsmail b. Salâh es-San'ânî, *et-Tahbîr li idâhi me'âni't-Teyisîr* (Riyâd: Mektebetü Rüşd, 2012), 6/380; Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Hererî, *el-Kevekebu'l-Vehhâc ve'r-Ravdü'l-Vehhac fî şerhi Sahîhi Müslim bin Haccac*, (yy: Darü'l-Minhac, 2009), 23/625.

lerde ruhsat verilen tevriye konuşmalardan maksadın bu gibi maslahat yanında samimiyet ve dürüstlüğü gözetilen sözler olduğu kanaatindeyiz.

6.4. Diğer Yerler

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in günlük hayatında da tevriye sözler kullandığına dair örnekler bulunmaktadır. Enes b. Mâlik'in (ra) rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber'in (sav) eşlerinin develerini yönlendiren Enceşe isimli, sesi güzel bir kılavuzu vardı. (Enceşe söylediği ezgileriyle develeri hızlandırınca) Hz. Peygamber (sav) ona: "Yavaş ol Ey Enceşe, kristalleri taşırken onları kırma!" buyurdu. Hz. Peygamber, "kristalleri kırma" ifadesiyle ilk akla gelen manayı değil hanımların nazikliğini kastetmişti.¹⁰²

Hz. Peygamber (sas) münafıklardan da bahsederken isimleri yerine onlardaki alametleri söyleyerek tevriye yapardı.¹⁰³ Misal olarak Hz. Peygamber'in, *Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür.*¹⁰⁴ hadisinin belli bir münafık hakkında söylediği ifade edilmiştir.¹⁰⁵ "Bazuları niçin namazlarında iken gözlerini göğe doğru kaldırıyorlar."¹⁰⁶ hadisinde olduğu gibi bazen مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَفْعَلُونَ كَذًا "Bazı insanlar ne diye böyle yapıyorlar?" buyurarak onlara işaret ederdi.¹⁰⁷

Diğer bir tevriye örneği, Ebû Dâvud'un *Sünen'i* ve Hâkim'in *el-Müstedrek'*inde yer alan, "Sizden birinizin abdesti, namazdayken bozulursa burnunu tutup ayrılın." hadisidir.¹⁰⁸ Tîbî (ö. 743/1343) hadisteki tevriye sanatını şöyle

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 19/143 (12090); *Buhârî*, "Edeb", 116; *Müslim*, "Fadâil", 70; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattabi, *A'lamü'l-hadis fi şerhi Sahihi'l-Buhari*, (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1988), 3/2204.

¹⁰³ Hattabi, *A'lamü'l-hadis*, 1/166; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1392), 2/48; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/222; Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir San'ânî, *Sübülü's-selam* (yy: Dâru'l-Hadis, ty), 2/663; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, 1/119.

¹⁰⁴ *Buhârî*, "İmân", 36; *Müslim*, "İmân", 116.

¹⁰⁵ Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Kevâkibü'd-derârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 1/149.

¹⁰⁶ *Buhârî*, "Sifatü's-salât", 10.

¹⁰⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/222; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/48; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethü'l-mün'im* (Kâhire: Daru'ş-Şuruk, 2002), 1/223.

¹⁰⁸ *Ebû Dâvud*, "Ebvâbü'l-cumua", 235; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/293 (655). *Sünen*'in muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Zehebî (ö. 748/1348) de *el-Müstedrek'*te hadise düştüğü

açıklamaktadır: Hadiste kişinin burnunu tutmasının emredilmesi, insanlara nezle olduğunu vehmettirmek içindir. Bu ise yalandan sayılmaz. Bilakis bu bir fiilî ta'rîz sanatı örneğidir. Şeytanın kişiye abdestinin bozulmuş olmasını bir utanma vesilesi olarak gösterip onu aldatmaması için böyle yapması istenmiştir.¹⁰⁹ Adaba uygun olan da budur.

Tevriye sanatının kullanıldığı bir diğer alan da mizahlardır. Hz. Peygamber, yaptığı mizahlarda da bu sanata başvurmuştur.¹¹⁰ Ancak bu tür hadisleri çok değildir. Çünkü Allah Resûlü şakalardan ziyade tebessümlü yüzüyle insanların gönlünü hoş etme yolunu tercih etmiştir. Vefat ettiği hastalığında dahi tebessüm, onun yüzünden eksik olmamıştır.¹¹¹ Bekr b. Abdullah, "*Sahâbîlerin de kendi aralarında şakacı olduklarını, ancak gerçekler söz konusu olduğunda çok ciddi adamlar olduklarını*" söylemiştir.¹¹² Dolayısıyla insanların kalbini şakalarla hoş kılmak tasvip edilmişse de tevriye sanatına sık sık başvurulduğu söylenebilir. Nitekim Allah Resulü, "*Ben de muhakkak ki şaka yaparım, ancak hak dışında bir şey söylemem*"¹¹³ buyurarak şaka yaptığını ancak hiçbir zaman hak dışına çıkmadığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in şakaları ince, zarif, hoş şakalardır. O, nadiren de olsa mizahlarında tevriye söz sanatını kullanmıştır. Onun bu konudaki hadislerine dayanarak Gazzâlî, "*Kalbi sakıncası olmayan mizahlarla hoş kılmak gibi hafif amaçlar için de ta'rîzli/tevriye ifadelerine başvurulabilir.*" demiştir.¹¹⁴ Buradaki ölçü, Gazzâlî'ye göre söylenen sözün sakıncalı olmamasıdır.

Allah Resûlü'nün (sas) mizahlarında tevriye sanatını kullandığına dair üç rivâyet öne çıkmaktadır: Birincisi, "*yaşlılar cennete giremez*" hadisidir. Bu hadis, Taberânî'nin *Mu'cemü'l-evsat*'ında yer almaktadır. Hz. Âişe'nin rivâyet ettiğine

talikte Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarını taşıdığını ifade etmiştir. Dolayısıyla hadis sahihtir.

¹⁰⁹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 2/795 (1007).

¹¹⁰ Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 7/111-120.

¹¹¹ *Buhârî*, "Ezân", 46, "Mezâlim", 25, "Cihâd", 162, "Meğâzî", 79, 83, "Tefsîr", 66, "Edeb", 68; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 7/121-125.

¹¹² Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Sahîhu el-Edebü'l-müfred li'l-imam el-Buhârî* (yy: Mektebetü'd-Delil, 1997), 117.

¹¹³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 1/298 (995); Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Husameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 8/168 (13106, 13107), 8/578(14201); Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 7/111-120.

¹¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/188.

göre Ensâr'dan yaşlı bir kadın Hz. Peygamber'e gelip, "Ey Allah'ın Resûlü! Allah'ın beni cennete koyması için dua buyur!" deyince, Hz. Peygamber, "Gerçek şu ki yaşlılar cennete giremez." demiş ve namaz kılmaya gitmiştir. Namaz kılıp geri döndüğünde Hz. Âişe, "Ey Allah'ın Resûlü! Senin o sözünü anlamada sıkıntı, zorluk çektim." dedi. Hz. Peygamber, "Kesinlikle o dediğim öyledir. Çünkü Allah yaşlıları cennete koyacağı zaman genç kızlara dönüştürür." buyurdu. Taberânî, Katâde dışında bu rivâyeti Saîd b. Ebî Arûbe'den kimsenin rivâyet etmediğini ayrıca belirtir.¹¹⁵ Dolayısıyla rivayet, bu haliyle ferd bir rivayettir. Tirmizî'nin *Şemâil*'inde yer verdiği rivayet ise şu şekildedir: "Yaşlı bir kadın Resûlullah'ın yanına gelerek, 'Ey Allah'ın Resûlü! Allah'ın beni cennete koyması için dua buyur.' dedi. Hz. Peygamber, 'Ey falan kişinin annesi, yaşlılar cennete giremez.' buyurdu. Kadın ağlayarak geri gideceği sırada, 'Ona haber verin ve deyin ki o yaşlı haliyle cennete giremez. Çünkü Yüce Allah, 'Şüphesiz biz onları yepyeni bir yaratılışla yaratmışızdır.' buyuruyor."¹¹⁶ Bu rivâyetin tahrîcini yapan Zeylâî, rivâyetin bu haliyle mürsel ve zayıf olduğunu belirtmiştir. Rivâyetin Sa'lebî, Beyhakî ve Taberânî'deki senetlerini de vermiş ancak sıhhat durumlarını belirtmemiştir.¹¹⁷ Hz. Peygamber'in mizah yaptığını ancak haktan ayrılmadığını ifade eden Kâdî İyâz, *Buğyetü'r-râid* adlı eserinde verdiği örnekler içinde bu rivâyete de yer vermiştir. Eserin muhakkiki Ebû Dâvud Eymen b. Hâmîd ed-Dusûkî, hadisin detaylı tahrîcini yapmış ve hasen olduğuna kanaat getirmiştir,¹¹⁸ ancak hadis âlimi ve hâfızı Zeynüddin el-İrâkî'ye (ö. 806/1404) göre isnadı zayıftır.¹¹⁹ Rivâyeti makbul kabul ettiğimizde Hz. Peygamber'in bu hadisinde tevriye sanatını kullandığını söyleyebiliriz.

İkinci rivâyet, "O, gözünde beyazlık olan kişi mi?" hadisidir. Bu hadisin yer aldığı ilk kaynak, Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö. 256/870) *el-Fukâhetü ve'l-muzâh* adlı eseridir.¹²⁰ İrâkî, Zeyd b. Eslem'in hadisi olarak rivâyetin *el-Fukâhe*'de yer aldığı

¹¹⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 5/357; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*.

¹¹⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1993), 197 (241).

¹¹⁷ Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 197 (241); Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah Zeylâî, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsârü'l-vâkı'a fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 3/407 (1288); Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 7/3064.

¹¹⁸ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Buğyetü'r-râid*, thk. Ebû Dâvud Eymen (Dârü'z-zehâir, 2018), 324-325.

¹¹⁹ Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr (İhyâ ile birlikte)* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005), 1019 (6).

¹²⁰ Zübeyr b. Bekkâr, *el-Fukâhetü ve'l-muzâh* (b.y: y.y., 2017), 13.

ğını ve İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) da Ubeyde b. Sehm el-Fihri'den kısmî farklılıklarla bu hadisi rivâyet ettiğini belirtmiş ancak sıhhat durumu hakkında bir değerlendirme yapmamıştır.¹²¹ Rivâyetin senedi ve metni şöyledir: Zübeyr b. Bekkâr → Abdullah b. Nâfi' es-Sâîğ → Hişâm b. Sa'îd → Zeyd b. Eslem'in rivâyet ettiğine göre Ümmü Eymen denilen bir kadın Hz. Peygamber'in yanına gelip "(Ey Allah'ın Resûlü!) Eşim sizi davet ediyor." dedi. Hz. Peygamber, "Kocan kim? O, gözünde beyazlık olan kişi mi?" deyince kadın, "Ey Allah'ın Resûlü, Allah'a yemin olsun ki gözünde beyazlık yok" dedi. Hz. Peygamber, "Evet, Kesinlikle gözünde beyazlık var." deyince kadın, "Allah'a yemin olsun ki hayır." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Gözünde beyazlık olmayan kimse yok ki, herkesin gözünde beyazlık var." dedi.¹²² Bu rivayette her ne kadar tevriye sanatı yer alıyorsa da temel hadis kaynaklarında yer almadığı ve sıhhat durumu belli olmadığı için ona ihtiyatla yaklaşmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Üçüncü rivâyet, "Binmen için sana bir deve yavrusu vereceğiz" hadisidir. Bu hadis, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i Buhârî'nin *Edebü'l-müfred*'i, Tirmizî ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'leri ve daha birçok hadis kaynağında manaya etki etmeyen kısmî metin farklılıklarıyla yer almaktadır. Sened açısından birçok âlime göre sahihtir.¹²³ Tirmizî'de yer alan rivâyet şöyledir: Enes b. Mâlik'in (ra) rivâyet ettiğine göre bir adam Hz. Peygamber'den binmek için bir deve istedi. Allah Resûlü (sas), "Binmen içi sana bir deve yavrusu vereceğiz." deyince adam, "Ey Allah'ın Resûlü! Deve yavrusuna ne yapacağım!" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (sas), "Her deveyi, bir dişi deve doğurmuyor mu?" buyurdu."¹²⁴ Adam önce Hz. Peygamber'in kendisine onu taşıyamayacak bir yavru deveyi vereceğini anlamıştı, oysa Allah Resûlü (sas) büyük bir deveyi kastetmişti. Dolayısıyla Hz. Peygamber, burada çok açık bir tevriye sanatını kullanmıştı.

Hz. Peygamber'in mizahlarında tevriye sanatını kullandığına dair diğer bir örnek "Bu köleyi kim satın almak ister?" hadisidir. Bu hadis, Abdurrezzâk'ın *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i başta olmak üzere birçok hadis kay-

¹²¹ Irâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr (İhyâ ile birlikte)*, 1019 (7).

¹²² Zübeyr b. Bekkâr, *el-Fukâhetu ve'l-muzâh*, 13; Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 313; Irâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr (İhyâ ile birlikte)*, 1019 (7).

¹²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 21/322-323 (13817) Şuayb el-Arnaût'a göre isnadı sahihtir. Elbânî, *Sahîhu el-Edebü'l-müfred li'l-imam el-Buhârî*, 117 (202/266) Elbânî de sahîh kabul etmiştir. Tirmizî, "Birr ve's-sıla", 57 Tirmizî, rivâyet için "sahîhun ğarîbun" demiştir. Ebû Dâvud, "Edeb", 91; Kâdî İyâz, *Buğyetü'r-râid*, 327, kitabın muhakkiki Dusûkî, sahîh demiştir.

¹²⁴ Tirmizî, "Birr ve's-sıla", 57.

nağında yer almaktadır. *Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaû't'un tespitine göre hadis, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir.¹²⁵ Rivâyete göre Hz. Peygamber, mallarını satan Zâhir b. Harâm (ra) adındaki sevdiği bir sahâbîsine arkasından farkında olmadan yaklaşarak onu kucaklamıştır. Sahâbî dönüp, "Kim o bırak beni." derken Allah Resûlü'nü (sas) görmüş ve rahatlamıştır. Hz. Peygamber (sas) bu arada "Bu köleyi kim satın almak ister?" der, Zâhir, "Ey Allah'ın Resûlü, ben değersiz biriyim çok az para ederim." deyince Allah Resûlü (sas), "Fakat sen Allah katında değerlisin." buyurarak onunla şakalaşır.¹²⁶ Bu hadiste de bir tevriye sanatının yer aldığı açıktır. Zira Hz. Peygamber'in "Bu köleyi kim satın almak ister." diye tercüme ettiğimiz sözünde geçen 'abd ifadesi "köle" anlamına geldiği gibi "Allah'ın kulu" anlamına da gelmektedir. Zâhir, Hz. Peygamber'in ilk anlamı kastettiğini düşünmüş ancak Hz. Peygamber ifadeyi ikinci anlamda kullanmıştır. Her ne kadar bazı rivâyetlerin sıhhati tartışmalı ise de tamamı dikkate alındığında Hz. Peygamber'in, mizahlarında zaman zaman tevriye sanatını kullandığı anlaşılmaktadır.

Sahâbîler, tabiûn ve onları takip edenlerin de normal hayatlarında tevriye sanatına başvurduklarına dair örnekler çoktur. Misal olarak Gazzâlî'nin ta'rîz sanatıyla ilgili verdiği bir örnek şöyledir: Hz. Ömer'in valisi iken görevden evine eli boş dönen Muâz b. Cebel'e (ra) hanımı, "Herkes gibi niye hanımına bir şeyler getirmedi?" dediğinde, "Yanımda beni gözeten biri vardı." diye cevap vermiştir. Hanımı onun bu sözünden ilk etapta Hz. Ömer'in, yanına gözcü verdiğini anlamıştır. Hâlbuki Muâz (ra), bu sözünü sürekli görüp gözetten Yüce Allah'ı kastetmiştir.¹²⁷ Muâz b. Cebel'in (ra.) bu sözü, normal hayatta kullanılan tevriye sanatına bir örnek olacağı gibi aile hayatında kullanılan tevriye sözlere de bir örnektir. Zira Muâz (ra) bu sözünü eşinin gönlünü hoş etmek istemiştir.¹²⁸

Gâlib el-Kattân şöyle demektedir: "Bir gün İbn Sîrin'in (ö. 110/729) yanına girip Hişâm b. Hassân'ı (ö. 148/765) sordum. 'Dün vefat etti, bilmiyor musun?' dedi. Ben, "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" dediğimde güldü. Ben o zaman, "vefat etmek-

¹²⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 10/70; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 20/90-91 (12648); Bezzâr, *Bahrü'z-zehhar*, 13/319; Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1984), 6/173; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 21/227.

¹²⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 10/70 (20747).

¹²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/139-140.

¹²⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 19/450.

ten” “uyumayı” kastettiğini anladım.¹²⁹ Malum olduğu üzere uyku bir ölüm çeşidi olarak ayette zikredilmiştir (ez-Zümer 39/42). Taberî de şöyle bir örnek vermektedir: *Birisi, “Allah’ım! Bütün Müslümanları bağışla.” diye dua eder ve bu duasını kastederek bir zalime, “Ben dün senin için dua ettim.” derse bu bir tevriye olur. Aynı şekilde biri, Allah’ın imkân vermesi ve gücünün yetmesi halinde yapacağını kastederek hanımına bir şeyler vadederse bu da bir tevriye örneği olur ve bunda sakınca yoktur.*¹³⁰ Bu konuda birçok örnek veren Nevevî’ye göre, yemeğe davet edilen kişi, canı istemiyorsa, yemek yememeği kastedip oruçlu olduğunu vehmettiren “Ben niyetliyim.” diyebilir.¹³¹ İbn Kuteybe de bu konuya birçok örnek vermiştir.¹³² Bunlar tevriye sanatının hayatın içinde kullanılan bir söz sanatı olduğunu ve âlimlerin bunu kullanmada bir sakınca görmediklerini göstermektedir.

7. TEVRİYE SANATINI KULLANMADA ÖLÇÜ

Hız. Peygamber hadislerinde, sahâbîler ve sonraki âlimler de sözlerinde zaman zaman tevriye sözler kullandıklarına göre “Bu konuda ölçü ne olmalıdır?” sorusunun cevabı önemlidir. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) bu konudaki yaklaşımı isabetli görülmektedir. O şöyle demektedir:

“Bu konuşma türü, her ne kadar hileli bir hitap üslubu olarak görülse de bazı yönleriyle iki taraf açısından haram olan hileli üsluptan ayrılmaktadır. Mesela tevriyede bir zararın önlenmesi söz konusudur. Nitekim eğer bu yolla, yapılması gereken bir şahitlik, bir onay, bir bilgi, bir tavsiye gizlenirse, veyahut alışveriş, nikah ve kira gibi akitlere konu eşyanın vasfı gizlenirse yapılan şey nasla yasaklanmış bir aldatma olur. Onun için Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) bu konu sorulduğunda, ‘Alım ve satımda ta’rîzli konuşmalar olmaz, sadece insanların arasını bulma gibi durumlarda olur.’ demiştir. Burada kural şudur: ‘Bir konu açık konuşulması gereken bir konu ise orada ta’rîzli sözler olmaz. Zira bu durum, bir hakkı gizleme veya bir kusuru saklama olur. Aynı şekilde hakkı onaylama, yemin etme, akitlerde şahitlik etme, eşyanın vasfını anlatma, fetva ve hü-

¹²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b Sa’d b Menî ez-Zührî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 7/2020-203; İbn Ca’d, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü nâdir, 1410), 222; İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, 421.

¹³⁰ İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 13/42.

¹³¹ Nevevî, *el-Ezkâr*, 380-381.

¹³² Şeybânî, *el-Mehâric fi’l-hiyel*, 96-101; İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, 87-88; İbn Kuteybe, *el-Mesâil ve’l-ecvide*, 280.

kümler verme gibi konularda ta'rîzli konuşulmaz. Sadece açıklanması uygun olmayan konularda ta'rîzli sözler sarf edilir, edilmelidir. Örneğin masum birisinin malına veya canına zarar vermek isteyen birisinden onları korumak için tevriye sanatına mümkünse başvurulmalıdır. Eğer bir konu, gizlenmesinde maslahat olan bir konu ise tevriye ifadeler kullanmak daha uygundur. Mesela bir asker, gideceği ciheti tevriye üslubuyla saklayabilir. Aynı şekilde bir kişiyi, isyana teşvik edilen bir toplantıya katılmaktan korumak için tevriye üslubuyla soranlardan yeri gizlenebilir. Ya da bir zalim, bir kişiyi bir konuda yemin etmeye zorlarsa tevriyeye başvurabilir. İşte böylesi durumlularda tevriye ifadeler kullanılabilir. Eğer konu, açıkça söylenmesinde maslahat olan bir konu ise açıkça söylemek ve tevriye ifadelerden uzak durmak daha doğrudur. Açıkça söylenmesi uygun olan her konu için bu kural geçerlidir. Yok eğer konu, birkaç dil bilen birisinin hangi dille konuşursa maksadının hasıl olması gibi, açıklanması ve örtülü anlatılması eşit seviyede maslahat içeren bir konu ise tevriye ya da tevriye olmayan ifadelerle anlatılması ayındır.”¹³³

Kısaca ölçü kanaatimizce “def-i zarar ve celb-i maslahat” kuralıdır. Bu kural, İslam'ın ana beş hedefi olan dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması dairesinde bir ölçü olarak kullanılabilir. Bununla beraber hadislerde tevriye konusunun, bir makalenin sınırlarını aşacak kadar detaylı bir araştırmayı gerektirdiğini belirtmek gerekir.

8. SONUÇ

Tevriye, bir kişinin iki anlamlı sözler kullanarak ikinci anlamı kastettiği halde birinci anlamı öne çıkardığı bir söz sanatıdır. Söz, söyleyene göre hak ve doğru olma yönüyle yalandan ayrılmaktadır. Ancak muhatap, sözden kastedilen anlamı ilk etapta anlamadığından bazı âlimlerce hile ve aldatmanın bir türü gibi görülmüştür.

İslam'ın şiddetle yasakladığı bir kötülük olan yalan söylemeye, hadiste sayılan, savaş, sulh ve eşler arasındaki sevgiyi korumak gibi bazı özel durumlarda izin verildiğini ifade eden Hattâbî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi âlimler yasağın, yalanın kendisinden değil verdiği zarardan dolayı olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre yalan veya doğru konuşmanın ölçüsünü verdiği zarar belirlemektedir. Bu görüş her ne kadar ilk etapta isabetli görülse

¹³³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1991), 3/184-185.

de Hz. Peygamber'in hadislerinde bunu destekleyecek sağlam deliller bulunmadığı için problemlili görülmektedir. Gazzâlî ise yalan söylemek ile tevriye sanatını birbirinden ayırmış ve tevriye sanatının mümkün olmadığı zaruri durumlarda yalana müracaat edilebileceğini ifade etmiştir.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İbn Battâl, İbn Teymiyye, Nevevî, Mâverdî ve daha birçok âlim ise diğer yasaklar gibi zaruret hali hariç hiçbir durumda yalan söylemenin doğru olmayacağını, hadislerdeki yalan söylemeden kastın tevriye ve me'ârîz sözler kullanmak olduğunu savunmuşlardır. Hatta Mâverdî'ye göre sadece savaşta ve insanların arasını bulmada tevriye sözler kullanılabilir. Ancak araştırmalar, tevriye sanatının kullanımının sadece bu iki yerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber'in savaş ve zaruri durumlarda tevriye sanatına başvurduğu, insanlar arasını düzeltmek ve aile yapısını korumak için tevriye sanatını kullanmada sakınca görmediği ayrıca mizahlarında ve günlük hayatında kalpleri hoş etmek için bu sanatı kullandığından hareketle sahâbîlerin ve sonraki âlimlerin de bu söz sanatını kullandıkları anlaşılmıştır. Dolayısıyla tevriye sözlerin sahasının şer'î maslahata bırakıldığı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak İslam'ın temel gayeleri dairesinde kalmak kaydıyla, zararın def-i ve maslahatın temini ve ihtiyaç hasıl olduğunda yalandan korunmak amacıyla bu yola başvurmanın sakıncalı olmayacağı düşünülmektedir. Zira tevriye sözler, bir kişinin gerek kendi canını gerekse suçsuz birisini bir zalimden korumak için ya da gerçeğe muhalif konuşmak zorunda kaldığı durumlarda başvuracağı bir çıkış yolu olarak görülmektedir.

9. KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. Beyrut: Dârü't-Ta'sîl, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.

- Atık, Abdülazîz. *İlmü'l-bedî'*. Lübnan: Dârü'n-nahda, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ty.
- Azimâbâdî, Ebu-t Tayyib Muhammed Şemsulhak. *Avnu'l Ma'bûd Şerhi Ebû Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1. Basım, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi' u's-sahîh*. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgatin Rolü: 'Tevriye Sanatı Örneği'". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin. *Leme'âtu't-tenkîh fi şerhi Mişkâti'l-mesâbih*. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2014.
- Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-İlmiyye, 1430.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Ğarîbü'l-hadîs*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1964.
- Ebû Ya'la el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna. *Müsnedu Ebî Ya'la*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dimeşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1. Basım, 1984.
- Ece, Abdurrahman. "Hadislerin Hadislerle Anlaşılması". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 163-190.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Sahîhu el-Edebü'l-müfred li'l-imam el-Buhârî*. yy: Mektebetü'd-Delil, 1997.

- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey' ün min fikhîhâ ve fevâ' idihâ*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za' îfe ve'l-mevzû' a ve eseru-he's-seyyi' ü fi'l-ümme*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Za' îfü el-Edebü'l-müfred*. Darü's-Sıddîk, 1998.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Za' îfü'l-Câmi' i's-sağîr*. el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Fahreddîn er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen. *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lamü'l-hadis fi şerhi Sahihi'l-Buhari*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. Haleb: Matbatü'l-İlmiyye, 1932.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğe*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah. *el-Kevkebu'l-Vehhâc ve'r-Ravdü'l-Vehhâc fi şerhi Sahihi Müslim bin Haccac*. thk. Haşim Muhammed Ali Mehdi. b.y.: Darü'l-Minhac, 2009.
- Herevî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. 6 Cilt. el-Memeleke es-Suudiyye: Mektebetü Nezâr, 1999.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecma' u'z-zevâ' id ve menba' u'l-fevâ' id*. thk. Husameddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. I-II Cilt. Dimeşk: Dârü's-Sekâ, 1996.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr (İhyâ ile birlikte)*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Mağrib: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suuni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed b. Allân. *Delîlü'l-fâlihîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004.
- İbn Battal. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Ca'd. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalanî. *Fethu'l-Bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hicce, Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn İbn Hicce el-Hamevî. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevî*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *er-Rekâik ve'l-âdâb ve'l-ekâr*. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Mesâil ve'l-ecvide*. Dârü İbn Kesîr, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzuddîn. *Şerhü Mesâbîhi's-sünne*. Kuveyt: İdâretü's-Sekâfe, 2012.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn ed-Dimaşkî. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 20021.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Teymiyye. *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. ' *Ârizatü'l-aḥ veḡ î fî şerḥ i't-Tirmizî* î. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Buḡyetü'r-râid*. Dâru'z-Zehâir, 2018.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mü'lim bi fevâidi Müslim*. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-X Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1905.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1981.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbas Ziyaeddin Ahmed b. Ömer. *el-Müfḥim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Umretü'l-kazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Mağribî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Bedrü't-temâm Şerhu Bülûḡi'l-merâm*. Dâru Hecer, 1994.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta'*. thk. Abdulvehhab Abdullatîf. el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Mûsâ Şâhîn Lâşîn. *Fethü'l-mün'im* Kâhire: Daru's-Şuruk, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. Halep: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1406.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Ezkâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1425.
- Rûyânî, Ebu Bekir Muhammed b. Hârûn. *Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 1416.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir. *Sübülü's-selam*. yy: Dâru'l-Hadîs, ty.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh. *et-Tahbîr li îdâhi me'âni't-Teysîr*. Riyâd: Mektebetü Rüşd, 2012.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd*. Hind: Merkezu Ebî Hasan en-Nedvî, 2006.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhü'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Seyyid Sâdık. *Fikhü's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1977.
- Sindî, Ebû'l-Hasan es-. *Fethü'l-vedûd*. Medine: Mektebetü'l-Edvâ' el-Menâr, 2010.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin. *et-Tevşîh Şerhu'l-Câmi's-sahîh*. Riyâd: Mektebetü Rüşd, 1998.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Mehâric fi'l-hiyel*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1999.
- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmeccid Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Mısır: Daru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1993.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Ürkmez, Ahmet. "Kaynak Değeri ve İçerik Tenkidi Açısından 'Üç Yerde Yalan' Rivayeti". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 9-34.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Matbaatü'l-Hayriyye, ts.

Zemâhşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah. *Tahrîcü'l-ehâdîs ve'l-âsâri'l-vâki' a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemâhşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.

Zurkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu'z-Zarkânî ale'l-Muvatta*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

Zübeyr b. Bekkâr. *el-Fukâhetu ve'l-muzâh*. b.y: y.y., 2017.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.971646

Gönderim Tarihi: 14.06.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

Metafizik Dönem Ekseninde Tasavvufun Teorik Yapısına Dair Doksografik Bir Değerlendirme

- A Doxographic Assessment of the Theoretical Structure of The Science of Sufism in the Axis of the Metaphic Period-

Güldane Gündüzöz*

Atf/Citation: Gündüzöz, Güldane. "Metafizik Dönem Ekseninde Tasavvufun Teorik Yapısına Dair Doksografik Bir Değerlendirme / A Doxographic Assessment of the Theoretical Structure of The Science of Sufism in the Axis of the Metaphic Period". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 253-281.

Öz:

Tasavvuf tarihi özelinde fikrî ve kültürel açıdan çepeçevre kuşatılmış şartları derin bir okumaya tabi tutarak anlamaya çalışmak, bu istikametteki metinleri anlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu metinler, geçmiş dönemlerde pek çok dönemeci aşarak günümüze intikal etmiştir ve bunlar çeşitli şartlarda okunmuştur. Bin yılı aşan İslâm irfânı, çeşitli asırlarda yazılmış pek çok irfânî metin ile bu zorunluluğu araştırmacıların omuzlarına yüklemektedir. İrfânî metinlerin iyice incelendikten sonra anlaşılabilirliği konusunda en önemli sorunlardan biri, irfânın ortaya çıkışı, meseleleri ve bir ilim olarak kültürel ve bağımsız bir yönelime nasıl girdiği ve elbette bu süreçte nasıl geliştiğinin anlaşılması problemidir.

Tasavvuf tarihi araştırmaları tasavvufî süreci iki ana gövdede mütalaa etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye kadar olan ilk dönem, daha ziyade ahlâkî bir muhteva ve zühd yapısı içinde tezâhür eden bir dönemdir. Bu dönem teknik bir adlandırma ile fıkıh-ı bâtın olarak isimlendirilmektedir. İbnü'l-Arabî ile birlikte metafizik düşüncenin hâkim olduğu ve İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından şekillendirilen ikinci dönemde, zühd ve ahlâk, bir metafizik düşünce sistemine dönüşmeye başlamıştır. Bu dönem, ilm-i ilâhî, ilm-i tahkîk, ilm-i esrâr, tasavvuf metafiziği, tasavvuf felsefesi, felsefî tasavvuf, nazarî tasavvuf ve vahdet-i vücûd doktrini gibi isimlerle anılmaktadır. Bu durumda nazarî tasavvufu felsefeden ayıran nokta, tasavvufun seyr u sülûk ile olan kuvvetli bağıdır. Bir üstadın rehberliği olmadan bu yolu kat etmek zordur, üstadsız yola çıkmak, övülen bir iş değildir. Çünkü yolun inceliklerini bilen bir üstad olmadan bu yola çıkmak, tehlikeli olabileceği gibi bazen elde edilecek sonuçlar bakımından sınırlı da olabilir.

İmam Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'den önce metafizik tasavvufun hiyerarşik konumunu İbn Sînâ'nın belirlediği iddia edilmiştir. Fıkıh-ı bâtın sonrası vahdet-i vücûd düşüncesinin yanı sıra İsrâkî geleneğinin tasavvuf metafiziği içerisinde yer aldığını kabul etmek gerekir. Bu bağlamda Sühreverdi, İbn Sînâ'dan etkilenmiş bir sûfî olarak İbn Sînâ'ya ait bazı kavramları kullanmakta ve İbn Sînâ'nın kayıp Maşrık Hikmeti'ni aradığını, buna mukabil bu bilgiyi kendisinin bulduğunu ifade etmektedir. İsrâkî

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, guldane Gunduzoz@kku.edu.tr.
Orcid: 0000-0003-3007-6746.

gelenekte tasavvuf metafiziği, daha ziyade “teellüh” kelimesi ile ifade edilir. “Teellüh”, ilâhiyat bilgisine mistik müşahede ile ulaşmanın yöntemi, “müteellih” ise metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimsedir. Burada Sühreverdî-i Maktûl, kendi doksografik tasnifini yaparak sekiz hakîm tipinin en başına “müteellih”i koymaktadır.

Teosofik düşüncenin gerçekten en derin irfân modelini, İbnü'l-Arabî ve onun öncülüğünde Sadreddîn Konevî gibi öğrencileri ortaya koymuşlardır. İbnü'l-Arabî'nin ifade ve yorumlarındaki harikulade kudret, günümüze kadar İslam irfân tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir bakış açısı ortaya koymuştur. Ne var ki bu teori ile eş zamanlı ya da daha sonra ortaya konmuş ve birçok yönden birbirleriyle bağlantılı teorilerin varlığı inkâr edilemez. Üstelik bu teoriler, sadece tasavvufun kendi dinamikleriyle de açıklanamayacak kadar farklı düşünsel yapılarla irtibatlı görünmektedir. Bu noktada tasavvuf, kelâm ve felsefenin, bir tedahül oluşturacak şekilde benzer parametreleri kendi metodolojileri içerisinde şekillendirdikleri söylenebilir. Bu nazarî teşekkül süreci aynı zamanda disiplinler arası bir etkileşim sürecidir. Örneğin tasavvuf düşüncesini etkilemiş olan feyz nazariyesi Platon temelli bir referans zeminine sahiptir. Bu teori Aristo'nun düşünce dünyasına uymaz. Tasavvuf, İbn Sînâ üzerinden etkilendiği öngörülebiyecek şekilde feyz nazariyesinden kendi neşvesi içerisinde yararlanmıştı. Ne var ki pek çok sûfî, tıpkı Yunus Emre'nin *Divân-ı İlâhiyât*'ında açıkça görüldüğü gibi Aristo'nun Anâsır-ı Erba'a düşüncesinden de beslenir.

Tasavvufun farklı tezâhür ve meşrepler ile bağlantılı olduğu kabul edilmelidir. Bu doğrultuda İsrâkî gelenek içerisinde İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasına oldukça yaklaşan Molla Sadrâ'nın vahdet-i sinhiyye yorumu ve teşkik teorisi, -birtakım benzerliklerine rağmen- önemli ölçüde farklılıklar içeren tasavvufî yaklaşımlardır. Molla Sadrâ, âriflerin ve felsefecilerin felsefe ve irfân arasında gerek düşünce gerekse de dil bakımından bir eklektik yapı ve uyum konusundaki sarf ettikleri çabaları, nihâî kemal noktasına getirmiştir. O, İsrak Şeyhi'nin harcadığı gayretlerin boşa gitmesine müsaade etmemiş ve onun gayreti, sadece felsefe ile irfânî metot bakımından birleştirmekle kalmamış, bu durum, içeriği de ele alacak şekilde genişlemiştir. Nihayetinde zevkî ve şuhûdî metot ve vahdet-i vücûdun içeriği, felsefede de kabul gören bir konu haline gelmiştir ve Molla Sadrâ bunu felsefî bakımdan istidlalleri ile ortaya koyabilmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın feyz ve sudûr teorileri bağlamında ya da Anâsır-ı Erba'a gibi kozmogonik yaklaşımlarının, şu ya da bu şekilde varlık ve bilgi konusunda söyleyecek çok şeyi olan tasavvufa etkisinin olması yadırganacak bir durum değildir. Özellikle tasavvufun nazarî irfân boyutu açısından bilginin İslâmîleştirilmesi sürecinde bu menkul bilgi unsurları, nassî tevillere konu olacak şekilde içselleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî, Sühreverdî-i Maktûl, Molla Sadrâ.

Summary:

Trying to understand the intellectual and culturally besieged conditions by subjecting them to a deep reading made it necessary to understand the texts in this direction in the history of Sūfism. These texts have survived to the present day by overcoming many turns in the past, and they have been read under various conditions. Over a thousand years of Islamic wisdom puts this obligation on the shoulders of researchers with many scholarly texts written in various centuries. One of the most important problems in understanding the wisdom texts after they have been thoroughly studied is the problem of understanding the emergence of lore, its issues and how it entered into a cultural and independent orientation as a science and of course how it developed in this process.

Studies in the history of Sufism consider the Sufi process in two main bodies. The first period up to Ibn 'Arabî is rather a period that manifests itself in a moral content and a structure of asceticism. This period is called fikh al-bâtin with a technical naming, metaphysical thought dominated with Ibn 'Arabî. Ibn 'Arabî which was shaped by him and his followers, asceticism and morality began to transform into a metaphysical thought system in this second period. This period is known by names such as 'ilm al-ilâhî, 'ilm al-tahkîk, 'ilm al-esrâr, Şūfî metaphysics, philosophy of mysticism, philosophical mysticism, theoretical mysticism and Waḥdat al-Wudjūd. In this case, the point that distinguishes theoretical Şūfism from philosophy is the strong connection of Şūfism with sayr wa sulūk. It is difficult to go this way without the guidance of a master, it is not a praiseworthy job to go without a master. Because, setting out on this road without a master who knows the details of the road can be dangerous and sometimes limited in terms of the results to be obtained.

It has been claimed that Ibn Sīnā determined the hierarchical position of metaphysical mysticism before Imām al-Ġhazālī and Ibn ‘Arabī. It must be admitted that after fiḫ al-bāṭin, the Iṣhrāḳī tradition took place in Şūfī metaphysics in addition to the idea of unity of existence. In this context as a Şūfī influenced by Ibn Sīnā, al-Suhrawardī used some concepts belonging to Ibn Sīnā. Suhrawardī claimed that Ibn Sīnā was looking for the lost hikma mashriḳīya, but found this information himself. Şūfī metaphysics is rather expressed with “teellüh” in the Iṣhrāḳī tradition. “Teellüh” is the method of reaching the knowledge of theology through mystical observation, “müteellih” is someone who has a mystical vision of metaphysical reality outside and beyond conceptual thought. Here, Suhrawardī makes his own doxographic classification and puts “müteellih” at the top of the eight wise Şūfī types.

The truly profound model of gnosis of theosophical thought was put forward by Ibn ‘Arabī and his students, such as Şadr al-Dīn al-Qūnawī. The marvelous power in Ibn ‘Arabī’s expressions and interpretations has brought an unprecedented perspective in the history of Islamic lore to this day. However, it is undeniable that there are theories that were put forward simultaneously with this theory or later and that are related to each other in many ways. Moreover, these theories seem to be related to different intellectual structures that cannot be explained only by the dynamics of Şūfism itself. At this point, it can be said that Şūfism, theology and philosophy have shaped similar parameters within their own methodologies to form a unity. This theoretical formation process is also an interdisciplinary interaction process. For example, the divine light theory, which has influenced mysticism, has a Plato-based reference ground. This theory does not fit Aristotle’s world of thought. Şūfism has benefited from the divine light theory within the framework of its own systematic, which can be predicted to be influenced by Ibn Sīnā. However, many Şūfis are also fed by Aristotle’s ‘Anāsir (four elements of the sublunar world) thought, just as it is clearly seen in Yūnus Emre’s *Diwān*.

It should be accepted that Şūfism is connected with different thought systems. In this direction, Mullā Şadrā’s interpretation of unity of sinhiyyā and the theory of tashkik, which is very close to the Ibn ‘Arabī’s thought in the Iṣhrāḳī tradition, are mystical approaches that contain significant differences, despite some similarities. Mullā Şadrā brought the efforts of sages and philosophers on an eclectic structure and harmony between philosophy and wisdom, both in terms of thought and language, to the point of final perfection. He did not let the efforts of Suhrawardī go to waste, his zeal not only combined philosophy and lore in terms of method, but expanded to include content as well. Ultimately, the emotional and spiritual method and the content of unity of existence became an accepted subject in philosophy and Mullā Şadrā was able to reveal this philosophically with his inferences. It is not strange that the approaches of al-Fārābī and Ibn Sīnā have an impact on Şūfism, which has a lot to say about existence and knowledge. In the process of Islamization of knowledge, especially in terms of the theoretical wisdom of Şūfism, these movable knowledge elements have been internalized to be the subject of prose interpretations.

Keywords: Tasawwuf, Ibn Sīnā, Ibn ‘Arabī, Suhrawardī al-Maḳtūl, Mollā Şadrā.

1. GİRİŞ

Tasavvuf tarihi araştırmaları tasavvufi süreci iki ana gövdede mütalaa etmektedir. Kuşkusuz farklı alt bölümlenmeler yapmak mümkün olmakla birlikte bir bütün olarak İbnü’l-Arabî’ye (ö. 638/1240) kadar olan dönem, daha ziyade ahlâkî bir muhteva ve zühd yapısı içinde tezâhür eden bir dönem olması itibarıyla zühd ve ahlâk tasavvufu denilebilecek bir mahiyet arz eder. Çeşitli meşruiyet tartışmalarına konu olan bu dönem, ahlâkî ve manevî hayat telakkisi olarak ilk nesle ait tasavvuf anlayışının daimî şekilde bir düşünce kriziyle birlikte

anıldığına şahitlik eder. Bu dönem teknik bir adlandırma ile fıkıh-ı bâtın olarak isimlendirilmektedir.¹

Daha sonra metafizik düşüncenin hâkim olduğu ve İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından şekillendirilen ikinci döneme ilişkin tasavvuf nazariyesi, zühd ve ahlâkın farklı bir metafiziğe evrilmesine şahitlik edecektir. Bu ise ilm-i ilâhî, ilm-i tahkîk, ilm-i esrâr, tasavvuf metafiziği, tasavvuf felsefesi, felsefî tasavvuf, nazarî tasavvuf ve vahdet-i vücûd doktrini gibi isimlerle anılmaktadır.² Sûfîler bu çerçevede tasavvufun bu teorik boyutunu, ilm-i ilâhî ve mârifetullah gibi farklı adlarla da anmışlardır. Bu, İslâm filozoflarının kullandığı anlamıyla, metafiziktir [ilmü mâ ba'de't-tabî'a]. Ne var ki tasavvufu felsefeden ayıran nokta onda seyr u sülûkun olmasıdır. Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) terminolojisinde ilm-i ilâhî, Ya'kub b. İshak el-Kindî'de (ö. 252/866 [?]) ise felsefe-i ûlâ olan metafizik, tasavvufta farklı bir derinlik ve yöntemle ele alınmıştır. Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) bu ilmi, mârifetullah, ilm-i Rabbânî, ilm-i hakâik, tahkîk ve ilm-i tahkîk diye isimlendirmektedir. Konevî açısından metafizik bilgi sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, aynı zamanda Tanrı'nın neticesinde eşyanın mâhiyet ve hakikatlerine dair nihaî bilgiye ulaştırılan bir bilgidir.³

İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrası İshrâkî geleneğin kurucu figürü Sühreverdî-i Maktûl (ö. 587/1191), en yüce bilgi (ilm-i a'lâ) diye andığı nazarî hikmetin kıyımları arasında ilm-i ilâhîyi de saymaktadır. Bu ilmin müfredatı dâhilinde ele alınan Zorunlu Varlık ve akıllar gibi hususların bir yönü ile madde ile ilişkisi olsa da bu ilmin konusunun Mutlak Varlık'ın kendisi olduğu ifade edilmektedir.⁴ Bu dönem, nazarî tasavvuf, felsefî tasavvuf, tasavvuf felsefesi ve metafizik düşünce gibi farklı isimlerle anılmaktadır.⁵

Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbnü'l-Arabî'den önce mârifetin ve irfânın başka bir deyişle metafizik tasavvufun hiyerarşik konumunu İbn Sînâ'nın belirlediği söylenmektedir. İbn Sînâ, ârifi, ilim ve amel konusunda zâhid ve âbiden üstün saymaktadır. Ona göre, "Ârif, zâhid ve âbid bir derviş" demek değildir. "Ârif, zühd ve ibadeti sayesinde kâmil hâle gelen bir filozof" gibidir. Bu kemal nihayet onu hakkın nûruna muttali kılar.⁶ Sühreverdî, İbn Sînâ'dan etkilenmiş bir sûfî olarak İbn Sînâ'ya ait bazı kavramları kullanmakta ve İbn Sînâ'nın kayıp

¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 10.

² Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 33.

³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 76, 77.

⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, *et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşîyye*, nşr. Necefkulî Habîbî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2009), 174.

⁵ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2013), 8, 13.

⁶ Mirvet İzzet Bâlî, *el-İtticâhü'l-İshrâkî, fi felsefeti İbn Sînâ* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1414/1994), 365.

Maşrık Hikmeti'ni aradığını, buna mukabil bu bilgiyi kendisinin bulduğunu ifade etmektedir. Fıkıh-ı bâtın sonrası vahdet-i vücûd düşüncesinin yanı sıra İshrâkî geleneğin tasavvuf metafiziği içerisinde yer aldığını kabul etmek gerekir. Bilahare Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) ve takipçilerinin söz konusu metafiziğe katkısı düşünüldüğünde bu düşünce geleneği tasavvufî irfân geleneğinin bir parçası kabul edilmelidir. İshrâkî geleneğe tasavvuf metafiziği, daha ziyade "teellüh" kelimesi ile ifade edilir. Sühreverdi-i Maktûl, kendi doksografik tasnifini yaparak sekiz hakîm tipinin en başına "müteellih"i koymaktadır. "Teellüh", ilâhiyat bilgisine mistik müşahede ile ulaşmanın yöntemi, "müteellih" ise metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimsedir.⁷

Şîlikte Safevî çağından itibaren tasavvuf ve sûfiler/sûfiyye kelimelerinden ziyade irfân ve urefâ kelimeleri kullanılmıştır. Safiyüddîn Erdebilî'ye (ö. 735/1334) dayanan Safevî hanedanının siyasî bakış açısına göre tasavvufun zihniyet ve âdetlerinde bir gevşeme olduğu düşüncesiyle Şîi çevrede tasavvuf ve sûfî kelimelerinin yerine irfân (mistik teosofi) ve urefâ (mistik teosoflar) kelimeleri ikame edilmiştir.⁸

Sünnî paradigma içerisinde de irfân ve mârifet kelimelerinin kavramsal delâleti ile –ideolojik ve mezhebî mütalaaların ötesinde- nazarî irfân adlandırması yapılabilir. Bu, Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Herevî (ö. 481/1089), Gazzâlî, Necmüddîn Kübrâ (ö. 618/1221), İbnü'l-Arabî ve Konevî'den başlayarak, Sühreverdi-i Maktûl, Şemseddîn Şehrezûrî (ö. 687/1288 [?]), Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Feyz-i Kâşânî'ye (ö. 1090/1679) doğru tüm tasavvuf metafiziği ile ilgilenmiş şahsiyetleri içine alan bir disiplinin adıdır.

2. BİLGİ VE DEĞER PROBLEMİ ÜZERİNDEN TASAVVUFUN TEORİK DÖNÜŞÜMÜ

İlk tasavvuf hareketleri, teorik konuları ele alan ilimlere bir tepki olarak gelişmiştir. Bu dönemde tasavvufun ana sorunu, Allah'a yaklaşmak ve O'nu sevmektir. İlk dönem tasavvufu, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö.

⁷ İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İshrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/522.

⁸ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 2/68, 108.

380/990) ve Kuşeyrî gibi sûfîlerin görüşünü esas alarak yaygınlaşmıştır.⁹ Nazarî temellerden yoksun olan bu dönemin tasavvufî anlayışı, “nazariyatsız tasavvuf” olarak değerlendirilmekte ve “ibtidâî bir tasavvuf” sayılmaktadır.¹⁰ Ne var ki ilk dönem zühd hayatının giderek ibadetlerin bâtınî anlam ve hikmetlerini anlamaya çalışan boyuta intikali, bir dereceye kadar fıkıh-ı bâtınî şeklinde -dinî hükümlerin zâhirî yönüyle ilgilenen fıkıh ilminin yanında- eskiye göre daha derin bir tasavvufî perspektifin oluşması anlamına gelmiştir. Fakat bu durum yine de tasavvufun beklenen şekilde nazarî bir hüviyet kazanması için yeterli değildir. Bu yeni yaklaşım ilm-i esrâr, ilm-i ahvâl ve ilm-i mükâşefe gibi adlarla anılmakta ve keşf ve ilham metoduyla kalbî bilgi ve mârifete her zamankinden fazla vurgu yapmaktadır. Böylece çerçevesini sadece zühdün oluşturduğu ve yaklaşık iki asır boyunca devam eden bakış, yerini ilâhî ahlâkla bezenmeyle birlikte dinî hükümlerin bâtınî manaları ve kalpteki tesirleriyle ilgilenen ve nefsin hastalık ve afetlerini, bunların tedavisini tezkiye, tasfiye, mücâhede ve mükâşefe gibi nev-i şahsına münhasır metotlarla gerçekleştiren bir bakışa bırakmıştır.¹¹ Dolayısıyla yukarıda ifade edilen nazariyatsız tasavvuf tanımlamasını, etraflı bir sistematikten yoksun bir teorik zeminin olmaması şeklinde kayıtlayarak kabul etmemiz gerekir.

İlk dönem nazarî irfânında ya da başka bir deyişle tasavvuf metafiziğininde hakikat kavramı kilit bir rol oynamış, yakîn, mârifet ve irfân gibi kavramlar bu ekseninde organize edilmiştir. Bu dönemde kuramsal boyuttaki irfân kavramı, amelî irfân diyebileceğimiz alandan ayrılmaya başlamıştır. Hâce Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'i bu yaklaşıma iyi bir örnektir.¹²

Amelî irfân, insanın nihaî kemale, fenâ makamına ve Hakk'ı müşâhedeye ulaşmak için yerine getirdiği kuralların ve riyâzete dair hâllerin sonucunda gerçekleşen kalbî amellere yönelik hususlardan müteşekkil bir ilim olarak değerlendirilmiştir. Menzillerin ve makamların aşılmasında bu ilimden istifade edilmiştir. Böylece amelî irfânın konusu, kalp ve onun hâlleridir. Bu itibarla o, insanı nihaî kemale ulaştıracak bir alanı ifade etmektedir.¹³ Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) ve Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209) gibi sûfîler bir aşk metafiziği geliştirmeye çalışmışlar ve tasavvufu bu çerçevede ele almışlardır. Rûzbihân el-Baklî insanî aşk ile ilahî aşkı bir ve aynı aşkın iki biçimi olarak görmüş ve bu

⁹ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 14, 15.

¹⁰ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 21.

¹¹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2016), 62.

¹² Yedullah Yezdân Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî mebdâiuhû ve usûluhû*, çev. Alî Abbâs el-Müsevî (Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 24.

¹³ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 70.

iki aşkı karşı karşıya getiren bir çileciliği reddetmesi ile önceki sûfilerden ayrılmıştır.¹⁴ Ne var ki ilâhî aşk kavramı bir ölçüde tasavvufî düşüncede mihver bir kavram olarak bütüncül bir yapı ortaya koymayı hedeflemiş olsa da İslâm düşüncesinde fıkıh, hadis, kelâm vb. şeklindeki bölünmüş yapıdan doğan krizi ilk aşma denemesinde olan kişi, ilâhî aşktan çok mârifet kavramına dayanacak olan İmam Gazzâlî olmuştur. O adeta muhtelif bilgi sistemlerini birleştirerek bir Fıkh-ı Ekber inşa etmek istemiştir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, bu projesini özellikle *İhyâu ulûmi'd-dîn* üzere *el-Munkiz mine'd-dalâl* gibi eserleri ile gerçekleştirmeye çalışmıştır. Gazzâlî'nin ana problemi insanı dalâletten kurtaracak olanın ne olduğudur. Bu itibarla Gazzâlî'nin tasavvuftan anladığı şey, ahlâk ve fıkıh-ı bâtırdır.¹⁵ Sünnî tasavvuf, Gazzâlî'den yüz ila yüz elli yıl önce Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), hatta ondan da önce teşekkül etmiştir. Gazzâlî'nin eserleri, bu bakımdan bir sonuç sayılmalıdır. Gazzâlî'nin metafizik eleştirileri İbnü'l-Arabî ve özellikle Konevî üzerinde etkili olmuştur. Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî *bütünlük* ve *küllî bilginin* aranmasını amaç edinmişlerdir.¹⁶

Daha erken dönemde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi dinî ilimlerde otorite kabul edilen bazı âlimlerin tasavvufa intisap etmeleri tasavvufun meşruiyet iddiası açısından son derece olumlu bir gelişme olmuştur. Gerek sözleri gerekse hayatları itibarıyla Ehl-i sünnet çizgisindeki mutasavvıflar, bir sonraki asırda Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvirî gibi müellifleri tasavvufun dinî ilimlerdeki yerini belirlemeye sevk etmiştir. Onların bu çabaları tasavvufun Ehl-i sünnet içinde teşekkülünü hızlandırmıştır.¹⁷ Gazzâlî ise bunu bir daha geri dönülmez şekilde gerçekleştirmiştir.

Tasavvuf tarihinde hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıl, -sağlam bir teorik çerçeveye oturmasa bile- kendisinden önceki asırların birikimini tevarüs ederek ileriye dönük teorileri besleyen bir dönemdir. Bu dönemde Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi önemli şahsiyetler yetişmiştir. Beşinci yüzyılda gelişen terminoloji ve zenginleşen literatür göze çarparken altıncı ve yedinci yüzyıllarda Kâdiriyye ve Rifâiyye tarikatları gibi daha örgütlü ve yaygın tasavvufî tarikatlar ortaya çıkmıştır. Yedinci yüzyılda tarikatlar daha da çoğalmış, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'nin (ö. 656/1258) Şâzeliyye'si, Ahmed el-Bedevî'nin (ö.

¹⁴ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2/69.

¹⁵ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziziği*, 23.

¹⁶ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziziği*, 25.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Gazzâlî Konuşmaları*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 270-271; Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 236.

675/1276) Bedeviyye'si, İbrahim b. Abdülazîz ed-Desûkî'nin (ö. 676/1277) Desûkiyye'si önceki oluşumları izlemiştir.¹⁸

Gazzâlî öncesi Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî, Hücvîrî ve Abdülkerîm Kuşeyrî gibi mutasavvıflar, tasavvufun meşruiyeti problemini, onun şer'î bir ilim müfredatı ile organize edilmesi ve tasavvufa ait kavramsal alanın nassî referanslarla istişhâd edilmesi ile aşmaya çalışmışlardır. Sûfiler daha ilk baştan beri tasavvufî bilgiye miyar bulmanın önemli bir problem olduğunu anlamışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Nasr Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi isimler, bu sorunu Sünnî tasavvuf anlayışıyla çözmek istemişlerdir. Bu anlayışta tasavvuf, Ehl-i sünnet akidesi ve fıkıh ilkelerini kabul eden bir bâtinî fıkıh veya ahlâk olarak yorumlanmıştır. Gazzâlî'nin *el-Munkız*'da tasavvufu "kurtarıcı bilim" olarak müjdelemesi bu anlayışın bir neticesidir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî ise tasavvufa miyar bulma işini daha evrensel bir dille yapmak istemişlerdir. Bunun anlamı, konusunun, problemlerinin ve ilkelerinin tespit edilerek tasavvufun kesin bir ilim olarak ortaya konulmasıdır.¹⁹

İbnü'l-Arabî öncesindeki tasavvufî döneme ilişkin meşruiyet krizinin boyutunu anlamak için bâtin fıkıh döneminden İbnü'l-Arabî'ye doğru geçişi temsil eden Gazzâlî iyi incelenmelidir. Gazzâlî, zühd ve ahlâk ekseninde İslâmî ilimler arasında tasavvufa meşruiyet kazandırmak için mârifet olgusunu oldukça teferruatlı şekilde ele almıştır. Fıkıh-ı bâtin döneminde kapsamlı bir teşebbüsün mimarı olan Gazzâlî, sorunu akide ve ahlâk eksenli bir bilgi organizasyonu olarak görmüştür. Allah-âlem ilişkisini şerh ve izah eden ve bir yönü tecrübî olan her türlü ontolojik ve epistemolojik bilgi, Gazzâlî'ye göre irfân ilminin müfredatına girmektedir. Hatta ona göre bu hâl, "Ene'l-Hak", "Subhânî mâ a'zame şânî" ve "Mâ fî cübbetî illallâh" makamı olsa da böyledir.²⁰

Gazzâlî, açıklamalarında hakikat ve mârifet kavramlarına dayanmaktadır. Bu suretle Gazzâlî, Mişkât ayetini açıklarken Nûr-ı Muhammedî'yi tarif etmekte ve "Hakikatü'l-hakâik" ifadesini kullandığı satırlarda "Allah'ın vecdinden başka her şeyin helak olacağını" ifade eden ayete (Kasas, 28/88) atıfla tek ve hak olanın Allah'ın varlığından başkası olmadığını ifade etmektedir. Ârifler hakikatin semâsına eriştiklerinde tecrübî olarak bu kanaati izhar etmek-

¹⁸ Esmâ Havâliyye, *Sar'a't-tasavvuf, el-Hallâc ve 'Aynu'l-Kudât el-Hemezânî ve's-Sühreverdî nemâzice: dirâsetün tahlîliyye nakdiyye mukârene testelhimu mefâhîme nazariyyeti't-takabbül* (Rabat: Dâru'l-Emân, 1435/2014), 59-60.

¹⁹ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 31.

²⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr ve mişfâtü'l-esrâr*, thk. Abdülazîz İzzüddîn es-Seyravân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 138-139.

te hemfikirdirler. Gazzâlî, irfân terminolojisinde bu temel ilkeye ulaşmanın irfânî ilim ya da zevkî hâl olarak tavsif edildiğini söylemektedir.²¹ O hâlde Gazzâlî'nin tasavvufa dair projesi ahlâk temeline dayalı epistemolojik bir paradigma inşası olarak tanımlanabilecekken, Sadreddîn Konevî ontolojik bir paradigma inşa etmektedir.²²

Ebû Hâmid el-Gazzâlî "imâm" ve "hüccetü'l-İslâm" gibi unvanlarla anılmış, devlet tarafından otoritesi tescil edilmiş bir şahsiyettir. O, Şîî ve Bâtınî irfânına karşı Sünnî bir nazarî irfân modeli sunmaktadır. Gazzâlî ve Aynül-kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) arasında bir halef selef ilişkisi olduğu da söylenebilir. Alexander D. Kynish'in görüşü doğrultusunda denilebilir ki Gazzâlî'nin yeni Eflatunculuğa karşı bir figür olarak sunulması, çok doğru olmayan ve farklı problemlerin doğmasına yol açacak bir yaklaşımdır. Aslında Gazzâlî'nin yaptığı, feyz nazariyesi ile ulemanın varlık anlayışını birleştirmeye matuf bir fikrî yapıyı işaret etmektedir.²³ Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Kuşeyrî'nin tasavvuf metodolojisinin inşasındaki etkinliklerinin yanında zâhir ve bâtın alanını birbirine yaklaştırmada ve tasavvufa yönelik birtakım tenkitleri bertaraf ederek meşru bir bilimsel zemin ve metodoloji oluşturmada öncü bir şahsiyettir.²⁴

İfade edildiği üzere Metafizik tasavvufun öne çıktığı ikinci dönem, İbnü'l-Arabî ve onun nazarî irfâna dair eserleri ile başlayan dönemdir. Bu dönemde nazarî irfân ya da tasavvuf metafiziği, varlığı anlamada tam olarak sistematik bir alan hâline gelmiştir. Sistemin temel yapısı, vahdet-i vücûd teorisi ve şuhûd ilkesidir. Ontolojik unsurları ve metafizik boyutu elbette saklı tutularak daha dar anlamda "Nazarî irfân, riyâzet yönü dikkate alınarak ârifin riyâzet ve aşk sebebiyle kendisinde husûle gelen ve merhalelerinin en sonunda şuhûd sayesinde ulaştığı varlığın (vücûdun) vahdet-i şahsiye'si ve gereklerini ve tevhidî hakikat ve mârifetleri ifade eden bir ilimdir."²⁵ şeklinde tanımlanabilir.

Öncesinde Sühreverdî-i Maktûl'un bulunduğu ve asıl itibarıyla daha geç dönemde Molla Sadrâ'nın ortaya çıkışıyla başlayan süreç ise nazarî irfânın faklı bir damarı ya da tasavvuf metafiziğinin değişik bir neşvesi olarak kabul edilebilir. Bu dönemde başka sûfiler de vardır. Bunlardan biri yaşadığı dönemde Orta

²¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 154.

²² Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 33.

²³ Alexander D. Kynish, *Ibn Arabî in The Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (New York: State University of New York Press, 1999), 339.

²⁴ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 25.

²⁵ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 71.

Asya tasavvufuna hâkim olan Necmüddîn Kübrâ'dır. Onun öğrencilerinin, İbnü'l-Arabî'nin öğrencileri ile karşılaşması, Doğu'daki İslâm'ın manevî geleceği için büyük ve belirleyici bir olaydır. Kendisi de tecrübî bir nûr mistisizmi öğretisine sahip olan Necmüddîn Kübrâ'nın öğrencileri ile İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinin karşılaşmasının geometrik izdüşümünde, Sühreverdî'nin "Doğu Nûr Teosofisi" bulunur. Necmüddîn Kübrâ'nın şehit edilmesiyle birlikte tarikatında bulunan bir grup, Alâüddeve-i Simnânî (ö. 736/1336) liderliğinde "Rükniyye" adlı bir kol oluşturmuştur.²⁶ Alâüddeve-i Simnânî, onun "Nûr İnsanı Fizyolojisi"ni geliştirerek bunu muhteşem bir kozmogoni ve kozmoloji şeması içine yerleştirmiştir.²⁷

3. MEŞŞÂİLİKTEN İŞRÂKİLİĞE GEÇİŞ VE İBN SİNÂ'NIN TASAVVUF DÜŞÜNCESİNE KATKILARI

Hikmet-i Maşrık'ın mahiyeti, tasavvuf metafiziği tartışmaları açısından önem arz etmektedir. Zira gerek İbn Sînâ'nın gerekse de Sühreverdî-i Maktûl'ün bunu kendilerine referans aldıklarına dair atıfları bulunmaktadır. Bu geleneği Konevî düşüncesi ile birleştirmiş olan Kutbeddîn eş-Şirâzî (ö. 710/1311), işrâk ya da gnostik bilgi olarak ma'rifet-i maşrıkîyye'nin, -başka bir deyişle- işrâka dayalı hikmetin temel enstrümanı olarak keşfî bilgiyi görmektedir. Bu anlamda hikmetü'l-meşârîka büyük ölçüde kadim İran felsefesidir. Zira bu felsefe genel itibarıyla keşfî ve zevkî olup tecerrüd hâlinde nefiste aklî nûrların ve bunlara ait parıltı ve feyzânın zuhûru ilkesine dayanmaktadır.²⁸

Mâcid Fahrî'nin dikkat çektiği üzere, İbn Sînâ'nın işrâk düşüncesinde bazı bilgiler ancak sûfî tecrübesine dayalı olarak elde edilebilir. Bu görüş, temel olarak Hay b. Yakzân hikâyesinde temsil edilmektedir. Buna göre şark/maşrık, "tenezzülü'l-envâr", yani nurların inmesini ve aydınlanmayı sembolize ederken, garb/mağrib karanlığı ifade etmektedir.²⁹ Bu noktada Kur'ânî bazı argümanlara da başvurulmuştur. Sûfîler ve tecrit yanlısı İslâm düşünürleri "*Allah her kime bir nûr bahşetmezse onun için nûr söz konusu olamaz*" (Nûr, 24/40) ayetini referans almışlardır.³⁰

²⁶ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 61.

²⁷ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2/86, 90.

²⁸ Bâlî, *el-İtticâhü'l-İşrâkî*, 39.

²⁹ Mâcid Fahrî, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: ed-Dâru'l-Muttehide li'n-Neşr, 1974), 401.

³⁰ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 98.

Felsefeciler arasında tasavvufa bir sūfiden daha çok yönelen İbn Sînâ'dır. Bu itibarla onun felsefesinin Aristotelesçi olduğunu söylemek güçtür. O, büyük ölçüde İrfaniyecilik ve Hermetizm'den etkilenmiştir. Âlemin var ediliş keyfiyeti muhtelif açıklamalara sahne olmuştur. Bu kapsamda feyz nazariyesi, doğrudan yaratma ve ihtirâ' olgusu yanında en kuvvetli nazariyelerden biri olarak İslâm düşüncesinin kendine özgü referansları çerçevesinde etkili olmuştur. Bu husus farklı teviller doğrultusunda ele alınmıştır. Bir ölçüde temelleri Plotinus'a kadar uzanan feyz nazariyesi, âlemin yaratılması konusunda Maşrık filozoflarının çözümü olarak görülmüş, İslâm düşüncesinde Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ da bu nazariyeden etkilenmiştir. Buna göre "aşk", varlığın mahiyetinin hakikatinde bulunmaktadır. Diğer bir deyişle Hayr-ı Mahz'ın mahiyeti aşktır. Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde aşk aynı zamanda ontolojik bir gerçekliktir.³¹

Kuşkusuz İslâm düşüncesinde varlık ve bilgi teorileri bakımından temel Kur'ânî referanslardan biri, Mişkât ayetidir (Nûr, 24/35). İslâmî düşüncede feyz nazariyesinin ilk önemli temsilcilerinden biri olan İbn Sînâ, Mişkât ayetini kullanmak suretiyle felsefî bir âlem tasavvuru geliştirmiştir. Bu onun, senkretik bilginin İslâmleştirilerek İslâm düşüncesinin kendi iç dinamikleri ile harmanlanması ve ontolojik ve epistemolojik bir varlık modeli inşası konusundaki çabalarının bir sonucudur. İbn Sînâ'ya göre Âlemü'l-Kuds ile ittisâl, ârif için bir idealdir.³² İbn Sînâ, ontoloji ile ilahî aşk metafiziği arasında organik bir bağ kurmaktadır. İbn Sînâ'ya göre her varlık, yokluk ile varlık arasındaki boşluk ve yokluktan doğan (heyûlânî ve 'ademî) kötülükten ve kendisine ait eksiklikten kaçış durumundadır. Buna göre her kötü olan şey, heyûlâ ve 'adem ile bağlantılıdır. Bu doğrultuda her müdebber varlığın tabii bir şevk ve garîzî bir aşka sahip olduğu aşikârdır.³³

İlahî aşka bağlı Allah tasavvuru, tasavvufî yorumlarda farklı tonlarda kendini göstermektedir. "Kâdir-i Mutlak Tanrı" anlayışına kıyasla aşk ve merhamet eksenindeki söz konusu teolojik yorum, giderek daha çok Kenz-i Mahfi kudsî hadisi çerçevesinde derinlik kazanmış ve Allah ile âlem arasındaki irtibatı izah noktasında önemli bir model olmuştur.³⁴

³¹ Bâlî, *el-İtticâhü'l-İşrâkî*, 223, 418, 461.

³² Bâlî, *el-İtticâhü'l-İşrâkî*, 268.

³³ İbn Sînâ, *Risâle fi'l-'İşk*, thk. Hüseyin es-Siddîk-Râviye Câmûs (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2005), 49, 54-55, 57, 58.

³⁴ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 110; Henry Corbin, *el-Hayâlu'l-Hallâk fi tasavvufi İbn Arabî*, çev. Ferîd ez-Zâhî (Bağdat-Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008), 131.

“Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde aynı ayeti yorumlayarak İbn Sînâ etkisiyle ruhun mertebelerine açıklık getirmiştir. Sühreverdî-i Maktûl'ün kurduğu İshrâk felsefesinde de Mişkât ayetine yönelik yorumların önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla nûr metafiziğine dayanan bu düşüncenin temellerini, İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân*, *Salaman ve Absâl* ve *Risâletü't-tayr* gibi sembolik eserlerinde, *İşârât*'ının son bölümlerinde (makâmâtü'l-'ârifîn), benzer şekilde Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı eserlerinde ve muhtelif tasavvufî eserlerde bulmak mümkündür.

4. NAZARÎ İRFANIN ÜÇ TEMEL EKOLÜ VE METAFİZİK DÖNEM: SÜHREVERDÎ, İBNÜ'L-ARABÎ VE MOLLA SADRÂ

Nazarî irfân ya da bir başka deyişle tasavvuf metafiziğinin üç önemli damarının temsilcileri olarak Sühreverdî-i Maktûl, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ zikredilmelidir.³⁵

4.1. Sühreverdî-i Maktûl

Meşşâî felsefesinin merkezi olan İsfahan'da Sühreverdî'nin, İbn Sînâ ekolü ile doğrudan iletişimi olmuş ve İbn Sînâ'nın *Risâletü't-tayr*'ını Arapçadan Farsçaya çevirmiştir.³⁶ İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına bir şerh de yazmış olan Sühreverdî, gençlik yıllarında Meşşâîlik ile iç içe olan bir çevrede yaşamıştır. Mardin'e yaptığı yolculuk esnasında sürekli Meşşâî felsefesine inanan hocalarla birlikte olduğu kayıt altında olan³⁷ Sühreverdî, bir süreliğine Anadolu'ya geçmiş, Diyarbakır'da ikamet etmiştir.³⁸ Onun Selçuklu sarayında bir İshrâkî okulu açtığı da kaydedilir.³⁹ Sühreverdî Halep'e yerleştikten sonra dönemin fakihleriyle bazı hususlarda karşı karşıya gelmiş, siyasî şartlar aleyhine olunca idama mahkûm olmuştur.⁴⁰

³⁵ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350), 4/290; Yasin Hüseyin el-Veysî, *es-Sühreverdî el-İshrâkî ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yûnânîyye* (Dimeşk: Dârü Ninova, 2007), 29; Abdurrahmân Bedevî, *Şahsiyyât kalika fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Merkezü'l-Akâdimî, li'l-Ebhâs, 2015), 160.

³⁶ Muhammed Alî Ebû Reyân, *Usûlü'l-felsefeti'l-İshrâkiyye inde's-Sühreverdî* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ty), 12.

³⁷ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdır, ty), 2/348.

³⁸ Veysî, *es-Sühreverdî*, 30-31.

³⁹ Ebû Reyân, *Usûlü'l-felsefeti'l-İshrâkiyye*, 14.

⁴⁰ Ebû Reyân, *Usûlü'l-felsefeti'l-İshrâkiyye*, 16; Bedevî, *Şahsiyyât kalika fi'l-İslâm*, 162.

Sühreverdî'nin yaşadığı dönemin, İsmâilî ve Bâtînî oluşumlara karşı Sünnî düşünce dünyasının mücadelesine sahne olduğu hatırlanacak olursa konjonktürel durumun, İşrâkîlik'teki sembolizm ve irfânî alegorik dilin inşasında etkili olduğu fark edilir. O hâlde bu düşünce sistemini iç dinamikler kadar, haricî unsurların tayin ve tespit ettiğini söylemek abartılı bir yaklaşım olmaz.

Sühreverdî önceki filozoflarla kıyas kabul etmeyecek şekilde şuhûdu ve müşâhedeyi istidlâlin yanında temel bir kaynak olarak kabul etmektedir. O, bunu yaparken Meşşâî felsefeyi ve temsilcilerini ötekileştirmeden yapmaya çalışır. Sühreverdî, Aristo'yu -eleştirmekle beraber- onu kendi düşüncesinin temel referanslarından biri olarak değerlendirmektedir. Sühreverdî, Mısır ve İran kadim bilgeliğine yaptığı güçlü atıflara rağmen İslâm'daki hikmeti, Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'a bağlamaktadır.⁴¹ O, *Hikmetü'l-İşrâk*'ın girişinde nûrlar ilminin (ilmü'l-envâr) tecrübeye (zevk) dayandığını ve bu tecrübeleri yaşayan Platon (m.ö. 427-347) öncesindeki kadim filozofların (Hermes, Empedokles, Pisagor vd.) sözlerinin sembolik olduğunu belirtmektedir. Ferşâvşîr ve Bozorgmehr gibi Fars bilgelerinin yolu olan Doğu öğretisi (kâ'idetü'ş-şark) nûr ve zulmet üzerine kuruludur. Sühreverdî bu iki tarzı ve iki yolu birleştirmiştir. Onun yöntemi, müşâhede/tecrübe/zevk, dili ise sembolik olan bir felsefedir.⁴²

Sühreverdî, gnostik bilgi anlayışıyla aklî nurlar kavramının, tasavvuf ehline, müteâl olan varlıkları doğrudan bilme gücü vermesine göndermede bulunmakta, böylece aklın yanında keşf ve sezgiyi bir idrak vasıtası olarak görmektedir.⁴³ Sühreverdî, Platoncu ve Aristocu felsefe ile İslâm tasavvuf ruhunu harmanlamış ve bir yönüyle rasyonel, diğer yönüyle zevk ve keşfe dayalı bir irfân nazariyesi ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁴ Sühreverdî, ortaya koyduğu bu halîtaya rağmen eklektik bir felsefî anlayıştan ziyade, nazarî ilim ile teellüh adını verdiği sûfî zevki arasında şekillenmiş bir işrâkî düşünce sistematiği geliştirmeyi amaçlamıştır. O nefsin kemalinin nazarî bilgi dikkate alınmadan gerçekleştirilemeyeceği kanaatini taşımış, amelî hikmete dair bilginin de derûnunda "nazarî irfân"ın olduğunu düşünmüştür. Nazarî boyuta mukabil işrâkî sûfî,

⁴¹ Sühreverdî, *Telvîhâtü'l-levhiyye*, 242.

⁴² Fatma Turğay, "İşrâkî Dil: Sühreverdî'den Şarihlerine İşrâkî Dilin Meşşâî Dile Tercümesi Problemi", *Şerhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler* (Ankara: Divan Kitap, 2015), 16.

⁴³ Leys Sâlih Muhammed 'Atûm, *el-Felsefetü'l-İşrâkiyye 'inde's-Sühreverdî* (İrbid: Âlemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2015), 2.

⁴⁴ Râcih Abdulhamîd, *Nazariyyetü'l-ma'rife beyne'l-Kur'ân ve'l-felsefe* (Riyad: Mektebetü'l-Müeyyed, 1992), 678.

manevî bir pratik olarak, rûhânî mücâhedesine her zaman devam etmelidir.⁴⁵ Sühreverdî kendi düşüncesini, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabında uzun uzadıya ortaya koymaktadır. Farsça kaleme aldığı *el-Elvâhu'l-'umâdiyye*, *Pertevname* ve *Heyâkilu'n-nûr* adlı kitaplarında da görüşlerini ifade etmiştir.

Maşrik ve Mağrib'de birçok İşrâkî filozof, Sühreverdî'yi takip etmiştir. Kuşkusuz bu takipçilerin arasında en meşhur olanlar, İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Şemseddîn Şehrezûrî, Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) ve Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) gibi kişilerdir. Devvânî'nin Akkoyunlu hükümdarları tarafından itibar görmeye beraber iç karışıklıklar nedeniyle kaçak yaşadığı dönemler olmuştur. Devvânî, II. Bayezid (1481-1512) ile de mektuplaşmış ve onun hediyelerine mazhar olmuştur. Şiraz'da Devvânî'den yedi yıl tahsil gördükten sonra İstanbul'a dönerek II. Bayezid döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği de yapmış olan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) ise İşrâk felsefesinin Osmanlı döneminin önemli temsilcilerindendir.⁴⁶

4.2. İbnü'l-Arabî

Metafizik tasavvufun en önemli temsilcisi şüphesiz İbnü'l-Arabî ve onun başlattığı Ekberî geleneğidir. Aslında İbnü'l-Arabî'nin çocukluk döneminden itibaren Bâtını şuhûda derin bir hazırlığa sahip olması, araştırmacılar nezdinde tuhaf karşılanan bir durum olmuştur.⁴⁷ Fakat aslî şuhûd ve irfânî makamlar ve onun ifadesinde ve yorumlarındaki harikulade kudret, günümüze kadar İslâm irfân tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir durumdur. Onun vahdet-i vücûdun temel ilkelerini belirlemek hususunda gösterdiği gayreti, vahdet-i vücûd bilgi sistemini şuhûda dayalı düzenli bir sistematığının çerçevesinin çizilmesi bakımından en üst seviyeye yükseltmiştir. Bu sistemin yetkin bir biçimde zuhuru, onun öğrencileri ve ileri gelen bazı taraftarlarının eserleri sayesinde olmuştur ki, onun vahdet-i vücûdun bilgi sistemi ile alakalı irfân medresesinin alt yapısı, kuralları ve fûrûa dair hususlarla ilgili yekpare bir ilgisi olduğunu ve çeşitli eserlerde bunu dağınık da olsa görmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu rasyonel aklânî sistemdeki alt yapı, gerekler ve fûrû tertibi, bir zamansal döneme ihtiyaç duymuştur ve onun öğrencileri, bunun övgüsüne nail olmuşlardır. Onun eserlerine müracaat edildiğinde, açık bir biçimde varlık meselesi ile ilgili olarak bu mârifet sisteminin genel çerçevesinin mevcudiyeti müşâhede edilir.

⁴⁵ Havâliyye, *Sar'a't-tasavvuf*, 94.

⁴⁶ Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/485.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî'nin çocukluk döneminde İbn Rüşd ile karşılaşması rivayeti için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dârü İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, ty), 1/153.

Fakat bu potansiyel olarak görülür, fiilî olarak görülemez. Onun için, kaynakların birinde felsefî bir karakterdeki bir iddia veya akli düşüncelere dayalı bir şey ortaya konulup müşâhede edilmemiş, fakat sürekli bir biçimde şuhûdun kaynağına dair bir konuşma yaptığı görülmüştür. Bu sebeple onun akıldan ve felsefeden daha üstün ve daha değerli bir şey görme eğiliminde olduğu söylenebilir. Eserlerinin içeriğinin mülâhaza edilmesinden onun kendisine çağdaş olan kelâm ve İslâm felsefesi gibi çok farklı çağdaş geniş bir fikri eğilimi olduğu görülmekle beraber, onun akıl ve felsefeden şuhûdu daha değerli bir şey olarak gördüğü anlaşılır.⁴⁸ Yani İbnü'l-Arabî'nin, kendi döneminde bilinen kelâmî ve felsefî terminolojinin kullanımına dayandığını ve nazarî irfânın terminolojisi için ulaşmış olduğu yeni anlamları ortaya koyduktan sonra yeni bir kamus inşa etmeye yöneldiğini göstermektedir. Kendisinden sonraki taraftarlarının eserlerinde bu iş daha da yetkin hale gelmiştir. Buna İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu parlak zihin yapısı ve varlık epistemolojisi ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu ciddi sorular da eklenmelidir. Bu durum, onun irfânî kurucu medresesini ve ekolünü, sağlam bir felsefî retoriğe dönüştürmüştür. Onun takipçileri bu kuvveti ve potansiyeli işlemişler ve bunu, felsefe ve irfân arasında bir nevi diyalog oluşturabilecek bir çevre kuracak hale getirmişlerdir.⁴⁹

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisi tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası olarak kayıtlara geçmiştir. İbnü'l-Arabî gerçekte kendisi, vahdet-i vücûd tabirini kullanmasa da onun en etkili öğrencisi Sadreddîn Konevî bu terimi en az iki vesileyle kullanmıştır. Daha sonra Konevî'nin öğrencisi Sa'îdüddîn el-Fergânî (ö. 695/1296), İbnü'l-Fâriz'in (ö. 632/1235) *Tâiiyye*'si üzerine yazdığı iki önemli şerhte vahdet-i vücûd terimine birçok kez yer vermiştir. Ama ne Konevî ne de Fergânî, terimi daha sonraki yüzyıllar içinde kazandığı teknik anlamda kullanmışlardır. Bu arada İbn Seb'în (ö. 669/1270) ile Azîzüddîn en-Nesefî (ö. 700/1300) gibi İbnü'l-Arabî okulunun ikinci dereceden belli bazı şahsiyetleri, terimi, sûfîlerin dünya görüşünü dolaylı yollardan anlatmak için kullanmışlardır. Vahdet-i vücûdu, İbnü'l-Arabî'nin doktrinini ifade etmek üzere teknik anlamda ilk kullanan kişi ise İbn Teymiyye'dir.⁵⁰

Vahdet-i vücûdun ontolojik sistemi oldukça kısa şekilde şöyle izah edilebilir: Ezelî vahdetten ehadiyyet ve vâhidiyyet çıkmıştır. Bu ikisi arasında bir berzah olmak üzere -tıpkı aşkın, âşık ve maşûk arasında câmi [kapsayıcı ve

⁴⁸ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 30.

⁴⁹ Osman Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî ve târihuhâ ve tasnîfuhâ*, çev. Ahmed Tayyib (Kahire: Dârü's-Sâbûnî, ty), 79.

⁵⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 24.

ortak] bir kavram olması gibi- iki birlik alanı ortak bir paydada buluşur. Tümel olan, 'ayn-ı vâhidedir. Bu ise Hakk'ın Zâtî'nin aynıdır.⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin külliyyatı içerisinde birçok kitap ve risale arasında *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin büyük önemi vardır. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, oldukça kapsamlı bir eserdir. İbnü'l-Arabî düşüncesini sistematize ederek -kısa hacmine rağmen- tasavvuf metafiziğinin kurucu metni durumundaki *Miftâhü'l-gayb*'ın müellifi Sadreddîn el-Konevî'yi de burada anmak gerekir. *Miftâhü'l-gayb*, tasavvuf metafiziğini, "metodolojisi olan bir ilim" seviyesine yükseltmiştir.⁵² Konevî'nin, *Fusûsü'l-hikem*'in anlaşılmasında anahtar bir kitap mahiyetinde olan *Risâletü'n-nusûs*'u, tecellî-i zâtî makamı ile ilgili mârifet konularını muhtevi olması bakımından da yararlı bir çalışmadır. Aynı şekilde onun irfânî tecrübeleri ve mükâşefeyi konu edinen *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*'si burada anılabilir. Bu çerçevede Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'ı, Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin *Misbâhü'l-üns* şerhiyle birlikte mütalaa edilebilir. Elbette İbnü'l-Arabî'nin çok zengin olan külliyyatı arasında *Tercümânü'l-eşvâk*, *ed-Divânü'l-kebîr*, *Rûhu'l-kuds*, *Mevâki'u'n-nucûm* ve *İnşâü'd-devâir* anılabilir. Onun pek çok eseri üzerine yazılmış şerh ve haşiyelerle bu koleksiyon daha da zenginleşmektedir.⁵³

4.3. Molla Sadrâ

Sühreverdî'nin en önemli takipçilerinden biri Molla Sadrâ eş-Şîrâzî'dir. O, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. Molla Sadrâ, İsrâk felsefesi ekseninde düşünce üretmiş, gerçekten orijinal fikirleri olan ve kendi döneminde İran düşünce felsefesini temsil eden bir kişidir. Asıl adı ile Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Kavâmî eş-Şîrâzî olan Molla Sadrâ, Fars eyaletinin tarihî şehri Şîrâz'da aristokrat bir ailede dünyaya gelmiştir.⁵⁴

Molla Sadrâ daha sonra Kûm'a gitmiş ve münzevi bir hayatı tercih etmiştir. On beş yıl kadar sürdüğü tahmin edilen uzlet yıllarını, riyâzet ve nefis mücâhedesini ile geçiren Molla Sadrâ'nın eserlerinin telifine dair mükâşefelere bu dönemde nail olduğu ve bu süreçte düşünce sisteminin temel dinamiklerine bir zemin hazırlama fırsatı elde ettiği söylenmektedir.⁵⁵ Molla Sadrâ uzlet sonrası Şîrâz'a dönerek aralarında iki damadı Feyyâz Lâhicî (ö. 1072/1661 [?]) ve Feyz-i

⁵¹ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *Ravdatü't-ta'rîf bi hubbi's-şerîf*, thk. Muhammed el-Kettânî (Dârü'l-Beyzâ: Dârü's-Sekâfe, 2004), 489-490.

⁵² Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 35, 36.

⁵³ Osman Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî*, 79.

⁵⁴ Alî el-Hâc Hasen, *el-Hikmetü'l-müte'âliye 'inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1326), 13.

⁵⁵ Alî el-Hâc, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, 13.

Kâşânî (ö. 1090/1679) de olmak üzere Molla Hüseyin Tonekabunî ve Hekim Ağacanî gibi öğrenciler yetiştirmiştir.⁵⁶ Meşşâilik, İshrâkîlik ve Ekberîlik ekollerini mezceden Molla Sadrâ, metodunu “Allah’ın lütfu sayesinde biz zevk ve vicdan-ı şuhûdî ile bahs ve burhanı birleştirdik.”⁵⁷ şeklinde açıklamaktadır. Bu itibarla Molla Sadrâ kalp, keşif ve müşâhedeyi akıl ve burhana öncelemektedir. Ona göre hikmetin hakikatine, ilm-i ledün sayesinde ulaşılır. Nefis bu mertebeye ulaşmazsa hakîm olunamaz.⁵⁸

Molla Sadrâ, kadim Yunan filozoflarına olumlu yaklaşır. Onların görüşünü tartışır ve bu filozofları geçmiş peygamberler olarak değerlendirir. Molla Sadrâ’ya göre onlar da muvahhittir.⁵⁹ Molla Sadrâ, Kindî (ö. 252/866 [?]), İbnü’l-Arabî, İbn Sînâ, Behmenyâr (ö. 458/1066), Sühreverdi, Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Kutbeddîn eş-Şîrâzî ve Mîrdâmâd gibi felsefecilere büyük saygı beslemektedir. Molla Sadrâ özellikle Plotinus, İbn Sînâ, Aristo, İbnü’l-Arabî, Sühreverdi, Râzî, Devvânî ve Mîrdâmâd’ dan çok etkilenmiştir.⁶⁰

Molla Sadrâ’nın âlem tasavvuru ve ontolojisinin temelinde *teşkîk teorisi* bulunmaktadır. Bu teori, varlığı kademeli bir varoluş sürecine bağlamaktadır.⁶¹ Bu teorinin daha iyi anlaşılabilmesi için Meşşâî gelenekteki karşılığının bilinmesi gerekmektedir. Meşşâî eğilim a’râz ya da mefhûmda teşkîki (aşamalı bir farklılaşma) kabul eder. İshrâkî eğilim, zâtta ya da mahiyette teşkîki varsayar. Hâlbuki Molla Sadrâ üçüncü bir yol açmış, varlıkta teşkîki asıl kabul etmiştir.⁶² Teşkîkin doğal sonucu olarak vahdet-i vücûd görüşünün aklen ve felsefî olarak teşkîk ile ispat edilebileceği düşünülmüştür. Bu itibarla âriflerin şuhûdunda filozoflardan farklı olarak vahdet-i vücûd, temel bir tefâvüt ve farklılaşma prensibini içinde saklamaktadır. İbnü’l-Arabî, varlığın önceliğinde kesreti benimsemediği gibi; mevcudatta da kesreti vehmedilmiş bir durum olarak görür. Bu doğrultuda İbnü’l-Arabî vücûd ve mevcûdu, yani var olma ve varlığı bir görmekte, ikisi arasındaki tefâvüt ya da farkın türemiş ile türeyişin kaynağı

⁵⁶ Seyyid Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Denge Yayınları, 2006), 25, 26, 27.

⁵⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müteâliye fi’l-esfâri’l-akliyye el-erba’a* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1981), 8/143.

⁵⁸ Abdü’r-Resûl Ubûdiyyet, *en-Nizâmü’l-felsefî li-medreseti’l-hikmeti’l-müteâliye*, çev. Ali Abbas el-Mûsevî (Beyrut: Merkezü’l-Hadâratî’l-Kavmiyye li-Tenmiyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2016), 1/86.

⁵⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müteâliye*, 5/206-207.

⁶⁰ Ubûdiyyet, *en-Nizâmü’l-felsefî*, 1/55, 61.

⁶¹ Ubûdiyyet, *en-Nizâmü’l-felsefî*, 1/198.

⁶² Ubûdiyyet, *en-Nizâmü’l-felsefî*, 1/80-81.

arasındaki fark gibi olduğunu düşünmektedir.⁶³ Bu görüşleriyle Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî'nin vahdet düşüncesine çok yaklaşmıştır.

5. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE EKBERİLİK

Daha çok bir hürmet ifadesi olarak “eş-Şeyhü'l-Ekber” lakabı ile bilinen İbnü'l-Arabî Endülüs, Mürsiye’de doğmuş,⁶⁴ ömrünün çoğunu Mekke ve Suriye’de geçirmiş ve Şam’da vefat etmiştir.⁶⁵ Asil ve zengin bir ailenin çocuğu olan İbnü'l-Arabî, özel öğretmenlerle yetiştirilmiştir. İbnü'l-Arabî, bizzat *el-Fütûhât*’ında anlattığı üzere çocuk denecek yaşta İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile görüşmüştür.⁶⁶

İbnü'l-Arabî, Mağrib (İspanya ve Kuzey Afrika) bölgesinde Ebû Medyen, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî, İbn Seb’in ve İbn Rüşd gibi büyük irfân ve düşünce adamlarının çağdaşdır. Maşrık (İran, Irak, Anadolu, Şam) bölgesinde ise Abdülkâdir-i Geylânî, Şihâbüddîn Yahya es-Sühreverdi, Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdi, Necmüddîn-i Kübrâ, Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221), İbnü'l-Fârız, Mevlânâ ve Sadreddîn Konevî ile çağdaştır. İbnü'l-Arabî'nin bunların bir kısmı ile hoca öğrenci ilişkisi ya da mülakatı bilinmektedir. O, aynı zamanda Hıristiyan dünyasında Assisli Aziz Fransis (1181-1226), Albertus Magnus (1193-1280), Thomas Aquinas (1224-1274), Yahudi dünyasında ise Moses Maimonides (1135-1204) gibi şahsiyetlerle de çağdaştır.⁶⁷

Ömrünün sonlarında çeşitli hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmış olan İbnü'l-Arabî, buna rağmen, ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Hatta o çektiği baş ağrılarına rağmen tıpkı Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si tarzında Meşşâî felsefeyi eleştirdiği *el-Hikmetü'l-ilhâmiyye*'sini yazmış, fizik ve metafizik konularında imâl-i fikir etmeye devam etmiştir. Kendi ifadesi ile teemmül ve nazara ihtiyaç duymadan Allah'ın ilhamına mazhar olmuştur.⁶⁸ Gerçekten İbnü'l-

⁶³ Gulâm Hüseyin el-İbrâhimî ed-Dînânî, *İşrâkî'l-fikr ve's-şuhûd fi felsefeti's-Sühreverdi*, çev. Abdurrahman el-Alevî (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2005), 231.

⁶⁴ Asin Palasios, *İbn Arabî hayâtuhû ve mezhebuhû*, çev. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'l-Angelo el-Misriyye, 1965), 5.

⁶⁵ Palasios, *İbn Arabî*, 85, 86.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/153-154.

⁶⁷ Stephen Hirtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî: “Bir Merhamet Abidesi”* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 377-384.

⁶⁸ Palasios, *İbn Arabî*, 85.

Arabî'nin ahir ömrü, ilâhî varidatın yoğun olduğu ve *el-Fütûhât* ve *Fusûsü'l-hikem* gibi önemli eserler verdiği bir dönemdir.⁶⁹

İbnü'l-Arabî, varlığın oluşumunu eserlerinde Hakikat-i Muhammediyye'yi merkeze almak suretiyle açıklamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre "varlık, *kün* emrinin bir gereği olarak ilâhî nûr sonucu hiyerarşik bir şekilde muhtelif unsurlardan oluşmuştur. Arş, ilâhî kudretin göstergesidir, isimlerinin ve sıfatlarının nişanesi olsun diye Allah varlığı var kılmış sonra [Allah], Levh-i Mahfûz'u, Kalem'i ve Sidretü'l-Müntehâ'yı var etmiştir. Tüm varlık *kün* kelimesinin iki harfinden, karanlık ve aydınlıktan (ya da zulmet ve nûr'dan) iki unsur hâlinde var edilmiştir."⁷⁰ Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, âlemin yaratılışını Hakikat-i Muhammediyye'yi ya da Nûr-ı Muhammedî'yi merkeze alarak belli metafizik mertebeler ve hazerât ile ilişkili şekilde anlatmaktadır. Aslında bu düşünceler, onun varlık ve âlem tasavvuru ile ilgili pek çok eserinde ifade edilen düşüncelerin bir özeti mahiyetindedir. Burada geçen pek çok kavram, tasavvuf metafiziğinin varlık ve bilgi ile ilgili temel terminolojisini oluşturduğu gibi Allah'ın âlem ile olan ilişkisini de izah etmektedir. Temelde âlemin ilâhî tecellînin bir mazharı olduğu düşüncesine dayalı bu yaklaşım, bu tecellîde ana mekanizma olan ilâhî isim teorisinin anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. İbnü'l-Arabî, varlığı, esmâ-i ilâhiye'nin bir tecellisi olarak görmüş ve doğrudan a'yân-ı sâbite olarak nitelediği ilâhî bir öze bağlamıştır. Bu bakımdan o, varlığı ilâhî varlığın dışında konumlandırmamaktadır. İbnü'l-Arabî tasavvufa ontolojik bir zemin hazırlamış, harf sembolizmi ile bunu daha da derinleştirmiştir. Ona göre harfler de bir âlemdir. Bu görüşleri Konevî, özellikle *Miftâhü'l-gayb* adlı eseri ile bütüncül bir teorik yapıya dönüştürmüştür. Son tahlilde tasavvuf metafiziğinin İbnü'l-Arabî sayesinde olgunluk dönemine ulaştığı ifade edilmelidir. İbnü'l-Arabî ekolünün, Varlığın Birliği, İnsân-ı Kâmil ve Beş İlâhî Hazret öğretileri, kendisinden sonraki tasavvuf metafiziğinde ciddi izler bırakmıştır.⁷¹ Burada Dâvûd-i Kayserî ve onun günümüze kadar ilmî mahfillerde okutulan önemli kitaplar arasında yer alan *Fusûsu'l-hikem* şerhinden bahsedilmesi gerekir. O söz konusu şerhine yaşa-

⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'i nazarî irfân konusunda yazılmış en önemli üç eserden biri olarak gösterilmektedir. Buna göre diğer iki eser, Molla Fenârî'nin *Misbâhü'l-Üns*'ü ve Ebû Hâmid Muhammed Türke'nin *Kavâ'idü't-Tevhîd*'idir. Abbâs el-Ka'bî, *Nazarâtün fi's-sekâfeti'l-irfâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Meârif el-Hikemiyye, 2017), 104.

⁷⁰ Osman Nuri Küçük, *Fusûsü'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 164.

⁷¹ William C. Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 149.

dığı bir mükâşefeden sonra başlamıştır. Ekolün köşe taşlarının tespit edildiği eser, felsefî sağlamlık ve aklî açıklamalar noktasında eşsizdir.⁷²

İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebelerine benzer şekilde, kalbi, manevî, ruhanî, misâlî, hissî ve bunları cemedici mertebeler olarak beşe ayırdığı görülür.⁷³ Konevî'nin anlatımıyla İbnü'l-Arabî'de Allah'ın emri, yaklaşık olarak iniş ve çıkış seyri içinde şu şekilde gerçekleşir: "Bu gerçekliklerin Gerçekliği (Hakikatü'l-Hakâik) ile başlar, buna aynı zamanda ilk belirlenim (taayyün-i evvel), her şeyi kuşatıcılık ve varlık hazreti (hazretü'l-cem' ve'l-vücûd) mutlak zâtî taşma (mutlaku'l-feyzi'z-zâtî) denir, bu, bir olan Tanrı'dır. Bu durum Bir'den Bir'in çıkmasıyla olur; çünkü Bir'den ancak Bir çıkar (Lâ yasduru mine'l-vâhid illa'l-vâhid). Bu, oluşan varlıklar üzerine taşan Her Şeyi Kuşatıcı Varlık (el-vücûdu'l-âm el-mufâd 'alâ a'yâni'l-mükevvenât) olarak bilinir. Tek Sudûr'a genellikle Rahmân'ın Nefesi veya Sis ([Bulut]='Amâ) şeklinde atıfta bulunulur. Bu, sırayla İlk Akıl'la (Yüce Kalem= el-Kalemü'l-A'lâ) başlayarak, âlemi ve Küllî Nefsi (=Korunmuş Levha, el-Levhu'l-Mahfûz) yaratır; bunlardan ikisi rûhânî âlemin sınırlarını çizer. Levh-i Mahfûz ile cismânî dünyanın dış sınırı olan Arş-ı Rahmân (dokuzuncu gök) arasında hayâl âlemi bulunur. Cismânî varlıklar âleminde Emir (el-Kürsiyyü'l-Kerîm'den başlayarak) elementlerin bulunduğu felekler üç melekût boyunca inmeye devam eder. İnsan ile inişin en son sınırına ulaşır. Ondan sonra Berzah Âlemi'ne (ölümle diriliş arasındaki ara bölgeye), dirilişe, cehennem ve cennete, Allah'ın ru'yetine (kâsibu'r-ru'yet) yükselir ve nihayet kaynağıyla, Hakikatlerin Hakikati'yle birleşir.⁷⁴

6. TASAVVUFÎ AŞKIN ZİRVE İSİMLERİ MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ VE ŞEMS-İ TEBRİZÎ

Mevlânâ'nın kendi irfân düşüncesini oluşturmasında mürşidi ve dostu, Şems'in önemli katkısı vardır. Şems'in hayatı hakkında en eski ve en güvenilir kaynaklardan olan Sultan Veled ve Sipehsâlâr, Şems'in Konya'ya gelişinden önceki hayatına ilgisizdirler. Eflâkî ise Şems'in babasının ve dedesinin adlarının yanı sıra biyografisi ile ilgili birkaç ayrıntıyı da içeren bilgiler vermektedir.

⁷² Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 42.

⁷³ Sadreddîn Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fi Esrârî Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 12.

⁷⁴ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 149; Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârâtü Mevlâ, 1374), 271-274; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, tsh. Mehdî Tevhîdî Bor (Tahran: İntişârâtü Saîdî, 1366), 81.

Şems'in en karakteristik özelliği yemeden içmeden kesilecek kadar ilâhî aşka boyanmış olmasıdır. Şems-i Tebrîzî, Şems-i Hôyî, Tebrizli Şeyh Ebû Bekir Sellebâf gibi şahsiyetlerden dersler almıştır.⁷⁵

Şems, devrin önemli şahsiyetlerinden hem zahirî ilimleri okumuş hem de irşada tâbi olmuştur.⁷⁶ Aslında Şems'in hocaları ve tarihsel kimliği oldukça tartışmalıdır. Bu doğrultuda *Makâlât-ı Şems* ilginç kişilikli, şaşırtıcı bir adam olan Şeyh Muhammed'den söz etmektedir. Bu kişi, "kardeş" diye hitap ettiği Şems ile şaşılacak derecede benzer özelliklere sahiptir. Bu kişinin kimliği belirsizdir. Ancak Eflâkî'nin *Âriflerin Menkıbeleri* kitabının bazı nüshalarında geçen Şam'daki Şeyh Muhammed b. Arabî kaydına dikkat edilecek olursa, anılan bu şahsiyetin, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin yazarı meşhur Muhyiddîn İbnü'l-Arabî olduğu düşünülebilir. İbnü'l-Arabî, 1165 yılında muhtemelen Şems'ten yirmi yıl kadar önce, İspanya'da doğmuştur. 1202 ila 1204 yılları arasında Mekte'deydi ve onun orada Selçuklu hükümdarı I. Gıyâseddîn Keyhüsrev'in (1192-1196, 1205-1211) İranlı dostu Mecdüddîn İshâk (ö. 618/1221 [?]) ile görüştüğü bilinmektedir. 1210 yılında İbnü'l-Arabî, Konya'yı ziyaret etmiş ve arkadaşı Mecdüddîn'in vefatı üzerine onun dul eşiyle yani Sadreddîn Konevî'nin annesi ile evlenmiştir.⁷⁷ Bu bağlamda aslında düşünsel boyut bir tarafa, söz konusu atıflar İbnü'l-Arabî ve Konevî çizgisini Mevlânâ çizgisi ile oldukça yaklaştırmaktadır. Ayrıca Mevlânâ'nın tahsil için gittiği Şam'da görüştüğü Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile hem üvey oğlu hem de öğrencisi Sadreddîn Konevî'nin Mevlânâ üzerindeki doğrudan etkileri yabana atılamaz.⁷⁸

Mevlânâ'nın divanının büyük kısmı Şems ile ilgilidir. Şems'in tasavvuf anlayışının en belirgin hususiyetlerinden biri, melâmet anlayışından kaynaklanan aşk ve cezbeye dayalı bir sülûk anlayışına sahip olmasıdır. Şeklî unsurlardan ziyade sülûk sürecinde sâliki kemâle erdiren asıl unsurun ilâhî aşk olduğu üzerinde duran Şems'in, Mevlânâ'nın hayatına girmesiyle onda uyandırdığı "ilâhî aşk", Mevlânâ'nın manevî gelişim sürecinde ve sülûk anlayışında köklü bir değişim meydana getirmiştir.⁷⁹

⁷⁵ Franklin Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010), 189-189.

⁷⁶ Lewis, *Mevlânâ*, 189-189.

⁷⁷ Lewis, *Mevlânâ*, 194.

⁷⁸ Hüseyin Güllüce, "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasının Oluşumunda Etkili Olan Şahsiyetler ve Kaynaklar", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Rûmî Yayınları, 2006), 93, 95, 96, 97, 98.

⁷⁹ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya göre Manevî Gelişim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 34.

Kuşkusuz Şems'i ve onun *Makâlât'*ını tanımadan önce hayatının belli bir bölümünde babası Bahâeddîn Veled'in ve onun *Ma'ârif* adlı eserinin Mevlânâ üzerinde derin etkisi olmuştur. Mevlânâ'nın babasının, Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın mürid ve halifelerinden olduğu, onun ise Ahmed Yesevî'nin son yıllarına yetişmiş olduğu bilinmektedir. Bu doğrultuda Mevlânâ'nın Necmeddîn Kübrâ'dan ve Ahmed Yesevî'den de faydalandığı ve etkilendiği söylenebilir.⁸⁰

Mevlânâ'nın yararlandığı eserler arasında, Gazneli şair Hakîm Senâî'nin (ö. 525/1131 [?]), Ferîdüddîn Attâr'ın ve Gazzâlî'nin eserleri ile Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, İbn Mâlik'in *Muvatta*'ı, Merjinânî'nin *Hidâye*'si, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i ve İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ı bulunmaktadır. O, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*'i, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*'ı ve Meydânî'nin (ö. 518/1124) *Mecma'u'l-emsâl*'i gibi dilbilimsel ve edebî eserlerden de yararlanmıştı.⁸¹

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin özü, Şems'e ait *Makâlât'*ta bulunmakla birlikte, babasının telif ettiği *Ma'ârif*'i okumadan *Mesnevî*'nin anlaşılması mümkün değildir. *Mesnevî* ve *Dîvân-ı kebîr*'deki bazı hikâye, bahis, mazmun, temsil ve telmihler *Ma'ârif*'de de bulunmaktadır.⁸²

Aralarında Hz. Hızır ile Hz. Musa arasındaki gibi bir bağ bulunan Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî'nin kayboluşundan sonra onun özlemiyle dile getirdiği coşkun ve heyecanlı şiirleri ile *Dîvân-ı kebîr*'i meydana getirmiştir. Ne var ki daha sonra, Zerkûbî'nin sohbetleri ve telkinleriyle kendine gelmiş ve en değerli eseri olan *Mesnevî*'yi yazmaya ve yazdırmaya başlamıştır. Mevlânâ'nın "Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor." ifadesiyle "İnsân-ı Kâmil'in Hakk'a olan vuslat arzusuyla inlemesi son derece veciz bir tarzda ifadesini bulmuştur. Mevlânâ'ya göre nasıl ki "ney" in içi boştur ve üfleyen kimsenin nefesi ondan ses çıkarırsa, İnsân-ı Kâmil'in vücudu da "ney" e benzer. Bu doğrultuda "ney" in yedi deliği, insanın başındaki göz, kulak, burun ve ağız gibi yedi uzvuna işaretler.⁸³ Böylece "ney" metaforunda temsil edilen İnsân-ı Kâmil düşüncesi ile bağlantılı olarak dünyada ten kafesinde olmanın huzursuzluğu dile getirilir.⁸⁴ Mevlânâ'ya göre varlığın, varlık katmanlarındaki en mükemmel yansıması insandır. İnsan bilinmeden Yüce Yaratıcı bilinemez. Kendini tanımayan Rabb'ini tanıyamaz [Men

⁸⁰ Sultan Veled, *İbtidânâme* (Konya: Konya Turizm Derneği, 1976), 247-248.

⁸¹ Güllüce, "Mevlânâ", 93, 95, 96, 97, 98.

⁸² Güllüce, "Mevlânâ", 92, 93.

⁸³ Bayram Ali Çetinkaya, "Mevlâna Öğretisinde Müzik ve Ney", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu* (Konya: Rûmî Yayınları, 2006), 694.

⁸⁴ Metin İzeti, "Mesnevî Perspektifinde İnsân-ı Kâmil Paradigması", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu* (Konya: Rûmî Yayınları, 2006), 381.

arefe nefsehu fekad arefe rabbehu]. Burada kendini bilen insandan maksat, İnsân-ı Kâmil'dir.⁸⁵

Mevlânâ açısından yaratılış, tek bir göz kamaştırıcı beyazlığın, yani Allah'ın çok renkli ve çok biçimli tecellisidir. Yaratılış bu ezeli renksizliğin surete ve yönler saçıması, bu arada tekilleşme, ayrılma, ayrışma ve karşıtlık yanılsamasının doğmasıdır. Mevlânâ, Pers saraylarına özgü bir oyun olan çevgen benzetmesini kullanarak Allah'ın ol emriyle tıpkı çevgenle vurulan top gibi hem mekân âleminde hem de lâmekân âleminde yuvarlanıp durduğumuzu kabul eder. Yaratılışın gözle görülür renkleri arasına fırlatılarak, bize çatışma ve tezatlık getiren özelliklerle boyanırız.⁸⁶ O, "Renksizlik âlemi, renge esir olunca bir Musa, öbür Musa'yla savaşa düştü, Renksizlik âlemine ulaşırsan Musa ile Firavun'un karıştığı âleme erişirsin."⁸⁷ der. Mevlânâ'ya göre renksizlik, tüm renklerin köküdür.

Sûfî düşünce geleneği doğrultusunda İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ, varoluşu gizli hazine kabul edilen Hakk'ın sayısız sıfat ve isimlerindeki kemâlâtın zuhura geliş süreci olarak görmektedir. Mevlânâ'ya göre insan çok değerli bir varlık olarak Rahmânî nefesin mazharı olarak füsun-ı İlsâ nitelemesine layık bir varlıktır.⁸⁸ Mevlânâ varoluşu İbnü'l-Arabî gibi tasavvufî düşünce geleneğindeki "gizli hazine (kenz-i mahfî) anlayışı doğrultusunda izah eder. Âlem, gizli hazine kabul edilen Allah'ın Zât'ındaki içkin ilâhî isim ve sıfatların zuhura gelişidir. Mevlânâ'ya göre, insanın canının canı olduğunu bildiren ilâhî nûr aynı zamanda Muhammedî nûr'dur.⁸⁹ Dolayısıyla Mevlânâ'nın düşüncesinde Nûr-ı Muhammedî ya da başka bir deyişle Hakikat-i Muhammediye teorisi temel bir teoridir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî insanı merkeze alan ilâhî bir aşk metafiziği geliştirmiş, başta *Mesnevî'si* ve *Dîvân-ı kebîr'i* olmak üzere, *Rubâiyât*, *Fîhi mâ fih*, *Mecâlis-i seb'a* ve *Mektûbât* gibi eserleriyle bu aşkı dile getirmiştir. Mevlevîlik bugün dahi Mevlânâ'nın eserleri, semâ ayini ve Mevlevîliğin kendine özgü musiki, remz ve uygulamaları ile dünyanın çeşitli yerlerinden insanları Mevlânâ'nın terennüm ettiği ilâhî aşka çekmektedir.

⁸⁵ Mahmud Erol Kılıç, "Sûfî Şiirinin Poetikası", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu* (Konya: Rûmî Yayınları, 2006), 691.

⁸⁶ Lewis, *Mevlânâ*, 460.

⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2467-8.

⁸⁸ Küçük, *İnsân-ı Kâmil*, 25, 110.

⁸⁹ Küçük, *İnsân-ı Kâmil*, 135, 139.

7. TASAVVUFU BESLEYEN TEORİLER VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YANSIMALARININ GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Tasavvufî düşünce geleneğinde tasavvufun metodolojisini belirleyecek tarzda birçok teori ortaya konmuştur. Bu teoriler dikkate alındığında tasavvufun, salt zühd ile ilişkili bir alandan ibaret olmayıp, epistemolojik, ontolojik, etik ve eskatolojik ekseninde, felsefe ve kelâm alanlarıyla kesişen fakat kendine özgü bir paradigma inşa ettiği görülür. Bu paradigma, çoğunlukla vahyi kendine referans almış olsa da tabiatı gereği derin senkretik bağlantılar içerir. Bu doğrultuda erken dönemde Bâyezîd-i Bistâmî'nin fenâ teorisi, Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) fenâ ve bekâ teorisi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve misak nazariyesi ve Elest düşüncesi, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) hatmü'l-velâye ve inayet görüşü gibi kuramsal bir yapının varlığından söz edilmelidir. Ayrıca ilâhî aşk metafiziği bağlamında Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) lâhût-nâsût ve hulûl teorileri ve 'aynü'l-cem' iddiası⁹⁰ gibi görüşlerinin, tasavvuf düşüncesinde muhtelif yansımaları olmuştur. Benzer şekilde Fârâbî'nin (ö. 339/950) ittisâl teorisinin ve bilahare İbn Sînâ'nın nefis teorisinin farklı tonlarda tasavvuf düşüncesinde etkileri söz konusudur. Elbette İbn Sînâ'dan çokça etkilenmiş bir kişi olan Sühreverdî gerek İbn Sînâ'nın görüşlerini gerekse Avesta edebiyatı, kadim İran felsefesi ve Hermetik gelenek gibi unsurları mezceden bir anlayışla işrâk ve nûr teorilerini geliştirmiştir. Bu teoriler bir yönüyle varlık probleminde çözüm getirmeye çalışırken, diğer taraftan mârifet olgusunun ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Tasavvufun erken döneminde görülen fenâ teorisi ise, her şeyden önce dervişin seyr u sülûkunda şahit olduğu bir hâldir. Bu noktada mücâhede ve riyâzet ile sıkı bir bağı vardır. Nefsin tezkiyesi ve arınması hâli olan fenâ, bekâ'nın zıddı olup insanın kötü sıfatlardan sıyrılmasını ifade eder. Fenâ'nın iki tezâhüründen biri, onun temelde çokça yapılan bir riyâzetin sonucunda gerçekleşmesi, diğer tezâhürü ise sâlikin, mülk ve melekût âlemine yönelik idrak ve hissiyattan geçerek tam bir istiğrak hâli içerisinde Hak Teâlâ'yı müşahade etmesidir. Fenâ fillâh'taki sûfî davranışı, fenâ (annihilation) kavramının kendi dinamiği içinde bir eylem olarak sâlikin ilâhî aşkta kendinden geçmesini ifade ederken, fenâ kavramının diğer açıdan, bekâ (permanence) ile ilişkilidir. Bu ikinci eylem şekli, sâlik'in, Zât-ı İlâhiye'nin hakikatine ulaşma idraki içerisinde ikilikten sıyrıldığını ona hissettirir. Birinci eylem türü daha çok, Kuşeyrî, Cü-

⁹⁰ "Birliğin Özü" diye ifade edilebilecek 'aynü'l-cem', Ben ve Sen'in yani mistik ile ardığı ilâhî objenin tek bir şey hâline gelmesi demektir. Mâcid Fahrî, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, 117.

neyd-i Bağdâdî ve Gazzâlî ile ilişkilendirilirken, diğer eylem biçimi Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve İbnü'l-Arabî ile ilişkili görülür.⁹¹

Nihayet pek çok tasavvuf tarihçisi açısından ahlâk ve bilgi probleminin çok ötesinde ontolojik bir yaklaşımla kapsamlı bir teori ortaya koyması sebebiyle İbnü'l-Arabî, tasavvuf alanında en yetkin teorisyen olarak anılmıştır. Ne var ki İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinden önce hiçbir teorinin geliştirilmediği iddiası, -onunki kadar kapsamlı olmasa bile- kronolojik olarak ondan önce yaşamış olan birtakım sûfilerin teorilerini yok saymak olur. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinin en önemli referans noktalarından birinin, İbn Kasî'nin ilâhî isim teorisi olduğu unutulmamalıdır. Gerek ilâhî isim teorisi, gerekse de ism-i a'zam tartışmalarından soyutlanmış bir vahdet-i vücûd teorisi düşünülemez.

Ayrıca bu teorinin temel bileşenleri arasında velâyet teorisi ve Hakikat-ı Muhammediyye ya da başka bir deyişle Nûr-ı Muhammedî teorisi gibi teoriler bulunmaktadır. Kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin, Mutezile'nin ma'dûm teorisine karşı geliştirdiği a'yân-ı sâbite teorisi ise onun ontolojisinin oldukça önemli bir yönünü temsil eder.⁹² Bu öz, Allah'ın sürekli var edişinin bir temsilidir ve Kenz-i Mahfî hadisi ile güçlü bir bağlantı içerisinde anlaşılabilir. Bu ise İbnü'l-Arabî'nin, kendinden önceki kuramsal yaklaşımları, tahlil, tenkit ve yeniden biçimlendirme eğilimine yönelik ciddi bir kanıt niteliğindedir. İbnü'l-Arabî'nin yukarıda ifade edilen vahdet-i vücûd teorisinin yanı sıra tenzih ve teşbih dikotomisi, harfler âlemi ve ilâh-ı mu'tekad teorileri bu kuramsal çerçevenin girift ve bir o kadar kapsamlı bir varlık ve bilgi tasavvuru olduğunu ispatlar niteliktedir.⁹³

8. SONUÇ

Teosofik düşüncenin gerçekten en derin irfân modelini, İbnü'l-Arabî ve onun öncülüğünde Sadreddîn Konevî gibi öğrencileri ortaya koymuşlardır. Ne var ki bu teori ile eş zamanlı ya da daha sonra ortaya konmuş ve birçok yönden birbirleriyle bağlantılı teorilerin varlığı inkâr edilemez. Üstelik bu teoriler, sa-

⁹¹ Muhammed el-Munsif İbnü'l-Beşîr, *Felsefetü İbn Arabî fi'l-ma'rifeti ve'l-vücûd* (İrbid: Âlemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2016), 189, 191.

⁹² İbnü'l-Beşîr, *Felsefetü İbn Arabî*, 258.

⁹³ İbnü'l-Arabî'nin modeline benzer şekilde Molla Sadrâ'da da teşbih ve tenzih dikotomisi bulunmaktadır. Molla Sadrâ'ya göre "tenzih ve takdîs, ehadiyyet makamına dayanmaktadır. Teşbih ise kesret ve ma'lûliyyet makamları ile ilişkilidir. Bütün bu övgüye yaraşır makamlar Allah'ın ehadî yönünün farklı ifadeleridir. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, 6/374.

dece tasavvufun kendi dinamikleriyle de açıklanamayacak kadar farklı düşünsel yapılarla irtibatlı görünmektedir. Bu noktada tasavvuf, kelâm ve felsefenin, bir tedahül oluşturacak şekilde benzer parametreleri kendi metodolojileri içerisinde şekillendirdikleri söylenebilir. Bu nazari teşekkül süreci aynı zamanda interdisipliner bir etkileşim sürecidir. Örneğin tasavvuf düşüncesini etkilemiş olan feyz nazariyesi Platon temelli bir referans zemine sahiptir. Bu teori Aristo'nun düşünce dünyasına uymaz. Tasavvuf, İbn Sînâ üzerinden etkilendiği öngörülebilecek şekilde feyz nazariyesinden kendi neşvesi içerisinde yararlanmıştır.⁹⁴ Ne var ki pek çok sûfî, tıpkı Yunus Emre'nin *Divân-ı İlâhiyât'*ında açıkça görüldüğü gibi Aristo'nun Anâsır-ı Erba'a düşüncesinden de beslenir.⁹⁵

Tasavvufun farklı tezâhür ve meşrepler ile bağlantılı olduğu kabul edilmelidir. Bu doğrultuda vahdet-i vücûda aldığı pozisyon itibarıyla daha net konumlandırabileceğimiz ve İmâm Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) vahdet-i şuhûd teorisi ve İshrâkî gelenek içerisinde İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasına oldukça yaklaşan Molla Sadrâ'nın vahdet-i sinhiyye yorumu ve teşkîk teorisi, -birtakım benzerliklerine rağmen- önemli ölçüde farklılıklar içeren tasavvufî yaklaşımlardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın feyz ve sudûr teorileri bağlamında ya da Anâsır-ı Erba'a gibi kozmogonik yaklaşımlarının, şu ya da bu şekilde varlık ve bilgi konusunda söyleyecek çok şeyi olan tasavvufta etkisinin olması yadırganacak bir durum değildir. Özellikle tasavvufun nazari irfân boyutu açısından bilginin İslâmîleştirilmesi sürecinde bu menkul bilgi unsurları, nassî tevillere konu olacak şekilde içselleştirilmiştir.

9. KAYNAKÇA

Abdulhamîd, Râcih. Nazariyyetü'l-ma'rife beyne'l-Kur'ân ve'l-felsefe. Riyad: Mektebetü'l-Müeyyed, 1992.

Aksoy, Hasan. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Atûm, Leys Sâlih Muhammed. el-Felsefetü'l-İshrâkiyye 'inde's-Sühreverdî. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2015.

Bâlî, Mirvet İzzet. İtticâhü'l-İshrâkî, fi felsefeti İbn Sînâ. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1414/1994.

⁹⁴ Cemîl Salîba, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ* (Beyrut, Dârü'l-Endelüs, 1951), 84-85.

⁹⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1973), 239.

- Bedevî, Abdurrahmân. Şahsiyyât kalika fi'l-İslâm. Beyrut: el-Merkezü'l-Akâdîmî, li'l-Ebhâs, 2015.
- Câmî, Abdurrahman. Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds. tsh. Mehdî Tevhîdî Bor. Tahran: İntişârâtü Saîdî, 1366.
- Chittick, William C. "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret". İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Chittick, William C. Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Corbin Henry. Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Corbin, Henry. el-Hayâlu'l-Hallâk fi tasavvufi İbn Arabî. çev. Ferîd ez-Zâhî. Bağdat-Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008.
- Corbin, Henry. İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. Kitâbu't-ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü. çev. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Mevlâna Öğretisinde Müzik ve Ney". Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu. Konya: Rûmî Yayınları, 2006.
- Demirli, Ekrem. "Gazzâlî ve Tasavvuf". Gazzâlî Konuşmaları. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. İbnü'l-Arabî Metafiziği. İstanbul: Sûfî Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Dînânî, Gulâm Hüseyin el-İbrâhimî. İşrâkü'l-fikr ve's-şuhûd fi felsefeti's-Sühreverdî. çev. Abdurrahman el-Alevî. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2005.
- Ebû Reyân, Muhammed Alî. Usûlü'l-felsefeti'l-İşrâkiyye inde's-Sühreverdî. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ty.
- Fahrî, Mâcid. Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye. Beyrut: ed-Dâru'l-Muttehide li'n-Neşr, 1974.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr. thk. Abdülaziz İzzüddîn es-Seyravân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1973.
- Güllüce, Hüseyin. "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasının Oluşumunda Etkili Olan Şahsiyetler ve Kaynaklar". Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri. 85-99. Konya: Rûmî Yayınları, 2006.
- Hamanei, Seyyid Muhammed. Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mûteâliye. çev. Sedat Baran. İstanbul: Denge Yayınları, 2006.

- Hanbelî, İbnü'l-İmâd. Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350.
- Hasen, Alî el-Hâc. el-Hikmetü'l-müte'âliye 'inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1326.
- Havâliidiyye, Esmâ. Sar'a't-tasavvuf, el-Hallâc ve 'Aynu'l-Kudât el-Hemezânî ve's-Sühreverdî nemâzice: dirâsetün tahlîliyye nakdiyye mukârene testelhimu mefâhîme nazariyyeti't-takabbül. Rabat: Dâru'l-Emân, 1435/2014.
- Hirtenstein, Stephen. Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî: "Bir Merhamet Abidesi". İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed. Vefeyâtü'l-a'yân. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü Sâdır, ty.
- İbn Sînâ. Risâle fi'l-ışk. thk. Hüseyin es-Siddîk-Râviye Câmûs. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2005.
- İbnü'l-Arabî. el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye. thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1985.
- İbnü'l-Beşîr, Muhammed el-Munsif. Felsefetü İbn Arabî fi'l-ma'rifeti ve'l-vücûd. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2016.
- İbnü'l-Hafîb, Lisânüddîn. Ravdatü't-ta'rîf bi hubbi's-şerîf. thk. Muhammed el-Kettânî. Dârü'l-Beyzâ: Dârü's-Sekâfe, 2004.
- İzeti, Metin. "Mesnevî Perspektifinde İnsân-ı Kâmil Paradigması". Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu. Konya: Rûmî Yayınları, 2006.
- Ka'bî, Abbâs. Nazarâtün fi's-sekâfeti'l-irfâniyye. Beyrut: Dârü'l-Meârif el-Hikemiyye, 2017.
- Kartal, Abdullah. Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Süfi Şiirinin Poetikası". Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu. 690-700. Konya: Rûmî Yayınları, 2006.
- Knysh, Alexander D. Ibn Arabî in The Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. New York: State University of New York Press, 1999.
- Konevî, Sadreddîn. Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fî Esrârî Müstenidâti Hikemî'l-Fusûs. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Konevî, Sadreddîn. Miftâhü'l-Gayb. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârâtü Mevlâ, 1374.
- Kutluer, İlhan. "Hikmetü'l-İşrâk". Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/522. İstanbul: TDVY, 1998.
- Küçük, Osman Nuri. Fusûsü'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Küçük, Osman Nuri. Mevlânâ'ya göre Manevî Gelişim. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

- Lewis, Franklin. Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010.
- Molla Sadrâ. el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyye el-erba'a. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Osman Yahyâ. Müellefâtü İbn Arabî ve târihuhâ ve tasnîfuhâ. çev. Ahmed Tayyib. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, ty.
- Palasios, Asin. İbn Arabî hayâtuhû ve mezhebuhû. çev. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'l-Angelo el-Mısriyye, 1965.
- Penâh, Yedullah Yezdân. el-İrfânü'n-nazarî mebdâiuhû ve usûluhû. çev. Alî Abbâs el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Salîba, Cemîl. Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ. Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1951.
- Sultan Veled. İbtidânâme. Konya: Konya Turizm Derneği, 1976.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşîyye. nşr. Necefkulî Habîbî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2009.
- Tek, Abdurrezzak. Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar. Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- Turğay, Fatma. "İşrâkî Dil: Sühreverdî'den Şarihlerine İşrâkî Dilin Meşşâi Dile Tercümesi Problemi". Şerhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şarihler. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Ubûdiyyet, Abdü'r-Resûl. en-Nizâmü'l-felsefî li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye. çev. Ali Abbas el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadâratî'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Veysî, Yasin Hüseyin. es-Sühreverdî el-İşrâkî ve nakduhû li'l-felsefeti'l-Yûnâniyye. Dîmeşk: Dâru Ninova, 2007.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin. Tarihsel Perspektifiyle İnan Tasavvufu. çev. Nurcan Altun. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1001352

Gönderim Tarihi: 27.09.2021 | Kabul Tarihi: 25.12.2021

İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi

-The Theory of Evolution in the İhvân-ı Safa Philosophy -

Hamdi Onay*

Atıf/Citation: Onay, Hamdi. "İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi / The Theory of Evolution in the İhvân-ı Safa Philosophy". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 283-303.

Öz:

İhvân-ı Safa'nın varlık anlayışını irdelediğimiz bu makalede araştırmanın konusu Risalelerde genişçe yer alan varlığın oluş halini belirlemeye çalışmaktır. İhvân varlık konusunu Risalelerin tamamında dağınık halde ele alırken, oluş problemini özel bir başlıkla, "Oluş ve Bozuluş" adı altında daha derli toplu incelemiştir. İhvân-ı Safa felsefesinde oluş teorisini merkeze alarak varlığın oluşum süreçlerini ele alan düşünce ve temellendirmelere değinerek konuyu ana hatlarıyla dikkatlere sunmaya çalışacağız. Burada amacımız ilk önce bilimsel bir yöntemle tekâmül (evrim) konusunu kavramsal açıdan değerlendirmek, evrim veya tekâmül kavramlarının farklı bağlamda kullanımlarını birtakım sorularla yalın olarak ortaya koymaktır.

Felsefe tarihinde varlığın oluşumuna dair düşünceler farklı yollardan geçerek günümüze kadar gelmiştir. Varlığın ortaya çıkışı veya kâinatın oluşumu hakkındaki mevcut açıklamaların en bilinenleri yaratılış ya da onun özel bir biçimi diyebileceğimiz evrim teorisidir. Ancak ister yaratılışa inansın ister evrim konusunda felsefi tartışmalara katılsın, düşünce tarihinde insanlar hiçbir zaman bu konuda fikir birliği içinde olmamıştır. İslam düşünce geleneğine bakıldığında bu durum daha açık bir şekilde görülecektir. Buna rağmen farklı düşünme biçimlerinin hemen hepsi Kur'an'da kendi düşüncelerine dayanak oluşturan ayetlerin bulunduğu ve sağlam akli çıkarımların olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple denilebilir ki İslam düşüncesinde tekâmül fikri hemen her disipline ait düşünürler tarafından ele alınmış ve incelenmiştir.

Felsefi anlamda evrim düşüncesinin ortaya çıkışını antik çağ filozoflarından Anaksimandros (ö. MÖ. 547)'a kadar geriye götürmek mümkündür. O, balıklardan başlayarak bütün canlıların değişerek meydana geldiğini, nihayet insanın bu değişimin en son safhasında yer aldığını ifade eder. Tekâmül konusunda İslam düşünürleri her biri kendi anlayışına göre bir nazariye geliştirmiştir. Varlığın oluşumu hakkındaki düşünceler mukayeseli olarak ele alındığında; aynı kaynaktan türeyen varlıklar arasındaki gelişimin basamak (süreç) şeklinde olduğunu ve bu gelişme basamakları üzerinde ara varlıklar meydana geldiğini ifade ederler. Bu gelişimin ileri aşamalarında İhvân-ı Safa, İbn Miskeveyh ve Kınalızade Ali Efendi gibi düşünürler bu varlık hiyerarşisi içinde insanın diğer varlıklarla benzer özellikler gösterdiğini hatta sadece biyolojik karakterleriyle değil, aynı zamanda

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamdi.onay@inonu.edu.tr. Orcid: 0000-0002-0867-278X.

fizyolojik karakterleriyle de benzer olduklarını ifade ederler. Dahası farklı coğrafi faktörlere göre oluşan bu benzerliğin çeşitli ortamlardan ve belirlenemeyen şartlardan meydana geldiğine vurgu yaparlar.

İhvan-ı Safa tekâmül nazariyesini oluş ve bozuluş ekseninde ele almaya çalışır. Ona göre oluş; maddede suretin oluşması veya maddedeki suretin daha üst formlarda varlık kazanması, bozuluş ise maddedeki suretin yok olması ya da daha alt bir varlık formuna bürünmesi anlamlarına gelmektedir. Bu iki durum birbirinin zıddı olduğundan bu ikisi aynı anda bulunamazlar. İhvan'ın evrim anlayışını ele alırken türlerin kendi içindeki tikel varlıkların evriminden bahsettiği anlaşılmalıdır. Tümel olanlar ise evrim geçirmezler. Çünkü tümel nefisler felekler âlemine ait olduğu için bunlar bir bütün olarak değişmezler. Tümel nefislerin değişime açık olması felekler âleminin de değişeceği anlamına gelmektedir. Bu ise sudur nazariyesinde ciddi bir eksikliği akla getirmektedir. Öyleyse İhvan'ın tekâmül nazariyesinden bahsedilirken türler arası geçişi değil de tikeller bazında düşünülmelidir. Bu kaide bitki, hayvan ve insan türleri için de geçerlidir. O halde tekâmüle uğrayanlar cüzi cisim ve cüzi nefislerdir. Küllî cisim ve Küllî Nefisler oluş ve bozuluşa tabi değildir.

Sonuç olarak düşünce tarihinde varlığın oluş, meydana gelme ve yaratılışına dair çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Ayrıca her bir açıklama şeklinin de kendi içinde farklı yorumlayış biçimleri söz konusudur. İhvan-ı Safâ varlık hiyerarşisini soyuttan somuta doğru bir modellemeyle açıklamaya çalışmıştır. Küllî Akıl, Küllî Nefs ve heyula gibi varlığın ilk halleri ruhani iken, küllî tabiat, felekler ve ay-altı âlem, maddi (nesne) âlem olarak açıklanmıştır. Buna göre türler arası geçişe imkânı yokken, aralarında hiyerarşik bir düzen bulunan türlerin kendi içinde kemale doğru bir seyir izlediği anlayışı hâkimdir. Madenler arasındaki hiyerarşi bitkiye benzeme durumuna göre konumlanırken, hayvanlar arasındaki hiyerarşi ise duyu organlarının sayısına göre belirlenir. Maden, bitki ve hayvan nefisleri ay-altı âleme münhasırken, insan nefsi ay-üstü âleme ait bir nefistir. Bu nedenle öldükten sonra diğer nefisler ay-altı âlemde kalırken yalnız insan nefsi ay-üstü âleme intikal edebilecek potansiyele sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İhvan-ı Safa, Tekâmül, Nefs, Küllî, Cüz'i,

Summary:

In this article, where we examine the asset understanding of İhvan-ı Safa, the subject of the research is to try to determine the state of being of the asset that is widely included in the treatises. While İkhwan dealt with the subject of being in a scattered way in all his treatises, he examined the problem of being more thoroughly under a special title, "Being and Degradation". We will try to present the issue to the attention in detail by focusing on the theory of formation in the philosophy of İkhwan-ı Safa and touching on the thoughts and foundations that address the processes of formation of being. Our goal here is to first evaluate the issue of evolution from a conceptual point of view using a scientific method, to put forward the use of the concepts of evolution or evolution in a different context in a simple way with a number of questions.

In the history of philosophy, thoughts about the formation of being have passed through different paths and have come down to the present day. The most well-known of the existing explanations for the emergence of existence or the formation of the universe is the theory of evolution, which we can call creation or a special form of it. However, whether they believe in creation or participate in philosophical discussions about evolution, people have never been in consensus on this issue in the history of thought. This situation will be seen more clearly when we look at the Islamic thought tradition. Despite this, almost all of the different ways of thinking believe that there are verses in the Qur'an that form the basis of their thoughts and that there are sound mental conclusions. For this reason, it can be said that the idea of evolution in Islamic thought has been considered and studied by thinkers belonging to almost every discipline.

In a philosophical sense, it is possible to trace the emergence of the idea of evolution back to the ancient philosophers Anaksimandros (d. 547 BC). He means that all living things, starting with fish, are changing, and finally man is at the very last stage of this change. Islamic thinkers on the subject of evolution have developed an evil eye according to each of their own understanding. Comparative taken as the formation of ideas about the asset; the development step between entities derived from the same source (process) in the form of this development on the ladder of beings they mean that occurred. In the advanced stages of this development, the İkhwan-ı Safa, İbn Miskeveyh Kınalı-zade Ali Efendi and other similar thinkers such as this demonstrated that the biological characteristics of human beings in the hierarchy of existence even just a character, but also express that they

are similar in physiological characters. Moreover, it is formed according to different geographical factors

Ikhwan-i Safa tries to address the evil eye of evolution on the axis of creation and degradation. According to him, formation means that an image is formed in matter or an image in matter acquires existence in higher forms, while degradation means that the image in matter disappears or takes on a lower form of being. Since these two situations are opposite of each other, these two cannot be found at the same time. When considering the understanding of evolution of Ikhwan, it should be understood that the species is talking about the evolution of specific beings within itself. All of them, on the other hand, do not evolve. Because all souls belong to the world of evil, they cannot change as a whole. The fact that all souls are open to change means that the world of angels will also change. This brings to mind a serious lack of emanation theory. Therefore, when talking about the evolutionary decency of the Ikhwan, one should consider the transition between species, not on the basis of properties. This rule also applies to plant, animal and human species. The Universal object and the Universal Souls are not subject to formation and corruption.

As a result, various views on the formation, occurrence and creation of existence have been put forward in the history of thought. In addition, each form of explanation has different ways of interpretation within itself. Ikhwan-i Safa has tried to explain the hierarchy of assets with a modeling from abstract to concrete. The first states of existence, such as the complex mind, the Complex Soul and the soul, are spiritual, while the complex nature, the angels and the sublunar realm are explained as the material (object) realm. Accordingly, while there is no possibility of interspecies transition, the understanding prevails that species with a hierarchical order among them follow a course towards dec decency in themselves. The hierarchy between mines is dec decoupled according to the similarity to the plant, while the hierarchy between animals is determined by the number of sense organs. The mineral, plant and animal souls are exclusive to the sublunar realm, while the human soul is an individual belonging to the celestial. Therefore, after death, while the other souls remain in the sublunar realm, the human soul alone is transferred to the celestial.

Keywords: Islamic Philosophy, İhvan-ı Safâ, Evolution, Self, Universal, Particular.

1. GİRİŞ

Düşünce tarihinde oluşa dair farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Kültürlerin dini ya da felsefi düşünme tarzına göre değişen bu açıklama biçimlerinin bazıları zayıflayarak tarih içinde unutulmaya yüz tutmuş, bazıları ise gelişerek günümüze kadar ulaşmıştır. Konu etrafında mevcut açıklamaların en bilinenleri yaratılış ve evrim teorisidir. Hint ve mısır medeniyetlerinde konu daha çok inanç çerçevesinde tartışılırken kadim Yunan medeniyetinde mesele daha çok felsefi açıdan ele alınmıştır. Şunu söylemek gerekir ki inanç ve felsefe etrafında dönen tartışmalar hakkında her bir düşünce sistemi kendi içinde de oluşa dair ittifak halinde olmamıştır. Sözelimi bir dine inanan ya da felsefi bir sonuca ulaşan insanlar içinde evrimi de yaratılışı da savunan düşünürler mevcuttur. İslam düşünce geleneğine bakıldığında bu daha da açık bir şekilde görülecektir. Kalam, Tasavvuf ve Felsefe geleneklerinin her birinde bile ittifak sağlanamamıştır. Kalamcılardan bazı mutezili âlimler evrime inanırken, eşari âlimler daha çok yaratılış teorisini savunmuşlardır. Tasavvuf geleneğinde Gazali gibi âlimler hudus ekseninde yaratılışı savunurken, İbn Arabi gibi düşünürler evrimi savunabilmişlerdir. Felsefe geleneğinde de Kindi ve Farabi gibi filozoflar evrimi kabul etmezken, İhvan-ı Safa ve İbn Miskeveyh gibi filozoflar varlık

formlarını evrimle açıklamaya çalışmışlardır. Bu muhtelif düşünme biçimlerinin temeli her iki tarafın Kur'an'da kendi düşüncelerine dayanak oluşturan ayetlerin olduğuna ve akli çıkarımların farklılığına dayanmaktadır. Bu makalede İhvân-ı Safa'nın tekâmül nazariyesi ele alınarak meselenin İhvân tarafından nasıl temellendirildiğine değinilecektir.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tekâmül konusunu evvela kavramsal açıdan değerlendirmekte fayda vardır. Çünkü evrim veya tekâmül kavramlarının kullanımı birtakım soru ve sorunları da beraberinde getirmektedir. Türkiye'deki tarihsel süreçlere bakıldığında evrim kelimesinin Türkçe kaynaklarda ilk geçtiği dönem, 1935'tir. Fakat bu, sadece bir karşılık bulma denemesidir. Bilimsel bir terim olarak kullanıldığı ilk yer, *Türkçe Terimler Cep Kılavuzu*'dur. Bu tarihten önce, Fransızca "evolution" kelimesi için kullanılan karşılık, 'tekâmül' terimidir. Örneğin, 1938 yılında basılan Biyoloji lise ders kitabında tekâmül kelimesi kullanılmaktadır. Evrim kelimesini daha sonra, 1942'de, Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Felsefe ve Gramer Terimleri* adlı Türkçeleştirme kılavuzunda görülür. Evrim kelimesinin "evolution" karşılığı olarak bugünkü anlamıyla yaygın bir kullanıma sahip olması 1950'lerden sonra olmuştur.¹ Bu süreçlere bakıldığında aradaki farkın bilimsel metinlerden kaynaklı değil de Arapça veya Türkçe karşılıklarındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Bu süreçte evrim sözcüğünün, daha önce yaygın olarak kullanılan tekâmül teriminden sonra modern evrim kuramlarını da içine alacak şekilde kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Çalışmamızda klasik kullanım tercih edilerek makalenin başlığında tekâmül kavramı kullanılmıştır.

Evrım nazariyesinin ne zaman ortaya çıktığı tam olarak belirlenemezse de felsefi anlamda evrim fikrini ilk ortaya atanın düşünürün Anaximandros (ö. MÖ. 547) olduğu kabul edilir. O, balıklardan başlayarak bütün hayvanların azar azar gerçekleşen bir değişme sonucu meydana geldiğini ve insanın bu değişmenin en son safhasında yer aldığını ifade eder.² İslam düşünce tarihinde ise hatırı sayılır oranda tekâmül düşüncelerine rastlanmaktadır. İslam'ın ilk dönemlerinde bu düşüncenin gelişmesi kökleri Kur'an'dan alınıp, deney ve gözlemlerle de desteklenerek ortaya konulduğunu teyit ettirmektedir. Bu düşüncenin kökenlerine ilk olarak Mutezili bir düşünür olan Nazzam'da (ö. 845) karşı-

¹ Recep Alpyağlı, *Evrım ve Tasarım* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 18-19.

² İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arşivi* 24 (1984), 101.

laşılır. Ona göre bütün âlem başta bil-kuvve mevcuttu. Daha sonra tedrici olarak cinsler ve türler meydana geldi.³ Nazzam'dan sonra yine başka bir Mutezili düşünür olan el-Cahız'da (ö. 869) da bu fikir derli toplu bir şekilde ele alınır. O, meşhur eseri olan “*Kitabu'l Hayevan*”da biyolojik evrimi, şartları ve sebepleriyle ele alır ve bu düşüncelerini gözlem ve bilimsel metotlarla desteklemeye çalışır.⁴ Nazzam ve Cahız'dan sonra, önemli Müslüman evrimciler XI. yüzyılın başlarında ortaya çıkmışlardır. Bunlar İhvan-ı Safa, İbn Miskeveyh, (ö. 1030) Biruni (ö. 1051) ve İbn Heysem'dir (ö. 1039). İbn Miskeveyh ve İhvan-ı Safa'yla, İslam kültüründeki evrimci düşünce, alan ve konu bakımından en geniş sınırlarına ulaşırken, Biruni ile de zirveye çıkmıştır. İbn Miskeveyh ve İhvan-ı Safa insanın ruhen ve zihnen evrimleştiğini ilk defa ortaya atarak, bir çeşit psikolojik evrimden söz ederken, İhvan-ı Safa buna ilaveten cemiyetlerin sosyal evrimine de dikkat çekmiştir. Biruni, suni seçkinleşme yoluyla canlıların evrimini savunarak, sadece genel biyolojik evrim teorisine bir katkıda bulunmamış, aynı zamanda, jeolojik ve kimyasal evrimlerden de söz etmiştir.⁵

Bu İslam düşünürleri tekâmül konusunda da birbirlerinin tam mukallidi olmamış ve her biri kendine göre bir nazariye ortaya atmışlardır. Onların ihtilaf ve ittifak ettikleri meseleler mukayeseli olarak ele alındığında; aynı kaynaktan türeyen varlıklar arasındaki gelişmenin basamak (süreç) şeklinde olduğunu ve bu gelişme basamakları üzerinde ara varlıklar meydana geldiğini ifade ederler. Ayrıca İhvan-ı Safa, İbn Miskeveyh, Ragıp el-İsfehani ve Kınalızade Ali Efendi gibi düşünürlere göre insan diğer varlıklara sadece biyolojik karakterleriyle değil, aynı zamanda fizyolojik karakterleriyle de benzer. Farklı coğrafi faktörlere göre oluşan bu benzerlik, çeşitli ortamlardan ve belirlenemeyen şartlardan meydana gelmektedir.

Görüldüğü üzere İslam düşünce tarihinde tekâmül fikri hemen her cehattan düşünürler tarafından ele alınmıştır. Mesela Nazzam ve Cahız gibi kelamcı, İbn Miskeveyh ve İhvan-ı Safa gibi filozof, Biruni gibi botanik ve dinler tarihçisi, Mevlâna gibi mutasavvıfların isimleri zikredilmektedir. Her biri bazı konularda hemfikir iken bazı konularda ise birbirlerine muhalefet etmektedirler.

³ T. O. Shanavas, “Darwin Öncesi Müslümanlar ve Evrim Teorisi”, *Evrin ve Tasarım* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 187.

⁴ Mehmet Bayraktar - Mehmet Vural, “Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, *KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 120.

⁵ Bayram Ali Çetinkaya, “İhvan-ı Safa Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim”, *Evrin ve Tasarım*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 250.

18. yy.'dan sonra evrim düşüncesi ideolojik söylemlerle tartışılmaya başlanmıştır. Batı'da evrim nazariyesi özellikle Eski ve Yeni Ahit'in yaradılış anlayışına bir eleştiri olarak ele alınmış ve yeni teoriler bu tartışmalar sonrasında farklı fikir ve bilim adamları tarafından dile getirilmiştir. Ludwig Büchner'in *Kraft und Stoff* (1855) ve Charles R. Darwin'in *The Origin of Species* (1859) adlı eserleri bu tartışmalar sonucunda ele alınmış önemli eserlerdir. Ayrıca Alfred Russell Wallace ve Thomas Henry Huxley gibi düşünürler bu nazariyeye önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunun yanı sıra evrimin kesinlikle kabul edilemeyeceğini iddia eden bazı düşünürler de bu iddialara cevaplar vermeye çalışmışlardır. William Paley *Natural Theology* adlı eserini bu iddialara cevap vermek için ele almış ve tabiatta evrimin olmayacağını iddia ederek kesin bir dille karşı çıkmıştır. Yakın zamanlarda İslam düşünürleri de bu konuda görüş birliği içinde değillerdir. Cemâleddîn-i Efgânî, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Mehmet Ali Ayni gibi düşünürler evrimi reddederken, İzmirli İsmail Hakkı, Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş gibi ilmi şahsiyetler ise evrim fikrini akla aykırı bulmamış ve bunu da dinle uzlaştıracı bir şekilde ele almaya çalışmışlardır.⁶

İhvân-ı Safa tekâmül nazariyesini oluş ve bozuluş ekseninde ele almaya çalışır. İhvân-ı Safa'ya göre oluş; maddede suretin oluşması veya maddedeki suretin daha üst formlarda varlık kazanması, bozuluş ise maddedeki suretin yok olması ya da daha alt bir varlık formuna bürünmesi anlamlarına gelmektedir. Bu iki durum birbirinin zıddıdır ve ikisi aynı anda bulunamazlar.⁷ İhvân'ın evrim anlayışını ele alırken türlerin kendi içindeki tikel varlıkların evrimi anlaşılmalıdır. Tümel olanlar ise evrim geçirmezler. Çünkü tümel nefisler felekler âlemine ait olduğu için bunlar bir bütün olarak değişemezler. Tümel nefisler değişirse felekler âlemi de değişecektir. Bu ise sudur nazariyesinde ciddi bir eksikliği akla getirmektedir. Öyleyse İhvân'ın tekâmül nazariyesinden bahsedilirken türler bazında değil de tikeller bazında düşünülmelidir. Bu kaide bitki, hayvan ve insan için de geçerlidir. O halde tekâmüle uğrayanlar cüzî cisim ve cüzî nefislerdir. Küllî cisim ve Küllî Nefisler oluş ve bozuluşa tabi değillerdir.⁸

İhvân-ı Safâ'da kozmo-biyolojik bir evrim teorisi bulmak mümkün ise de, onlar çağdaşları İbn Miskeveyh, Cahız gibi tabiat bilimleri alanında uzman kişiler olmadıklarından, kendilerinden önce bilimsel olarak ortaya konulan

⁶ Mehmet Bayraktar, "Tekamül Nazariyesi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2011), 40/338.

⁷ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri/Cilt 1* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/53-54.

⁸ Hamdi Onay, *İhvân-ı Safa'da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 104-106.

evrim teorilerini, daha çok Yeni Eflatuncu felsefî kozmolojiyle karıştırarak konuyu felsefî mahiyette işlemişlerdir.⁹ Risâlelerde İhvân-ı Safâ, Darwin gibi meseleyi yalnız organik maddelerin evrimiyle sınırlandırmaz, aynı zamanda onu organik olmayan maddelere de tatbik eder. İhvân'ın oluş felsefesi Darwinizmdeki gibi mekânîk ve kurgusal etkenlere dayanmayan, teolojik ve teleolojik bir yapı arz eder.¹⁰ Mesela onlar tabîî ayıklama yerine, "el-inayet el-Rabbaniyye" (Tanrı'nın yardımı), "el-hikmet el-ilahiyye" (ilahi hikmet) gibi tabirler kullanırlar.¹¹

Düşünce tarihinde evrim veya tekâmül hakkında yapılan en geniş taksim, evrimin üç türlü olduğuna dair düşüncedir. Bunlar inorganik, organik ve ruhani evrim olarak taksim edilmiştir.¹² İnorganik evrim cansız varlıkların evrimini, organik evrim insan bedenindeki biyolojik evrimi, ruhani evrim ise insanın ruhsal ve psikolojik evrimini ifade eder.¹³ Öyle anlaşılıyor ki İhvân'da hem inorganik hem organik ve hem de ruhani (psikolojik) evrimin hepsinden izler vardır.¹⁴ Lakin aslolan ruhani (nefsani) evrimdir, diğer evrim türleri ise bunlara yardımcı unsurlardır.¹⁵

İhvân'ın inorganik evrim düşüncesine bakıldığında ay-üstü âlemdeki cisimlerde herhangi bir oluş ve bozuluş olamayacağına göre bu, ay-altı âlemdeki unsurlarda mümkün olabilir. Burada bir bütün olarak türlerin nefsi değil de tek tek oluşan fertlerin maddesi ve nefsi kastedilebilir. Buna göre feleklerin etkisiyle madenler önce dört unsurdan meydana gelir. Bunlar ateş, hava, su ve topraktır. Sonra bu unsurlar da kendi aralarındaki etkileşimlerle diğer madenleri meydana getirirler.¹⁶

Organik evrim meselesine gelince İhvan, insanda organların tedrici bir surette meydana geldiğini; maden, bitki ve hayvandan tabîî bir şekilde biçim değiştirmekle insana geçildiğini ifade eder.¹⁷ Bu organik evrim insan bedeni için

⁹ Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim", 249.

¹⁰ Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim", 247.

¹¹ Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", 103.

¹² Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", 1-16.

¹³ Süleyman Ateş, "Kur'an'ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Evrime ve Tasarım*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 117.

¹⁴ Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim", 247.

¹⁵ Ayrıca bu üç tür evrim türünün kurandaki köklerine dair bkz. Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (1972), 127-146.

¹⁶ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/97.

¹⁷ Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim", 249.

geçerli olsa da İhvân'ın ikili taksimine bakıldığında herhangi bir tutarsızlık sözkonusu değildir. Çünkü İhvân-ı Safa insanın bileşenlerini iki olarak açıklar. Bu, beden ve nefistir. Beden diğer türlerin cisimleri gibidir. Yani özde madeni özelliğe sahiptir. Nefis sonradan bu madene yerleşir. Nefsin özellikleri ise madenlerde bulunmayan şehvî, gadabî ve natikî özelliklerdir. İnsanın şehvî ve gadabî nefsi ay-altı âlemin, natikî nefis ise ay-üstü âlemin ferdidir. İnsan nefsinin cismani boyutu madenlerin özellikleriyle aynı yapıdadır. Onun bu minvaldeki evrimi de madenlerin evrimi gibi düşünülür. Nefsin tekâmülü ise şehvî, gadabî ve natikî özelliklerine göredir.

Psikolojik evrim hakkında İhvân, nefsin bedene önceliğini vurgular. İnsanın nefsi ay-altı cisimlere yerleşmiştir. Cüzî nefis de bu cisimlerin özelliklerine göre değişim ve dönüşüme tabi olur. Bu tekâmül seyri ya ay-altı âlemdeki süflî olana doğru, ya da ay-üstü âlemdeki ulvî olana doğru bir seyir halindedir. Burada aslanan tekâmül ruhani tekâmüldür. Her nefis kendi mecrasına uyumlu hareket ederek kemale erer. Eğer nefisler kendilerine ait mecraya yönelmezlerse maksatları hâsıl olmaz ve oluş bozulmuş âleminde kalırlar. Maden bitki ve hayvanların nefisleri ay-altı âleme ait, insan ve melek nefsi ise ay-üstü âleme aittir. Form, varlıkların alt tabakalarından üste ve üstten alta doğru gider, fakat bu teşekkül süreci kanunlara veya hariçteki değişikliklere değil, yıldızların tesirlerine ve bilhassa insanın durumuna amelî ve nazarî davranışlara uygun olarak değişir. Bu nedenle tekâmül kelimesine modern çağda yüklenen anlam İhvân-ı Safâ'nın düşüncelerinden uzaktır. Mesela İhvân'a göre bir fil ve at, insana maymundan daha fazla benzer; hâlbuki vücut yapısı bakımından maymun insana daha yakındır.¹⁸ Maymun vücut şekliyle; at uysallığıyla, fil, papağan, bülbül, güvercin akıllarıyla; arı sanatıyla insana yakın olan yaratıklardır.¹⁹ Bu da gösteriyor ki tekâmülde esas olan suret açısından benzeme değil, nefsanî benzerliktir.

Ay-üstü âlemin oluşumuna daha önce sudur nazariyesiyle işaret edilmişti. Ay-üstü âlem oluş ve bozulma tabi olmayan âlemdir, bu nedenle orada aşamalı olarak feleklerin yaratılışı mevcuttur. Lakin ay-altı âlem sürekli oluş ve bozulma tabidir. Bu ikisi arasındaki ayrım varlık hiyerarşisinde de kendini belli eder. Ruhânî âlemde en üstün ve en yetkin olan varlık zâti önceliği olan varlıktır. Bu nedenle Küllî Akıl zâti öncelikten dolayı Küllî Nefis ve heyulâdan üstündür. Felekler âleminde ise zamansal açıdan önce yaratılan felek, diğerlerine göre daha üstündür. Lakin ay-altı âlemde ise hiyerarşi bunun tersinedir. Burada

¹⁸ Çetinkaya, "İhvân-ı Safa Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim", 248.

¹⁹ Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", 103.

zamansal açıdan en önce yaratılan en aşağı seviyedeki varlık, en sonra yaratılan ise en üstün ve en yetkin varlıktır. Buna binaen madenler bu hiyerarşide en düşük mertebeyi oluştururken, ondan sonra sırasıyla bitki, hayvan ve insan gelmektedir. Bu varlıkların suretlerine bakıldığında bu açık bir şekilde fark edilecektir. Madenler yer ile eşit mesabede, bitkiler başları yerde ayakları göğe doğru, hayvan yeryüzüne ve gökyüzüne eşit seviyede, insan ise başı göğe doğru, ayakları yere bitişiktir. Bu da demek oluyor ki nefsanî üstünlük kendini surette de belli ettirmektedir.²⁰ Bitkiler mertebesinin son basamağı ile hayvanlar mertebesinin ilk basamağı ve hayvanlar mertebesinin son basamağı ile insanlık mertebesinin ilk basamağı birbirine bitişiktir. Aynı şekilde insanlık mertebesinin son basamağı da melekler mertebesinin ilk basamağıyla irtibatlıdır.²¹

Risâlelere bakıldığında İhvan'ın tenasühü kabul ettiği söylenemez.²² Onlara göre tenasühçülerin bu sonuca varmaları hayvanların acı çektiklerine inanmalarından dolayı bir önceki hayatlarında yaptıkları günahların sonucu olduğu fikrine dayalıdır. İhvan'a göre ise hayvanların bu acıları tatmaları kendilerini tehlikelerden korumaları içindir. Eğer bu maksat olmasaydı nefisler bu acılardan kaçmak için bir an bile tereddüt etmeyeceklerdi. Çünkü cesetler kendilerine karşı ne bir yarar ne de bir zarar verebilirler. Nefis ise bu acıyı hayvana hissettirmekle zararlı olandan uzaklaşmasını sağlamaktadır²³ İhvan'ın Pisagor'dan etkilendiği göz önüne alındığında onun tenasüh inancına yaklaştığını iddia eden düşünürleri anlamak mümkündür. Onun söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla nefsin tekâmül yolculuğunda melekler ve Peygamberler seviyesine yükselmesi mümkün görülmektedir. Nitekim Risâlelerde tenasühü eleştiren bölümler dikkat çekicidir.²⁴

3. İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE TEKÂMÜL NAZARİYESİ

3.1. Mâdenler

Daha önce türün kendi içindeki tekâmülünden bahsedilmişti. Madenler sadece kendi içinde evrim geçirir ve birbirlerine dönüşebilirler. Unsurlar birbirine dönüştükleri gibi bunlardan oluşan elementer yapılar da birbirlerine dönü-

²⁰ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 5/96.

²¹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/121.

²² Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/298.

²³ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/299-300.

²⁴ Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 194-195.

şürler. Bunun delili madenlerde sabitliğin olmayışıdır. Mesela madeni bir karışım şartlar olgunlaştığında mamurken, bu şartlar değiştiğinde ise harap olabiliyor. Bir yerin önce çöl iken daha sonra sulak bir alana dönmesi söz konusu düşünceyi desteklemektedir.

İhvan'a göre madenler ay-altı varlık hiyerarşisinde yeryüzünde yaratılan ilk türdür. Bunların varlığa gelme şekli felekler ve gezegenlerin hareketleriyle ilgilidir. Yeryüzündeki madenler feleklerden feyiz alarak meydana gelir ve varlıklarını devam ettirirler. Felekler feyizlerini tabiattan alır ve bu feyzi aşağıdakilere aktarırlar. Bu şekilde yeryüzünde ilk yaratılan unsurlar, enâsır-ı erbaa denilen dört unsurdur. Bunlar ateş, hava, su ve topraktır.²⁵ Bu dört unsur diğer bütün elementlerin kaynağı olduğundan bunlara "ümmehat" (ana varlıklar) da denmiştir. Bu madeni cevherlerin maksadının, bilinen vakte kadar (kıyamete kadar) insanların ve hayvanların menfaatleri, dünya hayatının işinin düzene konulması ve hayvanların hayatta kalması içindir.²⁶ Buradaki hareketler itme-çekme, uyum-uyumsuzluk gibi kaidelere bağlıdır.²⁷ Bununla değişik mekânlar da ve farklı zamanlarda yerleştirme, oluşturma, bir araya getirme ve ayırma işlerini yerine getirirler.²⁸

Enâsır-ı erbaa'nın kendi aralarında hiyerarşik bir düzeni mevcuttur. Bunlar sırasıyla ateş, hava, su ve topraktır. Bunlardan birinin nihâyeti diğerinin bidâyetine bitişiktir. Mesela toprağın sonu suyun mertebesinin başlangıcına, suyun sonu havanın mertebesinin başlangıcına, havanın sonu ateşin mertebesinin başlangıcına, ateşin sonu ise ışığın mertebesinin başlangıcına bitişiktir. Bu madenler hayat ve hareketin maddesi olsalar da onların ölü ve canlı olduğuna hükmedilmez. Onların her birinin hayata ve ölüme bakan iki yönü vardır. Toprağın yukarda ve ince olan kısmı suya bitişiktir. Onun diğer yönü ise dağlar, kayalar ve killer gibi yoğun olan kısma bitişiktir. Toprağın suya yakın olan kısmı mamur, kile ve çöllere yakın olan kısmı ise harap gibidir. Bu özelliklere bakıldığında toprak ölüye daha yakın ve benzerdir. Aynı şekilde suyun iki yönü vardır. Onun yukarı yönü havaya ve ateşe bitişiktir ve hayata daha yakındır. Onun aşağı yönü ise toprağa bitişiktir. Toprağınsa hayatı ve hareketi yoktur. Su da toprağa daha yakın olduğu için o da ölüye daha çok benzer. Hava da bir yönü ateşe bir yönü ise toprağa ve suya bitişiktir. Hava ateşe daha yakın olduğu için genel olarak hayata daha yakındır. Aynı şekilde ateşin de iki yönü var-

²⁵ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/106-107.

²⁶ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/90.

²⁷ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/90.

²⁸ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/99.

dır. Onun bir yönü havaya bitişiktir, diğer yönü ise ışık ve aydınlığa bitişiktir. Ateş de genel anlamda hayata daha yakındır. Diğer yandan ateşin sönme durumu vardır. Bu tarafı ise ölüme yakındır. Ateşin hayata yakınlığı, ölüme yakınlığına göre daha baskındır.²⁹ Böylece İhvan madenleri oluş ve bozuluş düzleminde ele alarak toprak ve suyu bozuluşa, hava ve ateşi ise oluşa daha yakın görür. Oluş ve bozuluşun söz konusu olmadığı ay-üstü âleme daha yakın olan hava ve ateş, oluş ve bozuluşun gerçekleştiği yeryüzüne daha yakın olan su ve topraktan daha üstün ve daha yücedir.

İhvan'a göre dört unsurun bazıları bazılarına dönüşmektedir. Örneğin ateş sönüp ortadan kalktığı zaman havaya dönüşür. Hava ise yoğunlaştığı zaman suya dönüşür. Su ise donduğu zaman toprağa dönüşür. Toprak da çözülerek daha latif hale gelir ve suya dönüşür. Su eriyip çözülünce havaya, hava ise ısındığı zaman ateşe dönüşür. Ay-altı âlemde ateşten daha latif, topraktan da daha kesif bir hal yoktur. Bu dört unsurun parçaları birbirine karıştığı zaman bozuluşu kabul eden yeni oluşumlar meydana gelir ki bunlar madenler, bitkiler ve hayvanlar (canlılar) dır. Dört unsurun ilk olarak dönüştüğü iki karışım "buhar" ve "özsü" dur. Bu iki karışım ise ay altı âlemde bozuluşu kabul eden oluşumların heyulâ ve maddesidir. Güneş ve yıldızlar; yerin, denizlerin, göllerin ve nehirlerin yüzeylerine düşen ışınlarıyla suları ısıttığı zaman sular azalır ve toprak parçaları incelerek buhar ve dumana dönüşür. Buhar ve duman bulutlara, bulutlar ise yağmurlara dönüşür. Yağmurlar da toprağı ıslattığında ve toprak parçaları su parçalarıyla karıştığında "özsü"lar meydana gelir. "Özsü"lar ise madenler, bitkiler ve canlılar gibi oluşumlar için madde ve heyulâ olur. Bu döngü bu şekilde deveran eder.³⁰

Madenlerin oluşumu sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, buharlılık-nemlilik gibi etkenlerle kendi arasındaki karışıma göre olur. Bu etkenler vasıtasıyla gerekli şartlar sağlandığında dört unsurdan ilk çıkan maden cıvadır. O, madenlerin aslıdır. Sonra cıva bazı etkenlere maruz kaldığında ve gerekli şartlar oluştuğunda kükürt meydana gelir. Sonra bu iki madenin kendi aralarındaki etkileşimle diğer madenler oluşur. Bu oluşan madenlerin mertebeleri bu iki madenin ölçülü bir şekilde olgunlaşmalarına bağlıdır. Oluşan yeni madenler feleklerin durumuna göre değişir. Meydana gelen yeni madenler bir önceki karışımında, temiz ve arı durumlarında ve feleklerin mutedil olduğu zamanlarda

²⁹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/111-112.

³⁰ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/55.

en yüksek ve değerli madenler haline gelir.³¹ En yukarıda ise altın madeni vardır. Ondan sonra sırasıyla gümüş, bakır ve diğer madenlerin mertebeleri gelir.³²

İhvân, Aristo'nun meşhur dört nedenini madenlere de uygular. Onlara göre madenlerin fail nedeni tabiat, maddî nedeni cıva ve kükürt, sûri nedeni kürelerin ve feleklerin hareketleri, gai nedeni ise insan ve hayvanların bunlardan fayda elde etmeleridir.³³ Madenlerin sonu ise bitkinin en alt basamağına bitişiktir.³⁴

3.2. Bitkiler

İhvân'ın bitkilerin tekâmülü anlayışı da önceki ve sonraki süreçlerle ilintilidir. Bu minvalde bitkiler, dört unsurdan meydana gelmeleri bakımından madenî cevherlerle ortaklırlar. Büyüme ve beslenme gibi yetilere sahip olmasıyla da madenlerden ayrışır.³⁵ Bitkilerin ilk maddesi tüm suretleri kabul eden bir maddedir, ama ikincil maddeler ise sadece kendi istidatlarına göre suretleri kabul ederler. Bu da türler arası geçişi imkânsız kılmaktadır. Çünkü ikincil maddeler sadece kendi mizaç ve istidatlarına göre suret alabilirler.³⁶ Örnek vermek gerekirse bir zeytin yaprağı elma ağacından çıkmaz.³⁷

Dört unsur gerekli şartları sağladıktan sonra birbirleriyle karışır ve birlik-telik oluşturursa bitkinin oluşumunun gerçekleştiği maddeye dönüşürler. Onların bir araya gelip karışmasına sebep olan varlıklar felekler ve burçlardır. Güneş yeryüzünü ısıtınca sular buharlaşıp gökyüzüne doğru hareket eder. Gökyüzündeki sıcaklık ve soğukluk dengesi onları yağmura çevirir ve tekrar yeryüzüne düşerler. Toprak ise bu suyu emer ve gerekli eşleşmeyi gerçekleştirir. Güneş tekrar burayı ısıtınca bu sefer de bitkilerin oluşması için basit nefsin güçleri denilen Allah'ın görevli melekleri devreye girer ve bu arada bitkisel bir hayat neşet eder. Bitkisel varlıklardan sorumlu olan bu melekler cins olarak bitkisel nefislerdir. Bu da gösteriyor ki ruhanî olan bitkisel nefisler bil-kuvve olarak zaten mevcuttur. Bitkisel nefis gerekli şartlar oluştuğunda cüzî fertlere sirayet etmek suretiyle maddî boyutları açığa çıkarır. Bu bağlamda bitkisel nefsin yedi gücünden bahsedebiliriz.

³¹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 5/96.

³² Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/87-89.

³³ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/78.

³⁴ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 4/209-212.

³⁵ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/142.

³⁶ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/124.

³⁷ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/123.

Bitkilerin oluşumundaki ilk fiil çekim gücüdür. Sonra tutma gücüyle onları tutar ve sindirim gücüyle beslenecek kıvama getirirler. Ardından itme gücüyle onları bitkinin diğer kısımlarına gönderir ve beslenme gücüyle bunlarla beslenirler. Daha sonra büyüme gücü ile kendi alanlarında büyüyüp çoğalırlar. Nihayet şekil verme gücü ile bitkiler çeşitli şekil ve renklere sahip olurlar.³⁸

Bitkilerde hareketler şevk ve muhabbetle olur.³⁹ Bu da nebatî nefsin bitkilerdeki hareketi sağladığı, arzu ve iştiyaktan ötürü beslenip büyümesine vesile olduğunu gösterir. Bitkiler arasındaki hareket döngüsel harekettir. Bitki, unsurların ince kısımlarını damarlarıyla emer ve bunlar canlının beslenmek için alacağı yaprak, tohum ve meyveye dönüşür. Sonra bazılarının bedenlerinde et ve kan haline gelir, bazı bitkilerde ise tortu ve gübre olarak çıkar. Bu arada bu atıklar bitkilerin beslenmesi için köklerine geri gönderilir, tekrar tohum ve meyveye dönüşür ve canlı onu yer. Bu devinim düşünüldüğünde durumun sanki dönen bir dolap gibi olduğu görülür.⁴⁰

Bitkiler, başı madene sonu canlıya (hayvan) bitişik varlıklardır. Bitkisel mertebenin ilki ve en alt derecesi toprağı takip eden yeşil gübredir. O; toprak, kaya ve taşlar üzerinde keçeleşen tozdan ibarettir. Sonra ona nem ve ıslaklık dokunur. Sabahları sanki ekin ve ot bitkisiymiş gibi yeşil görünür. Gün ortasında ona güneşin sıcağı dokununca eski durumuna döner. Yeşil gübreye en yakın bitki, mantardır. Mantar ve yeşil gübre aralarındaki yakınlaşmadan dolayı ancak ilkbahar günlerinde birbirlerine komşu bölgelerde biterler. Yeşil gübre madeni bitki, mantar ise bitkisel madendir. Hayvanlık derecelerini izleyen en son bitkisel mertebe hurmadır. O, hayvani tabiatlı bir bitkidir. Cismi bitki olsa da bazı özellikleri diğer bitkilerden farklıdır. Çünkü hurma, erillik ve dişilik özelliklerine sahiptir. Hayvanlarda olduğu gibi erkek şahısları dişilerini döller. Aynı şekilde hurmanın başı kesildiğinde kurur, büyümesi ve gelişimi durur ve ölür. Bu durum hayvanlarda da böyledir. Bu özellik, hurmanın cisim bakımından bitki, nefis bakımından hayvan olduğunu gösterir. Çünkü onun fiilleri hayvani nefsin fiilleri; cisminin şekli ise bitki şeklindedir.

Bitkide fiili, hayvani nefsin fiili gibi olan başka bir tür daha vardır. Fakat onun cismi bitkisel cisimdir. Bu, yerde kökleri olmayan bir bitki (kesusa)türüdür. Bu bitki türünün, diğer bitkilerde olduğu gibi, yere sabit bir kökü yoktur. Onlar gibi yaprakları da yoktur, bilakis ağaçlara, ekinlere ve dikenlere sarar, onların nemlerini emer ve ağaç yaprakları ve bitki dalları üzerinde sürü-

³⁸ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 4/124-125.

³⁹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 4/90.

⁴⁰ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/208.

nen ve onları yiyen kurtçuk gibi beslenir. Bir nevi bitkiyle beslenir. Bedeni bitkiye benzese de nefsanî eylemleri hayvan eylemleri gibidir.⁴¹ Bitkilerin cisimleri zamansal açıdan hayvandan önce, lakin nefis açısından hayvandan daha aşağı seviyededir.

İhvân nezdinde bitkiler bir tek duyu organına sahiptirler. Rutubet ve nemi duyumsayarak neme doğru hareket ederler. Kayalık ve kuru alanlara yönelmekten çekinirler. Yine bitkilerin alanı dar bir mecradaysa onlar geniş bir mecraya doğru hareket ederler. Yukarıya doğru yükselmek isterlerse ve bir çatı buna mâni ise bir delik açar ve oradan kendi yollarını bulurlar. Bitkilerin hayvanlardan farkı ise onların acıyı hissetmemeleridir.⁴²

İhvân Aristo'nun meşhur dört nedenini bitkilere de uygular. Bitkilerde maddî neden dört unsurdan ibarettir: Ateş, hava, su, toprak. Fail nedenden kasıt tümel (küllî) nefsin güçleridir. Gai neden, onların canlılar için bir gıda olması ve fayda sağlamasıdır. Sûri neden ise bunu sağlayan feleklerle ilgili sebeplerdir.

3.3. Canlılar (Hayvan)

İhvân, hayvanın tanımını yaparken “Canlı, duyarlı, beslenen, büyüyen, hisseden ve bir mekânda hareket eden bir cisimdir” der.⁴³ İhvân'a göre hayvanlar cismani açıdan madenlerle ortak olmakla beraber beslenme ve büyüme yönleriyle bitkiyle ortaklırlar. Ancak hareketli ve algılayan cisim olmaları sebebiyle bitkilerden ayrışır.⁴⁴ Böylece hayvanların ilk mertebesi bitkilerin son mertebesine bitişik olur. Hayvanlar âlemi bitki âlemini, İnsanlık âlemi ise hayvanlar âlemini kuşatıcıdır. İhvân'a göre Âdem'e secde eden melekler hayvani nefislerdi. Çünkü hayvani nefisler insana hizmetle maluldür.⁴⁵

Hayvanlar bir kısmı tam yaratılışlı (sıçrayan, hâmile kalan, doğuran ve emzirenler), bir kısmı eksik yaratılışlı (kokuşmuş şeylerden oluşanlar), bir kısmı ise bu ikisi arasındadır (böcekler ve sürüngenler). Eksik yaratılışlı hayvanlar tam yaratılışlı hayvanlardan önce yaratılmıştır. Çünkü bu hayvanların yaratılışları hızlıdır. Tam yaratılışlı hayvanlar daha uzun vakitlere varoluşa (yaratılmış) kazanmışlardır. Yine yaratılış itibarıyla su hayvanları kara hayvanların-

⁴¹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 3/180-184.

⁴² Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/132-133.

⁴³ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/146.

⁴⁴ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri* 2/142.

⁴⁵ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 4/171-172.

dan öncedir. Çünkü su madeni, toprak madeninden önce yaratılmıştır.⁴⁶ Bünyesi gelişmiş ve sureti daha yetkin olan hayvanlar, türün bekası ve nesillerinin üremesi konusunda çok sayıda organa, değişik aletlere ve yardımcı araçlara daha çok muhtaçtırlar. Bünyesi eksik ve sureti düşük olan hayvanlar ise türlerinin bekası ve nesillerinin devamı noktasında çeşitli organlara ve değişik araçlara daha az ihtiyaç duyarlar.⁴⁷

İhvân Risalelerde ikinci cildin ortalarında uzun uzadıya temsili bir hikâyeden bahseder. İnsan cin ve hayvanların münakaşasından ibaret olan bu hikâyedeki tartışma konusu kimin üstün olduğudur. Hayvanlardan ve insanlardan seçkinler konuşur. Burada hayvanlar sanık, cinler tanık, insanlar ise davalıdır. Her biri kendi delillerini sunarlar. Bu tartışmanın sonunda hayvanların insanların hizmetçileri olduğu sonucuna varılır. Burada insanın hayvandan daha üstün olması insanın uhrevî boyutundan kaynaklıdır.⁴⁸ Çünkü hayvan nefisleri ay-altı âlemlerle kayıtlı iken, insan nefisleri öldükten sonra ay-üstü âleme intikal edebilirler.

İhvân, hayvanları kendi aralarında derecelendirirken duyu sayılarını baz alır. En düşük mertebede tek duyulu hayvanlar yer alırken en üstün mertebede beş duyuya sahip olanlar vardır. En düşük mertebede olanlar, sadece dokunma duyusu olan salyangoz ve mercan gibi hayvanlardır. İkincisi mertebede, tatma ve dokunma duyusu olan ve bitki yaprağı üzerinde sürünerek ilerleyen kurtçuklardır. Üçüncüsü Dokunma, tatma ve koklama duyuları olan hayvanlardır. Denizde, su diplerinde ve karanlık yerlerde yaşayan hayvanlar buna örnektir. Dördüncüsü dokunma, tatma, işitme ve koklama duyusu olan hayvanlardır. Keneler bu sınıftandır. Beşincisi ise dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmeden oluşan yetkin beş duyu sahibi hayvanlardır. At, fil, maymun gibi hayvanlar buna örnek teşkil ederler.⁴⁹

İhvân'a göre insanî mertebeye en yakın tek bir tür yoktur. Bunlar suretlerinin, bedenlerinin ve nefislerinin yapılarına göre belirlenir. Örneğin maymun suret açısından insana benzerliğinden dolayı insana yakın hayvandır. At, huyunun güzelliğinden dolayı insana yakın olan bir hayvandır. Güvercinler, insancıl ve naif olmalarından dolayı insana bu özelliğiyle yakındır. Fil, zekâsından dolayı insanî mertebeye yakındır. Bu hayvanlar, kendilerinde görünen

⁴⁶ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/143-145.

⁴⁷ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/143-149.

⁴⁸ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/155-158.

⁴⁹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/143-145.

insanî özelliklerinden dolayı insanlık mertebesini takip eden hayvan türlerinin en yüksek derecesinde yer alırlar.⁵⁰ Bundan sonra ise insanlık mertebesi gelir.

3.4. İnsan

İnsan konusu İhvân felsefesinde varlık ve bilgi sisteminin merkezini teşkil eder. Afak ve enfüsteki tüm deliller insandan yola çıkılarak öğrenilebilir. İhvân-ı Safa'nın ortaya koyduğu felsefe, büyük oranda "âlem büyük bir insandır" önermesine dayanır. Makrokozmetik ve mikrokozmetik manada söylenecek olursa; makrokozmetik insan kâinat, mikrokozmetik kâinat da insandır. Ruhânî ve cismanî bütün varlıklar bir bütün olarak suretten insana benzemektedir, ay-altı âlem ise insanın emrine amade kılınmıştır.⁵¹ Yani insan nefis açısından ay-altı âlemin efendisi, sûret açısından da tüm varlığın ortak suretidir.

İhvan'a göre bitki, hayvan ve insanda bütün niteliklerde ortaktır; fakat düşünen, temyiz eden ve bütün bu nitelikleri kendinde toplayan olması itibarıyla onlardan temayüz eder.⁵² O, felekleri küllî insan olarak telakki eder. Cüzî insan bu tümel insanın bir misalidir. Öte yandan ay-altı âlem de bir bütün olarak hayvana benzer. İnsan ise bu ikisi arasında bir köprüdür. İnsanın bir ucu felekî ve melekî, bir ucu ise hayvanî ve şeytani âlemedir.⁵³ O halde İhvân, insanın tekâmülünü hem cüzî nefiste hem de insan bedeninin aşamalarında arar. Beden ve nefis de kendi içindeki yapıya ve şartlara göre evrime tabidir. İnsana ay-üstü âlemden gelen hem ruhanî hem de cismanî etkiler söz konusudur. Küllî tabiata en çok benzeyen suret insan sureti, Küllî Nefse en çok benzeyen nefis ise yine insan nefsidir. İnsanın ruhanî anne ve babası Ay ve Güneştir, cismanî anne ve babası ise biyolojik anne ve babasıdır. Babanın nurundan doğan güçlü, nuranî ve ıslak bir suret meydana gelir. Madde ve suretin bitişmesi ve karışması anadan meydana gelir. Nefis de bedenle birleşir, dişi ve erkek olan ana-baba arasında kuvveden fiile doğru doğuş vuku bulur.⁵⁴

İnsanın beden yapısı cismanî olan madenlerle ortaktır. İnsan bedeninin cismanî evrimi tıpkı madenlerin evrimi gibidir. Kur'an ayetleri de bu gerçeğe dikkat çekmektedir. İnsanın önce topraktan, sonra bir damla sudan sonra embriyodan sonra kan pıhtısından, sonra et parçasından yaratılması ve sonra da belli başlı uzuvlarla bir surete bürünmesi insan bedeninin sürekli değişim için-

⁵⁰ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 4/315-317-209-212.

⁵¹ Filiz Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Problemi", *Makalat Dergisi* 2 (1999), 29.

⁵² Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/142.

⁵³ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 5/154.

⁵⁴ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 5/333.

de olduğunu göstermektedir. Hatta insan ana rahmindeyken yapısı itibariyle madeni, nebatî ve hayvani süreçlerden geçer. İnsanın eksik ve en aşağı derecesi meni derecesidir.⁵⁵ Sonra yavaş yavaş kemale doğru hareket eder. İhvân ayrıca İnsan bedeninin ana rahmindeki süreçlerini birebir feleklere bağlar. Her bir ay için ayrı bir gezegenin etkisinden bahseder. Cenin birinci ayda Satürn gezegeninin etkisi altında şekillenir. İkinci ay Jüpiter'in, üçüncü ay Mars'ın, dördüncü ay güneşin, beşinci ay Venüs'ün, altıncı ay Merkür'ün, yedinci ay Ay'ın, sekizinci ay tekrar Satürn'ün, dokuzuncu ayda da tekrar Jüpiter'in etkisi altına girer. Bundan sonra ise tekâmülün yeni bir boyutu olan doğum meydana gelir.⁵⁶ İhvân bu evreleri genişçe ele alır ve bu her bir ayda insanda oluşan değişim ve dönüşümleri etraflıca açıklar.

Bedene özgü olan nitelikler şöyle ifade edilebilir: Beden; tat, renk ve kokuları, ağırlık ve hafifliği, sükûnu, yumuşaklığı ve sertliği, katılığı ve gevşekliği algılayan doğal cisimsel bir cevherdir. O; kan, balgam, kara safra ve sarı safradan ibaret olan dört karışım (ahlât-ı erbaa) dan oluşmuştur. Dört karışım; toprak, su, hava ve ateşten ibaret dört unsur (erkân-ı erbaa) dan oluşan gıdalardan meydana gelmektedir. Dört unsur ise sıcaklık ve soğukluk ile yaşlık ve kuru-luktan ibaret olan dört nitelik/tabiat (tabâi'ı erbaa) sahibidir. Beden bozulup, özü ve nitelikleri itibariyle değişen ve fakat öldükten sonra tekrar dört unsura dönüşen bir yapıdadır. Ölüm ise ruhun bedenden ayrılması ve bedeni kullanmayı bırakması demektir.⁵⁷

İhvan-ı Safa insan nefsinin ay-altı nefislerin hepsini kendinde barındırdığını ifade eder. İnsandaki bu nefisler üç tanedir. Bunlar şehvî, gadabî ve natikî nefislerdir. Şehvî nefis nebatî, gadabî nefis hayvânî, natikî nefis ise insanîdir. Nefsin en noksan ve en aşağı durumu hiçbir şey bilmeyen basit ve yalın halidir.⁵⁸ Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur: "ve Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmezken çıkardı." (Nahl, 16/78) Şehvani (nebatî) nefsin hallerinin kemali bir engelle karşılaşmaksızın ve herhangi bir sorun yaşamaksızın kendi varlığının maddesi olan şehvetleri elde edip lezzetlerden yararlanarak ebedî olarak var olmaktır. Aynı şekilde hayvanî nefsin hallerinin en mükemmeli ise bir engelle karşılaşmaksızın ve herhangi bir sorun yaşamaksızın varlığının de-

⁵⁵ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/367; Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/36.

⁵⁶ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/302-308; Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/293-299.

⁵⁷ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 1/176-218.

⁵⁸ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/367; Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/36.

vamını sürdürmektir. Aynı şekilde düşünen nefsin (nefis-i natika) hallerinin en mükemmeli, bir engelle karşılaşmaksızın ve herhangi bir sorun yaşamaksızın eşyanın hakikatlerini idrak edip bunların lezzetlerini alarak sevinç ve neşe içinde ebedî olarak var olmaktır.⁵⁹ Her nefis kendi sıfatlarıyla hareket eder. Hangi nefis daha baskın gelirse insan da ağırlıklı olarak o kişiliğe bürünür. Bu nefisler itidalli hareket ederse insan-ı kâmil meydana gelir. Eğer natikî nefis, diğer nefislerin boyunduruğuna girerse kişi insan-ı sefil mertebesine düşer. Tekâmül de bu nefisler arasındaki ilişkilere göre şekillenir. İnsanlık mertebesinin en düşüğü duyulurlardan başka iş bilmeyen, cisimsel olanlardan başka hayır tanımayan, bedeninin iyiliğinden başka bir şey düşünmeyen, dünya ziynetinden başka bir şeye rağbet etmeyen, ulaşamayacaklarını bildikleri halde dünyada ebedî kalmak isteyen, kimselerin mertebesidir. Bunların bedenleri insan bedeni gibi olsa da nefislerinin fiilleri hayvani ve bitkisel nefisler gibidir. En yüksek insan mertebesi ise, cehaletten arınmış, ilim ve irfan ile donanmış, ruhani duyularla hakikati idrak etmiş, böylece cismani maddeden soyutlanmış olan felekî ve melekî nefislerin mertebesidir.⁶⁰

İnsanın bu çok boyutlu yapısı onun diğer varlıklar arasında en çok değişim ve dönüşüme açık olduğunu gösterir. Bu değişim ve dönüşüme açık olması hem yeryüzüne doğru yatay hem de gökyüzüne doğru dikey bir seyre sahiptir.⁶¹ Bu nedenle insan hem yeryüzünün hem de gökyüzünün bilgisine vâkıf olabilmektedir. Yeryüzündeki bilgilere sahip olması duyusal ve aklî durumlarda iken, göğün bilgisine vakıf olması ruhsal arınma ve burhani ilimlerle olur.⁶² Çünkü nefis bu dünyaya bağlı olduğu müddetçe gökyüzünün bilgisine ulaşamayacaktır. Bu bilgilerin ilk aşaması sezgidir. Nefis arınma yoluyla gökler âlemini hisseder, bu hissiyat ise matematiksel ve geometrik bilgilerle desteklenerek burhani bir bilgi haline gelir. Çünkü matematik bilgisi Küllî Akıldan gelir, geometri bilgisi ise felekler âleminde gelir. Dolayısıyla insanın duyularıyla başlayan bu süreci burhani bilgiye ve hikmete ulaşmakla son bulur.⁶³ Bu dünyada bilgi sahibi olanlar ahirette suret haline gelirler ve açık açık ortaya çıkarlar.⁶⁴ Bu da insanın bu dünyada bil-kuvve melek, ahirette ise bil-fiil melek olma durumuna açıklık getirir.

⁵⁹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 3/169-324.

⁶⁰ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 4/315-317-209-212.

⁶¹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 3/3-21-157.

⁶² Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 3/226.

⁶³ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 5/229.

⁶⁴ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 2/301-309-292-300.

3.5. Melekler

İhvân, melekleri çok geniş çerçevede ele alır. Hatta İhvan'a göre kâinat-taki tüm küllî varlıkların nefisleri meleklerdir. Bu zaviyeden bakıldığında sudur nazariyesinde bulunan küllî varlıklar da birer melektirler. Böylece Küllî Akıl denilen faal akıl, Küllî Nefis, tabiat nefsi gibi varlıklar da melekler kategorisine girer. Küllî Nefis, Allah'ın mukarreb meleklerinden bir melektir. Mesela İhvan'a göre "O gün Ruh ve melekler sıra sıra dururlar. Rahman'ın izin verdikleri dışında hiç kimse konuşamaz" (Nebe, 78/38) ayeti ve "Sizin yaratılmanız da tekrar diriltiğiniz de tek bir nefis gibidir" (Lokman, 31/28) ayeti Küllî Nefis için söylenmiştir.⁶⁵ Bu yüzden İhvân-ı Safâ'nın felsefî sisteminin her aşamasında bu melekler söz sahibidirler. Melekler Allah ile yaratılanlar arasında bir nevi aracıdır. Allah ruhani ve cismani varlıklarla iletişime melekler vasıtasıyla geçer.⁶⁶ Meleklerin konuşması ancak işaret ve ima iledir. İnsanların konuşması ise ibâre ve lafızdır. Manalar hepsi arasında ortaktır. Peygamberler vahiy ve haberleri meleklerden ima ve işaret şeklinde alırlar. Bu, nefislerinin letafeti ve cevherlerinin saflığıyla olur. Onlar bu manaları insanlara bedeninin bir organı olan dil ile ifade eder. Her ümmete ulaşırlar ve bunları bilinen lafızlarla açıklarlar.⁶⁷ İnsanın meleklerden vahiy alması ahlâkî arınmayla olur. İnsan ancak melekî özelliklerle donatılırsa vahiy alabilir.⁶⁸

Melekler bütün doğanların en yüksek amaca ve en son gayeye ulaşmak için meydana gelmeleriyle ve en aşağıdan en yüksek mertebeye çıkarılmalarıyla görevlidirler. Böylece yaratılanların suretleri yetkinlik kazanır. İnsanî nefisler onların sayesinde üstün olurlar ve öğrendikleri tümel nefsanî ilimler, aklî destek ve ilahî taşıma ile desteklenen faziletlerle temayüz ederler. Oluş ve bozuluş âlemiyle görevli olan yeryüzü melekleri, unsurlar ve bu unsurların yetkinleşmesinden sorumludurlar.⁶⁹

İhvan'a göre melekler oluş ve bozuluşun memurlarıdır. Dolayısıyla varlıklar arasındaki tekâmül melekler aracılığıyla olur. Meleklerin de farklı türleri ve kendi aralarında hiyerarşileri vardır.⁷⁰ İhvan ay-üstü âlemdeki gezen ve burçların her birini melekler olarak tasarlar. Örneğin dinde Cebrail ka-

⁶⁵ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/121-270.

⁶⁶ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/97-98-100.

⁶⁷ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/195-95.

⁶⁸ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 4/94-194.

⁶⁹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 5/92.

⁷⁰ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2/359; Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 3/30.

bul edilen melek Merih (Mars) feleğine karşılık gelir. Merih'ten de ruhani bir güç yayılır ve felekleri, tabîi unsurları ve bu unsurlardan meydana gelen şeylerle bütün âleme nüfuz eder. Bütün var olanlarda amaçlara yönelik istek, arzu ve teşebbüsler, iş ve sanat etkinlikleri, üst makamlara yükselme, bir mükemmelliğe ulaşma arzusu bu güç sayesinde olur.⁷¹

Burada önemli olan, arınmış insan ruhunun ahirette bil-fiil melek haline gelmesidir. Görüldüğü üzere İhvân-ı Safa felsefesindeki tekâmül seyrinin, madenlerden başlayıp da melekî nefislere kadar yücelmesi söz konusudur. İnsan nefsi ay-altı âlemin karanlık maddesinden sıyrılıp aşağılık isteklerden kurtulunca ruhu, melekler zümresine katılır ve ebedî olarak huzur içinde sükûn bulur.⁷²

4. SONUÇ

Düşünce tarihinde varlığın oluş, meydana gelme ve yaratılışına dair çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Ayrıca her bir açıklama şeklinin de kendi içinde farklı yorumlayış biçimleri söz konusudur. İhvân-ı Safâ varlık hiyerarşisini soyuttan somuta doğru bir modellemeyle açıklamaya çalışmıştır. Küllî akıl, Küllî Nefs ve heyula gibi varlığın ilk halleri ruhani iken, külli tabiat, felekler ve ay-altı âlemi ise maddi âlem olarak açıklanmıştır. Maddi âlem kendi içinde ay-altı ve ay-üstü âlem olarak ayrıştırılmıştır. Ay-altı âlem oluş ve bozuluşun yeri, ay-üstü âlem ise oluş ve bozuluşa konu olmayan varlıklar alanıdır. İhvân-ı Safâ bu ayrıştırmaları dikkate alarak bir açıklama modeli geliştirmiştir. Ay-üstü âlemde sabit bir evren anlayışına göre bir düzen ortaya konulurken ay-altı âlem için ise tekâmül anlayışı üzere bir model benimsenmiştir. Buna göre türler arası geçiş imkânı yokken, türlerin kendi içinde kemale doğru bir seyir izlediği anlayışı hâkimdir. Türler arasında ise hiyerarşik bir düzen mevcuttur. Aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar bu sıra düzenini oluştururlar. Her bir türün tümel bir nefsi vardır. Bunlar melekî nefislerdir. Bu nefisler her bir türün tikel varlık formlarını meydana getirirler. Madenler arasındaki hiyerarşi bitkiye benzeme durumuna göre konumlanırken, hayvanlar arasındaki hiyerarşi ise duyu organlarının sayısına göre belirlenir. Maden, bitki ve hayvan nefisleri ay-altı âleme münhasırken, insan nefsi ay-üstü âleme ait bir nefistir. Bu nedenle öldükten sonra diğer nefisler ay-altı âlemde kalırken yalnız insan nefsi ay-üstü âleme intikal edebilecek potansiyele sahiptir. Ceza ve

⁷¹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri/Cilt 2*, 2/110-112-114-116.

⁷² Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safa Risaleleri*, 5/169-174.

mükâfat da bu modele göre belirlenir. Günahkâr nefisler öldükten sonra ay-altı âlemde hapsolüp cezasını burada çekerken, arınmış nefisler ay-üstü âlemde mükâfatlandırılırlar.

5. KAYNAKÇA

- Alpyağıl, Recep. *Evrım ve Tasarım*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (1972), 127-146.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an'ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Evrım ve Tasarım*. ed. Recep Alpyağıl. 117-133. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Bayraktar, Mehmet. "Tekamül Nazariyesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/337-339. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2011.
- Bayraktar, Mehmet - Vural, Mehmet. "Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu". *KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 117-126.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim". *Evrım ve Tasarım*. ed. Recep Alpyağıl. 243-252. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvan-ı Safa Risaleleri/Cilt 1*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvan-ı Safa Risaleleri/Cilt 2*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvan-ı Safa Risaleleri/Cilt 3*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvan-ı Safa Risaleleri/Cilt 4*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvan-ı Safa Risaleleri/Cilt 5*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Onay, Hamdi. *İhvân-ı Safa'da Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Shanavas, T. O. "Darwin Öncesi Müslümanlar ve Evrim Teorisi". *Evrım ve Tasarım*. 158-192. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Şahin, Filiz. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Problemi". *Makalat Dergisi* 2 (1999), 21-68.
- Yakıt, İsmail. "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler". *Felsefe Arkivi* 24 (1984), 101-122.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1012277

Gönderim Tarihi: 19.10.2021 | Kabul Tarihi: 23.12.2021

العامل الديني في نشأة الفلسفة اليونانية

Yunan Felsefesinin Doğuşunda Dinin Etkisi

-The Impact of Religion on The Genesis of Greek Philosophy-

Abdelkarim Bellil*

Atıf/Citation: Bellil, Abdelkarim. "العامل الديني في نشأة الفلسفة اليونانية" / Dinin Yunan Felsefesinin Doğuşuna Etkisi / The Impact of Religion on The Genesis of Greek Philosophy". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 305-332.

ملخص:

نشأت الفلسفة في بعض وجوهها من الدين نفسه، لأنه فتح لها باب الصراع الفكري الذي ولدته تصادم الأطوار الدينية الأسطورية المختلفة، ولم تقم على خدمة الدين في اليونان "هيئة منظمة" من رجال الكهنوت. وقد كانت أسطورية الروايات الدينية والعقائد المقدسة تستفز الخيال اليوناني، وتثير عقله المخيال أمام عقائد التجار والمهاجرين. وواضح مما ورد في كتب التاريخ أن حياة اليونان العقلية كانت مرتبطة جدا بالدين، كما وجد مع هوميروس وهزiod، ويمكن القول إن تاريخ الفكر اليوناني بعدها تحرر من ريقه الدين الأسطوري، وظهرت عقيدة يمكن للعقل البحث فيها. وقد شاع في الفلسفات الحديثة والمعاصرة نقل صورة تصادم الدين مع الفلسفة لدرجة الصراع؛ وهنا تكمن أهمية بحثنا في سبر أغوار الإشكالية القائمة بين الطرح الديني والفلسفي؛ تاريخيا، ببحث علاقة الدين بنشأة الفلسفة؛ ونظرة الفلاسفة الأوائل للدين. إشكالية البحث هنا: هل قامت الفلسفة على أرضية مناقضة للدين؟ وهل انطلق الفلاسفة الأوائل من نموذج معرفي لتقويض الأديان أم للدفاع عن أديانهم؟

* Dr. Öğretim Üyesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Chadli Bin Jadid Üniversitesi, Ceza-yir, bellkar23@yahoo.com. Orcid: 0000-0002-9864-1812

الدليل التاريخي والفطري قائم بأن لم يخلُ عصر إنسان من اتخاذ آلهة، بشتى أنواع المعبودات، لحاجته النفسية الفطرية والغريزية، المطلوب إشباعها وتلبية رغباتها، ولو في أبسط صورها بأن يعبد هواه؛ ويتخذها إلهاً؛ هو في ذاته.

وفي بداية الثقافات الحضارية كلها؛ ترى عقيدة دينية قوية تخفي عن أعين القوم كنه الأشياء.. وأخيراً يبدأ الناس يرتابون في آلهتهم، ويندبون مأساة المعرفة، ويلجؤون إلى كل لذة عاجلة زائلة يعتصمون بها من سوء مصيرهم. فالأمم تولد رواقية وتموت أبيقورية. فيقوم الدين إلى جانب مهدها، وتصطحبها الفلسفة إلى قبرها. هذا بحكم الأديان الوثنية والمحرفة التي تفقد مصداقيتها الإلهية، وتسعى لتسخير العبد لخدمة الدين، في حين أن الدين خادم للإنسان المؤمن، ويطلب مصلحته وسعادته الدنيوية والأخروية.

وقد ورد في تاريخ اليونان أن عقلية الإغريق مرتبطة بالدين لدرجة بعيدة في تصوراتهم الأولية الوثنية الأسطورية، حيث سيطرت الأسطورة الدينية على جوانب حياتهم المجتمعية والنفسية والسياسية.

فحينما "نشأت الفلسفة؛ في بعض وجوهها؛ من الدين نفسه. ولم تقم على خدمة الدين في اليونان هيئة منظمة من رجال الكهنوت، مما ترتب عليه؛ أن الدين لم يظهر في ثوب من العقائد الثابتة الواجبة.. وكان الدين إلى جانب ذلك حافلاً بالأساطير والخرافات التي تثير الخيال، وتهذب العقل، وتدعو إلى التأمل.. ويعتقد بعض الباحثين أنها.. وحي أسدل عليه ستار النسيان، غير أنها مختلطة متقلبة متباينة، وفي أغلب الأحيان متناقضة، صبيانية، منكرة، وغير معقولة...".

فأثار بعض الرسائل القديمة تآثرت بين ثقافات الأمم، ومنها الأمة الإغريقية من سكان أصليين ومهاجرين، لكن صبغتها الأسطورة والتفاسير الخيالية، وغلب عليها طابع التقديس الخرافي، فاجتمعت فيها الكثير من المتناقضات والغرائب. والتي بدأت تهلhel حينما انفتح اليونان على الأمم الأخرى، وظهرت بوادر مقارنة الأديان، والانتباه لأوجه الشبه والاختلاف، فانطلقت حركة فكرية عقلية للنظر في العقائد الشعبية ومحاولة لتفسيرها أو نقضها.

فكان الفيلسوف إكزانونفس (Xenophanes)-مثلاً- يطوف مدن اليونان ينشد أشعاراً دينية وفلسفية المحتوى، بأسلوب إصلاح ديني فلسفي، منتقداً وثنية الإغريق، وسخر من أساطيرهم التي صيغت في شعر هومر وهزود، عن آلهة تشبه البشر في سلوكياتهم وحياتهم. و" طالما أن الفلسفة تقترح قواعد عامة للسلوك؛ أو تقدم نظريات عن العالم؛ فلا بد أن يكون لها وجهة دينية، فيحتاج الدين لعقلانية الفلسفة، ولا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين".

فالطابع الفلسفي هنا كانت مواكبة لتطور النظرة الدينية المتفاعلة مع الانفتاح الحضاري والتفاعل الثقافي المتسارع في اليونان بسبب تزايد النشاط الاقتصادي وإقبال الوافدين للمدن اليونانية وتحوّل اليونانيين في مدائن الحضارات المجاورة، فاكتشفوا التنوع الديني الكبير وقابلوا المخالف لهم في المعتقدات والطقوس والمقدسات، لأجل هذا تكونت القراءة النقدية للأديان لسبر مفاهيم الدين.

هذه المرحلة من نقد الدين بمنهج فلسفي نقلت طرحا شاع في الفلسفات الحديثة والمعاصرة عن تصوير تصادم الدين مع الفلسفة لدرجة الصراع؛ وهنا تكمن أهمية بحثنا في سبر أغوار الإشكالية القائمة بين الطرح الديني والفلسفي؛ تاريخيا، ببحث علاقة الدين بنشأة الفلسفة؛ ونظرة الفلاسفة الأوائل للدين.

إشكالية البحث هنا:

- هل قامت الفلسفة على أرضية مناقضة للدين؟
 - هل انطلق الفلاسفة الأوائل من نموذج معرفي لتقويض الأديان؟
 - ماهية الفروق الجوهرية الدافعة للصدام بين الدين والفلسفة؟
- الهدف من تعميق بحث الإشكالية هو إثبات الفرضية التاريخية التي تنص على تدين الفلاسفة، وأن الطرح الإلحادي لاحق للعصور الأولى، وهو صورة لطرح ديني أصلا.
- الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الدين، اليونان، الأسطورة.

Öz:

Bazı yönlerden felsefe, dinin bizatihi kendisinden doğmuştur. Çünkü din, felsefeye farklı mitolojik düşüncelerin çatışması tarafından meydana getirilen fikri tartışmanın kapısını açmıştır. Antik Yunan'da rahiplerden oluşup din hizmeti veren bir kurum yoktu. Dini mitolojiler ve kutsal inançlar taccirler ve göçmenlerin inançları ile karşılaştığında antik Yunan hayal gücünü harekete geçiyordu. Homeros ve Hesiodos'ta görüldüğü üzere tarih kitaplarında Antik Yunan aklının dinle yakın bir ilişki içinde olduğu açıkça belirtilmektedir. Daha sonraları Antik Yunan düşüncesi mitolojik dinin tasallutundan kurtulmuş ve aklın araştırma yapabileceği bir konuma ulaşmıştır. Modern ve çağdaş felsefe tarihinde din ile felsefe birbirine karşıt iki yapı olarak ele alınır. Tam da burada dinin felsefe ile ilişkisi, ilk filozofların dine bakışını dinin ve felsefenin tezleri ile ilgili sorununu tarihsel açıdan ele alan araştırmamızın önemi ortaya çıkmaktadır. Araştırmamızda felsefe, dine karşıt bir zeminde mi duruyor? İlk felsefeciler dinleri yok etmek ilkesinden mi hareket ettiler, yoksa kendi dinlerini savunmak için mi çabalamışlar? gibi sorulara cevap aranacaktır.

Tarih ve insan fitratı insanoğlunun psikolojik, içgüdüsel ihtiyaçları nedeniyle, yaşadığı her asırda tanrı inancının onda çeşitli şekillerde var olduğunu, olacağını göstermektedir. İnsanoğlu kendisine tapmak, nefsinin tanrı edinmek de dâhil bu ihtiyacını farklı yollardan gidermiştir.

Bütün medeni kültürlerin başlangıcında toplumun gözünden eşyaların özünü gizleyen kuvvetli bir dini inanç bulunmaktadır. Daha sonra insanlar tanrıları konusunda şüpheye düşer ve bir çeşit bilgi trajedisi yaşarlar. Kötü gidişattan korunmak için geçici bütün zevklere başvururlar. Nitekim toplumlar stoacı olarak doğar ve epikürcü olarak ölürler. Beşikte din, kabir yolculuğunda felsefe onlara eşlik eder. Tüm bunlar putperest, tahrife uğramış ve ilahi gerçekliğini kaybedip dinin mensuplarını dine hizmet etmek için kullanan dinler için geçerlidir. Hâlbuki din, inançlı bir insanın hizmetçisidir. Onun iyiliğini ve her iki dünyadaki mutluluğunu ister.

Antik Yunan tarihinde Antik Yunan aklının mitolojik ve putperest ilk düşüncelerinin din ile büyük bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Öyle ki mitolojik din sosyal, psikolojik ve siyasi bütün yönleriyle Antik dönemde yaşayan Yunanların hayatlarına hâkimdi.

Felsefe bazı yönleri itibarıyla dinin kendisinden ortaya çıkmıştır. Antik Yunan'da din hizmeti, örgütlü bir din adamları topluluğu tarafından yürütülmüyordu. Bu da dinin, sabit ve kesin inançlar kisvesi altında ortaya çıkmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca din, hayal gücünü harekete geçiren, zihni geliştiren ve tefekküre davet eden mitler ve efsanelerle doluydu. Bazı araştırmacılar felsefenin unutulmaya yüz tutmuş bir vahiy olduğuna inanırlar. Bununla birlikte felsefe karışık, değişken, farklı ve çoğu zaman çelişkili, çocukça, kınanabilir ve mantıksızdır.

Bazı eski ilahi vahiylerin izleri, yerli halk ve göçmenlerden oluşan Yunan ulusu da dâhil olmak üzere birçok ulusun kültürleri arasında dağılmıştı, ancak bunlar efsane ve hayali yorumlarla boyanmış ve batıl kutsallaştırma karakterinin egemenliğindeydi, içlerinde pek çok çelişki ve tuhaflık bir araya geldi. Antik Yunan diğer uluslara açılınca, dinlerle karşılaşma emareleri ortaya çıkınca, benzerlikler ve farklılıklara dikkat edildiğinde bocalamaya başladı. Böylece toplumların inançlarını incelemek ve onları anlamaya veya eleştirmeye çalışmak için zihinsel bir entelektüel hareket başlatıldı.

Örneğin filozof Ksenophanes, Yunan şehirlerini dolaşiyor, dini-felsefi bir reform tarzında şiirler söyleyerek, Yunanlıların putperestliğini eleştiriyor, Homer ve Hesiodos'un şiirlerinde formüle edilen, davranışlarında ve yaşamlarında insanlara benzetilen tanrılarıyla alay ediyordu. Felsefe, genel davranış kuralları önerdiği veya dünya hakkında teoriler sunduğu sürece, dini bir bakış açısına sahip olmalıdır. Din, felsefenin rasyonalitesine ihtiyaç duyar, felsefe de dinin sorunlarını göz ardı edemez.

Buradaki felsefi tezler, medeni açıklımla etkileşime giren dini düşüncenin gelişimine ve Antik Yunan'da hızlanan kültürel etkileşime ayak uydurdu. Buna da ekonomik aktivitenin artması ve göçmenlerin Yunan şehirlerine gelmesi ve Yunanlıların komşu medeniyetlerin şehirlerinde dolaşmaları sebep oldu. Aynı zamanda büyük dini çeşitliliği keşfettiler ve inançlarında, ritüellerinde ve kutsal-lıklarında kendileri gibi olmayanlarla tanıştılar. Bu nedenle din kavramlarını keşfetmek için eleştirel bir dinler okuması oluşmaya başladı.

Dinin felsefi bir yaklaşımla eleştirisinin bu aşaması, modern ve çağdaş felsefelerde dinin felsefe ile çatışmasını tasvir eden ortak bir önermeyi ortaya koymuş oldu. Araştırmamız dinin felsefenin ortaya çıkışıyla ilişkisini ve ilk din filozoflarının görüşlerini inceleyerek, tarihsel olarak dini ve felsefi söylem arasında var olan sorunsalın derinliklerini keşfetmedeki önemini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Din, Antik Yunan, Efsane

Abstract:

In some ways, philosophy arose from religion itself, because it opened for philosophy the door to intellectual conflict created by the clash of various mythological religious theories, and religious service in Greece was not based on an "organized body" of priests. The mythology of religious narratives and sacred beliefs provoked the Greek imagination and alerted its imaginative mind against the beliefs of merchants and immigrants. It is clear from the history books that ancient Greek mind/intellect, as seen in Homer and Hesiod, was closely connected with religion. Later on, one could say that, Greek thought liberated itself from the bondage of religious myths/mythical religion, and a set of beliefs emerged in which mind/intellect had a space for investigation. In the history of modern and contemporary philosophies, religion and philosophy are considered and presented as two opposite and conflicting structures. The importance of our research lies in the fact that it explores, from a historical perspective, the role religion played in the emergence of philosophy, elaborates on the approaches taken by early philosophers towards religion, and investigates the bone of contention between religious and philosophical theses. Our research will try to provide answers for the following questions: Did philosophy emerge in opposition to religions? Did early philosophers set out from an epistemological model to undermine religions? Or to defend their own religions?

History and human nature show that, due to the psychological and instinctive needs of mankind, belief in God existed, in every and each stage of human history, in a variety of forms. Human being has met this need in different ways, including worshiping his own whim and exalting it as a deity.

At the beginning of all civilized cultures, a strong religious belief existed that blurred the reality and hid the essence of things from society. Later, people started to doubt their gods and experience a kind of information tragedy. In order to avoid the misfortune of the fate, they resorted to seek refuge in temporary pleasures. As a matter of fact, societies born as Stoics and die as Epicureans. Religion accompany them in Cradle and philosophy in grave. These are the characteristics of pagan religions and of those distorted ones that lost their divine credibility, and those that exploit their adherents by forcing them to serve the religion. Whereas, in fact, religion serves its adherents, strives for their well-being and happiness in both this world and the world to come.

History proves that initial mythological and pagan thoughts of ancient Greek mind/intellect were closely woven with religion to the extent that religious myths completely dominated all aspects of life, be they social, psychological or political.

Philosophy seems to have emerged, in some aspects, from the religion itself. No organized clergy was assigned the task of conducting religious services. This demonstrates that religion did not emerge under the guise of fixed and obligatory beliefs. Furthermore, religion was full of myths and legends that stimulated the imagination, developed the mind/intellect, and invited contemplation. Some researchers even believe that philosophy is a divine revelation sunk into oblivion. Meanwhile, philosophy is complex, volatile, diverse and often contradictory, infantile, reprehensible, and illogical.

Traces of some certain ancient divine revelations were scattered among the cultures of many nations, including the native Greeks and incoming immigrant. They were tainted, nevertheless, with myths and fanciful interpretations, dominated by superstitious sanctification and shaped by many contradictions and whims. They began to falter when Greece opened up to other nations, signs of comparing religions began to appear and attention was paid to similarities and differences. As the end, a mental intellectual movement came to being to look at popular beliefs with the intention of either explaining or refuting.

The philosopher Xenophanes, for example, wandered through the Greek cities, sang religious and philosophical poems in a religio-philosophical reform style, criticizing the paganism of the Greeks, mocking their religious myths formulated in the poetry of Homer and Hesiod, pertaining gods portrayed to be similar to humans behavioral codes and way of life. "In so far as philosophy proposes general codes of conduct or offers theories about the world, it must have a religious perspective. Religion needs the rationality of philosophy while philosophy cannot ignore the problems of religion."

The philosophical theories, here, kept pace with the development of the religious convictions affected from the process of civilizational openness, accelerated cultural interactions taking place at that time due to increasing economic activities, the turnout of immigrants to the Greek cities and the roaming of the Greeks themselves in the cities of neighboring civilizations. They discovered a great religious diversity and confronted people of different beliefs, rituals, and sanctities. Therefore, a critical reading of religions came to existence leading to thorough investigations of religious convictions.

Keywords: Philosophy, Religion, Greece, Intellectual conflict, Legend

١. مدخل

الدليل التاريخي والفطري قائم بأن لم يخلُ عصر إنسان من اتخاذ آلهة، بشى أنواع المعبودات، لحاجته النفسية الفطرية والغريزية، المطلوب إشباعها وتلبية رغباتها، ولو في أبسط صورها بأن يعبد هواه؛ ويتخذها إلهاً؛ هو في ذاته.

وفي بداية الثقافات الحضارية كلها؛ ترى عقيدة دينية قوية تخفي عن أعين القوم كنه الأشياء.. وأخيراً يبدأ الناس يرتابون في آلهتهم، ويندبون مأساة المعرفة، ويلجؤون إلى كل لذة عاجلة زائلة يعتصمون بها من سوء مصيرهم^١. فالأمم تولد رواقية وتموت أبيقورية. فيقوم الدين إلى جانب مهدها، وتصطحبها الفلسفة إلى قبرها^٢. هذا يحكم الأديان الوثنية والمحرفة التي تفقد مصداقيتها الإلهية، وتسعى لتسخير العبد لخدمة الدين، في حين أن الدين خادم للإنسان المؤمن، ويطلب مصلحته وسعادته الدنيوية والأخروية.

^١ ويليام جيمس ديورانت، زكي نجيب محمود وآخرين، قصة الحضارة (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، م ٢٥٦/٢.

^٢ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، ٧٧-٩٨.

وقد ورد في تاريخ اليونان أن عقلية الإغريق مرتبطة بالدين لدرجة بعيدة في تصوراتهم الأولية الوثنية الأسطورية، حيث سيطرت الأسطورة الدينية على جوانب حياتهم المجتمعية والنفسية والسياسية.

فحينما "نشأت الفلسفة؛ في بعض وجوها؛ من الدين نفسه. ولم تقم على خدمة الدين في اليونان هيئة منظمة من رجال الكهنوت، مما ترتب عليه؛ أن الدين لم يظهر في ثوب من العقائد الثابتة الواجبة.. وكان الدين إلى جانب ذلك حافلا بالأساطير والخرافات التي تثير الخيال، وتهذب العقل، وتدعو إلى التأمل.. ويعتقد بعض الباحثين أنها.. وحي أسدل عليه ستار النسيان، غير أنها مختلطة متقلبة متباينة، وفي أغلب الأحيان متناقضة، صبيانية، منكرة، وغير معقولة..."^٢.

فأثار بعض الرسائل القديمة تناثرات بين ثقافات الأمم، ومنها الأمة الإغريقية من سكان أصليين ومهاجرين، لكن صبغتها الأسطورة والتفاسير الخيالية، وغلب عليها طابع التقديس الخرافي، فاجتمعت فيها الكثير من المتناقضات والغرائب. والتي بدأت تهلhel حينما انفتح اليونان على الأمم الأخرى، وظهرت بوادر مقارنة الأديان، والانتباه لأوجه الشبه والاختلاف، فانطلقت حركة فكرية عقلية للنظر في العقائد الشعبية ومحاولة لتفسيرها أو نقضها.

فكان الفيلسوف إكزانونفس (Xenophanes)-مثلا- يطوف مدن اليونان ينشد أشعارا دينية وفلسفية المحتوى، بأسلوب إصلاح ديني فلسفي، منتقدا وثنية الإغريق، وسخر من أساطيرهم التي صيغت في شعر هومر وهزيود، عن آلهة تشبه البشر في سلوكياتهم وحياتهم. و" طالما أن الفلسفة تقترح قواعد عامة للسلوك؛ أو تقدم نظريات عن العالم؛ فلا بد أن يكون لها وجهة دينية، فيحتاج الدين لعقلانية الفلسفة، ولا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين"^٤.

فالأطرايح الفلسفية هنا كانت مواكبة لتطور النظرة الدينية المتفاعلة مع الانفتاح الحضاري والتفاعل الثقافي المتسارع في اليونان بسبب تزايد النشاط الاقتصادي وإقبال الوافدين للمدن اليونانية وتجوال اليونانيين في مدائن الحضارات المجاورة، فاكشفوا التنوع الديني الكبير وقابلوا المخالف لهم في المعتقدات والطقوس والمقدسات، لأجل هذا تكونت القراءة النقدية للأديان لسبر مفاهيم الدين.

هذه المرحلة من نقد الدين بمنهج فلسفي نقلت طرحا شاع في الفلسفات الحديثة والمعاصرة عن تصوير تصادم الدين مع الفلسفة لدرجة الصراع؛ وهنا تكمن أهمية بحثنا في سير أغوار الإشكالية القائمة بين الطرح الديني والفلسفي؛ تاريخيا، ببحث علاقة الدين بنشأة الفلسفة؛ ونظرة الفلاسفة الأوائل للدين.

إشكالية البحث هنا:

- هل قامت الفلسفة على أرضية مناقضة للدين؟
- هل انطلق الفلاسفة الأوائل من نموذج معرفي لتقويض الأديان؟
- ماهية الفروق الجوهرية الدافعة للصدام بين الدين والفلسفة؟

الهدف من تعميق بحث الإشكالية هو إثبات الفرضية التاريخية التي تنص على تدين الفلاسفة، وأن الطرح الإلحادي لاحق للعصور الأولى، وهو صورة لطرح ديني أصلا.

^٢ إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)، ٩-١٠.

^٤ جوزابا رويس، الجانب الديني للفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري (الإسكندرية: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١)، ٣٣.

ومن بين الدراسات السابقة التي في متناولنا: كتاب "الدين والفلسفة" لمحمود حمدي زقزوق، "الأسطورة اليونانية" للأب فؤاد جرجي بربارة، "الدين في الحضارات الشرقية القديمة وأثره على الديانات السرية والفلسفية لدى اليونان" لمحمود أيوب الشناوي.

٢. مفهوم الدين:

٢,١. لغة

(دين) الدال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها. وهو جنس من الانقياد والذل. فالدين: الطاعة، يقال دان له يدين ديناً، إذا أصحب وانقاد وطاع. وقوم دين، أي مطيعون منقادون.. والمدينة كأنها مفعلة، سميت بذلك لأنها تقام فيها طاعة ذوي الأمر. والمدينة: الأمة، والعبد مدين، كأنهما أذلهما العمل.

فأما قوله جل ثناؤه: (مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ) [يوسف: ٧٦]، فيقال: في طاعته، ويقال في حكمه. ومنه: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) [الفتح: ٤]، أي يوم الحكم.

وله معان متعددة، منها: الطريقة، المذهب، الملة، العادة، الشأن، السياسة، الطاعة والعبادة، كما ورد في المعاجم ومنها:

"الديان: من أسماء الله عز وجل، معناه الحكم القاضي.. والديان: القهار، وقيل: الحاكم والقاضي، وهو فعال من دان الناس أي قهرهم على الطاعة. يقال: دنتم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا.. والدين: الجزاء والمكافأة. ودنته بفعله ديناً: جزيته، وقيل الدين المصدر، والدين الاسم.. ودانته مديانة وديانا كذلك أيضاً. ويوم الدين: يوم الجزاء.. والدين الحساب، ومنه قوله تعالى: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) [الفتح: ٤].. والجمع الأديان. يقال: دان بكذا ديانة، وتدين به فهو دين ومتمدين. ودينت الرجل تدينا إذا وكلته إلى دينه. والدين: الإسلام، وقد دنت به... والدين: العادة والشأن، تقول العرب: ما زال ذلك ديني وديني أي عادتي.. دان نفسه، أي: أذلها واستعبدها، وقيل: حاسبها. يقال: دنت القوم أدينهم إذا فعلت ذلك بهم. قال ابن الأعرابي: دان الرجل إذا عز، ودان إذا ذل، ودان إذا أطاع، ودان إذا عصى، ودان إذا اعتاد خيراً أو شراً، ودان إذا أصابه الدين، وهو داء... ودنت الرجل: خدمته وأحسننت إليه. والدين: الذل. والمدين: العبد. والمدينة: الأمة المملوكة كأنهما أذلهما العمل."^٦

وقد دنتُ به؛ بالكسر: العادة والعبادة.. والمواظب من الأمطار، أو اللين منها، والطاعة، كالدنية، بالهاء فهما، بالذل، والداء، والحساب، والقهر، والغلبة، والاستعلاء، والسلطان، والملك، والحكم، والسيرة، والتدبير، والتوحيد، واسم لجميع ما يتعبد الله عز وجل به، والملة، والورع، والمعصية، والإكراه.

يتبين من ذلك أن الفعل الثلاثي دين يتعدى بنفسه، باللام، وبالياء:

- بنفسه (دانه): ملكه، ساسه، قهره، حاسبه، وجزاه.

- باللام (دان له): خضع له، وأطاعه.

^٥ أحمد ابن فارس أبو الحسين بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحق. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ٢/٣١٩.

^٦ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل الأنصاري الإفريقي ابن منظور، لسان العرب (بيروت، ١٤١٤)، ١٣/١٦٦-١٧١.

- بالبهاء (دان به): اتخذه مذهباً، عادة، خُلِق، واعتقاد.

٢,٢. اصطلاحاً:

الدين: كل التزام بمعتقد مقدس لمثل عليا رغبة ورهبة.

وهو: "اعتقاد في الشيء على ما كان النحو عليه حقا كان أو باطلا." ^٧، وهو: "اعتقاد قداسة ذات، وسلوك ما؛ يدل على الخضوع لتلك الذات ذلاً وحباً رغبةً ورهبةً." ^٨، سواء كان الدين إلهي أو وضعي، محرف أم محفوظ، فكل عبادة تسمى ديناً؛ باطلة أو حقا، (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) [آل عمران: ٨٥]. فالمذهب المرفوض سعي ديناً. ومثله (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) [الكافرون: ٦]، فسئى الله ما عليه مشركو العرب من الوثنية ديناً.

كما ورد مفهوم الدين بأنه "وضع إلهي لذوي العقول، باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، قلبيا كان أو قاليا، كالاعتقاد والعلم والصلاة.. والدين منسوب إلى الله تعالى. والملة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملة اسم ما شرعه الله لعبادة على لسان نبيه ليتوصلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه." ^٩

أما الدين في الفلسفات الحديثة فعلى معان:

- ١- جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جزاء حيا لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره.
- ٢- الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية.
- ٣- الدين الطبيعي: الاعتقاد بوجود الله وخيرته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل.
- ٤- الملة: جماعة من الناس هدفها تمجيد الله وعبادته، كالدين المسيحي، فهو ملة ذات نظام خاص، لها قوانينها وتقاليدها وتعاليمها.
- ٥- مؤسسة اجتماعية تضم أفرادا يتحلون بالصفات الآتية:
 - أ- قبولهم الأحكام المشتركة، وقيامهم ببعض الشعائر.
 - ب- إيمانهم بقيم مطلقة، وحرصهم على توكيده وحفظه.
 - ج- اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحد.

^٧ السيوطي أبو الفضل عبد الرحمن جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقق. محمد إبراهيم عبادة (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤)، ٣٧٥.

^٨ الجرجاني علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقق. إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥)، ١٤١.

^٩ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقق. عدنان درويش - محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ٦٩٤.

٦- مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات.^{١٠}

خصائص الأديان:

- الإيمان بوجود إله أو كائنات فوق طبيعية تتحكم بالكون.
- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.
- وجود طقوس عبادة لتبجيل المقدس.
- شريعة وأحكام إلهية ملزمة للأتباع.
- الصلاة للاتصال والتبجيل والخضوع.
- رؤية كونية لأصل النشأة والنهاية.^{١١}

ينقسم الدين لثلاثة أبواب:

(١) العقائد.

(٢) العبادات.

(٣) المعاملات.

يطرح آستون تسعة شواخص للدين، كالتالي:

- (١) الاعتقاد بموجودات ما وراء الطبيعة (الآلهة). (العقيدة)
- (٢) الفصل بين الأشياء المقدسة وغير المقدسة. (المقدس والمدنس)
- (٣) الأعمال والمناسك التي تستند إلى الأمور المقدسة. (الطقوس)
- (٤) قانون أخلاقي مؤيد من جانب الآلهة. (المعاملات أو الشريعة)
- (٥) الأحاسيس الدينية في محضر الأمور المقدسة خلال القيام بالمراسيم، وتتعلق بالتصور عن الآلهة.
- (٦) الدعاء وغيره من أشكال الارتباط بالآلهة.
- (٧) الرؤية الكونية، بتشخيص الغاية الشاملة للعالم، وماهية الفرد فيه.
- (٨) نظام متكامل حول حياة الفرد، مبني على الرؤية الكونية.
- (٩) مجموعة اجتماعية اتصلت أو امرهم السابقة مع بعض.^{١٢}

^{١٠} جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨)، ١/٥٧٣.

^{١١} مصطفى النشار، مجلة الاستغراب، "مفهوم الدين وتصنيف الأديان التحليل العلي والرؤى الفلسفية"، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ١٣ (٢٣ أكتوبر، ٢٠١٨)، ١٥٩-١٦٠.

٣. مفهوم الدين عند الفلاسفة اليونان:

يعرف أرسطو - في المقالة الثانية عشرة - الدين أنه: العلم الذي يبحث في الموجود الأول والعلّة الأولى والمحرك الأول والصورة المفارقة^{١٣}

لم يكن مصطلح الدين (religion) موجوداً في العالم اليوناني، بل مفهوم التقوى (eusebeia) الذي مهّد للفلسفة من خلال مقولة أنّ آلهة الأولمبي هي المسؤولة عن الطبيعة والروح والمدينة، ومقولة الفصل القائم بين عالم الإنسان وعالم الآلهة. كان هذا واضحاً تماماً عند الفلاسفة قبل السقراطيين، ومنهم إكزانونفس (Xenophanes) الذي اتهم الشعراء، من أمثال هوميروس وهيزيود، بأنهم يعزّون إلى الآلهة خصائص إنسانية.^{١٤}

في العصور القديمة، وقع اشتقاق لفظة "Religion" من اللاتيني religio - بطرائق مختلفة:

- من relegere؛ أي المراقبة الدقيقة.

- أو من religare؛ أي الربط بشيء ما.

- في الاستعمال الروماني لفظة religio تتضمن دوماً تضاداً مع "superstitio"؛ أي الخرافة، أو تضاداً مع "magia" أي السحر.^{١٥}

كان الدين في اليونان شخصياً ومباشراً وحاضراً في جميع مجالات الحياة، مع الطقوس الرسمية التي تضمنت الذبائح الحيوانية والإراقة، والأساطير لشرح أصول البشرية وإعطاء الآلهة وجهاً بشرياً. والمعابد التي هيمنت على المشهد الحضري، ومهرجانات المدينة والمسابقات الرياضية والفنية الوطنية. لم يكن الدين بعيداً عن ذهن الإنسان - اليوناني القديم.^{١٦}

فالآلهة اليونانية كان لها تدخل ومشاركة في جميع الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، مشاركة عينية مجسمة، وكان لها تفاعل مع مشاعر البشر، وبين الآلهة صراع وشقاق وحسد وقتال ومكر بسبب شؤون البشر كذلك، حيث إن لكل آلهة قوة خاصة هي صفة لها تميزها عن غيرها من الآلهة، كآلهة الزراعة وآلهة البحر وآلهة الحرب وآلهة الحب وآلهة الفسق وغيرها، فكانت صفات الآلهة متعينة ومتجسدة كل صفة باله، يخوض في شؤون البشر ويتفاعل معها.

عرض هوميروس الدين اليوناني بتفاصيله عن الآلهة ونشأة الكون والطقوس التعبدية والقوى الخارقة، وصور عالم الآلهة كعالم البشر؛ لكن مفارق بالقوى والأبدية. وقد بين أن الدين عامل رئيس في حياة اليونانيين الاجتماعية والثقافية والسياسية، فكانت عبادة آلهة الأولمبيس مصدراً ملهماً في الأدب والفن. كما غدت النزعة الانفصالية القبلية والسياسية عبادة آلهة وقوى أخرى تدين لزيوس، فمثل الدين المرجعية الشرعية السياسية للعامة والنخبة. و"لكل أسرة في أيام اليونان القديمة آلهة خاصة، توقد له في البيت النار

^{١٣} محمد محمد رضائي، "مدخل إلى علم فلسفة الدين"، مركز البحوث المعاصرة، نصوص معاصرة (مدونة)، 2015، فقرة ١٦.

^{١٤} سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ١.

^{١٥} محمد أوربا، "الدين في رحاب الفلسفة | رباط الكتب"، كتاب فلسفة الدين لجان غرونديان، (٢٠١٥)، فقرة ١.

^{١٦} هانس صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة فتحي المسكيني (الرباط: مؤمنون بالحدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧)، ٣.

^{١٧} Mark Cartwright, "Ancient Greek Religion", World History Encyclopedia, 13 March 2018, para 1.

التي لا تنطفئ أبداً، وتقرب له القربان من الطعام والخمر قبل كل وجبة. وكان هذا الاقتسام المقدس للطعام بين الأدميين والآلهة أول الأعمال الدينية الأساسية التي تعمل في البيت"^{١٧}.

ومثلت المعابد البيوت المقدسة التي تسكن فيها الآلهة أثناء وجودها الرمزي على الأرض. وكانت الكهوف أقدم الأماكن لإقامة شعائر وطقوس عبادة الآلهة في الجزر الإيجية وشبه جزيرة اليونان، وأنشأ اليونان معابد خاصة في بيوتهم وقصورهم خاصة أيام الدورين، واهتم حكام القرن السابع قبل الميلاد بضخامة المعابد لإبراز عظمتهم، وإنشاء معابد أكبر لاجتماع الناس في المراسيم والطقوس الجماعية داخل حرم المعبد أو ساحاته أو ساحات المدينة. فالحياة الإغريقية لم تكن دنيوية فقط؛ بل كان للدين فيها شأن مميز في كل مكان، وكانت الحكومة ترعى الطقوس الدينية الرسمية كنظام اجتماعي يساهم في الاستقرار السياسي.^{١٨}

كان مفهوم الدين اليوناني محدود الأفق؛ ضيق المجال، وضع الآلهة في سياق تصويري واحد مع البشر، فالديانة اليونانية - قبل هوميروس أو بعده - ديانة وثنية تؤمن بتعدد الآلهة، وكل آلهة له مجال يتحكم فيه، ويخضعون لكبيرهم زيوس. لذا تشكلت العديد من الأديان اليونانية؛ التي اختلطت أساطيرها مع بعضها البعض مثل: الديانة الأوليمبية، الديانة الديونسيوسية، الديانة الأورفية، والديانة الفيثاغورية، ولكل منها زعماء وكهنة وأتباع، وعبادات وطقوس تتميز بها.^{١٩}

يقدم الفلاسفة اليونان عبر العصور طرحاً مقارناً للأهداف الدينية الكلية؛ في حال كانت مدارسهم محاطة بظاهرة تدين عام في جميع جوانب الحضارة، كالمدرسة الطبيعية والإبلية والسقراطية والفيثاغورية والرواقية. لكن قد تظهر مدارس فلسفية علمانية أو إلحادية لاحقاً حين يتمرس التعمق في الأطوار الكمونية الواحدية، بعد تطور الأطوار التوفيقية بين الفلسفات الدينية الإغريقية والشرقية الروحانية والغنوصية العرفانية، وإن كان الطرح الإلحادي نادر وضعيف الانتشار مجتمعياً، فقد غلب على الشعوب اليونانية وما جاورها التدين، وكان لك مدينة آلهتها وطقوسها.

فأصول المدرسة الفلسفية؛ هي من تصنع خطابها ونظرتها للدين عامة؛ سواء أكان وضعياً أو كتابياً، لكن عموم منظري المدارس التوفيقية بين الفلسفة والدين يطرحون عقداً تشاركياً في المقاصد بين الفلسفة والدين، وهو ما يقره ابن رشد بقوله: "مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم والعمل الحق."^{٢٠}

فكلاهما يرمي إلى تحقق السعادة من طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير. بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة، " فالمللة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات.

فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، ويعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان، وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخرى.. وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية؛ فإن المللة تعطي فيه الاقتناعات."^{٢١}

^{١٧} ديورانت، زكي نجيب محفوظ وآخرين، قصة الحضارة، ٣١٧/٦.

^{١٨} رجاء كاظم عجيل، "الديانة في بلاد اليونان"، مجلة أدب ذي قار ٥/٢ (٢٠١٢)، ٧٣-٧٤.

^{١٩} السيد علي غيضان، "الدين اليوناني من شركية الأساطير إلى التوحيد العقلاني. حوار مع المفكر المصري مصطفى النشار"، مؤسسة للدراسات والأبحاث، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (٢٠٢٠)، فقرة ١-١٢.

^{٢٠} حسن حنفي، "الفكر الديني في العصر اليوناني | معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية"، معهد الدراسات الدينية والفلسفية، المعارف الحكمية (تاريخ الوصول ٢٣ فبراير، ٢٠٢١).

^{٢١} محمد بن محمد بن طرخان الفارابي - جعفر آل ياسين، تحصيل السعادة (بيروت: دار المناهل، ١٤٠١)، ٤٠-٤١.

والثابت تاريخيا أن التفكير الفلسفي نشأ وترعرع في حضن الدين، بارتباط وثيق منذ القدم، فكان التفكير الفلسفي ممتزجا بالتفكير الديني. لذا قيل: الفلسفة بنت الدين وأم العلم. وليس هناك في حقيق الأمر خلاف بين الهدف الذي يسعى إليه كل من الدين والفلسفة^{٢٢}.

فالفلسفة اليونانية " على الحقيقة.. معناها وثمرتها، والغرض المقصود بتعلمها؛ هو إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن سياستها للمنزل والرعية. وهذا نفسه الغرض من الشريعة"^{٢٣}.

فقد انتقلت الديانة اليونانية نقلة نوعية مع فلاسفة القرن السادس قبل الميلاد، وفلاسفة القرن الخامس (أكسينوفان وبارمنيدس وإمبيدوقليس)، واختلط فيها العقلي بالأسطوري، والروحي بالتجريبي المادي. وبدأ التوجه نحو نوع من العقلانية والوحدانية؛ وقد استفادت الفلسفة من هذا التوجه، فقد نشأت في جو من التدين القوي والشعور الصوفي، وإن كان ثمة اختلاف بينهما (أي بين الفلسفة والتدين) فهو اختلاف ظاهري، يخفي تشابها جوهريا وباطنيا بينهما. لأنهما - معا - نتاج للعقل الإنساني في فترتين متعاقبتين، وأنهما - معا - يعالجان المسائل عينها، ولكن بطرائق مختلفة. بتحويل مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري إلى المجال الذهني العقلي. فقد نجح فيثاغورس في صب الدين الأورفي الأسطوري في قالب عقلي، كما نجح أكسينوفان في تقديم أول محاولة لتخليص اللاهوت اليوناني من آثار التفكير الأسطوري. ورفض تجسيم الآلهة، واتفق معه زعماء الإيلية بارمنيدس وزينون وميليسوس في القول بوحدة الأشياء جميعا.^{٢٤}

يقدم تاريخ الفلسفة قراءة بأن الدين الأسطوري حين تفاعل مع الأديان القادمة عبر الهجرات والسفر والتجارة استفز العقل للنظر في الفوارق والنظائر بينها، وطرحها على قاعدة المقارنة والدراسة، مما ولد الشك المنهجي؛ الذي دفع الحمية الدينية نحو تأسيس وتأصيل منطق البرهنة عن أصول أي دين وضبط المنهج المعرفي ونظرية المعرفة لاعتماد المرجعية المتوافقة حال الجدل الديني، وهذا ما لم يكن قبلها بحكم أحادية الدين والعرف والعرق، لكن الاختلاط والتفاعل الحضاري والامتزاج الثقافي، وحركية الذهنية الرحالة للتجار ولدت العقلية الناقدة التي تسعى لسبر الأغوار والتعمق في الفهم والبرهنة، بإقصاء العقلية الأبائية الناشئة على منهجية الموروث الأسطورية المقدس الغير منطقي.

فالفلاسفة لم يكون بدعا من البشر في إشكالاتهم الدينية، فقد سبقتهم العامة، لكن دون تعمق بل بأطراح شعبية سعت لفهم الكم الهائل من الاختلاف بين الأديان والطقوس والعبادات داخل اليونان نفسها، والتشابه والتقارب بين أديان باليونان وغيرها بحضارات قريبة جغرافيا. فسعى الفلاسفة للنظر العقلي نقدا أو نقضا لبعض المعتقدات الأسطورية، دفاعا أو ردا عليها، لكن نحو عقلنة الأسطورة لا غير، فأغلب الفلاسفة اليونان والمدارس اليونانية لم تتخل عن معتقداتها الأسطورية، بل أعادت صياغتها بمنطق عقلي برهاني؛ و فقط.

فقد ارتبطت الآلهة اليونانية بالمدن، لكل مدينة آلهتها، وكان تكريمها واجبا وطنيا، والإلحاد خيانة للوطن. ثم ظهرت نحل سرية لدين رومي أسعى، من أجل مشاركة الإنسان في السعادة الإلهية. وأشهر هذه النحل نحلة ألويسيس (Eleusis)، ونحلة أورفيوس (Orphism).

^{٢٢} محمود حمدي زقزوق، *الدين وفلسفة التنوير* (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ١٧.

^{٢٣} أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي ابن حزم، *الفصل في الملل والنحل* (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ٩٤/١.

^{٢٤} غيضان، "الدين اليوناني من شركية الأساطير إلى التوحيد العقلاني. حوار مع المفكر المصري مصطفى النشار" (٢٠٢٠)، فقرة ٢١-٢٢.

.. عبت نحلة ألويسيس الألهة ديمثير، وهي ديانة روحانية اتحادية، وعبدت أورفيوس الإله ديونيزيوس، وهي ديانة روحانية ثنوية غنوصية حلولية، ترى أن الإنسان فيه عنصران (تيتان) مبدأ الشر، (ديونيزي) مبدأ الخير: الجسد والنفس، وكلاهما في صراع دائم، حتى تستعيد النفس طبيعتها الإلهية.

.. وقد كانت - هذه النحل- حلقة بين الدين الأسطوري والدين الفلسفي، ثم تطور الفكر الديني اليوناني من الشعر الأسطوري والنحل السرية إلى الفكر الطبيعي عند الأيونيين. ليصل لمدرسة الفيثاغوريين حيث أولوا الأساطير الدينية بما يتفق وعلم الأعداد. ومع الإيليين نشأ التفكير فيما وراء الطبيعة ضد التشبيه والتجسيم والتأليه، فبدأ نقد الأديان فلسفياً.

.. وكان إكزانونفس (Xenophanes) مؤسس العلم الإلهي عند القدماء، وأول من وضع التقابل بين التنزيه والتشبيه، بين الفلسفي والفكر الأسطوري.

.. أما أفلاطون فقد أنشأ الأكاديمية كجمعية دينية علمية لألهة الشعر، وأقام فيها معبداً، وجمع فيها التلاميذ والمريدين.^{٢٥} فلم يخل الفكر الديني لأفلاطون من آثار الفكر الديني الأسطوري والطبيعي، المقابل للفكر الديني الفلسفي. فكل شيء عند أفلاطون إلهي، المثل ومثال المثل والصانع والنفس الناطقة وآله الكواكب وآلهة الأولمب والجن، وهم وسط بين الآلهة والبشر، وهم العقول المثالية المفارقة.^{٢٦}

فأغلب فلاسفة اليونان من طاليس، أنكسيماندر، أناكسيمينس، إكسينوفان، بارمينيدس، زينون، أنبادوقليس، ديمقريطس، أناكسغوراس، وأغلب الطبيعيين الأوائل والمتأخرين، والفيثاغوريين والإيليين، والذريين إلى سقراط إلى أفلاطون لهم ديانات ومعتقدات مقدسة، حاولوا إعادة طرحها بنماذج عقلية برهانية، ولم يقدم فلاسفة اليونان طرحاً إلهادياً بل طرحاً نقدياً، سواء للكهننة أو للعامة أو لبعض المسائل الدينية والمعتقدات الشعبية، لكن بقوا على معتقداتهم الوثنية، واستمرت آلهتهم في المعابد والميادين، واستمرت عباداتهم وأعيادهم وقرابينهم ومذابحهم، فكان النقد الفلسفي جدل ديني للإثبات والثبات على المعتقدات الوراثية الأبائية، ولنقض المعتقدات الوافدة من القوميات المهاجرة والوافدة على اليونان، أو لنقد وتحليل الأسطورة بما يكسب الرواية الشعبية الكهنوتية صبغة منطقية برهانية.

لم يكن اليونان يجهلون الأخلاق القويمية، أو يستهترون بالآلهة. فقد كانوا- خاصة الأسر العريقة منهم - على جانب عظيم من التمسك بالشرف، وبشيدون بتحكيم العقل، وقمع الشهوة، والتجلد للمصائب، وضبط اللسان، ومقت الكذب، ومراعاة العدل بين الجميع لخير الجميع، واحترام الوالدين والعناية بهم في شيخوختهم والثأر لهم إذا لزم الأمر، وحسن اختيار الصديق ثم الوفاء له. وكانوا يرون تكريم الآلهة واجبا تقضي به العدالة عرفانا لجميلهم، وتدفع إليه المصلحة استمدادا لعونهم، ويوحى به الخوف دفعا لغضبهم. وكانوا يحترمون القسم لوجوب احترام الآلهة. فلا يعد الشعر الهومييري مرآة للموازن الأخلاقية والعواطف الدينية عند اليونان، ولكنه شعر كان ينشد في بلاط أمراء أيونية الذين كانوا على حظ وافر من الغنى والترف، فلم يكن الشاعر يتغنى بغير ما يروقه، كتصور الحياة سهلة جميلة، والشهوة غلابة؛ لا يوقفها وزع، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق. ولما كان اليونان قد درجوا على تدارس هذا الشعر جيلا بعد جيل، وكان شعراؤهم قد نهلوا منه ونحووا نحوه، فقد تأثروا به تأثراً قويا في الدين والأخلاق. ولم يتوقف الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ المعارضة أشدها عند أفلاطون.^{٢٧}

^{٢٥} يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٥٩)، ٥.

^{٢٦} سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ١.

^{٢٧} أحمد كرومي، تاريخ العلم (وهران: المدرسة العليا لأساتذة التعليم التقني، دروس تكوين أساتذة التعليم الأساسي، ٢٠٠٥)، ٩.

" كانت المدينة اليونانية والرومانية تقوم على علاقة وثيقة بين المواطنين والآلهة، وكانت العقول مشغولة بالقدر والغيب، وبقيت الأسرار ناشطة طول عهد الفلسفة، وتأثر بها أعظم الفلاسفة، حتى تحسر أفلاطون على أن وحياً إلهياً لم ينزل بخلود النفس؛ فيقطع التردد والقلق، وحتى رأى رجال الأفلاطونية الجديدة أن كمال الفلسفة في كمال الدين والتصوف. ويقال مثل هذا في جميع الشعوب القديمة: كان الدين أظهر مظاهر حياتهم. يتناولها في جميع نواحيها وينظمها أدق تنظيم.. فقد أخطأ الإنسان إدراك روح اليونان والرومان وغيرهم من الأمم، وخذعهم عن هذه الروح بعض الشعراء الماجنين والفلاسفة الماديين.. فنجمت نتائج خطيرة.^{٢٨}

فالمقياس على بعض الرؤى الإلحادية النادرة حداً بالقراءات العدمية والحداثية والإنسانية والمادية لإيضاح المنهج الإقصائي للدين على الفلسفات القديمة، بصفتها تقدم متهجاً بديلاً عن الدين، وهو ما تبطله صحاح النصوص الفلسفية والتاريخية للمجتمعات الإغريقية ولتراجم الفلاسفة لقرون متتابعة. وتاريخ الحضارات المتوسطة المحيطة بالإغريق يؤكد بالأدلة المادية الثابتة في الأضابير المحققة، تناقل الثقافات الدينية والعقائد عن الآلهة والروح والنفس والموت والطقوس والعبادات ونشأة الكون ونهايته. وهو ما استمر حتى بعد احتلال اليونان للحضارات المجاورة: الشام، مصر، بلاد الرافدين، بلاد فارس والسند.

وهو ما يعترف به حتى فلاسفة الإلحاد والعلمانية حين تأصيلهم لنظرية صراع الدين والفلسفة، وأنهما لا يتوافقان، وأن الدين يخلق توتراً داخل الفلسفة؛ إذا هي ربطت بأثقال دينية (أورفية لدى أفلاطون، ومسيحية لدى ديكرت وكانط وهيغل).^{٢٩} فمن أفلاطون وما قبله إلى ديكرت إلى هيغل؛ كانت الفلسفة مرتبطة بالدين، بأي دين كان للفيلسوف ومجتمعه، ولم تكن تسعى لمجاريته ولا الصراع معه. وفي نص ديورانت؛ إقرار بأن كبار الفلاسفة وأعمدة المذاهب والمدارس الفلسفية عبر التاريخ الفلسفي قدموا طرحاً فلسفياً تحت رباط ديني قوي.

لكن سعى بعض الباحثين لتلمس مسالك الإلحاد أو العلمنة في نصوص الفلاسفة الطبيعيين وغيرهم، كالنظرة التشاؤمية لهرقليطس نحو النزعة الدينية، والتي تجلت في هجومه العنيف على رجال الدين، دون تمييز بين نحلة وأخرى، ويخص بالذات أتباع ديونيسيوس وأنصار العبادات السرية، ويدعوهم بالسحرة، ويؤكد على أن أسرارهم غير مقدسة.. ولم يقتصر هجومه على صور العبادة بمظاهرها المختلفة؛ ولكنه كان كأكسانوفان يحتقر العقيدة الشائعة في أيامه في صورتها الأولمبية والأورفية.^{٣٠} فنقده كان جدلاً دينياً خاضه مع المذاهب الدينية السرية والعقائد الشعبية الأسطورية المتصادمة الطرح، والفاقدة لأدنى منطق عقلي، لكن ملامح العلمنة أو الإلحاد غير واضحة، والسعي لإبرازها تكلف واستنطاق للنصوص وتحكم في توجيهها.

أما ثيودورس القوريني فكان يخطب في أثينا داعياً إلى الخروج على الدين والأخلاق جهرة، وفي صراحة جعلت الجمعية توجه إليه تهمة الإلحاد.^{٣١} وهو ما يثبت أن الإلحاد كان شاذاً فلسفياً ومجتمعياً؛ درجة تصنيفه في قائمة الخيانة الكبرى للوطن. وحتى إنكار السفسطائيين للآلهة، كان جدلاً عقلياً دينياً للأسطورة الدينية نفسها، وإن فتح باب اللاأدرية، فقد عدوا الآلهة من اختراع البشر. فكانت مقولتهم في الألوهية مرتبطة بنظريتهم في المعرفة؛ فالإنسان -عندهم- هو معيار الأشياء كلها بجواسه. والآلهة لا تقع في خبرته الحسية. لذا

^{٢٨} كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ٦.

^{٢٩} ديورانت، زكي نجيب محمود وآخرين، قصة الحضارة، ٨/ ١٦٧.

^{٣٠} حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان (الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، ١٩٩٢)، ٧٢.

^{٣١} فريناند آكبييه، معنى الفلسفة، ترح. حافظ الجمالي (القاهرة: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩)، ١٨١-١٨٢.

قال بروتاغوراس: " بخصوص الآلهة، فأنا لا أعرف هل هي موجودة أم لا؛ وذلك لغموض الموضوع وقصر الحياة". واستند على أسطورة برومئوس بأن الإنسان هو صانع حضارته؛ أي أنه ابتدع كل مظاهر الحضارة بما فيها الدين.^{٣٢}

وهنا لم يصح بالإلحاد بل نصب مذهبه اللاأدري، مقرا بالعجز البشري عن الإثبات أو النفي، أو كشف الماهية الحقيقية للآلهة. والعجز عن الإثبات ليس عجزا عن الاعتقاد. لكنه أحدث المنهج العقلاني للشكك كأساس فكري لمجموعة من الآراء المعادية للدين التقليدي الأسطوري. رغم أنه لم يثبت إنكاره على الممارسات الدينية. ووفقاً لبعض المصادر؛ أدى الغضب الذي أحدثه هذا العمل إلى حرق كتبه علناً وإجباره على الفرار من أثينا هرباً من الملاحقة القضائية. وتشير هذه القصة إلى أنه كان يُنظر إليه على أنه تهديد للدين التقليدي، مثلما سيكون أناكساغوراس وسقراط...^{٣٣}

فالصدام الأول لهؤلاء وغيرهم كان مع صور دينية، وليس مع مطلق التدين، فلم يعرضوا طرحا إلحاديا خالصا، بل طرحا نقديا للأنماط الأسطورية للأديان الوثنية المتناقضة، والمتصادمة في أوساط المجتمع اليونانية، وخاصة الديانات السرية والروحانية والغنوصية والشامانية. فهي ديانات طغت عليها الأساطير والخرافات والأسرار التي استفزت العقل اليوناني، وحركت فيه النزعة النقدية، في محاولة لاستيعاب مصدرية التقديس للنصوص الأسطورية والطقوس التعبديّة، وبحث في مرجعية الموروث العقدي والتعبدي، خاصة بعد ملاحظة التناقض والاختلاف بين العادات والتقاليد الدينية، وكذلك التشابه بين بعضها وبعض الأعراف الدينية لدى شعوب أخرى بعيدة. وسعي لفهم العلل والحكم من العبادات.

وإذ أن هذه الأديان وضعية أبائية -بلا أساس منطقي قوي- فقد كان تهاويها أمام ضربات الفلاسفة النقدية الدينية سريعا جدا؛ لدرجة الانهيار المباشر، لكن استمرت الوثنية الأسطورية، وزاد سلطانها وسطوتها، بل وزانتها أتباعها بأطاريح عقلية تفسرها وتنمقها وتدعو لها. فالفلاسفة الإغريق لم يعقدوا تكتلا ضد الدين كأصل؛ بقدر ما كان انتقادا وصراعا دينيا بلغة فلسفية، فقد امتاز عصر تبلور المدارس الفلسفية بكثرة الأطاريح والمناهج واضطرابها، وتحديها لجميع المعايير والعقائد التقليدية القديمة، وقد حرمت الكثير من المدن أن يبحث الجمهور المسائل الفلسفية بسبب ما كانت تثيره من "حقد، ونزاع، وجدل عقيم" على حد قول أثينوس. إلى أن انتقلت لحرب السيوف بعد حرب الألفاظ في عام ٤٣٢ ق.م، فاستحال هياج العقول الأثينية إلى حمى. وكان أفلاطون يحسد مصر على إيمانها الديني واستقرار أفكارها وهدوئها.^{٣٤}

وتمنى أحد الفلاسفة اللاحقين لو أنه أمسك بهوميروس ليذيقه كل ألوان العذاب جزاءً له عن تلك التعاليم الدينية الفاسدة التي أغرى بها العوام، والتي انتشرت بينهم رغم عدم منطقيتها، وقد ظلت محاولات التصحيح والتعديل، حتى بدأ البعض يصل إلى ما اعتقده الكثير من الباحثين أنه التوحيد.^{٣٥} وهو اعتقاد باطل، فالليونان بقوا على وثنيهم وتعدد الآلهة لكن انتقلوا من الدين الأسطوري إلى الدين الفلسفي، ومن صدارة الكاهن إلى صدار الفيلسوف، ومن مرجعية الآباء إلى مرجعية الحكماء.

^{٣٢} غيضان، "الدين اليوناني من شركية الأساطير إلى التوحيد العقلاني. حوار مع المفكر المصري مصطفى النشار" (٢٠٢٠)، فقرة ٢٣-٢٤.

^{٣٣} 18 August 2018, para 20. C.C.W Taylor - Mi-Kyoung Lee, "The Sophists", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 18 August 2018.

^{٣٤} ديورانت، قصة الحضارة، ١٩٦٦.

^{٣٥} غيضان، "الدين اليوناني من شركية الأساطير إلى التوحيد العقلاني. حوار مع المفكر المصري مصطفى النشار" (٢٠٢٠)، فقرة ١.

٤. الأسطورة الدينية:

٤,١. مفهوم الأسطورة (Mythos):

هي عبارة عن قصص- منها المقدسة - عن الخوارق وبطولات الآلهة وصراعاها ومنجزاتها. وعلم الأساطير: علم يبحث في مجموعة القصص المعروفة والشائعة لدى شُعْب ما، وخاصة المتعلقة بالآلهة والأبطال.

لأجل ذلك ارتبط مفهوم الأساطير بالموروث الديني أو الاجتماعي المقدس والأعراف المعظمة، فكان من مشركي العرب أن طعنوا في القرآن بأنه يشبهها من حيث احتوائه على قصص الأقدمين: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (الأنعام: ٢٥)، واحدها إسطار، وأسطورة، يعنون ما سَطَّرَهُ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْأَكَاذِيبِ.^{٣٦}

و"الأساطير: جمع إسطار وإسطير - بالكسر فهما، وأسطور وأسطورة وأسطير - بالضم فهن، وقيل هي جمع جَمْع، والمعنى: (الكتابة) المسطورة.. هذا هو أصل الأساطير. ثم لما كانت أخبارًا مكتوبة عن الأقدمين، غابت شواهد الواقعة، فخفيت حقائقها على الحاضرين: تَشَكَّكُوا فِيهَا؛ فَلَصِقَ بِمَعْنَى اللَّفْظِ مَعْنَى الْإِرْتِيَابِ، وقالوا: الأساطير: الأباطيل."^{٣٧}

ومنه نجد نعت كل قصص أو حكاية عن أزمنة غابرة؛ بلا مستند أو منطق يثبت الصحة؛ توصم بالأساطير، لجلاء سرد الأباطيل فيها دون عناء تعمق ونقد.

وجميع الشعوب في مرحلة تطورها حاكت لأنفسها أساطيرها، كروايات مدهشة، أضافت إليها من إيمانها لتصدقها أكثر. والأساطير تدخل فيها قوى وكائنات أقوى وأرفع من البشر، لتصنف في نطاق الدين، فتبدو بنظام شبه متماسك؛ لتفسير الكون على لسان كل من الأبطال الذين تروى رواياتهم.^{٣٨} فالعقل الجمعي للشعوب يحتاج دائما لأحلام لا يقدر على تحقيقها، فيسردها في قالب القصص الخيالي لأمنيات له، وتلك الأساطير تكتسب جاذبية المخيال الأدبي الروائي والشعري مما يمنحها جاذبية عند العقل الجمعي الشعبي.

فالأسطورة في المجتمعات القديمة ينظر لها بجديّة، على أنها تاريخ حقيقي ونموذج يحتذى، وحكاية حافلة بالمعاني والحكم، وينظر إليها بأعلى درجات التقدير لما تتصف به من قداسة ووقار مشبعة بالمعاني والرموز...

وعلم الأساطير: علم يبحث في مجموعة الأساطير المعروفة والشائعة لدى شُعْب من الشعوب وخاصة الأساطير المتعلقة بالآلهة والأبطال الخرافيين عند شعب ما.^{٣٩}

الميثولوجيا الإغريقية أساطير اليونانيين القدامى عن الآلهة والطقوس والعبادات والقرايين، والأبطال الخارقين والملاحم وماهية العالم، تمثل سجلهم الدين والثقافي والاجتماعي والسياسي، المدون في أشعارهم ورواياتهم ورسوماتهم ونحتهم.

^{٣٦} إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨)، ٤١١/٢.

^{٣٧} محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (القااهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠)، ١٠٠٨/٢.

^{٣٨} بيار غرغال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ٦.

^{٣٩} أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٨)، ٩٣/١.

هناك خمسة خصائص أساسية تميز الأسطورة عن غيرها:

١. القداسة.
٢. القوة الخارقة.
٣. الزمان والمكان مجهولين.
٤. الكاتب المجهول.
٥. المرجع الديني.

كون الأسطورة من الأباطيل التي نسجت لإضفاء القداسة على الأعراف والتقاليد والتاريخ وتحويلها لطقوس دينية، فقد شكلت أهم مصدر شفوي للشرائع الوضعية الوثنية، وللتقاليد والمفاهيم الاجتماعية والنفسية والتربوية، وأهم منهج أدبي في سرد الشرائع والأحكام الدينية، بأسلوب الحكم والتميز والمبالغة الخرافية، والتعليل المناقض للبداهيات والمسلمات، وفقدان البرهنة، والتركيز على العقائد الشعبية التشويقية عن القوى الخارقة والملكات المتجاوزة لما هو بشري. وهذا ما جلب لها مسالك الشك ومطالب البرهنة والاستدلال من الذهنيات الجديدة على المجتمع اليونانية، والتي لا تقتنع بالمنهج الوراثي لمصادقية المعرفة، وتبحث في طرائق إثباته عبر الجدل والبرهنة العقلية.

بدأ إكسينوفان اليوناني بتوجيه النقد إلى عالم الميثولوجيا (الأساطير)، ثم قام من بعده بإزاحة كل قيمة دينية أو ميتافيزيقية عن الأسطورة، ووضعها في تضاد مع (اللوغوس) العقل، ومع (ستوريا) التاريخ، وانتهت عندهم إلى الدلالة على كل ما ليس له وجود حقيقي.^{٤٠}

سعى الإنسان منذ القدم أن ينظم فوضى الأفكار المتراكمة عنده في فهم العالم المحيط به، وتفسير الموروث الشفوي الشعبي عن التاريخ والطبيعة والكون والآلهة، فاختلقت مناهجه التفسيرية من حضارة لأخرى عبر الحقب التاريخية. والأسطورة هي إحدى مناهج التفسير والذاكرة الشفوية الشعبية الثقافية والدينية، باستخدام الصور المجازية والرموز والخيال.

للأسطورة أربع وظائف رئيسية:

١. كوزمولوجيا: تفسير الظواهر الكونية.
٢. سيكولوجيا: تقديم الطمأنينة للإنسان الخائف من ظواهر الطبيعة.
٣. ثيولوجيا: تقديم عقيدة روحية تشريعية ذات قداسة دينية لفهم ماهية الآلهة وطقوس عبادتها.
٤. سيكولوجيا: تدعيم القبليّة وإدماج الفرد داخل هذه المنظومة.

فبالأسطورة تقوم بدور كل من الفلسفة والعلم والدين، عن طريق التفكير الشعوري واللاشعوري بالصورة المجازية، لأنها تهدف لتبسيط التعقيدات أمام الإنسان. فعقله لم يتيمأ بعد لفهم الظواهر ولا ضبط منهج البحث لفهم أسباب الحوادث والظواهر والسلوكيات وغيرها. فاحتاج للخيال التفسيري بما يلائم مجال خبراته، بأسلوب عاطفي أكثر منهم عقلاني، يربط تجربة الأخرى، والمقارنة.^{٤١}

^{٤٠} شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، ٤٦.

^{٤١} س م بورا، التجربة اليونانية، ترجم. أحمد سلامة محمد السيد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ١٦١.

تزخر القصائد الهوميرية بالعلاقات المباشرة بين الآلهة والبشر، وخاصة في مجالات الصراعات والنزاعات بين هؤلاء وأولئك؛ فقد انقسم الآلهة بين مؤيد للطرواديين ومؤيد للإخائيين منذ بداية الإلياذة؛ حيث اتضح أن الإله أبوللون كان مؤيدا للطرواديين، كما تظهر الإلهة أثينا والإلهة هيرا ككارهتين لطروادة والطرواديين.

غلب الطابع الأسطوري في تلك القصائد والديانات على الطابع العقلي والمنطقي، ونال هذا التصور الإنساني والأسطوري لعالم الآلهة النقد من معظم فلاسفة اليونان من إكزيبوفان (Xénophane)، حتى أفلاطون وأرسطو.^{٤٢}

استخدم أفلاطون لفظ الألوهية بصيغة المفرد في حوالي ثمانية عشر موضعا في محاوراته المختلفة.. فمفهوم الألوهية قد تطور لدى أفلاطون بصورة أكثر نضجا، حيث كان أول من برهن بوضوح على وجود "الإله" وأمن بالعناية الإلهية. وذلك على الرغم من أنه اكتفى بأن الإله "صانع العالم" من مادة قديمة ولم يتوصل إلى مسألة "الخلق من عدم" كما ينسب إليه البعض ذلك! مع إيمانه بالتعددية والصور الأسطورية الشائعة في عصره.. عن تورط المقدس ضمن الأسطورة في مخيال المجتمع الجمعي.. فيحقق تفكيكا مضمرا لكل ما هو مقدس عبر آليات لاشعورية جمعية. وفق هذه الأرضية يتم إنجاز استقلالية آليات الفكر عن اللاهوت، وتتم علمتها ويتم تحرير العقل من بوابة المخيال، ويتحول العقل بالنتيجة القلب النابض للحضارة الإغريقية.^{٤٣}

٤.٢. تطور الدين الأسطوري

بدأ الفكر الإغريقي انطلاقا من الأسطورة؛ كسائر الشعوب في تعبيرها عن ثقافتها وأفكارها وتصوراتها الكونية، ومعتقداتها الدينية.

هناك اختلاف في الآراء حول عدد الآلهة اليونانية، إلا أن كل اسم آلهة من الآلهة الاثني عشر اقترن بأحد الأبراج السماوية الاثنا عشر.^{٤٤} وهو ما سيكون عمود نظريات الفيض والصدور بتقسيمها العقول المفارقة إلى اثنا عشر مع نفس العدد للأفلاك لدى الأفلاطونية المحدثة وهي نظرية استندت على نظرية الوجود لأفلاطون ونظرية الحركة لأرسطو ونظرية العدد لفيثاغوراس ثم انتقلت من الغنوصية الشرقية وعبدة الكواكب.

" يروم خطاب الأسطورة فهم العالم وتفسيره، وللعنصر الديني حيز مهم فيها، دون أن يرتكز دين الإغريق على اللاهوت وعلم الكلام والماورائيات، لأنه يستند إلى مقولتي المقدس والمدنس، مع تقاطع الخطاب الأسطوري والخطاب التاريخي، فقد دونت الأسطورة المراحل الأساسية من تاريخ اليونان: نشأة مدينة أثينا وحضارتها وشرايعها وديساتيرها، والطوفان الذي أنزله زوس على الأرض، وحرب طروادة."^{٤٥}

مثلت الأسطورة الموروث المعرفي المقدس، وكان نقدها مرفوضا. والقابلية لها تسري في عروق أتباع القومية الواحدة، لكن حين تزاومت القوميات والأمم في مدينة واحدة؛ دفعت غرائب الأساطير واختلافها وتناقضها في قضايا بعينها إلى الطعن فيها، ثم إلى فقدانها للقدسية واليقين، لمطالبة كل أصحاب أسطورة

^{٤٢} غيضان، "الدين اليوناني من شركية الأساطير إلى التوحيد العقلاني. حوار مع المفكر المصري مصطفى النشار" (٢٠٢٠)، فقرة ١٤.

^{٤٣} كرومي، تاريخ العلم، ٥.

^{٤٤} عجيل، "الديانة في بلاد اليونان"، ٦٩.

^{٤٥} فؤاد جرجي بريارة، الأسطورة اليونانية (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٤)، ٦.

بإثبات صحة ما لديهم من أساطير، ومن هنا بدأ النقد الخارجي ليدفع إلى عملية نقد داخلي للأسطورة، فبذرت الشك في المقدس، وبدأت عملية النقد والبرهنة والتعليل والسؤال والجواب المنطقي بالبحث عن العلة وربطها بالمعلول؛ وهذه هي الفلسفة، فجاءت الفلسفة لهدم الأسطورة، وبناء الصرح المعرفي على قواعد عقلية منطقية تخلو من الخرافة والخيال.

فالتجارة الدولية في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ساهمت في نشاط حركة الأموال وحركة الأفكار عبر دخول الوافدين وترحال الإغريق نحو الحضارات المحيطة بهم، مما كون لديهم خبرات ومهارات ذهنية وتجارية ومعرفية.

في هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط الذهني: أثمرت بلاد اليونان العلوم الطبيعية والفلسفة. فحيث تتلاقى الطرق؛ تتلاقى الآراء والعادات والعقائد المتباينة؛ وينشأ من اختلافها احتكاكٌ، فتنازعٌ، فمفاضلةٌ، فتفكيرٌ؛ فتمحو الخرافات بعضها بعضاً، ويبدأ التفكير المنطقي السليم. وقد تلاقى في ملطية (Miletus) ^{٤٦} - كما في أثينا - رجال من مئة دولة، لديهم نشاط عقلي قوي؛ بعثه فهم التنافس التجاري، وقد تحرروا من أسر التقاليد؛ لطول غيابهم عن أوطانهم، وهياكلهم، ومذابح آلهتهم. وكان أهل ميليتس يسافرون إلى المدن البعيدة، حيث تفتحت عيونهم على حضارة ليديا، وبابل، وفينيقية، ومصر. ^{٤٧}

الشعوب الأولى التي عاشت في اليونان لم تكن تمتاز كثيراً عن غيرها من البدائيين في إفريقيا - وغيرها - آنذاك، بيد أن الأجناس البشرية التي تغلغلت الواحد تلو الآخر في شبه الجزيرة اليونانية وملحقاتها؛ كانت متنوعة ومختلفة، واضطرت هذه الجماعات إزاء الهجرة والاحتكاك على مختلف أنواعها أن تقابل دون هواده بين جميع معتقداتها، فخرست الخرافات بذلك من ميدان سيطرتها، ثم حدث نزاعات كانت حافزا لبحث تأسيس العدالة كمفهوم ومؤسسة. وساعدت الحياة السعيدة ورشاقة عقول الأيونيين على الإزدهار.. فتحرروا من الخرافات وقابلوا بين الأساطير والفنون والأخلاق المصرية والفينيقية والكلدانية وغيرها. ^{٤٨} فرجال ملطية (Miletus) لم يكونوا نساكا يشغلهم التفكير في مسائل مجردة، ولم يكونوا ملاحظين للطبيعة بالمعنى المدرسي، وإنما رجالا عمليين، تزخر نفوسهم بالحيوية وتظهر جدة فلسفتهم في أنهم عندما وجهوا عقولهم للتأمل في كيفية سير الأمور، فعلوا ذلك على ضوء الخبرة اليومية، ولم يلقوا اعتباراً للأساطير القديمة. ^{٤٩} فتحرروا من الأساطير في تفسيراتهم يرجع إلى بساطة التكوين السياسي لمدهم الناهضة، وهذا التحرر خلصهم من ضرورة الحكم عن طريق الخرافة، وامتازت المدرسة الملطية بنظرتها العلمية للظواهر، وخصوصاً ما يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك. ^{٥٠}

فالفلاسفة " أنسنوا الأساطير وعقلنوها. هذا بيثاغوراس الذي حاول تطويع الأساطير للرياضيات والصفوية، وهذا أناغساغوراس الذي حاكمته أثينا بالطرد لأنه ادعى أن الشمس صخرة عادية مشعة. وهذا أفلاطون الذي أقام معارضة بين الميثوس كحكاية كاذبة والخطاب العقلي اللوغوس الذي يجب أن يهتدي به الفيلسوف، ولكنه لم يستبعد الأسطورة من حوارياته، لا؛ بل خلق - هو نفسه - بعض الأساطير مثل

^{٤٦} جنوب غرب آسيا الصغرى، تقع أطلالها بالقرب من قرية بلاط الحديدية في مقاطعة أيدين، تركيا.

^{٤٧} ديورانت، ركي نجيب محفوظ وآخرين، قصة الحضارة، ٢٤٨/٦-٢٤٩.

^{٤٨} بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ٢٢-٢٤.

^{٤٩} بنيامين فارنتن، العالم الإغريقي، ترج. أحمد شكري (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٨)، ١/١٤٨.

^{٥٠} محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون (القاهرة: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٣)، ٤٣.

أسطورة الكهف وأسطورة الأطلننتس.. وجمهرة الأساطير انتظمت شيئا فشيئا في اليونان، متأثرة بتطور العلوم والفنون والأفكار.^{٥١}

حيث " تميزت الفلسفة اليونانية بالفصل بين النظر الفلسفي؛ وبين الممارسة العملية، وبِعلاقتها الخاصة بالأسطورة، فإن التطور الروحي - ما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد- قد انطلق من الأسطورة والدين باتجاه العلم والفلسفة."^{٥٢}

في انتقال بلاد اليونان من التفكير الأسطوري إلى التفكير الفلسفي، بفضل وقوع مجموعة من التحولات في العالم الذهني للإغريق. يمكن أن نبين مضمون الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة فيما يلي^{٥٣}:

الأسطورة	الفلسفة
١. تقليد شفوي.	١. أدب مكتوب.
٢. غياب القواعد.	٢. مجموعة من القواعد.
٣. المحاجة البلاغية (المجاز / التشبيه).	٣. تجريد المفاهيم.
٤. فكر خيالي.	٤. الاستدلال/الاستنتاج الرياضية.
٥. الحكى والسرد.	٥. البرهان القائم على الحجّة.
٦. فاعلية القوى الإلهية.	٦. الكيانات المجردة.
٧. إثارة اللذة والتأثير في المستمع بطريقة سحرية.	٧. التوجه إلى الفكر النقدي لدى القارئ.

تطورت العقائد الدينية اليونانية قد عبر مراحل مختلفة من المرحلة الأسطورية حتى بلغت الذروة عند هؤلاء الفلاسفة الثلاثة الكبار (سقراط وأفلاطون وأرسطو)، ولا شك أن الجدل هو الذي لعب الدور الأكبر في ذلك التطور.

جاءت نظرية أرسطو خالية من العواطف المشوية والروحانية الصوفية؛ حيث ارتبطت رؤيته للإله بنظرياته العلمية وفلسفته الميتافيزيقية؛ فالإله الأرسطي الواحد جاء من كونه "صورة خالصة" لا يصح أن تشوبها مادة، ولا ينبغي أن تتعلق أو تعنى بالعالم المادي، ومن ثمّ، ومن هذه الزاوية فهو إله مفارق للعالم الطبيعي لا يهتم بأمره رغم أنه هو علتة وعلّة الحركة فيه! فهو علّة الحركة لكنه هو نفسه "المحرك الذي لا يتحرك". وقد تطورت الفلسفة اليونانية بعد أرسطو في العصر الهلنستي في اتجاهات شتى، حيث جاء الشكاك ليشككوا في كل شيء بما في ذلك وجود الآلهة وإمكان الوصول إلى الحقيقة، وجاء أبيقور والأبيقوريين ليعيدوا الاتجاه المادي الذري إلى واجهة المشهد، ، وفيما بين هذه العوالم المادية ما نراه منها وما لم نره. أمّا الرواقيون، فقد آمنوا بنوع من وحدة الوجود التي ترى أن الوجود في جوهره مادي، لكن به جانبين؛ جانب إيجابي فعال يمثل الوجود الإلهي فيه الأساس، وجانب سلبي منفعل تبدو فيه مادية العالم الظاهرة بعناصرها

^{٥١} بريارة، الأسطورة اليونانية، ٦.

^{٥٢} جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترج. توفيق سلوم (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩)، ٤٢.

^{٥٣} Jean Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: Seuil, 1990), 196-199.

وموجوداتها المختلفة. وقد تميزت عقيدتهم الدينية بالإيمان الواضح بالعناية الإلهية باعتبار أن الآلهة منبثة في أرجاء الوجود حتى المادي منه وكل شيء، بالتالي يحدث وفقاً لإرادة الآلهة ووفقاً للقدر المحتوم.^{٥٤}

وقد صنف الغزالي الفلاسفة على ثلاثة أقسام:

" الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.

الصنف الأول: الدهريون. وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا: أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة.

الصنف الثاني: الطبيعيون. وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات. فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها.. ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة، والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب.. وهؤلاء أيضاً زنادقة، وإن آمنوا بالله وصفاته.

الصنف الثالث: الإلهيون. وهم المتأخرون منهم مثل سقراط، وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون أستاذ أرسطاطليس. وأرسطاطليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وأنضح لهم ما كان فجاً من علومهم. وهم بجملتهم؛ ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية، والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم. ثم رد أرسطاطليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الإلهيين، رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم، إلا أنه استبقى من رذاذ كفرهم، وبدعتهم، بقايا لم يوفق للتزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا (ت ٤٢٨ هـ/ ١٠٣٧ م) والفارابي (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥١ م) وأمثالهما.^{٥٥}

٥. الفروق بين الدين والفلسفة

استخدمت الفلسفة عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين، وفي العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والوحي. حيث موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين.^{٥٦}

فالفلسفة تبحث الوجود بكل تجسدهاته وتمثلاته وتشبيته؛ للوقوف على ماهيته وتفسيرها وفهم علمها، وربطها مع غيرها من الحتميات أو النسبيات. وفي نفس الميدان نجد الدين يقدم قراءة للوجود بكل ما فيه من النشأة إلى ما بعد النهاية، ومن العوالم المشهودة إلى العوالم الغيبية، وبيث أهل الدين برؤاهم في شتى حيثيات المعاش والمعاد. غير أن الفارق بينهما يكمن في منهج القراءة والإقناع والغاية المرجوة.

^{٥٤} غيضان، "الدين اليوناني من شركية الأساطير إلى التوحيد العقلائي. حوار مع المفكر المصري مصطفى النشار" (٢٠٢٠)، فقرة ٢٤-٢٧.

^{٥٥} أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تحق. عبد الحليم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٩)، ٨٥-٨٩.

^{٥٦} السيد علي غيضان، فلسفة الدين: المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن (بيروت: العتبة العباسية المقدسة)، ٤١.

تحكي التعاليم الدينية قصة الخلق، وترسم علاقة الإنسان بربه، وبأخيه الإنسان، وعلاقته بالطبيعة. مواضيعها: الإلهيات والطبيعيات والأخلاق، وهذه موضوعات المجال الفلسفي. لكن الاختلاف بينهما؛ منهجي، ففي حين يتمثل في التعاليم الدينية الأمر الإلهي، والطاعة تقوم على الإيمان. قبل التعليل العقلي - الذي لا يستبعد عند الضرورة- فإن الفلسفة تعتمد العقل لبلوغ الحقيقة. وإن اختلفت الفلسفات عموماً، مع الأديان عموماً، في هيكلية وتفصيل علاقة الخالق بالمخلوقات^{٥٧}.

الفلسفة اليونانية في نشأتها؛ إنما صدرت عن روح دينية، وهو ما انتبه له علماء الكلام والعقائد المسلمون الأوائل، فكان رفضهم رفضاً للدين الوثني المساق في قالب فلسفي، أي أنهم ردوا باب الإلهيات في الفلسفة اليونانية. وكانت ردة فعل أنصار الفلسفة اليونانية أن حوروا مقولات للمدارس الفلسفية كالرواقية الإغريقية والرواقية المسيحية؛ بما يناسب العقائد الإسلامية، بل انتحلوا كتباً وأقوالاً فلسفية لأنبياء على لسان إدريس؛ هي أقوال أمونيوس ساكاس، وجعلوا هرمس نبياً، وزعموا نبياً فيلسوفاً لليونان اسمه شيت، وهو: أوراني الأول، على أن اليونان أخذوا عنه الشريعة والحكمة.

" وليس للفلاسفة مذهب معين ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات، والمعاد، والنبوات، والشرائع، بل وفي الطبيعيات، والرياضيات، بل ولا في كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات المشاهدة، والعقليات التي لا ينازع فيها أحد. ومن حكى عن جميع الفلاسفة قولاً واحداً في هذه الأجناس؛ فإنه غير عالم بأصنافهم، واختلاف مقالاتهم، بل حسبه النظر في طريقة المشائين أصحاب أرسطو كثامسطيوس، ونحوهم من المتأخرين. وإن كان لكل من هؤلاء في الإلهيات والنبوات والمعاد قول لا ينقل عن سلفه المتقدمين. "٥٩، وهم يتفاوتون في القرب والبعد عن الحق. فالفلاسفة أمعنوا البحث في شتى الفنون، وتبحروا في مسائل ودقائق، ولأن؛ لا وحي معهم؛ تاهوا في باب الإلهيات والنبوات، " وهذا القدر الذي وقع فيه ضلال المتفلسفة؛ لم يقصده عقلاؤهم في الأصل، بل كان غرضهم تحقق الأمور والمعارف، لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها، كما ضل من ضل ابتداءً من المشركين منهم؛ ومن غيرهم، من الكفار ممن ضل ببعض الشبهات "٦٠.

فالفلاسفة اليونان القدامى حين خاضوا في الإلهيات لم يكن غرضهم هدم الدين بقدر ما كان هدم المنهج الأسطوري في التفكير أي بناء نظرية معرفية جديدة قائمة على التعليل والبرهنة تشمل شؤون الفكر كله، لذا لن نجد اختفاء للديانات ولا الآلهة ولا غير الفلاسفة دينهم ولا رفضوا معبوداتهم، بل ناقشوا صفاتها وطقوس التعبد لها وأدلة وجودها وأفعالها، وسعوا لعقلنة الأسطورة، ورفضوا التفكير الشعبي الجماهيري القائم على الخيالي الشعاعي.

وموقفهم لم يكن عناداً ولا مكابرة، بل سعياً من عقلائهم لتأصيل منهج عقلي للبرهنة على المعتقدات والدفاع عنها، وإقصاء الخرافة والمتناقضات العقلية، لكن لم يكن معهم آثار من النبوة ليستبين لهم الصواب. فقد كان منهج الدين الأسطوري المقدس يفرض التسليم المطلق بكل مروياته بلا تدبر غير تفعيل الخيال

^{٥٧} رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة و الدين من الغزالي و ابن رشد إلى الطوسي و الخواجه زاده (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠)، ١٠، ١٦-١٥.

^{٥٨} علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)، ١١٣/١.

^{٥٩} تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني: ابن تيمية، الرد على المنطقيين؛ نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليوناني، تحق. عبد الصمد شرف الدين الكنتي (بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٥)، ٥٧.

^{٦٠} الرد على المنطقيين؛ نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليوناني، ٢٠٤.

الفياض في رفع القوانين الطبيعية والمسلمات للاستمتاع بالحبكة الروائية، وهو ما جمع كما هائلا من المعتقدات اللاعقلانية والغير طبيعية، والمنافية للبداهيات لدى شعوب وثنية كثيرة.

لأجل ذلك كان منهج الفلاسفة إخضاع الدين الأسطوري للامتحان العقلي المنطقي، وفحص الأساطير لفرز الأباطيل، وهنا انتقل دين اليونان من المرجعية الأسطورية إلى المرجعية الفلسفية، مع بقاء الوثنية وتعدد الآلهة، لكن تغير مفهوم الإنسان اليوناني لماهية الآلهة وصفاتها وقواها، ونشأة الكون والغاية منه، ومفهوم النفس والحياة والعلاقات الاجتماعية والسياسية والأعراق البشرية، والموت وما بعد الموت.

فالفلاسفة حافظوا على شيء من القداسة لجملة من المعتقدات لكن غيروا في تصوراتها ومنهج إثباتها والإقناع بها، وانتقلوا من المنهج الخطابي الشعاعي الأدبي إلى المنهج البرهاني الجدلي.

ومع تطور الفلسفة اليونانية وتكاثر مدارسها ومناهجهم، اختلفت النظر للدين، حتى ظهر الأديان الفلسفية التي أنشأها فلاسفة أو مدارس فلسفية كالفيثاغورية والرواقية وغيرها.

نرتب الفروقات القائمة بين الدين والفلسفة كالتالي:

الفلسفة	الدين
تأملية نقدية	تعيدي
مصدره العالم المدرك	مصدره مقدس مآله
موضوعه الوجود والمعرفة والقيم	موضوعه طريق التقرب من المعبود
الفلسفة نظرية	الدين عملي
منهجه لفهم الوجود ومعارفه	منهجه لفهم النصوص المقدسة
آراء ونظريات وأفكار	نصوص مقدسة، وشروحيها، وفهوم لها.
أحكام نسبية	أحكامه ثابتة
نصوصها ترجيحية اجتهادية عند أتباعها	نصوصه يقينية عند أتباعها.
نتائجها يقينية أو ترجيحية أو ظنية	نتائج النظر فيها إما يقينية أو ظنية ترجيحية
غايته المعرفة والسعادة الدنيوية	غايته العلم والتعبد والسعادة الأخروية
نتائجها إما الراحة المعرفية أو الإزعاج الفكري لدوام الشك	نتيجته الطمأنينة
الجدل والاعتراض	الطاعة والالتزام
أحكامها قائمة على القبول والرفض العقلي	أحكامه قائمة على الجائز وغير الجائز

٦. النتائج

التفكير في مفهوم الفلسفة وعوامل نشأتها يبين لنا التراكم المعرفي الحاصل من خلال الاجتماع المعرفي وامتزاج الثقافات وتوارث الحضارات وتعاقبها، وبالنظر التاريخي لأصول العلوم والمعارف نكتشف انبثاق

التفكير الفلسفي من الطرح الديني الشعبي، الذي سعى ليكون طرحاً منطقياً برهانياً؛ ليخلص نفسه من الأساطير التي يتقمصها، فالفلسفة خرجت من ظهري الدين، ثم نبت العلم في شعابها، وهي علاقة كونية وفكرية تبقى دائمة بين مبحث الوجود والمعرفة والقيم.

والطابع النقدي والجدلي للفلسفة أظهر بعض المذاهب إحادية؛ كالتي نشأت في بيئة التفكير الأوربي لاحقاً، خلال الصراع القائم بين الكنيسة والتنويريين، والجدل القائم بين العلم التجريبي وعلم اللاهوت، الذي قدم في صورة خلاف بين الدين والفلسفة، وكانت تعاريف العلم والفلسفة تقصي أي دلالة للدين في تصوراتها.

لكن فلسفة اليونان قدمت تصورات لدينها الوثني. وكما كانت الفلسفة منبت كل قول شاذ وغريب النحل، كان لها الفضل في تطور مناهج البحث وأساليب التفكير، وقواعد الاستدلال والمناظرة والجدل وفنون الكتابة. وتطوير القواعد في فهم العقائد والبرهنة عليها، وهو ما ثبت في تاريخ الفلسفة والفلاسفة الأوائل.

مع التنويه أن الأديان الكتابية قائمة على التسليم العقلي والإيماني، لأن مسائل الدين ليس على باب واحد، والأنبياء خاطبوا جميع العقول في أتباعهم، فاستعملوا جل المناهج المباحة لهم للوصول للحقيقة الواحدة وهي التوحيد، ثم يلي الاقتناع بالإيمان والتسليم. وفي الأديان التوحيدية الكتابية للفلسفة لجامها وللعقل معاقل تحد الحى التي لا يقبل منه الخوض فيها، وكل تجوز من أهل الديانة الكتابية في الفلسفة الدينية إنما هو توسل بالفلسفة للانتصار في مسائل دينية هي محسومة بداية لدى معتنقيها، أما هدمها وتجاوزها فلا يعده جمهرة أهل أي دين إلا مروفاً منه.

وقد تبين بالنصوص التاريخية المشهورة والمتوافرة أن فلاسفة اليونان الأول لم تثبت عنهم تجاوز أديانهم ولا طقوس مدنهم، ولا إنكار ألوهية معبوداتهم. وحتى الفلاسفة في العصور الوسطى والحديث والمعاصر، وهو مناف للشائع بالحاد الفلاسفة أصالة.

وختاماً نرجو التوفيق في عرض ملخص الأفكار في بحثنا هذا، ونأمل الفائدة منه للقارئ.

٧. المصادر

- ألكيه، فريناند. معنى الفلسفة. ترجمة حافظ الجمالي. القاهرة: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩.
- ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني: الرد على المنطقيين؛ نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطلق اليوناني. تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتيبي. بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٥.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. الفصل في الملل والنحل. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل الأنصاري الإفريقي. لسان العرب. بيروت، ٣ الطبعة، ١٤١٤.
- أبوريان، محمد علي. تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون. القاهرة: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٣.
- أحمد ابن فارس أبو الحسين بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.
- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥.

- الرازق، مصطفى عبد. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق. معاني القرآن وإعرابه. ٥ مجلد. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨.
- السيوطي أبو الفضل عبد الرحمن جلال الدين. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم. تحقيق محمد إبراهيم عبادة. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي. المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال. تحقيق عبد الحلیم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٩.
- الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان. تحصيل السعادة. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار المناهل، ١٤٠١.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكليات. تحقيق عدنان درويش - محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.
- الكيلاني، شمس الدين. من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨.
- النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ٣ مجلد. القاهرة: دار المعارف، ٨ الطبعة، ١٩٧٧.
- النشار، مصطفى. مجلة الاستغراب. "مفهوم الدين وتصنيف الأديان التحليل العلمي والرؤى الفلسفية". المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ١٣ (٢٣ أكتوبر، ٢٠١٨)، ١٥٤-١٧٦.
- أوريا، محمد. "الدين في رحاب الفلسفة". كتاب فلسفة الدين لجان غروندان.
- بربارة، فؤاد جرجي. الأسطورة اليونانية. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢ الطبعة، ٢٠١٤.
- بوترو، إميل. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.
- بوراء، س م. التجربة اليونانية. ترجمة أحمد سلامة محمد السيد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.
- جبل، محمد حسن. المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم. ٤ مجلد. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠.
- جماعة من الأساتذة السوفيات. موجز تاريخ الفلسفة. ترجمة توفيق سلوم. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩.
- حنفي، حسن. "الفكر الديني في العصر اليوناني | معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية". معهد الدراسات الدينية والفلسفية. المعارف الحكمية. تاريخ الوصول ٢٣ فبراير، ٢٠٢١.
- <http://maarefhekmiya.org/4124/>
- دنيا، سليمان. التفكير الفلسفي الإسلامي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧.
- دوكاسيه، بيير. الفلسفات الكبرى. بيروت: منشورات عويدات، ٣ الطبعة، ١٩٨٣.
- ديورانت، ويليام جيمس. قصة الحضارة. ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

- رضائي، محمد محمد. "مدخل إلى علم فلسفة الدين". مركز البحوث المعاصرة. نصوص معاصرة (blog) ، 2015. <http://nosos.net>
- رويس، جوزايا. الجانب الديني للفلسفة. ترجمة أحمد الأنصاري. الإسكندرية: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.
- زقزوق، محمود حمدي. الدين وفلسفة التنوير. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- سعادة، رضا. مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي و ابن رشد إلى الطوسي و الخواجه زاده. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠.
- صليبيا، جميل. المعجم الفلسفي. ٢ مجلد. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨.
- عجيل، رجاء كاظم. "الديانة في بلاد اليونان". مجلة آداب ذي قار ٥/٢ (٢٠١٢)، ٦٩-٧٨.
- عطيتو، حربي عباس. ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان. الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، ١٩٩٢.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. ٤ مجلد. بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٨.
- غريمال، بيار. الميتولوجيا اليونانية. ترجمة هنري زغيب. بيروت: منشورات عويدات، ٢ الطبعة، ١٩٨٢.
- غيضان، السيد علي. "الدين اليوناني من شركية الأساطير إلى التوحيد العقلاني. حوار مع المفكر المصري مصطفى النشار". مؤسسة للدراسات والأبحاث. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. ٢٠٢٠. تاريخ الوصول ١ مارس، ٢٠٢١.
- غيضان، السيد علي. فلسفة الدين؛ المصطلح من الإرهافات إلى التكوين العلمي الراهن. بيروت: العتبة العباسية المقدسة، ١ الطبعة.
- فارنتن، بنيامين. العالم الإغريقي. ترجمة أحمد شكري. ٢ مجلد. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٨.
- كرم، يوسف بطرس. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية، ٥ الطبعة، ١٩٥٩.
- كرومي، أحمد. تاريخ العلم. وهران: المدرسة العليا لأساتذة التعليم التقني، دروس تكوين أساتذة التعليم الأساسي، ٢٠٠٥.
- كولر، هانس صاند. مدخل إلى فلسفة الدين. ترجمة فتحي المسكيني. الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧.
- Mark. "Ancient Greek Religion". World History Encyclopedia. Cartwright، 13 مارس، ٢٠١٨.
- Mi-Kyoung Lee. "The Sophists". Stanford Encyclopedia of Philosophy، C.C.W - Lee. Taylor، 18 أغسطس، ٢٠٢٠. <https://plato.stanford.edu/entries/sophists/#Religion>
- Jean Pierre. Mythe et société en Grèce ancienne. Paris: Seuil. Vernant، ١٩٩٠.

8. KAYNAKÇA

Acil, Recâ Kâzım. Mecelletü adâb zîkâr, "ed-Diyâne fi bilâdi'l-Yunân" 2/5 2012, s. 69-78.

- Ahmed b. Fâris, Ebü'l-Hüseyn b. Zekeriyya. Mu'cmü mekâyisi'l-luga. thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Darü'l-fikir, 1979.
- Alecier, Frénand. Ma'ne'l-felsefe. çev. Hafiz el-Cemâli. Kahire: İttihâdü'l-kitâbi'l-Arab, 1999.
- Atütü, Harbî Abbâs. Melâmihu'l-fikri'l-felsefî inde'l-Yunân. İskenderiye: Dârü'l-meârif, 1992.
- Barbara, Fuâd Corcî. el-Ustûretü'l-Yunâniyye. Suriye: Menşurâtü'l-heyeti'l-âmmes-Suriyye, 2. Baskı, 2014.
- Bir grup Sovyet profesör. Mucezü târihi'l-felsefe. çev. Tefvik Selûm. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 1989.
- Bora, SM. et-Tecrübetü'l-Yunâniyye. çev. Ahmed Selâme. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1989.
- Cartwright, Mark. "Ancient Greek Religion". World History Encyclopedia (13). 2018. https://www.ancient.eu/Greek_Religion/
- Cebel, Muahammed Hasan. el-Mu'cemü'l-iştikâkî el-muassal li-elfâzi'l-Kur'ani'l-kerîm. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- Ducasse, Pierre. el-Felsefâtü'l-kubrâ, Menşurârtü uveydât. 3. Baskı. Beyrut, 1983.
- Dünya, Süleyman. et-Tefkîrü'l-felsefî el-İslâmî. Kahire : Mektebetü Hâncî, 1967.
- Durant, William James. Kıssatü'l-hadâra. çev. Zeki Necid vd. Beyrut: Dârü'l-cıl, 1988.
- Eburyân, Muhammed Ali. Târihü'l-fikri'l-felsefî min Tâlis ilâ Eflâtûn. Kahire: Dârü'l-câmiâtü'l-Mısriyye, 1973.
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed. et-Ta'rifât, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.
- el-Geylânî, Şemsüddin. Mine'l-avdi'l-ebedî ila'l-va'yi't-târîhî. Beyrut: Dârü'l-künûzi'l-edebeî, 1998.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bakâ Eyüb b. Musa el-Huseynî. el-Külliyât. thk. Adnan Dervîş - Muhammed el-Mısri, Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1998.
- Boutroux, Émile. el-İlm ve'd-dîn fi'l-felsefeti'l-muâsire. çev. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1973.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi. Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm. Kahire: Dârü'l-meârif, 8. Baskı, 1977.
- en-Neşşâr, Mustafa. Mecelletü'l-istiğrâb. "Mefhûmu'd-dîn ve tasnîfü'l-edyân et-tahlîlü'l-ilmî ve'r-rü'ya'l-felsefî" el-Merkezü'l-İslâmî, 176-154 (23 Ekim 2018).
- er-Rezzâk, Mustafa Abd. Temhidün li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmî. Kahire: Lecnetü't-telif, 1962.
- ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Serî Ebû İshâk. Maâni'l-Kur'an ve i'râbuh. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Farâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. Tahsîlü's-saade. thk. Cafer Âl Yâsin. Beyrut: Dârü'l-menâhil, 1401.

- Farenton, Bünyamin. el-Âlemü'l-iğrikî. çev. Ahmed Şükri. Kahire: Dârü'n-nahda, 1948.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. el-Munkiz mine'd-delâl vel-mufsih bi'l-ahvâl. thk. Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dârü'l-kütübü'l-hadise, 1979.
- Ghedan, Seyyid Ali. "ed-Dînu'l-Yunânî-Hivârun maa'l-müfekkiri'l-Mısrî Musta Neşşâr" <https://www.mominoun.com>, (Erişim: 01, 03. 2021)
- Ghedan, Seyyid Ali. Felsefetü'd-dîn. Beyrut: el-Atebetü'l-Abbâsiyye, ty.
- Grimal, Pierre. el-Mitolocıya'l-Yunân. trc. Henri Zagib. Beyrut: Menşürât Avîdât, 2. Baskı, 1982.
- Hasan Hanefî. el-fikrû'd-dînî fi'l-asri'l-Yunânî. Ma'hedü'l-maârifî'l-hikemiyye, <http://maarefhekmiya.org/4124/2021>. (Erişim: 23, 02. 2021)
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal. Kahire: Mektebetü hancî.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarrem b. Ali Ebü'l-Fadl el-Ensârî. Lisânü'l-Arab. Beyrut, 3. Baskı, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed el-Harrânî. er-Reddü ale'l-mantkiyyîn; Nasîhatü ehli'l-îmân fi'r-reddi ale mantiki'l-Yunân. thk. Abdüssamed Şerefüddin el-Ketbî. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2005.
- Kerem, Yusuf Botrus. Târîhü'l-felsefeti'l-hadîse. Kahire: Mektebetü dirâsâti'l-felsefiyye, 5. Baskı, 1959.
- Kerûmî, Ahmed. Târîhü'l-ilm, http://univ.ency-education.com/uploads/1/3/1/0/13102001/ens-scex-1an_lessons-his_sci2.doc
- Kolor, Hans Sânid. Madhal ilâ felsefeti'd-dîn. çev. Fethî el-miskînî, Rabat: Muminûn bilâ hudûd, 2017.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdülhamid. Mucemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira. Alemü'l-kütüb, 2008.
- Rizâî, Muhammed. Medhel ilâ ilmi felsefeti'd-dîn. 2015.
- Royce, Jozaya. el-Cânibü'd-dinî li'l-felsefe. çev. Ahmad el-Ensârî. İskenderiye: el-Meclisü'l-âlf li's-sekâfe, 2001.
- Saâde, Rizâ. Müşkiletü's-sirâ' beyne'l-felsefe ve'd-dîn mine'l-Gazâlî ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve'l-hâcezâde. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1990.
- Salîbâ, Cemil. el-Mu'cemü'l-felsefî. Beyrut: Dârü'l-kitâb, 1978.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Abdurrahman Celalüddin. Mu'cemü mekâlidî'l-ulûm fi'l-hudûd ve'r-rusûm, thk. Muhammed İbrahim Abâde. Kahire, 2004.
- Taylor, C.C.W - Lee, Mi-Kyoung Lee. "The Sophists". Stanford Encyclopedia of Philosophy, 18. 08. 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/sophists/#Religion>
- Uryâ, Muhammed. ed-Dîn fi rihâbi'l-felsefe. <https://ribatakoutoub.com/?p=1995>.
- Vernant, Jean Pierre. Mythe et société en Grèce ancienne. Paris: Seuil, 1990.
- Zakzûk, Mahmud Hamdî. ed-Dîn ve felsefetü't-tenvîr. Kahire: Dârü'l-meârif, ty.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1014595

Gönderim Tarihi: 25.10.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'ye Göre Kıyasın Tanımı ve Türleri*

-Definition and Types of Qiyas According to Ebu'l-Hasan al-Mawardi-

Kazim Yusufoğlu**

Atf/Citation: Yusufoğlu, Kazim. "Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'ye Göre Kıyas ve Türleri/ Definition and Types of Qiyas According to Ebu'l-Hasan al-Mawardi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 333-356.

Öz:

Şâfiî fakih Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, Türkiye'de daha çok devlet teorisi, siyaset ve ahlak alanındaki çalışmalarıyla ön plana çıksa da ortaya koyduğu eserlerle Şâfiî fıkıh geleneği içerisinde fûru-i fıkıh alanında da otorite kabul edilmektedir. Bununla birlikte fıkıh usulü ilminin konularını da inceleme-ye tabi tutmuştur. Bu konuda müstakil herhangi bir eser kaleme almamıştır. Ancak fûru-i fıkıh dair telif ettiği *el-Hâvi'l-Kebir* adındaki eserinin edebu'l-kâdî ana bölümünde kadının hüküm verirken istişarede bulunması gereken kişinin içtihat ehlinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda yüz küsur sayfadan fazla fıkıh usulü ilminin temel konularını ana hatlarıyla ele almıştır. Burada kendinden önceki tartışmaları da dikkate alarak fıkıh usulü konularını ele almış ve orijinal bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Mâverdî'nin, özgün tespitlerde bulunduğu konulardan birisi de kıyastır. Kıyas, müstakil bir delil olarak mı yoksa müctehidin bir faaliyeti olarak mı kabul edileceği tartışmasına bağlı olarak iki farklı şekilde tanımlanmıştır. Kıyası müstakil bir delil olarak kabul eden usûlcüler onu; "asl ile fer'in, aslın hükmünden çıkartılan (istinbât) illette *istivâ'/müsâvî* (eşit) olmalarıdır" şeklinde anlayışlarına uygun lafızlar kullanarak tanımlarken, müctehidin faaliyeti olarak gören usûlcüler ise, "fer'i, aralarındaki ortak vasıf sebebiyle aslın hükmünde asla *hamletmek/ispat etmek/ilhak etmek/tadiye etmek/tesviye etmek/reddetmektir.*" biçiminde düşüncelerine uygun kelimeler kullanarak tanımlamışlardır. İkinci tanım hicri yedinci asra kadar usûlcüler tarafından savunulurken, birinci tanım Âmidî ile birlikte savunulmaya başlanmıştır. Mâverdî kıyası; "aralarındaki ortak illet sebebiyle hükümde fer'i asla ilhâk (ilave) etmektir." şeklinde tanımlayarak onu, müctehidin faaliyeti olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Mâverdî, kıyasın hükme delaletinin

* Bu Makale, "Mâverdî'nin Fıkıh Usulü Anlayışı" isimli yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, k_yusufoglu@hotmail.com. OcrId: 0000-0002-4434-5508.

kuvvet derecesini dikkate alarak taksimata tabi tutmuştur. Kıyası güçlüden zayıfa doğru türlere ayıran Mâverdi, toplam on iki kısım tespit etmiştir. O, kıyası ilk önce mana kıyası ve şebek kıyası şeklinde iki ana kısma ayırmıştır. Mâverdi, mana kıyasının iki şekilde tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki "fer'in, hükmünü aslın manasından (illet) alması"; ikincisi ise "fer'in, yalnızca bir aslının bulunması ve hükmünü onun manasından almasıdır". Mana kıyasını celî ve hafî şeklinde iki alt kısma ayıran Mâverdi, celî kıyası "fer'deki illetin asıldaki illetten daha fazla (güçlü) olduğu kıyas" şeklinde tanımlamış ve üç gruba ayırarak incelemeye tabi tutmuştur. Celî kıyasın her üç türüne dayanılarak icmân oluşabileceğini, bunlarla umumî lafızların tahsis edilebileceğini ifade eden Mâverdi, bunlardan bir kısmı ile hükmün neshedilebileceğini ileri sürmüştür. Hâfî kıyası "manası (illeti) gizli olup istidlâl yoluyla ancak bilinebilen ve fer'deki manası asıldaki manasına eşit olan kıyas" biçiminde tanımlayan Mâverdi, bunu celî kıyas gibi üç alt kısma ayırmıştır. Hafî kıyasın türleri sağlamlık bakımından eşit seviye olmadığı için bunlardan bir kısmı ile icmâ gerçekleştirilir, hâkimin verdiği hüküm bozulabilir ve bunlarla umumî lafızlar tahsis edilebilirken bazıları ile böyle bir işlem yapılamamaktadır. Şebek kıyasının; birisi "fer'in, hükmünü asla benzemesinden aldığı kıyas"; diğeri "fer'in benzetilebileceği birden çok aslın bulunduğu, bunlardan benzerliğin en güçlü olduğu asla benzetildiği kıyas" biçiminde iki farklı şekilde tanımlanabileceğini ileri süren Mâverdi, bunun tahkik kıyası ve takrîb kıyası şeklinde iki alt kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Tahkik kıyasını "benzerliğin, hükümlerinde (asl ile fer') olması" şeklinde tanımladıktan sonra bunu da üç kısma ayırarak incelemeye tabi tutmuştur. Mâverdi, takrîb kıyasını "benzerliğin (aslın) niteliklerinde meydana geldiği kıyas" olarak tanımlamış ve bir önceki kıyas türü gibi bunu da üç kısma ayırmıştır. Bunun sonucunda altısı mana kıyası altı tane de şebek kıyası olmak üzere toplam on iki kıyas türü ortaya çıkmıştır. Mâverdi, yalnızca teori düzeyinde değil, somut örneklerle de kıyasın tüm kısımlarını açıklamaya çalışmıştır. Anlaşılmasının zor olduğuna kani olduğu meselelerde şer'î örneklerle yetinmemiş hem akli hem de şer'î örneklerle konuyu izah etmeye çalışmıştır. Mâverdi, farklı yaklaşımların söz konusu olduğu yerlerde bunları ele almaktan uzak durmamıştır. O, incelemeye tabi tuttuğu konuları temellendirmekle yetinmemiş, bir kısım itirazları da ele alarak cevaplamaya çalışmıştır. Bu bağlamda özellikle Hanefiler tarafından İmam Şâfi'ye yapılan itirazları değerlendirerek cevaplamaya çalışmıştır. Mâverdi'nin kıyasın taksimatı konusundaki görüşü diğer usûlcülerin görüşleriyle farklılık arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mâverdi, Mana kıyası, Şebek kıyası, Celî kıyas, Hafî kıyas.

Abstract:

Although Shafi'i jurist Ebu'l-Hasan al-Mawardi comes to the forefront with his works in the field of state theory, politics and morality in Turkey, he is accepted as an authority in the field of furu-i fiqh within the Shafi'i fiqh tradition. However, he also examined the subjects of the science of fiqh. He did not write any independent work on this subject, but in the main part of his work named al-Havi'l-Kebir, which he wrote on furu-i fiqh, he stated that the person who should be consulted while judge making a judgment should be from the people of ijhtihad and in this context More than a hundred-odd pages have covered the main subjects of the science of fiqh. Here, he discussed the issues of fiqh, taking into account the previous discussions, and made some original determinations and evaluations. One of the subjects on which he made original determinations is qiyas. Qiyas has been defined in two different ways depending on the argument that it is accepted as a stand-alone evidence and that it is accepted as an activity of a mujtahid. The methodologists, who accept the comparison as an independent evidence; While defining the asl and fer'in using words appropriate to their understanding as (istinbât) istiwa'/similar (equal) in malady, which is deduced from the ruling of the original, the methodologists, who see it as the activity of the mujtahid, say, "the secondary will never be in the same quality as the original due to the common quality between them". They defined it with the word "hammer". While the second definition was defended by the methodists until the seventh century AH, the first definition started to be defended with Âmidî. Mâverdi qiyas says, "the primary annexation (addition) in the judgment due to the common cause between them." he described it as a mujtahid's activity. Mawardi divided the qiyas by taking into account the degree of strength of the indication of judgment. Al-Mawardi, who divided the qiyas into types from strong to weak, identified a total of twelve parts. He first divided qiyas into two main parts as mana qiyas and shabek qiyas. Mâverdi states that qiyas meaning can be defined in two ways. The first of these is "fer's taking its decision from the original meaning"; the second is that "fer has only one

original and takes its decision from its meaning". Mawardi, who divided the mana qiyas into two sub-sections as celi and hafi, defined celi qiyas as "the qiyas in which the malady in fer is more (strong) than the original malady" and divided it into three groups and subjected it to examination. Mâverdi stated that consensus can be formed based on all three types of celi qiyas and that general words can be allocated with them, and argued that some of them can abrogate the judgment. Mâverdi, who defines Hâfi qiyas as "qiyas whose meaning (malady) is hidden and which can only be known through inference and whose meaning in fer is equal to its original meaning", divided it into three sub-sections like celi qiyas. Since the types of hafi qiyas are not equal in terms of soundness, ijma is carried out with some of them, the judgment given by the judge may be overturned and general words can be allocated with them, while such a procedure cannot be done with some of them. Sebeh qiyas; one of them is "the qiyas that a person takes because his judgment never resembles"; Mâverdi, who claimed that it can be defined in two different ways, the other being "there are more than one original to which a person can be compared, and the similarity is the strongest, and the analogy to which it is never compared", stated that it is divided into two sub-sections as verification qiyas and taqrîb qiyas. After defining the syllogism verification as "similarity in its provisions (asl and fer)", he divided it into three parts and subjected it to examination. Mawardi defined the syllogism of taqrîb as "the qiyas in which the similarity (original) occurs in the qualities" and, like the previous type of syllogism, divided it into three parts. As a result of this, a total of twelve types of qiyas emerged, six of which are mana qiyas and six are shebeh qiyas and tried to answer some of the objections that were not content with justifying the issues he examined.

Keywords: Mâverdi, Mana qiyas, Shebeh qiyas, Celî qiyas, Hafi qiyas.

1. GİRİŞ

Bir taraftan İslam dininin son ve evrensel din olmasından dolayı onun hukukunun her devir ve şartta Müslümanların karşılaştıkları sorunları çözüme kavuşturma zorunluluğu, diğer taraftan ise İslam'ın iki temel dayanağı olan Kur'an ve sünnette bulunan dinî hükümlerin sınırlı olması, Müslümanları ortaya çıkan yeni sorunlara bir yöntem dâhilinde çözüm bulmaya sevk etmiştir. Bu yöntem, *herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcamak* anlamına gelen içtihadtır.

İstihsân, ıstıslâh, maslahat-ı mürsele, istikrâ', sahabe kavli vb. gibi delilleri bünyesinde barındıran ve çok geniş bir yelpazeye sahip olan içtihadın ana omurgasını kıyas teşkil etmektedir. Kıyasın delil olarak kabul edilmesi hususunda Zahiri mezhebi dışında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte kıyası oluşturan unsurlar, bu unsurlardan her birisinin şartları, kıyasın tanımı ve kısımları gibi konularda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Bu makalede Şâfiî fakih Ebu'l-Hasan el-Mâverdi'nin (ö. 450/1058) kıyasın tanımı ve türleri konusundaki görüşleri ele alınacaktır. Mâverdi'nin fıkıh usulüne dair müstakil herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Ancak Şâfiî mezhebini temel kaynaklarından kabul edilen Müzenî'ye (ö. 264/878) ait *el-Muhtasar*'ı şerh etmek için kaleme aldığı *el-Hâvi'l-Kebîr* isimli eserinin on altıncı cildinde

fıkıh usulünün tüm konularına dair görüşlerini beyan etmiştir. Mâverdî, burada kıyasın tanımını yapmış ve kıyasın kısımları konusunda geniş izahlar yapmıştır. Bu makalede *el-Hâvi'l-Kebîr*'in ilgili bölümü esas alınarak Mâverdî'nin kıyasın tanımı ve türleri konusundaki yaklaşımı ortaya konulacaktır.

2. MÂVERDÎ'YE GÖRE KİYASIN TANIMI

Usûlcülerin en çok üzerinde durdukları hususlardan biri de ele aldıkları konuların tanımıdır. Zira tanım, tanımı yapılan şeyin mahiyetini ortaya koyduğu gibi onunla ilgili temel nitelikleri ve tanım yapanın konuyla ilgili tasavvurunu da ortaya koymaktadır. Tanımın en önemli özelliklerinden birisi kendilerinden olan fertleri içermesi, olmayanları da dışlamasıdır. Daha teknik bir ifadeyle söyleyecek olursak tanımların efradını cami ağıyarını mâni olmaları gerekmektedir. Bu sebeple özellikle bünyesinde farklı konuları barındıran kavramların tanımı hususunda çok sıkı davranıldığı gibi temkinli de davranılmıştır.

Mâverdî, kıyas konusuna içtihat ve istinbât şeklinde iki mukaddime ile giriş yapmayı tercih etmiştir. İmam Şâfiî'nin kıyas ile içtihadı eşitlediğine dair iddialar Mâverdî'nin bu iki mukaddime ile kıyas konusuna giriş yapmasına sebep olmuştur. Mâverdî böyle bir mukaddime ile *icthadın kıyastan ibaret olduğu* şeklindeki iddianın Şâfiî'ye nispetinin sahih olmadığını vurgulamak istemiştir.¹ Mâverdî içtihat ve istinbât mukaddimelerini ele alıp inceledikten sonra kıyasın tanımına geçmiştir.

¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1971), 1: 489-490; Mehmet Birsin, "Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2019): 63. Mâverdî, Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki ifadelerin yanlış anlaşıldığına işaret etse de Şâfiî usulcüler arasında Şâfiî'nin kıyas ile icthad kelimelerini aynı manada kullandığı kanaati hakimdir. Ancak Şâfiî usulcülerin çoğu mezhep imamlarına bu konuda katılmadıklarını beyan etmekten geri de durmamışlardır. Bu konudaki tartışmalar için bkz: Metin Yiğit, "İmâm Şâfiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009): 69; İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Görüşler* (İstanbul: Ensar, 2018), 143-147; Ahmet Temizkan, *İmâm Şâfiî'nin Usûl Anlayışında Şer'î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları* (Dicle Üniversitesi SBE, 2019), 78-81.

Sözlükte “ölçmek, ölçek, eşit olmak, değerlendirmek, görüş, teşbih, mümâselet, isabet, iki şeyi bir araya getirmek”² gibi manalara gelen kıyas kelimesinin delalet ettiği manalar *takdir* (bir şeyin miktarının belirlenmesi) ve *müsavât* (bir şeyin başka bir şeye eşit olması) şeklinde iki noktada birleştiği kabul edilmektedir.³ Mâverdi kıyas kelimesinin sözlükte “mümaselet” ve “isâbet” anlamlarına geldiğini, bu iki anlamın da kavramsal anlama uygun olduğunu ifade etmektedir.⁴

Kıyasın gerçek manada tanımının mümkün olup olmadığı ile ilgili tartışmayı bir tarafa bırakırsak⁵ yapılan tanımları iki kısma ayırmak mümkündür. Diğer bir ifadeyle, usûlcüler tarafından asıl ile fer’ arasındaki ilişkiyi ifade etme konusunda iki farklı kavram grubu kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, *hamletmek*, *ispat etmek*, *ilhâk etmek*, *ta’diye etmek*, *tesviye yapmak*, *reddetmek* vb. ikincisi ise, *istivâ’*, *musâvât* vb. kavramlardır. Birinci gruba göre kıyasın tanımı şöyle yapılabilir: “Fer’i, aralarındaki ortak vasıf sebebiyle aslın hükmünde asla *hamletmek/ispat etmek/ilhak etmek/tadiye etmek/tesviye etmek/reddetmek*.” İkinci gruba göre ise “asl ile fer’in, aslın hükmünden çıkartılan (istinbât) illette *istivâ’* etmeleri / *müsâvî* (eşit) olmalarıdır” şeklinde tanımlanabilir. Birinci grup kavramları,

² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir v.dğr. (Kahire: Darul Mearif, t.y.), 5: 3793-3794; Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. ömer, *Esasü'l- Belağa* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2: 114.

³ Seyfeddîn Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî v.dğr. (Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016), 4: 1617; Abdülkerim en-Nemle, *el-Muhezzeb fî Usûli'l-Mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 4: 1815.

⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *Edebu'l-Kâdi*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1971), 1: 556-557. Örneğin; Araçlar iki şey arasındaki benzerliği ifade etmek istediklerinde; “هذا قياس هذا: Bu, şunun benzeridir” tabirini kullanırlar. Kıyas işlemi; “hükümde birbirine benzeyen iki meseleyi bir araya toplamak” olduğu için kök anlamıyla aralarında bir münasebet vardır. Bir diğer kök anlamı olan “الإصابة: Elde etmek, kazanmak”la ilgili olarak Araçlar bir şeyi elde ettiklerinde; “قسمت الشيء: Kazandım” ifadesini kullanırlar. Kıyas, “kendisi ile hüküm elde edilen” anlamına geldiği için bu kök anlamıyla uygunluğu söz konusudur. *Edebü'l-kâdi*'yi tahkik eden Muhyî Hilâl Es-Serhân, “hiçbir Araçça sözlükte kıyasın *isabet* anlamına geldiğine dair bir bilgiyi bulamadığını, bu anlamın ya müellif zamanında hâkim olan örfi bir anlam olduğu ya da kendisinin Araç dilini araştırma sonucunda böyle bir manayı tespit ettiğini tahmin ediyoruz.” şeklinde bir görüş beyan etmiştir. Bkz: Serhân, *Edebü'l-kâdi*, I, 557.

⁵ Bedruddîn b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdussettar Ebû Gudde (Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuunü'l-İslamiyye, 1992), 5: 6-7; Nemle, *el-Muhezzeb*, 4: 1823-1824. Kıyasın tanımının mümkün olduğunu savunanlar ile mümkün olmadığını savunanların delilleri için bkz: Nemle, *el-Muhezzeb*, 4: 1823-1824.

Cessâs (ö. 370/981), Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085), Serahsî (ö. 483/1090), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi usûlcüler kullanırken⁶ ikinci grubu ise, Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbnu'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve İbn Abdişşekûr (ö. 1119/1707) gibi usûlcüler kullanmıştır.⁷

Mâverdî birinci grup kavramlardan biri olan ilhâk kavramını kullanarak kıyası; “الْحَاقُّ الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ بِالْعِلَّةِ الْجَامِعَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْحُكْمِ” Aralarındaki ortak illet sebebiyle hükümde fer'i asla ilhâk (ilave) etmektir.”⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Kıyası tanımlamada kullanılan kavramlar rastgele seçilen kavramlar değildir. Bu kavramlar asl ile fer' arasında kurulan ilişkide müçtehidin rolüne bağlı olarak kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle kıyas müstakil bir delil midir yoksa müçtehidin faaliyeti midir? Usûlcüler arasında bu konudaki görüş ayrılığı kıyasın tanımında farklı kavramların kullanılmasına sebep teşkil etmektedir. Kıyas işlemi müçtehidin faaliyeti olarak gören usûlcüler, asl ile fer' arasındaki ilişkiyi ifade ederken *hamletmek*, *ispat etmek*, *ilhak etmek*, *tadiye etmek*, *tesviye etmek*, *reddetmek* şeklinde müçtehidin aktifliğini ifade eden kavramları kullanmış-

⁶ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 4: 99; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2: 5; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: el-Me'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964), 2: 1032; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lum'a fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhyiddin Dîb mistu ve Yusuf Ali Bedivi (Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1995), 198; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2: 118; Ebû Hâmid Muhâmed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl thk: Süleyman el-Eşkar* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010), 2: 236; Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmî-Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, t.y.), 5: 5.

⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1627-1628; Cemâleddîn Ebî Ömer Osman İbnu'l-Hâcib, *Muhasaru'l-Münthe's-Sûli ve'l-Emel fi İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel*, thk. Nezîr Hamâd (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006), 2: 1025-1026; Kemâleddîn Muhammaed b. Abdilvahid İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-Fıkh el-Câmii Beyne İstîlâhayi'l-Haneyiyyeti ve'ş-Şâfiyye* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babîel-Halebî, 1351), 415; Abdulali Muhammed b. Nizâmeddîn Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, thk. Abdullah Mahmut b. Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2: 297.

⁸ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî*, 1: 555.

lardır.⁹ Bu usûlcülere göre kıyas müçtehidin faaliyetidir, ancak onun varlığı ile gerçekleşebilir. Bu sebeple tanımında aslın hükmünü fer'e vermenin müçtehidin faaliyeti olduğunu ortaya koymak için bu anlama havi kelimeler kullanılmıştır. Yukarıdaki kelimelerin tümünde bu mana bulunmaktadır. Kıyası, müçtehidin bir faaliyeti olarak değil, Kur'an ve sünnet gibi müstakil bir delil olarak gören usûlcüler ise, *istivâ'*, *musâvât* gibi kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir. Kullanılan bu lafızlardan da anlaşılacağı üzere bu usûlcülere göre kıyas müçtehidin bir faaliyeti olmadığından, onun (müçtehidin) görevi, yalnızca hakkında nass bulunmayan meselelerin hükmünün aralarındaki ortak illet sebebiyle hakkında nass bulunan meselelere eşit olduğunu açıklamaktan ibarettir. Yani asl ile fer' hükmünde tamamen eşittirler. Müçtehidin görevi yalnızca bu eşitliği açıklamaktan ibarettir. Müçtehidin buradaki konumu herhangi bir ayetin hükme delaletini açıklama konusundaki konumu ile aynıdır.¹⁰

Mâverdî, kıyasın tanımında *ilhâk* (ilave) kavramını kullanarak kıyası müstakil bir delil olarak görmediğini aksine müçtehidin faaliyeti olarak telakki ettiğini ortaya koymuştur.¹¹ Zira *İlhâk* eylemi bu eylemi yapanın (kıyas yapan müçtehit) varlığını zorunlu olarak gerektirmektedir.

3. MÂVERDÎ'YE GÖRE KİYASIN TÜRLERİ

Fıkıh usulünün her bir konusu müstakil olarak önemli olduğu gibi bu konuların birbirleriyle ilişkisi de önemlidir. Bunun en bariz örneği kıyastır. Kıyasın hücciyeti, unsurları vb. konular kadar icmâ, nesih, umumî lafızların tahsisi, hâkimin verdiği hüküm ile ilişkisi de önemlidir. Müçtehidin bir faaliyeti olarak görülen kıyasın ana unsuru olan illet ve asl ile fer' arasındaki ilişki tüm kıyas işlemlerinde aynı kuvvette bulanmamaktadır. Kıyas sonucunda tespit edilen fer'in hükmü, kıyas türüne göre farklılık arz etmektedir. Bu sebeple usûlcüler kıyası farklı taksimatlara tabi tutmuşlardır. Bunun sonucunda hem fer'in hükmü tespit edilecek hem de tespit edilen bu hüküm ile icmâ, nesih, umumî lafızların tahsisi ve hâkimin verdiği hüküm arasındaki ilişki belirlenecektir. Mâverdî, tüm bu hususları göz önünde bulundurarak kıyası farklı türlerle ayırmıştır.

⁹ Nemle, *el-Muhezzeb*, 4: 1828.

¹⁰ Nemle, *el-Muhezzeb*, 4: 1825-1829.

¹¹ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî*, 1: 555.

Fıkıh usulünün tedvin dönemi olarak kabul edilen hicri üçüncü asırdan olgunlaşma dönemi olarak kabul edilen beşince asra kadar¹² kıyasın taksimi ve türleri hususunda usûlcüler tarafından ortaya konulan yaklaşımlar arasında Mâverdî'ninki dikkat çekmektedir. Onun kıyas için yaptığı taksimatın en çok dikkat çeken yönü hem sistematik olması hem de türleri arasındaki kuvvet derecesini ortaya koymak için onu alt kısımlara ayırıp detaylandırmasıdır.¹³

Mâverdî, kıyası mana (illet) kıyası ve şebeh kıyası olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ancak kıyasın bu iki çeşidinin tanımı konusunda Şâfiî usûlcüler arasında iki farklı yaklaşımın bulunduğunu ifade etmektedir. Birinci yaklaşıma göre fer'in, hükmünü aslın manasından (illet) aldığı kıyasa *mana kıyası*; fer'in, hükmünü asla benzemesinden aldığı kıyasa ise *şebeh kıyası* denir. İkinci yaklaşıma göre, fer'in, yalnızca bir aslının olduğu ve hükmünü onun manasından aldığı kıyasa *mana kıyası*; fer'in benzetilebileceği birden çok aslın bulunduğu, bunlardan benzerliğin en güçlü olduğu asla benzetildiği kıyasa *şebeh kıyası* adını alır. Mâverdî, iki yaklaşıma göre de mana kıyasının şebeh kıyasından daha güçlü olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

3.1. Mana Kıyası

Mâverdî, mana ve şebeh kıyaslarının tanımı hususunda Şâfiî usûlcüleri arasında bulunan iki farklı yaklaşımı zikrettikten sonra bu iki yaklaşım arasında herhangi bir tercihte bulunmadan bunları alt kısımlara ayırarak ele almıştır. İlk önce mana kıyasını ele alan Mâverdî, bunu *celî kıyas* ve *hafî kıyas* şeklinde iki kısma ayırarak incelemeye tabi tutmuştur.

3.1.1. Celî Kıyas

Sözlükte "açık olan, gizli olmayan"¹⁵ manasına gelen celî lafzı kıyas kelimesi ile birlikte Mâverdî tarafından; "فيكون معناه في الفرع زائدا على معنى الاصل: Fer'deki ille-

¹² Fıkıh usulünün gelişim aşamaları ve her bir aşamadaki temel kaynaklar hakkında geniş bilgi için bkz: Abdulvahhab İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî-Dirâse Tahliliyye Nakdiyye* (Cidde: Daru's-Şurûk, 1983), 96-442.

¹³ Mâverdî'den sonra kıyası detaylı bir şekilde sistematik olarak Seyfuddîn el-Âmidî ele almıştır. Bkz Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1823-1831.

¹⁴ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî*, 1: 586.

¹⁵ Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 1: 146.

tin asıldaki illetten daha fazla (güçlü) olduğu kıyas¹⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Mâverdî, celî kıyası üç kısma ayırarak tetkik etmiştir.

1. İstidlâl olmaksızın nassın zahirinden manası (illeti) anlaşılabilen ve aslına muhalif bir hükmün gelmesi (teabbud) caiz olmayan celî kıyas. Mâverdî; celî kıyasın bu türü için ebeveyne öf demeyi yasaklayan ayeti örnek olarak zikretmiştir. “ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا ”: *Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle*” (İsra 17/23) ayeti evladın ana-babasına “öf!” demesini yasakladığı gibi onlara sövmeyi ve eziyet etmeyi de yasaklamıştır. Sövmeye ve eziyete, öffe kıyaslanarak yasaklanmıştır. Bu kıyas işleminde istidlâl olmaksızın illet nassın zahirinden anlaşılmuş ve asla (öf demenin yasaklanması) aykırı şer’î herhangi bir hüküm de gelmemiştir. Yani hiç kimse ayette “öf” demek yasaklanmış diyerek vurmanın caiz olduğunu söylememiştir. Mâverdî; celî kıyasın bu kısmını en güçlü kıyas olarak nitelendirmiştir. Zira celî kıyasın bu türünde nasta açıkça zikredilmese de fer’in ona dâhil olduğu kabul edilmektedir.¹⁷

Nazzâm (ö. 231/845), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Ebu'l-Ferec en-Nerevânî (ö. 390/1000) ve Vezîr el-Mağribî (ö. 418/1027) gibi kıyası delil olarak kabul etmeyen usûlcüler de ayette sarahaten zikredilmeyen ancak öften daha ağır olan fiillerin de ebeveyne karşı yasaklandığını kabul etmektedirler.¹⁸ Mâverdî, kıyası delil olarak kabul etmeyen usûlcüler arasında *istidlâl olmaksızın nassın zahirinden anlaşılın* hükmü nitelendirme hususunda farklılığın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Bu usûlcülerden bir kısmı böyle bir işlemi nass olarak nitelendirirken bazıları da tenbih olarak isimlendirmiştir.¹⁹

Kıyası delil olarak kabul eden usûlcüler de bunu kıyas olarak kabul etme hususunda hemfikir değildirler.²⁰ Kıyası delil olarak kabul eden usûlcülerin çoğunun celî kıyasın bu türünü kıyas olarak adlandırmadığını ifade eden

¹⁶ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 586-587.

¹⁷ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 587-588.

¹⁸ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 559-560,588.

¹⁹ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 588.

²⁰ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 37-38; Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Görüşler*, 163-167.

Mâverdî, bunlardan bir kısmının bu işlemi “mefhumu'l-hitab” bazılarının da “fahvâ'l- kelâm” olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.²¹

Bu şekilde hükme ulaşmayı kıyas olarak değerlendiren Şâfiî'ye bazı usûl-cüler kıyasın; hükmü nasta belirtilmeyen kapalı meselelerin istidlâl ile hükmünün belirlenmesinden ibaret olduğunu, açık olup istidlâle ihtiyaç duyulmadan hükmü tespit edilebilen bir durumun kıyas olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürerek itirazda bulunmuşlardır.²² Mâverdî, böyle bir itirazın iki yönden hatalı olduğunu ifade etmektedir: Birincisi, nass ile ortaya konulan meselenin hükmü nassın isminden anlaşılırken kıyas ile ortaya konulan meselenin hükmü nassın dışındaki şeyin isminden anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle aslın hükmünü nass ortaya koyarken, fer'in hükmünü illet ortaya koymaktadır. Yukarıdaki örnekte aynı durum söz konusudur. Dövme lafzı, öf lafzını kapsamadığı gibi öf lafzı da dövme ve sövme lafızlarını kapsamamaktadır. Bunlardan her birisi diğerinin içermediği manayı içermektedir. Dolayısıyla ebeveyne karşı öften daha ağır fiillerin yasaklanması öf lafzı ile değil manası (illet) ile gerçekleşmiştir. İkincisi ise, manalar da tıpkı isimler gibidirler. Bir kısmı istidlale ihtiyaç duymayacak kadar açık olup herkes tarafından anlaşılabilirken bazıları da kapalı (hafi) olup ancak işin ehli tarafından istidlal sonucu anlaşılabilir. İsimlerin kapalılık ve açıklık açısından farklı oluşu nass olmalarına engel olmadığı gibi, manaların (illetler) da kapalılık ve açıklık açısından farklı oluşları bunlar aracılığıyla gerçekleştirilecek işlemin kıyas olmasına engel değildir.²³

Celî kıyasın bu türü ile umumi (genel) lafızların tahsis edilebileceği hususunda Şâfiî mezhebinde herhangi bir görüş ayrılığının bulunmadığını ifade eden Mâverdî, bununla hükmün nesh edilip edilmeyeceği konusunda ihtilafın bulunduğunu belirtmektedir. Çoğunluğa göre, celî kıyasın bu türü ile nesh işlemi yapılamaz. Bunların temel gerekçesi; kıyasın nassın fer'i oluşudur. Fer'in, aslı neshetmesi düşünülemez. Ebû Ali b. Ebî Hüreyre'nin (ö. 345/956) de içinde bulunduğu Şâfiîlerin bir kısmı, celî kıyasın bu türü ile hükmün neshedilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bunların temel argümanları, bu kıyas işleminde, asla muhalif şer'î bir hükmün gelmesinin (teabbud) caiz olmamasının, fer'i asıl

²¹ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 588-589.

²² Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 589.

²³ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 589-592.

(nass) ile aynı konuma çıkarmasıdır. Fer', nass ile aynı konumda olduğuna göre aynen nass gibi fer' ile de neshedilebilir.²⁴

Mâverdî'ye göre, celî kıyasın bu türü, Kur'an'a dayanılarak yapılmışsa sünneti değil Kur'an'ı, sünnete dayanılarak yapılmışsa Kur'an'ı değil sünneti neshedebilir.²⁵

2. İstidlâl olmaksızın nassın zahirinden manası (illeti) anlaşılabilen ancak aslına muhalif bir hükmün gelmesi (teabbud) caiz olan celî kıyas. Mâverdî, celî kıyasın bu türü için Hz. Peygamber'in, körlüğü açıkça belli olan tek gözlü, topallığı iyice belli olan total hayvanların kurban edilmesini yasaklamasını örnek olarak zikretmiştir.²⁶ İstidlâle ihtiyaç duyulmaksızın iki gözü de kör olan hayvan hadiste zikredilen tek gözü kör olana, iki ayağı kesik olan da total olana kıyas edilerek bu özellikteki hayvanların kurban edilemeyeceği sonucuna varılmıştır. Fakat tek gözlü ve total olan hayvanın kurban edilemeyeceğine dair mezkûr nass ile hüküm konulurken, kör ve iki bacağı kesik olan hayvanın kurban edilebileceğine dair bir hükmün gelmesi de mümkündür.²⁷

Kıyası delil olarak kabul etmeyen usûlcülerin, yukarıdaki hükmü değerlendirmeye hususunda farklı anlayışlara sahip olduklarını ifade eden Mâverdî, bunlardan bir kısmı, yalnızca hadiste anlatılan kusurları kurbanı engel kabul ederken, bazıları da mezkûr sonuca kıyas ile değil, nassın iması ile varıldığını iddia ettiklerini ileri sürmüştür. Yani birinci gruba göre tek gözlü ve total hayvan kurban edilemez ancak nassa zikredilmediği için kör ve total hayvanlar kurban edilebilir. İkinci gruba göre ise, hem tek gözlü ve tek ayaklı hem de iki gözü kör ve iki ayağı kesik hayvanlar kurban edilemezler. Bunlar bu sonuca kıyas işlemi ile değil, nassın iması ile vardıklarını ileri sürmüşlerdir.²⁸

Mâverdî, Şâfiî mezhebinde celî kıyasın bu türü ile umumi lafızların tahsis edilebileceğini ancak böyle bir kıyas ile herhangi bir hükmün neshedilemeyeceğini, bu konuda tüm Şâfiîlerin müttelik olduklarını ifade etmektedir.

²⁴ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 592.

²⁵ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 592.

²⁶ Tirmizî, *Edâhî*, 5.

²⁷ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 592-594.

²⁸ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 592-594.

Mâverdî'ye göre celî kıyasın bu çeşidi ile nesh işleminin yapılamamasının nedeni, aslına aykırı bir hükmün gelmesinin mümkün (caiz) olmasıdır.²⁹

3. İleti açık istidlâl ile nassın zahirinden anlaşılan ve nazar kurallarına göre bilinen celî kıyas. Mâverdî, cuma namazı saatinde alışverişi yasaklayan يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ : *Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır*" (Cuma 62/9.) ayetini celî kıyasın bu türü için örnek olarak zikretmiştir. Cuma günü alışverişin yasaklanmasının illeti, alışverişin cuma namazına gitmeye engel olmasıdır. Bu sebeple nikâh akdi, icâre vb. cuma namazına gitmeye engel olan tüm fiillerin alışverişe kıyas edilerek yasak olduğu hükmüne varılmıştır. Bu kıyas işleminde illet, açık istidlâl ile nassın zahirinden anlaşılmaktadır.³⁰

Celî kıyasın bu türü ile nesih işleminin yapılamayacağını ifade eden Mâverdî, umumi lafızların tahsis edilip edilemeyeceği konusunda Şâfiî mezhebinde görüş ayrılığının bulunmasıyla birlikte çoğunluk tarafından bu tür celî kıyas ile tahsisin caiz görüldüğünü belirtmektedir. Tahsisin yapılamayacağını iddia edenlere göre illet, istidlâl ile tespit edilmesi sebebiyle açık olmaktan çıkmaktadır. Mâverdî böyle bir gerekçenin yersiz olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, illetin istidlâl ile açık olması ile istidlâlsiz açık olması arasında herhangi bir fark bulunmaktadır. Önemli olan onun anlaşılır ve açık olmasıdır.³¹

Mâverdî, celî kıyasın üç çeşidine dayanılarak icmân oluşturulabileceğini, bu tür kıyaslara aykırı olması durumunda hâkimlerin verdiği hükümlerin bozulacağını ileri sürerek bu konuya son vermiştir.³²

3.1.2. Hafî Kıyas

Sözlükte "gizli olan, açık olmayan"³³ manasına gelen hafî lafzı, kıyas kelimesi ile birlikte bir kavram olarak Mâverdî tarafından; " مَا خَفِيَ مَعْنَاهُ فَلَمْ يُعْرَفْ إِلَّا " : *Manası (ileti) gizli olup istidlâl yoluyla ancak*

²⁹ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 594.

³⁰ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 594-595.

³¹ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 595-596.

³² Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî*, 1: 596.

³³ Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 1: 260.

bilinebilen ve fer'deki manası asıldaki manasına eşit olan"³⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

Mâverdî, hafî kıyası, celî kıyas gibi üç kısma ayırarak incelemeye tabi tutmuştur.

1. Manası (illeti) kolay anlaşılabilir/lâih hafî kıyas: Manası (illeti) belirgin olan ve herkesçe kabul edilen bir istidlâl ile bilinen kıyastır. Mâverdî, hafî kıyasın bu türü için hala ve teyze ile evlenmeyi yasaklayan " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَحَالَاتُكُمْ وَصَالَاتُكُمْ: *Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız ve teyzeleriniz ile evlenmeniz size haram kılındı*" (Nisa 4/23) ayetini örnek olarak zikretmiştir. Bu ayette evlenilmesi haram kılınan halalara ve teyzelere akrabalık bağında müşterek olmaları ortak vasfı sebebiyle anne ve babalar kıyas edilerek haram kılınmıştır.³⁵

Hafî kıyasın bu türü için Mâverdî'nin verdiği örneklerden birisi de küçük çocukların nafakası hakkındaki şu ayettir: " فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ : *Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin.*" (Talak 65/6) Çocukların nafakasının vacip kılınmasının illeti *acziyettir*. Yaşlı olan babaların nafakası aralarındaki ortak illet olan *acziyettir* dolaylı çocuklarınkine kıyas edilmiştir. Mezkûr iki ayetteki hükümlere kıyas yapılması tespit edilen illet sebebiyledir. Bu kıyas işleminde illet herkesçe kabul edilen bir istidlâl ile kolay anlaşılmalıdır.³⁶

Mâverdî tarafından hafî kıyasın bu türü celî kıyasa benzetilmiştir. Bu sebepten hareketle o, kıyasın bu türüne dayanılarak icmâin gerçekleşebileceğini ve hâkimin verdiği hükmün bu kıyasa ters olması durumunda bozulacağını ileri sürmüştür. Mâverdî, kıyasın bu türü ile umumi lafızların tahsis edilip edilmeyeceği konusunda biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki görüş bulunduğunu ifade etmekte ancak herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.³⁷

2. Manası (illeti) zor anlaşılabilir/gâmid hafî kıyas: Hafî kıyasın bu türü, illeti istidlâl ile zor anlaşılabilir, bu sebeple hakkında farklı anlayışların ortaya çıktığı bir kıyas çeşididir. Mâverdî'ye göre buradaki illetin zor anlaşılmasının nedeni, tespit edilen illetlerin birbirleriyle çelişmesidir. Mâverdî, kıyasın bu çeşidi için

³⁴ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 596.

³⁵ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 596-597.

³⁶ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 597.

³⁷ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdi*, 1: 596-597.

nass ile sabit olan buğdayın ribevî madde oluşunu örnek olarak zikretmiştir. Buğdayın ribevîliğinin illeti hususunda mezhepler arasında görüş ayrılığı söz konusudur: Hanefiler, cins birliği ile birlikte keyl ve vezni, Şafîiler cins birliği ile birlikte gıda maddesi olma, Malikiler ise cins birliği ile birlikte depolanabilen gıda maddesi olma vasıflarını illet olarak belirlemişlerdir.³⁸ Her mezhebin tespit ettiği illet diğerinin tespit ettiği illetten farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bu sebeple her birisi diğerinin tespit ettiği illete itirazda bulunmuştur. Örneğin Şâfiî bir müçtehit, ikisi de yiyecek maddesi olmaları sebebiyle meyveyi buğdaya kıyas ederek meyvenin fazladan satışının caiz olmadığı hükmüne varacaktır. Buna karşın Maliki müçtehit, asıldaki illetin yiyecek maddesi olma vasfının olmadığını, illetin saklanabilen gıda maddesi olma vasfı olduğunu, bu illetin fer' olan meyvede bulunmadığını, meyvenin buğdaya kıyas edilemeyeceğini, dolayısıyla meyvenin meyve karşılığında fazla olarak takas edilmesinin caiz olduğunu ileri sürerek itirazda bulunacaktır.³⁹ Hanefi bir müçtehitin, tartılan madde olma ortak illetinden dolayı arpaya kıyasla demirin fazlalıkla satışının caiz olmadığına hükmetmesine karşılık Şâfiî müçtehit, tartı birliğini illet olarak kabul etmediklerini, aksine illetin yiyecek maddesi olma vasfı olduğunu, dolayısıyla demirin demir karşılığında fazlalıkla satışının caiz olduğunu ifade ederek itirazda bulunacaktır. Bu örnekte görüldüğü gibi, belirlenen illetler birbirleriyle çeliştiği için illetin tespiti zorlaşmakta ve tercihte bulunma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁰

Mâverdî, hafî kıyasın bu türüne dayanılarak ne icmân oluşacağını ne hâkimin verdiği hükmün bozulacağını ne de umumi lafızların tahsis edilebileceğini belirtmektedir.⁴¹

3. Manası (ileti) karışık/müştebih olan hafî kıyas. Bu kıyas türünde hem nassın kendisi hem de o nassın illeti istidlâle ihtiyaç duymaktadır. Mâverdî hafî kıyasın bu çeşidi için şu rivâyeti örnek olarak zikretmiştir: Adamın biri bir köle satın aldı. Onu kullandı (ondan istifade etti). Sonra kölede bir kusur buldu ve onu aldığı kişiye geri iade etti. Kölenin sahibi Hz. Peygamber'e giderek "Ey

³⁸ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Şerhu Bidâyeti'l-Müctehid ve Nihâyeti'l-Müktasîd*, thk. Abdullah el-Abâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1995), 3: 1568-1571; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3: 19.

³⁹ Serahsî, *Usûl*, 2: 245; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1975; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1151; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 876; Nemle, *el-Muhezzeb*, 2258.

⁴⁰ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî*, 1: 597-598.

⁴¹ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî*, 1: 597-598.

Allah'ın Rasûlü bu adam kölemden istifade etti." deyince, Hz. Peygamber (s.a.v); "الخراج بالضمآن: *Harac, damân karşılığındadır.*" şeklinde cevap verdi.⁴² Bu hadisin hem kendisi (nass) hem de illeti istidlâlle ihtiyaç duymaktadır. İlk önce bu hadiste geçen "الخراج" kelimesinden maksadın ne olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. İstidlal sonucu harâc lafzının menfaat, damân kelimesinin ise satım sözleşmesi olduğu belirlenmiştir. Bundan sonra illetin tespitine geçilmiştir. İstidlâl sonucu belirlenen illet hususunda görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Bazıları menfaati *netice/leser* olarak kabul etmiştir. Yani *damânın* illeti *netice/leser*dir. Bu kişilere göre, örneğin herhangi biri bir inek satın alsa bu inek müşterinin elinde bulunduğu süre içinde doğursa ve müşteri onun sütünden içse, sonra bir ayıbına vakıf olup geri verse, satan kimse, ineğin yavrusunu ve sütün parasını geri isteyemez. Bazıları menfaati, *aslın cinsine muhalif olan şey* şeklinde anlamışlardır. Bu kişilere göre, damânın illeti, *bir şeyin kendi cinsine muhalif olmasıdır*. Bunlara göre satıcı müşteriden yavruyu isteyebilir fakat sütün parasını isteyemez. Şâfiî, menfaati nemâ' (maldan doğan ziyâdelik) olarak ta'lil ettiği için ineğin sütü ve yavrusunun müşteriye ait olacağına hükmetmiştir.⁴³

Mâverdî, hafi kıyasın bu türünde, aslın hükmü üzerinde icmâin oluşabileceğini ancak manası (illeti) üzerinde oluşamayacağını ifade etmektedir. Mâverdî'ye göre kıyasın bu çeşidi ne hâkimin verdiği hükmü bozabilir ne de umumi lafızları tahsis edebilir. Hafi kıyasın bu türü, bundan önceki kıyas türleri içerisinde en zayıf olanıdır.⁴⁴

3.2. Şebah Kıyası

Sözlükte "benzeme"⁴⁵ anlamına gelen şebah, ortak özellik sebebiyle fer'in asla ilhak edildiği tüm kıyaslar için kullanılmakla birlikte bunun tanımı hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁴⁶ Şâfiî, bu kıyas türü için: "*kıyas yapanların bazen ihtilafa düştükleri yer burasıdır*" diyerek bu tür kıyas hakkındaki ihtilaflara dikkat çekmektedir.⁴⁷ Mâverdî şebah kıyasını, " مَا تَجَادِبْتُهُ "

⁴² İbn Mace, Ticârât, 43.

⁴³ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 599-600.

⁴⁴ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 600.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4: 2189.

⁴⁶ Şebah kıyası hakkında yapılan farklı tanımlar ve değerlendirmeler için bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1796-1800.

⁴⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhâmmmed Şakir (Kahire: Dâru'n-Nubelâ, 2016), 434.

الأَصُولُ، فَأَخَذَ مِنْ كُلِّ أَصْلٍ شَيْئًا، وَأَخَذَ كُلُّ أَصْلٍ مِنْهُ شَيْئًا
 bulunması nedeniyle, her birinin bir benzerlik yönünün bulunduğu kıyas"⁴⁸
 şeklinde tanımlamıştır.

Mâverdî şebeh kıyasını, tahkîk kıyası ve takrîb kıyası şeklinde iki kısma ayırmıştır:

3.2.1. Tahkîk Kıyası

Sözlükte "onaylamak"⁴⁹ anlamına gelen tahkik lafzı kıyas kelimesi ile birlikte Mâverdî tarafından; "يَكُونُ الشَّبَهُ فِي أَحْكَامِهِ: Benzerliğin, hükümlerinde olması"⁵⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Yani fer, hükümleri bakımından birbirinden farklı olan asıllara benzemektedir.

Mâverdî tahkîk kıyasını üç kısma ayırarak incelemiştir.

1. İki farklı asla benzeyen fer'in, bunlardan birisine benzetilmesi durumunda hükmünün bozulacağı, diğerine benzetilmesi halinde hükmünün bozulmayacağı tahkîk kıyası. Bu durumda fer'in asıllardan birisine daha fazla benzemesi dikkate alınmaz, hangi aslın hükmünün fer'e verilmesi aslın hükmünü bozmuyorsa o hüküm fer'e verilecektir. Mâverdî tahkik kıyasının bu türü için kölenin mülkiyeti hakkındaki hükmü örnek olarak zikretmiştir. Kölenin mülk edinme hakkının olup olmadığı konusunda biri hür kişi diğeri hayvan olmak üzere kıyas yapılabilecek iki asıl bulunmaktadır. Köle, mükellef olması açısından hür kişilere, başkasının mülkü olması bakımından ise hayvanlara benzemektedir. Köle ile hür kişi arasındaki benzerlik köle ile hayvan arasındaki benzerlikten daha fazla olmakla birlikte kölenin hür kişiye kıyas edilmesinin önünde bir engel bulunmaktadır ki o da kölenin mirasçı olamamasıdır. Buna karşın kölenin hayvana kıyas edilmesinde herhangi bir engel söz konusu değildir. Bu sebeple köle hayvana kıyaslanarak onun (kölenin) mülkiyet edinme hakkının bulunmadığı hükmüne varılmıştır.⁵¹

⁴⁸ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, I, 600.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 2: 942.

⁵⁰ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 601.

⁵¹ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 601-602.

2. Fer'in, iki asıldan birisine daha fazla benzemesiyle yapılan tahkik kıyası. Tahkik kıyasının bu türünde fer'in aralarından birine benzetilmesiyle hükmü bozulmayan iki aslı bulunmakta ancak bunlardan birisine diğerinden daha fazla benzemesi söz konusu olmaktadır. Bu durumda fer', en çok hangi asla benziyorsa ona kıyas edilir. Mâverdî tahkik kıyasının bu türü için kölenin organlarına zarar verilmesi durumunda zarar verene nasıl bir ceza takdir edileceği konusundaki hükmü örnek olarak zikretmiştir. Köle, mülkiyete ve mirasa konu olması açısından hayvana; insan olması, mükellef olması ve öldürülmesi durumunda öldürene ceza ve kefaretin gerekli olması bakımından ise insana benzetilmektedir. Hür kişinin asıl olarak kabul edilmesi halinde kölenin organlarına verilen zarar kisası; hayvanın asıl kabul edilmesi durumunda ise kölenin zarar gören organlarının kıymetinin tazmini gerekecektir. Burada kölenin insana benzerlik yönü daha fazla olduğu için onun organlarına zarar verilmesi durumunda köle, hür kişiye kıyas edilecektir.⁵²

3. Fer'in hükmünün, sıfatları farklı olan iki asla benzemesiyle yapılan tahkik kıyası. Tahkik kıyasının bu türünde fer'in hükmü, sıfatları farklı olan iki asıl arasında gidip gelmekte ve iki sıfattan her birinin tamamı değil, bir kısmı fer'de bulunmaktadır. Bu durumda fer', iki aslın sıfatlarından hangisi daha galip (baskın) geliyorsa onun hükmünü alacaktır. Mâverdî, tahkik kıyasının bu türü için hem odun hem de yiyecek maddesi olan karahalile ve sakamonyayı (mahmudiye otu) örnek olarak zikretmiştir. Bu iki madde odun olmaları bakımından ribevî kabul edilmezken, yiyecek maddesi olmaları açısından ise ribevî kabul edilmektedir. Bu iki maddede galip olan sıfat yiyecek maddesi olma vasfı olduğundan, gıda maddelerine kıyasla bunlarda faizin gerçekleşeceği kanaatine ulaşılmıştır.⁵³

3.2.2. Takrîb Kıyası

Sözlükte "yaklaşmak" anlamına gelen takrîb lafzı, kıyas kavramı ile birlikte Mâverdî tarafından; "يَكُونُ الشَّبَهُ فِي أَوْصَافِهِ: Benzerliğin (şebah) niteliklerinde meydana geldiği kıyas"⁵⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Kıyasın bu türünde fer, sıfatları bakımından birbirlerinden farklı olan asıllara benzemektedir.

⁵² Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 602.

⁵³ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 602-603.

⁵⁴ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 604-605.

Mâverdî takrîb kıyasını üç kısma ayırmıştır:

1. Fer'in, sıfatları farklı olan iki asla benzediği ve bu asılların iki sıfatını da ihtiva ettiği takrib kıyası. Bu durumda fer', galip (baskın) olan sığfata göre hüküm alacaktır. Mâverdî, bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için biri akli diğeri şer'î olmak üzere iki örnek vermiştir: Akli örnekte hem beyaz hem de siyah niteliğine sahip iki aslı olan bir fer', siyah ve beyaz niteliklerini birlikte taşımaktadır. Bu durumda fer'de siyah ve beyaz renklerden hangisi daha fazla ise onun hükmünü alacaktır. Mâverdî adil olan kişilerin şahitliğinin kabul edilip fasık olan kişilerin şahitliğinin kabul edilmemesini şer'î örnek olarak zikretmiştir. Burada iki asıl söz konusudur. Bunlardan biri âdil diğeri ise fasıktır. İyi olan herkesin - Peygamberlerin dışında - az da olsa günah işleme söz konusu olduğu gibi, kötü olan insanlarda da az da olsa iyilik yapma ihtimali söz konusudur. Bu sebeple şahitlerin adalet sahibi olup olmadıkları tespit edilirken *فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ*: *İşte o vakit, kimin tartıları ağır gelmişse, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır. Ama kimin de tartıları hafif gelirse, işte onun anası (varacağı yer) hâviye'dir''* (Kâria 101/6-9) ayeti gereği, iyilik ve kötülüklerden hangisi daha ağır basarsa ona göre hüküm verilecektir.⁵⁵

Mâverdî, kıyasın fer'in illetini asıldan çıkarmak olduğu, kıyasın bu türünde ise tam tersine aslın illetinin fer'den çıkartıldığı gerekçesiyle Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) takrîb kıyasının bu türünü kıyas olarak kabul etmediğini nakletmektedir. Ebû Hanife'nin bu görüşünü isabetli görmeyen Mâverdî, burada illetin sıfatının fer'den, hükmün ise asıldan çıkarıldığını, ikisinin bir araya gelmesiyle illetin hükmünün oluştuğunu belirtmektedir. O, buna mutlak suya gül suyu gibi temiz bir şey karıştığında suyun tabiatının değişmemesini örnek olarak zikretmiştir. Bu durumda mutlak su daha fazla ise içerisinde bulunan şey temiz olmasa dahi suyun temiz olduğuna hükmedilir. Gül suyunun daha fazla olması durumunda ise mutlak suyun içinde bulunan şeyin temiz olmasına bakılmaz ve suyun temiz olmadığına hükmedilir. Ebû Hanife'nin de bu hüküm konusunda aynı kanaatte olduğunu ifade eden Mâverdî, onun tarafından yapılan itirazın lafzi olduğunu, bunun da bir problem teşkil etmediğini ileri sürmektedir.⁵⁶

⁵⁵ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 601.

⁵⁶ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 605-606.

2. Fer'in, nitelikleri farklı iki asla, bu nitelikleri bulundurmada sıfatlardan birisine diğlerinden daha fazla yakınlık göstererek benzediği takrib kıyası. Mâverdî takrib kıyasının bu türüne biri akli diğeri şer'î olmak üzere iki farklı örnek vermiştir. Beyaz ve siyah niteliklerine havi iki asla yeşilin kıyas edilmesini akli örnek olarak zikredilmiştir. Bu iki aslın nitelikleri olan siyahlık ve beyazlıktan hiçbirisi yeşilde bulunmamaktadır. Mâverdî, ihramlı olan kişinin avladığı hayvanın dengi ehli bir hayvanı ceza olarak vermesini öngören ayeti şer'î örnek olarak zikretmiştir: “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ” النِّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ *Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder)”* (Maide 5/95) ayetinde ifade edilen denklik, tüm sıfatlarda söz konusu değildir. Bu durumda ceza takdir edilirken av hayvanına en çok hangi hayvan benziyorsa ona hükmedilecektir.⁵⁷

Ebû Hanife, bu işlemin kıyas olmadığını söylemiştir. Ona göre kıyas, asılda bulunan vasıfların (illet) fer'de de bulunmasıdır. Hâlbuki bu işlemde aslın vasıfları fer'de bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu işlemin kıyas olarak adlandırılması durumunda kıyas illetsiz olmuş olur.⁵⁸ Mâverdî, tahkik kıyasının bu türünde illetin bulunmadığı itirazına cevap vermese de İslam'da meselelerin delilsiz olamayacağı noktasından hareketle bu itirazı cevaplandırmaya çalışmıştır.⁵⁹ Ona göre her hâdisenin bir hükmü, her hükmün de bir delili olması gerekmektedir. Herhangi bir mesele ile ilgili kitap, sünnet ve icmâda bir delil bulunmuyorsa kıyasın dışında başka bir delil kalmamış demektir. Bu durumda asla en çok benzeyenin, kıyasın illeti olarak kabul edilmesi durumu ortaya çıkacaktır.⁶⁰

Bazı Şâfiî âlimlerin kıyasın bu türüne kıyas değil yalnızca içtihat demelerini eleştiren Mâverdî, aslın benzeri meselelere hüküm verilebilmesi için yapılan bu içtihadın bir asla dayanması gerektiğini bunun adının da kıyas olduğunu belirtmektedir.⁶¹

⁵⁷ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 606-607.

⁵⁸ Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan İsnvî, *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrût: Daru ibn Hazm, 1999), 2: 827.

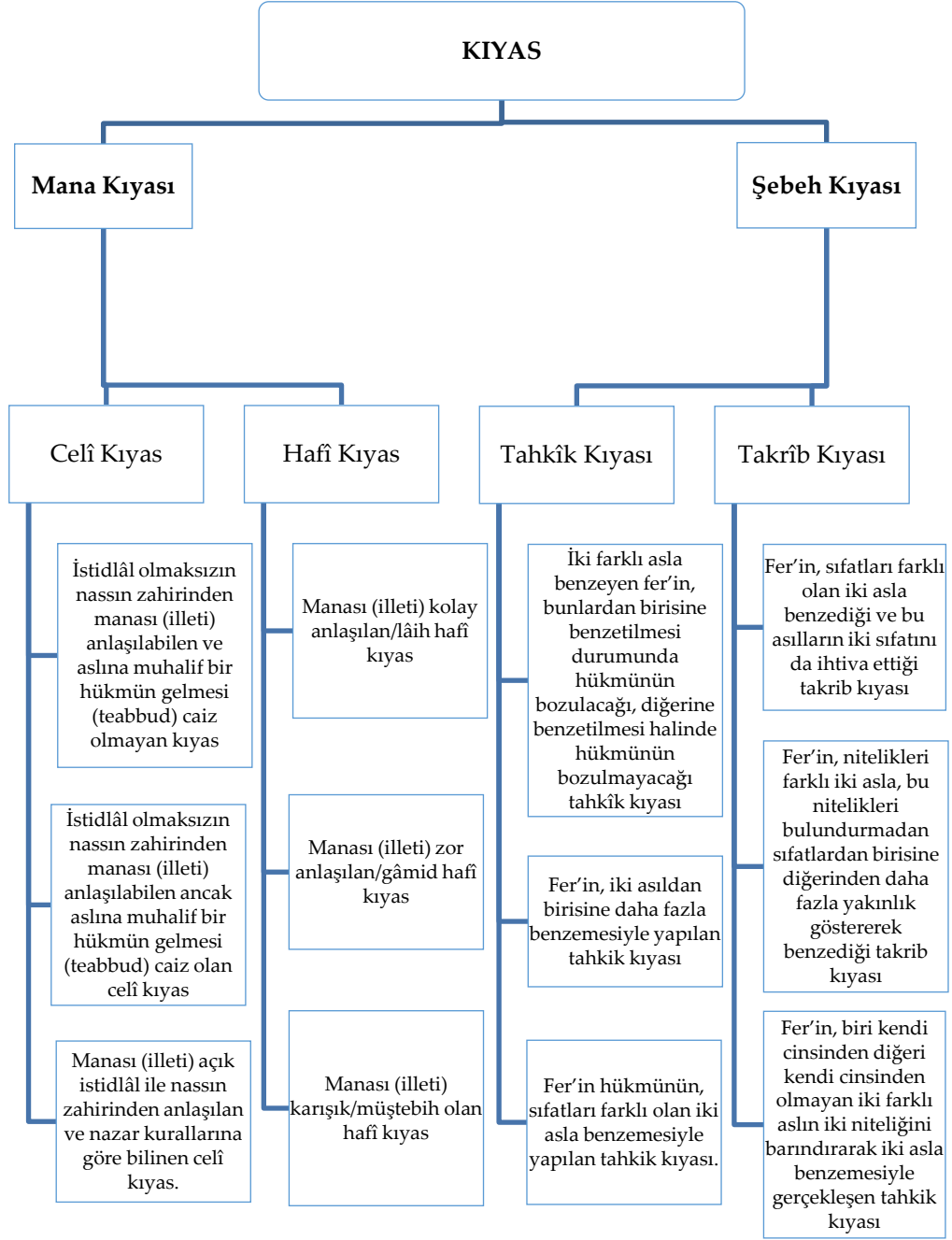
⁵⁹ Birsin, “Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı”, 71.

⁶⁰ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 606-607.

⁶¹ Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 607-608.

3. Fer'in, biri kendi cinsinden diğeri kendi cinsinden olmayan iki farklı aslın iki niteliğini barındırarak iki asla benzemesiyle gerçekleşen takrib kıyası. Mâverdî takrib kıyasının bu türü için temizlik (taharet) ile ilgili bir konunun, birinin namaz diğeri ise temizlik olduğu iki aslının bulunmasını örnek olarak zikretmiştir. Bu durumda, fer' kendi cinsinden olan temizlik ile ilgili asla kıyas edilecektir.⁶²

⁶² Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, 1: 608.



4. SONUÇ

Bu çalışmada varılan sonuçlar maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. İslam hukuk usûlünün tekâmül çağı olarak kabul edilen hicri beşinci asırda yaşayan Mâverdî, kendisinden önceki ilmi müktesebattan da yararlanarak fıkıh usulünün tüm ana konularını sistematik bir şekilde ele almıştır. Ancak o, alışılmışın dışında bu konuları müstakil bir eserde kaleme almak yerine fûru-i fıkha dair telif ettiği eserin edebu'l-kâdî ana bölümünde incelemeyi tercih etmiştir. Böyle bir yolu tercih etmesi, fıkıh usulü ilmini, teorik bir ilim olmaktan çok pratik sorunların çözümünde bilhassa toplumsal meselelerin hallinde ana unsur olarak kabul ettiğini göstermektedir.

2. Mâverdî'nin nasta hükmü belirtilmeyen meselelerin çözümünde başvurulan kıyas işlemi müctehidin bir faaliyeti olarak görüp bu anlayış istikametinde kıyası tanımlayan selefleri ve çağdaşları ile aynı tanımı yapması, bu konuda onlarla aynı düşüncüyü paylaştığını ortaya koymaktadır.

3. Mâverdî'nin kıyası sistematik bir şekilde iki kısma ayırıp her birisini tekrar iki türe ayırdıktan sonra alt gruplara bölmeye ve bu kıyas türlerinin icmâ, nesih, umum lafızların tahsisi gibi konular ile ilişkisini kurması, bu konudaki sistematikliğini ve orijinalliğini ortaya koyduğu gibi, deliller arasındaki ilişki ve hiyerarşiye verdiği önemi de ortaya koymaktadır.

4. Mâverdî, Şâfiî usûlcüler arasındaki görüş ayrılığını ifade etmek istediğinde genellikle herhangi bir isim belirtmezken İbn Ebî Hüreyre söz konusu olduğunda onun ismini zikretmekten geri durmamıştır. Bunun nedeni, İbn Ebî Hüreyre'nin Şâfiî'nin görüşlerine aykırı bazı fikirleri dile getirmesidir. Mâverdî, muhalifler tarafından özellikle Şâfiî'ye yapılan itirazları da ele alıp cevaplamıştır. Bu gerekçelerden hareketle onun kendi mezhep imamına sıkı bir şekilde tabi olduğu sonucuna varılabilir.

5. Mâverdî, şebek kıyası ile ilgili görüşlerini açıklarken özellikle Ebû Hanife tarafından yapılan itirazları ele almıştır. Onun, Ebû Hanife'nin itirazlarını ele aldığı şebek kıyasının türlerini izah ederken konunun daha net anlaşılabilmesi için şer'î örneklerin yanında aklî örneklere başvurması, akla verdiği önemi ortaya koyduğu gibi muhatabının yöntemini de göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

5. KAYNAKÇA

- Ebû Süleyman, Abdulvahhab İbrahim. el-Fikru'l-Usûlî-Dirâse Tahliliyye Nakdiyye. Cidde: Daru's-Şurûk, 1983.
- Akay, İhsan. Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Görüşler. İstanbul: Ensar, 2018.
- Âmidî, Seyfeddîn. el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm. Thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî - Ömer b. Ali es-Selâmî - Osman b. Ahmed el-Asîrî - Ahmed b. Mus'il el-Gâmidî - ve Muhammed b. Mut'ab Âlkerûm el-Kahtânî. 5 Cilt. Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-. Kitabu'l-Mu'temed fî Usûlî'l-Fıkh. Thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımeşk: el-Me'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964.
- Birsin, Mehmet. "Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı". İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 2/1 (2019): 36-76.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. el-Fusûl fî'l-Usûl. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-Fıkhî'l-Hanefî. Thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed (son) - ve Sâid Bektaş. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn el-. el-Burhân fî Usûlî'l-Fıkh. Thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhâmed b. Muhammed. el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl thk: Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Ebî Ömer Osman. Muhasaru'l-Muntehe's-Sûli ve'l-Emel fî İlmiyyi'l-Usûli ve'l-Cedel. Thk. Nezîr Hamâd. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammaed b. Abdilvahid. et-Tahrîr fî usûlî'l-Fıkh el-Câmiî Beyne İstilâhayi'l-Haneyiyyeti ve's-Şâfiyye. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babîel-Halebî, 1351.
- İbn Manzûr. Lisanü'l-Arab. Thk. Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmet Hasbullah - Abdullah Ali el-Kebîr - ve Haşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Darul Mearif, t.y.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. Şerhu Bidâyeti'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktaşîd. Thk. Abdullah el-Abâdî. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1995.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed. Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlmiyyi'l-Usûl ve'l-Cedel. Thk. Ali b. Abdurrahman Bessân el-Cezâirî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2016.
- İsnevî, Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan. Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl. Thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrût: Daru ibn Hazm, 1999.

- Leknevî, Abdulali Muhammed b. Nizâmeddîn. Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût. Thk. Abdullah Mahmut b. Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. Edebu'l-Kâdî. Thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 2 Cilt. Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1971.
- Nemle, Abdülkerim. el-Muhezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâren. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin. el-Mahsûl fî İlmi-Usûli'l-Fıkh. Thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, t.y.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. Usûlü's-Serahsî. Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris er-Risâle. Thk. Ahmed Muhâmmmed Şakir. Kahire: Dâru'n-Nubelâ, 2016.
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. el-Lum'a fi Usûli'l-Fıkh. Thk. Muhyiddin Dîb mıstu - ve Yusuf Ali Bedivi. Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1995.
- Temizkan, Ahmet. İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışında Şer'î Delillerin Teâruzunu ve Çözüm Yolları. Dicle Üniversitesi SBE, 2019.
- Yiğit, Metin. "İmâm Şâfiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/2 (2009): 55-86.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. ömer. Esasü'l- Belağa. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn b. Bahâdır. el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh. Thk. Abdussettar Ebû Gudde. 6 Cilt. Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 1992.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.898526

Gönderim Tarihi: 17.03.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

Eşref Ali et-Tehânevî'nin "Risâletü'l-katâif mine'l-letâif" Adlı Risâlesi Bağlamında Letâife Dair Görüşleri

-Eşref Ali et-Tehânevî's Views on Latitude in the Context of His Risâletü'l-katâif mine'l-letâif-

Ömer Tay*

Atf/Citation: Tay, Ömer. "Eşref Ali et-Tehânevî'nin "Risâletü'l-katâif mine'l-letâif" Adlı Risâlesi Bağlamında Letâife Dair Görüşleri / Eşref Ali et-Tehânevî's Views on Latitude in the Context of His Risâletü'l-katâif mine'l-letâif". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 357-382.

Öz:

İslâm'ın Hindistan'a girmesinden sonra günümüze kadar birçok âlim ve sûfi yetişmiş ve kendilerinden sonraki nesillere bilgi ve tecrübelerini aktararak İslâm düşüncesinin gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Nitekim Hindistan'ın manevi mimarlarından biri olan Eşref Ali et-Tehânevî yaşadığı dönemde coğrafyada Müslüman toplumun kültür mirasına katkı sağlamış önemli bir şahsiyettir. Çiştîyye tarikatının Sâburiyye kolundan icazet sahibi bir müşid olan Tehânevî, yaşamış olduğu miladî 20. asır Hindistan tasavvufunun bünyesine bulaşmış virüsleri, bid'at ve hurafeleri temizleme ve aynı zamanda sahih bir tasavvuf anlayışının hangi temellere oturması gerektiğini beyan etmeye çalışmıştır. İslâmî ilimlere vakıf bir âlim ve aynı zamanda bir sûfi olan Tehânevî, tasavvufun doğru anlaşılıp uygulanabilmesi için 2000'den fazla esas belirlemiş ve böylece hem tasavvufa uzak duran fukahâyâ hem de şeriattan uzaklaşıp bid'at ve hurafelere dalan sözde bazı tarikat ehline doğru davranışı göstermeye çalışmış ve bunda büyük oranda muvaffak olmuştur. Bu uğurda verdiği hizmet ve gösterdiği gayretleri sebebiyle daha sonraları Hakîmü'l-ümme (ümmetin doktoru) lakabıyla anılmıştır. 20. yüzyılda Hind alt kıtasında Müslümanların uyanması, sünnetin ihyası ve tasavvufun savunucusu olarak bilinen Tehânevî, İslâmî ilimlerin her alanında eser kaleme almış, risalelerle birlikte 800'e yakın hayret verici büyük bir kütüphane bırakmıştır. Onun çağdaşı olan ve ondan sonra yaşayan Zahid Kevserî, Abdulfettah Ebu Ğudde ve Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî gibi âlimler Tehânevî'den övgüyle bahsetmişlerdir. Bu çalışmanın temel amacı, Hindistan tasavvufunda etkin rol oynayan Eşref Ali et-Tehânevî'nin, *Risâletü'l-Katâif Minel-Latâif* adlı risâlesi bağlamında letâife dair görüşlerini analiz etmektir. Tehânevî'nin *Risâletü'l-ketâif minel-letâif* adlı risâlesi tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi konuları içeren *Bevâdirü'n-nevâdir* adlı eserinin içerisinde yer almaktadır. Tehânevî, araştırmamız konusu olan risâlesinde sûflerin görüşlerini kelam ve felsefe gibi farklı alanlardaki bilim dalları ile mukayese ederek izah etmeye çalışmıştır. Söz konusu ilim dallarına

* Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, o.tay21@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-1692-9143.

karşı aklı ve nakli deliller getirerek sûflerden yana fikir beyan etmiştir. Tehânevî, tabip ve mütekellimînin, insanın bütün cüzlerinin maddeden mürekkep olduğunu söylerken sûfi ve hükemânın ise bütün cüzlerinin maddi olmadığı fikrini savunduklarını belirtmiştir. Ayrıca hükemâ, sadece nefs-i nâtikanın maddi olmadığını savunurken sûflerin ise, maddi olmayan cüzlerin müteaddit olduğunu ve maddi olmayanların hem zât hem de zaman açısından hâdis olduklarını savunarak hükemâdan ayrıldıklarını ifade etmiştir. Bazı sûflerin "letâif arşın üzerindedir" sözüne değinen Tehânevî, onların bu sözünün salt istilâhî bir tabir olduğuna dikkat çekmiştir. Zira onların, "favke'l-arş" ile bütün mekânların üstünde, yani mekândan hariç demek istediklerini belirtmiştir. Nitekim sûflerin, arş'ın gayri mütahayyiz ve gayri mütemekkin olduğunu savunmaları bunu gösterdiğini çünkü "favk" sözcüğüyle mekânların haricinde demek istediklerini yoksa bilinen anlamıyla istikrar veya yer edinmek anlamında ele almadıklarını ifade etmiştir. Tehânevî, mütekellimînin letaifin yokluğuna dair getirdikleri delillerin zayıf olduğunu zira bunun aklı delillerle mümteni olduğu ortaya çıkmayana kadar letaifin mümteni olduğu anlamına gelmediğini ve sûflerin letaiften asıl maksatlarının mahiyetlerin hakikati değil, letaifin ef'âli olduğunu yani hangi fiilin kişiyi Allah'a yaklaştırdığını hangisinin ise O'ndan uzaklaştırdığını açıklamaya çalıştıklarını beyan etmiştir. Tehânevî, letaifin ceset ile farklı makamlarda irtibatları bulunduğunu ayrıca letaifin bedende kendine has yerleri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca sâlikin bu letaif ile zikretmeye başlamasıyla birlikte bazı renklerin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Letâif-i hamseyi ele alan Tehânevî, sûflerin maddi olduğu halde nefsi letaife katmaları, tağlibi yoldan olduğunu yoksa hakikatte nefsin maddi olduğunu belirtmiştir. Tehânevî, risâlesinde letaifin genel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra ef'âl-i letaifi ele almıştır. Birinci sırada nefsi ele alarak emmâre, levvâme ve mutmainne şeklinde nefsin üç kategorisine değinen Tehânevî, nefs-i mutmainnenin hayır işlerinde hiç mukâvemet göstermediğini, ancak insanın derecesi ne kadar yükselse de nefs-i mutmainnede de vesvese ve havâtırın devam edeceğini söylemiştir. Ancak nefs-i mutmainne her ne kadar vesvese ve havâtır ile mukâvemet gösterse de sâlikin bir işaret ile bu mukâvemetinden vazgeçeceğini ve sanki bunlar hiç olmamış gibi sakinleşeceğini ifade etmiştir. Tehânevî, letaif-i hamsenin fiillerinden maksadın tasavvur etmek olduğunu bu yüzden tasavvurun farklı dereceleri bulunduğunu söylemiş, tasavvurun anlaşılması ve zihne daha kolay gelsin diye temsil yoluyla beş derecesini izah etmeye çalışmıştır. Tehânevî'ye göre her ne kadar çam kozalağı şeklinde olan kalp başka, latife olan kalp başka bir şey olsa da neticede birbirleriyle irtibatlıdır. Zira çam kozalağı şeklinde olan kalbin latif olan kalbin âsâr ve envârından feyiz aldığı belirtmiştir. Bunun yanı sıra kalbin dışında kalan diğer dört letaifin de ceset ile farklı makamlarda irtibatlı olduğunu söylemiştir. Letâifin yerleri konusuna değinen Tehânevî, nefsin yeri göbeğin altı, kalbin yeri sol göğsün iki parmak altında çam kozalağı şeklinde bulunan et parçasını mahal edinen yerde, rûhun yeri kalbin tam simetriği olan sağ göğsün iki parmak altında, sırrın yeri göğsün ortası, hafnin yeri iki kaşın arası ve ahfânın yeri ise ümmü'd-dimağdır. Bir de sâlik bu letaif ile zikretmeye başladığında kendine hass bazı renklerin ortaya çıktığını ifade eden Tehânevî, nefsin rengi sarı, kalbin kırmızı, rûhun beyaz, sırrın yeşil, hafnin mavi ve ahfânın siyah olup göz bebeği şeklinde olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak Tehânevî, diğer İslâmî ilimlere hâkim olmakla birlikte ilmi yaşamında sûflerin metodunu benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kelâm, Felsefe, Tehânevî, Letâif.

Abstract:

Many scholars and Sufis have emerged since the arrival of Islam in India and have contributed to the growth of Islamic philosophy by passing on their knowledge and experience to future generations. One of India's spiritual architects, Eşref Ali et-Tehânevî, is a prominent figure who contributed to the Muslim community's cultural heritage in his time and geography. Tehânevî, who was a certified master from the Sabiriyya branch of the Chishtiyya sect, tried to clear the viruses, innovations and superstitions that had infected the 20th century Indian Sufism in which he lived, and at the same time, tried to explain on what foundations a sound understanding of Sufism should be based. Tehânevî, a scholar who is well-versed in Islamic sciences and also a Sufi, has determined more than 2000 principles for the correct understanding and application of Sufism, and thus, towards both the fuqaha who stay away from Sufism and the so-called people of the tariqa who turn away from the shari'ah and dive into innovations and superstitions. He tried to show the behavior and was largely successful in this. Due to his service and efforts for this cause, he was later known as Hakîmü'l-ümme (doctor of the Ummah). Tehânevî, known as the awakening of Muslims

in the Indian subcontinent in the 20th century, the revival of sunnah and the defender of Sufism, wrote works in all fields of Islamic sciences and left an astonishing large library of nearly 800 with treatises. Scholars such as Zahid Kevseri, Abdulfettah Ebu Ğudde and Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvi, who were his contemporary and lived after him, spoke highly of Tehânevî. The main purpose of this study is to analyze the views of Eşref Ali et-Tehânevî, who played an active role in Indian mysticism, on lataîf in the context of his treatise called *Risâletü'l-Katâif Minel-Latâif*. Tehânevî's treatise named *Risâletü'l-ketâif minel-letâif* is included in the work called *Bevâdirü'n-nevâdir*, which includes topics such as tafsir, hadith, fiqh and mysticism. In his treatise, which is the subject of our research, Tehânevî tried to explain the views of the Sufis by comparing them with the branches of science in different fields such as theology and philosophy. He expressed his opinion in favor of the Sufis by bringing mental and narrative evidence against the aforementioned branches of science. Tehânevî stated that the physician and mutakallimîn said that all the parts of the human being are composed of matter, while the Sufis and the rulers defended the idea that all the parts of the human being are not material. In addition, while the hakema argued that only the soul is not material, he stated that the Sufis differed from the authority by arguing that the immaterial parts are numerous and the non-material ones are hadiths in terms of both personality and time. Referring to the saying of some Sufis that "letâif is above the Throne", Tehânevî drew attention to the fact that this word of theirs is merely a terminology. Because, he stated that they mean "favke'l-arsh" above all places, that is, outside the place. As a matter of fact, he stated that the Sufis' assertion that the Throne is unintelligible and inconsistent shows this because they mean outside the places with the word "fawk", otherwise they do not take it in the usual sense of stability or gaining a place. Tehânevî states that the evidences brought by the mutakallimî for the absence of lataif are weak because it does not mean that the lataif is prosperous until it is revealed that he is a believer with rational evidence, and that the main purpose of the sufis is not the truth of the essences, but the best of the lataif, that is, which action brings a person closer to Allah. He stated that they were trying to explain that he was getting away from him. Tehânevî stated that the lataif has connections with the corpse in different positions, and that the lataif has specific places in the body. He also stated that some colors appeared when the sâlik started to chant with this letâif. Tehânevî, who dealt with letâif-i hamse, stated that the sufis add the soul to the nafs even though it is material, it is in the way of tağlibi, otherwise the soul is material in reality. After making a general evaluation of letâif in his treatise, Tehânevî dealt with e'âl-i letâif. Tehânevî, who mentioned the three categories of the soul as ammâre, levvâme and mutmainna by taking the soul in the first place, said that the nafs-i mutmainna does not show any strength in good works, but delusions and moods will continue in the nafs, no matter how high the degree of human being increases. However, he stated that although his nafs-i-mutmainne was resistant to delusions and delusions, with a sign of the devotee, he would give up this strength and would calm down as if they had never happened. Tehânevî said that the purpose of the acts of letâif-i hamsa is to imagine, so there are different degrees of mysticism, and he tried to explain the five degrees of tasawwuf through representation so that it is easier to understand and to the mind. According to Tehânevî, although the heart in the shape of a pinecone is one thing and the heart in latifa is something else, they are ultimately related to each other. Because, he stated that the heart, which is in the shape of a pine cone, receives inspiration from the âsar and envâr of the gentle heart. In addition to this, he said that the other four letâifs outside the heart were also related to the corpse in different authorities. Touching on the subject of letâif's places, Tehânevî says that the place of the soul is under the navel, the place of the heart is two fingers under the left chest, the place of the flesh is in the form of a pine cone, the place of the soul is two fingers under the right chest, which is fully symmetrical of the heart, the place of the secret is in the middle of the chest, the place of the hafî is between the two eyebrows. and the place of ahfâ is ummu'd-dimag. Tehânevî, who also stated that when the devotee started to chant with this letâif, some unique colors emerged, the color of the soul was yellow, the heart was red, the soul was white, the secret was green, the hafî was blue, and the ahfâ was black and had the shape of a pupil. As a result, Tehânevî, while dominating other Islamic sciences, adopted the method of Sufis in his scientific life.

Keywords: Sufism, Kalam, Philosophy, Tehânevî, Lataif.

1. GİRİŞ

Maddî vücudumuzun hayatiyetini devam ettirmesi için kalp, beyin, karaciğer, akciğer gibi birtakım organların sıhhatli çalışması ne kadar lüzumlu ise; manevî dünyamızın uyanması ve hassasiyet kazanması için de birtakım manevî merkezlerin sıhhatli çalışması o kadar önemlidir. Sufiler, zikrin kalpte daimî bir idrak hâlinde yaşanabilmesi ve insanın âdeta zikrin içinde kaybolup asıl mezkûr olan Cenâb-ı Hak'ta fâni olması için, Tasavvuf tarihi boyunca muhtelif usul ve metotlar belirlemişlerdir. Bu metotlardan biri de insan vücudunun muhtelif bölgelerinde bazı latîfeler (rûhânî merkezler) belirlemek suretiyle zikr-i küllîye erişme yoludur.

Sözlükte; ince, yumuşak şey, şaka anlamlarına gelen latîfe kelimesi¹ tasavvuf terimi olarak; son derece ince bir mana ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılmayan, işaret yoluyla ehline söylenebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler anlamında kullanılmıştır.² İnsandaki rûhânî latîfeler, insanı insan yapan ve eşref-i mahlûkat olmasını sağlayan ilâhî cevherlerdir. Sûfîler, her insanda yaratılış itibarıyla mevcut olan bu ilâhî letâifin fonksiyonlarını icra edebilmesi için *seyr u sülûk* adını verdikleri manevî bir eğitimin şart olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu eğitimi almayan bir insan, nefis-i hayvânînin esareti altına girer, manevî olarak bir ilerleme kaydedemez.³

Latîfelerin bazı peygamberlerin vâsıl olduğu manevî hakikatlere işaret ettiği, kulun bu bölgelere içsel olarak yönelerek zikir çekmesi hâlinde o peygamberlerin karakterinden, ulaştıkları hakikatlerden hissedar olacakları düşünülmüştür. Ayrıca letâifin kozmik renklerinin mevcut olduğu, kişinin çektiği zikirde Allah'a olan teslimiyetine göre bu kozmik renklerin ve manevî lütufların bünyesini kapladığı ve peygamberlerin ulaştığı manevî hakikatlere kabiliyet kazandığı aktarılmıştır.⁴ Bunun yanı sıra sûfîler, emir ve *halk* âlemi ayrımını "*halk ve emir ona aittir*" (el-A'râf 7/54) ayetinden ilham alarak, kâinatın iki veçhesine işaret ettiğini belirtmişlerdir. Emir âleminin, Hak tarafından bir sebebe

¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrût: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1983), latife mad.

² Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 475.

³ Osman Türer, "Latife" (İstanbul: DİA, 2003), 27/110; Mahmut Dunay, *Manevî Eğitim Yöntemi Olarak Letâif-i Hamse* (Bayburt: Bayburt, Yüksek Lisans, 2019), 44.

⁴ İsa Çelik, "Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye", *Marife* 2 (2009), 84; Aysun Özveren, "Tasavvuf ve Hint Mistisizminde Letâif ve Çakralar" (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 90.

bağlı olmayarak var edilen şeyler olup melekût âlemi yerine kullanıldığını; halk âleminin ise, bir sebebe bağlı olarak var olan şeyler olup şehâdet âlemi yerine kullanıldığını beyan etmişlerdir. Emir âleminden olanlar kalp, rûh, sır, *hafî* ve *ahfâdan* meydana gelirken; halk âleminden olanlar toprak, su, hava, ateş ve nefisten ibarettir. Bunlardan ilkinde “havâss-ı hamse-i bâtına”, ikincisine ise, “havâss-ı hamse-i zâhire” denilmiştir.⁵

Sistematik olarak ilk defa kalp, rûh, sır gibi latîfelerden bahseden *Kitabu'l-Muhabbet* sahibi Amr b. Osman el-Mekkî'dir (öl. 291/904). Hakîm Tirmizî (öl. 320/932) *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb* adlı eserinde rûhun farklı boyutlarını ve bunların özelliklerini ana hatlarıyla ele almıştır. Gazzâlî (öl. 505/1111) ise kalp, rûh ve nefis latîfelerinden bahsetmekte olup, sır, hafî ve ahfâyı zikretmemiştir.⁶ Letâif kavramını sistematik olarak inceleyen bir diğer isim de Müceddîyye kurucusu İmam-ı Rabbânî'dir (öl. 1034/1624).⁷ Sirhindî'nin halifelerinden Mîr Muhammed Numan (öl.1060/1650), şeyhinin sistemine ek olarak her latîfe için insan vücûdunda ayrı bir bölge belirlemiştir. Böylece bu bölgelere yoğunlaşarak zikir yapma geleneği Müceddîyye'de tasavvufî eğitimin ilk adımı olarak önemli bir unsur teşkil etmiştir.⁸

2. EŞREF ALİ ET-TEHÂNEVÎ'NİN HAYATI

Eşref Ali et-Tehânevî, milâdî 1863 senesinde Hindistan'ın kuzeyine düşen Tehâne kasabasında doğmuştur.⁹ İslâmî ilimlerin birçok alanında kıymetli eserler kaleme aldığından “Hekîmü'l-ümme” (ümmetin doktoru) lakabı ile anıl-

⁵ Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye”, 84.

⁶ Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye”, 86.

⁷ Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât* (İstanbul: Yenişafak, 2006), 435, (Mektup: 260).

⁸ Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye”, 87.

⁹ Eşref Ali Tehânevî, *el-İslâmu ve'l-Aklâniyye*, çev. Halil Nûr Alem (Hindistan: Dârülulûm-i Diyûbend, 2011), 21; Eşref Ali Tehânevî, *Dünyada ve Ahirette Amellerin Karşılığı*, çev. Hayri Demirci (İstanbul: Seha Neşriyat, 1989), 7; Azîz el-Hasen el-Meczûb, *Eşrefü's-Sevânih* (Mül-tan: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 1985), 45; Zafer Ahmed Osmanî, *İ'lâu's-Sünen* (Kerâteşi: İdâretü'l Kur'ân ve-l Ulûmü-l İslâmiyye, 1922), 11; en-Nedvî, *Kur'ân ve Sünnetin Işığında Tasavvuf ve Hayat*, 27; Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Ali Tahânevî, Hekîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2006), 23; Dîn Muhammed Şahnevâzî, *Ter-cüme-u Talik-i Cild-i Yekem Kilid-i Mesnevî* (Tahran: Dânişgâh-i Peyâmnûr, Yüksek Lisans, 2019), 30; Odil Khamidov, *Eşref Ali Tehânevî'nin Hayatı, Hadis İlmindeki Eserleri ve Görüşleri* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 23.

mıştır.¹⁰ Tehânevî, dindar ve ilmî bir çevrede yetişmiştir. Çok erken yaşlarda annesi vefat etmiş, sevgiyi ve şefkati babasından görmüştür.¹¹ İlk eğitimine kendi köyünde başlayan Tehânevî, Hüseyin Ali adındaki zâtın yanında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiştir. Daha sonra zâhirî ilimlere farklı âlimlerin yanında devam etmiştir.¹² Tehânevî, kendi köyünde aldığı eğitimden sonra 1878 yılında eğitimini tamamlamak üzere Diyûbend Medresesi'ne¹³ kayıt yaptırmıştır. Beş yıl gibi kısa bir zaman diliminde zâhirî ilimlerde eğitimini tamamlayıp on dokuz yaşında¹⁴ 1893 senesinin başında Mahmut Hasan Diyûbendî'den (öl. 1268/1851) icazet almıştır.¹⁵

Tehânevî, zâhirî ilimlerde icazet aldıktan sonra on dokuz yaşında bir hac mevsiminde dönemin büyük meşâyihlerinden ve aynı zamanda hemşerisi olan Şeyh İmdâdullah Tehânevî (öl. 1899)'ye intisap etmiştir.¹⁶ O dönemde Medine'de sürgünde olan mürdidinin bir müddet hizmetinde bulunmuştur. On yıl sonra tekrar hac etmek nasip olmuş ve bu sefer altı aya yakın bir süre şeyhinin yanında kalıp seyr u sülûkünü tamamlamıştır. Daha sonra şeyhinin işaretleriyle Hindistan'a dönüp Kânpûr¹⁷ Medresesi'nde irşâd faaliyetlerine başlamış ve beş yıl hizmet ettikten sonra 1898 yılında memleketi Tehâne'ye dönmüştür. Burada daha önce şeyhinin kurduğu İmdâdiyye Hânkâhı'nda¹⁸ şeyhinin tavsiyesiyle

¹⁰ Muhammed İklim Rıza, *Eşref Ali et-Tehânevî ve Cuhûduhu fi't- Tarâbüti Beyne'l- Hadisi ve't- Tasavvufi Hilâle Kitabihî Hakikatu't- Tarikati mine's-Sünneti'l-'Anikah* (Malezya: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, 2011), 12.

¹¹ el-Meczûb, *Eşrefü's-Sevânih*, 49; Reyhânâ Ziya Sıdîkî, *Mevlânâ eşref ali et-tehânevî kî tefsir beyânü'l-kur'ân kâ üsûl* (Aligarh: Aligarh Üniversitesi, Doktora, 1982), 24.

¹² el-Meczûb, *Eşrefü's-Sevânih*, 56; Ğulâm Muhammed, *Hayât-i Eşref* (Karâçi: Mektebetü Tehânevî, 1963), 26; Sıdîkî, *Mevlânâ eşref ali et-tehânevî kî tefsir beyânü'l-kur'ân kâ üsûl*, 27; Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Alî Tahânevî, Hekîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind*, 27; İklim Rıza, *Eşref Ali et-Tehânevî ve Cuhûduhu fi't- Tarâbüti Beyne'l- Hadisi ve't- Tasavvufi Hilâle Kitabihî Hakikatu't- Tarikati mine's-Sünneti'l-'Anikah*, 29; Ebü'l-Hasan Azamî, *Hazret-i Tehânevî kî Pesendîde Vâkiât* (Lahor: Urdûbâzâr, 1989), 21.

¹³ Azmi Özcan, "Dâru'l-ulûm" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1993), 8/553-555.

¹⁴ Ğulâm Muhammed, *Hayât-i Eşref*, 28; Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Alî Tahânevî, Hekîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind*, 30.

¹⁵ Şahnevâzî, *Tercüme-u Talik-i Cild-i Yekem Kilid-i Mesnevî*, 31.

¹⁶ Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Alî Tahânevî, Hekîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind*, 69.

¹⁷ Kânfür şehri, başkent Leknev'den 80 kilometre uzaklıkta olan bir sanayi kentidir. Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Alî Tahânevî, Hekîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind*, 73.

¹⁸ Ğulâm Muhammed, *Hayât-i Eşref*, 121.

vefatına kadar irşâd faaliyetlerine devam etmiştir.¹⁹ Tehânevî, Çiştîyye tarikatının²⁰ Sâbiriyye koluna mensuptur.²¹

Tasavvufu yaşadığı çağın şartlarına göre yorumlayan Tehânevî, Kur'ân ve sünnetteki delillere dayanarak iki bin mesele istihraç etmiştir. “Düşünce ve tetkiklerimi derinleştirseydim bir o kadar daha mesele çıkarırdım” diyerek tasavvufa olan vukûfiyetini ifade etmiştir.²² Tehânevî, bâtinî hastalıklara karşı muhakkak kâmil bir şeyhin tâ'lîmine ihtiyaç olduğunu vurgulamakla birlikte sadece şeklî bâat ile gerçek anlamda mürîd olunamayacağını da altını çizmiştir. Bu konuda kendi dönemindeki bazı mürîdlere eleştiride bulunan Tehânevî, mürşidin tâ'lîminden ziyade şekli bâata önem verildiğini, hâlbuki tasavvufa intisâb etmedeki gayenin tâ'lîm olduğunu, yani şekilselcilikten ziyade işin rûhuna önem verilmesi gerektiğini söyleyerek gerçek biatin ne olduğunu açıklamıştır.²³

Geride çeşitli hacimlerde eserler bırakan Tehânevî, Zahid Kevserî (öl. 1952), Abdulfettah Ebu Ğudde (öl. 1997) ve Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî (öl. 1999) gibi âlimler tarafından övgüyle anılmıştır.²⁴ Dini ilimlerde neredeyse bütün dallarda eser veren Tehânevî, tasavvuf alanında risâlelerle birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla kırka yakın eser bırakmıştır.²⁵

Tehânevî geride büyük bir kütüphane ve önemli öğrenciler bırakarak 1943 senesinde vefat etmiştir. Cenaze namazı kız kardeşinin oğlu Şeyh Zafer Ahmed

¹⁹ Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî el-Hasanî, *Nüzheti'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzır* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/8, 57; Ğulâm Muhammed, *Hayât-i Eşref*, 62; Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Ali Tahânevî, Hekîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind*, 74; Şâh Muînuddîn el-Hâşimî- Cüneyd Ahmed el-Hâşimî, “Eşref Ali (Tahânevî) Tânevî'nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf”, çev. Yakup Yüksel- Muhammet Ali Tekin, *Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/18 (2017), 2.

²⁰ Ömer Tay, *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîyye Tarikatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2021).

²¹ Abdülhayy Ârifî, “et-Tehânevî ve Meşrebuhu fi's-Sülûk ve't-Tasavvuf”, *Mecelletü'l-Hasen* 1/Tehânevî Özel Sayısı (1987), 464.

²² en-Nedvî, *Kur'ân ve Sünnetin Işığında Tasavvuf ve Hayat*, 173.

²³ Eşref Ali Tehânevî, *Bevâdirü'n-Nevâdir [Risâletü'l-Katâif Minel-Latâif]* (Lahor: İdâretü'l-İslâmiyye, 1985), 585.

²⁴ İklim Rıza, *Eşref Ali et-Tehânevî ve Cuhûduhu fi't-Tarâbüti Beyne'l-Hadisi ve't-Tasavvufi Hilâle Kitâbihi Hakikatu't-Tarikati mine's-Sünneti'l-Anikah*, 54.

²⁵ Ğulâm Muhammed, *Hayât-i Eşref*, 107; Khamıdov, *Eşref Ali Tehânevî'nin Hayatı, Hadis İlmindeki Eserleri ve Görüşleri*, 45.

Osmanî (öl.1974) tarafından kıldırılmış ve yıllarca irşâd faaliyetlerini yürüttüğü İmdâdiyye Hankâhu hazîresine defnedilmiştir.²⁶

3. TEHÂNEVÎ'NİN *RISÂLETÜ'L-KETÂIF MİNEL-LETÂIF* ADLI RISÂLESİNE GÖRE LATİFELELER

Tehânevî'nin *Risâletü'l-ketâif minel-letâif* adlı risâlesi tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi konuları içeren *Bevâdirü'n-nevâdir* adlı eserin içerisinde yer almaktadır. Urduca kaleme alınan söz konusu bu risâle, otuz sayfadan oluşmaktadır. Tehânevî, hamd ve salât kısmından sonra hicrî 11 Ramazan 1349 senesinde geleneksel tıp ile uğraşan bir hekîm tarafından kendisine gönderilen bir mektupta letâif-i sitte (altı latife) hakkında bilgi istemesinden yola çıkarak bu risâleyi yazdığını belirtmiştir.²⁷ Tehânevî söz konusu risâlesinde latîfeleler hakkında tabip, mütekellim, filozof ve sûfilerin görüşlerini değerlendirerek konuyu ele almıştır.

3.1. Tabip ve Mütekellimlerin Ruha Yaklaşım Biçimleri

Tehânevî, sûfilerin letâif ile ilgili görüşlerine değinmeden önce tabip ve mütekellimlerin letâif ile ilgili görüşlerini zikrederek risâleye başlamıştır. Öncelikle Tehânevî, insanın basit bir varlık olmadığını, aksine onun zihnen ve hâricen mürekkep olduğunu belirtmiştir. Ancak insanoğlunun cüzlerinin tümünün maddeden oluşup oluşmadığı hakkında ihtilaf olduğunu, zira tabip ve mütekellimlerin, insanın bütün cüzlerinin maddeden mürekkep olduğunu ileri sürdüklerini, sûfi ve hükemânın ise insanın bütün cüzlerinin maddî olmadığı yönünde fikir beyan ettiklerini aktarmıştır. Tehânevî, rûhun tıp ilmi alanına girmemesi nedeniyle tabiplerin ruhtan hiç söz etmediklerini, ancak bu durumun onların ruhu kabul etmedikleri şeklinde anlaşılmasını gerektiğini ifade etmiştir.²⁸ Ayrıca o, tabiplerin insanın ceset ve buhardan mürekkep olduğu görüşünü benimsediklerini, sadece cesedin kesif, buharın ise latif bir madde olması arasında bir fark gözettiklerini aktarmıştır. Bunun yanı sıra mütekellimler de tabipler gibi ruh dâhil insanın bütün cüzlerinin maddî olduğunu iddia etmişlerdir. Sadece mütekellimler nezdinde ruhların tekevün ve hudûsü,

²⁶ Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Ali Tahânevî, Hekîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind*, 76; İklim Rıza, *Eşref Ali et-Tehânevî ve Cuhûduhu fi't-Tarâbüti Beyne'l-Hadisi ve't-Tasavvufi Hilâle Kitabihî Hakikatü't-Tarikati mine's-Sünneti'l-Anikah*, 28.

²⁷ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 560.

²⁸ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 560.

bedenlerin hudûsundan önce gelmektedir; çünkü onlara göre âlemde karar kılan ruhun kendisi olduğu için ruhlar bedenden ayrılrsa da kalıcıdır. Fakat bu konuda tabipler, mütekelimlerin aksini düşünmektedirler. Onlar, ruhların tekevvününün bedenlerin tekevvününden sonra olduğunu, bedenlerin yok olmasıyla ruhların da yok olacağını savunmuşlardır.²⁹

3.2. Sûfî ve Filozofların Ruha Yaklaşım Biçimleri

Müellif, mütekelim ve tabiplerin ruh hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra sûfî ve hükemânın görüşlerini aktarmıştır. Bu iki grubun da insanın mürekkep olduğunu savunduklarını, ancak bunların mütekelim ve tabiplerden insanın bütün cüzlerinin maddî olmadığını savunmaları noktasında ayrıldığını ifade etmiştir. Fakat bu gruplar da kendi aralarında farklı görüşlere sahiptirler. Zira hükemâ sadece nefis-i nâtıkanın maddî olmadığını söyleyerek sûfîlerden ayrılmıştır. Hükemânın bu yaklaşımının nedeni ise nefis dışında başka şeylerin maddî olmadığına dair ellerinde herhangi bir delil bulunmamasıdır. Sûfîler ise, maddî olmayan cüzlerin müteaddit ve hem zât hem de zaman açısından hâdis olduklarını savunmuşlardır.³⁰

3.3. Hükemâ ve Kelâmcıların Letâif ile İlgili Yaklaşımlarına

Eleştirisi

Tehânevî, hükemânın sadece nefis-i nâtıkayı gayr-ı maddî kabul etmelerinin yanlış olduğunu, zira bir şeyi bilmemenin onun yok olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'nin tasnif ettiği gibi, insanın beşi maddî diğer beşi de gayr-ı maddî olmak üzere toplam on unsûrdan meydana geldiğini aktarmıştır.³¹ Maddî olanlar anâsır-ı erbaa (toprak, su, hava, ateş) ve nefisten ibarettir. Gayr-ı maddî olanlar ise; kalp, rûh, sır, hafî ve ahfâ'dan meydana gelmekte olup bunlara letâif-i hamse ismi verilmiştir. Tehânevî, Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) gibi bazı sûfîlerin bunlara nefsi de ilave ederek letâif-i sitte dediklerine dikkat çekmiştir.³² Aslında sûfîlerin, maddî olduğu halde nefsi letâife katmalarının tağlîbî³³ yoldan olduğunu, yoksa hakikatte nefsin gayr-ı maddî kapsamına girmediğini belirtmiştir. Bu düşüncüyü

²⁹ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 561.

³⁰ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 561.

³¹ İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 153, (Mektup: 34).

³² Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Eltâfî'l-kuds fi letâifi'n-nefs* (İran: Kütüphâne-i şûrâyi milli, ts.), 9.

³³ İsmail Durmuş, "Tağlîb" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2010), 39/372-374.

örneklerle destekleyen müellif, kamereyn (ay-güneş) Ömereyn (Ebu bekir-Ömer) gibi lafızların tağlîbî yoldan söylendiğini, yoksa hakikatte bunların aynı şeyler olmadığını söylemiştir. Bunun yanı sıra nefsin letâiften kabul edilmesini madde üzerinden değerlendiren Tehânevî, maddenin iki anlam taşıdığını ifade etmiştir. Bunlardan birincisi, insan bedeni gibi maddenin bir cüzden ibaret olmasıdır. İkincisi ise bir şeyin maddeye hulûl etmesidir. Nitekim nefis bu ikinci mânâ kapsamına girmektedir. Zira kötülüğe çağırma bakımından nefis bedenin tümünde etkilidir ve bu yüzden maddî sayılmaktadır. Letâifin sayısını da değerlendiren Tehânevî, İmâm-ı Rabbânî gibi sûfîlerin nefsi dışında bırakarak letâifi beş kabul ettiğini, diğer bazı sûfî büyüklerinin ise nefsi de letâife dâhil ederek altıya çıkardıklarını aktarmıştır. Burada her ne kadar İmâm-ı Rabbânî ve diğer sûfîler arasında zâhiren bir çelişki var gibi gözükse de işin hakikatinde çelişki yoktur.³⁴ Çünkü İmâm-ı Rabbânî, letâifi hakiki anlamında, diğer sûfîler ise tağlîbî anlamında kullanmışlardır.³⁵

Müellif, sûfîleri esas alarak letâifi tasnif ettikten sonra bu defa letâifin sıfatı olan tecerrüdü değerlendirmiştir. Bilindiği üzere yer kaplamak maddeye has olan bir şeydir. Tecerrüd (soyutluk) ise tahayyüz ve temekküne (yer kaplamak) zıttır. Bu yüzden Tehânevî, gayr-ı maddî ve mücerred oldukları bilinen letâif-i hamsenin, "*Bir şey, levazımı ile sabittir*" kaidesine binâen, onlar için 'adem-i tahayyüz/temekkün (mekan kaplamamak) sıfatlarının da sabit olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak bu gibi özelliklerinden dolayı bunların kıdem sıfatına haiz oldukları yanlına düşülmemesi icap ettiğini, zira bunların hâdis olduklarının bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁶

Tehânevî, sûfîlerin letâif ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra kelamcılarının görüşlerini ele almış ve onların letâifi kabul etmediğini ifade etmiştir. Sûfîlerden yana görüş belirten ve kelam âlimlerinin görüşünü çürütmeye çalışan Tehânevî, akli delillerle bunların mümteni olduğu anlaşılınca kadar kelamcılarının bu yaklaşımlarının letâifin olmadığını göstermediğini belirtmiştir. Ayrıca sûfîlerin bahsettikleri letâifin ispatının da iptalinin de ne vâcib-i bizzât (varlığı kendinden olan) ne de vâcib-i bi'l-gayr (varlığı kendinden olmayıp başkasına muhtaç olan) olmadığını, sadece bütün bunların mümkünü'l-vücûd (varlığı da yokluğu da eşit derecede olan) olduğunun mükâşefe yoluyla sabit olduğunu ifade etmiştir. Fakat kelamcılarının mükâşefeyi kabul etmemeleri nedeniyle bunları delilsiz inkâr etmeye kalkıştıklarına dikkat çekmiştir. Ayrıca bazı mütekel-

³⁴ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 562.

³⁵ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 563.

³⁶ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 563.

limlerin letâifin yokluğuna dair getirdikleri delillerin de çok zayıf kaldığını vurgulamıştır. Kelam âlimlerinin letâifin olmadığını ispat etmek için ileri sürdükleri delil ise şöyledir: “Tecerrüd sıfatı, Allah’ın en hâs sıfatıdır. Şayet bu sıfatı başkalarına da yani letâife de nisbet edersek o zaman iştirak lazım gelir. Hak’a hâssiyet ortadan kalkar. Çünkü hâssiyet, Hak’ta var başkasında yoktur, demektir.” Ancak müellife göre burada çelişki vardır. Zira tecerrüdün Allah’ın en hâs sıfatlarından olduğunu kabul ettiğimiz takdirde bu, başkalarında tecerrüdün olmaması anlamına gelir. Hâlbuki işin aslı böyle değildir; çünkü letâifte de tecerrüd sıfatı bulunmaktadır. Ayrıca Tehânevî, tecerrüd sıfatı Allah’ın en hâs sıfatı olarak kabul edilirse o zaman burada müstahîl (imkânsız) bir devirin meydana geleceğini söylemiştir. Zira o, Bârî Teâlâ’nın en hâs sıfatının tecerrüd olmadığını, aksine O’nun en hâs sıfatının vücûb bi’z-zât olduğunu savunmuştur. Bunun yanı sıra ehl-i İslâm ve filozofların ittifakı ile Allah’ın kıdem bi’z-zât olduğunu ve ehli İslâm açısından kıdem bizzaman’ın, vücûb bi’z-zât ile müteradif olduğunu beyan etmiştir. Böylece ona göre, Bârî Teâlâ’ya hâs olan sıfatın “tecerrüd” değil “vücûb bi’z-zât” olduğu ispatlanmıştır.³⁷

3.4. Letâif ve ‘Arş Münâsebeti

Tehânevî; tecerrüdün, tahayyüz ve temekküne zıt olduğunu belirttikten sonra bazı sûfîlerin letâifin arşın üzerinde olduğunu söylediklerini aktarmıştır. Arş, bir mekân olduğuna göre letâifin, tahayyüz ve temekkün vasıflarını barındırması gerektiğini, fakat letâifte, tecerrüd sıfatı olduğu için burada bir çelişki meydana geldiğini ifade etmiştir. Tehânevî, sûfîlerin arş ile ilgili şüphe uyandıran bu sözlerine şöyle açıklık getirmiştir: “Öncelikle sûfîlerin bu sözünün, salt ıstılahî bir tabir olduğunu bilmek gerekir. Çünkü arş mekânların müntehasıdır. Zira ehl-i İslâm’ın icmâına göre arşın ötesinde herhangi bir mekân ve taraf yoktur. Aynı şekilde hükemâ da arşa, felekü’l-eflâk (göğün en son katı) ve yönleri sınırlayan der. Tabii ki İslâm âlimleri ile hükemâ arasındaki fark, İslâm âlimleri arşı ve tüm felekleri hâdis kabul ederken, hükemâ ise arşı kadim kabul eder. Sûfîler, *fevka’l-‘arş*/arşın üzerinde sözü ile letâifin mekândan hariç olduğunu kastederler. Bu yüzden letâifin gayr-ı mütahayyız ve gayr-ı mütemekkin olduğunu savunurlar. Yani “favk” sözcüğüyle mekânların haricinde demek isterler. Yoksa bilinen anlamıyla istikrar veya yer edinmek anlamında değildir.” Ayrıca, “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir*” (Tâ hâ, 20/5) âyeti ile sûfîlerin sözlerini temellendirmeye çalışan Tehânevî, bu âyetin de bu bağlamda değerlendirilip zâhire hamledilmemesi gerektiğini, çünkü İslâm âlimlerinin arş ile ilgili görüşlerinin bu konuda net olduğunu aktarmıştır.

³⁷ Tehânevî, *Risâletü’l-Katâif*, 563.

Zira onların ittifakı ile arş hâdis, Rahman ise kadimdir. Ayrıca bilinen anlamıyla, yani istikrar ve yer edinmek manasında istivâ kullanılırsa hâşâ Rahman'ın da hâdis olması gerekir. O zaman Bârî Teâlâ'nın hudûsu havâdislerin yeri olan arş ile irtibatlandırılmış olacaktır ki bu imkânsızdır. Neticede Tehânevî, letâifi tasavvur etmek için arşı tasavvura gerek olmadığını, çünkü letâif arşın üstündedir, demekle onlar üzerinde yer edinmiş, şeklinde anlaşılmasını gerektiğini ifade etmiştir.³⁸

3.5. Letâifin Fiilleri

Tehânevî, söz konusu risâlesinde sûfîlerin; letâifi, müteaddit, mücerred ve gayr-ı mütemekkin kabul ettiklerini, ayrıca onu hem zât hem de zaman açısından hâdis olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir. Aynı zamanda o, yukarıda bahsettiği tüm bilgilerin bir ön hazırlık mâhiyetinde olduğunu, zira sûfîlerin asıl maksatlarının letâifin hakikatinden değil, e'âlinden bahsetmek olduğunu, yani hangi fiillerin kişiyi Allah'a yaklaştırdığı, hangilerinin de O'ndan uzaklaştırdığı konusu üzerinde durduklarını belirtmiştir.³⁹

Tehânevî, risâlesinde letâifin genel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra sırasıyla e'âl-i letâifi ele alıp izah etmiştir. Öncelikle nefis konusunu inceleyen Tehânevî, sûfîlerin nefsin fiilini farklı tanımladıklarını, ancak neticede aynı noktada birleştiklerini belirtmiştir. Zira bazıları nefsin asıl fiilinin kalıcı bir gaflet bırakmak olduğunu söylerken diğerleri ise "nefsin fiili şehvettir" demiştir. Ayrıca burada "küllî müşekkik"⁴⁰ kaidesi geçerli olduğu için nefsin fertten ferde azgınlığı ve zaâfiyeti farklılık göstermektedir. Bunun yanı sıra, gaflet ve şehvet nefisten ayrılmaz iki parçadır ve her ikisi de birbiriyle ilintilidir. Çünkü gafletten şehvet, şehvetten de gaflet meydana gelir. Kısacası nefsin tüm fiilleri şehvet ve gafletten ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden bazı sûfîler birinci kısmı, diğerleri ise ikinci kısmı alıp tanımlamışlardır. Nefsin bu fiillerini ıslâh ve terbiye etmek için ise mücâhede ve taate ihtiyaç vardır, yani riyâzât ve takvâ sayesinde şehvet ve gaflet azaltılmalıdır. Ayrıca sûfîler nefsin şehvet ve gafletini azaltmaya 'sükûn' demişlerdir ve bunu da üç kategoride değerlendirmişlerdir:

³⁸ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 563.

³⁹ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 564.

⁴⁰ Mantık ilminde, bir lafzın, tanımı ve niteliğinde farklılık bulunan varlıkları değişik derecelerde ifade etmesi anlamındadır. Muhammed A'la b. Ali Tehânevî, *Kitâbu Keşşâf-ı Istîlâhâtü'l-Fünûn*, (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1, 781.

<i>Kategori</i>	<i>Mertebe</i>
Sükûn-i kâmil ve tam	Nefs-i Mutmainne
Sükûn-i gayri kâmil ve gayri tam	Nefs-i Levvâme
‘Adem sükûn	Nefs-i Emmâre

Birinci derecede olanlara nefis-i mutmainne, ikinci derecedekilere nefis-i levvâme, üçüncü derecede olanlara ise nefis-i emmâre adı verilmiştir. Zira gerçek anlamda nefis itaat ettiğinde ona mutmainne, şayet bazen mütâ (itaat eden) bazen de mütâ’ (itaat edilen) olursa levvâme denilmiştir. Nefis, bu derecede kötü fiiller işleyerek pişmanlık duyup kendini levm ettiğinden bu ismi almıştır. Eğer nefis hep mücadelede galip ve mütâ’ ise ona emmâre denilmiş, sürekli günah ve çirkinliği yol göstermesi nedeniyle de bu adı almıştır. Nefs-i mutmainnenin hayır işlerinde mukâvemet gösterip bunlara karşı çıkmadığına dikkat çekmiştir.⁴¹ Ancak insanın derecesi ne kadar yükselse de nefis-i mutmainnenin dahi vesvese ve havâtıra devam ettiğini belirtmiş ve bununla ilgili şöyle bir örnek aktarmıştır: “İyi bir koşu atı bazen şahlanabilir, ancak binici ona işaret verdiği gibi hemen sakinleşir. Nefs-i mutmainne de aynı şekilde vesvese ve havâtır ile mukâvemet gösterebilir. Lakin sâlikin bir işareti ile bu mukâvemetinden vazgeçip sanki hiç olmamış gibi sakinleşir.” Bu hâle de “Sükûn-i tam” diyen Tehânevî, nefis-i mutmainnenin tavrını net bir şekilde ortaya koymuştur.⁴²

Tehânevî, nefsin fiillerini zikrettikten sonra diğer beş letâifin fiillerine de değinmiştir. Ona göre letâifin fiillerinden maksat, teveccüh ve tasavvurdur. Çünkü fiiler teveccüh ve tasavvurda müşterektir. Tehânevî, letâifin fiillerini tasavvur etmedeki hakikatin, Zât-i Bârî’nin zihni ve zikri tasavvurunu müfredtek yapmak olduğunu ifade etmiştir. Çünkü lafzetullah ile zikretmek için mahmûl ya da habere gerek yoktur; yani “*Allahü kadirun, Allahu alimün, Allahu hakimün*” demeden sadece kalp ve Allah lafzı ile zikretmek caizdir. Kalp ile zikirde mahmûl olmadan zikir çekmek caiz olduğu gibi zikri lisanîde de sadece lafzetullah ile zikretmek âlimlerin ittifakı ile caizdir. Tehânevî “Burada ne sıkıntı olabilir ki? Çünkü dil ile yapılan zikrin hakikati, kalp ile yapılan zikri dile

⁴¹ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 564.

⁴² Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 564.

dökmektir. Eğer anlatılan, *maḥkiyyu 'anḥ* (bahsedilen) ile mutabık ise ne mahzuru olabilir?" sözleriyle bunun hiçbir sakıncası olmadığını ifade etmiştir.⁴³

Tehânevî, letâif-i hamsenin fiillerinden maksadın tasavvur etmek olduğunu ve daha kolay anlaşılması için temsili beş dereceye ayrıldığını belirtmiştir:

1. Kişi, sevgilisi mevcut ve hazır olmadığı halde onu yâd eder.
2. Kişinin sevgilisi karşısında bulunur ancak uzaktadır. Tam fark edemediği için onu tasavvur eder.
3. Kişinin sevgilisi yakınında bulunur, onu o şekilde tasavvur eder.
4. Kişinin sevgilisi karşısındadır. Ancak aşırı sevgi ve aşktan dolayı ondan bîhaberdir.
5. Kişinin sevgiliye olan aşk ve muhabbeti öyle bir dereceye ulaşmıştır ki habersiz olduğundan da bîhaberdir.

Tehânevî, bu beş dereceden dördüncü ve beşinci derecenin tasavvurunu, uyuklama ve derin uykuda olanın haline benzetmiştir. Dördüncü derece tamamen uyuklama hali gibi olduğundan aslında kişi uyuklama hali içinde olduğundan haberdardır, fakat etrafta neler olup bittiğini de tam olarak anlayamamaktadır. Beşinci derece ise derin uykuda olanın haline benzemektedir. Zira bu derecedeki kişi derin uykuda olduğunun da farkında değildir, yani bilmediğinin bile farkında olmadığından her şeyden habersizdir.⁴⁴

Müellif, yukarıda zikrettiği bu beş derecenin tasavvuftaki karşılıklarını sırasıyla şöyle aktarmıştır: Birinci derecenin ismi zikirdir. Çünkü sâlik bu aşamada sadece hatırlamaktadır. İkinci derece huzurdur. Zira tasavvur edilen ve görünen karşısında hazırdır. Üçüncü derece mükâşefedir. Çünkü görünen gayet yakın ve tam anlamıyla ile inkişâf etmiştir. Dördüncü derece şuhûd ve müşâhededir. Zira ıstılâhen şuhûd ve müşâhededeki huzûr daha tam ve mükemmeldir. Bu derecede hazır bulunan bir sâlik ileri bir aşamaya gelmiştir ve bu sayede kendinden geçip âdeta tutuşmaya başlamıştır. Ayrıca mahviyetin ileri seviyeye ulaşmasından dolayı bu aşamaya fenâ da denilmiştir. Beşinci derecenin ismi muâyenedir. Zira ıstılâhtaki muâyene, huzûr bakımından ıstılâhî şuhûdтан daha ziyadedir. Çünkü bu mertebede sâlik bilmediğinden de bîhaberdir ve bu yüzden buna fenâü'l-fenâ denilmiştir.⁴⁵

⁴³ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 565.

⁴⁴ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 565.

⁴⁵ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 566.

Tehânevî, bu şekilde temsili bir yolla her beş derecenin tasavvurunu zikrettikten sonra bu mertebelerin hangi latîfenin fiiline karşılık geldiğini açıklamıştır:

<i>Mertebeler</i>	<i>Letâif</i>
Kalp	Zikir
Rûh	Huzûr
Sır	Mükâşefe
Hafî	Şühüd-müşâhede, fenâ
Ahfâ	Muâyene, fenâü'l-fenâ

Tehânevî, bazı sûfi büyüklerinin özel bir şekilde zikre yoğunlaşmalarından dolayı letâif-i hamseden ayrı ayrı fiillerin sadır olduğunu, bazılarının ise kalp zikrine yoğunlaşmaları nedeniyle bu mertebelerin sadece kalpte meydana geldiğini savunduklarını beyan etmiştir. Ancak bu şekilde bir sıralama yapmak zarûrî değildir. Yani bu fiil bu latîfenin şu fiil şu latîfenindir, demeye gerek yoktur. Zira bu zâtlar letâifin mâhiyetine geniş bir şekilde yönelmeye gerek duymamışlardır. Nitekim hadîs-i şerifte de sadece kalbe işaret edilmiştir. Ayrıca Tehânevî, bu latîfeler ile meşgul olanların hepsinin birbiri ile irtibatlı olduğunu, öyle ki sadece kalp ile zikrin bile diğer letâife âsâr ve ef'âl açısından siyaset ettiğini belirtmiştir. Ona göre letâif birbirine yansıyan aynalar gibidir. Örneğin; güneşe tutulan aynanın karşısına ikinci bir ayna bırakıldığında güneş ışınları ona da yansımaktır.⁴⁶ Tabii ki bu yansıma bilâ vasıta değildir, belki güneşe tutulan diğer ayna sayesinde olacaktır, fakat bu şekilde üçüncü dördüncü hatta pek çok sayıda yansıma elde edilebilir. Aynı şekilde kalple zikir yapmak ile de bu latîfelerdeki âsâr ve etkileri görmek mümkündür. Tehânevî, latîfeler arasında bulunan bu sıkı irtibat nedeniyle sûfîlerin ihtilafa düştüklerini belirtmiştir. Nitekim bazıları ittihadın hakiki, teğayürün ise itibarî olduğunu, yani öz itibariyle bir farklılık bulunmadığını söylemişlerdir.⁴⁷ Bu görüşte olanların: “Bir şahsın âlim, hafız, kâri, şair ve kâtip gibi birçok farklı sıfatı olabilir. Farklı zamanlarda farklı lakaplarla zikredilebilir. Her ne kadar sıfat ve

⁴⁶ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 566.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) göre, letâif-i hamse adı verilen nefis, kalp, ruh, akıl ve sırdan oluşan bu beş latîfenin her biri tek bir varlıktır. Ancak terakkileri sebebiyle değişik şekil aldıkça ayrı ayrı değerlendirilir ve farklı isimler alırlar. Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye”, 87.

avarızı müteaddit olsa da odak yeri yani şahıs birdir" şeklindeki bir örnekle latîfelerin öz itibarıyla bir olduklarını ifade ettiklerini belirtmiştir.⁴⁸

Çam kozalağı ve latîfe olan kalp meselesine de değinen Tehânevî, Sûfilerin çam kozalağı şeklinde (et parçası) olan kalbin başka, latîfe olan kalbin başka bir şey olduğunu söylediklerini aktarmıştır. Fakat kozalak şeklinde olan kalp zâhirî cesedin bir parçası olmakla birlikte latîfe olan kalple de irtibatlıdır. Zira hükemânın nefsi-nâtıkânın mücerred olup bedeninin bir parçası olmadığını, ancak tasarruf ve tedbîr açısından beden ile irtibatlı olduğunu söylemeleri gibi latîfe olan kalp de âsâr ve envârından feyiz almaktadır. Tehânevî, kalp dışında kalan diğer dört letâifin de ceset ile farklı makamlarla irtibatları bulunduğunu, zira zâkirin, letâif ile zikir yapmaya başlamasıyla letâiflerin farklı makamlara teveccüh ettiğini göreceğine dikkat çeker. Nitekim latîfe-i kalp ile zikre başlanıldığında kozalak şeklinde olan kalbe de teveccüh edildiğini söyleyen Tehânevî'ye göre teveccühün yolları-farklıdır ve onun detayına girmeye gerek yoktur. Çünkü bunlardan maksat, tamamen amele yoğunlaşmaktır ve bu latîfeleri anlamak ancak pratik yolla mümkündür. Tehânevî'ye göre "*Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda küçük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa, bütün vücut iyi olur; bozulursa, bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalbdır*"⁴⁹ mealindeki hâdiste her ne kadar Hz. Peygamber'in bahsettiği kalp çam kozalağı olan kalp olsa da kalbin latîfe olan kalp ile ittisal ve irtibatı sabittir.⁵⁰

3.6. Letâifin Yerleri ve Renkleri

İslam'da ruh, nefis, kalp ve akıl gibi kavramlar son derece önemlidir. Zaten vahye muhatap olan insanı insan yapan da onu diğer canlılardan üstün kılan da bu vasıflardır. Bunun için insanı eğitmek üzere yola çıkan tasavvufî hareketler bu kavramları ele almış ve bunların üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Nitekim tasavvuftaki zikir dersleri "letâif-i hamse" denilen cevherler üzerinde tatbik edilmiştir. Dolayısıyla her bir lâtifeye mutasavvıflar tarafından belli bir yer tayin edilmiştir. Bütün bunlardan gaye, ruhu olgunlaştırıp kemale erdirmek ve vâsıl-ı ilallah olmaktır. Letâif konusu tam anlamıyla İmam Rabbânî tarafından sistemleştirilmiştir. Onun halifelerinden Mir Muhammed Nu'man'a (öl. 1060/ 1650) göre bu beş latîfeden her biri için insan vücudunda bir yer tak-

⁴⁸ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 567.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Camiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İmân 39; Müslim, *Camiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Mûsâkât 107, 108.

⁵⁰ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 567.

dir edilmiştir. Latîfelerin vücuttaki yerleri bazı kaynaklarda ufak farklılıklar gösterse de aşağı yukarı hepsi aynıdır.⁵¹

Tehânevî, letâifin makam ve yerlerini şu şekilde izah etmiştir: “Nefsin yeri göbeğin altıdır. İnsan bedenindeki nefse tahsis edilen yer daha ziyade şehvet yeridir. Çünkü orası midenin ferc ile bağlantısının olduğu yerdir. Tabii ki ikisi de şer ve kötülüklerin merkezidir. Aslında nefsin bütün bedenle irtibatı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak göbek altına tahsis edilmesi şer ve kötülüklerin daha ziyade mide ve ferc ile bağlantısı olduğundandır. Bunu, “iki karanlık denizin birleşmesi gibi”⁵² şeklinde örneklendirebiliriz. İkinci latîfe olan kalbin yeri, sol göğsün iki parmak altında çam kozalağı şeklinde bulunan et parçasını mahal edinen, yani maddî kalbin derûnunda hissiyatın merkezini teşkil eden manevi latîfedir. Rûhun yeri, kalbin tam simetriği olan sağ göğsün iki parmak altındadır. Bu yüzden bu iki latîfeyi zikreden kişi zikri, dü darbî (iki vuruş) şeklinde zikreder. Dü-darbî zikri; lafzâtüllah ile çekilir. Birinci darb, latîfe-i ruha, ikincisi latîfe-i kalbe vurmak şeklinde yapılır. Sırrın yeri göğsün ortası, hafninin yeri iki kaşın arasındır. Ahfâ'nın yeri ise ümmü'd-dimağdır. Ümmü'd-dimağ; dimağda bir noktadır. Bu nokta ise zihnin merkezi kabul edilir.”⁵³

Sûfiler lâtîfelerin bedende bulunduğu yerler ve nurlarının rengi konusunda farklı mülâhazalar öne sürmüşler, bunların yerlerinin tespit ve tayininde mistik tecrübelerden yararlanmışlardır. Bu bağlamda bazı sûfilerin letâifler için renkler beyan ettiğini, kişi bu letâif ile zikretmeye başladığında bu renklerin meydana çıktığını belirten Tehânevî, letâifin mücerred olduğunu, mücerred olanların tahayyüz ve temekkünden uzak olduklarını, bu yüzden de mütemekkin olmayanların renksiz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü renk cismin levazımıdır. Cisim olmayanın rengi de yoktur. Tehânevî, “O zaman letâifin rengi nasıl olabilir?” şeklinde akla gelebilecek soruya şöyle cevap vermiştir: “Elbette letâifin rengi yoktur. Belki bu renkler tecelli-i misâlin renkleridir. Çünkü muhakkik sûfilerin oraya dönme imkânı yoktur, o eşyalar tarafına iltifat edilemez zira arada perde vardır.”

Ancak bazı sûfiler “Renklere iltifat etmek havâtırı defeder” demişlerdir. Tehânevî, aslında bunların tasavvur etmeye yardımcı sebepler olduğunu, zira tecelli-i misâlin, keyfiyeti olmayan mücerret şeyler olduğunu ifade etmiştir. Hatta ona göre Hakk Teâlâ'nın durumu da böyledir. Çünkü rüyada rü'yetüllahın gerçekleştiği ile ilgili binlerce vâkıât mevcuttur. Hâlbuki bu

⁵¹ Dunay, *Manevî Eğitim Yöntemi Olarak Letâif-i Hamse*, 47.

⁵² Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 567.

⁵³ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 568.

âlemde görünen her şeyin cisim olması zaruridir. O zaman rüyada gerçekleşen rü'yetin, tecelli-i misâle hamledilmesi gerekir, çünkü bazı insanlar Allah'ı has şekliyle görmüşlerdir. Oysa Allah'ın mislini, yani aynısını görmek mümtenedir. Zira "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11) buyrulmaktadır. Ancak Allah hakkında isbat-ı misâl mümtenedir değildir. Nitekim "Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz sıfatlar O'nundur" (er-Rûm 30/27) ve "O'nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde" (en-Nûr 24/35) ayetleri mevcuttur. Tehânevî, misl ve misâlin müteradif olduklarını, yani şiğaları farklı ama mânâlarının bir olduğunu belirtmiştir. Bunu detaylandırmaya çalışan Tehânevî, Hakk Teâlâ'nın ne misli ne de misâli yoktur, anlamının şu manaya geldiğini aktarmıştır: 'O'nun misli yoktur' demek, yani nev'de Hakk Teâlâ'nın mutlak ortağı yoktur. 'Onun misâli yoktur'un anlamı ise şudur: O'nun vasıflarının müşâreketi mümkündür, ancak "külli müşekkik" kaidesine binâen O'nun vasıfları daha fazla ve mükemmel, mahlûkta ise daha az ve zayıftır.⁵⁴ Örneğin; işitme ve görme hem Hakk'a hem de mahlûka nisbet edilen vasıflardır. Ancak nisbet edilen bu vasıflarda Vâcib-i Teâlâ daha güçlü kul-ise daha zayıftır. Diğer vasıflardaki müşâreket de bunun gibidir. Bu yüzden kelâm ehli Yüce Allah için; "hiçbir şeye benzemez" derken, müfessirler; "biri diğerinin yerine geçecek şekilde mümâsil veya müşâbihi yoktur" demişlerdir."⁵⁵

Tehânevî, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için; "Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı."⁵⁶ hadîsini zikretmiştir. Ona göre buradaki sûret, misâl anlamındadır. Yani Allah Âdem'i kendi misâli üzere yarattı, demektir. Tehânevî, işitme ve görme sıfatlarının mümkün ve vâcib'in ortak özellikleri olduğunu, zira bu özelliklerde mümkünün de vâcib'e benzediğini ifade etmiştir. Bu yüzden Hz. Peygamber bu vasıfların fonksiyonlarını kaybetmelerine neden olabileceğinden yüze vurmayı yasaklamıştır. Bu bahsedilen vasıflar yüzdeki tüm vasıfların esası mahiyetinde olduğundan insan yüzündeki âzâlara özel ihtimam gösterilmiştir. Yoksa Allah'ın kendi suretinde yaratmasından maksat şekil değildir. Şayet şekil kastedilmiş olsaydı o zaman had ve hudut, yani Allah için sınırlama söz konusu olacak, hatta o zaman sûrette dahi sıkıntı meydana gelecektir.⁵⁷ Ayrıca Tehânevî, bu hadîs hakkında âlimlerin farklı cevaplar verdiğini belirtmiştir. Bazıları "beytüllah" lafzında olduğu gibi hadîsteki izâfenin teşrif için kullanıldığını söylemiştir. Yani Allah Âdem'i ona uygun gördüğü güzel bir

⁵⁴ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 568.

⁵⁵ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 569.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 2, 323.

⁵⁷ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 569.

sûrette yaratmıştır. Bir kısmı da sûretten maksadın sıfat olduğunu, yani Allah'ın Âdem'i kendi sıfatı üzere yaratması manasında kullanıldığını nakletmiştir. Ona göre sûfîlerin, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanın, sözü de buna hamledilebilir. Ayrıca Tehânevî, tecelli-i misâlin hakikatini şöyle özetlemiştir: "Misâl sahibine müşâbih bir şey ortaya çıktığında miktarınca zi'misâl (benzetilen) tasavvur edilir. Ayrıca misâl ile zi'misâl arasında bütün vecihleri ile benzemesine de gerek yoktur. Örneğin, Zeyd aslan gibidir. Buradaki teşbihten maksad sadece cesaret vasfında aslana benzemektedir. Tabii ki bu cesarete "külli müşekkik" kaidesi geçerlidir. Çünkü aslanın cesareti Zeyd'in cesaretinden daha fazladır. Aynı şekilde Bârî Teâlâ'nın şeklini gören kişi içinde bu söylenebilir. Çünkü misâl hadistir, zi'misâl ise kadimdir. Ayrıca Tecelli-i misâlin bazı vasıfları itibarıdır, kıdem ve hudûs açısından değerlendirilmemelidir."⁵⁸ Neticede o, letâif için keşf olunan renklerin bizzât letâifin renkleri olmadığını, belki tecelli-i misâlin renkleri olduğunu ve bunlara mecazen letâifin rengi denildiğini söylemiştir. Letâifin renkleri aşağıdaki tablodaki gibidir:

<i>Letâif</i>	<i>Renk</i>
Nefs	Sarı
Kalp	Kırmızı
Rûh	Beyaz
Sır	Yeşil
Hafî	Mavi
Ahfâ	Siyah

Tehânevî'nin bazı sûfîlerin letâifi tağayürü itibari derken diğer bazılarının ise buna hakiki dediklerini aktarmıştı. Bu ihtilaf hükemâ ile mütekellimlerin havâss-ı hamsenin inkâr ve isbatı hakkındaki ihtilafına benzemektedir. Nitekim kelimacılar havâsları inkâr edip bunları e'âl-i kalbe bağlarlar ve kalbin idrâki için birer âlet olduklarını savunurlar, ancak hükemâ bunların hepsinin ayrı ayrı sabit olduğunu söylemektedir. Sûfîlerin ise letâiften maksadları zikir çekmektir ve onlar letâifin tarafına tafsîli bir şekilde teveccüh etmenin insan fikrine teşevvüş ve hâlel getireceğini savunmaktadır. Çünkü bir latîfe zikredildikten sonra ikinci latîfeye geçilecektir ve bu sırada birinci latîfe ya tamamen unutulacaktır ya da ikisi ile birlikte zikre devam edilecektir. Fakat ikisi ile bir-

⁵⁸ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 569.

likte zikre devam edildiği takdirde maksada hâlele gelecektir.⁵⁹ Aynı şekilde bazı sûfiler bir letâife daha fazla iltifat etmek gerektiğini söylerken bir kısmı da birincisine odaklanmak gerektiğini söylemektedir. Aslında tüm bunların ic-tihâdi birer ihtilaf olduğunu belirten Tehânevî, hiçbirinin ayıplanmaması gerektiğini, neticede hepsinin ic-tihâd ettiğini vurgulamıştır.⁶⁰

3.7. Letâif Zikri

Tehânevî'ye göre letâif zikri iki şeyden mürekkeptir. Birincisi zikir, ikincisi şüğldir. Ancak; *"bütünün cüz ile isimlendirilmesi"* kaidesine binâen sûfilerin ıstılâhında tümüne zikir denilmektedir. Tehânevî: "Onların literatüründeki zikirden maksad; şeriatta mezkûr, me'sûr, menkul, memurun bih ve maksud olan zikirdir. Şüğlden maksad ise, zikrin yapılma şeklidir. Sanki şüğl, zikir için sûrî bir sebeptir. Yani falan yer falan latîfenin zikir mahallidir, şeklinde tasav-vur edilmesidir. Dil, zikir yaptığında o yer de zikir yapar, gibi. Örneğin, kalp latîfesi ile zikredildiğinde kozalak şeklinde olan kalbin de zikrettiğini tasav-vur etmektir. Özetle letâif ile zikir yapıldığında şüğl de yapılmış olur. Yani letâifin mahalline bağlı olan yerin de dil ile aynı zikri yaptığını tasav-vur etmektir" demiştir. Ona göre tasavvuftaki tüm aşgalin hakikatı hayâlîdir. Ancak şüglü te'yid ve takviye edip başarıya ulaştırabilmek için bazı fiilleri yapmak gerekmektedir. Örneğin, zikir kelimelerini söylerken nefesi yukarı çekip sonra zihine ulaştığını hayal edip orada nefesi tutmak gerekir. Yani ümmü'd-dimağda nefesin tutulduğunu tasav-vur etmek icap eder. Çünkü nefesi tutmak, havâtırın defi ve matlubun tarafına teveccühün daha da güçlenmesi için tecrübe ile sabittir. Tehânevî, bu durumun ister dil ile ister kalp ile zikir yapılsın fark etmediğini, zira kalbî zikrin lafızlarının hayâlî olduğunu belirtmiştir. Tehânevî'ye göre kalbî zikrin istinbatı "Hz. Peygamber her zaman Allah'ı zikrederdi"⁶¹ hadisinden yapılmıştır. Hadîsteki "her zaman" ifâdesi hakiki yani zâhirî anlamına hamle-dilirse cimâ ve abdesti bozmak gibi tüm vakitleri kapsamaktadır. Hâlbuki bu vakitlerde dil ile zikretmek su-i edeptir ve Peygamberimizin uygulamalarına terstir. Zira Hz. Peygamber abdestini bozduktan sonra selama cevap vermiştir. Namaz esnasında halis zikir için yapılan zikirlerin dahi namazı fasid ettiğini vurgulayan Tehânevî hadîste geçen zikirden maksadın mutlak olduğunu, yani ister kalp ister dil ile olsun herhangi bir fark olmadığını belirtir. Ayrıca hadîsteki "her zaman" ifâdesi örfî veya izâfî alınırsa "çoğu zaman" anlamına da gelmektedir. Bunun yanı sıra ona göre bu hadîs, kalbî zikir için kat-i delil-

⁵⁹ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 571.

⁶⁰ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 572.

⁶¹ Müslim, *Camîu's-Sahih*, Hayz, 117.

dir, demek yanlıştır. Buna ancak ihtimal dâhilindedir, denilebilir. Zira ihtimale mâni bir şey yoktur.⁶² Aslında iyi düşünülduğünde kalbî zikir, lisanî zikrin aslıdır; çünkü kalbî zikir kelâm-ı nefsi, dil ile zikir ise kelâm-ı lâfzîdir.

Tehânevî, şeriata birçok konuda kalbî zikri esas aldığını, zira ümmetin ittifakı ile dilsizin imanı için dil ile ikrârın zarûri olmadığını belirtir. Sadece imanın şartlarını kat-i ve kâmil bir şekilde hayal edip tasdik etmenin yeterli olması gibi bunların aksinin düşünmesinin de şeriata göre küfür olduğunu ifade eden Tehânevî, zikre ve fikre yoğunlaşanların letâifin yerlerinin farklı olduğunu göreceklarını ve bunların etkilerini hissetmeye başlayacaklarını söylemiştir. Çünkü zikre devam edildiği takdirde kendine has bazı hayali lafızlar da hissedilecektir. Ancak bazılarının bu lafızları hayali değildir. Aksine letâifin mahallinde hakikaten bu lafızlar mevcuttur ve Kur'ânda yer alan "Her şey O'nu hamd ile tespih eder" (el-İsrâ 17/44) âyetindeki "her şey" ifâdesine letâifin mahalli de girmektedir. Nitekim tesbihât da lafızlardan meydana gelmektedir.⁶³

Tehânevî'ye göre, "Zikir ve fikir ile meşgul olmaya devam edildiği takdirde üç merteye vardır: 1. Letâif mahallinin hareketleri, 2. Letâif mahallinde lafızları duymak, 3. Letâif mahallinin renkleri. Bütün bunların etkileri son derece yoğunlaştıktan sonra meydana gelir. Elbette bunların gerçekleşmesi velâyet ve makbûliyete delil değildir. Çünkü bunlar sevgilinin sûretine benzer. Zira aşık zihninde sevgilinin sûretini aşırı derecede hayal edebilir ancak bu, sevgilinin onu kabul ettiği anlamına gelmez. Bunlar sadece zikrin sirayeti için mahz işarettirlerdir. Zikir ve şügl ile meşgul olmanın amacı gafleti azaltıp vaktinin çoğunu teyakkuz ve cemâl ile kemâl sıfatlarını müşâhede etmek içindir. Bunlar takviye amaçlı yapılan şeylerdir. Zira tabiat gereği bazı vakitlerde vesveseler hücum eder. Bu yüzden bunları defetmek, sükûn ve itminan bulmak için kâmil mürşid, mürîde bu letâifile zikir yapmayı uygun görür.⁶⁴ Örneğin namaza odaklanmak için yemeği yiyip daha sonra namaza durmak gerekir. Burada bizzât yemek maksad değildir. Belki namaza odaklanmaya vesile olduğu içindir. Ancak namazdaki itminanı yakalamaya vesile olduğundan o da ecir ve sevap sayılır. Zira ibadetlerin mukaddimesi de hasenattan sayılır. Tabii ki burada niyet esastır. Çünkü bazen gayri müslim ve delilerden de bu tür renk ve başka şeylerde inkişaf eder. Nitekim bazen günahkâr ve fitratı keşfe uygun

⁶² Tehânevî, *Bevâdirü'n-Nevâdir* [*Risâletü'l-Katâif Minel-Latâif*], 574.

⁶³ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 575.

⁶⁴ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 577.

olan insanlardan hayallerini bir merkezde topladıklarında onlardan da keşf sadır olur."⁶⁵

Sâlikin bütün âzâları ile zikir yapmaya başlayıp tasavvur etmesine zikr-i sultânî denilmektedir. Zira Tehânevî, zikr-i sultânînin damarlardaki hareketlerin hissedilmesi ve kuş sesi gibi seslerin işitilmesine denildiğini belirtmiştir. Bununla ilgili Hâfız-ı Şîrâzî'nin (öl. 792/1390 [?]) şöyle dediğini aktarmıştır:

کس ندانست که منزلگه یار کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

Kimse yârın menzilgâhının nerede olduğunu bilmiyor.

Sadece şu kadarı biliniyor ki o taraftan çan sesi geliyor.

Tehânevî, bazı insanların zikr-i sultânînin etki ve belirtilerinin melekût âleminde inkişaf ettiğine inandıklarını, ancak bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Zira her ne kadar zikre odaklanmadan bazen melekût âleminde inkişaf etseler de genellikle bunun etkileri nâsût âleminde inkişaf etmektedir.⁶⁶ Ayrıca zikr-i sultânî esnasında âzâlara tafsili değil icmâlî bir şekilde teveccüh etmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra zikr-i sultânî sırasında odaklanmaya yardımcı olduğundan nefesi tutmakta sakınca yoktur, ancak bunu, herkesin kendi gücü nisbetinde yapması gerekmektedir. Ancak zikir esnasında nefesi tutmak zorunlu değildir. Zira birçok sûfî büyüğü nefesi tutma işini terk etmiştir. Nefesini tutanlar ise "Gözlerini secde mahallinden ayırma." (Yani kıyam esnasında nazarını secde ettiğin yere odaklan.) hadîsinden hareketle bunu yapmaktadırlar. Hz. Peygamber'in bu sözü dikkati toplamak, kalbin itminanı ve odaklanmayı artırmak için buyurduğu söylenmiştir. Ancak bu hadîsin kesin bunun için istidlal edildiğini söylemek doğru değildir. Çünkü hadîsin tazim ve edebe riâyet için söylenmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Zira "İhtimal varsa istidlal ibtaldır." kaidesine binâen bunun söylenebileceğini aktaran Tehânevî, zannî işlerde ihtimalin yeterli olduğunu, çünkü icthâdın râcih olanı içerdiğini ifade etmiştir. Sûfîlerin ihtimal dâhilinde olan bu işi uygun görmeleri de şeriata ters bir durumun olmadığını göstermektedir. Zira fıkıh müctehidlerinin sarih olmayan naslarda bazı ihtimaller dâhilinde fikirleri zevklerine göre zâhirî konularda zannî hükümleri istinbat etmeleri gibi sûfîler de bâtınî konularda zannî hükümleri istihraç etmişlerdir. Nitekim fakihler zâhirî konularda müctehid ol-

⁶⁵ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 578.

⁶⁶ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 578.

dukları gibi sûfiler de tasavvuf ilminde bâtinî hükümlerde müctehidlerdir.⁶⁷ Sûfiler için tüm bu konular birer araçtır. Nitekim peygamberlerin gönderiliş sebepleri cüzi meseleleri beyan etmek değil, mutluluk yolunu ve ahiret kurtuluşunu beyan ve izhar etmektir. Sûfilerin tâ'lîmdeki amaçları da "insanlar, o delidir diyene kadar Allah'ı zikretmektir" ve aynı zamanda letâif ve zikr-i sultânîden maksadları, zakirin gönül ve zihninde Allah'ı zikretme melekesini yerleştirmek ve müstahkem hale getirmektir. Sûfilerin zikre devam etmekteki amaçları çoğu zaman gafletten uzak durup zikir ile meşgul olmaktır. Zira 'biri bir şeye devam ediyor' denildiğinde vaktinin çoğunu onunla geçiriyor demektir. Örneğin, Zeyd'in 'ben sürekli beş vakit namaz kılıyorum' demesi günlük bu namazları kılıyor anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla zikre devam ediyor olmak, kişinin vaktinin çoğunu zikirle geçirerek çoğu zaman gaflete düşmekten kurtulması demektir.⁶⁸ Yoksa tüm vakti zikir ile geçirmek imkânsızdır. Zira hayatın idamesi için uyku ve başka şeyler de gereklidir. Bu yüzden bazı sûfiler tasavvufun maksadını izah ederken şöyle demişlerdir: "Kesret-i zikr, devam-i itaat", yani çok zikir ve devamlı itaat etmek. Tehânevî, burada şöyle bir sorunun akla gelebileceğini söyler: "Madem sürekli zikir yapmak imkânsız, o zaman itaat etmek de imkânsız olmalıdır." Cevabı yine kendisi şöyle vermektedir: "Taata ile zikri kıyas etmek doğru değildir. Çünkü zikirde fiili yapmak zaruri iken taatte ise fiili yapmak olduğu gibi terk etmek ve nefsi engellemekle mümkündür. Zira masiyeti terk dahi taat sayılır."⁶⁹

4. SONUÇ

Eşref Ali et-Tehânevî, araştırmamızın konusu olan risâlesinde sûfilerin letâif ile ilgili görüşlerine değinmeden önce mütekkelimîn ve filozofların letâif ile ilgili görüşlerini zikrederek risâleye başlamıştır. Tüm bilim dalları, insanın basit bir varlık olmadığını, onun zihnen ve hâricen mürekkep olduğunu kabul etmektedir. Ancak tabipler ve mütekkelimîn, insanın bütün bu cüzlerinin maddeden mürekkep olduğunu söylerken sûfi ve hükemâ bütün cüzlerinin maddî olmadığını fikrini savunmuştur. Ayrıca hükemâ sadece nefs-i nâtıkanın maddî olmadığını savunurken sûfiler, maddî olmayan cüzlerin müteaddit olduğunu ve maddî olmayanların hem zât hem de zaman açısından hâdis olduklarını savunarak hükemâdan ayrılmışlardır. Bu konuda sûfilerden yana tavır alan

⁶⁷ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 579.

⁶⁸ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 580.

⁶⁹ Tehânevî, *Risâletü'l-Katâif*, 581.

müellif, hükemânın sadece nefs-i nâtıkayı gayr-ı maddî kabul etmelerinin yanlış olduğunu, zira bir şeyi bilmemenin onun yok olduğu anlamına gelmediğini söylemiştir.

Bazı sûfîlerin 'letâif arşın üzerindedir' sözüne de değinen Tehânevî, onların bu sözünün salt ıstılahî bir tabir olduğuna dikkat çekmiştir. Zira onların, "favke'l-arş" ile 'bütün mekânların üstünde' yani 'mekândan hariç' demek istediklerini belirtmiştir. Nitekim sûfîlerin, arş'ın gayr-ı mütahayyiz ve gayr-ı mütemekkin olduğunu savunmaları da bunu göstermektedir. Çünkü "favk" sözcüğünü bilinen anlamıyla istikrar veya yer edinmek anlamında değil, 'mekânların haricinde' anlamında ele almışlardır.

Letâifin varlığı konusunda mütekelimîne karşıt bir fikir beyân eden Tehânevî, akli delillerle mümteni olduğu ortaya çıkmayana kadar letâifin yok sayılmayacaklarını belirtmiştir. O, her ne kadar letâifin ispatı ve iptali ne Vâcib-i bizzât ne de Vâcib-i bilgayr olmasa da bütün bunların mümkünü'l-vücûd olmalarının mükâşefe yoluyla sabit olduğunu söyleyerek sûfîlerden yana düşüncesini belirtmiştir. Dolayısıyla mütekelimînin mükâşefeyi delilsiz inkâr etmeye kalkışmaları veya letâifin yokluğuna dair delil getirmeleri yetersiz kalmıştır.

Tehânevî, risâlesinde letâifin genel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra ef'âl-i letâifi ele almıştır. Birinci sırada nefsi ele alarak emmâre, levvâme ve mutmainne şeklinde nefsin üç kategorisine değinen Tehânevî, nefs-i mutmainnenin hayır işlerinde hiç mukâvemet göstermediğini, ancak insanın derecesi ne kadar yükselse de nefs-i mutmainnede vesvese ve havâtırın devam edeceğini söylemiştir. Ancak nefs-i mutmainne her ne kadar vesvese ve havâtır ile mukâvemet gösterse de sâlikin bir işareti ile bu mukâvemetinden vazgeçecek ve sanki bunlar hiç olmamış gibi sakinleşecektir.

Tehânevî'ye göre her ne kadar çam kozalağı şeklinde olan kalp başka, latîfe olan kalp başka bir şey olsa da neticede birbirleriyle irtibatlıdır. Zira çam kozalağı şeklinde olan kalp latîfe olan kalbin âsâr ve envârından feyiz alırken kalp dışında kalan diğer dört letâif de ceset ile farklı makamlarla irtibatlıdır. Sonuç olarak Tehânevî, diğer İslâmî ilimlere hâkim olmakla birlikte ilmî yaşamında sûfîlerin metodunu benimsemiştir.

5. KAYNAKÇA

Ârifî, Abdulhay. "et-Tehânevî ve Meşrebuhu fi's-Sülûk ve't-Tasavvuf". Mecelletü'l-Hasen 1/Tehânevî Özel Sayısı (1987), 464.

- Azamî, Ebü'l-Hasan. Hazret-i Tehânevî kî Pesendîde Vâkiât. Lahor: Urdûbâzâr, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Camiu's-Sahih. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. Kitâbu't-Ta'rifât. Beyrût: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye". Marife 2 (2009), 83-116.
- Dunay, Mahmut. Manevî Eğitim Yöntemi Olarak Letâif-İ Hamse. Bayburt: Bayburt, Yüksek Lisans, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Tağlib". 39/372-374. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2010.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Ğulâm Muhammed. Hayât-i Eşref. Karâçî: Mektebetü-Tehânevî, 1963.
- Hasanî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilâlî el-. Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzir. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Hâşimî, Şâh Muînuddîn el- - Hâşimî, Cüneyd Ahmed el-. "Eşref Ali (Tehânevî) Tânevî'nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf". çev. Yakup Yüksel - Muhammed Ali Tekin. Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3/18 (2017).
- İklim Rıza, Muhammed. Eşref Ali et-Tehânevî ve Cuhûduhu fî't- Tarâbüti Beyne'l-Hadisi ve't-Tasavvufi Hilâle Kitabihi Hakikatu't- Tarîkati mine's-Sünneti'l-'Anikah. Malezya: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, 2011.
- İmam-ı Rabbânî, Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî. el-Mektûbât. İstanbul: Yenişafak, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzak. Tasavvuf Sözlüğü. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Khamıdov, Odil. Eşref Ali Tehânevî'nin Hayatı, Hadis İlmindeki Eserleri ve Görüşleri. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Meczûb, Azîz el-Hasen el-. Eşrefü's-Sevânih. Mültan: İdâre-i Te'lifât-i Eşrefiyye, 1985.
- Müslim. Camiu's-Sahih. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nedvî, Abdulbari en-. Kur'ân ve Sünnetin Işığında Tasavvuf ve Hayat. çev. Mustafa Ateş. İstanbul: İrfan Yayınları, 1996.
- Özcan, Azmi. "Dâru'l-ulûm". 8/553-555. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Özveren, Aysun. "Tasavvuf ve Hint Mistisizminde Letâif ve Çakralar". Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Rahmetullah en-Nedvî. Eşref Ali Tehânevî, Hakîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Sıdîkî, Reyhânâ Ziya. Mevlânâ eşref ali et-tehânevî kî tefsir beyânü'l-kur'ân kâ üsûl. Aligarh: Aligarh Üniversitesi, Doktora, 1982.

- Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî. *Eltâfû'l-kuds fi letâifi'n-nefs*. İran: Kütüphâne-i şûrâyi milli, ts.
- Şahnevâzî, Dîn Muhammed. *Tercüme-u Talik-i Cild-i Yekem Kilîd-i Mesnevî*. Tahran: Dânişgâh-i Peyâmnûr, Yüksek Lisans, 2019.
- Tay, Ömer. *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîyye Tarîkatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2021.
- Tehânevî, Eşref Ali. *Bevâdirü'n-Nevâdir [Risâletü'l-Katâif Minel-Latâif]*. Lahor: İdâretü'l-İslâmiyye, 1985.
- Tehânevî, Eşref Ali. *Dünyada ve Ahirette Amellerin Karşılığı*. çev. Hayri Demirci. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- Tehânevî, Eşref Ali. *el-İslâmu ve'l-'Aklâniyye*. çev. Halil Nûr Alem. Hindistan: Dârü-lulûm-i Diyûbend, 2011.
- Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali. *Kitâbu Keşşâf-ı Istlâhâtü'l-Fünûn*, Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Türer, Osman. "Latife". 27/110. İstanbul: DİA, 2003.
- Zafer Ahmed Osmanî. *İ'lâu's-Sünen. Kerâteşî: İdaretü'l Kur'ân ve-l Ulûmü-l İslâmiyye*, 1922.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.934741

Gönderim Tarihi: 8.05.2021 | Kabul Tarihi: 23.12.2021

الاختلاف بين الروايات التي اتفق عليها أصحاب السُنن: أنواعه وأسبابه

Sünen Yazarlarının İttifak Ettikleri Rivayetlerde Bulunan İhtilafın Çeşitleri ve Sebepleri

- The Types and Causes of Difference Between the Agreed Narrations by the Authors
of the Four Sunans-

Ayman Jassim Mohammed Aldoori*

Atıf/Citation: Aldoori, Ayman Jassim Mohammed. "الاختلاف بين الروايات التي اتفق عليها أصحاب السُنن: أنواعه وأسبابه/Sünen Yazarlarının İttifak Ettikleri Rivayetlerde Bulunan İhtilafın Çeşitleri ve Sebepleri/The Types and Causes of Difference Between the Agreed Narrations by the Authors of the Four Sunans". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021- 2): 383-405.

ملخص:

نال أصحاب السنن منزلة كبيرة بين علماء الحديث فقد بلغوا مكانة عالية في الحفظ والإتقان، ولأهمية كتب أصحاب السنن جاءت هذه الدراسة لإبراز ما اتفق عليه أصحاب السنن من روايات اختلفوا في ألفاظها واتحدوا في مخرجها ولم يشاركونهم في روايتها الشيخان أو أحدهما، مع بيان حالات هذا الاختلاف وأسبابه، وقد استثنيت الصحيحين لكثرة الدراسات حولهما، مع قلة الدراسات الخاصة باتفاقات أصحاب السنن. وقد يتبادر إلى الذهن أن ما اتفق على روايته أصحاب السنن يكون اتفاقاً في المعنى واللفظ خاصة إذا كان مدار الحديث مشتركاً بينهم، إلا أنه بعد استقصاء تلك الروايات وجمعها تبين أن هنالك اختلافاً في كثير من هذه الروايات في ألفاظها عند الأربعة.

* Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Bilimleri Fakültesi, ay_dor@yahoo.com. Orcid: 0000-0002-4420-5257.

وصف الفعل: يحدث هذا في وصف الصحابة رضوان الله عليهم لفعل من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ولأنه وصف فغالبًا ما تختلف الروايات فيه، إذ من الصعب جدًا اتحاد الألفاظ في وصف أفعال النبي صلى الله عليه وسلم مع اتحاد المعنى وعدم الإخلال به.

الكلمات المفتاحية: الحديث الشريف، السنن الأربعة، اختلاف الروايات، أنواع الاختلاف، أسباب الاختلاف.

Öz:

Sünen müellifleri, muhaddisler arasında önemli bir yere sahip olmakla beraber bu kişiler hızf ve itkan sahibi olmakla da önemli bir konuma sahiptirler. Sünen müelliflerinin kitaplarının önemine binaen, bu çalışmada sünen müelliflerinin farklı lafızlarla aynı kaynaktan ittifakla rivayet ettikleri ancak Buharî ve Müslim’de birlikte veya ikisinden birisinde yer almayan hadisleri açıklamanın yanında bu ihtilafların nedenleri de yer alacaktır. Sünen müelliflerinin ittifakla rivayet ettikleri hadisler üzerinde özel çalışmaların az olmasının yanında *Sahihayn* üzerine çalışmaların çokluğundan dolayı bu çalışmaya *Sahihayn*’ı dahil etmedim.

Sünen müelliflerinin özellikle aynı kaynaktan ittifaken rivayet ettikleri hadislerin lafız ve mana olarak aynı olduğu akla gelebilir. Ancak söz konusu rivayetler bir araya getirilip incelendikten sonra bu rivayetlerin lafızlarının çoğunda dört sünen müellifinin ihtilaf ettiği görülecektir.

Bu çalışmada Sünen sahiplerinin ittifaken rivayet ettikleri hadisler arasında ihtilaf olanlardan bazı örnekleri ele alarak tümevarımsal bir yöntem takip ettim. Bu da konunun anlaşılması ve temellen-dirilmesi için yeterlidir. Ayrıca sünen sahipler arasındaki rivayet ihtilaflarını ve bu ihtilafların önde gelen sebeplerini tespit etmede tümdengelim yöntemini takip ettim.

Buhari ve Müslim’in iştirak etmediği ancak sünen müelliflerinin ittifakla rivayet ettikleri hadislere bakıldığında birinde olup diğerinde olmayan rivayetlerde çokça farklılıklar görülecektir. Bu ihtilaf durumlarını şu şekilde özetlemek mümkündür: Sünen müelliflerinin eserlerine aldıkları hadislerde bazıları hadisin vurud sebebini zikrederken bazılarının bundan söz etmemesi, dua vb. konularda rivayet edilen hadislerin bazılarında ziyadenin zikredilip bazılarında zikredilmemesi, bazı sünen müellifleri kast edilen anlamı pekiştirmek için kimi lafızlar kullanırken bazılarının bunu zikretmemesi, sünen müelliflerinden bazıları rivayetlerde yer alan lafızların yanında söz konusu lafızların eş anlamısını kullanırken bazılarının kullanmaması, sünen sahiplerinin rivayetinde ittifak ettiği hadislerde takdim ve tehir yapılması, bazı sünen sahipleri naklettiği hadisler için vasıf veya açıklamada bulunurken bazılarının bunları zikretmemesi, bazen de müelliflerin bazı rivayetlerde şer’i ahkâmın illetini ve bu illetin üzerine inşa edilen olumsuz etkiyi açıklarken bazılarının bundan söz etmemesi.

Sünen müelliflerinin kaynağı itibarı ile müttefik oldukları ancak rivayetler arasında farklılıklar olduğu durumların önemli nedenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Mana ile rivayet; Bu neden özellikle hadis tedvininin kemale ermesinden öncesi dönem başta olmak üzere rivayet farklılıkların ön önemli sebebidir. Nitekim gerek sahabe gerekse tabiiden bir kişi hadisi dinler ve ezberlerdi. Belli bir zaman sonra kendisinden hadis rivayet etmesi talep edildiğinde hadisin lafızlarını hatırlamadığından mana ile rivayet ederlerdi.

Herhangi bir isnad tabakasında hadis ravilerinin hızf ve zabt açısından farklı olmaları; Raviler ezber ve zabt yönüyle diğerinden daha itkan ve mahir olmasına bağlı olarak birbirinden farklıydılar. Bir ravi dinlediği hadisi tam olarak ezberlerken diğeri hadisin sadece bir kısmını hafızasında tutabilmektedir. Her biri ise tam veya eksik olarak ezberlediği şekilde rivayet etmektedir.

Sahabe’nin semasına bağlı olarak oluşan farklılıklar; Hz. Peygamber en fasih biçimde konuşurdu. Ancak sahabeler Hz. Peygambere olan yakınlık, uzaklık ve ilmi melekelerine göre ondan ilim alıyorlardı. Her biri Hz. Peygamber’den öğrendiği şekilde nakilde bulunuyordu. Bu durum ise hadis lafızlarında bazı farklılıklara neden oluyordu.

Hz. Peygamber’in bir olaya bağlı olarak tekrar ettiği sözlerden dolayı meydana gelen ihtilaf: Dinleyenin daha iyi anlayabilmesi açısından bazen ifadeler birinden farklı olsa da bir sözü birkaç defa

tekrarlamak Hz. Peygamberin yöntemlerindedir. Bu durum bir olayın farklı lafızlarla aynı manayı ifade etmesine sebep olmaktadır.

Takdim ve tehir; Takdim ve te'hirden amacımız birden fazla konu barındıran bir hadisin bir kelimesini veya bir cümlesinin yerini değiştirmektir. Bu durum bazen ravinin zabtından kaynaklı bazen de ravinin tertibin hadisin manasına zarar vermediği düşüncesinden meydana gelmektedir.

Hadisi ihtisar etmek; Hadisin bir kısmını ihtisar etmek veya hadis metninin bir bölümünü hazfetmektir. Hadisi ihtisar eden hadisten nakletmek istediği kısmı lafzında herhangi bir değişiklik olmaksızın rivayet etmektedir.

Fiili tavsif etmek; Sahabenin Hz. Peygamberin fiillerini anlatması çoğunlukla rivayetlerde yer alan ifadelerin farklı olmasına neden olmaktadır. Çünkü Hz. Peygamberin fiillerini mana aynı kalmak üzere ve ona zarar vermeden nakletmenin yanında aynı lafızlarla rivayet etmek gerçekten zor bir iştir.

Anahtar kelimeler :Hadis, Sünen, Rivayetler, İhtilaf, İhtilaf sebepleri.

Summary:

Among the scholars of Hadith, the authors of the four Sunan collections are held in high esteem for their perfection and mastery of the arts of memorization (hifz) and precision (itqan). Due to the importance attached to these collections, this study will highlight the narrations unanimously transmitted by the authors of the Sunnan -narrations they reported from the same sources without the participation of the Sheykhana (a reference to Bukhari and Muslim in the Sciences of Hadith) or one of them- despite using different sets of words. This study will further provide explanations for the causes of such variances/differences. Both Sahihayn (Hadith Collections by Bukhari and Muslim), regarding which a large body of research already exists, are excluded from this study and the focus is directed instead to the under-studied narration reported unanimously (ittifaqat) by the authors of Sunan.

One might understand from *ittifaqat*, regarding certain narrations, of the authors of Sunnan a total agreement on the level of both meaning and words particularly when the narrations bear upon a specific issue. However, after collecting and examining these narrations it became clear that there are many variances/differences among the authors concerning the words they preferred to use.

I implemented inductive approach in this research, by collecting some examples of Hadiths, reported unanimously by the authors of the Sunan, in which narrations differ despite the agreement in meaning. Furthermore, I apply deductive approach in order to elicit various cases of differences/variances in narrations among the authors and to deduce the reasons that led to it. This will be enough to understand and comprehend the subject.

After a thorough examination of the Hadiths unanimously transmitted by the authors of the four Sunan, without any participation on the part of Imam al-Bukhari and Imam Muslim, I found out a variety of differences/variances in narrations among them. The cases in which the narrations differed can be summed up as follow: Some authors may refer in their narrations to the existential reason of the Hadith (*sabab irad al-Hadith*) illuminating its background and some may not. In certain narrations concerning supplication (*dua*) or remembrance of Allah (*dhikr*), some authors may transmit the entire *dua* and *dhikr* and some may not. Occasionally, some authors use additional words to reinforce the intended meaning of the Hadith, while others do not. Some authors use synonyms for the words existing in the narrations, others do not. In some narrations transmitted unanimously by the authors of the Sunan certain words may change location with each other. Some narrations may contain additional descriptions by the authors, not mentioned in other versions, to clarify a specific matter. Certain narrations transmitted by the authors may contain explanations pertaining reasons of legal rulings and its negative impacts while others may not.

As for the reasons of variances/differences in the narrations unanimously transmitted by the authors of the Sunan are concerned, the most important among them are: transmission of the meaning rather than the exact words (rivaya bil-Ma'na): perhaps this is the common reason for differences

observed in narrations particularly prior to the codification of Hadiths. As a matter of fact, the narrator, be him from the Companions of the Prophet or from their followers, would listen to a Hadith and memorize it, and if he was asked to convey it, after a certain period of time, he may not recall the precise text of the Hadith. Therefore, he would rather transmit its meaning. The difference among the narrators, in any circle of the chain of transmission, in the ability of memorizing a Hadith (*hifz*) and of preserving and recalling it in its original form (*zabt*): When it comes to *hifz* and *zabt* narrators vary, each according to his precision and skill. In case of a Hadith heard by a group of narrators, it's very likely that some of them memorize and transmit it completely while others memorize it partially and convey it as they memorized it. The difference in the Companions' hearing (*sama'*) of the Hadith: The Prophet, may the blessings of Allah be upon him, used to give his speech in the most eloquent manner. The Companions used to receive differently based on how far or near they were to the Prophet at that particular assembly and according to their differing mental faculties and skills of reception. Later on, they conveyed it the way they heard and understood it which led obviously to the observation of variances/differences in the text. Repetition: In order for the listener to better understand the subject, the Prophet, may the blessings of Allah be upon him, used to repeat his speech using different statements and expressions. This situation caused transmission of the Hadith with different words and phrases conveying though the same message and meaning. Disarrangement in the order of words: by this we mean disorder in location of words or sentences in a Hadith that relates to more than one subject at once. This often occurs when the transmitter lacks the ability of memorizing and preserving a Hadith the way he heard it, or when he thinks that disarrangement does not effect the meaning. Abbreviation of the Hadith: It means transmission of a particular part of the Hadith, and the omission of the rest, without any sort of rearrangement or reformulation of the text. Description of a deed: This happens when the Companions, may Allah be pleased with them, describe one of the Prophet's deeds or actions. Since it's a description, narrations often differ. Although variance/difference does not effect the general meaning and message whatsoever, it is practically impossible for so many people to utter the same words when they describe deeds and actions of the Prophet, may the blessings of Allah be upon him.

Key words: Hadith , Sunans, difference in narration, types of differences, reasons for the difference.

١. مدخل

اهتم العلماء منذ القرن الثاني الهجري بتدوين السنة النبوية وحفظها من التحريف والتبديل، فظهرت الصحاح والسنن والمصنفات والموطآت والمستدركات وغيرها من كتب الحديث الشريف، وقد نال الصحيحان للإمام البخاري والإمام مسلم قبولاً كبيراً في الأمة، وعناية فائقة من قبل الشُّرَّاح والمحققين والباحثين، كما اشتهرت كتب السنن من بعد الصحيحين شهرة واسعة وخاصة كتب السنن الأربع وهي سنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، والتي تلقاها العلماء بالقبول لمنهجيتها الدقيقة، ولما حوته من درر نفيسة حتى إذا ما أطلق القول عن حديث بـ (رواه الأربعة) فإنه ينصرف إلى ما أخرجه هؤلاء الأئمة في سننهم، وبما أن الدراسات الخاصة بما اتفق عليه الأربعة ولم يشاركهم فيها الإمامان البخاري ومسلم محدودة جداً، جاءت هذه الدراسة لتعرض لاختلاف الروايات فيما اتفق عليه أصحاب السنن، من حيث أنواع الاختلافات وأسبابها.

أهمية البحث:

نال أصحاب السنن منزلة كبيرة بين علماء الحديث فقد بلغوا مكانة عالية في الحفظ والإتقان، ولأهمية كتب أصحاب السنن جاءت هذه الدراسة لإبراز ما اتفق عليه أصحاب السنن من روايات اختلفوا في ألفاظها واتحدوا في مخرجها ولم يشاركهم في روايتها الشيخان أو أحدهما، مع بيان حالات هذا الاختلاف

وأسبابه، وقد استثنيت الصحيحين لكثرة الدراسات حولهما، مع قلة الدراسات الخاصة باتفاقات أصحاب السنن.

مشكلة البحث:

قد يتبادر إلى الذهن أن ما اتفق على روايته أصحاب السنن يكون اتفاقاً في المعنى واللفظ خاصة إذا كان مدار الحديث مشتركاً بينهم، إلا أنه بعد استقصاء تلك الروايات وجمعها تبين أن هنالك اختلافاً في كثير من هذه الروايات في ألفاظها عند الأربعة؛ فجاءت هذه الدراسة لتجيب على الأسئلة الآتية:

هل اتفق أصحاب السنن على رواية ليست في الصحيحين واختلفوا في ألفاظها؟

ما الحالات التي اختلفت فيها الرواية المتفق عليها بين أصحاب السنن؟

ما أسباب اختلاف الرواية المتفق على تخريجها عند أصحاب السنن؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث عن دراسة مشابهة لهذه الدراسة لم أجد سوى دراسة تخص صحيح الإمام البخاري واختلاف الروايات عنده مع بيان أسباب الاختلاف وهي بعنوان: (روايات الجامع الصحيح ونسخه «دراسة نظرية تطبيقية») للدكتور جمعة فتحي عبد الحليم، طبعته وزارة الأوقاف بدولة قطر، وهي دراسة كما يتضح من عنوانها تخص صحيح البخاري.

أما ما يتعلق بأسباب اختلاف الروايات فوجدت دراسة بعنوان: (أسباب تعدد الروايات في متون الحديث الشريف)، للدكتور شرف محمود القضاة، والدكتور أمين محمد القضاة، نشرتها دار الفرقان في عمان، وهي دراسة تبحث في أسباب تعدد الروايات بشكل عام وفيها نماذج من الأحاديث من مصادر مختلفة ولا تخص كتاباً معيناً.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المناهج الآتية:

١. المنهج الاستقرائي: حيث جمعت بعض الأمثلة التي اختلفت الرواية فيها بين الأحاديث المتفق على تخريجها عند أصحاب السنن، وذلك بما يكفي لضبط المسألة وتأصيلها.

٢. المنهج الاستنباطي: واستخدمته في استنباط حالات اختلاف الرواية بين أصحاب السنن، واستنباط الأسباب المؤدية لاختلاف الروايات بينهم.

خطة البحث:

تم تقسيم هذا البحث بعد المقدمة إلى مبحثين:

المبحث الأول بعنوان: أنواع الاختلاف في روايات أصحاب السنن.

والمبحث الثاني بعنوان: أسباب الاختلاف في الروايات.

ثم خاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصلت لها.

٢. أنواع الاختلاف في روايات أصحاب السنن:

بعد الرجوع إلى الأحاديث التي اتفق عليها أصحاب السنن الأربع، ولم يشاركهم في روايتها الإمام البخاري والإمام مسلم وجدت أن هنالك اختلافاً في كثير من الروايات الموجودة عند بعضهم دون البعض الآخر، ويمكن حصر الحالات التي اختلفت فيها الروايات بما يأتي:

٢,١. ذكر سبب إيراد الحديث:

تختلف بعض روايات الحديث الذي رواه أصحاب السنن في ذكر سبب إيراد الحديث عند بعضهم، وعدم ذكره عند الآخرين، ومن المعروف أن ما يذكره الصحابي استشهاده أو استدلالاً بالحديث؛ فإنه يُسَمَّى سبب إيراد الحديث أو سببُ ذكره، وليس سبب ورود الحديث؛ لأن سبب الورد تعريفه: "السبب الذي لأجله حدث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك الحديث كما في سبب نزول القرآن الكريم"^١، ومن أمثلة الاختلاف بين الرواة في ذكر سبب إيراد الحديث من عدمه عند أصحاب السنن: ما رواه أبو داود عن عبد الله بن سلمة قال: "دَخَلْتُ عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَا وَرَجُلَانِ رَجُلٌ مِّنَّا وَرَجُلٌ مِّنْ بَنِي أَسَدٍ أَحْسَبُ، فَبَعَثَهُمَا عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَجْهًا وَقَالَ: إِنَّكُمَا عَلِيَّانِ فَعَالِجَا عَنْ دِينِكُمَا، ثُمَّ قَامَ فَدَخَلَ الْمَخْرَجَ^٢، ثُمَّ خَرَجَ فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَخَذَ مِنْهُ حَفْنَةً فَتَمَسَّحَ بِهَا ثُمَّ جَعَلَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، فَأَنْكُرُوا ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْرُجُ مِنَ الْخَلَاءِ فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَأْكُلُ مَعَنَا اللَّحْمَ وَلَمْ يَكُنْ يَحْجُبُهُ - أَوْ قَالَ يَحْجِرُهُ - عَنِ الْقُرْآنِ شَيْءٌ لَيْسَ الْجَنَابَةُ"^٣.

في هذه الرواية ذكر سبب إيراد الحديث وهو: أن رجلين أنكرا على علي رضي الله عنه قراءته للقرآن من غير وضوء كامل لاعتقادهما أن قراءة القرآن لا تجوز بلا وضوء فأجابهم علي رضي الله عنه بقوله: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج من الخلاء فيقرأ القرآن ويأكل اللحم بلا وضوء.

ورواه الترمذي والنسائي وابن ماجه بدون ذكر هذا السبب.

ومن أمثله: ما رواه أبو داود والنسائي: "عن عبد الله بن عبيد الله قال: دخلتُ على ابنِ عباسٍ رضي الله عنه في شبابٍ من بني هاشم، فقلنا لـشبابٍ منَّا: سَلِ ابْنَ عَبَّاسٍ أَكَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ؟ فقال: لا، لا، فقليلٌ له: فَلَعَلَّهُ كَانَ يَقْرَأُ فِي نَفْسِهِ؟ فقال: حَمَشًا^٤ هذه شرٌّ من الأولى، كَانَ عَبْدًا مَأْمُورًا بَلَّغَ مَا أُرْسِلَ بِهِ وَمَا اخْتَصَّ دُونَ النَّاسِ بِشَيْءٍ إِلَّا بِثَلَاثِ خِصَالٍ: أَمَرْنَا أَنْ نُسَيِّغَ الْوَضُوءَ، وَأَنْ لَا نَأْكُلَ الصَّدَقَةَ، وَالْأَنْ نُنْزِيَّ الْجِمَارَ عَلَى الْقَرْسِيِّ"^٥.

^١ علي الفاري، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، (بيروت: دار الأرقم، د.ت)، ٨١٤.

^٢ العليُّ: الرجل الشديد الغليظ. (انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت)، ٣٢٦/٢.

^٣ المخرج: "بفتح الميم وهو الخلاء، سمي به لأنه موضع خروج البول والغائط". (انظر: العيني، محمود بن أحمد، شرح سنن أبي داود، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م)، ٥٠٩/١.

^٤ رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ومعه كتاب معالم السنن للخطابي، (حمص: دار الحديث، د.ت)، "كتاب الطهارة، باب في الجنب يقرأ القرآن"، ١٥٥/١ الحديث (٢٢٩).

^٥ حَمَشًا: دعاء عليه بأن يخمش وجهه وجلده. (انظر ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩ هـ)، ٨٠/٢).

^٦ أي تخمّلها علّتها للئسل. (انظر: ابن منظور، لسان العرب، ٣١٩/١٥).

^٧ أبو داود، "الصلاة"، (٨٠٨). الترمذي، "الجهاد"، (١٧٠١)، وقال: "حديث حسن صحيح". النسائي، "الطهارة"، (١٤١). ابن ماجه، "الطهارة وسننها"، (٤٢٦).

ورواه الترمذي وابن ماجه بدون ذكر سبب إيراد الحديث هذا ، بل إن ابن ماجه رواه مختصراً بلفظ: "أَمَرْنَا رَسُولُ اللَّهِ بِاسْتِبَاحِ الْوُضُوءِ".

فذكر سبب إيراد الحديث هنا فيه تأكيد أن نبي الله عليه الصلاة والسلام مأمور بالتبليغ ولا يمكن أن يكتفوا ما أمره الله به ، لذا فقد دعا ابن عباس رضي الله عنه على من قال له: "لعله كان يقرأ في نفسه" ، بأن يُخَمِّشَ وجهه.

ومن أمثله كذلك: ما رواه أبو داود من طريق مغلد بن خفاف الغفاري قال: "كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ أَنَاسٍ شَرِكَةٌ فِي عَبْدٍ فَأَقْتَوَيْتُهُ وَبَعْضُنَا غَائِبٌ، فَأَعْلَلَ عَلَيَّ غَلَّةً فَخَاصَمَنِي فِي نَصِيْبِهِ إِلَى بَعْضِ الْقُضَاةِ، فَأَمَرَنِي أَنْ أُرَدَّ الْغَلَّةَ فَأَتَيْتُ عُرْوَةَ بِنَ الرَّبِيعِ، فَحَدَّثْتُهُ فَأَتَاهُ عُرْوَةٌ، فَحَدَّثْتُهُ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: الْخَرَاجُ بِالضَّمَّانِ"^٨.

وكذلك رواه أبو داود والترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْخَرَاجُ بِالضَّمَّانِ"^٩.

وروى ابن ماجه القصة مختصرة. فهذا الحديث بروايته المختصرة يدل على أن الفائدة الحاصلة من العين المباعه يستحقها من تقع العين في ضمانه، ثم بينت الرواية الأخرى التي ذكرت سبب إيراد الحديث مزيد إيضاح للأمر وعلة جواز الانتفاع بما ينتج من العين المباعه نظير الضمان الذي يتحملة المشتري.

٢،٢ . زيادة ذكر:

جاء في بعض مرويات أصحاب السنن زيادة ذكر في بعضها دون الآخر، ومن أمثلة ذلك:

ما رواه أبو داود عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ كَبَّرَ ثُمَّ يَقُولُ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ، ثُمَّ يَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ يَقُولُ: اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا ثَلَاثًا أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمَزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ ثُمَّ يَقْرَأُ"^{١٠}.

ورواه الترمذي ولم يذكر: ثم يقول: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثًا.

ورواه النسائي وابن ماجه مختصراً بلفظ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَالَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ".

^٨ أبو داود، "البيوع والإيجارات"، (٣٥٠٩).

^٩ أبو داود، "البيوع والإيجارات"، (٣٥٠٨). الترمذي، "البيوع"، (١٢٨٥). النسائي، "البيوع"، (٤٤٩٧). ابن ماجه، "التجارات"، (٢٢٤٢). وهذا الحديث الشريف روي من طريقين:

الأول: عن مغلد بن خفاف عن عروة عن عائشة رضي الله عنها، ومغلد مقبول كما ذكر الحافظ (التقريب، ص ٥٢٣). الثاني: عن مسلم بن خالد الزنجي حدثنا هشام بن عمار عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها. ومسلم فقيه صدوق كما قال الحافظ. (التقريب، ص ٥٢٩). وقد تابعه عمر بن علي المقدمي وهو ثقة لكنه مدلس. (انظر: التقريب، ص ٩٤).

^{١٠} أبو داود، "الصلاة"، (٧٧٥). الترمذي، "الصلاة"، (٢٤٢). وقال: "قد تكلم في إسناد حديث أبي سعيد، كان يحيى بن سعيد يتكلم في علي بن علي الرفاعي، وقال أحمد: لا يصح هذا الحديث". النسائي، "الافتتاح"، (٨٩٥). ابن ماجه، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، (٨٠٤). والحديث مداره على جعفر بن سليمان الضبيعي، تفرد بهذا الحديث، وهو مختلف فيه.

ومن أمثلته: ما رواه أبو داود عن الحسن بن علي رضي الله عنهما: "عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَاتٍ أَقُولُهُنَّ فِي الْوُتْرِ: اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُفْضَى عَلَيْكَ وَإِنَّهُ لَا يَزِلُّ مَنْ وَالَيْتَ وَلَا يَعْرِزُ مَنْ عَادَيْتَ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ"^{١١}.

ورواه الترمذي والنسائي وابن ماجه من غير ذكر: "وَلَا يَعْرِزُ مَنْ عَادَيْتَ".

٢,٣. زيادة توكيد للمعنى:

يروى أحياناً بعض أصحاب السنن لفظة تؤكد المعنى المراد لم ترد عند البقية ومن أمثلته:

ما رواه أبو داود وابن ماجه عن "كَبِشَةَ بنت كعب بن مالك أن أبا فتادة رضي الله عنه دَخَلَ فَبَسَّكَبَتْ لَهُ وَضَوْءًا، فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَشَرِبَتْ مِنْهُ، فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ، قَالَتْ كَبِشَةُ: فَرَأَنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ: أَنْعَجِبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنْ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ"^{١٢}.

ورواه الترمذي والنسائي بدون "إنها ليست بنجس".

ولا شك أن عبارة "إنها ليست بنجس" فيها تأكيد للحكم المراد بيانه وكأنه صلى الله عليه وسلم يشير إلى سبب عدم نجاسة الهرة لكونها من الطوافات في البيوت.

قال ابن عبد البر: "إنها من الطوافين عليكم بيان أن الطوافين علينا ليسوا بنجس في طباعهم وخلقهم"^{١٣}.

وقال العيني: "(إنها من الطوافين عليكم) تعليل لقوله: (إنها ليست بنجس)"^{١٤}.

٢,٤. ترادف الألفاظ:

تشمل بعض روايات أصحاب السنن كلمة ترادف بمعناها بقية الكلمات الموجودة في الحديث وتكون هذه المترادفة موجودة عند البعض دون الآخرين، ويتضح هذا الأمر بما يأتي:

روى أبو داود "عن ابن عباس رضي الله عنهما عندما سئل عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستيسقاء، فقال: حَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَبَدِّلاً مُتَوَاضِعاً مُتَضَرِّعاً، حَتَّى أَتَى الْمُصَلَّى، ... وَلَكِنْ لَمْ يَزَلْ فِي الدُّعَاءِ وَالتَّضَرُّعِ وَالتَّكْبِيرِ، ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ كَمَا يُصَلِّي فِي الْعِيدِ"^{١٥}.

^{١١} أبو داود، "الصلاة"، (١٤٢٥). الترمذي، "الصلاة"، (٤٦٤). النسائي، "قيام الليل وتطوع النهار"، (١٧٤١). ابن ماجه، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، (١١٧٨). والحديث إسناده صحيح.

^{١٢} أبو داود، "الطهارة"، (٧٥). الترمذي، "الطهارة"، (٩٢). وقال: "حسن صحيح، وهذا أحسن شيء روي في هذا الباب". النسائي، "الطهارة"، (٦٨). ابن ماجه، "الطهارة وسننها"، (٣٦٧). وإسناده الحديث صحيح.

^{١٣} ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامي، ١٣٨٧ هـ)، ١/٣٢٠.

^{١٤} العيني، شرح سنن أبي داود، ١/٢٢٠.

ورواه الترمذي بزيادة: "مُتَخَشِعًا".

ورواه النسائي بلفظ: "مُتَوَاضِعًا مُتَبَدِّلًا مُتَخَشِعًا".

ورواه ابن ماجه بزيادة: "مُتَرَسِّلًا".

ومن المعلوم أن كلمة (متخشعًا)، و(مترسلًا) من المرادفات لمتبدلاً، ومتواضعًا، ومتضرعًا.

كما قد تتباين الروايات بين أصحاب السنن في وجود كلمة مرادفة لرواية أخرى عند الآخرين، بمثل:

ما رواه أبو داود وابن ماجه "عن أنس رضي الله عنه قال: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْحَلَاءَ وَضَعَ حَاتِمَةَ"^{١٦}.

ورواه الترمذي والنسائي بلفظ: "نَزَعَ" بدل "وَضَعَ".

فالنزع والوضع كلمتان مترادفتان جاءت إحداهما في رواية والثانية في رواية أخرى.

قال ابن الأثير: "وأصل النَّزَع: الْجَذْبُ وَالْقَلْع"^{١٧}، والوضع من: "وضع الشيء من يده يضعه وضعًا، إذا ألقاه"^{١٨}.

٢,٥. تقديم وتأخير:

يحدث أحيانًا تقديم وتأخير في ألفاظ الحديث الشريف بين ما اتفق على روايته أصحاب السنن ومن

أمثلة ذلك:

ما رواه أبو داود وابن ماجه "عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّ الرَّحْمَةَ تُوَجِّهُهُ فَلَا يَمْسَحُ الْحَصَى"^{١٩}.

ورواه الترمذي والنسائي بلفظ: "فَلَا يَمْسَحُ الْحَصَى فَإِنَّ الرَّحْمَةَ تُوَجِّهُهُ".

^{١٥} أبو داود، "الصلوة"، (١١٦٥). الترمذي، "الصلوة"، (٥٥٨)، وقال: "حسن صحيح". النسائي، "الاستسقاء"، (١٥٠٢). ابن ماجه، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، (١٥٣). والحديث إسناده حسن فمداره على هشام بن إسحاق بن عبد الله بن الحارث بن كنانة أبو عبد الرحمن المدني القرشي. قال عنه الحافظ: مقبول (التقريب، ٥٧٢)، وقال عنه الذهبي: صدوق. (الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف، تحقيق: محمد عوامة، جدة: دار القبلة للثقافة، ١٤١٣هـ)، (٣٣٥/٢).

^{١٦} أبو داود، "الطهارة"، (١٩). الترمذي، "اللباس"، (١٧٤٦)، وقال: "حديث حسن غريب". النسائي، "الزينة"، (٥٢٢٣). ابن ماجه، "الطهارة"، (٣٠٢). والحديث صححه الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: عادل مرشد وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٨م)، (٦٥٦/١). وقال: "صحيح على شرط الشيخين"، ووافقه الذهبي. والحديث مداره على ابن جريج وهو مشهور بالتدليس وقد رواه بالنعنة، وقد نقل الحافظ ابن حجر عن المنذري تصحيحه للحديث. (انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، التلخيص الجبير في تخریج أحاديث الراقي الكبير، (بيروت: دار المعرفة، دت)، (١٠٨/١).

^{١٧} ابن الأثير، النهاية، ٤١/٥.

^{١٨} ابن الأثير، النهاية، ١٩٧/٥.

^{١٩} أبو داود، "الصلوة"، (٩٤٥). الترمذي، "الصلوة"، (٣٧٩)، وقال: "حديث حسن". النسائي، "السهو"، (١١٨٧). ابن ماجه، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، (١٠٢٧). ومدار الحديث على أبي الأحوص، قال عنه الحافظ: "مقبول لم يرو عنه غير الزهري" (التقريب، ص ١٧٧). وذكره ابن حبان في "الثقات" وصحح الحديث. (ابن حبان، محمد بن حبان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ)، (٥٦٤/٥) وصححه ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط ٢، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ)، (٥٩/٢).

يلاحظ هنا التقديم بين الجملتين فرواية أبي داود وابن ماجه تقدمت عبارة "إن الرحمة تواجهه"، في حين تأخرت عند الترمذي والنسائي.

ومن أمثله كذلك: ما رواه أبو داود والنسائي "عن أبي الجَعْدِ الضَّمْرِي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ تَرَكَ ثَلَاثَ جُمُعٍ تَهَاوُنًا بِهَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ"^{٢٠}.

ورواه الترمذي وابن ماجه بلفظ: "مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ تَهَاوُنًا بِهَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ".

التقديم والتأخير هنا أيضًا واضح في جملة "ترك ثلاث جمع" وفي الرواية الأخرى: "ترك الجمعة ثلاث مرات".

ومن أمثله: ما رواه أبو داود وابن ماجه "عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في دِيَةِ الْخَطَا عَشْرُونَ حِقَّةً، وَعَشْرُونَ جَدْعَةً، وَعَشْرُونَ بِنْتِ مَخَاضٍ، وَعَشْرُونَ بِنْتِ لُبُونٍ، وَعَشْرُونَ بِنْتِ مَخَاضٍ دُكْرٍ"^{٢١}.

ورواه الترمذي والنسائي بلفظ: "قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دِيَةِ الْخَطَا عِشْرِينَ بِنْتِ مَخَاضٍ، وَعِشْرِينَ بِنْتِ دُكُورٍ، وَعِشْرِينَ بِنْتِ لُبُونٍ، وَعِشْرِينَ جَدْعَةً، وَعِشْرِينَ حِقَّةً".

فالتقديم والتأخير هنا أيضًا واضح بين الروایتين، فمثلاً: كانت العشرون حقة في الرواية الأولى في بداية الحديث في حين جاءت في الرواية الأخرى آخر الحديث، وهكذا هناك تقديم وتأخير مع بقية العبارات.

٢,٦. مزيد وصف:

جاءت بعض روايات أصحاب السنن فيها مزيد وصف الأمر ما، لم تذكره بقية الروايات وفيه مزيد إيضاح لذلك الأمر، ومن أمثلة ذلك:

ما رواه أبو داود والترمذي والنسائي "عن ناجية الأسلمي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معه هدي فقال: إِنْ عَطِبَ مِنْهَا شَيْءٌ فَأَنْحَرْهُ، ثُمَّ اصْبِغْ نَعْلَهُ فِي دَمِهِ ثُمَّ خَلِّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ"^{٢٢}.

ورواه ابن ماجه بلفظ فيه زيادة وصف: قال: "أَنْحَرْهُ وَاعْمَسْ نَعْلَهُ فِي دَمِهِ، ثُمَّ اضْرِبْ صَفْحَتَهُ، وَخَلِّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ فَلْيَأْكُلُوهُ".

فزاد في وصف كيفية العمل بما عطب من الهدي بأن يجعل النعل المملوح بالدم على جانب سنامه ليعلم من مر به أنه هدي، فيأكله الفقراء، ويتركه الأغنياء.

^{٢٠} أبو داود، "الصلاة"، (١٠٥٢). الترمذي، "الصلاة"، (٥٠٠). وقال: "حديث حسن". النسائي، "الجمعة"، (١٣٦٥). ابن ماجه، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، (١١٢٥) والحديث إسناده حسن فمداره على محمد بن عمرو بن علقمة الليثي، قال عنه الحافظ: "صدوق له أوام". (التقريب، ص ٤٩٩)

^{٢١} أبو داود، "الديات"، (٤٥٤٥). الترمذي، "الديات"، (١٣٨٦). وقال: "حديث ابن مسعود لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وقد روي عن عبد الله موقوفاً". النسائي، "القسماء"، (٤٨١١). ابن ماجه، "الديات"، (٢٦٣١).

والحديث إسناده ضعيف فمداره على خشف بن مالك وهو مجهول. قال البيهقي: "عدل الشافعي عن هذا، لأن خشف بن مالك مجهول لا يعرف إلا بهذا الحديث، لكن وثقه النسائي، وذكره ابن حبان في "الثقات". (البيهقي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م). (١٨٨/١٠).

^{٢٢} أبو داود، "المناسك"، (١٧٦٢). الترمذي، "الحج"، (٩١٠). وقال: "حسن صحيح". النسائي، "الحج"، (٢٥٨). ابن ماجه، "المناسك"، (٣١٠٦). والحديث إسناده صحيح.

ومن الأمثلة أيضاً على الزيادة في الوصف، ما رواه أبو داود والترمذي والنسائي عن عكرمة رضي الله عنه: "أَنَّ رَجُلًا ظَاهَرَ مِنْ امْرَأَتِهِ ثُمَّ وَقَعْنَا قَبْلَ أَنْ يُكْفَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: رَأَيْتُ بَيَاضَ سَاقِيهَا فِي الْقَمَرِ، قَالَ: فَاعْتَرِلْهَا حَتَّى تَكْفِرَ عَنْكَ"^{٢٣}.

ورواه ابن ماجه بلفظ: "رَأَيْتُ بَيَاضَ حِجْلَتِهَا فِي الْقَمَرِ، فَلَمْ أَمْلِكْ نَفْسِي أَنْ وَقَعْتُ عَلَيْهَا، فَضَجَّكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَمَرَهُ أَلَّا يَقْرَبَهَا حَتَّى يُكْفِرَ".

فرواية ابن ماجه جاء فيها زيادة وصف للحادثة وهي ضحك النبي صلى الله عليه وسلم مما يدل على ملاحظته للسائل وحسن معاملته له رغم أنه ارتكب محظوراً.

٢,٧. إضافة حكم شرعي:

تأتي بعض روايات ما اتفق عليه أصحاب السنن أحياناً فيها إضافة لحكم لا يوجد في بقية الروايات، ومن أمثلة ذلك:

ما رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبَى عَنْ الشَّرَاءِ وَالبَيْعِ فِي الْمَسْجِدِ، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ ضَالَّةٌ، وَأَنْ يُنْشَدَ فِيهِ شِعْرٌ، وَتَبَى عَنْ التَّحَلُّقِ قَبْلَ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ"^{٢٤}.

ورواه النسائي والترمذي بدون ذكر: "وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ ضَالَّةٌ".

ورواه ابن ماجه بثلاثة طرق أحدها مختصراً فقط على إنشاد الضالة.

يلاحظ هنا أن رواية أبي داود وأحد طرق ابن ماجه فيه إضافة لحكم لا يوجد في رواية النسائي والترمذي وهو النهي عن إنشاد الضالة في المسجد والتعريف بها.

ومن أمثله أيضاً: ما رواه أبو داود وابن ماجه "عن عمير مولى أبي اللحم رضي الله عنه، قال: شَهِدْتُ خَيْبَرَ مَعَ سَادَتِي فَكَلَّمُوا فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَرَ بِي، فَقُلِدْتُ سَيْقًا، فإِذَا أَنَا أَجْرُهُ، فَأَخْبَرَ أَبِي مَمْلُوكًا، فَأَمَرَ لِي بِشَيْءٍ مِنْ خَزَائِنِ الْمَتَاعِ"^{٢٥}.

ورواية الترمذي والنسائي في آخرها: "وَعَرَضْتُ عَلَيْهِ رُفِيَةً كُنْتُ أَزُقِي بِهَا الْمُجَانِبِينَ فَأَمَرَنِي بِطَرْحِ بَعْضِهَا وَحَبْسِ بَعْضِهَا".

فالحديث برواية أبي داود، وابن ماجه فيه أن العبد إذا حضر القتال يعطى له عطية قليلة ولا يسهم له، وفي رواية الترمذي والنسائي هناك حكم مضاف لهذا الحكم وهو جواز الرقية إذا لم يكن فيها ما يخالف الشرع.

^{٢٣} أبو داود، "الطلاق"، (٢٢٢١). الترمذي، "الطلاق"، (١١٩٩)، وقال: "حسن غريب صحيح". النسائي، "الظهار"، (٣٤٥٤). ابن ماجه، "الطلاق"، (٢٠٦٥). قال الحافظ: "رجاله ثقات لكن أعله أبو حاتم والنسائي بالإرسال، وقال ابن حزم: رواه ثقات ولا يضره إرسال من أرسله، وفي مسند البزار طرق أخرى شاهدة لهذه الرواية من طريق خصيف عن عطاء عن ابن عباس" (ابن حجر، التلخيص الحبير ٢٢٢/٣).

^{٢٤} أبو داود، "الصلاة"، (١٠٧٩). الترمذي، "الصلاة"، (٣٢٢)، وقال: "حديث حسن". النسائي، "المساجد"، (٧١٠). ابن ماجه، "المساجد والجماعات"، (٧٤٩). والحديث إسناده حسن فمداره على محمد بن عجلان وهو صدوق (ابن حجر، التقريب، (٤٩٦).

^{٢٥} أبو داود، "الجهاد"، (٢٧٣٠). الترمذي، "المسيرة"، (١٥٥٧)، وقال: "حسن صحيح". النسائي، "الطبخ"، (٧٥٣٥). ابن ماجه، "الجهاد"، (٢٨٥٥). والحديث إسناده صحيح.

قال المباركفوري: "فيه دليل على جواز الرقية من غير القرآن والسنة بشرط أن تكون خالية عن كلمات شركية واما منعت عنه الشريعة"^{٢٦}.

٢,٨. بيان علة الحكم وأثره:

يأتي أحياناً في بعض روايات أصحاب السنن العلة من الحكم الشرعي وما يترتب عليه من أثر سلبي، ولا تأتي هذه العلة في رواية أخرى، ومن أمثلة ذلك ما رواه أبو داود والترمذي "عن أبي العجفاء السُّلَمي، قال: خطبنا عُمَرُ رَحِمَهُ اللهُ فَقَالَ: حَظَبْنَا عُمَرَ رَحِمَهُ اللهُ فَقَالَ: أَلَا لَا تُعَالُوا بِصُدُقِ النِّسَاءِ فَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَكْرَمَةً فِي الدُّنْيَا أَوْ تَقْوَى عِنْدَ اللهِ لَكَانَ أَوْلَاكُمْ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَصْدَقَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ وَلَا أَصْدَقَتْ امْرَأَةً مِنْ بَنَاتِهِ أَكْثَرَ مِنْ ثِنْتِي عَشْرَةَ أُوقِيَةً"^{٢٧}.

ورواية النسائي وابن ماجه في آخرها: "وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيُغَيِّبُ بِصَدَقَةِ امْرَأَتِهِ حَتَّى يَكُونَ لَهَا عَدَاوَةٌ فِي نَفْسِهِ وَحَتَّى يَقُولَ: كَلِّمْتُ لَكُمْ عَلَقَ الْقِرْبَةِ".

من الملاحظ هنا أن الرواية الثانية حوت تعليلاً للنهي عن المغالاة في صداق النساء، وهو ما تورثه هذه المغالاة من عداوة بين الزوجين في المستقبل نتيجة ما سيتمنن به الزوج على زوجته وما سيذكرها به من تحمله المشقة في تأمين الصداق.

فقوله: "(حَتَّى يَكُونَ لَهَا عَدَاوَةٌ) بفتح العين: اسم من المعاداة (في نَفْسِهِ) أي حتى يعادي امرأته في نفسه عند أداء ذلك المهر؛ لثقله عليه حينئذ، أو عند ملاحظة قدره، وتفكره فيه بالتفصيل، و(عَلَقَ الْقِرْبَةِ): حبلُ القِرْبَةِ الذي تُعَلَّقُ به، يريد أنه تحمل لأجلها كل شيء، حَتَّى عَلَقَ الْقِرْبَةَ، وهو حبلها الذي تُعَلَّقُ به. وفي بعض الروايات: (عَرَقَ الْقِرْبَةَ)^{٢٨}.

هذه بعض الحالات التي ورد اختلاف الروايات فيها بين أصحاب السنن بالرغم من اتحاد مدار الحديث فيها، لذا فإن العلماء بينوا أسباب الاختلاف بين الروايات في الحديث الواحد، وهذا ما سأوضحه في المبحث الثاني.

٣. أسباب الاختلاف في الروايات التي اتفق على إخراجها أصحاب السنن:

إن لتعدد الروايات بشكل عام أسباباً كثيرة^{٢٩}، وما حدث من اختلاف بين روايات أصحاب السنن لا يخرج من الأسباب العامة ولكنني سأقتصر هنا على الأسباب التي تناسب حالات اختلاف الروايات التي ذكرتها في المبحث السابق، ومن أهم هذه الأسباب:

^{٢٦} المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ١٤٢/٥.

^{٢٧} أبو داود، "النكاح"، (٢١٠٦). الترمذي، "النكاح"، (١١١٤)، وقال: "حسن صحيح". النسائي، (٣٣٤٦). ابن ماجه، "النكاح"، (١٨٨٧). والحديث مداره على أبي العجفاء السُّلَمي البصري قال الحافظ: "مقبول". (التقريب، ٦٥٨). ووثقه يحيى بن معين وابن حبان. (ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

^{٢٨} الوَلَوِي، محمد بن علي الإثيوبي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، (مكة المكرمة: دار آل بروم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ٤٥/٢٨.

^{٢٩} للمزيد من التعرف على أسباب تعدد الرواية، انظر: الدوري، أيمن جاسم، تعدد الرواية في الحديث الشريف، مجلة أرتوكلو أكاديمي، ص ١٤٥، المجلد: ٥، العدد: ١، ٢٠١٨م

٣,١. الرواية بالمعنى:

ولعل هذا السبب هو أكثر أسباب اختلاف الروايات وخاصة قبل اكتمال تدوين الحديث، فكان الراوي من الصحابة أو التابعين يسمع الحديث فيحفظه فإذا طلب منه التحديث بعد فترة من الزمن قد لا يذكر لفظه بالنص فيرويه بمعناه، أو الجمع بين حديثين من بعضهم، أو ما يحدث لبعضهم من شك، وإدراج، وقلب، أو اختلافهم في وصف فعله صلى الله عليه وسلم.

وقد اختلف العلماء في جواز الرواية بالمعنى، فذهبت طائفة من المحدثين إلى عدم جوازه مطلقاً.

وذهب جمهور العلماء إلى جواز الرواية بالمعنى بشرطين: أن لا يكون الحديث مُتعبداً بلفظه، وأن لا يكون من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم.^{٣٠}

وأضاف الإمام الشافعي رحمه الله شرطاً آخر وهو ألا يكون في الرواية ما يحيل المعنى، فقال: "وما أخذ حفظاً فأكثر ما يُخترس فيه منه إحالة المعنى، فلم تكن فيه زيادة ولا نقص ولا اختلاف شيء من كلامه يُحيل المعنى فلا تَسْعُ إحالته، فلعل النبي أجاز لكل امرئٍ منهم كما حَفِظَ، إذ كان لا معنى فيه يحيل شيئاً عن حكمه"^{٣١}.

وقد أشار إلى ذلك ابن الصلاح رحمه الله فقال: "والراوي إذا لم يكن عالماً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها لم تجز له رواية ما سمعه بالمعنى"^{٣٢}.

٣,٢. اختلاف رواة الحديث في أي طبقة من طبقات الإسناد في الحفظ والضبط:

يتفاوت رواة الحديث في الحفظ والضبط من شخص لآخر كل حسب إتقانه ومهارته، فقد يسمع الحديث الواحد مجموعة من الرواة فيحفظه البعض كاملاً، ويحفظ البعض جزءاً منه، وكل يرويه كما حفظه زيادةً أو نقصاناً، فالراوي بشر يعتره النسيان والغفلة أحياناً وقد يختلط عليه، خاصة إذا طال الزمن بين السماع والأداء.^{٣٣}

وقد عرّف الإمام السيوطي الضبط بقوله: "فُسِر الضبط بأن يكون متيقظاً غير مغفل، حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه من التبديل والتغيير إن حدث منه، عالماً بما يحيل المعنى إن روى به"^{٣٤}.

والضبط نوعان: ضبط صدر، وضبط كتاب.

قال الحافظ ابن حجر: "والضبط ضبط صدر وهو أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء، وضبط كتاب وهو صيانته لديه منذ سمع فيه إلى أن يؤدي منه"^{٣٥}.

^{٣٠} انظر: (القاضي عياض، عياض بن موسى الجصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، مح. السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار التراث، ١٣٧٩هـ)، ص ١٧٨١٧٤.

^{٣١} الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، مح. أحمد شاكر، (مصر: مكتبة الحلبي، ١٩٤٠م)، ١/٢٧٠.

^{٣٢} ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث، مح. نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م)، ص ٨٠.

^{٣٣} لمزيد معرفة بهذا الأمر ينظر: (القضاة، شرف محمود، وأمين محمد، أسباب تعدد الروايات في متون الحديث الشريف، (عمّان: دار الفرقان، ١٩٩٠م)، ٢٥).

^{٣٤} السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مح. نظر محمد الفارابي، (الرياض: دار طيبة، د.ت)، ٣٥٣/١.

^{٣٥} ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مح. عصام الصباغ وعماد السيد، ط ٥، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٧م)، ٧٢٢/٤.

وإن المتأمل بعناية في مسألة الضبط عند أهل الحديث، يجد أن اختلال الضبط عند الرواة مرجعه لعدة أسباب أهمها^{٣٦}:

أ. غفلة الراوي: قال صاحب المصباح: "الغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره له وقد استعمل فيمن تركه إهمالاً وإعراضاً"^{٣٧}. لذا كانت غفلة الراوي من أسباب رد الحديث.

قال السيوطي: "لا تقبل رواية من عرف بكثرة السهو في روايته إذا لم يحدث من أصل صحيح، بخلاف ما إذا حدث منه فلا عبرة بكثرة سهوه، لأن الاعتماد حينئذ على الأصل لا على حفظه"^{٣٨}.

ونقل الخطيب عن القاضي أبي بكر محمد بن الطيب قوله: "ومن عرف بكثرة السهو والغفلة وقلة الضبط، رد حديثه"^{٣٩}.

ب. اختلاط الراوي:

"يشترط في الراوي أن يكون حافظاً إن حدث من حفظه حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه"^{٤٠}. والاختلاط ينافي الحفظ والاتقان.

قال ابن منظور: "خُولِطَ الرَّجُلُ فَهُوَ مُخَالِطٌ، وَاخْتَلَطَ عَقْلُهُ فَهُوَ مُخْتَلِطٌ إِذَا تَغَيَّرَ عَقْلُهُ"^{٤١}.

والاختلاط في اصطلاح أهل الحديث: "هو كون الراوي ثقة حافظاً، ثم يطرأ سوء الحفظ عليه لسبب من الأسباب"^{٤٢}.

فالاختلاط هو تغير في الحفظ واختلال في الضبط يحدث للراوي لعدة أسباب منها: كبر سنه، أو ذهاب بصره، أو احتراق كتبه، أو موت بعض أهله، أو سرقة بيته، وغيرها.

٣،٣. اختلاف سماع الصحابة للحديث:

كان النبي صلى الله عليه وسلم يُلقِي كلامه بأفصح بيان، وكان الصحابة يتلقونه عنه باختلاف قريتهم وبعدهم منه، ويتباين ملكاتهم في التلقي، فيؤدي كلٌّ منهم ما سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم، فينشأ وجه من الاختلاف في بعض ألفاظ الحديث، فيكون سبباً للتعارض الظاهري بين الروايات؛ لذا نجد قول الخطابي رحمه الله في ذلك: "وقد يحتمل ذلك وجهاً آخر، وهو أن يكون بعضهم سمعه يقول: لبيك بحج، فحكى أنه أفردا، وخفي عليه قوله: وعمره، فلم يحك إلا ما سمع، وهي عائشة، ووعي غيرها الزيادة فرواها، وهو أنس"^{٤٣}.

^{٣٦} انظر: مقال للباحث منشور بعنوان: "أسباب اختلال ضبط الرواة وأنواع الحديث الناتجة عنه" المجلة الدولية لأبحاث الحديث، العدد ٤، ٢٠٢٠م، ص ٢٦٦-٢٦٨.

^{٣٧} الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ٤٤٩/٢.

^{٣٨} السيوطي، تدريب الراوي، ٤٠١/١.

^{٣٩} البغدادي، الكفاية، ١٥٢.

^{٤٠} البغدادي، الكفاية، ٣٠.

^{٤١} ابن منظور، لسان العرب، ٢٩٥/٧.

^{٤٢} ابن منظور، لسان العرب، ٢٩٥/٧.

^{٤٣} الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، حلب، ١٣٥١هـ)، ١٤٠/٢.

وقد يحدث هذا الاختلاف لفوات رضوان الله عليهم يدخل ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتحدث فيفوته ما قيل قبل دخوله، وقد يخرج بعضهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتحدث فيفوته ما قيل بعد خروجه، وكان بعضهم يحضر الحديث كله فيروي كل منهم ما حضره وسمعه فتتعدد الروايات وتختلف زيادةً ونقصاً^{٤٤}.

٣,٤. تكرار القول في الواقعة الواحدة:

وقد كان من هديه صلى الله عليه وسلم تكرير القول كما روى أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أَنْتُمْ كَانُوا إِذَا سَلَّمْتُمْ سَلَّمَ ثَلَاثًا، وَإِذَا تَكَلَّمْتُمْ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا"^{٤٥}.

وقد أشار الخطابي لذلك في قوله: "إنه صلى الله عليه وسلم بُعث مُبلغاً ومُعلماً فهو لا يزال في كل مقام يقومه وموطن يشهده يأمر بمعروف وينهى عن منكر، ويُشرع في حادثة يُبقي في نازلة... وقد تختلف عباراته ويتكرر فيها بياحه ليكون أوقع للسامعين... فيجتمع لذلك في القضية الواحدة عدة ألفاظ تحت معنى واحد"^{٤٦}.

٣,٥. التقديم والتأخير:

والمقصود هنا تقديم كلمة أو جملة وتأخير أخرى في الأحاديث التي تحوي عدة أمور معطوفة ويحدث ذلك لعدم ضبط الراوي للترتيب أو أنه يرى أن الترتيب لا يؤثر في المعنى.

قال الرامهرمزي: "ومتهم من يتجاوز في ذلك إذا أصاب المعنى، وكذلك سبيل التقديم والتأخير، والزيادة والنقصان، فإن منهم من يعتمد المعنى، ولا يعتد باللفظ"^{٤٧}.

وقد سئل الإمام الزهري عن التقديم والتأخير في الحديث فقال: "إن هذا يجوز في القرآن^{٤٨}، فكيف به في الحديث؟ إذا أصبت معنى الحديث فلم تحل به حراماً ولم تحرم به حلالاً فلا بأس"^{٤٩}.

٣,٦. اختصار الحديث:

عرّف السخاوي اختصار الحديث بأنه: "الاقتصار في الرواية على بعض الحديث، وربما عبر عنه بالاختصار مجازاً، وتفريق الحديث الواحد على الأبواب، وحذف بعض المتن"^{٥٠}.

^{٤٤} القضاة، أسباب تعدد الروايات، ص ٢٣

^{٤٥} البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط ٣، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ)، كتاب العلم، باب من أعاد الحديث ثلاثاً، رقم (٩٤). ٤٨/١.

^{٤٦} الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، غريب الحديث، مح. عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢هـ)، ٦٨/١.

^{٤٧} الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، مح. محمد عجاج الخطيب، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ)، ٥٢٩.

^{٤٨} أي في الشرح والبيان، لا في التلاوة والأداء. ويجوز أن يكون في التلاوة إذا كن مثلاً يقرأ السورة من منتصفها، ثم بعد فترة يقرأ باقيها من أولها.

^{٤٩} السيوطي، تدريب الراوي، ٥٣٦/١.

^{٥٠} السخاوي، فتح المغيب، ١٤٩/٣-١٥٠.

أما الغرض من الاختصار فذكر الإمام أبو داود رحمه الله السبب من اختصاره لبعض الأحاديث فقال: "وربما اختصرت الحديث الطويل لأني لو كتبت بطوله لم يعلم بعض من سمعه ولا يفهم موضع الفقه منه فاخصرت لذلك"^{٥١}.

وبشكل عام بين البيهقي الغرض منه بقوله: "تارة يكون بحذف بعض الشيء مع استيفاء معناه، أخذاً من اختصار الطريق، وتارة بالاختصار على البعض بعد حذف ما لا دلالة للباقي عليه أخذاً من اختصار السورة".

أما عن حكم اختصار الحديث فقد اختلف العلماء بين مانع ومجوز ومفصل للأمر.

قال ابن الصلاح: "فمنهم من منع من ذلك مطلقاً، بناء على القول بالمنع من النقل بالمعنى مطلقاً، ومنهم من منع من ذلك مع تجويزه النقل بالمعنى إذا لم يكن قد رواه على التمام مرة أخرى، ولم يعلم أن غيره قد رواه على التمام، ومنهم من جوز ذلك وأطلق ولم يفصل، والصحيح التفصيل، وأنه يجوز ذلك من العالم العارف إذا كان ما تركه متميزاً عما نقله، غير متعلق به، بحيث لا يختل البيان، ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه، فهذا ينبغي أن يجوز، وإن لم يجز النقل بالمعنى؛ لأن الذي نقله والذي تركه - والحالة هذه - بمنزلة خبرين منفصلين في أمرين لا تعلق لأحدهما بالآخر"^{٥٢}.

والاختصار يختلف عن الرواية بالمعنى؛ لأن المختصر يقتصر من الحديث الجزء الذي يريد دون تغيير في اللفظ، أو إعادة للصياغة، وقد يلتقي بالرواية بالمعنى إذا كان الاختصار مؤثراً على معنى النص، وحدث هذا الأمر ينافي شرط جواز الاختصار كما أشار إليه ابن الصلاح.

٣,٧. وصف الفعل:

يحدث هذا في وصف الصحابة رضوان الله عليهم لفعال من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ولأنه وصف فعلاً ما تختلف الروايات فيه، إذ من الصعب جداً اتحاد الألفاظ في وصف أفعال النبي صلى الله عليه وسلم مع اتحاد المعنى وعدم الإخلال به، فكلُّ يحدث بما رآه فقد يذكر بعض الصحابة زيادة في الوصف لا يذكرها صحابي آخر، وقد يهتم أحدهم بأمر لا يرى الآخر أنه مهم.

كما مر معنا في المبحث الأول في قصة الرجل الذي ظهر امرأته ثم واقعها قبل أن يكفر فجاءت في رواية ابن ماجه زيادة في الوصف وهي "فضحك النبي صلى الله عليه وسلم".

وهذا الأمر لا يدخل في الرواية بالمعنى؛ لأن الرواية بالمعنى تكون للأحاديث القولية أما الأحاديث الفعلية فيكون الاختلاف في روايتها بسبب صعوبة اتحاد اللفظ للأسباب التي ذكرت آنفاً.

هذه أبرز أسباب اختلاف الرواية بين أصحاب السنن الأربعة، والتي استنبطها بناء على ما قرره علماء الحديث من أسباب لاختلاف الروايات بشكل عام، وإنزلاً على الحالات التي اختلفت فيها الرواية عندهم.

^{٥١} أبو داود، سليمان بن الأشعث، رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه، (بيروت: دار العربية، د.ت)، ٢٤.

^{٥٢} ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ٢١٦.

٤. الخاتمة

بعد بيان حالات اختلاف الروايات التي اتفق عليها أصحاب السنن وبيان أسباب هذا الاختلاف، توصلنا للنتائج الآتية:

١. اتفق أصحاب السنن الأربع على رواية أحاديث عديدة لم يروها الإمام البخاري والإمام مسلم في صحيحهما.

٢. اختلفت ألفاظ الأحاديث التي اتفق على روايتها أصحاب السنن في كثير من الأحيان.

٣. الاختلاف في روايات أصحاب السنن له عدة حالات منها: ذكر سبب إيراد الحديث عند بعضهم وعدم ذكره عند الآخرين، أو لزيادة ذكر معين، أو توكيد للمعنى، أو ذكر لكلمات مترادفة، أو تقديم وتأخير، أو مزيد وصف لأمر ما، أو إضافة حكم شرعي، أو بيان علة الحكم.

٤. لاختلاف الروايات أسباب عديدة، ومن أبرز أسباب الاختلاف بين المرويات التي اتفق عليها أصحاب السنن: الرواية بالمعنى، أو الاختلاف في الضبط، أو الاختلاف في السماع، أو تكرار القول من قبل النبي صلى الله عليه وسلم في الواقعة الواحدة، أو اختصار الحديث، أو وصف لفعل يصعب فيه اتحاد اللفظ.

٥. اختلف العلماء في جواز الرواية بالمعنى، فذهبت طائفة من المحدثين إلى عدم جوازه مطلقاً، وذهب جمهور العلماء إلى جواز الرواية بالمعنى بشرطين: ألا يكون الحديث مُتعبداً بلفظه، وألا يكون من جوامع كلمة صلى الله عليه وسلم، مع العلم بالألفاظ وبما يحيل المعنى.

٦. يتفاوت الرواة في الحفظ والضبط من شخص لآخر كل حسب اتقانه ومهارته، واختال الضبط عند الرواة مرجعه لعدة أسباب أهمها: غفلة الراوي، واختلاطه.

٧. يجوز اختصار الحديث على الراجح من أقوال العلماء وذلك من العالم العارف إذا كان ما تركه متميزاً عما نقله، غير متعلق به، بحيث لا يختل البيان، ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه.

٨. من الصعب جداً اتحاد الألفاظ في وصف أفعال النبي صلى الله عليه وسلم مع اتحاد المعنى وعدم الإخلال به، وهذا الأمر لا يدخل في الرواية بالمعنى لأن الرواية بالمعنى تكون للأحاديث القولية أما الأحاديث الفعلية فيكون الاختلاف في روايتها بسبب صعوبة اتحاد اللفظ.

٥. المصادر

ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩ هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، مح. مصطفى ديب البغا، ط٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧ هـ.

البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، مح. شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣ م.

- الترمذي، محمد بن عيسى بن سُوْرَة، سنن الترمذي، مح. أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، مح. عادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٨ م.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، مح. شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨ هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب، مح. محمد عوامة، حلب: دار الرشيد، ١٤٠٦ هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، مح. مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مح. عصام الصباطي وعماد السيد، ط٥، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٧ م.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، مح. محمد مصطفى الأعظمي، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢ هـ.
- الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، غريب الحديث، مح. عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢ هـ.
- الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، معالم السنن، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١ هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه، بيروت: دار العربية، د.ت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي، حمص: دار الحديث، د.ت.
- الدوري، أيمن جاسم محمد، أسباب اختلال ضبط الرواة وأنواع الحديث الناتجة عنه، المجلة الدولية لأبحاث الحديث، العدد ٤، ٢٠٢٠ م.
- الدوري، أيمن جاسم محمد، تعدد الرواية في الحديث الشريف، مجلة أرتوكلو أكاديمي، المجلد: ٥، العدد: ١، ٢٠١٨ م.
- الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف، مح. محمد عوامة، جدة: دار القبلة للثقافة، ١٤١٣ هـ.
- الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، مح. محمد عجاج الخطيب، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤ هـ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مح. نظر محمد الفاريابي، الرياض: دار طيبة، د.ت.

الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، مح. أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، ١٩٤٠م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث، مح. نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م.

عباس، وصي الله بن محمد، علم علل الحديث ودوره في حفظ السنة النبوية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ.

علي القاري، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، بيروت: دار الأرقم، د.ت.

العيني، محمود بن أحمد، شرح سنن أبي داود، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، مح. السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ١٣٧٩ هـ.

القضاة، شرف محمود، وأمين محمد، أسباب تعدد الروايات في متون الحديث الشريف، عمّان: دار الفرقان، ١٩٩٩م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الريان للتراث، د.ت.

المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، د.ت.

النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، بيروت: دار الفكر، د.ت.

الوَلَوِي، محمد بن علي الإثيوبي، ذخيرة العقبي في شرح المجتبي، مكة المكرمة: دار آل بروم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

6. KAYNAKÇA

- Abbas, Vesîye'l-lah b. Muhammed, İlmu İlelü'l-Hadis ve Devruhu fi Hıfzî's-Sünnetü'n-Nebeviyye, Medine: Mecmeu Melik Fehd Li Tabaatu'l-Musahhaf eş-Şerîf, t.y.
- Alî el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed, Şerh Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahât-i Ehlîl- Eser .thk. Muhammed Nazzâr Temîm .Heysem Nazzâr Temîm, Beyrut: Dâru'l Erkâm, t.y.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed, Şerhu Sünen-I Ebî Dâvud, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit. el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye. thk. İbrahim Hamdi el-Medenî, Medine: el-Mektebetü'l İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsnedu'l-Muhatasar min Hadîs-i Rasulillah Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyamihî. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'es, Risaletu Ebî Dâvud ila Ehlî Mekke ve Ğayrihim fî Vasfî Sünenihî, Beyrut: Darü'l-Arabiyye, t.y.
- Ebû Dâvud, Süleymân İbnü'l Eş'as Sicistânî el-Ezdi. Sünen-i Ebû Dâvud. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Dâru'l-Fikr, Beyrut,
- ed-Dûrî, Eymen Casım. Esbâbu İhtilali Dabtî'r-Ruvât ve Envâu'l-Hadîs en-Nâtice Anhu el-Mecelletü'd-Devliyye li Ebhâsi'l-Hadîs / 4 (2020): 251-280.
- ed-Dûrî, Eymen Casım. Teaddüdü'r-Rivaye fi'l-Hadîsi's-Şerîf. Mecelletü Artuklu Akademi 5 / 1 (2018): 141-171.
- El-Bağavî, el-Hüseyn b. Mes'ud, Şerhü's-Sünne, thk. Şuayb Arnavud ve Muhammed Zuheyr eş-Şaviş, Dımaşk: Mektebetü'l-İslamî, 1983.
- Eş-Şafiî, Muhammed b. İdris, er-Risale, thk. Ahmed Şakir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. Tedribu'r Râvi fî Şerhi tekri'bi'n Nevevî. thk. Abdülvahap Abdüllatif, Beyrut: Daru'l Fikr, ts.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî. el-Misbahul Münîr fî Garîbi's-Şerh'l-Kebir. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyyeti, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Bustî. Garîbu'l-Hadis. thk. Abdülkerim İbrahim el-Gurebâvî, Şam: Dâru'l-Fikr, 1402.

- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Bustî. Meâlimü's-Sünen. el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1351.
- İbn Abdilberr, Ebû Omar Yusuf b. Abdullah en-Nemri. et-Temhîd. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ûlumî ve Muhammed Abdulkebîri el-Bekrî, Mağrib: Vizaret-u 'Umûmi'l Evkâf, 1387.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. Takrîbu't-Tehzîb. thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1406.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. Tehzîbu't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadîs. Hint: Matbaat-u Dâiret'ül Maârîfi'n-Nizâmîye, 1908.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed, Nüzhetü'n-nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî Mustalahi'l-ehli'l-eser. 3. Baskı, Dimaşk: Matbaatu's-Sabbâh, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. Sahîh-u İbn Hibbân. thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414.
- İbn Huzeyme, Ebûbekir Muhammed b. İshak en-Nisâbûrî. Sahîh-u İbn Huzeyme. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1390.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. Sünen-i İbn Mâce. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrir. Lisânü'l Arabî'l Muhît. Beyrut: Dâr-ı Sadr, 1993.
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Seadât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî, En-Nihâye fî Ğaribü'l-Hadis ve'l-Eser, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İbnu's-Salah, Takiyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûri, Marifetu Enva'i 'Ulûmu'l Hadis. thk. Nureddin 'İtr, Şam: Daru'l-Fikr, 1406.
- Kâdî İyâd, Ebû'l-Fadl b. Musa b. İyâd b. Amr el-Yahsûbî es-Sebtî. el-İlma' İlâ Marifeti Usulî'r-Rivaye ve Takyidi's-Sima'. thk. es-Seyyid Ahmet Sakar, Kahire: Dâru't-Turâs, 1379.
- Kudat Şeref Mahmut ve Emin Muhammed. Esbâbu Taaddüti'r-Rivâyât fî Mütûni'l-Hadisi'n-Nebeviyyeti's-Şerîf. MecelletüDirâsâti'l-Câmiati'l-Ürdüniyye Ürdün: Dârü'l-Furkan, 1999.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, Tuhfetu'l-Ahvezî Şerh-i Câmi'i't-Tirmizî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. Sünen-i Nesâî (el-Müctebâ). thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde Halep: Mektebetü'l-Matbûât, 1406.
- Neysâbûrî, Hâkim Muhammed b. Abdullah, el-Müstedrek alâ es-Sahîheyn, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1990.

- Râmehurmuzî, el-Hasen b. Abdurrahman, el-Muhaddisü'l-Fasıl Beyne'r-Ravi ve'l-Vaî, thk. Muhammed Accâc el-Hatib, Beyrut: Darü'l-Fiker, 1404.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. Sünenü't-Tirmizî. thk. İbrahim Atiyve, 2. Baskı, Mısır: Şirket-ü Mektebet-i ve Matbaat-i Mustafa, 1975.
- Vellevî, Muhammed b. Ali el-İsyubî, Zehiretü'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Muctebâ, Mekke. Daru Ale Birum li'n-Neşrî ve't-Tevzi', 2003.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, el-Kaşif, thk. Muhammed Avvame, Cidde: Darü'l-Kible li's-Sekafe, 1413.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.894589

Gönderim Tarihi: 10.03.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

Kur'ân'da Ğurūr Kelimesi ve "ğ-r-r" Kökünün Geçtiği Ayetler Üzerine Bir İnceleme

- The word "Ğurūr" in the Qur'an and a Review of the Verses in Which the Root "ğ-r-r" Passes-

Hasan Fehmi Ulus*

Atf/Citation: Ulus, Hasan Fehmi. "Kur'ân'da Ğurūr Kelimesi ve 'ğ-r-r' Kökünün Geçtiği Ayetler Üzerine Bir İnceleme/ The word 'Ğurūr' in the Qur'an and a Review of the Verses in Which the Root 'ğ-r-r' Passes." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 407-429.

Öz:

Bir hayat ve hidayet kitabı olan Kur'ân, okunmak, anlaşılacak ve içerdiği emir ve hükümlerle amel edilmek için Allah tarafından gönderilmiştir. Kur'ân'ın anlamada ayetleri oluşturan kelimelerin anlaşılması öncelikli bir zaruret olarak karşımıza çıkar. Kur'ân'da Ğurūr kelimesi ve "ğrr" kökünün diğer türevleri yirmi yedi yerde geçmektedir. "ğrr" kökünün ve bu kökten türetilmiş kelimelerin Câhiliye dönemi Arap şiirinde de kullanıldığı görülmektedir. Kökün lügatlerde esas itibarıyla elbise ve derideki kırılma, kıvrım-büklüm anlamına geldiği belirtilir. Başka bir görüşte Ğar kelimesinin herhangi bir tesirle bir şeyde meydana gelen ve cehalet, aldanma, eksilme, kırılma gibi sonuçlara götüren gaflet anlamına geldiği ifade edilir. Kökten türetilen kelimelerin tamamının bu temel anlam eksenine bağlı olarak farklı manalarda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bu kökten gelen Ğurūr kelimesinin bâtil, boş şeyler anlamına geldiği ifade edilir.

"ğrr" kökünün ve bu kökten gelen kelimelerin Câhiliye dönemi Arap şiirinde de aynı manalarda kullanıldığı, Kur'ân'ın inişinden sonra herhangi bir değişikliğin olmadığı tespit edilmiştir. Ancak, Kur'ân'ın inişiyle birlikte bu kökten gelen kelimelerin anlamlarında genişleme olduğu söylenebilir. Bunun başlıca sebebi, Kur'ân'la birlikte değişen ve derinlik kazanan dünya ve hayat algısı ve bunları temellendiren ayetlerde bu kelimelerin ön planda kullanılması olmalıdır. Hadislerde de bu kökten gelen kelimeler aynı manalarda kullanılmıştır. Nitekim çalışmamızda buna dair örnekler verilmiştir.

Kur'ân terminolojisi kaynaklarında Ğurūr kelimesinin birbirine yakın manalarda açıklandığını görmekteyiz. Bu manaları insanın mal, makam, dünyanın cazibesi, şeytan iğvâsı, nefis ve benzeri şeyler tarafından aldatılması şeklinde özetlenebileceğini söylemek mümkündür. Lügat ve terminoloji kay-

* Dr. Öğretim Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasanfehmiulus@klu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-9329-2393

naklarında "ğrr" kökünün manası izah edilirken çoğunlukla kökün müteradifi olan ve aldatmak anlamındaki "ğ-d-'a" kelimesi kullanılmaktadır. Açıklamalarda öne çıkan ortak anlamın, kişinin bazı zaafı yüzünden normal halin dışına çıkması sonucu aldanma ve aldatılmaya maruz kalması olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da kelimenin kökündeki kırılma, kıvrım-büklüm anlamıyla uyumlu düşüğü görülmektedir.

Kur'ân'ın farklı ayetlerde geçen kök ve türevlerinin genel ifadesiyle aldatma, aldanma anlamında kullanıldığı ancak, ayetlerin kendi bütünlüğü, bağlamı ve nüzul sebebine bağlı olarak aldatma ve aldanmanın sebep ve sonuçları itibarıyla anlam nüansları içerdiği görülmüştür. Ayetlere bakıldığında aldanma sebeplerinin başında, dünya hayatının cazibesi, mal-mülk, mevki, boş hayâller-hevesler, şeytan iğvâsı gibi etkenlerin geldiği, güdülen gaye ve hedefin de insana Allah'ı ve âhireti unutturmak olduğu anlaşılmaktadır.

"ğrr" kökünden gelen kelimelerin, ğurūr kelimesi dâhil daha ziyade dünya hayatıyla ilgili ayetlerde geçtiğini görmekteyiz. Bu ayetleri yer aldıkları nüzul tertibine göre belli başlıklar altında incelemeye çalışırken, önceliği ğurūr kelimesinin geçtiği ayetlere verdik. Dünya hayatından, şeytandan; kâfir, münâfık ve zâlimlerden bahseden ayetlerin bütününe ve müfessirlerin görüşlerine bakıldığında ayetlerdeki ğurūr kelimesinin aldatma, aldanma manasında kullanıldığı görülmektedir. Ayetlerin tefsiriyle ilgili müfessir görüşleri de bu ortak manada toplanmaktadır. Genel ifadesiyle insanın hayat algısı ve ona bağlı hal ve harekâtındaki kırılmayı işaret eden bu mananın kelimenin kök anlamına da uygun düşüğü anlaşılmaktadır.

Ayrı bir başlık altında incelediğimiz kelimelerden biri de ğarūr kelimesidir. Ğarūr kelimesi çok aldatan manasına gelmektedir. Kelime, taşıdığı bu mana itibarıyla müfessirlerce dünya ve şeytan olarak da yorumlanmaktadır. Ğarūr kelimesinin ayetlerde Allah ile çok aldatan şeklinde ifade edildiğini görüyoruz. Özellikle şeytanın müşriklere "Sizler seçkin insanlarsınız, Allah sizleri hesaba çekmez.", mü'minlere de "Allah'ın rahmeti boldur, sizlere azap etmez." şeklinde telkinlerde bulunarak insanları aldatıklarını ifade edilir.

"ğrr" kökünden gelen diğer kelimelerin geçtiği ayetleri "Dünya hayatıyla ilgili ayetler" ve "Genel konularla ilgili ayetler" şeklinde iki ayrı başlık altında incelemeye çalıştık. Toplam altı ayetten oluşan dünya hayatıyla ilgili ayetlerde aldatma manalarında kullanıldığı görülmektedir. Bu ayetlerde insanların, dünya hayatının câzibesine kapılıp âhireti unutmaması, aldanmaması uyarısında bulunmaktadır.

Genel konular başlığı altında toplanan altı ayette ise insanın Allah hakkında türlü sebeplerle yanılmasından, Allah'ın ayetleriyle mücadelede girişenlerin gösterişli hayatlarına aldanılmaması gerektiği, boş hayallere kapılmamak ve yanıltıcı söz ve hallere itibar edilmemesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Ayetlerde kötü sonuçlara götüren eylemlerden bahsedilirken bu kökten gelen kelimeler kullanılmıştır. Çalışmada ayrıca, ğurūr kelimesinin bir anlam kaymasına uğrayarak Türkçede övünme, şeref, onur ve büyülenme manalarında kullanıldığından bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Gurur, Kur'ân, Hadis, Kültür, Toplum.

Summary:

The Qur'an, a book of life and guidance, has been sent by Allah to be recited, understood, and done with the commandments and provisions it contains. In understanding the Qur'an, understanding the words that make up the verses is a priority. In the Qur'an, which is nazil in the Arabic language, "the word ğurūr" and other derivatives of the root "ğ-r-r" are mentioned in twenty-seven places. It is seen that the root "ğrr" and the words derived from this root were also used in Arabic poetry of the age of ignorance.

In dictionaries, it is noted that the root "ğ-r-r" means curl-twist, mainly in dress and skin. In another opinion, the word "ğar" means heedlessness, which occurs in something with any effect and leads to consequences such as ignorance, deception, diminishment, breakage. All of the words derived from the "ğar" root are used in different meanings depending on this basic axis of meaning. As a matter of fact, it is stated that the word ğurūr, which comes from this root, means superstitious, empty things.

Ġ-r-r and the words from this root were used in the same meanings in Arabic poetry of the ignorant period, and that there were no changes after the descent of the Qur'an. However, with the descent of the Qur'an, it can be said that there is an expansion in the meaning of words that come from the root. The main reason for this should be the perception of the world and life, which changes and gains depth with the Qur'an, and the use of these words at the forefront in the versions that base them. In the hadith, the words from this root are used in the same meanings, and examples of this are given in the study.

In the sources of Qur'anic terminology, we see that the word "ğurūr" is explained in close meanings. These meanings are Wealth, Authority, power, the charm of the world, the devil, desires, etc. it is possible to sum it up in the form of deceiving people in ways. Word and terminology sources explain the meaning of the root ġ-r-r, mostly the word ħ-d-'a, which is the muteradif of the root and means to deceive, is used. It is understood that the common meaning contained in the explanations is that the person is subjected to deception and deception as a result of being left out of the normal situation due to some of his weaknesses. This, in turn, seems to be consistent with the meaning of the breaking bend at the root of the word. The roots and derivatives of "ġ-r-r" in different surahs of the Qur'an are generally used in the sense of deception and deception, but the verses contain nuances of meaning in terms of the causes and consequences of deception and deception, depending on the integrity, context and cause of nuzul. Looking at the verses, it is understood that at the beginning of the reasons for deception are factors such as the attraction of World life, property, position, empty dreams, desires, seduction of the devil, and the purpose and goal that is motivated is to make a person forget Allah and the hereafter.

We see that words from the root "ğrr" including the word ġurūr, are more often mentioned in verses about worldly life. In examining these verses under certain headings in the order of nuzul of the surahs in which they are located, we gave priority to the verses in which the word ġurūr passes. These verse groups, which we give its Turkish meals in our study text and the original texts in the bottom notes, consist of nine verses. Looking at all the verses and tafsir views that talk about the life of this world, Satan, infidels, hypocrites and wrongdoers, it seems that the word iurūr in the verses is used in the sense of deception and deception. The opinions of the commentators about the exegesis of these verses are also collected in this mediocre. With in its general expression, it is understood that this meaning, which indicates a break in a person's perception of life and its associated state and operation, also corresponds to the root meaning of the word.

One of the words we examine under a separate heading is the word gharūr. The word ġarūr means very deceptive. The word is mentioned in a total of three verses. Due to its advanced deception characteristics, it is interpreted as the earth and the devil. the word gharūr is expressed in the verses as very deceptive with Allah. In particular, it is noted that Satan deceived people by telling the polytheists, "you are distinguished people, God will not take you to account," and he said to the believers, "God's Mercy is abundant, he will not punish you."

We tried to examine the verses in which words other than the root "ğrr" passed under two separate headings: "verses about worldly life" and "verses about general topics". seen that words derived from the root ġ-r-r are used in the sense of deception. In the verses that speak of the life of this world, it is warned that people should not be tempted by the life of this world and forget the hereafter, and that they should not be deceived by the game of temporary satisfaction. In the six verses collected under the title general topics, it is stated that a person should not fall into error about Allah for all kinds of reasons, should not be deceived by the ostentatious lives of those who try to fight the verses of Allah, should not fall into empty dreams, and should not respect the misleading words and states of hypocrites.

Keywords: Tafsir, Ġurūr, Qur'an, Hadith, Culture, Society,

1. GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in mû'ciz ve mûciz bir kitap olması hasebiyle ayetlerini oluşturan kelimelerin de lafız ve manaca bu kasamda değerlendirilmesi zarûreti vardır. Kur'ân'ı anlamada öncelikle ayetleri oluşturan kelimelerdeki dil ince-liklerinin bilinmesi, sonra yer aldığı ayetin siyâk-sibâkı ve nüzul sebebi gibi temel hususların dikkate alınması gerektiği bilinir. Araştırmamızda bu temel hususlar dikkate alınarak Kur'ân-ı Kerîm'deki ğurūr kelimesi ve "ğrr" kökünün diğer türevleri geçtiği ayetler ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Genel çerçevesi itibariyle dünya hayatının konu alındığı söz konusu ayet-lerde insanın kanma, kandırılma sonucu istikametini şaşırmasında rol oynayan etkenlerden bahsedilirken ğurūr, ğarūr kelimelerinin ve "ğrr" kökünden gelen diğer kelimelerin kullanıldığını görüyoruz. Ayetlerde ifadesini bulan hayat algısı ve insanın dünyaya geliş gayesindeki kırılmaların temelinde aynı manaya gelen bu kökle ifade edilmesi özellikle kayda değer bir husus olmalıdır.

Çalışmada bu konuyu seçmemiz, hayatımızı derinden ve çok yönlü etki-leyen gurur olgusunun açıklığa kavuşturulması zarûretiyle ilgilidir. Arap-ça'dan Türkçeye geçen ğurūr kelimesinin Türkçe yazı ve konuşma dilindeki kullanım hali de ayrı bir başlık altında kısaca ele alınarak uğradığı anlam deĝi-şikliği ve Türkçedeki kullanım hataları izah edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız öncesinde yaptığımız araştırmalarda bu konuya özel yapılmış bir çalışmaya rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. İlk dönem tefsir, lügat ve terminoloji kaynaklarından itibaren yaptığımız taramalarda ulaşabildiğimiz bilgiler ışığında konuyu işlemeye ve anlaşılır bir üslûpla sunmaya gayret sarf ettik. Ayet meallerini oluştururken muhtelif kaynaklardan yararlandığımız için kaynakçada meal kaynağı vermenin uygun olmayacağını düşündük.

2. ĞURŪR KELİMESİ

2.1. Ğurūr Kelimesinin Etimolojik Yapısı ve Anlam Çerçevesi

Ĝrr kökünden gelen ğurūr kelimesi, lügat kaynaklarında *elbise ve deride meydana gelen kırılma, kıvrım- büküm* anlamındaki ğar (غَرَّ) müfredinin cem'i olarak değerlendirilir.¹ Bazı kaynaklarda ğar (غَرَّ) ile birlikte ğārr (غَارَّ)'ın da cem'i

¹ Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2002), 3/273; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Du-

olduğu ve bâtil, boş şeyler anlamına geldiği belirtilir.² Bunların yanı sıra kelime, sülâsî mücerred birinci baktan ğarra (غَرَّ) fiilinin mastarı kabul edilerek *kandırma*, *aldatma*, ism-i mef'ûlu olan (مغرور) formu *kandırılan*, *aldatılan* kişi manalarında açıklanır.³ Mağrūr kelimesi, kendisi tarafından aldatılan anlamına da gelmektedir.⁴ Başka bir görüşte ğarın temelde, herhangi bir tesirle bir şeyde meydana gelen ve cehalet, aldanma, eksilme, kırılma gibi sonuçlara götüren gaflet anlamına geldiği belirtilir.⁵

Kökün çok sayıda değişik formlarda farklı manalar taşıyan türevinin olduğunu görüyoruz. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Tehlike, belirsizlik (*ğarar*), tehlikeye atmak (*tağrîr*) çok aldatan, şeytan, dünya (*ğarūr*), dünya (*ğarrāra*), gaflet, dalgınlık (*ğirra-ğarāra*) gâfil, dalgın, kuyu kazan (*ğār*), bir kimseyi zaaflarından yararlanarak aldatmak (*ğirra*), iş bilmeyen, tecrübesiz toy genç (*ğır-ğarîr*), namaz rükünlerindeki eksiklik, hafif uyku hâli, noksanlık, tarz-kalıp, kılıç ağzı, devede süt azalması, piyasalardaki darlık (*ğirār*), çuval (*ğirāra*), kap, uzun boylu balık (*ğirāra*), bir şeydeki belirgin iz, beyaz başlı siyah su kuşu (*ğur*), kefil, güzel ahlak (*ğarîr*), ayın ilk üç gecesi (*ğurar*), köle, cârîye, alındaki beyazlık, at alınıdaki bir dirhemden büyü beyazlık, sahip olunan en değerli şey (*ğurra*), her haliyle güven veren saygın kişi, bir şeyin en beyazı, çok sıcak gün

reyd, *Cemheretul'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987), 1/124; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994), 4/510; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Luğa*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 3/681; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Şihâh*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1984), 2/767.

² Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4/263. İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrrem, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 5/3232-3233; Fîrûzâbâdî, Mecdudî Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, thk. Mektebetu tahkîki't-türâsi fî müessesetü'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 449; Zebîdî, Muhammed Murtaâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kuveyt: Vezâretü'l-i'lâm fi'l-Kuveyt, 1993), 13/216.

³ İsfahânî, el-Müfredâtu fî ğarîbi'l-Kur'ân, er-Râgıb el-İsfahânî, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 358; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/3232; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, 449; Zebîdî, 13/214; Ahmed Muhtâr Omer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşıra* (Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1429/2008), 2/1604.

⁴ Ahmed Muhtâr Omer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşıra*, 2/1604.

⁵ Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire – Londra: Merkezü Neşr A sa r el-Allâme el-Mustafavî – Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

(*ağarr*), yer yüzeyindeki yarık, küçük nehir, deve otlatmak (*ğar*), hoş kokulu beyaz bitki türü, Medîne-i Münevvere (*ğarrā*), su yüzeyindeki kabarcıklar (*ğurrān*), cimri (*muğār*), kabile hanımefendisi (*ğurrā*), habes tavuğu (*ğırğır*), ses, kaynama sesi, suyun boğazdaki gargara sesi (*ğarğara*) gibi kelimeler bu kökten türetilmiştir.⁶ Kelimelerin, kullanıldığı alana göre değişen manalarında kökün temeldeki kırılma anlamı ve buna bağlı sonuçlar arasında bir bağ olduğu görülmektedir.

Kaynaklarda, ğurūr kelimesi; insanın, asılsız heveslerin oyununa gelmesi⁷, insanın mal, makam, şeytan ve benzeri şeyler tarafından aldatılması⁸, kişinin kendini beğenmesi, başkalarının her halini ve yaptığı her şeyi küçümsemesi ve değersiz görmesi⁹ gibi birbirine yakın manalarda açıklanmaktadır. Diğer taraftan, çoğunlukla ğ-r-r kökünün manasını izah sadedinde müteradifi olan aldatmak anlamındaki ħ-d-‘ kelimesi kullanılmaktadır.

Bu tariflerde öne çıkan ortak mananın, kişinin birtakım zaafı yüzünden normal halin dışına çıkması neticesinde maruz kaldığı aldanma, aldatılma olduğu, bunun da kelimenin kök anlamındaki kırılma, kıvrım-büklüm anlamıyla uyumlu düştüğü görülmektedir.

3. KUR'ÂN ÖNCESİ DÖNEMDE ĞURŪR KELİMESİ ve Ğ-R-R KÖKÜNÜN KULLANIMI

“Ğrr” kökünün, türevleriyle Câhiliye dönemi Arap şiirinde kullanıldığı görülmektedir. Muallakât şairlerinden Kinde kabilesine mensup İmruülkays b.

⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/273-274; İbn Dureyd, *Cemheretul'l-Luğa*, 1/124; Sâhib b. Abbâd, *el-Muĥîṭfi'l-Luğa* 4/510-511; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 3/681-682; Cevherî, *es-Şihâh*, 2/767-769; İbn Sîde, *el-Muĥkem ve'l-Muĥîṭu'l-A'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000; İsfahânî, *el-Müfredâtu fi ğarîbi'l-Kur'ân*, 358-359; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/3232-3237; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muĥîṭ*, 449-450; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Mıṣbâhu'l-munîr fi ğarîbi's-şerĥi'l-kebir*, thk. Abdul'azîm eş-Şenâvî (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 2/445; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 13/214-237; Ahmed Muh-târ Omer, *M'ucemu'l-Luġati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âşıra*, 2/1604-1605.

⁷ Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Dumeyriye-Süleyman Sâlim el-Hareş (Riyad: Dâru tayyibe, 1412.), 6/426.

⁸ Fîrûzâbâdî, *Beşâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdul'alîm et-Tahâvî (Kahire: Lecnetu İhyâ'it-türâsi'l-İslâmî, 1973), 129; Munâvî, *et-Tevkîf alâ muhimmâti't-teârif*, 201.

⁹ Mecmûa mine'l-müellifîn, *Mu'cemu muştalâhâti'l-'ulûmi's-şer'iyye*, 3/1176.

Hucr (öl. 544 m.) beyitlerinde *beyaz* (ğarrā), *beyazlar* (ğurrān) kelimelerini kullanmıştır.¹⁰ Yine muallakât şairlerinden Tağlib kabilesine mensup Amr b. Külsûm (öl. 578 m.) şiirinde *aldatıyor* (yağurru), *çok aldatan* (ğarūr) kelimelerini kullanmıştır.¹¹ Varaka b. Nevfel (öl. 592 m.) bir beytinde *sizi hiç kimse aldatmasın* (felâ yağrurküm ahad) ifadesine yer vermiştir.¹²

Ğurūr kelimesi kök ve türevlerinin Câhiliye dönemindeki taşıdığı anlamların Kur'ân'ın inişinden sonra da değişmediği, ayrıca Kur'ân'ın inişiyle birlikte anlam derinliği kazandığı anlaşılmaktadır.

4. KUR'ÂN'DA ĞURŪR KELİMESİ ve ĞRR KÖKÜNÜN DİĞER TÜREVLERİ

Kur'ân'da "ğrr" kökünün türevleri, ğurūr kelimesiyle birlikte, dokuzu Mekkî, dördü Medenî olmak üzere on dört sûrede yirmi yedi yerde geçer.¹³ Araştırmanın bundan sonraki bölümünde söz konusu ayetler belli bir tasnife göre ele alınıp ğurūr kelimesinin Kur'ân'daki yeri vuzûha kavuşturulmaya çalışılacaktır.

4.1. Ğurūr Formunun Yer Aldığı Ayetler

Ğurūr kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de beşi Mekkî, dördü Medenî olmak üzere toplam dokuz ayette geçmektedir. Bu ayetler, nüzul tertibine göre şöyledir:

1) "Böylece (şeytan) ikisini de hîle ile aldattı. Ağacın meyvesini tattıklarında edep yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarıyla üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara; ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylemedim mi, diye seslendi." (el-A'râf, 7/22.) Ayetin öncesindeki iki ayette şeytanın, Âdem ile Havvâ'yı; melek olacakları, ya da cennette ebediyen kalacakları gibi özendirici sözlerle yasaklı ağacın meyvesini yemeleri konusunda kandırmaya çalıştığı anlatılmış ve bu ayetin ilk

¹⁰ İmruülkays b. Huçr, *Dîvânu İmruülkays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l- Meârif, 2009), 83, 296.

¹¹ Amr b. Ümmü Külsûm et-Tağlebî, *Dîvân*, thk. Eymen Meydan (Cidde: en-Nâdî'l-edebî es-sekâfî, 1992), 281.

¹² Gassân Azîz Huseyn, *Varaka b. Nevfel, asruh-hayâtuh-şi'ruh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1423/2002), 132.

¹³ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.), 497.

cümlesi olan *fedellāhumā bi ğurūr* ifadesiyle şeytanın hedefine ulaştığı belirtilmiştir. Ayetteki ğurūr lafzı, tefsir kaynaklarında aldatma olarak açıklanmaktadır.¹⁴ Ayetin bütününe bakıldığında bu lafzın hileye dayalı bir aldatma olduğu açıkça görülmektedir.

2) "De ki: Allah'ı bırakıp da tapındığınız ve ona ortak koştuğunuz varlıklar üzerinde hiç düşündünüz mü? Gösterin bana bakalım, yeryüzündeki hangi nesneyi yaratmışlar? Yoksa onların göklerde mi ortaklığı var? Yahut biz onlara bir kitap vermişiz de onlar oradaki kesin bir delile mi dayanmaktalar? Doğrusu, o zalimlerin birbirlerine vaatleri aldatmacadan başka bir şey değildir." (Fâtır, 35/40) Buradaki ayetin son cümlesinde geçen ğurūr kelimesi tefsirlerde içi boş, aldatmaca, yalan, asılsız şey karşılıklarıyla açıklanmaktadır.¹⁵ Buna göre, zalim olarak vasıflandırılan müşriklerin birbirlerine olan vaatlerinin kendilerini avutmaktan, kandırmaktan öteye geçmeyen asılsız şeyler olduğu ifade edilmiştir. Bazı müfessirler ayetin son kısmını, müşrik seçkinlerinin alt tabakası olarak gördükleri kimselere; "Bu tanrılar sizleri Allah'a yaklaştıracak." şeklindeki telkinleri¹⁶ veya bizzat kendilerinin onlar için Allah'a şefaathane olacakları yolundaki vaatleri olarak yorumlamaktadır.¹⁷

3) "Haydi, onlardan gücünün yettiklerini çağırınla ayart, atlıların ve piyadelerinle onlara karşı ordu topla; mallarına, evlatlarına ortak ol, kendilerine vaatte bulun. Zaten şeytan onlara aldatmadan başka bir şey vaat etmez (el-İsrâ, 17/64). Müfessirlerin buradaki ğurūr kelimesini de içi boş, aldatmaca, yalan, asılsız şey manasında yorumladıkları görülmektedir.¹⁸

¹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta (Beyrut: Dâru't-târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 2/32; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 10/110; İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke & Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 5/1451.

¹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/560; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 19/390; Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl*, 6/426.

¹⁶ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekerîyyâ. *el-Câmi'uli Ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 27/394.

¹⁷ Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Said Abdullah b. Omer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Mahmud Ahmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'r-reşîd Müessesetü'l-îmân, 2000), 3/124.

¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/540; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 14/666; Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2006), 8/319.

4) “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rableri dileyeydi bunu yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak (el-En’âm, 6/112). Ayet metnindeki *zuhrufe’l-kaqli gurûran* ifadesini müfessirler; esasa dayanmayan, kandırma maksatlı ve dinleyenin ilgisini çekecek süslü, yaldızlı söz ve vaatlerle aldatma olarak açıklamaktadırlar.¹⁹ İbn Ebî Hâtim’e (öl. 327/939) göre bu yapıdaki kişiler, birbirlerini fitnede kendi tarafına çekmek için yaldızlı kelimelerle konuşma yöntemini kullanırlar.²⁰ Râzî (öl. 606/1519), bu aldatılma olayını ya tamamen cehaletten ya da cehaletten kaynaklanan bir durum olarak değerlendirir²¹.

5) “Rahman’a karşı size yardım edecek askerleriniz hani, kimler? Kâfirler ancak derin bir aldanış içindedirler.” (el-Mülk, 67/20) Ayet metninin sonundaki *gurûr* kelimesinin ne manaya geldiği sorulan İbn Abbas; bâtil yani boş, asılsız ve hakikatle ilgisi olmayan cevabını verir.²² Müfessirlerin de kelimeye burada aynı manayı verdiğini görüyoruz.²³

6) “Herkes ölümü tadacaktır. Yaptıklarınızın karşılığı sizlere eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete alınırsa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir.” (Âl-i İmrân, 3/185) Buradaki *gurûr* kelimesi de müfessirlere göre, değersiz, geçici²⁴, boş şeylere özendirerek aldatan²⁵ manalarına gelmektedir. İbn Âşûr (öl. 1393/1973) önceki ayetlerle bağlamı dolayısıyla bu ayetle, Hz. Peygamber ve müminlere Uhud savaşında yaşananlarla ilgili teselli verildiğini ve görüşümüz

¹⁹ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu’n-Nîl (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî el-Hadîse, 1989), 327; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vil-i ‘Âyi’l-Kur’ân*, 9/497; Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Er-tuğrul Boynukalın, muraca’a. Bekir Topaloğlu, 5/186.

²⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke & Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 4/1372.

²¹ Râzî, Muhammed er-Râzî Fahreddîn b. Allâme Zıyâeddîn Ömer, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beirut-Lübnan: Dâru’l-fikr, 1401/1981), 13/163.

²² Merkezü’l-dirâsât ve’l-ma’lûmâtî’l-Kur’âniyye, *el-Medhal ilâ mevsûati’t-tefsîri’l-me’sûr* (Beirut: Dâr İbn Hazm, 1439/2017), 22/79.

²³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/392.

²⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/320.

²⁵ Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru’l-Basît*, thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân (Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûdel-İslâmiyye-İmâdetu’l-Bahsi’l-İlmî, 1430), 18/194; Kurtubî, *el-Câmi’uli Ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/96.

alınsaydı savaşa çıkılmaz ve bunlar başa gelmezdi şeklindeki münafık iddialarının boşa çıkarıldığını belirtir.²⁶

7) "Yine o zaman münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunanlar: Allah ve Resûl'ünün vaatleri bizleri aldatmaktan ibaretmiş diyorlardı." (el-Ahzâb, 33/12.) İslam âlimleri Hendek savaşı hazırlıkları sırasında geleceğe dâir fetih müjdeleri içeren bazı mucizelerin meydana geldiğini dile getirmişlerdir. Hz. Peygamber bu müjdeleri duyurunca, savaşın şiddetli evrelerinde münafıklardan Muattib b. Kuşeyr; üzerimize gelen oklardan tuvalet ihtiyacımızı bile görmeye fırsat bulamazken Muhammed bize Yemen, İran ve Bizans'ın fethini vaat ediyor, vallahi bu bir aldatmacadır/ğurūr demiş ve ayet bunun üzerine inmiştir.²⁷

8) "Onlara durmadan vaat eder, boş ümitler verir. Şeytanın onlara vaatlerde bulunması aldatmadan başka bir şey değildir." (en-Nisâ, 120) Bu ayetteki ğurūr kelimesi de boş, bâtil, hileli aldatma manalarına alınmaktadır.²⁸ Râzî, bu ayetin tefsirinde ğurūr'u; insanın bir şeyi faydalı ve tatlı zannetmesi, sonra o şeyin ne büyük bir belâ ve acı olduğunu anlaması olarak tanımlar ve dünya ahvâlinin de bütünüyle böyle olduğunu söyler.²⁹

9) "Dünya hayatı, aldanış metâından başka bir şey değildir." (el-Hadîd, 57/20) Tefsirlerde, ayetteki *metâ'u'l-ğurūr* ifadesiyle vurgulanan aldanışın, âhireti unutup sadece dünya için çalışan veya geçici yararlanmayı gözlerinde fazla büyütenlerle ilgili olduğu belirtilir.³⁰ Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) buradaki ğurūr kelimesini, fânî olarak yorumlar ve manayı kısa bir süre yararlanılan ve sonra terk edilen metâ olarak açıklar.³¹

Ğurūr kelimesinin geçtiği ayetlerin bütününe ve müfessirlerin görüşlerine bakıldığında kelimedede öne çıkan mananın aldatma, aldanma olduğu görülmektedir. Bu da Kur'an'ın ğurur kelimesine lügat ve ıstılah anlamı dışında başka bir anlam yüklediğini göstermektedir.

²⁶ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1984), 21/283; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 1430), 18/194.

²⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/478.

²⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/408.

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/51.

³⁰ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 21/302; İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 8/235.

³¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/243.

4.2. Ğarūr Kelimesinin Yer Aldığı Ayetler

Ğarūr (غَرُور) kelimesi, fa‘ul vezninde mübâlağalı ism-i fâil olup, çok aldatan manasına gelmektedir.³² Yer aldığı ayetlerde farklı anlamlar taşıdığı için çalışmamızda ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun bulduk. Kelime, Kur‘ân-ı Kerîm’de ikisi Mekki, biri Medeni olmak üzere toplam üç ayette geçmektedir. Ayetleri, buldukları sûrelerin nüzul tertibine göre şöyle sıralayabiliriz:

1) “Ey insanlar! Allah’ın va’di hakır; dünya hayatı sakın sizleri aldatmasın, o çok aldatan da/ğarūr sizleri sakın Allah ile kandırmasın.” (el-Fâtır, 35/5) Müfessirler, ayetteki *çok aldatan* ifadesiyle kastedilenin; daima saptırma, aldatma peşinde olduğu gerçeğiyle ilişkilendirerek şeytan olduğunu ifade ederler.³³ İbn Âşûr ayetin, biri cazibeli görüntülere kapılarak kendi kendini aldatmak, diğeri şeytan tarafından aldatılmak şeklinde iki türlü aldanma halini içerdiğini, ikincisinin daha tehlikeli olduğunu belirtir.³⁴ Şeytanın Allah ile aldatmasını müfessirler; muhatap müşrik kitlenin seçkin insanlar olmaları dolayısıyla Allah’ın onları sorgulamayacağı yolundaki aldatan vesveseleri ve Allah adına asılsız vaatleri şeklinde yorumlamaktadır.³⁵

2) “Ey insanlar! Rabbinize saygısızlıktan sakının; hiçbir babanın evladından fayda göremeyeceği, evladın da babasından hiçbir fayda göremeyeceği bir günden korkun. Allah’ın vaadi hakır. Sakın dünya hayatı sizleri aldatmasın; o çok aldatan da sizleri sakın Allah ile kandırmasın.” (Lokman, 31/33) Bu ayetteki çok aldatan anlamına gelen *ğarūr* kelimesi, şeytan, dünya, insan ve insanı aldatan her şey olarak açıklanıyor.³⁶ Kurtubî (öl. 671/1273), bütün işi insanı sonu gelmez hayallerle avutmak, ahiretini unutturmaya çabalamak olduğu için kastedilenin şeytan olduğunu söyler.³⁷ Râzî’ye göre kastedilen öncelikle dünyadır, emredilen de onun cazibeli ahvâline kapılmamalarıdır ve nefis-i emmâre ile

³² Ahmed Muhtâr Omer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âşıra*, 2/1606.

³³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/552; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîl-i ‘Âyi’l-Kur‘ân*, 19/330; İbn Atıyye, *el-Muħarrerü’l-vecz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 7/203.

³⁴ İbnÂşûr, *et-Tahrîrve’t-Tevîr*, 22/257.

³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîl-i ‘Âyi’l-Kur‘ân*, 19/330; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, 17/346.

³⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/440; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîl-i ‘Âyi’l-Kur‘ân*, 18/582.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, 16/496.

şeytanın; "bu hayatın tadını çıkarmaya bakın, tövbe edersiniz, Allah ahiretinizi de böyle yapar" şeklindeki aldatmasına gelmemeleridir.³⁸

3) "Münafıklar onlara; bizler sizlerle beraber değil miydik diye seslenirler. Onlar; evet, öyleydi, ama sizler kendinizi fitneye düşürdünüz, fırsat kolladınız, hep şüphe içinde oldunuz, Allah'ın emri (ölüm) gelinceye kadar boş ümitler, arzular sizleri aldatı ve o çok aldatan da sizleri Allah ile kandırdı." Bu ayetteki çok aldatan anlamına gelen ğarūr kelimesinin, önceki iki ayette olduğu gibi şeytan ve dünya manalarında açıklandığını görüyoruz.³⁹ Zeccâc (öl. 311/924), ğār kelimesinin az veya çok aldatan için kullanılabileceğini, ama ğarūr'un az aldatan için kullanılmayacağını söyler.⁴⁰ Şinkîti (öl. 1913), ayette şeytanın ğarūr kelimesiyle tabir edilmesini, onun türlü telkinlerle insanları devamlı kandırma çabalarına bağlar.⁴¹ Şinkîti ayrıca, Allah ile aldatmadan muradın ne olduğunu aynı ayetin baş kısmının açıkladığını, bunun da şeytanın, Allah'ın öldükten sonra tekrar diriltme vaadinin gerçekleşmeyeceği şeklindeki telkini olduğunu belirtir.⁴²

Bu üç ayetteki çok aldatan manasına gelen ğarūr kelimesinin faū'l vezninde ma'rife bir isim olarak yer alması, böyle bir işi ancak şeytan gibi aldatmada usta birinin yapabileceğini göstermektedir. Kelimenin ifade ettiği mana ve müfessirlerin yorumları da bu düşüncüyü desteklemektedir. Ayrıca, Allah ile aldatmanın tehlikeli sonuçlara yol açan bir eylem olduğunu, bunun da kişinin dünyanın ve nefsin oyununa gelmesi veya şeytanın türlü şekillerdeki saptırma oyunlarının neticesi olarak gerçekleştiği söylenebilir.

³⁸ Râzi, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25/165.

³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/240; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, 22/406; Mâverdî, Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Esseyid b. Abdulsûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, ts.), 5/476.

⁴⁰ Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. AbdulcelîlAbduhŞelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb,1988), 5/125.

⁴¹ Şinkîti, Muhammedü'l-Emin, b. Muhammed, *Eğvâu'l-Beyân fi îdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, nşr. Vakfu müesseseti Süleyman b. Abdilazîz er-Râcihî el-hayriyye (Cidde: Dâru âlemi'l-fevâid, ts.), 7/867.

⁴² Şinkîti, *Eğvâu'l-Beyân fi îdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, 7/868.

5. Ğ-R-R KÖKÜNDEN GELEN DİĞER KELİMELERİN GEÇTİĞİ AYETLER

5.1. Dünya Hayatıyla İlgili Ayetler

Çalışmamızın bu kısmında, öncelikle konu birliği bakımından ağırlıkta olan ayetleri bir arada ele almayı uygun buluyoruz. Dünya hayatıyla ilgili olan bu ayetleri yer aldıkları sûrelerin nüzul tertibine göre şöyle sıralayabiliriz:

1) “Bu azap, ayetlerimizi alay konusu yapmış olmanız ve dünya hayatının sizleri aldatmış olması sebebiyledir. O gün artık oradan çıkarılmazlar, mazaretleri de kabul edilmez.” (el-Câsiye, 45/35) Müfessirlere göre dünya hayatının aldatması, cazibeli görüntüsüyle insanlara ahireti yok sayma derecesinde unutturması veya tamamen inkâra sürüklemesi anlamına gelir.⁴³ İbn Âşûr, ayette aldatma eyleminin hayata isnadını, hayatın aldatma-aldanma yol ve sebeplerini en geniş çerçevede içinde barındırmasına bağlar ve bunu mecazi bir anlam olarak yorumlar.⁴⁴

2) “Dinlerini bir oyuncak ve eğlence edinen, dünya hayatının aldattığı kimseleri bırak.” (el-En’âm, 6/70) Mâverdî’ye (öl. 450/1058) göre dünya hayatının aldatması, ya kişinin arzularının yerine gelmesiyle hayatın aldatması, ya da böyle bir hayata özendiren dünyanın aldatması şeklinde anlaşılır.⁴⁵ İbn Atıyye (öl. 541/1147) kuş, ağzındaki azıkla yavrusunun ağzını doldurdu manasındaki *ğarra’t-tâîru ferhahû* örneğini vererek ayetteki *ğarrathumu’l-hayâti’d-dunyâ* ifadesini, dünya onların ağzlarını doldurdu ve doyurdu şeklinde yorumlar.⁴⁶

3) “(...) Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.” (el-En’âm, 6/130) Mâverdî, buradaki dünya hayatının aldatmasını; dünya hayatının cazibeli haliyle aldatması, ya da üstünlük arzularıyla aldatması veya fırsatların tanınmasıyla aldatması şeklinde anlamak gerektiğini ifade eder.⁴⁷ Bazı müfessirlerce, ayetteki “dünya hayatının aldattığı” ifadesi kâfirlerin, içinde buldukları küfür halinin akılla bağdaşmayan kötü bir

⁴³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vil-i ‘Âyi’l-Kur’ân*, 21/109; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/173; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu’l-‘akli’s-Selîm ilâ mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ’ (Riyad: Mektebetu’r-Riyadî’l-hadîse, ts.), 5/119.

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve’l-Tevîr*, 25/376.

⁴⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, 2/130.

⁴⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 3/387.

⁴⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, 2/171.

aldanma olduğu anlamında güçlü bir kınama içerdiği gibi, dünya hayatının ağızlarını doldurup doyurdukları manasına da gelir⁴⁸ şeklinde yorumlanmaktadır.

4) "Onlar ki, dinlerini eğlence ve oyun edindiler ve dünya hayatı onları aldattı. Onlar bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve ayetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unutturuz." (el-A'râf, 7/51) Mâturîdî (öl. 333/944) aldatmanın dünya hayatına izafe edilmesini hayatın aldatan etkenlerle dolu oluşuna bağlar.⁴⁹ Râzî, bu ayetin tefsirinde, dünya hayatının aldatması ifadesinin mecazî olduğunu, gerçekte aldatanın hayatın içinde yaşananlar olduğunu, insanın mal-mülk, makam peşine düşmek, daha müreffeh ve daha uzun yaşamak gibi doymak bilmez hırslara kapılarak dini bırakıp büsbütün dünyaya daldığını ve bütün bunların insanı oyuna getirip aldattığını ifade eder.⁵⁰

5) "Sakin dünya hayatı sizleri aldatmasın, o çok aldatan da sizleri Allah ile kandırmasın." (Lokmân, 31/33) Bu ayet ğarûr lafzı dolayısıyla yukarıda geçtiği için burada son kısmına yer verdik. Mâturîdî, bir önceki ayetle ilgili yorumuna ilaveten bu ayetteki aldatmanın cazibeli görüntüsüyle doğrudan dünya tarafından olabileceği manasının da anlaşılabilirliğini ifade eder.⁵¹ Mâverdî'ye göre bu ayetteki dünya hayatı aldatması; intikamın geciktirilmesi sizleri yanıltmasın ve mal-mülk sizleri İslâm'a karşı aldatmasın şeklinde iki türlü yorumlanabilir.⁵²

6) "Ey insanlar! Allah'ın vaadi hakır; Dünya hayatı sakın sizleri aldatmasın, o çok aldatan da sizleri sakın Allah ile kandırmasın." (Fâtır, 35/5) Taberî (öl. 310/923) buradaki dünya hayatının aldatmasından maksadın, insanların içinde buldukları zenginliğe ve kendilerince seçkin konumlarına aldanmalarıdır.⁵³ İbn Âşûr'a göre ayette aldatmanın dünya hayatına isnadı, fiilin sebebine isnadı kabilinden mecazî bir ifade olup, insanı asıl aldatan, dünya hayatının cazibesine kapılan kendisidir.⁵⁴

⁴⁸ İbnAtıyye, *el-Muĥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 3/463; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/226.

⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 5/99.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/99.

⁵¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy, 11/257;

⁵² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 4/349.

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 19/331.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/258.

5.2. Genel Konulardaki Ayetler

Bu ayetleri, yer aldıkları sûrelerin nüzul tertibine göre şöyle sıralayabiliriz:

1) “Ey insan! Kerîm Rabbinle ilgili seni ne yanıltıp aldattı?” (el-İnfitâr, 82/6) Mukâtil b. Süleyman bu ayetin; şaşı gözlü, zorba Eşed b. Kilde’nin; “Eğer cennet kapısının kulpunu bir yakalarsam, onu kuvvetle tutup pek çok insanın oraya girmesini sağlayacağım” sözleri üzerine nazil olduğunu, bu sözüyle şeytanın oyununa geldiğini ve Mekke’nin fethedildiği gün öldürüldüğünü söyler.⁵⁵ İbn Ebî Hâtim; bu ayeti okuyan Hz. Ömer’in; “vallâhi onu cehaleti aldattı” dediğini zikreder.⁵⁶

2) “Kâfirlerden başkası Allah’ın âyetleri hakkında tartışmaya girmez. Onların beldeler arasında dolaşmaları seni aldatmasın.” (Mü’min, 40/4) Tefsirlerde, buradaki hitabın Hz. Peygamberin şahsında dönemin sıkıntılı şartlarında yaşayan mü’minlere yönelik olduğu, Mekke müşrikleri kastedilerek kâfirlerin refah içinde ve rahatça beldeler arasında dolaşmaları, seyahat veya ticaret için değişik bölgelere gidip gelmeleri sizleri yanıltıp aldatmasın uyarısında bulunduğu ifade edilir.⁵⁷

3) “O sıra münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar; bunları, dinleri aldattı diyorlardı. Hâlbuki kim Allah’a tevekkül ederse (bilir ki) O Azîz ve Hakîmdir.” (Enfâl, 8/49) Abdurrezzâk (öl. 211/826-27) bu kişilerin Bedir savaşına katılmayan bir münafıklar grubu olduğunu söylerken, diğer taraftan Kelbî’nin; bunların İslâm’ı kabul ettikleri halde müşrikler safında Bedir savaşına katılan bir grubun, müminlerin sayıca azlığını görünce bu sözü söylediklerini belirtir.⁵⁸ Ayette sözü edilen kalplerdeki hastalıktan murâdın küfür olduğunu belirten Mukâtil b. Süleyman, bu âyetin, hicret etmeyip Mekke’de müşriklerle birlikte yaşamaya devam eden bir grup Müslümanın müşrikler safında katıldıkları Bedir savaşında müminleri sayıca az görmeleri üzerine dinlerinde şüpheye düştüklerini ve Hz. Peygamberin ashâbını kastederek, dinlerinin onları aldattığı şeklindeki sözleri üzerine bu âyetin indiğini söyler.⁵⁹ Taberî’ye göre

⁵⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/613.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 10/3408.

⁵⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/705; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 20/280; Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mürteza Bedir, 13/10.

⁵⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Muslim Muhammed, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1989. 1/260-261.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/120-121.

bunlar, müşrikler arasında İslâm'a yakınlık duyan, ama tam olarak gönüllerinde hissetmeyen ve müşriklerin yanında katıldıkları Bedir savaşında müminlerin sayıca az olduğunu görmeleri üzerine bu sözü söyleyen bir gruptur.⁶⁰ Mâverdî, İbn Abbas ve Mücâhid'e dayandırarak aynı yorumda bulunurken, ayrıca Hasan-ı Basrî'nin görüşüne yer vererek bunların doğrudan müşrikler olabileceğini de söyler.⁶¹

4) "Münâfıklar onlara; bizler sizlerle beraber değil miydik, diye seslenirler. Onlar; evet, öyleydi, ama sizler kendinizi fitneye düşürdünüz, fırsat kolladınız, hep şüphe içinde oldunuz, Allah'ın emri (ölüm) gelinceye kadar boş ümitler, arzular sizleri aldattı ve o çok aldatan da sizleri Allah ile kandırdı." (el-Hadîd, 57/14) Ayette ifade edilen aldatan boş ümitlerin, arzuların tefsirlerde; "Menfaat beklentileri, Hz. Peygamberin yakında ölebileceği veya herhangi bir şekilde ortadan kaldırılabileceği, böylece İslâm'dan kurtulup rahatlayacakları"⁶² şeklinde açıklandığını görüyoruz. Bunların şeytan, dünya, mağfîret ümidi veya bugün-yarın manalarına geldiği de ifade edilir.⁶³ Başka bir yoruma göre müşriklerin, müminlerin başına türlü felâketlerin gelmesi beklentileridir.⁶⁴

5) "Onların bu tutumu; sayılı günler dışında bize ateş asla dokunmayacak demelerinden ötürüdür. Uydura geldikleri yalanlar dinleri hakkında kendilerini aldatmıştır." (Âl-i İmrân, 3/24) Müfessirlere göre Yahudilerin; cehennemde ancak, atalarının buzağıya tapma süresi olan kırk gün azap görecekleri veya kendilerinin Allah'ın oğulları ve sevgilileri oldukları iddiaları üzerine, Allah bunun kendilerini aldatan bir iftira olduğunu bildirmektedir.⁶⁵

6) "Kâfirlerin beldelerde dolaşmaları sakın sizleri aldatmasın." (Âl-i İmrân, 3/196) Ayetin müşrik Araplar hakkında indiğini belirten Mukâtil b. Süleyman, buradaki hitabın Hz. Peygambere olduğunu, bir sonraki ayette de ifade edildiği gibi onların belde belde dolaşıp kazandıkları malların gerçekte pek de değerli olmadığı, onların ahiretteki yerlerinin cehennem, müminlerin ise cennet

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 11/227.

⁶¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 2/325-326.

⁶² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/240; Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 14/349-350.

⁶³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5/475.

⁶⁴ Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 5/124.

⁶⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/269; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 5/297; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 1/392.

olacağı yorumunda bulunur.⁶⁶ Aynı yorumda bulunan Taberî, Hz. Peygamber'in böyle bir konuda aldatılması mümkün olmadığından gerçekte bu hitabın bütün müminlere olduğunu belirtir.⁶⁷ Müfessirlerin bu minval üzere görüş beyan ettikleri görülürken, Ferrâ (öl. 207/822), ayetteki kâfirlerden murâdın Yahudi tâcirler olduğu⁶⁸, Zeccâc da hitabın Hz. Peygamber'e ve herkese olduğunu ifade ederler.⁶⁹ Mâverdî'nin yorumu da şöyledir: "Peygamber (s.a.v.)'in aldanması câiz görülmediğine göre, böyle bir hitaba nasıl muhatap olduğu sorusu akla gelebilir. Bunun iki türlü cevabı vardır: 1) Allah Teâla te'dîp ve tahzîr için O'na bu hitapta bulunmuştur. 2) Bu hitap, hitabı duyan herkesedir. Allah, sanki: ey duyan-işiten herkes; kâfirlerin belde belde dolaşmaları sizleri yanıltıp aldatmasın. Dolaşma maksatlarıyla ilgili iki görüş vardır: 1) Dolaştıkları belde-lerin nimetlerinden yararlanmak, 2) Günahlarının cezası henüz verilmemişken hayatın tadını çıkarmak."⁷⁰ Mâverdî'nin yorumunun daha kapsayıcı ve diğer yorumları tamamlayıcı mahiyette olduğu görülüyor.

6. HADİS-İ ŞERİFLERDE ĞURÛR KELİMESİ ve Ğ-R-R KÖKÜ TÜREVLERİ

Ğurûr kelimesiyle birlikte "ğrr" kökünün değişik formlarda ve aynı anlam çerçevesinde hadislerde de yer aldığı görülmektedir. Ebu Ca'fer'in rivayetinde Peygamber (s.a.v): " İman kalbe girdiğinde, kalp ona açılır, genişler." buyurdu, ardından: " Allah kimi hidayete erdirmek isterse göğsünü İslâm'a açar (el-En'âm/125)" ayetini okudu. Bu nasıl anlaşılır, belirtisi var mıdır yâ Resûlallah? sorusu üzerine: " Evet vardır; ebediyet yurduna yönelmek ve ğurûr (aldatma-kandırma) yurdundan uzaklaşmak ve ölümle buluşmadan önce ölüm için hazırlanmaktır." buyurdu. ⁷¹ Ebu Ca'fer'in başka bir rivayetinde göre Hz. Peygamber: "Ebediyet yurdunu tasdik eden birinin ğurûr (aldatma-kandırma)

⁶⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/325.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, 6/325.

⁶⁸ Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/251.

⁶⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu*, 1/500.

⁷⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/444.

⁷¹ İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Muşannef*, thk. Hamed b. Abdullah el-Cum'a – Muhammed b. İbrahim el-Lahyedân (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004), 12/156. "Kitâbu'z-zühd" 8 (no: 35317); Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002), 4/346, "Kitâbu'r-rihâk" 20 (7863).

yurdu için koşuşturması ne şaşılacak bir durum!" buyurmuştur.⁷² Bu hadislerde yer alan ğurūr kelimesinin, ayetlerde geçen ğurūr kelimesiyle aynı mâna kapsamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Semüre b. Cündüb'ün rivayetine göre Hz. Peygamber imsak vaktiyle ilgili olarak: " Fecir iyice belli olmadıkça sakın Bilâl'in ezanı ve şu ağartı sizleri aldatmasın."⁷³ derken, sakın sizleri aldatmasın ifadesini *lā yeğurrannekum* olarak kullanmıştır. Ebu Hüreyre'nin rivayetine göre: "Namazda ve selamda noksanlık olmaz."⁷⁴ buyurmuş ve *noksanlığı* ğırār kelimesiyle ifade etmiştir. Câbir'in rivayet ettiği başka bir hadiste de: "Ümmetimin alınları (kıyamet gününde) abdestlerinden kalan izle ak olacaktır."⁷⁵ buyurulmakta ve hadisteki *aklık/ğur* kelimesiyle ifade edilmektedir. Ğurūr kelimesi ve ğar kökünden gelen kelimelerin, Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de aynı anlam çerçevesinde kullanıldığı görülmektedir.

Ulaşabildiğimiz kaynaklardan elde edilen örneklerle vuzûha kavuşturmaya çalıştığımız ğurūr kelimesinin ve "ğrr" kökünden gelen diğer kelimelerin, Câhiliye döneminden İslam dönemine anlam kaybı veya kaymasına uğramadıkları, Kur'ân'ın inişiyle birlikte anlam derinliği kazandıkları anlaşılmaktadır. Kelimenin, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde mâzi, muzâri, masdar ve mübâlağalı ism-i fâil gibi farklı formlarda geçtiğini görüyoruz.

7. ĞURŪR KELİMESİNİN TÜRKÇE'DE KULLANIMI

Ğurūr kelimesi, Türkçe'ye gurur şeklinde geçmiş olup konuşma ve yazı dilinde bu şekliyle kullanılmaktadır. Çalışmanın sonunda bu hususu ayrı bir başlık altında kısaca ele almanın uygun olacağını düşündük. Arapça'daki ğurūr kelimesiyle yapı benzerliğini koruyan kelime Türkçe lügatlerde; boş ve beyhûde şeylere güvenip aldanma⁷⁶, kurulma, mağrurluk⁷⁷, kendini beğenme,

⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 12/166. "*Kitâbu'z-zühd*" 8 (no: 35366).

⁷³ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Şahiḥ-u Müslim*, hz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Riyad: Dâru's-selâm 1421/2000), "*Kitâbu's-Şıyâm*" 8 (no: 1094).

⁷⁴ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, murâcaa: Sâlih b. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim Âlu's-şeyh (Riyad: Dâru's-selâm li'n-neşr, 1420/1999), 171 (no: 928).

⁷⁵ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Tarık b. Avadullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1415/1995), 8/144 (No: 8222).

⁷⁶ Sâmî, Şemseddin, "*Gurur*" *Kâmûs-ı Türkî*, Dersâdet 1317/1899, Tıpkıbs. (İstanbul: Çağrı yayınları1978), 965.

kibir, kurum, övünme, onur, şeref⁷⁸ gibi manalarda açıklanmaktadır. Buradaki tanımlardan Arapça'daki *ğurūr* kelimesinden mana izleri taşıdığı söylenebilirse de kelimenin, Türkçe konuşma ve yazı dilinde yerine göre kibir, daha çok da övünme, onur, şeref gibi manalarda kullanıldığı görülmektedir.

Burada belirtilmesinde yarar gördüğümüz bir husus şudur: Kelimenin günümüzdeki kullanımlarında görülen "gururum var" yerine, "şerefim, haysiyetim var", "gurur duyuyorum" yerine, "övünç duyuyorum" veya "iftihâr ediyorum" gibi ifade kalıplarının tercih edilmesi, kanaatimizce daha uygun düşecektir.

8. SONUÇ

Çalışmada öncelikle, Kur'ân'daki *ğurūr* kelimesi ve "ğrr" kökünden gelen diğer kelimelerin Câhiliye dönemi Arap şiirinde de kullanıldığı ve Kur'ân'ın inişiyle birlikte bu kelimelerin anlam çerçevesinin genişlediği tespit edilmiştir. Bunlara ilaveten kök ve türevlerinin hadislerde nasıl kullanıldığına ve anlam farkı taşıyıp taşımadıklarına bakılmış, muhtelif formlarda kullanılan kelimelerin çalışmada belirlenen anlamları desteklediği görülmüştür. Lügat, tefsir ve terminoloji kaynaklarında yapılan birbirine yakın tanım ve açıklamalarda öne çıkan ortak mananın; kişinin bir takım zaafı yüzünden normal halin dışına çıkması sonucu maruz kaldığı aldatma, aldatılma olduğu, bunun da kelimenin kökündeki kırılma, kıvrım-büklüm anlamıyla uyumlu düştüğü anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın farklı sûrelerindeki ayetlerde geçen kök ve türevlerinin genel ifadesiyle aldatma, aldatma anlamında kullanıldığı ancak, ayetlerin kendi bütünlüğü, bağlamı ve nüzul sebebine bağlı olarak aldatma ve aldanmanın sebep ve sonuçları itibarıyla anlam incelikleri içerdiği görülmüştür. Ayetlere bakıldığında aldanma sebeplerinin başında, dünya hayatının câzibesini, mal-mülk, makam-mevki, boş hayâller-hevesler, şeytan iğvâsı gibi etkenlerin geldiğini, güdülen gaye ve hedefin de insana Allah'ı ve ahireti unutturmak olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁷ Nâci, Muallim, "Gurur" *Lüğat-ı Nâci*, nşr. Kirkor, y.y., b.y, ts. Tıpkıbs. Çağrı Yayınları (İstanbul 1978) 549.

⁷⁸ Eren, Hasan vd., "Gurur" *Türkçe Sözlük*, A-J, Yeni baskı (Anakara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.), 1/578.

Gurur kelimesinin Türkçede de belli ifade kalıpları içinde kullanıldığı bilinmektedir. Çalışmada, Türk diline yerleşmiş olan bu kelimenin yapı benzerliğini koruduğu halde zamanla anlam değişikliğine uğrayarak övünme, onur, şeref, büyüklenme gibi manalar da kullanıldığına dikkat çekilmiş ve doğru kullanma şekillerine ışık tutulmaya çalışılmıştır.

9. KAYNAKÇA

- Abdulgâfi, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Ķur'âni'l-Kerim. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. Tefsîru'l-Ķur'ân.thk. Mustafa Muslim Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Ahmed Muhtâr Omer. Mu'cemu'l-Luġati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşıra. Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1429/2008.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. Rûhu'l-Ma'ânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Amr b. Ümmü Külsûm et-Taġlebî, Dîvân. thk. Eymen Meydan. Cidde: en-Nâdî'l-edebî es-sekâfi, 1992.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûġu'l-Luġaviyye, thk. Muhammed İbrahîm Selîm, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Seġâfe, 1997.
- Beġavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beġavî. Ma'âlimu't-Tenzîl. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Dumeyriye-Süleyman Sâlim el-Hareş. Riyad: Dârutayyibe, 1412.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Said Abdullah b. Omer. Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-te'vîl.Thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, MahmudAhmed el-Atraş. Beyrut: Dâru'r- reşîd Müessesetü'l-îmân, 2000.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. es-Şihâh. thk. Ahmed Abdulġafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-ilmîlî'l-melâyîn, 1984.
- Curcânî, Seyyid Şerîf el-Curcânî. Mu'cemu't-ta'rifât. thk. Muhammed Sddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fazîle, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. murâcaa: Sâlih b. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahi Âlu's-şeyh. Riyad: Dâru's-selâm li'n-neşr, 1420/1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî. el-Baġru'l-Muġîth.thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî. İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm. thk. Abdulkâdir AhmedAtâ. Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-hadîse, ts.
- Eren, Hasan vd., "Sa'y" Türkçe Sözlük 2 K-Z. Anakara: Türk Dil KurumuYayınları, 1988.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. Tehzîbu'l-Luğa.thk. Abdusselâm Muhammed Hârun - Muhammed Ali en-Neccar. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-âmme li't-te'lîf ve'l-enbâ' ve'n-Neşr-ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1964.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. Me'âni'l-Çur'ân.Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed. Kitâbu'l-'Ayn. thk. Dr. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye,1424/2002.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muḥammed b. Ya'kûb. el-Ḳâmûsu'l-Muḥîṭ. thk. Mektebetu Tahkîki't-Türâs fî müesseseti'r-Risâle, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Beşâiru zevi't-temyîz fî leṭâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, thk. Abdul'alîm et-Tahâvî (Kahire: Lecnetu İhyâ'î't-türâsi'l-İslâmî, 1973).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. İhyâ'u'ulûmî'd-dîn. Kahire: Mektebetu ve matbaatu Muhammed Ali Sabîh ve evlâduh. ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hâkim en-Nisâbûrî. el-Müstedrek. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2002.
- Hasen el-Mustafavî, et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Çur'âni'l-Kerîm, Kahire – Londra: Merkezi Neşr Aşar el-Allâme el-Mustafavî – Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2009.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. et-Taḥrîrve't-Tenvîr. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atıyye el-Endülûsî. el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l- kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım. 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Çur'âni'l-'Azîm. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke& Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim. el-Muşannef. thk. Hamed b. Abdullâh el-Cum'a – Muhammed b. İbrahim el-Lahyedân. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. Zâdu'l-Mesîr fî'İlmî't- Tefsîr. Beyrut -Dımaşq: Mektebetu'l-İslâmî, 3. Basım. 1984.
- İbn Dureyd, EbûBekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd. Cemheretü'l-Luğa. thk. Remzî Munîr Be'albekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-HuseynAhmed b. Fâris, Mücmelü'l-Luğa. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- İbn Kesîr, İsmail b. Omer. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrrrem. Lisânu'l-'Arab, thk. Abdullâh Aliyyu'l-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullâh -Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.

- İbn Sîde, el-Muḥkemve'l-Muḥîtu'l-A'zam. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İsfahânî, er-Râğıb el-İsfahânî. el-Müfredâtu fî ğarîbi'l-Ḳur'ân. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekerıyyâ. el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî. Te'vîlâtü'l Ḳur'ân. thk. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâverdı, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdı. en-Nüket ve'l-'Uyûn. thk. Esseyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Munâvî, Abdurraûf b. el-Munâvî. et-Tevkîf'alâ muhimmâtî't-teâ'rîf. thk. Abdulhamîd Sâlih Hamdân. Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1410/1990.
- Merkezî'd-dirâsât ve'l-ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye. el-Medḡal ilâ mevsûatî't-tefsîri'l-me'sûr. 24 cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1439/2017.
- Muallim Nâci. "Sa'y". Lüğat-ı Nâci. nşr. Kirkor. y.y., b.y. ts. Tıpkıbs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Mücâhid b. Cebr. Tefsîru Mücâhid. thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmîel-Hadîse, 1989.
- Mukâtil b. Süleyman. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. thk. Abdullah Mahmud Şahâta. 5 cilt. Beyrut: Dâru't-târîhi'l-Arabî, 2. Basım. 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. Şahîḡ-u Müslim. hz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Riyad: Dâru's-selâm, 1421/2000.
- Râzî, Muhammed er-Râzî Fahreddîn b. Allâme Zıyâeddîn Omer. Mefâtîḡu'l-ğayb. 32 cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Sâhib b. Abbâd. el-Muḥîḡfî'l-Luğa. thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. 11 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- Süfyân es-Sevrî. Tefsîru's-Sevrî. tsh. Ebu Ca'fer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şemseddîn Sâmi. "Sa'y" Kâmûs-ı Türkî. Dersâadet. 1317/1899. Tıpkıbs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Şinkîfî, Muhammedü'l-Emin, b. Muhammed. Eḡvâu'l-Beyân fî îḡâhi'l-Ḳur'âni bi'l-Ḳur'ân. nşr. Vakfu müesseseti Süleyman b. Abdilazîz er-Râciḡ el-hayriyye. 9 cilt. Cidde: Dâru âlemi'l-fevâid, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. el-Mu'cemü'l-evsaḡ. thk. Tarık b. Avadullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân. Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 25 cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. et-Tefsîru'l-Basîf. thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân. 25 cilt. Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûdel-islâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.
- Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Huseynî. Tâcu'l-'Arûs. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 40 cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-i'lâmî'l-Kuveyt, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy. Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh. thk. Abdulcelîl Abdul Şelebî. 4 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.929586

Gönderim Tarihi: 10.03.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı

- *The Origin of Language and Its Theological Context* -

Hulusi Arslan*

Numan Karagöz**

Atıf/Citation: Arslan, Hulusi; Karagöz, Numan. "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı / The Origin of Language and Its Theological Context". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 431-451.

Öz:

İlk insan toplulukları arasında dillerin nasıl oluştuğu düşünce tarihinde bir merak konusudur. Dillerin kökeni konusu felsefeciler, teologlar ve dilciler tarafından çağlar boyunca tartışılmıştır. Bu tartışmalarda dilin kökeniyle ilgili farklı yaklaşımlar değişik açılardan incelenmiştir. Bu çalışmamda İslam düşüncesinde dillerin kökeni hakkında farklı teoriler ve bu teorilerin teolojik bağlamlarını incelemeyi hedefliyorum. Dilin kökeni konusuyla özellikle kelâm ve usûl bilginlerinin ilgilendiği görülmektedir. Meselenin özünde ilk dilin kim tarafından oluşturulduğu konusu yer almaktadır. İnsan türünün atası kabul edilen Hz. Âdem'in konuştuğu dilin Allah tarafından öğretildiğini savunanlar olduğu gibi insanların kendi aralarında uzlaşarak ilk dili meydana getirdiği de savunulmuştur. Kelâm'da dilin kökeni meselesi Allah'ın isim ve sıfatları, insanın sorumlu tutulması, Kur'an'ın yorumlanması konusuyla ilişkili olarak tartışılmıştır. Yine bu konu Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında şiddetli tartışmalara sebep olan Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı bağlamında da gündeme gelmiştir. İslam düşüncesinde dillerin kökenine ilişkin teorileri "zâtî/tabîî delâlet teori-si", "tevkîf teorisi", "Muvâza'a teorisi", "tevakkuף teorisi" şeklinde sıralamak mümkündür.

Zâtî/tabîî delâdet teorisi Mu'tezile'den Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye (ö. 250/864) nispet edilmektedir. Bu teoriye göre lafız ile mana arasında doğal bir ilişki vardır. Dolayısıyla belirli bir nesneye isim olan kelime nesne ile olan ilişkisinden dolayı ona isim olmuştur. İsimleri koyan (vâz'ı) ne Allah ne de insandır. İsimler söz konusu olduğunda ne Allah tarafından verili (tevkîf) ne de insanlar arasındaki uzlaşmaya dayalı (Muvâza'a) bir durum söz konusudur. Ancak bu teori kelamcılarının çoğu tarafından kabul görmemiştir.

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulusi.arslan@inonu.edu.tr. Orcid: 0000-0003-3578-0775

** Dr. Öğr. Görevlisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, numan_karagoz@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-1207-8070.

Tevkîf teorisi Ehl-i sünnetten Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İbn Fâris (ö. 395/1004), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Tey-miyye (ö. 728/1328) gibi âlimlere nispet edilmektedir. Eş'arîler'in geneline nispet edilen bu görüşe göre dil Allah tarafından insana ya i- vahiy yoluyla ya ii- sesler yaratmak suretiyle ya da insanda zorunlu/apriori bilgi yaratarak öğretilmiş olabilir. Bu teorinin savunucularından biri olan İbn Tey-miyye'ye göre dilin Allah tarafından verildiği (tevkîf) konusunda icmâ bulunmaktadır. Ona göre Allah insana meramını ifade edeceği lafızları ilham etmiştir. İlk ilham da Hz. Âdem'e verilmiştir. Hatta bu ilham sadece insanlara değil hayvanlara da bahşedilmiştir. Bu teoriyi savunanlar "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretmiştir." (Bakara, 2/31) "Rahmân Kur'an'ı öğretmiş, insanı yaratmış, ona açıklamayı öğretmiştir." (Rahmân, 55/1-4) gibi ayetlerden hareketle Kur'an'dan bazı deliller getirmişlerdir. Bu teoriyi savunanlar konuşma dilinin insanın tarafından oluşması için çok uzun bir zaman gerektiğini bu sebeple de Allah'ın Hz. Âdem'e dili öğrettiğini söylemişlerdir.

Muvâza'a teorisi genelde Mu'tezile'ye özelde ise Ebu Hâşim'e (ö. 321/933) nispet edilir. Bu teoriye göre konuştuğu dili tarih içerisinde üreten bizzat insanın kendisidir. Allah insana akıl ve konuşma yeteneği vermiştir. İlk insanlar önce varlıkları tanımış sonra onlara işaret ederek bazı sesler çıkarmış ardından o seslerin o varlığa işaret ettiği üzerinde uzlaşmışlardır. İnsanların konuştuğu dil bu şekilde tarihi süreç içerisinde sesler ve manalar üzerinde insanların uzlaşmasıyla oluşmuştur. Bu teoriyi savunanlara göre Allah'ın insanlara vahiy göndermesi için önce insanların kendi aralarında konuştuğu bir dile sahip olmaları gerekir. Nitekim Kur'an'da "Biz her resulü kendi kavminin lisanıyla gönderdik..." (İbrahim: 14/4) denilmektedir. Bu da vahiy gönderilmeden önce insanların bir dile sahip olduklarını gösterir. Ayrıca dilin Allah tarafından öğretilmesi insanda zorunlu bilginin oluşmasını sağlar. İnsan varlığın hakikatini zorunlu olarak bilirse sorumluluğunu da bu şekilde bilecektir. Oysa insanın Allah'ı tanınması zorunlu bilgilere değil çıkarımsal (iktisâbî) düşünceye bağlıdır.

Tevakkuf teorisi Bâkullânî (ö. 403/1013) ile başlayıp devam eden Eş'arî çizgide benimsenen bir görüştür. Mutezile içinde de tevakkuf yaklaşımını benimseyen veya kararsız kalanların bulunduğu belirtilmektedir. Tevakkuf teorisine göre dil Allah tarafından öğretilmiş olabileceği gibi insanlar tarafından da üretilmiş olabilir, her ikisi de mümkündür. En doğrusu bu konuda kararsız kalmaktır.

Dilin kökenine ilişkin bu teorilerin bazı teolojik bağlamları vardır. İlk dilin kökeni meselesi Allah'a isim verme konusuyla ilgilidir. Dilin insanlar tarafından üretilebileceğine inanan Mu'tezile âlimleri akıl ve kıyas yoluyla Allah'a isim verilebileceğini savunmuşlardır. Dilin kaynağını Allah'ın öğretimine dayandıran Ehl-i sünnet âlimleri ise şeriatın belirlediği isimlerin dışında Allah'a kıyas yoluyla isim vermeyi caiz görmemişlerdir. İkinci olarak dillerin kökeni meselesi insanın sorumluluğu (teklîf) konusuyla ilişkilendirilmiştir. Mu'tezile âlimleri Allah'ın insana hitap etmesi için önce insanların konuştukları bir dilin bulunması gerektiğini savunmuşlardır. Üçüncü olarak dillerin kökeni meselesi halku'l-Kur'an ve te'vil konusuyla ilişkilendirilmiştir. Çünkü Kur'an insanların oluşturduğu dil aracılığıyla nazil olmuş ve sonradan yaratılmıştır. Bu durumda Kur'an'ın yorumlanmasında imkân dâhilinde olacaktır. Özetle dilin kökenine ilişkin görüşler bazı teolojik yaklaşımları destekler mahiyette ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dilin Kökeni, Âdem'in Dili, Tevkîf, Muvâza'a/Uzlaşım, Mu'tezile, Kâdî Abdülcebbâr.

Summary:

The issue of how languages came to be among the first human societies is a matter of curiosity in the history of thought. The origin of languages has been discussed by philosophers, theologians and linguists for ages. In these debates, different approaches to the origin of language have been examined from different perspectives. In this study, I aim to examine different theories about the origin of languages in Islamic thought and the theological contexts of these theories. It is seen that the kalam and usûl scholars are particularly interested in the origin of the language. At the core of the issue is the issue of who created the first language. The issue of who created the first language takes place at the core of the issue in question. There are those who argue that the language that Adam -who considered the ancestor of the human species- spoke was taught by God, and it was also argued that people created the first language by coming to terms with each other. The issue of the

origin of language in Kalam has been discussed especially in the context of the names and attributes of Allah, the responsibility of human, and the interpretation of the Qur'an. Again, this issue has also come to the fore in the context of whether the Qur'an is created or not, which caused fierce debates between the Mu'tazila and the ahl al-Sunna. It is possible to list the theories on the origin of languages in Islamic thought as "theory of substantive/natural signification", "theory of tawqîf", "theory of muwāda'a", and "theory of tawaqquf". The theory of substantive/natural signification generally attributed to Abbad b. Süleyman es-Saymerî (d. 250/864). According to this theory there is a natural relationship between word (lafz) and meaning (ma'nâ). Therefore, the word, which is a name for a particular object, has become a name for it due to its relationship with the object. It is neither God nor man who posits names. When it comes to names, there is neither a situation given by Allah (tawqîf) nor a situation based on consensus (muwāda'a) between people. However, this theory was not accepted by most theologians. The theory of tawqîf attributed to scholars like Ebü'l-Hasen al-Ash'ari (d. 324/935-36), Ibn Faris (d. 395/1004), Ibn Fureq (d. 406/1015), Abu Ishaq al-Isferâyîni (d. 418/1027), Ibn Hazm (d. 456/1064) and Ibn Taymiyya (d. 728/1328) from ahl al-Sunna. According to Ibn Taymiyya, one of the defenders of this theory, there is consensus (al-ijmâ') on the issue of language given by Allah (tawqîf). According to him, Allah inspired man with words to express his meaning. The first inspiration given to Adam. In fact, this inspiration is bestowed not only on humans but also on animals. The scholars who advocate this theory brought some proofs from the Qur'an based on verses such as "God taught Adam all the names." (Baqara, 2/31), "The Most Merciful taught the Qur'an, created man and taught him to explain." (Rahman, 55/1-4). Those who defend this theory believe that it takes a very long time for the spoken language to be formed by the people. They said that God taught Adam the language.

Theory of muwāda'a is generally attributed to Mu'tezila and specifically to Abu Hashim (d. 321/933). According to this theory, it is man himself who produces the language he speaks throughout history. God gave man the ability to reason and speak. The first people first recognized the beings, then made some sounds by pointing at them, and then they agreed that those voices should point to that being. The language spoken by people in this way was formed by the consensus of people on sounds and meanings in the historical process. According to those who support this theory, in order for God to send revelation to people, they must first have a language that people speak among themselves. As a matter of fact, it is said in the Qur'an, "We sent every messenger in the language of his people..." (Ibra-him: 14/4). This shows that people had a language before the revelation was sent. In addition, the teaching of language by Allah ensures the formation of necessary knowledge in human beings. If man necessarily knows the truth of existence, he will know his responsibility in this way. However, the recognition of God depends on inferential thinking, not on necessary knowledge.

The theory of tawaqquf is a view adopted in the Ash'arite line, which started with Bâqillani and continued. It is stated that among the Mu'tezila there are those who adopt the approach of tawaqquf or remain undecided. According to the theory of tawaqquf, language can be taught by God or produced by humans, both are possible. The best thing to do is to remain undecided.

These theories of the origin of language have some theological context. First, the issue of the origin of language is related to the issue of naming God. Mu'tazila scholars, who believe that language can be produced by humans, argued that it is possible to give names to Allah through reason and analogy. The scholars of ahl as-Sunnah, who based the language on the teaching of Allah, did not consider it permissible to name Allah by analogy, except for the names determined by the Shari'ah. Secondly, the issue of the origin of languages is associated with the issue of human responsibility. Mu'tazila scholars have argued that in order for Allah to address human beings, there must first be a language that people speak. Thirdly, the issue of the origin of languages has been associated with whether the Qur'an is a creature or not and with the subject of interpretation of Qur'an (ta'wîl). Because the Qur'an was re-vealed through the language created by humans and was created by God later. In this case, the interpretation of the Qur'an will be possible. In summary, the views on the origin of language have been put forward in support of some theological approaches.

Keywords: The origin of Languages, the language of Adam, tawqîf, lingual consensus (muwāda'a), Mu'tazila, Al-Qadî Abd al-Jabbar.

1. GİRİŞ

Dilin kökeninin ne olduğu sorusu, her zaman insanların merakını celbeden bir konu olmuştur. İlk insanlar konuşuyorlar mıydı? Nasıl ve hangi dili konuşuyorlardı? Konuştukları dil/diller ile bugün konuştuğumuz dil/diller arasında bir bağlantı var mıdır? İlk dil nasıl ortaya çıktı? Bütün diller tek bir dilden mi türedi? Bunlara benzer pek çok soru, çok eski zamanlardan beri insanların gündeminde olmuştur. Bu sorular, efsanelere konu edilecek kadar eski sorulardır.¹ Hatta Cassirer'e göre, "dilin kökeni ve tabiatını soran felsefî soru, esas itibarıyla varlığın köken ve tabiatının ne olduğu sorusu kadar eskidir."²

Dilin kökeni hakkındaki soruların bilimsel değeri ve önemi tartışmalıdır. Çünkü konu kökenle ilgili olup, ilk dilin nasıl ortaya çıktığı sorusunu sormaktadır. Bilimin ise; kökenlerle ve ilk nedenlerle değil, ikincil nedenlerle ilgilendiği belirtilmiştir.³ Öte yandan Batı'da bilimin yöntemi deney ve gözlem olarak kabul edilmiş ve "dilin ortaya çıkışı gözlemlenebilir bir olgu"⁴ olarak kabul edilmemiştir. Bu sebeple dilbilimciler bu konuyla ilgilenmekten vazgeçmişler, hatta Paris Dil Kurumu, 1866 yılında, dilin kökeni konusundaki tüm araştırmaları yasaklamıştır.⁵

Ancak dilbilimcilerin bu tutumu, konuyu felsefî ve metafizik anlamda önemsiz kılmaz. Zaten bilim ile felsefe veya metafizik arasındaki fark, bilimin gözlemlenebilir olguları betimlemeye çalışması, metafiziğin ise duyulur âlemin ötesine gitmek ve köklere inmek iddiasında bulunmasıdır. Dolayısıyla, dilin kökeni meselesi, metafizik ve teolojik açıdan üzerinde durmaya değer görülmüştür. Meseleye bu açıdan bakan ve konunun önem, değer ve aynı zamanda zorluğuna dikkat çeken Merian şöyle der: "Dilin kökeni, insan zihninin ortaya koyabildiği en büyük meseledir; filozoflar tarafından ele alınmaya ve hakkında hüküm verilmeye en lâyık konudur; lâkin aynı zamanda da çözülmesi en zor olanıdır."⁶ Nitekim bu ehemmiyetine binaen, dilin kökeni konusu felsefeciler, ilâhiyatçılar ve dilciler tarafından çağlar boyunca tartışılmış, bilginler bu konu-

¹ S. Atakan Altınörs, "Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/63 (2012), 1-10.

² Altınörs, "Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı", 1-10.

³ Jean-Louis Dessalles - v.dğr., *Dilin Kökenleri*, çev. S. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları: 2014), 11.

⁴ Dessalles - v.dğr., *Dilin Kökenleri*, 9.

⁵ Dessalles - v.dğr., *Dilin Kökenleri*, 11.

⁶ Altınörs, "Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı", 1-10.

da pek çok faraziye ortaya atmış, bir takım deneylere girişmişlerdir.⁷ Eski Yunan'da Sokrat'tan önceki bilginler de bu konuyla ilgilenmişlerdir.⁸ Eflâton'un ise bu konuda bir diyalogu bulunmaktadır.⁹ Bu konu aynı zamanda kutsal kitaplarda da geçmektedir. Konuyla ilgili Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de (bkz. Bakara, 2/31-33) bir takım bilgiler bulunmaktadır.¹⁰

Konuyla kelâm ve usûl bilginleri de ilgilenmiştir. Özellikle ilk dilin kim tarafından vaz' edildiği tartışılmıştır. İlk dilin, Allah tarafından insana öğretildiğini (tevkîf) savunanlar olduğu gibi, insanların kendi aralarında uzlaşarak (Muvâza'a) ilk dili meydana getirdiği de savunulmuştur. Bu tartışmanın, ekollerin fıkıh ve kelâm usûlleriyle yakından ilişkisi bulunmaktadır.¹¹

Kelâmda dilin kökeni konusunu tevhit, teklîf ve kelâmullah meselesi ile ilişkilendirmek mümkündür.¹² Özellikle bazı kelâmcılar, konuyu Allah'ın isimlerinin tevkîfîliği-kıyâsîliği bağlamında ele almışlardır.¹³ Mu'tezile ve Ehl-i sün-

⁷ Faruk Bozgöz, "Dil-Toplum İlişkisi ve Ari-Sami Polemiğinde Dil ve Sami Dilleri", *Ekev Akademi Dergisi Yaz/20* (2004), 13.

⁸ Bernard G. Weiss, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", çev. Adem Yiğın *2/25* (2003), 127-135.

⁹ Platon, *Kratylos* "Diyaloglar", çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983).

¹⁰ Hidayet Aydar - İsmail Ulutaş, "Kur'an-ı Kerim Ve Diğer Kutsal Kitaplara Göre Dil Olgusu", *Turkish Studies* 5/4 (2010), 679-696.

¹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkez dirâsât el-vahe el-Arabiyye, 2009), 42.

¹² Mesela dilin Allah tarafından öğretilmiş olması (tevkîf), Allah ile insan arasında karşılıklı işaretleşme gibi bir takım sorunlar ortaya çıkartmaktadır ki bu gibi hususlar tevhit ve tenzih ilkelerine aykırıdır. Diğer taraftan Mutezile'ye göre Allah'ın kelâmının ezeli olmaması nedeniyle dilin Allah tarafından değil de, kulların kendi uzlaşmaları yoluyla ortaya çıkartılmış olması, Mutezilî yaklaşıma daha uygun düşmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâh el-akli fi't-tefsîr: Dirâse fi kazîyye el-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: el-Merkez es-sekâfi el-Arabî, 1996), 70-83.

¹³ Mesela Eş'arî kelâmcı İbn Fûrek (ö. 406/1015), bu iki konuyu aynı başlık altında ele almakta ve İmam Eş'arî'ye göre hem dillerinin aslının, hem de Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu söylemektedir (İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 42.). Mâtürîdî kelâmcı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ise, "Dillerin Ashı" başlığı altında, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre dillerin aslını izah ettikten sonra, Allah'ın isimleri de Ehl-i sünnet'e göre tevkîfidir, demektedir (Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 226.). Ancak bu iki konu arasındaki en açık ilişkilendirme Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar'da (ö. 415/1025) görülmektedir. Kâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinin beşinci cildinde, "Allah'ın İsim ve Sıfatları" ile alakalı konulara değinir. Burada öncelikle "Diller Üzerine Muvâza'a" ve devamındaki birkaç başlık altında, dilin kökenine dair görüşlerini açıklar. Eşyaya isim vermenin insanların gücü ve imkânları dairesinde olduğu, insanların

net arasında şiddetli tartışmalara sebep olan Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ve Allah'ın isimlerinin tevkîfî mi, kıyâsî mi olduğu tartışmaları, dilin kökeni konusuyla yakından ilişkilendirilmektedir.¹⁴

Dilin kökeni konusunda bazı çağdaş çalışmalar bulunmaktadır.¹⁵ Bu çalışmalarda, dilin kökeniyle ilgili farklı yaklaşımlar değişik açılardan incelenmiştir. Bizim çalışmamızda ise İslam düşüncesinde dillerin kökeni hakkında farklı teorilerin bir arada tanıtımı ve incelenmesi hedeflenmiştir. Bunun yanında bazı hatalı tespitlerin düzeltilmesi düşünülmüştür.¹⁶ İslam düşüncesinde dillerin

eşyayı isimlendirmesinin “hasen” olduğu, bunun için bir vahiy (sem') ve ilâhî bildirim (tevkîf) ihtiyaç bulunmadığı ve insanların ilk dili kendi aralarında uzlaşarak (Muvâza'a) oluşturduğu tezini savunur. Ardından aynı şeyin Allah'ın isimleri için de geçerli olduğunu söyler. Görüldüğü üzere Kâdî, eşyayı isimlendirmek ile Allah'ı isimlendirmek konularını açıkça birbiriyle ilişkilendirmekte ve “ilâhî isimlerin kaynağıyla ilgili tartışmaları, dilin kökeni tartışmalarına bağlamaktadır (Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011), 310.).

¹⁴ Ebû Zeyd, *el-İtticâh el-aklî*, 74.

¹⁵ Örnek olarak bkz: Altınörs, “Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı”; Aydar - Ulutaş, “Kur'an-ı Kerim Ve Diğer Kutsal Kitaplara Göre Dil Olgusu”; Weiss, “Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları”; Zeki Yıldırım, “Kur'ân Işığında Dillerin kaynağı Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 88-107.

¹⁶ Konumuza en yakın çalışma olarak Ebu Zeyd, Mu'tezile'nin mecaz anlayışını ele aldığı söz konusu eserinin birinci bölümünde, Muvâza'a konusunu Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerini mukayese etmek suretiyle vermektedir. Ancak Ebu Zeyd'in meseleyi daha çok 'kelâmullah' bağlamında ele aldığını ve yorumlarını da o çerçevede yaptığını zikretmek gerekir. Biz ise, konuyu ilk dile dair kelâmcıların farklı yaklaşımlarının mukayesesi ve Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımı çerçevesinde ele aldık ve hem Bâkîllânî, hem de diğer Eş'arî, Mâturîdî ve Selefi yaklaşımlara sahip kelâmcılarla mukayese ederek, daha geniş bir yelpaze sunduk. Yine Ebu Zeyd'den farklı birtakım sonuçlara da ulaştık. Mesela Ebu Zeyd tevkîf görüşünü Eş'arîler'e, Muvâza'a görüşünü ise Mu'tezile'ye genel olarak isnat etmektedir. Biz bunun doğru olmadığını; Eş'arîlerin içinde tevkîf görüşünü benimsemeyenlerin bulunduğunu hatta tevkîf görüşünün bizzat Eş'arî tarafından bile ne derece savunulduğunun kesin olarak bilinmediğini tespit ettik. Aynı şekilde Muvâza'a görüşünün de Mu'tezile içinde mutlak bir kabul görmediğini Mu'tezilî kaynaklara referansla belirttik. Başka bir örnek olarak Ebu Zeyd'in “ta'lîm-i esmâ” ayetiyle ilgili yorumlarını verebiliriz. Ebu Zeyd bu ayetin Mu'tezile'yi zora soktuğunu ve Mu'tezile'nin buna cevap vermekte zorlandığını ifade etmektedir. Ancak biz, yaptığımız mukayeseli çalışma sonucunda gördük ki Eş'arîler bile bu ayetin tevkîfe kesin delâlet etmeyeceği konusunda görüş belirtmektedirler. Dolayısıyla, bu ayetin Mu'tezilî yaklaşımı zora sokacağı iddiası bizce dayanaksız görünmektedir. Sonuç olarak, dilin kökeni konusunda son dönemde çok sayıda çalışma yapıldığı, ancak özellikle Mu'tezilî yaklaşım konusunda yapılan bu çalışmaların yetersiz olduğu gözlemlenmiş ve bu konuda Kâdî Abdülcebbar özelinde monografik bir çalışma yapmanın faydalı olacağı mülâhazasıyla bu çalışma meydana getirilmiştir.

kökenine ilişkin teorileri, “zâtî/tabîî delâlet teorisi”, “tevkîf teorisi”, “Muvâza’a teorisi”, “tevakkufl teorisi” şeklinde sıralamak mümkündür. Çalışmada görüşlerin tespitinde betimleyici yöntemle, değerlendirmesinde veri analizi ve karşılaştırma yöntemine başvurulmuştur.

2. DİLLERİN KÖKENİNE İLİŞKİN TEORİLER

2.1. Zâtî/Tabîî Delâlet Teorisi

Dillerin kökenine ilişkin farklı görüşleri “dilî vâzî’ı” başlığı altında tartışan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bu görüşlerin hepsinin de mümkün olduğunu, muhakkiklerin bu konuda tevakkufl ettiğini belirtir. Ancak bunlar arasından bir görüşü istisna eder ve bu görüşün fâsîf olduğunu iddia eder ki; bu görüş Mu’tezile’den Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’ye (ö. 250/864) aittir. Abbâd’a göre, lafız ile mana arasında tabîî bir münasebet vardır ve lafız manaya kendi zatıyla delalet eder.¹⁷

Görüldüğü gibi Abbâd’ın görüşünün iki yönü vardır: a) Lafız ile mana, başka bir ifade ile isim ve müsemmâ arasında doğal bir ilişki vardır. Dolayısıyla nesneye isim olan kelime, nesne ile olan ilişkisinden dolayı ona isim olmuştur.

b) Lafız, herhangi bir vaz’ ediciye gerek olmadan, kendi zatıyla medlûlü göstermektedir.¹⁸ Bu teoriye göre, isimleri koyan (vâz’ı) ne Allah ne de kullarıdır. Dolayısıyla isimler söz konusu olduğunda ne Allah tarafından verili (tevkîf) ne de insanlar arasında uzlaşya dayalı (Muvâza’a) bir durum söz konusudur.

Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), lafız ile mana arasında tabîî bir ilişki bulunduğunu ve bu tabîî ilişkiden ötürü lafzın müsemmâya isim yapıldığı fikrini reddeder. Ona göre, her zaman lafız ile mana arasında bir münasebet olmaz. Özellikle zıt anlamlı (birbirine zıt iki anlam taşıyan) kelimelerde bu durum açıkça görülür. Eğer lafız ile mana arasında bir münasebet varsa, bir kelime birbirine zıt iki anlamda nasıl kullanılır? Ayrıca bazı kelimeler zaman içinde anlam kaymalarına uğramaktadır. Lafız ile mana arasında tabîî bir ilişki olsay-

¹⁷ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh* (Y.y.: Müessesetü’r-risâle nâşirûn, tsz.), 1/181; Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrut, ts.), 1/181; Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir* (Kahire: Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, tsz.), 1/16; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh* (Y.y.: Müessesetü’r-risâle nâşirûn, tsz.), 1/181; Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrut, ts.), 1/181.

¹⁸ Abdülvehhâb b. Ali Taceddin Sübki - Ali b. Abdülkâfi Şeyhülislam Sübki, *el-İbhâc fî şerhi’l-minhâc* (Dubai: Dâru’l-buhûs li’d-dirâsati’l-islâmiyye, 2004), 3/24.

dı, bu ilişkinin zaman içinde değişmemesi ve dolayısıyla, kelimenin anlamının sabit kalması gerekirdi. Dolayısıyla Abbâd'ın bu görüşü kabul edilemez.¹⁹

Abbâd'ın, lafzın kendi zatiyla manaya delalet ettiği yönündeki iddiasını Râzî şöyle reddeder: “Eğer kelimeler kendi zatlarıyla manalara delalet etseydi, herkesin her dili anlaması gerekirdi. Böyle bir durum olmadığına göre bu görüş batıldır.”²⁰

Abbâd' b. Süleyman'a göre, lafız ile mana arasında tabii bir ilişki yoksa ve lafız manaya kendiliğinden delalet etmiyorsa, bu durumda muayyen bir lafzın muayyen bir manaya delaleti nasıl olur? Buradaki tercih neye göre yapılmaktadır? Ortada bir tercih sebebi olmadığına göre “tercih bilâ müreccih” kabul edilecektir ki bu, batıldır. Abbâd şöyle der: “Şayet lafızlar kendi zatlarıyla manaya delalet etmeseydi, “tercih bilâ müreccih” olurdu.”²¹

Ancak Râzî, bu gerekçeyi kabul etmez ve Abbâd'ın ileri sürdüğü “tercih bilâ müreccih” itirazını, dilin vâzı'nın Allah veya insanlar olması ihtimallerine göre iki şekilde cevaplandırır: Birinci ihtimale göre, (dili vaz' eden Allah ise) Allah âlemin yaratılmasını vakitler arasında bir vakte tahsis ettiği gibi, lafızları da manalara tahsis eder. İkinci ihtimale göre (dil vâzı'ı insanlar ise) insanların, kelimeleri kullandıkları anda akıllarına tek seçenek gelmiş ve buna göre dili vaz' etmiş olabilirler.”²² Böylece Râzî, lafzın manaya bir irade ve ihtiyar ile tahsis edildiğini ve bu konuda bir açmaz olmadığını savunur.

Sonuç olarak, dilin vaz'î bir olgu olduğu görüşü bazı istisnalar dışında kelâmcılar tarafından ortak kabul görmüş ve bu konudaki eleştiriler gerek Mu'tezile ve gerekse Eş'arî kelâmcılar tarafından cevaplandırılmıştır. Ancak dilin vâzı'nın kim olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Ehl-i sünnet ulemasının çoğunluğunun tercihi dilin kökenin tevkîfî olduğu yönündedir.

¹⁹ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, 3/25.

²⁰ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/181.

²¹ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, 3/25.

²² er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/182.

2.2. Tevkîf Teorisi

Sözlükte “birine bir şeyi açıklamak”, “birini bir şeye vâkıf ve muttali kılmak”²³ anlamına gelir. Dilin tevkîf veya tevkîfî olması ise; “Allah’ın, kullarına dili öğretmesi”²⁴ şeklinde sözlük manasına uygun olarak kullanılmaktadır.

Bu görüşün temsilcileri arasında Ebü’l-Hasen el-Eş’arî (ö. 324/935-36), İbn Fâris (ö. 395/1004), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi âlimler sayılabilir.

İbn Fûrek’in nakline göre, Eş’arî, dillerin asıllarının Allah’ın tevkîf ve talimiyle olduğunu, fûrû’unun ise kıyas ve içtihat ile bu asıllardan türetilmiş olabileceğini söyler.²⁵ Eş’arîler, dilin Allah tarafından kula ya vahiyle; ya sesler yaratarak; ya da kulda yaratılan zorunlu/apriori bilgi yollarıyla öğretilebileceğini öne sürerler.²⁶ Meselâ Cüveynî (ö. 478/1085) tevkîfî “Allah’ın göğüslerde yaratacağı bedîhî ilim” ile izah eder.²⁷ Râzî (ö. 606/1210) de benzer şekilde “Allah’ın birtakım manalar için bazı lafızlar yaratması ve bu lafızların bu manalar için yaratıldığına dair insanlarda zorunlu ilim yaratması”²⁸ şeklinde açıklar. Gazâlî; (ö. 505/1111) “Allah, bir kişi veya bir grubun duyacağı şekilde sesler ve harfler yaratır. O kişilerde, bu seslerin bir takım müsemâlara delalet etmek üzere kastedildiği bilgisini yaratır. Kudret-i ezeliye bundan aciz değildir”²⁹ diyerek tevkîfin imkânını açıklamaya çalışır. İbn Fâris (ö. 395/1004) ise; “dilin bir defada ve bir anda (toplucu) indirilmediğini, Hz. Âdem’den itibaren her peygambere zamanında ihtiyaç duyduğu bilgilerin verildiğini ve en son Hz. Muhammed (s.a.v.) ile dilin tamamlandığını” ifade eder. İbn Fâris Hz. Peygamber-

²³ Mecme’u’l-lûga el-Arabiyye, *el-Mu’cemü’l-vasît* (Mısır: Mektebetü’ş-şurûk ed-devliyye, 2004), 1051.

²⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 42.

²⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 42.

²⁶ Cemâleddîn Ebû Amr Osman b. Ömer b. Ebû Bekir İbn Hâcib, *Muhtasar müntehâ es-su’l ve’l-emel fi ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel* (Beirut: Dâr İbn Hazm, 2006), 1/269.

²⁷ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh* (Katar: Şeyh Halife b. Hamad Âl-Sânî, 1978), 1/170.

²⁸ Abdurrahman Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi’l-lûga ve envâ’ihâ* (Beirut: Menşûrâtü’l-mektebeti’l-asriyye, 1986), 1/17.

²⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (Medine: Şirketü’l-Medîneti’l-Münevvere li’t-tıbâa, tsz.), 3/8.

den sonra ortaya yeni bir dilin (dilde yeniliklerin) çıktığına dair bir bilginin bulunmadığını ekler.³⁰

İbn Fâris'in tevkîf anlayışına göre insanoğlunun dilin oluşumunda bir katkısı yoktur. Dil tamamıyla Allah tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara öğretilir. İnsanlar bu öğretileri hiçbir değişikliğe uğratmadan ve geliştirmeden aynen kullanırlar. İbn Fâris, "Yakın dönemde Arapların herhangi bir kelime üzerinde muvazaa ettiklerine dair bir bilgi bize ulaşmadı. Hatta Sahabe'nin -belagat ve fesahat sahibi oldukları halde- herhangi bir dil veya yeni bir kelime icat ettiklerini bilmiyoruz" diyerek dilin tamamen tevkîfî olduğunda ısrar eder.³¹

Dilin tevkîfliğini savunanlardan birisi de İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). Ona göre dilde tevkîf konusunda bir icmâ bulunmaktadır. İlk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) bu husustaki icmaya aykırı görüş belirttiğini ifade eden İbn Teymiyye'ye göre³² Allah insan türüne meramını ifade edeceği lafızları ilham etmiştir. İlk ilham da Hz. Âdem'e yapılmıştır.³³ Hatta bu ilham sadece insanlara değil hayvanlara da yapılmıştır. Hayvanlar kendilerine yapılan bu ilham sayesinde birtakım sesler çıkarmak suretiyle birbirlerinin muradını anlamaktadırlar.³⁴

2.2.1. Tevkîf Yaklaşımını Savunanların Kullandığı Argümanlar

Dilin kökeninin tevkîfî olduğunu savunanlar, iddialarını kanıtlamak üzere birtakım naklî ve aklî deliller kullanırlar. Naklî delil olarak en çok kullanılan ayetler şunlardır:³⁵

"Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklere arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi." (Bakara, 2/31)

³⁰ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lûgati'l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 14.

³¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lûgati'l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ*, 14.

³² Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Medine: Mucemme'u'l-melik Fehd, 2004), 7/90.

³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/95.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ Şeyhülislâm İbn Teymiyye*, 7/91.

³⁵ Bkz. Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Riyad: Dârü's-Samîi', 2003), 1/1-102; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/184-186; Yıldırım, "Kur'an Işığında Dillerin kaynağı Problemi" 146.

“O’nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır.” (Rûm, 30/22)

“Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir.” (Necm, 53/23)

“Rahmân Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona açıklamayı öğretti.” (Rahmân, 55/1-4)

“Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılınmış yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir.” (Alak, 96/1-5)

Aklî delillere gelince; Eş’arî’ye göre, eğer dillerin aslı uzlaşma/Muvâza’a olsaydı, bu uzlaşma da başka bir uzlaşmaya muhtaç olurdu. Çünkü insanların bir söz veya ifade üzerinde konuşup anlaşabilmeleri için, öncesinde konuşup anlaşmış oldukları sözler bulunmalıdır. Dolayısıyla diyalogun sağlanabilmesi için gereken bu sözler “tevkîf ile değil de yine uzlaşma ile elde edilmiştir” denirse, bu uzlaşma da tıpkı öncesindeki gibi başka bir uzlaşmaya ihtiyaç duyacak ve bu silsile sonsuza kadar gidecektir. Hâlbuki teselsül batıldır, dolayısıyla dillerin aslının uzlaşma olması da mümkün değildir.³⁶ Benzer bir yaklaşımı savunan Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye (ö. 418/1027) göre, insanların birbirini dil vaz’ etmeye çağırabilmesi (yani konuşmanın başlayabilmesi) için gereken miktarı Allah tevkîf/talim etmiştir. Bundan sonrası hem tevkîf hem de Muvâza’a olabilir.³⁷ Ebu İshâk bu görüşünü desteklemek için Eş’arî gibi teselsül delilini kullanır.³⁸ Ebû İshâk’ın, Eş’arî’den farklı olarak, dilin bütünüyle tevkîfî olduğunu savunmadığı, ancak başlangıçta ilahi talimin şart olduğunu öne sürdüğü görülmektedir.

Tevkîf ile ilgili öne sürülen aklî delillerden birisi de İbn Hazm’a (ö. 456/1064) aittir. İbn Hazm’a göre dili uzlaşma ile meydana getirecek olan insanların aklî ve zihnî melekeleri gelişmiş, bilgi seviyeleri yüksek olmalıdır. İnsanın

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 42.

³⁷ Şerefü’l-İslâm Ebû’l-Feth Ahmed b. Ali b. Berhân el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vusûl ile’l-usûl* (Riyad: Mektebetü’l-meârif, 1983), 1/121.

³⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl ile’l-usûl*, 1/122.

bu seviyeye gelmesi de çok uzun zaman alır.³⁹ Hâlbuki insanın kelâmsız olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu durumda ona dili birinin öğretmiş olması gerekir ki bu da Allah'tır.⁴⁰ İbn Hazm'a göre ilk insanın bir dil oluşturabilecek entelektüel seviyeye sahip olmaması ve dil olmadan varlığını sürdüremeyeceği gerçekleri birlikte düşünülünce bu durum insanın Allah tarafından yaratıldığının ve nübüvvet kurumunun da bir delili olmaktadır.⁴¹

Dilin tevkîf olduğunu kanıtlamak üzere ileri sürülen başka bir aklî delile göre, dilin tevkîf değil de insanların bir araya gelip oluşturdukları bir sistem olduğu kabul edildiği takdirde vahiy müessesesi şüphe altına girer ve şeriata karşı güven sarsılır. Çünkü insanların uzlaşmasıyla oluşturulan dilde her zaman için değişimler söz konusudur. Allah'ın vahyini indirdiği dil de değişmiş olabilir. Böylece Allah'ın muradının ne olduğu insanlar tarafından anlaşılabilir.⁴²

2.3. Muvâza'a Teorisi

Muvâza'a sözlükte "biriyle tartışmak", "alışverişten karşılıklı olarak vazgeçmek", "bahse, iddiaya girmek", "iki kişiden her birinin, yekdiğerini kendi görüşüne vâkıf ve muttali kılması" ve "biriyle anlaşip uzlaşmak" anlamlarına gelmektedir.⁴³ Muvâza'a kelimesi, ilmî terimleri ele alan sözlüklerde bir terim olarak geçmemektedir. Onun yerine, aynı anlamda kullanılan "istilâh" kavramı bulunmaktadır. Bu kavram "bir lafzın, lûgavî manasının dışında bir mana için, aralarındaki münasebet dolayısıyla kullanılması" veya "bir taifenin, bir lafzı bir mana için vaz' etmesi"⁴⁴ şeklinde tarif edilmektedir. Istilâhın zikredilen ikinci tarifi ile Muvâza'anın sözlük manaları arasında geçen "biriyle anlaşip uzlaşmak" anlamı arasındaki benzerlik açıktır.

³⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, tsz.), 1/29.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/130.

⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/130.

⁴² er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/187; Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, 3/501.

⁴³ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Ayn* (y.y.: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, Tsz.) 1/103; Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mekrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, tsz.) 1/18; Mecme'u'l-Lûga El-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vasît* (Mısır: Mektebetü'ş-şurûk ed-devliyye, 2004), 1040.

⁴⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemu't-tarifât* (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 27; Abdürraûf İbnü'l-Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1990), 18; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 1998), 129.

Muvâza'a yaklaşımının savunuculuğu genelde Mu'tezile, özelde ise Ebu Hâşim'e (ö. 321/933) nispet edilir.⁴⁵ İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre ehl-i nazarın çoğu dilin aslının muvazaa ve ıstılah olup vahiy veya tevkif olmadığı görüşündedir.

Muvâza'anın nasıl gerçekleştiğine dair farklı açıklamalar mevcuttur. İbn Cinnî'nin Muvâza'a taraftarlarından aktardığı bir açıklamaya göre "İki, üç veya daha fazla bilge kişi toplanır ve bilinen şeyleri anlatma (bilgilerini birbirine aktarma) ihtiyacı duyarlar." Bu bilgiler (hakîm) bir dil vaz' etmenin gereğini fark etmiş ve bu sebeple bir araya gelmişlerdir. Somut ve soyut şeyler için isim koyacaklardır. Bu isimlendirme hem eşyanın birbirinden tefrik edilmesini, hem de hâlihazırda mevcut olmayan şeyler ve duyuların dışında bulunan soyut kavramlar hakkında konuşma imkânı sağlayacaktır. Böylece bu bilgiler eşyaya isim vermek üzere harekete geçerler. İbn Cinnî şu şekilde devam eder: "Bu (bilge) kişiler bir insanın yanına geldiler, ona işaret ettiler ve 'insan' dediler. Artık bu kelime ne zaman işitilse, ondan bu tür bir mahlûkun kastedildiği anlaşıldı. Diğer her şey de bu şekilde isimlendirildi."⁴⁶ (...) "Böylece Muvâza'a yoluyla bir dil oluşturuldu. Bu ilk dilden hareketle daha farklı diller de oluşturuldu. Meselâ 'insan' yerine 'merd', 'baş' yerine 'ser' denildi."⁴⁷

Gazâlî de İbn Cinnî'nin açıklamasına benzer bir şekilde Muvâza'ayı açıklar ve şöyle der: "Allah, bazı akıllı insanların, kendileri için ehemmiyet arz eden ve ihtiyaç duydukları şeyler ile meşgul olmak üzere dürtülerini harekete geçirir."⁴⁸ Tabi dil vaz' etmek için mutlaka birkaç kişinin bir araya gelmesi şart değildir. Bir kişinin de aklına bir dil oluşturmak gerektiği fikri gelebilir. Bu kişi kendince bir kelime üretebilir. Daha sonra bu dili diğer insanlara öğretir. Bunu yaparken de işaret ve tekrarlama yöntemini kullanır. Aslında her insan ana dilini bu yöntemle öğrenmektedir. Dolayısıyla insanların kullandığı ilk dil de bu yöntem kullanılarak öğrenilmiş ve öğretilmiş olabilir.⁴⁹

Muvâza'ayı desteklemek üzere Ebu Hâşim tarafından şöyle bir akıl yürütme yapılmıştır: Eğer dili Allah insanlara talim ve tevkîf etmiş ise; bu iki şekilde olabilir: a) Vahiy yoluyla, b) Kulunda zaruri ilim yaratmak suretiyle. Va-

⁴⁵ Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (Beyrut: ed-Dirâsâtü'l-insâniyye el-fikrî'l-Arabî, 1979), 158.

⁴⁶ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kahire: Dârü'l-küttübi'l-Mısriyye, 1952), 1/44.

⁴⁷ es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/12.

⁴⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 3/8; el-Cüveynî, *el-Burhân*, 1/170.

⁴⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 3/9.

hiy şeklinde talim olamaz. Zira ayette “Biz her resulü kendi kavminin lisanıyla gönderdik...” (İbrahim: 14/4) denilmektedir. Resulün kendi kavminin diliyle gönderilmesi demek, dilin onlara resul tarafından öğretilmediğini, kavmin o dili zaten bildiğini ve resulün de bildikleri dil ile o kavme hitap ettiğini gösteriyor. Dolayısıyla Ebu Haşim’in ifadesiyle “dil, peygamber gönderilmeden önce vardır.” İkinci ihtimal, yani kulda Allah’ın zaruri ilim yaratması yoluyla da talim olamaz. Zira bu durumda kul Allah’ın bu lafzı, bu manaya karşılık vaz’ettiğini bilir ve dolayısıyla Allah’ı da zarureten bilir. Hâlbuki kul mükelleftir ve Allah’ı zarureten bilmek, teklifi ortadan kaldırır.⁵⁰

Böylece Ebu Hâşim dilin kaynağının vahiy veya zorunlu bilgi olma seçeneklerini eleyerek muvazaanın esas kaynak olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ebu Hâşim’in, görüşünü temellendirirken özellikle sorumluluk meselesini öne çıkarttığı görülmektedir. Bu durumda dil Allah tarafından öğretilmiş bir olgu olsaydı, bu dilin anlamına zorunlu olarak işaret eder, böylece Allah inancı başta olmak üzere insan sorumluluklarını zorunlu olarak bilmesi gerekirdi. Oysa insan önce bilmediklerini öğrenmek ve öğrendiklerini hayat geçirmekle mükellef tutulmuştur.

2.4. Tevakkuf Teorisi

Sözlükte durmak anlamına gelen⁵¹ bu kelime, bir konuda delillerin çatışması durumunda tercihi terk etme⁵² anlamında bir *Fıkıh Usûlü* terimi olarak kullanılmaktadır. Bu kavram, dillerin kökenine dair *Usûl* kitaplarında yapılan tartışmalarda kullanılmış ve muhakkiklerin genel yaklaşımı olarak aktarılmıştır. Ancak bu yaklaşım Eş’arîlere veya ehl-i sünnete özgü bir yaklaşım değildir. Meselâ İbn Cinnî, dilin kökeni hakkında farklı görüşleri nakledip kendi yaklaşımını aktarırken, bu konuyu "sürekli düşünüp incelediğini", farklı görüşler arasında gidip geldiğini, "bu şerefli, keremli, latif dilin (Arapça) içerdiği hikmet, incelik, duyarlılık ve rikkati" ve "bu konuda tevkîfe dair rivayet edilen haberleri" göz önünde bulundurduğunda, dilin "Allah’ın öğretmesi ve vahiy" olduğuna dair içindeki inancın güçlendiğini ifade eder. Dolayısıyla, İbn Cinnî böyle bir dilin biz insanlar tarafından yaratılmış olmasını uzak bir ihtimal olarak görür.

⁵⁰ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-minhâc*, 3/507-508; Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, *Ref’u’l-hâcib an muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 1/443.

⁵¹ Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 1322, 45.

⁵² Mahmûd Hâmid Osman, *el-Kâmûsü’l-mübîn fî istilâhati’l-usûliyyîn* (Riyad: Dârü’z-zâhim, 2002), 117; Kefevî, *el-Külliyât*, 304.

Ancak, Allah tarafından, bizden çok uzun zaman önce yaratılmış, bizden daha kapasiteli varlıkların bulunabileceği, böyle bir dili onların vücuda getirmiş olabileceği ihtimalini de dile getirir ve bu durum karşısında kararsız kaldığını ifade eder.⁵³ Yine her ikisi de dil ilimlerinde imam mertebesinde bulunan Mutezilî bilginler Ebü'l-Hasen el-Ahfeş (ö. 218/830) ve Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ile ilgili nakillerinde⁵⁴ de bu zatların tevakkuf ettiklerini veya kararsız kaldıklarını görüyoruz. Bunun dışında Ebu Ali el-Cübbâî'nin de tevkîf ve Muvâza'ayı caiz gördüğü nakledilmektedir.⁵⁵ Bu nakillerden hareketle Mutezile içinde de tevakkuf yaklaşımını benimseyen veya kararsız kalanların bulunduğunu söyleyebiliriz.

Eş'arîlerde tevakkuf yaklaşımı özellikle Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve sonrasında görülmektedir. O, dillerin kökenine dair farklı görüşleri madde madde sıralar ve şöyle der: "Bu görüşlerin hepsinin mümkün olduğunu içeren son görüş, bizim de seçimimiz ve hükmümüzdür."⁵⁶ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) de tevkîf ve uzlaşmayı (Muvâza'a) aynı şekilde caiz görür. Cüveynî tevkîfin imkânını "Allah'ın göğüslerde yaratacağı bedîhî ilim" ile açıklarken, Muvâza'anın imkânını "Allah akıl sahiplerinin nefislerini bu iş (isim vaz'etme) için harekete geçirir ve insanlar birbirlerine meramlarını iletirler. Böylelikle dilin kalıpları insanların gayretleriyle oluşur"⁵⁷ şeklinde izah eder. Gazâlî (ö. 505/1111) konuyla ilgili kendi görüşünü açıklarken, meseleyi "cevaz ve vuku açısından" ele alır ve aklen Muvâza'a ve tevkîf görüşlerinin aynı şekilde caiz ve mümkün olduğunu belirtir.⁵⁸ Ancak bu görüşlerden hangisinin gerçekte vuku bulduğunu bilmenin bir imkânı olmadığını da ekler. Çünkü der, "bunu kesin olarak bilmek için ya aklî burhan, ya mütevâtir haber, ya da sem'i-kâtî'/kesin naklî delil olması gerekir. Bu konuda aklî delile imkân yoktur. Tevâtür nakledilmemiştir. Kesin naklî delil de yoktur."⁵⁹ Fahreddin Râzî de (ö. 606/1210) dilin kökeniyle alakalı tüm görüşleri aktarır ve "muhak-

⁵³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/47.

⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40-41.

⁵⁵ en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 158.

⁵⁶ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirîn, 1998), 1/319-320; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/120.

⁵⁷ el-Cüveynî, *el-Burhân*, 1/170.

⁵⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 3/8.

⁵⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Medine: Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-tibâa, tsz.), 3/9.

kikler, Abbâd b. Süleyman'ın görüşü hariç (bunların) hepsinde tevakkuf ederler"⁶⁰ der.

Görüldüğü üzere Bâkılânî ile başlayan ve devam eden Eş'arî çizgi genellikle tevakkuf yaklaşımını benimsemektedir. Ancak Râzî sonrası dönemde farklı bir yaklaşım daha görmekteyiz. Özellikle Âmidî⁶¹ (ö. 631/1233), İbn Hâcib (ö. 646/1249) ve İbn Dakîku'l-Îd (ö. 702/1302) gibi müteahhir ulemanın benimsediği bu yaklaşıma göre, Eş'arî'nin görüşü kesinlik ifade etmemekle birlikte tercihe şayandır. Âmidî'ye göre, eğer dilin kökeninin nasıl vuku bulduğuna dair bir kesinlik (yakînü'l-vukû) aranırsa, Bâkılânî haklıdır. Çünkü nasıl vuku bulduğu yakînen bilinmemektedir. Fakat maksat vuku ile ilgili zannî bir bilgiye sahip olmaksızın aranması gereken budur- bu durumda Eş'arî haklıdır. Zira nasların zâhiri bunu göstermektedir.⁶² İbn Hâcib de Eş'arî'nin kavlinin "zâhir"⁶³ olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) İbn Hâcib'in bu görüşünü şöyle açıklar: "İbn Hâcib'in sözünün manası şudur: 'İhtimallerden herhangi birisi hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçınmak ve zann-ı galip ile Eş'arî'nin görüşünü tercih etmek."⁶⁶

Böylece Eş'arî ile başlayan ve dilin kesin olarak tevkîfliliğini⁶⁷ savunan Eş'arî çizgi, Bâkılânî ile birlikte tevakkufa evrilmiş daha sonra Âmidî ile birlikte yeni bir yaklaşımla tekrar Eş'arî'nin görüşüne dönüşmüştür.

⁶⁰ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/182.

⁶¹ Weiss, "bu görüşün bildiğim tek savunucusu Seyfeddin el-Âmidî'dir" der. (Weiss, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", 129.) Ancak Suyûtî'nin nakline göre bu görüş müteahhir âlimlerin görüşüdür. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 23-24.

⁶² Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Riyad: Dâru's-Samî'i, 2003), 1/103.

⁶³ Zâhir kavramı Usûlü'l-fikh kitaplarında şöyle tanımlanır: "Manasının anlaşılması için harici bir karîneye ihtiyaç duyurmayacak şekilde bu manaya açık olarak delâlet eden, fakat tevil ve tahsis ihtimaline açık bulunan (...) lafızdır." Bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000), 369.

⁶⁴ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 1/171.

⁶⁵ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 1/171.

⁶⁶ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, 3/504-506.

⁶⁷ Kaynaklarda, Eş'arî'nin tevkîf görüşünü nasıl savunduğu konusunda birtakım şüpheler vardır. Meselâ Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî tevkîf görüşünü Eş'arî'ye nispet etmemektedir. Râzî ve Zerkeşî ise tevkîf görüşünü Eş'arî ve İbn Fûrek'e nispet eder. Sübkî ise bu görüşü sadece İbn Fûrek'e isnad eder, Eş'arî'ye isnadını ise zayıf bulur. Bkz. İbn Hâcib, *Muhtasar müntehâ es-su'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, 1/269 Yine Sübkî "tevakkufun muhakkiklerin görüşü olduğunu, Eş'arî'den de bunun hilâfına bir şeyin nakledilmediğini" söyler ve "Bana göre Eş'arî vuku hakkında konuşmuştur ve dillerin istilâhen meydana gelmesini (o da) caiz görmektedir. Şayet cevâzı menetseydi bunu Bâkılânî ve Eş'arî kelâmının diğer muhakkikleri naklederlerdi. Hâlbuki bunu naklettiklerini görme-

3. DİLLERİN KÖKENİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARIN TEOLOJİK BAĞLAMI

Lafız ve mana arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu savunan Süleyman b. Abbâd'ın zâtî delâlet teorisi ve kararsızlığı ifade eden tevakkuf görüşünü bir tarafa bırakırsak dillerin kökeni hakkındaki yaklaşımları ikiye indirgeyebiliriz. Birincisi Eş'arî âlimlerinin çoğunluğu tarafından savunulan dillerinin kökeninin Allah'ın öğretmesine dayandığını savunan tevkîfî yaklaşım diğeri de Mutezile'nin savunduğu dillerin kökenini insanların uzlaşmasına dayandıran Muvâza'a yaklaşımıdır. Kalam ekollerinin dillerin kökenine ilişkin bu görüşleriyle kalam anlayışları arasında bir ilişki bulunduğu söylenebilir.

İlk olarak dillerin kökenine ilişkin tartışmanın Allah'ın isimleri konusyla alakası bulunduğu görülmektedir. Dillerin kökenini insanların uzlaşmasına dayandıran Mu'tezile, şerî bir bildirim veya izin olmadan yüce Allah'a layık isim ve sıfatların verilebileceğini söyler⁶⁸ Çünkü onlara göre dilin menşei, içinde yaşadığımız evrendir. Buna göre lafızların manaları önce bu âlemde belirlenir sonra gaip alana uygulanır.⁶⁹ Dolayısıyla dilin kökenini insanlar arasındaki uzlaşmaya dayandırmak, Allah'a onun layık olduğu isimleri vermenin yolunu açan bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilin kaynağını Allah'ın öğretimine dayandıran Ehl-i sünnet âlimleri ise şeriatın belirlediği isimlerin dışında Allah'a kıyas yoluyla isim vermeyi caiz görmemişlerdir. Ancak Gazâlî ile Râzî tarafından benimsenen tercihe göre bu noktada "isim" ile "vasıf" birbirinden ayrı düşünülmelidir. Nasla sabit olmayan bir ismi Allah'a nisbet etmenin meşrû olmadığı; bununla birlikte ulûhiyyete ters düşmeyen bir kavramla O'nu niteledirmenin mümkün olduğu belirtilmiştir.⁷⁰ Dolayısıyla bütün isimlerin Âdem'e öğretildiği beyanına dayandırılan dilin tevkîfîliği görüşü ile nasların dışında geçen isimlerin Allah hakkında kullanılmasının mümkün olmadığı görüşü arasında yakın bir alaka olduğu görülmektedir.

dim. Hatta Bâkîllânî, Cüveynî ve İbnü'l-Kuşeyrî, dillerin kökeni konusunda Şeyh'ten (Eş'arî) hiç bahsetmemektedirler" der. Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 1/444. Ancak Eş'arî'nin eserlerinde bu konu geçmemekle beraber, İbn Fûrek tevkîf görüşünü açıkça Eş'arî'ye nispet eder. İbn Fûrek, *Mücerred*, 42.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1957), 5/174.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 5/188.

⁷⁰ Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/483.

İkinci olarak dillerin kökeni meselesinin teklif konusuyla alakalı olduğu görülmektedir. Ebû Hâşim'in Muvâza'a teorisini benimseyen Mutezile uleması insanın teklife muhatap olabilmesi için bir dile sahip olması gerektiğini bu yüzden de dilin kökeninin tevkîfî olamayacağını söylemişlerdir. Kâdî, "Allah'ın, muradını hitabından anlayabileceğimiz şekilde bize hitap edebilmesi, ancak bizim bazı diller üzerinde Muvâza'a etmemizden sonra sahîh olabilir"⁷¹ der.

Üçüncü olarak dillerin kökeni hakkında kelam ekollerinin yaklaşımları Kur'an'ın tevîl edilmesine yönelik görüşleriyle de ilişkilidir. Çünkü dilin kökenini insanlar arası uzlaşmaya dayalı olarak sonradan meydana gelen bir olgu olduğunu, ilahi kelamın da konuşulan bu sözlerin kalıbıyla sonradan meydana geldiğini söylemek, Kur'an'ı te'vil etmenin yolunu açan bir görüş olmaktadır. Bir şey, yaratılmış ise o şeye dokunulabilir, yaklaşılabılır ve anlaşılabilir. Tam aksine ilahi kelamın ezeli olduğunu söylemek bir noktada onun dokunulmaz ve tevîl edilemez veya sınırlı bir şekilde te'vili mümkün bir söz gibi algılanmasına sebep olacaktır. Nitekim *ehl-i sünnet-i hâssa* olarak da bilinen *selef* uleması te'vile olumsuz yaklaşmış, ehl-i sünnet kelâmcılarının mana ve lafız olan kelâmı birbirinden ayırdıktan sonra te'vile daha olumlu tavır sergilemiştir.

4. SONUÇ

Çalışmamız sırasında tespit ettiğimiz noktalardan biri, dillerin kökenini Allah'a dayandıranların (tevkîf) Eş'arîler, insanların uzlaşmasına (Muvâza'a) dayandıranların ise Mutezile olduğu yönündeki kanaatlerin, ilgili mezheplerin genel görüşleri olmadığı yönündedir. Çünkü Mutezile içinde *tevkîf*, *tevakkuף* ve *Muvâza'a* yaklaşımlarını benimseyenler olduğu gibi, Eş'arîler içinde de tevkîf ve Muvâza'ayı mümkün görenler bulunmaktadır. Dolayısıyla, Eş'arîlerin tamamı tevkîf görüşünü benimsemediği gibi, Muvâza'a yaklaşımı da Mu'tezile ile özdeşleşmiş bir yaklaşım sayılmamalıdır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin önemli kelâmcılarının bu görüşü savunması, bu hususta Muvâza'a görüşünün Mu'tezile ile birlikte anılmasına sebep olmuştur.

Muvâza'a yaklaşımı Mu'tezile içinde Ebû Hâşim ve takipçileri tarafından savunulmuştur. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü ve Ebû Hâşim öncesi Basra kelâmcıları ise, bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Eş'ariyye'nin yaklaşımları zaman içinde değişmiş ve müteahhir Eş'arî kelâm ve usûlcüleri için ilk

⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 5/163.

dilin ne olduğu sorusu önemini kaybetmiştir. Bu konuda daha önce ortaya atılan görüşleri aktaran ve bu görüşlerden hepsinin mümkün olduğunu söylemekle yetinen bu bilginler, dilin kökeni konusunu araştırmanın gereksiz ve yararsız olduğu kanaatine ulaşmışlardır.

Dillerin kökenine ilişkin teorilerin birtakım teolojik bağlamlara sahip olduğu görülmektedir. Konunun özellikle Allah'a isim verme meselesiyle yakından alakalı olduğu görülmektedir. Kelamcılarının dillerin kökeniyle ilgilenmesi ilk önce Allah'a isim ve sıfat verme hakkındaki problemlere yöneliktir. Dilin kökenini insanların uzlaşmasına dayandıran Mu'tezile âlimleri kıyas yoluyla akıl tarafından Allah'a layık isimleri vermenin doğruluğunu savunurken, dillerin kökenini Allah'ın öğretmesine dayandıranlar bilhassa Allah'ın isimlerinin ancak vahiyle belirlenebileceğini ileri sürmüşlerdir. Dillerin kökeni hakkındaki teoriler, teklif ve tevîl konusuyla da ilişkilendirilmiştir. Allah'ın insan cinsine teklifte bulunabilmesi için, önceden insanlar arasında konuşulan bir dile gereksinim olduğundan hareketle Mu'tezile dilin kökeninin beşeri alana ait olduğunu savunmuştur. Onlar, dilin Allah tarafından öğretilmesinin Allah'ı zorunlu olarak bilmeyi gerektireceğini, bunun da teklifin mantığıyla bağdaşmayacağını savunmuşlardır. Bunun yanında Muvâza'a görüşünün Kur'an'ın te'vîli ve Allah'ı isimlendirme konusunda kendi teolojik sistemlerine uygun düşecek biçimde Mu'tezile'ye bir hareket alanı sağladığı görülmektedir.

5. KAYNAKÇA

- Altınörs, S. Atakan. "Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı". *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/63 (2012), 1-10.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Riyad: Dâru's-Samî', 2003.
- Âmidî, Seyfüddîn el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut, ts.
- Aydar, Hidayet - Ulutaş, İsmail. "Kur'an-ı Kerim Ve Diğer Kutsal Kitaplara Göre Dil Olgusu". *Turkish Studies* 5/4 (2010), 679-696.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2. Baskı., 1998.
- Bozgöz, Faruk. "Dil-Toplum İlişkisi ve Ari-Sami Polemiğinde Dil ve Sami Dilleri". *Ekev Akademi Dergisi Yaz/20* (2004), 277-294.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Binyetü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkez dirâsât el-vahde el-Arabiyye, (9. Baskı), 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-tarifât*. Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Katar: Şeyh Halîfe b. Hamad Âl-Sânî, 1. Baskı., 1978.
- Dessalles, Jean-Louis - v.dğr. *Dilin Kökenleri*. çev. S. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım., 2014.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâh el-aklî fi't-tefsîr: Dirâse fi kazıyye el-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Merkez es-sekâfi el-Arabî, 3. Baskı., 1996.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *el-Ayn*. Y.y.: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, Tsz.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. IV Cilt. Medine: Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-tibâa, tsz.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- İbn Berhân, Şerefü'l-İslâm Ebü'l-Feth Ahmed b. Ali b. Berhân el-Bağdâdî. *el-Vusûl ile'l-usûl*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1983.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. III Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, (2. Baskı), 1952.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyya. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lûgati'l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmıyye, (1. Baskı), 1997.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Ebü Amr Osman b. Ömer b. Ebü Bekir. *Muhtasar müntehâ es-su'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. II Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, (1. Baskı), 2006.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, tsz.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mekrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1. Baskı., tsz.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ Şeyhülislâm İbn Teymiyye*. Medine: Mucemme'u'l-melik Fehd, 2004.
- İbnü'l-Münâvî, Abdürraûf. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*. Kahire: Âlemü'l-kütüb, (1. Baskı), 1990.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1957.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî. *el-Küllıyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, (2. Baskı), 1998.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011.
- Mahmûd Hâmid Osman. *el-Kâmûsü'l-mübîn fî ıstılâhati'l-usûliyyîn*. Riyad: Dârü'z-zâhim, (1. Baskı), 2002.
- Mecme'u'l-lûga el-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Mısır: Mektebetü's-şurûk ed-devliyye, (4. Baskı), 2004.

- Mecme'u'l-Lûga El-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Mısır: Mektebetü's-şurûk ed-devliyye, 2004.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd en-. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Beyrut: ed-Dirâsâtü'l-insâniyye el-fikrû'l-Arabî, 1. Baskı., 1979.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed el-. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Platon. *Kratylos" Diyaloglar I*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*. Y.y.: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, tsz.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Ref'u'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcud. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*. 6 Cilt. Dubai: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsati'l-islâmiyye, (1. Baskı), 2004.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Müzhir fi ulûmi'l-lûga ve envâ'ihâ*. Beyrut: Menşûrâtü'l-mektebeti'l-asriyye, 1986.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Müzhir*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, tsz.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. II/471-498. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Weiss, Bernard G. "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları". çev. Adem Yığın 2/25 (2003), 127-135.
- Yıldırım, Zeki. "Kur'an Işığında Dillerin kaynağı Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 88-107.
- Yücel, Muhammed. "Erken Dönem Sasanilerde Kadın Ve Hanedan". *Tarih Dergisi / Turkish Journal of History* 61 (ts.), 25-56.
- Zekiyyüddin Şaban. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (4. Baskı), 2000.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1011241

Gönderim Tarihi: 10.03.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

Şeyh Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni'nin Tasavvufî Görüşleri

- The suffic Views of Sheikh Muhammed Ziyaeddin Nurshini -

Mahmut Askeri Küçükkaya*

Atf/Citation: Küçükkaya, Mahmut Askeri. "Şeyh Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni'nin Tasavvufî Görüşleri/The suffic Views of Sheikh Muhammed Ziyaeddin Nurshini". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 453-479.

Öz:

Bu çalışma, Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni'nin hayatını, tasavvufî şahsiyetini ve *Mektûbat* isimli eserinde ele aldığı tasavvufî kavramları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın muhtevası *Mektûbat* isimli eseri ve kendisi hakkında telif edilen kitaplarda verilen bilgiler çerçevesinde ele alınmıştır. Muhammed Ziyâeddin, 14 Ocak 1856 tarihinde Bitlis iline bağlı Hizan ilçesinin Usb (Doğrular) köyünde dünyaya gelmiştir. Medrese ve tasavvuf faaliyetlerinin samimi olarak yapıldığı bir ailede yetişmiştir. Muhammed Ziyâeddîn, medrese tahsili yanında tasavvuf eğitimi de almıştır. Şeyh Fethullah Verkânisi'nin (ö. 1899) kendisine verdiği "Hazret" lakabı ile tanınmıştır. Devleti ve milleti ilgilendiren konulara bigâne kalmamış, bizzat sahaya inmiştir. Birinci Dünya Savaşına müridleriyle birlikte iştirâk etmiş ve sağ kolunu kaybetmiştir. Bu savaşta iki kardeşini de şehid vermiştir. Tasavvuf ve tarikatın bütün inceliklerini yaşamıştır. Tasavvufî hayatı ile çevresindekilere örnek olmuştur. Samimiyet ve ciddiyetle tekke ve dergâhta oturan şeyhlerin yeterliliğini sorguladığı gibi, layık

* Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mahmutaskeri@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-5600-6450

olmadığı hâlde tekke şeyhliği yapanların devlet yetkililerince uzaklaştırılmalarını istemiştir. Muhammed Ziyâeddîn, hayatı boyunca toplumu dinî ve tasavvufî konularda aydınlatmıştır. Yaşadığı dönemde olduğu gibi yetiştirdiği Nakşibendi halifelerinden dolayı vefatından sonra da adı hep anılmıştır. Muhammed Ziyâeddîn, mürid ve mürid ilişkisine büyük önem vermiştir. Müridin, müridini meşrep ve kabiliyetine uygun bir şekilde yetiştirmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Şeyhliğin birçok önemli âdâb ve şartlarının olduğunu söyleyen Muhammed Ziyâeddîn, bunların başında İslamiyet'e aykırı herhangi bir davranışın olmamasına dikkat çekmiştir. Sâlik'in birçok konuya dikkat etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bunların başında nefsin kötülüklerinden korunma gelir. Muhammed Ziyâeddîn, havf ve recâ konusu hakkında da müridin korku ve ümit içinde olmasını öğütlemiştir. Allah'ın merhametinden ümitsiz olmanın doğru olmadığı gibi azabından da emin olmanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Muhammed Ziyâeddîn'e göre muhabbetin esas gayesi, Allah'ın sevgisine ulaşmaktır. Kalpte Allah sevgisi dışında başka bir şeye yer verilmemelidir. Muhabbete erişmenin yolu sünnete uymak, bid'atlardan sakınmak, iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakınmakla mümkün olur. Muhammed Ziyâeddîn, sabır konusunda müritlere önemli tavsiyede bulunmuştur. Ona göre sabır; ferahın anahtarıdır. Allah'tan gelen her şeye sabretmek gerekir. Çünkü bunda hayır ve saadet vardır. Tasavvufî bir terim olan hâl'in müride güzel ve mutluluk veren yönü olduğuna dikkat çekmiştir. Muhammed Ziyâeddîn, hâl'i Allah'ın kulunu kendi muhabbetine davet etmesi olarak değerlendirmiştir. Muhammed Ziyâeddîn, müridin kalbini şeyhine bağlaması ve onu zihnen düşünmesi olarak ifade edilen rabîta hakkındaki görüşleri büyük önem arz etmektedir. Ona göre rabîta, müridin simasını şiddetli bir sevgiyle hayal etmektir. Müridin rabîtaya devam etmesini öyle ister ki, başkalarıyla konuşsa dahi rabîtanın tesiriyle hiçbir şey hissetmemelidir. Müridin ilahi aşk makamındaki derecesi rabîtadaki fânîlik derecesine göre olduğunu söylemiştir. Muhammed Ziyâeddîn'e göre rabîtanın ihlas, muhabbet ve teslimiyet kısımları vardır. Tasavvufta bir makam olan fenâ'ya kavuşmanın şiddetli bir şekilde Allah'a ulaşmayı talep etmekle mümkündür. Fenâ makamına kavuşmak için, müridin hiçbir kemâlatını görmemesi gerekir. Yokluk dairesine girmeden fenâ makamına girilemez. Allah'ın manevî huzurunda kendini yok hükmünde görmelidir ki, fenâ makamına ulaşılabilir. Haram ve günahlardan kaçınma anlamına gelen takva hakkında Muhammed Ziyâeddîn, Allah'ın razı olmadığı, bilinen ve bilinmeyen bütün günahlardan kaçınma olarak ifade etmiştir. Ona göre, takva Allah'ın emirlerine itaatle birlikte yasakladıklarından kaçınmakla mümkündür. Şükür hakkında önemli görüşler dile getiren Muhammed Ziyâeddîn, şükretmenin vacib olduğunu, dünya ve

ahirette yükselmeye ve Allah'a yaklaşılmaya sebep olduğunu söylemiştir. Ona göre şükür, Allah'ın rızasını kazanmak için bir merdivendir. Şükürden maksat, beden bütünü uzuvlarını yaratılış gayesine göre kullanmaktır. Tasavvufta bir makam ve hâl olarak kabul edilen tevekkül için, saf ve duru bir kalple davranmanın gerektiğini söylemiştir. Ona göre, tevekkül insanın hiçbir şüphe ve kaygı duymadan tam bir inançla işlerini Allah'a havale etmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Tarikata giren birisinin kaçınması gereken konulardan olan 'ucb yani kendini beğenme ve riya konusunda da önemli görüşler dile getirmiştir. Bu çalışmada Muhammed Ziyâeddîn'in; mürşid ve mürid âdâbı, şeyhliğin âdâbı, nefis muhasebesi, havf ve recâ, muhabbet, sabır, hâl, rabîta, fenâ, takvâ, şükür, tevekkül, 'ucb, riyâ hakkındaki tasavvufî düşünceleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni, Tasavvuf, Mürşid, Mürid, Tasavvufî kavramlar,

Abstract:

This study aims to reveal the life of Sheikh Muhammed Ziyâeddîn Nurshîni, his mystical personality and the mystical concepts he dealt with in his work named Mektûbat. The content of the study has been handled within the framework of Mektûbat and the information given in the books written about him. Muhammed Ziyâeddîn was born on January 14, 1856 in Usb (Doğrular) a village of Hizan district in the province of Bitlis, He grew up in a family in which madrasa and mysticism activities were conducted sincerely. Muhammed Ziyâeddîn, besides studying in madrasa, also studied Sufism. He was known with the nickname "Hazret" given to him by Sheikh Fethullah Verkansi (d. 1899). He was aware of the issues concerning the state and the nation, and he personally came to the field. He participated in the First World War with his followers and lost his right arm. His two brothers were also killed in this war. He experienced all the subtleties related to Sufism and mystical way of life. With such a sufi life he was able to set an example for those around him. He sincerely and seriously questioned the competence and adequacy of the shaykhs idly residing in the Sufi lodges and asked the state officials to expel unworthy shaykhs from these lodges. Muhammed Ziyâeddîn enlightened the society on religious and mystical issues throughout his life. Because of the Nakşibendi caliphs he raised his name has always been held in high regard after his death, as in his lifetime. Muhammad Ziyâeddîn pointed out that the murshid should educate his disciple in accordance with his mashrap and ability. The disciple said that he should engage in ihlas, conversation and submission to the murshid. He stated that the sheikhdom has many rules and condi-

ons. He advised the disciple to be in fear and hope about Eve and reca. According to Muhammad Ziyaeddin, the main purpose of conversation is to achieve the love of Allah. The way to access the conversation is to follow the Sunnah, to avoid the bid'ats, to command the good and to avoid the evil. Muhammad Ziyaeddin gave important advice to his disciples about patience. He pointed out that hal, which is a Sufi term, is a beautiful and happy aspect of the disciple. According to him, rabita is to imagine the face of murshid with fierce love. The Lord has parts of ihlas, conversation and submission. It is possible that the meeting with fena, an authority in Sufism, is a violent request to reach Allah. Muhammad Ziyaeddin described prayer as the avoidance of all known and unknown sins that Allah is not pleased with. He said that giving thanks causes you to rise in this world and the Hereafter and get closer to Allah. He said that for trust, you need to behave with a pure and pure heart. He also expressed important views on ucb, i.e. self-esteem and riya, which are issues that someone who enters the sect should avoid. This paper focusses on Muhammed Ziyâeddîn's mystical thoughts and views on topics such as the proper manners of the murshid (spiritual master) and the murid (disciple), the etiquette of the masterhood, self-examination, khawf, (fear), raja (hope), muhabba (divine love), sabr (patience), hâl (spiritual state), rabita (spiritual connection with the master), fana (annihilation), shukr (gratitude), tawakkul (trust and reliance on God's plan), 'uub (vanity, self-conceit), riya (showing off).

Keywords: Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni, Sufism, Murshid, Murid, Sufi concepts.

1. GİRİŞ

Şeyh Muhammed Ziyâeddîn, Bitlis'in Hizan İlçesine bağlı Usb (Doğrular) köyünde 7 Cemaziye'l- Âhir 1272/ 14 Ocak 1856 tarihinde pazartesi günü öğleden sonra dünyaya gelmiştir.¹ Babası "Seyda" lakabıyla bilinen, büyük âlim ve

¹ M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşâyihî Nakşibendî* (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010), 225; İbrahim Baz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İstanbul:2014),34: 73-108.

mutasavvıflardan Şeyh Abdurrahman-ı Tağî'dir (ö. 1886).² Muhammed Ziyâeddîn altı erkek altı kız kardeşten oluşan ailenin en büyük evladıdır.³

Muhammed Ziyâeddîn büyük bilgin ve velilerin bulunduğu bir çevrede yetişmiştir. İlk eğitimini babasından almıştır. Daha sonra değişik medreselerde eğitimine devam etmiştir.⁴ Birçok müderristen ders aldıktan sonra kendisine "Hazret" lakabını veren Şeyh Fethullah Verkânisi'nin (ö. 1899) medresesine gitmiştir.⁵ Özellikle kendisinden fıkıh konusunda iyi bir eğitim gördü. Şeyh Fethullah Verkânisi fıkıh konusunda otorite sayılmıştır.⁶ Muhammed Ziyâeddîn, birçok defa çevresindeki âlimlere şöyle demiştir: "Ben, her ilimde sizden üstünüm demiyorum; ancak fıkıh ilminde sizden üstün olduğumu söyleyebilirim. Bu seviyemi de üstadım Şeyh Fethullah'tan elde ettim. Çünkü o verdiği her fetvayı bana gösterir ve fetva verme metotlarını da öğretirdi. Hatta yanında olmadığım ve kendisinin fetva verdiği durumlarda, sonradan yanına gittiğimde verdiği fetvayı bana anlatır, ben de bana öğrettiği her şeyi tümüyle anlamaya çalışır ve sonunda muvaffak olurum".⁷

Muhammed Ziyâeddîn, on dokuz hâlîfe⁸ bırakan babası Abdurrahman-ı Tağî'den hilâfet alamamıştı. Babasının vefatına yakın başucunda ağlamaya başladı. Babası neden ağladığını sorunca: "Efendim bir insanın babası çok zengin olur da vefatından sonra kendisine miras bırakmazsa, o evlat ağlamaz da ne yapar?" dedi. Bunun üzerine Şeyh Abdurrahman-ı Tağî: "Baban olduğum halde seni başkaları ile bir tuttum, hiçbir ayırmada bulunmadım. Şeyh Fethullah seni başkalarından daha üstün tutacaktır" diye cevap vermişti.⁹ Bu sözleriyle, kendisine tasavvufî eğitimi verecek kişinin Şeyh Fethullah Verkânisi¹⁰ olacağını

² Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı: 19. Yüzyılda Nakşibendî-Hâlidîlik* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017),125-126; Adnan Memduhoğlu, "Tâhî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2: 571-572,

³ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 225.

⁴ Şeyh Alâeddin Haznevî, *Hazret ve Şah-ı Hazne Hayat ve Menkıbeleri* (İstanbul: Semerkand Yay., 2012),17.

⁵ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 225-226.

⁶ Mehmet Törehan Serdar, *Bitlis'in Sarıklı Kahramanları* (Bitlis: Olcaylar Matbaası, 2012), 58.

⁷ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 226.

⁸ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 113.

⁹ Haznevî, *Şah-ı Hazne*, 18; Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 227.

¹⁰ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 177.

bildirmişti. Nitekim Şeyh Abdurrahman-ı Tağî oğlunu, vefatına yakın bir zamanda Şeyh Fethullah'a teslim etti.¹¹

Şeyh Fethullah Verkânisi, Muhammed Ziyâeddîn'i çok sıkı bir tasavvufî eğitime tabi tuttu. Karlı yollarda kızığını çekme görevini Muhammed Ziyâeddîn'e verdi. Şeyh Fethullah'a: "O senin mürşidinin oğludur, niçin bu kadar zahmet veriyorsunuz?" dediklerinde: "O'nu üstadım size teslim etmiş ise buyurun siz ilgilenin. Eğer bana teslim etmiş ise lütfen benim işime karışmayın" diyordu.¹² Muhammed Ziyâeddîn, Şeyh Fethullah'tan dört yıl tasavvuf terbiyesi gördükten sonra 1889 yılında kendisinden hilâfet aldı. On yıl mürşidi hayatta iken, yirmi dört yıl da vefatından sonra olmak üzere toplam otuz dört yıl irşâd vazifesini yürüttü.¹³

Muhammed Ziyâeddîn'in tasavvuf hizmetleri yanında hayatının önemli safhalarından biri de onun Birinci Dünya Savaşı'na katılmış olmasıdır. Savaşın çıkmasıyla birlikte Rusların Akdeniz'e inme niyetinden dolayı Anadolu'yu işgal etmek istemesi, Ermenilere cesaret vermişti. Ermeni çeteleri, Büyük Ermenistan'ı kurma planlarını gerçekleştirmek amacıyla bölgede terör estirmeye başlamışlardı. Doğu vilayetleri bundan çok zarar görmüştü. Ruslar Kars'ı işgal etmiş, Muş ve Bitlis'e kadar gelmişlerdi. Millet her geçen gün tarif edilemez acılar ve katliamlarla karşılaşyordu. Muhammed Ziyâeddîn, bu dönemde müritleri ve akrabalarıyla birlikte cihat meydanına çıktı. Ruslara ve Ermenilere karşı kahramanca savaştı. Yaptığı planlar neticesinde düşmanın ağır kayıplar vermesini sağladı.¹⁴

Mustafa Kemal Atatürk, savaşta gösterdiği kahramanlık nedeniyle kendisine bir mektup göndermişti. 16 Zilkâde 1337/13 Ağustos 1919 tarihli mektupta Birinci Dünya Savaşı'nda göstermiş olduğu kahramanlık ve cesareten dolayı hürmet duyguları ifade edilmişti.¹⁵

Ruslara ait bir top güllesinin patlaması sonucu sağ kolundan yaralandı. Bitlis'te tedavi altına alındı. Kangren olduğu endişesiyle sağ kolu kesildi. Hastanede yattığı günlerde Mustafa Kemal Atatürk kendisini ziyaret etti. O zaman yaralı olarak hastanede bulunan Van Müftüsü Ömer Efendi kendilerine tercü-

¹¹ Fethullah Verkânisi, *Adâbü't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye (Adâb-ı Fethullah)* nşr. Yahya Pakiş- Hamit Pakiş, İstanbul: Bakanlar Matbaacılık, ts.

¹² Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 225-228; Haznevî, *Şah-ı Hazne*, 18.

¹³ Haznevî, *Şah-ı Hazne*, 18.

¹⁴ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 232-238.

¹⁵ Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (Ankara: Türkiye Teyyare Cemiyeti Yayını, 1927), Vesikalar, 52.

manlık yaptı.¹⁶ Savaştan sonra V. Mehmed Reşad, yaptığı hizmetler nedeniyle 12 Temmuz 1916 tarihli beratla “Muharebe Gümüş Liyakat Madalyası” ve bir protez kol gönderdi.¹⁷ Muhammed Ziyâeddîn’in, kendisinin uğradığı bu sıkıntıların yanında iki kardeşi de Birinci Dünya Savaşı’nda şehit olmuştu.¹⁸

Muhammed Ziyâeddîn 23 Şubat 1924 Cuma günü sabahleyin Nurşin’de vefât etti. Vasiyeti üzerine babası Abdurrahman-ı Tâğî’nin türbesine defnedildi.¹⁹

Muhammed Ziyâeddîn, on üç²⁰ ile on altı²¹ arasında değişen sayıda hilâfet verdi. Aldığı tasavvufî terbiye ve manevi eğitim ile insanların İslamiyet’e göre yaşamalarını istedi. Tasavvufî hayat ve diğer sosyal konularda müridlerine her zaman rehberlik yaptı. Çevresindekilere dinî hayatın ve tasavvufun inceliklerini anlattı ve izah etmeye çalıştı.²²

Muhammed Ziyâeddîn’in, “vird, dünya, teveccüh, nefis, vahdet-i vücud, muhabbet, edeb”²³ ile “dünya ve ahiret, mürşid, talep, sünnet, sohbet, teslimiyet, ihlas, nefis, tevhid”²⁴ hakkındaki tasavvufî görüşleri ile ilgili iki ayrı çalışma yapılmıştır. Bu makalede ele alınan tasavvufî kavramlar ise, her iki çalışmada da ele alınmayan mürşid-mürid ilişkisi, şeyhliğin âdâbı, nefis muhâsebesi, havf ve recâ, sabır, hâl, fenâ, takvâ, şükür, tevekkül, ‘ucb ve riyâ hakkındaki tasavvufî düşünceleridir. Ele alınan bu tasavvufî kavramlar daha ziyade seyr-u sülûkta bulunan müridin en fazla dikkat etmesi gereken hususlardır. Bu makalede Muhammed Ziyâeddîn’in tarikat eğitiminde mürşid ve müridin dikkat etmesi gereken konuların üzerinde durmuş olması nedeniyle bu kavramlar ele alınmıştır.

¹⁶ Serdar, *Bitlis’in Sarıklı Kahramanları*, 86-87; Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 237.

¹⁷ Serdar, *Bitlis’in Sarıklı Kahramanları*, 90-92.

¹⁸ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 235.

¹⁹ Haznevî, *Şah-ı Hazne*, 20.

²⁰ Haznevî, *Şah-ı Hazne*, 19.

²¹ Korkusuz, *Meşâyah-i Nakşibendî*, 249.

²² Şeyh Muhammed Ziyâuddin, *Mektûbat*, Trc. Hasib Seven (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1977), 13.

²³ Ömer Tayfur Yücel, *Şeyh Muhammed Diyauddin’in Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.

²⁴ Yeliz Başar, *Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyaeddin Nurşin’in Hayatı ve Mektubatındaki Tasavvufî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018.

2. MUHAMMED ZİYÂEDDİN NURŞİNÎ'YE GÖRE MÜRŞİD - MÜRİD ÂDÂBİ

Mürşid, tasavvufta şeyh ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Mürşid, kendisine intisap eden müridini nefis terbiyesi ve mücâhedesinde takip etmesi gereken tasavvufî yol ve metodu gösterir. Onun vazifesi müridini meşrep ve karakterine uygun bir şekilde yetiştirmektir. Bu, “seyahat”, “sohbet” ve “uzlet” şeklinde olabilir. Allah'ın rızasını elde etmek ve hakka kavuşmak ilimle değil, bir mürşide tabi olmakla mümkün olur.²⁵ Mürşid, müridin hakka vuslat ve Allah'ın rızasına kavuşması için bir kılavuzdur. Tıpkı öğretmenin öğrencisine, doktorun hastasına gösterdiği hassasiyet gibi, manevî eğitim ile hastalıklarını müridine gösteren kişidir.²⁶ Mürid, iradesini şeyhine teslim eden kişi demektir.²⁷

Muhammed Ziyâeddîn, mürşid ve mürid ilişkisinde; özellikle müridin uyması gereken üç noktaya dikkat çeker. Bunlar ihlâs, muhabbet ve mürşide teslimiyettir. “İhlâs; yani özellikle mürid kendi hidâyetinin mürşidinin elinde olduğunu bilmesi. Muhabbet; onu başka kimselere hatta mürşidini kendi nefsi üzerine bile tercih etmesi. Mürşide teslimiyet; müridin aklına ve düşüncesine muhâlif de olsa, mürşidi kendisine emrettiği şey ile amel etmesi demektir”.²⁸ Mürşidine bağlılık ve teslimiyet göstermeyen müridin tarikatta ilerlemesi mümkün değildir. Tarikata giren sâlik mürşidine teslim olmakla seyr u sülûkta yol alabilir.²⁹

Mürşid ve mürid ilişkisinde; müridin yapması gereken öncelikli görev, mürşidinin emir ve tavsiyelerine uymasındır. Kendi düşüncesine göre hareket etmesinin tarikata uygun olmayacağını bilmelidir. Mürşidin emir ve önerileri-

²⁵ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et- Tusî Serrac, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Nşr. R. N. Nicholson (Leiden: Matbaa-i Beril, 1914), 204; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: 2002), 183, 185; Ramazan Muslu, *Seyr u Sülûk Terimler Tasavvuf El Kitabı*, Editör: Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 333.

²⁶ Serrac, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, 204; Mehmed Ali Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*. Sad. H.R. Yananlı (İstanbul: Akabe Yayınları 1985), 91; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 114.

²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn* (Beyrut: 1983), 2: 378-391; Süleyman Uludağ, “Mürid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 2006), 32: 47-49; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 377-378.

²⁸ Ziyâuddin, *Mektûbat*, 179.

²⁹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 185-187; Muslu, “Seyr u Sülûk Terimler”, *Tasavvuf El Kitabı*, 335.

nin kendisine fayda ve hayır getireceğine inanmalıdır.³⁰ Bir gün mürşidi olan babası, Muhammed Ziyâeddîn'e pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmasını, sahur yemeğini de hanımının hazırlamasını istedi. Babasının isteği üzerine pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmaya başladı. Oruçlu olduğu günlerin birinde irşad hizmeti için babasıyla bir köye gitti. Ev sahibi kendilerine pekmez ikram etti. Şeyh Abdurrahman-ı Tağî, orada bulunanlara birer kaşık pekmez verdi. Biraz da Muhammed Ziyâeddîn'in önüne bıraktı. Muhammed Ziyâeddîn, önüne konulan pekmezi içti. Daha sonra dışarı çıktıklarında babası kendisine "Sen oruçlu değil miydin? Neden içtin?" diye sordu. Muhammed Ziyâeddîn: "Siz benim üstadımsınız. Oruç tutmamı emrettiniz, ben de tuttum. Pekmez içmemi de siz istediniz, içtim." dedi. Muhammed Ziyâeddîn'in bu sözleri üzerine babası tebessüm etti.³¹ Muhammed Ziyâeddîn bu hareketiyle mürşide bağlılığını göstermesi açısından önemli bir davranış göstermiş oldu.

Muhammed Ziyâeddîn, müridin takip etmesi gereken yolu tavsiye ederken bu konu hakkında yaşanıldığı söylenen şöyle bir örnek verir. Mürşidin birisi müridine bir yere gitmesini söyler. Mürid sebebini sormadan yola koyulur ve akşam oraya ulaşır. Yatma zamanı geldiğinde evin hanım hizmetçisi misafirin yatağını hazırlarken mürid elinden tutup öpmek ister. Birden odanın duvarları yarılr ve mürşidinin eli görünür. Mürid korkar ve bayılır. Hizmetçi kadın bu durumu görünce dışarı kaçar. Daha sonra mürid dönünce mürşidi ona: Müridin şeyhinin emrine teslimi senin teslimiyetin gibi olsun! Sen hiçbir neden sormadan mürşidin emrini kabul edip istenilen yere gittin. Ben de seni harama düşmekten muhafaza ettim. Mürid, kör bir insan gibi olmalıdır. Kör olan kişi hiçbir şey söylemeden elinden tutan kişinin götürdüğü yere gider demiştir.³² Müridin, mürşidi üzerindeki hakkı, mürşidin emirlerini yerine getirmesidir. Mürşidin, mürid üzerindeki hakkı ise; müridin kusurunu gördüğünde onu o kusur ve hatadan vazgeçirmesidir.³³

Muhammed Ziyâeddîn'e göre mürid, her zaman mürşidi ile iletişim hâlinde olmalıdır. Her türlü sıkıntısını ve arzusunu mürşidine iletmelidir. Edeb ve terbiye dairesinde mürşidin sözüne itibar etmelidir.³⁴ Şeyhe intisap eden müridin dikkat etmesi gereken birtakım görevleri vardır. Bunlar: yalan konuş-

³⁰ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 52.

³¹ Korkusuz, *Meşâyih-i Nakşibendî*, 226-227.

³² Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 114.

³³ Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, *Çeşiden-i Taam-ı Vakt*, thk. Muhammed Rıza Şefîî Kedkenî (Tahran: Çaphâne-i Nakş, 1386 hş), 161-162; Abdulvahap Yıldız, *Sultânü'l-Evliyâ Ebû Said-i Ebû'l-Hayr Hayatı- Eserleri-Menkıbeleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Kriter Yay. 2018), 165.

³⁴ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 46-47.

mamak, iftira ve başkasını çekiştirmekten uzak durmak, kimsenin aleyhinde davranmamak, namazı vaktinde eda etmek, namaz ve oruç kazalarını edâ etmek, eski arkadaşları ve cahil dostları arasına mesafe koyup hâlvete devam etmek, az uyumak, riyâzate ve nefsin isteklerine aykırı davranmak ile her zaman kendini ölü gibi hissetmektir.³⁵

Muhammed Ziyâeddîn, müridin arkadaş seçimi konusuna da dikkat çeker. Kendisini Allah'a yaklaştıran amellere sevk eden kişiyle dostluğa devam etmesini, aksi takdirde bu ilişkiye son vermesini ister.³⁶

3. ŞEYHLİĞİN ÂDÂBI

Şeyh, tarikata giren birisini, tarikatın âdâbına göre yetiştirme ve denetleme görevini yerine getiren kişidir.³⁷ Şeyhlik, önemli olduğu kadar, büyük sorumluluğu olan bir makamdır. Şeyh, bulunduğu makamın gereklerini yerine getirmelidir. Her hâl ve hareketiyle örnek olma yolunu seçmelidir. Mutasavvıflar, hakiki şeyhlerin bazı vasıflarının olması gerektiğini söylemiştir. Bu vasıfları şöyle sıralamak mümkündür: Şeyh örnek olmalıdır ki, müridi de kendisini örnek alsın. Müridine yol göstermesi için tasavvuf tecrübesine sahip olmalıdır. Edep ve terbiye içerisinde hareket etmelidir. Cömert olmalı, müridine malını harçayabilmelidir. Başkasının özellikle müridinin malında gözü olmamalıdır. Şeyh işaretle öğüt vereceği yerlerde, sözle nasihat etmemelidir. Şiddetle değil, yumuşak sözle muamele etmelidir. Bir şeyi yaptırmak istediğinde önce kendisi yapmalıdır. Müridine yasakladığı şeyleri, ilk önce kendisi yapmamalıdır.³⁸

Muhammed Ziyâeddîn'e göre, şeyhliğin yerine getirilmesi gereken birçok âdâbı vardır. Bu âdâb ve şartların en önemlisi kul ile Allah arasında olanıdır. Mürşidin Allah rızasına göre hareket edip etmediğini ancak Allah bilir. Allah'ın dışında hiç kimse bilmez. Kişinin davranışları şeriat üzerine hareket edip etmediğini ortaya çıkarır. Hakiki mürşidin en büyük özelliği İslamiyet'e aykırı bir davranış ve hareketin meydana gelmemesidir. Mürşid, mâsiva ile

³⁵ Mehmed Ali Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, 93-94.

³⁶ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 112.

³⁷ Abdulkadir Ahmet Atâ, *et-Tasavvufü'l-İslâmî* (Beyrut: 1407), 250; Serrac, *el-Luma'fi't-Tasavvuf*, 204; Kadir Özköse, *Tarikatın Ortak Unsurları Şeyh ve Hâlife Tasavvuf El Kitabı*, Editör, Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 226.

³⁸ Münevver b. Ebû Saîd, *Esrârü't-Tevhid fi Makâmâtî's-Şeyh Ebî's-Saîd*. Nşr. Zebihullah Safa, (Kebir: Müessesesi-i İntişarat-i Emir. 1332 hş.), 330; Abdulvahap Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Semerkand Yayınları 2013), 184-188; Abdulvahap Yıldız, *Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf* (Bursa: Sır Yayıncılık 2012), 228.

ilgisini kesmeli, sadece Allah'a kurbiyet kesbetmeye gayret etmelidir. Her zaman kendisini manevi huzurda hissetmeli ve Allah'ın zâtında fâni olmalıdır.³⁹

Muhammed Ziyâeddîn, mürşidliğin bazı âdâb ve şartlarının da zahire göre olduğunu söyler. Bunun en önemli göstergesi de, bir mürşid-i kâmil tarafından başkalarını kemâle erdirmek için icazet verilmiş olmalıdır. İrşad için sağlam bir inanç ve sünnete tabi olmak birinci şarttır. Takvâ konusuna dikkat etmeli ruhsattan ziyade azimete riayet etmelidir. Hatta fetva ve ruhsat konusunda diğer mezheplerin ittifak ettiği konularda da dikkat etmelidir.⁴⁰ Tasavvufta edebin büyük bir önemi vardır. Çünkü beşerî ilişkilerde edep; mürüvveti muhafaza etmek, dindeki edep sünnete riayetkâr olmak, muhabbetteki edep ise saygıyı gözetmektir.⁴¹

Müridin şeyhe, şeyhin de müridine karşı her zaman edep dairesinde hareket etmesi gerekir.⁴² Edep konusuna dikkat etmeyen kişinin söz ve davranışları tiksindirici olur. Kaş yapayım derken göz çıkarır. Nerede ve nasıl davranması gerektiğini bilmediği için fayda yerine zarar verir.⁴³ Muhammed Ziyâeddîn, edeb konusunda dikkatli olmak için şu misali vermiştir: Tasavvuf ehlinde birisi bir gün bir şeyhin yanına gider sohbetine katılır. Şeyh öksürür ve tükürüğünü kible yönüne atar. Şeyhin yanına giden kişi, hoş olmayan ve edebe aykırı bu davranışı yapan kişi başkasına örnek olamaz diye düşünür ve hemen şeyhin yanından ayrılır.⁴⁴

Tarikat tekkelerinde şeyhliğin babadan oğula geçmesi, yetkin ve yeterli şeyh evladının bulunmaması tasavvuf hayatının itibarını zedelemiştir. Tarikat-taki şeyhliğin esas temeli bir şeyhin evladı da olsa hakiki manada tasavvufu yaşayan bir kişi olmalıdır.⁴⁵ Muhammed Ziyâeddîn, tarikatlarda öteden beri şikâyete konu olan bu meseleye de dikkatleri çekmiştir. İrşad konusu, maddi ve manevi yeterliliğe sahip olmakla mümkündür. Tasavvuf ve tarikat unsurlarının

³⁹ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 162.

⁴⁰ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 162.

⁴¹ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*. Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay. 2018), 396.

⁴² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 396; Süleyman Uludağ, "Edep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 414-415.

⁴³ Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tercemesi (Tasavvufun Esasları)*, Haz. H. Yılmaz- İrfan Gündüz, (İstanbul: Erkam Yay. 1990), 342-347; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 396; Himmet Konur, "Edeb", *Tasavvuf El Kitabı*, Editör. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 380.

⁴⁴ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 162.

⁴⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tercemesi*, 107-108; Mustafa Kara, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 368-370.

hepsini şahsında bütünleştiren bir kişi ancak tarikat postuna oturabilir. Sadece nesep ve soy sebebiyle tarikat postuna oturmak doğru ve muteber bir davranış değildir. Bu hizmeti ancak tasavvuf ve tarikat eğitimini seyr ü sülûk dairesinde yeterli şartları yerine getirerek gerçekleştiren kişi yürütebilir. Bir müşşidin evladı olmak, müşşidin yerine geçmek hakkını vermez. Ancak, müşşidin manevî eğitiminden geçmiş, muhabbet ile mücehhez bir kalbe sahip, ibadetler konusunda eksiği olmayan kimse müstesnadır.⁴⁶

Tarihi süreçte devlet organları tarafından tekke şeyhlerinin seçim ve tayin konusuna karışılmamış, ancak bazı olumsuz durumlarda tekke yönetimine müdahale edilmiştir. Osmanlı döneminde bunun örneği 1826'da yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra Bektâşîyye tekkelerine yapılan şeyh atamalarında görülmüştür.⁴⁷ Muhammed Ziyâeddîn de, layık olmadıkları hâlde tekkede şeyhlik yapanların uzaklaştırılmasını istemiştir. "Müslümanların işleri başında bulunanların, dinde bid'âtlarla amel edip, tekkede oturarak şeyhlik davasında bulunanları cezalandırmaları, hatta başkasının da ibret alması için, onu makamdan uzaklaştırmaları lazımdır."⁴⁸ Bid'at genel olarak Peygamber Efendimiz'in vefatından sonra dine dâhil edilen şeylerdir.⁴⁹ Tarikat ehlinin her türlü bid'atlardan kaçınmasının gerektiğine dikkat çeken Muhammed Ziyâeddîn, hem mürid hem de müşşidin bu konuya önem vermelerini istemiştir.⁵⁰

Muhammed Ziyâeddîn, tasavvuf ve tarikat âdâbına aykırı davranan birisinin tekkede irşad makamında oturmuş olmasının, zulüm etmekten ve hırsızlık yapmaktan daha ağır olduğunu söyler. Toplumda katil veya hırsız olarak bilinen birisinin ne kadar büyük günah içerisinde olduğunu herkes bilir. İnsanlar böyle kişilere kolay kolay yanaşmaz. Kendilerinden çekinir ve uzaklaşırlar. Aynı şekilde dindar görünüp layık olmadığı hâlde irşad makamında oturanın da birçoklarının dinden ve doğru yoldan çıkmasına sebep olur der.⁵¹

⁴⁶ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 163.

⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tercemesi*, 134; Kara, "Tekke", 40: 368-370.

⁴⁸ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 162.

⁴⁹ İzzet Ali Atıyye, *el-Bid'a: tahdidühâ ve mevkifü'l-İslâm minhâ*. (Beyrut: 1400/1980), 18; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi İhtiyâri'l-ehak*. Nşr. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: 1980), 72-73; Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 129-131.

⁵⁰ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 162.

⁵¹ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 163.

4. SÂLİKTE BULUNMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

Allah'ın rızasına kavuşmak niyetiyle tarikata giren bir müridin birtakım meziyetlere sahip olması gerekir. Muhammed Ziyâeddin, hem tasavvufî eğitimde hem de tarikat hayatında bunlara dikkat edilmesinin önemini vurgulamıştır.

4.1. Nefs Muhasebesi

Tasavvufta nefis muhasebesi; riyâzet, zühd, mücahede, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi gibi terimlerle yakın anlamlıdır.⁵² Nefs muhasebesinde, ihlasla ibadet etmek, hâl ve hareketlerde doğru ve dürüst davranmak, Allah'ı kalpten çıkarmamak önem taşır.⁵³ Allah'ın emrine göre davranmak, kötülüklerin kaynağı nefisle mücadele etmek esastır. Yeme içme, cinsel istekler, zenginlik, mal, şöhret ve makam gibi talepleri denetim altına almak, az yemek az konuşmak ve az uyumak lazımdır. Ayrıca her zaman nefsin hilelerine karşı uyanık olmak gerekir.⁵⁴ Muhammed Ziyâeddîn, sâlik'in nefis muhasebesi içinde olması gerektiğini, saf ve duru bir tasavvuf anlayışı ile nefsin kötülüklerinden korunmanın mümkün olabileceğini söyler. Çünkü tasavvuf ve tarikat eğitimi, kişinin kalbini manevi kötülüklerden temizler. Sâlik, nefis muhasebesini yaparak, Allah'ın rızasına kavuşmanın yollarını aramalıdır. Nefsini kötülüklerden tasfiye ve tezkiye eden bir kul, nefsin hoşuna giden hiçbir şeyi yapmaz. Ameller sadece Allah rızası için yapılmalıdır. Cennet sevdası ve cehennem korkusu ile amellerde bulunanın kendi tarikatında yeri olmadığını belirtir. Sâlik'in ibadetten aldığı manevi zevkten dolayı, nefesine pay çıkarmamasını tembihler. Eğer ibadetten dolayı nefesine hoşnutluk gelirse, onu korku ile bulandırmalıdır, der. Çünkü nefis en büyük düşmandır ve her zaman hilekârlık yapar. Her şeyde hatta yeme ve içmede de nefse muhâlefet etmenin gerektiğini ifade eder.⁵⁵

Nefs-i emmârenin hilelerinden kurtulmak çok zordur. Allah'ın emirlerine itaat eden ve doğru yola girmiş kimseler müstesna. Ancak, bu kişiler de Allah'ın yardımı olmazsa yine tehlikeden kurtulamazlar. Çünkü nefis, her zaman kötülük ister. İnsanı aldatır. Muhammed Ziyâeddîn, müride bir şey yapmak

⁵² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 259; Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35: 143-144.

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn* (Kahire: 1983), 1/511.

⁵⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)* Sad: Dilaver Selvi (İstanbul: Pozitif Dağıtım, 2009), 141; Uludağ, "Riyâzet", 35: 143-144.

⁵⁵ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 111-112.

istediği zaman niyetini İslamiyet'in ölçüsüne göre değerlendirerek yapmasını söyler.⁵⁶

4.2. Havf ve Recâ

Havf kelimesi korku, endişe ve kaygı anlamına gelir. Hoşlanılmayan bir şeyin meydana gelmesinden veya istenilen bir şeyin gerçekleşmemesinden duyulan korku ve kaygı şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁷ Recâ kelimesi de istek ve ümit anlamına gelir. Tasavvufta ise kişinin ilâhî rahmetin büyüklüğüne bakması, Allah'ın lütfunu kendine yakın hissetmesi, neticenin iyi olacağını düşünüp sevinmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁸ Tasavvufî anlamda havf; Allah'tan korkmak, recâ ise Allah'tan ümidini kesmemektir.⁵⁹

Muhammed Ziyâeddîn, günahkâr birisinin affedilmeme korkusuyla Allah'ın rahmet ve merhametinden ümitsiz olmasının doğru olmadığı gibi, salih bir kişinin de Allah'ın azabından emin olmasının doğru olmadığını belirtir. Korku ile ümit arasında bulunmanın en doğru yol olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

4.3. Muhabbet

Tasavvufta muhabbet bir makamdır. Şevk, üns ve rızâ gibi tasavvufî-ahlâkî makamlar muhabbetin neticesidir. Bütün güzel ve iyi hasletlerin özünde sevgi ve muhabbet vardır.⁶¹ Sevgi ve muhabbet olmadan hiçbir şeyin anlamı olmaz. Muhabbet hayatın anlamıdır. Anlamsız bir hayat düşünülemez. Sevmek, bilmek ve yaşamaktır. Bilinmeyen sevilmez, sevilmeyen de yaşanmaz.

Muhammed Ziyâeddîn, Dünyanın Allah'ı sevmek ve bilmek için yaratıldığını söyler.⁶² Toplumda ilişkiler muhabbete bağlı ise huzursuzluk ve anlaşmazlık görülmez. Muhabbetin gerçekleşmesi için aklın doğru kabul ettiği ahlâkî

⁵⁶ Ziyâeddîn, *Mektûat*, 223.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı*, 173; Mustafa Kara, "Havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16: 521; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 229.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)*, 178; Süleyman Uludağ, "Recâ" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34: 502.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)*, 173.

⁶⁰ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 35.

⁶¹ Gazzâli, *İhyâ'*, IV: 69; *el-Müstaşfâ*, (Bulak: 1324), 297-337-338; Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30: 386-388.

⁶² Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 237.

ilkeler ve dini unsurlarda uzlaşmak mümkündür. Muhabbetin nihai amacı Allah'a ulaşmaktır.⁶³

Muhammed Ziyâeddîn'e göre, muhabbetten maksat Allah'ı sevmektir. İşin temel esası muhabbetullah'a ulaşmaktır. Yüce gayelerin elde edilmesi ancak muhabbetle sonuçlanır. Muhabbet araç değil amaçtır.⁶⁴ Bütün mevcudat Esmâ-i Hüsnâ'nın tecellisidir. Güzellikler Allah'ın cemîl isminin bir yansımasıdır. Muhabbet de vedûd isminin tecellisidir. Demek ki gerçek sevilecek olan sadece Allah'tır.⁶⁵ Muhammed Ziyâeddîn, kalpte sadece Allah'ın muhabbeti yerleşinceye kadar çalışılması gerektiğini söyler. O kadar çalışılmalıdır ki, kalpte Allah'ın muhabbeti dışında hiçbir şey olmasın. O, insanın kalbi muhabbetle dolar sa göz kalbe tabi olur ve Allah'ın dışında hiçbir şey görülmez olur. Bu durum ancak dünyayı terk etmek, sohbet, zikir ve rabıtaya devam etmekle elde edilebilir.⁶⁶

Muhammed Ziyâeddîn'e göre; mürşide muhabbet etmek Allah'ın muhabbetini kazanmak için bir araçtır. Mürşide muhabbetten maksat, Allah'ın rızasına kavuşmaktır. Mürşide muhabbet izâfîdir. Gerçek mahbub olan sadece Allah'tır. Bunun delili de: " *Resulüm, şöyle de! Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, hemen bana tabi olun ki, Allah da sizi sevsin*" (Al-i İmran:3/31)".⁶⁷

Muhammed Ziyâeddîn, müridin Allah'tan gelen istidât ve kabiliyetleri kendinden bilmemesini ve her an kusurlarını göz önünde bulundurmasını öğütler. Müridin kendini kusurlu görmesi muhabbetin eksilmesine neden olmaz. Belki muhabbetin artmasına vesile olur.⁶⁸ Muhabbete ulaşan bir kişi Allah'ın dışında hiçbir şeye razı olmaz ve bu aşkla imanun kemâline erer. Ebedi saadete kavuşmak isteyen, Peygamber'e ve Allah'a muhabbeti elde etmeye çalışmalıdır.⁶⁹ Muhabbet ve sevginin en üstün derecesi kalbin bütün yönleriyle Allah'ı sevmesidir. Seven sevdiğine bağlı olur. İhlasla Allah'a bağlananın kalbinin mahbubu, ma'budu ve maksûdu artık Allah olmuş demektir.⁷⁰

⁶³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (Beyrut: 1985), 111.

⁶⁴ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 78.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fuşûş'ül-Hikem*, (Affî), TİEM, 1933., nr. 1882:203-218; Uludağ, "Muhabbet", 30: 388-389.

⁶⁶ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 205.

⁶⁷ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 39-40.

⁶⁸ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 91.

⁶⁹ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 178.

⁷⁰ Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay. 1992). 161; Uludağ, *Muhabbet*, 30: 386-388.

Muhabbete ulaşmanın yolu sünnete ittiba, bid'atlardan sakınmak, iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakınmaktır. Çünkü muhabbete ulaşan kişi, mahbubunun arzularını sever, nefsinin arzularından vazgeçer.⁷¹

4.4. Sabır

Sözlükte engellemek, hapsetmek, güçlü ve dirençli olmak anlamlarına gelir. Ahlâk terimi olarak da; keder, hüznün, başa gelen sıkıntı ve musibetler karşısında dayanıklı olma, olumsuzluklara karşı metanetli olma manasını ifade eder.⁷² Sabır; farzları yerine getirmede ve haramlardan kaçınmada farzdır. Mekruh olan şeylere karşı menduptur. Namus, can ve mala karşı yapılan saldırıda sabretmek haramdır. Yine, günah olmayan meselelerde sabretmek mubahtır.⁷³ Hüznün veren olaylar karşısında telaş edip, normal olmayan davranışlarda bulunmak dinin yerdiği ve sevmediği bir husustur. Sabır, kendini kontrol etme, yararsız endişeden kurtulma ve sıkıntının üstesinden gelmeyi kazandırır.⁷⁴

Muhammed Ziyâeddîn, müridlerine: "Sabrediniz! Çünkü sabır, ferahın anahtarıdır"⁷⁵ şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Ayrıca, Allah'tan gelen her türlü eziyete sabredilmesini önerir. "Allah sabredenleri sever" buyrulmuştur. (Al-i İmran: 3/146) Allah'tan gelen her şeyde hayır ve saadet olduğunun unutulmaması gerektiğini ifade eder.⁷⁶

4.5. Hâl

Hâl, müridin kalbine gelen his ve duygunun ruh ve bedene yansımaları anlamındaki tasavvufî bir terimdir.⁷⁷ Muhammed Ziyâeddîn, güzel ve mutluluk veren bir olgu olarak kabul edilen hâl'i, Allah'ın kulunu muhabbetine davet etmesi olarak ifade etmiştir. Hangi nimet bundan büyüktür, bundan daha büyük ne olabilir diye hâl'in önemini ve değerini ifade etmiştir.⁷⁸ Çünkü hâl, kalbe sirayet eden ve zikrin yerleşmesini sağlayan bir durumdur.⁷⁹ Muhammed

⁷¹ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 219.

⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)*, 222-223; Mustafa Çağrı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35: 337.

⁷³ Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 69; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-şâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn* (Beyrut), ts. (Dârü'l kütübî'l-ilmîyye), 30-31; Çağrı, "Sabır", 35: 337.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer* (Beyrut: 1985), 86-87.

⁷⁵ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 82.

⁷⁶ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 79.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)*, 113; Mehmet Demirci, "Hâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15: 216.

⁷⁸ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 48.

⁷⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, Nşr. Nicholson (Leiden: 1914), 411; Demirci, "Hâl", 15:216.

Ziyâeddîn, müridin hâl sahibi olma gibi bir çaba gütmemesini söyler. Eğer böyle bir gaye ile tarikata girerse, manevi makamlara yükselmesinin mümkün olmadığını hatırlatır. Müride düşen en büyük görev müşşidin emirlerini yerine getirmesidir. Hayrın ancak müşşidin emrine imtisal ile mümkün olduğunu bilmelidir. Mürid, tam bir teslimiyet ve imtisal içinde olursa, hâl ve makamların üst derecesine yükselebilir. Eğer böyle davranmazsa, bazı hâl ve zevklerin olduğunu hissederse, bunlar kendisine hiçbir fayda sağlamayacaktır. Belki hissettiği hâl ve zevkten dolayı tehlikeli bir duruma düşme ihtimali de bulunabilir.⁸⁰ Hâl, Allah tarafından verilmiş ilahi bir bağıştır. Allah'ın cömertlik hazinesinden gelir. Makam ise kulun gayreti ile kazanılan şeydir. Hâl sahibi bulunduğu hâlden daha yükseğine geçme durumundadır.⁸¹

Muhammed Ziyâeddîn, bazı sâliklerin aceleyle hâl, huzur ve keşif gibi manevi şeyleri hemen talep ettiklerini söyler. Bu şekilde davranan sâlikleri ceviz ve üzüm isteyen çocuklara benzetir. Nasıl ki, çocuklar üzüm ve cevizle beslenirler, aynen öyle de bazı sâliklerin de tıpkı çocuklar gibi bu duygularla beslendiklerini belirtir. Önemli olanın sâlik'in tâat ve ibadetten başka bir şey düşünmemesidir. Yoksa hâl'den ileriye gidemez. Bir sâlik'te nefsine ait çirkinlik ve noksanlıkları görme kabiliyeti ne kadar artarsa, Allah'a yaklaşması da o nispette artar.⁸²

4.6. Rabıta

Tasavvufta rabıta, müridin gönlünü ve kalbini şeyhine bağlaması ve onu zihnen düşünmesidir. Bağlamak anlamındaki rabt kökünden türemiş olup "iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ, münasebet" manalarına gelir. Müridin, müşşidine gönlünü bağlaması, hem suretini hem de sîretini düşünmesi anlamını ifade eder. Tasavvufta daha önceleri şeyhi sevmek ve taklit etmek gibi uygulamalar mevcutken, daha sonraları şeyhin simasını düşünme ve hayale getirme şeklini almıştır.⁸³ Muhammed Ziyâeddîn'de rabıtayı müşşidin simasının şiddet-

⁸⁰ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 47.

⁸¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 113; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 244.

⁸² Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 48.

⁸³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tercemesi*, 506-508; Necdet Tosun, "Râbita", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34: 378.

li bir sevgiyle hayal edilmesi şeklinde tanımlar.⁸⁴ Mevlâna Hâlid el-Bağdâdi, şeyhin sûretinin zihinde tasavvur edilmesi⁸⁵ şeklinde ifade etmiştir.

Rabita, kâmil ahlak sahipleriyle irtibat kurulması istenilen bir sevgi ve muhabbet bağıdır. Mana ve anlam olarak diğer tarikatlarda olmasına rağmen Nakşibendiyye'nin özelliğidir.⁸⁶ Muhammed Ziyâeddîn, rabitanın Nakşibendiyye tarikatının temeli olduğunu söyler. Müridin rabıtaya o kadar devam etmesini ister ki, insanlarla konuşsa dahi rabitanın tesiriyle bir şey hissetmeme durumuna gelmesini talep eder. Çünkü müridin rabıtada fâni olması, Yüce Allah'ın aşkında fâni olmasının mukaddimesidir. Müridin ilahi aşk makamındaki derecesi rabıtadaki fânilik derecesine göredir.⁸⁷

Rabitanın ihlas, muhabbet ve teslim kısımları vardır. İhlas rabıtası, müridin manevi afetlerden kurtuluşunun ancak mürşidine uymasına bağlı olduğunu bilmesidir. Muhabbet rabıtasında ise müridin, mürşidinde fâni olması, onun dışında hiç kimseye ne muhabbet ne de buğzunu hissetmeme durumuna gelmesidir. Teslim rabıtasında ise mürşidin emrine itaat etmesi, yıkayıcının ellerindeki ölü gibi olduğunu hayal edip düşünmesidir.⁸⁸ Rabitanın aslı, temeli sevgidir. Şuur ve düşüncesini bir noktada toplayıp sevdiğini akla getirmesi, hayal etmesidir.⁸⁹ Sevgi ve muhabbet olmadan rabita olmaz.

Rabitanın şartları ve belli vakitlerde yapılması gerekir. Bu şartların en önemlisi kalpte Allah'ın dışında hiçbir şeye iltifat etmemektir. Günün belirli zamanlarında yapılmalıdır. Sabah, akşam ve yatsı namazlarından sonra herhangi birinde yapılabilir. Gözler kapalı bir şekilde tefekküre dalmakla yerine getirilir.⁹⁰

4.7. Fenâ

Tasavvufta fenâ, müridin kendi hâl ve hareketlerini yok hükmünde kabul etmesi ve kendi varlığını görmemeye çalışmasıdır. Bu makama gelen mürid

⁸⁴ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 235.

⁸⁵ Hâlid Bağdâdi, *Risâle fî işbâti'r-râbıta* (İstanbul 1284), s. 18; Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yay.,1997), 15: 283-285.

⁸⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tercemesi*,506-508; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık 1997), 584.

⁸⁷ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 125.

⁸⁸ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 235.

⁸⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tercemesi*, 506-508; Rifat Okudan, "Rabita", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yay.,2012), 430.

⁹⁰ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 53-126-127.

hakiki anlamda kul olma yoluna doğru adım atar. Bazı tasavvuf ehli, fenâ'yı nihâî olarak ulaşılan makam olarak kabul eder.

Mürid bir mürşidin gözetim ve denetimi altında çeşitli mücâhedelerle nefsi terbiye eder. Nefsi terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan makam "fenâ-bekâ" şeklinde tanımlanmıştır. Sûfilerin büyük çoğunluğu fenâ-bekâyı son makam olarak kabul etmiştir.⁹¹

Muhammed Ziyâeddîn, müridin fenâ makamına kavuşması için şiddetli bir şekilde Allah'a ulaşmayı talep etmesi gerektiğini söyler. Kalben bu talebin artması için Allah'a yalvarması lazımdır. Ayrıca müridin bu konuda ne kadar himmeti olursa olsun, mürşidinin nazarına denk gelemeyeceğini de belirtir. Bütün manevi makamlar gibi fenâ makamına da mürşidin müridine olan nazarı sayesinde ulaşılabileceğini kaydeder.⁹²

"Yok olmak, hiç olmak, silinmek" manasına gelen fenâ, Allah'ın gayrısındaki bütün mevcudatın (mâsivâ) müridin gözünde silinmesi ve kendi varlığını görmemesidir.⁹³ Muhammed Ziyâeddîn, fenâ makamına kavuşmak için, müridin bütün kemâlatlarını yok hükmünde görmesi ve mâsivadan vazgeçmesiyle mümkün olabileceğini söyler. Çünkü yokluk dairesine girmeden, fenâ makamına girilemez. Mürşid, kendi nefsinde herhangi bir şey hissederse yanar. Allah'ın manevi huzurunda kendini yok hükmünde görmelidir ki, fenâ makamına kavuşabilsin.⁹⁴

4.8. Takvâ

Takvâ, haram ve günahlardan şiddetli bir şekilde kaçınma anlamına gelir. Allah'ın rızasına kavuşmak isteyen her Müslüman'ın dinin emir ve yasaklarına uymasını gerektirir. Allah'tan korkmak ve O'nun rızası dairesinde hareket etmek olarak da anlaşılabilir. Takvâ, Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınıp korunma anlamında kullanılır.⁹⁵

⁹¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 122; Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12: 333; Kara, bk. *Tasavvufta Fena-Beka Nazariyesi*, (İstanbul: Hareket Dergisi, 1980), 14: 3.

⁹² Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 55.

⁹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 122; Reşat Öngören, "Fenâ-Bakâ", *Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yay. 2012), 166.

⁹⁴ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 70-218.

⁹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 157; Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39: 484-486; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 508.

Muhammed Ziyâeddîn, takvâyı Allah'ın razı olmadığı, bilinen ve bilinmeyen bütün günahlardan kaçınma olarak vasıflandırmıştır. Bu şekilde davranılmakla Allah'ın rızasına kavuşmanın mümkün olduğunu söyler. Allah'ın emirlerine itaatle birlikte yasakladıklarından kaçınmak üstün bir makamdır, der.⁹⁶ Takvâ, günahlardan uzaklaşmak için büyük titizlik ve hassasiyet gerektirir. Helaller ve haramlar bellidir. Bunların içinde şüpheli olanlar bulunur. Bu şüpheli şeylerden uzaklaşan ve sakınan dinini korumuş olur.⁹⁷ Muhasibî, kalbin takvâsı, Allah'ın rızasını gözetmek, bedenini takvâsı adaletli olmak, hak ve hukuka riayet etmektir der.⁹⁸ Kuşeyrî'ye göre takvâ; bütün hayırları içine alan bir haslettir. Allah'a itaat ile azabından korunmaktır. Takvânın ilk aslı şirkten sakınmaktır. Ondan sonra günah ve kötülüklerden uzaklaşıp, ilgilendirmeyen boş şeyleri terk etmektir.⁹⁹

4.9. Şükür

Şükür kelimesi, nimet ve iyilikten dolayı Allah'a ve insanlara minnettarlığını ifade etmek, verilen nimet için söz ve fiille mukabelede bulunmaktır. Allah'a karşı günah işlemekten kaçınmak, verilen nimetin gereğini yapmak şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Nimetleri veren Allah'ı tefekkür edip, verdiklerini dile getirmek ve verilen nimetleri Allah'ın istediği şekilde kullanmaktır.¹⁰¹ Şükür, Allah'ın kuluna verdiği nimetlerine karşılık bütün organlarıyla hamd etmektir. Bir diğer ifadeyle, bütün azalarını yaratılış gayesine göre kullanmaktır. Kuşeyrî, organların kendine göre şükürü olduğunu söyler. Dilin şükürü, tevazu içinde verilen nimetleri zikretmektir. Beden ve diğer azaların şükürü, nimetleri veren Allah'a vefa içerisinde hizmet etmektir. Kalbin şükürü, kalbi nimete değil, nimet verene bağlamaktır, der.¹⁰²

Muhammed Ziyâeddîn, Kuşeyri gibi düşünür ve şükretmenin vacib olduğunu dünya ve ahirette yükselmeye ve Allah'a yaklaşılmaya sebep olduğunu söyler. Şükür, Allah'ın rızasını kazanmak için bir merdivendir. Bedenin bütün

⁹⁶ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 223.

⁹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 157; Uludağ, "Takvâ", 39: 484-486.

⁹⁸ Muhâsibî, *er/Ri'âye li-hukûk illâh*. Nşr. Abdülhâfîm Mahmûd- Abdülkadir Ahmet Atâ (Kahire: 1390/1970), 47.

⁹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.; Mustafa Çağrı, "Şükür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39: 259.

¹⁰¹ Herevî, Hâce Abdullah Ensarî, *Menâzilu's-Sairin* (Kahire:1908), 41.

¹⁰² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215; M. Necmettin Bardakçı vd., "XIV. Yüzyıl Rifai Şeyhi İbnu's-Serrac'ın Tasavvufî Düşünceleri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İstanbul: 2013/1), 31:93.

uzuvlarını yaratılış gayesine göre kullanmaktır. Kulaklar ile vaaz, sohbet ve Kur'an-ı Kerim dinlemektir. Ayakların vazifesi camii ve cemaate gitmektir. Ellerin görevi de, ehlullah'a hizmet etmek ve muhtaçlara yardım etmektir. Bedenin uzuvları ile Allah'ın istemediği ve sevmediği filleri işlememektir.¹⁰³

Muhammed Ziyâeddîn, şükür ve istiğfar her zaman yapılmalıdır der. Şükretmek, gerçek hidayet veren Allah içindir. İstiğfarın sebebi de Allah'ın nimetlerine layıkıyla riayet edilmemesinden dolayıdır. Allah'ın verdiği nimetlere şükretmemek, nimetlerin yok olmasına sebep olur. Şükretmek nimetlerin bereketlenmesini sağlar. Dolayısıyla nimetlerin elden çıkmaması için her zaman Allah'a şükretmek lazımdır der.¹⁰⁴ Cenâb-ı Hak şöyle buyurmuştur: "Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir! diye bildirmişti" (İbrâhim: 14/7)

4.10. Tevekkül

Tevekkül, insanın Allah'a sağlam bir inançla güvenip dayanması, bütün işlerini O'na havale edip kendine vekil edinmesidir. Tevekkül müminlerin vazgeçilmez bir vasfıdır. Kur'an-ı Kerim'de: " Kim Allah'a tevekkül ederse, Allah ona kâfidir." (Talâk:65/3) buyurulmuştur. Dinî ve tasavvufî bir kavram olarak tevekkül, bir kişinin her konuda kendini Allah'a teslim etmesi, bütün işlerinde Allah'a güvenmesi şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁵

Tasavvufta ise bir makam ve hâl olarak kabul edilmiştir. Mutasavvıflar, tevekkülü imanla birlikte, muhabbet ve takvâ ile ilgili bir mesele olduğunu kabul ederler. ¹⁰⁶ Tevekkül, kalbin Allah'a tam bir teslimiyetle güvenmesi ve itimat etmesidir.¹⁰⁷ Muhammed Ziyâeddîn de, tevekkül konusunu açıklarken onun kalbî bir durum olduğuna işaret eder. Tevekkülün saf ve duru bir kalp ile mümkün olabileceğini söyler. Ayrıca insanın hiçbir şüphe duymadan ve mutmain bir şekilde işlerini Allah'a havale etmesi şeklinde de tanımlamıştır. ¹⁰⁸

¹⁰³ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 92-93-232.

¹⁰⁴ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 130-226.

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158-204; Mustafa Çağrı, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay.2012), 41: 1-2.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158-204, Süleyman Uludağ, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2012), 41: 3-4.

¹⁰⁷ Serrâc, *el-Lümâ*, 70.

¹⁰⁸ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 241.

5. SÂLIK'İN KAÇINMASI GEREKEN HASLETLER

Muhammed Ziyâeddîn, tasavvufun safiyetine hâlel getirecek olumsuz davranışlardan kaçınmanın gerektiğini her zaman dile getirmiştir. Tarikat ve tasavvufî eğitimde sâlikte olmaması gereken bazı konulara dikkat çekmiştir.

5.1. 'Ucb

'Ucb, insanın kendini beğenme ve böbürlenme durumudur. İnsanın makam ve mevkii ile gurur duymasına kibir, faziletleriyle böbürlenmesine 'ucb (i'câb) denir. İki de insandaki faziletleri silip süpürür.¹⁰⁹ Gazali, kibrin insanların birbirlerine karşı üstünlük taslaması, 'ucb'un ise; psikolojik bir vaka olup yalnız yaşayanlarda bulunabileceğini söyler.¹¹⁰

Muhammed Ziyâeddîn, 'ucb'un şeytan ve nefsin bir hilesi olduğunu belirtmiştir. Sâlik'in bu hileden çok korkması ve kendini koruması gerekir. Çünkü şeytan ve nefis birleşerek insanın kendini büyük görmesine çalışır.¹¹¹ Kendini beğenmek kötü huylardandır. Tevazuun karşıtı olan kendini beğenmek; insanın kendini üstün görmesi ve bu olguyla başkasını küçümsemek anlamına gelir.¹¹² Her şeyden önce müridin dikkat etmesi gereken önceliğin, kendini beğenme tehlikesine düşmemesidir. Çünkü seyr-ü sülukta yol kat eden müridin önündeki en büyük engel nefsidir. Mürid, tarikattan aldığı manevi haz ve lezzetlerin kaynağını kendi nefsinden bilirse büyük bir zarara uğrayacaktır. Nefs en büyük düşmandır. Hiçbir zaman nefse güvenilmemelidir.¹¹³ İnsan nefsi, ibadet ve yaptığı iyiliklerle kendini üstün görebilir. Bu olumsuzlukların yaşanmaması için, mürşidin emirlerine teslim olmak ve dikkat etmek gerekir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, Nşr. M. Ebü'l-Hayr Seyyid-Muhammed eş-Şerkâvî, (Beyrut:1405/2004),228; Mustafa Çağrırcı "Ucb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42: 36-37.

¹¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3: 343-344.

¹¹¹ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 218.

¹¹² İbn Hibbân, *Ravzatü'l-'ukala ve nüzhetü'l-fuzalâ*. Nşr. Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: 1977), 59-63; Mustafa Çağrırcı, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002), 25: 562-563.

¹¹³ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 64.

¹¹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tercemesi*, 505; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 185-187.

5.2. Riyâ

Riyâ, Allah için yapılması gereken amel ve ibadetlerin, insanların görmesi ve beğenmesi için yapılan bir davranıştır. Riyâ, yalan ve münafıklıkla iç içedir. Yapılan ibadet ve kazanılmış faziletlerin beyhude olmasına sebeptir.¹¹⁵ Peygamber Efendimiz (sav) riyâyı, “küçük şirk” olarak vasıflandırmıştır. Cenâb-ı Hak, kıyamette amellerin karşılığını verirken, dünyada iken gösteriş içinde olanlara: “ Ey riyâkârlar! Dünyada amellerinizi gösteriş olsun diye kimin için yaptysanız gidin onu arayın, bakayım bulabilecek misiniz?” diyecek ve riyâkârları huzurundan kovacağını bildirmiştir.¹¹⁶

Muhammed Ziyâeddîn, ihlas ve temiz bir niyet ile riyâdan kurtulmanın mümkün olduğunu söyler. Sâliklere, akıllı kimsenin ibadetleri gösteriş niyetiyle yapmayacağını ifade eder. Müridin Allah’tan başka hiçbir şeyin ibadete layık olmadığını bilinceye kadar çalışması, riyâ ve gösterişten kurtulması için ise ihlaslı bir niyete sahip olması gerektiğini belirtir.¹¹⁷

6. SONUÇ

Muhammed Ziyâeddîn, ilim ve tasavvufun yoğun olduğu bir ortamda yaşamış Nakşibendiyye tarikatına mensup bir âlim ve şeyhtir. Tasavvufun maddi ve manevi yönünü hayatının her döneminde bizzat yaşayarak göstermiştir.

Muhammed Ziyâeddîn’in tasavvufî kavramlar ve tarikat eğitimi ile ilgili bilgileri büyük oranda müridlerine gönderdiği çeşitli mektuplardan oluşan Mektûbat isimli eserinde dile getirmiştir. Bu eserinde tasavvufun temel kavramları çerçevesinde Nakşibendiyye kültürü ve geleneğine uygun olarak nasıl davranılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Şeyhlik makamında bulunan kişinin hangi hasletlerle mücehhez olması gerektiğini ifade etmiştir. Mürşid-mürid ilişkisini ele almış, karşılıklı davranışlarının nasıl olması gerektiğini açıklamıştır. Şeyhin irşad görevini yerine getirmesinin birinci şartının sünnet-i seniyye’ye bağlı olmasının gerektiğini söylemiştir. Müridin, şeyhine ihlas, muhabbet ve tam bir teslimiyetle bağlılığını göstermesini istemiştir. Tekke ve dergâh hizmetlerinin tasavvufa uygun şekilde yürütülmesine dikkat etmiş ve ehil olmayanların

¹¹⁵ Muhâsibî, *er-Ri’âye li-hukûkullâh*. 153-306; Çağrı, “Riyâ”, 35: 137-138.

¹¹⁶ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 5/ 428-429.

¹¹⁷ Ziyâeddîn, *Mektûbat*, 202.

irşad makamından uzaklaştırılmalarını istemiştir. Muhammed Ziyâeddîn'in bu konuda ne kadar ciddi olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Tasavvuf ve tarikat eğitiminde birçok unsurun yanında, müridin nefis muhasebesi, havf-recâ, muhabbet, sabır, hâl, rabîta, fenâ, takvâ, şükür ve tevekkül konularında uyulması gereken konuları izah etmiştir. Muhammed Ziyâeddîn'in bu tasavvufî kavramlar hakkındaki düşünceleri seleflerinin görüşleri ile paralellik içerisinde olduğu görülmektedir. Örneğin, şükür konusunda Kuşeyrî gibi düşünür. Dikkat çeken bir başka konu da Muhammed Ziyâeddîn'in, tasavvuf ve tarikat eğitiminde müridlerini en fazla bid'atlardan sakındırması olmuştur.

7. KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)* Sad. Dilaver Selvi. İstanbul: Pozitif Dağıtım, 2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: 1416/1995.
- Algar, Hamid. "Hâlid el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 283-285. İstanbul: TDV. Yayınları, 1997.
- Atâ, Abdulkadir Ahmet. *et-Tasavvufü'l-İslâmî*, Beyrut: 1407.
- Atıyye, İzzet Ali. *el-Bid'a: tahdidühâ ve mevki'ü'l-İslâm minhâ*. Beyrut: 1400/1980.
- Ayni, Mehmed Ali. *İslam Tasavvuf Tarihi*. Sad: H.R. Yananlı. İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.
- Bardakçı, M. Necmettin- M. Saffet Sarıkaya,- Nejdet Gürkan. " XIV. Yüzyıl Rifai Şeyhi İbnu's-Serrac'ın Tasavvufî Düşünceleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. İstanbul: 2013/1.
- Başar, Yeliz. *Nakşebendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyaeddin Nurşîni'nin Hayatı ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018.
- Baz, İbrahim. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İstanbul:2014),34: 73-108.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 562-563. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.
- Çağrı, Mustafa. "Riyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 137-138. Ankara: TDV. Yayınları, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 337. İstanbul: TDV. Yayınları, 2008.

- Çağrı, Mustafa. "Şükür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 259. İstanbul: TDV. Yayınları, 2010.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 3-4. İstanbul: TDV. Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "Ucb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 36-37. İstanbul: TDV. Yayınları, 2012.
- Çakır, Mehmet Saki *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı: 19. Yüzyılda Nakşibendî-Hâlidîlik*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Celebi, Kâtip Mîzânü'l-hak fi İhtiyârî'l-ehak. Nşr. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: 1980.
- Demirci, Mehmet. "Hâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 216. İstanbul: TDV. Yayınları, 1997.
- Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, *Çeşiden-i Taam-ı Vakt*, tahkik. Muhammed Rıza Şefî Kedkenî. Tahran: Çaphâne-i Nakş, 1386 hş.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Fethullah Verkânîsî. *Adâbü't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye (Adâb-ı Fethullah)*. nşr. Yahya Pakiş-Hamit Pakiş. İstanbul: Bakanlar Matbaacılık, ts.
- Gazzâli. "İhya". IV. el-Müstaşfâ. Bulak: 1324.
- Hâlid Bağdâdi. *Risâle fi işbâti'r-râbıta*. İstanbul: 1284.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensarî, *Menâzilu's-Sairin*. Kahire: 1908.
- Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)* Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Arabî. *Fuşûş'ül-Hikem*, (Afîfî) TİEM, 1933.
- İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer*. Beyrut:1985.
- İbn Hibbân, *Ravzatü'l-'ukala ve nüzhetü'l-fuzalâ*. Nşr. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: 1977.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*. Beyrut: 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *'Uddetü's-şâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn Miskevî, *Tehzîbü'l-ahlâk*. Beyrut: 1985.
- Kara, Mustafa. "Havf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 521. İstanbul: TDV. Yayınları, 1997.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 333. İstanbul: TDV. Yayınları, 1995.
- Kara, Mustafa. "Tasavvufta Fena-Beka Nazariyesi". *Hareket Dergisi*. İstanbul: 1980.
- Kara, Mustafa. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 368-370. İstanbul: TDV. Yayınları, 2011.

- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Konur, Himmet. "Edeb", *Tasavvuf El Kitabı*, Editör, Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012
- Korkusuz, M. Şefik.Nehri'den *Hazne'ye Meşâyihî Nakşibendî*. İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010.
- Mâverdî. *Edebü'd-dünya ve'd-din*, nşr. M. Ebü'l-Hayr Seyyid-Muhammed eş-Şerkâvî. Beyrut: 1405/2004.
- Memduhoğlu, Adnan "Tâhî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ek-2: 571-572. Ankara: TDV. Yayınları, 2019.
- Muhammed Ziyâeddîn. *Mektûbat*, Trc. Hasib Seven. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1977.
- Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh*. Nşr. Abdülhâlîm Mahmûd-Abdülkadir Ahmet Atâ, Kahire: 1390/1970.
- Muslu, Ramazan. " Seyr u Sülûk Terimler", *Tasavvuf El Kitabı*. Editör, Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Mustafa Kemal Atatürk. *Nutuk*. Ankara: Türkiye Teyyare Cemiyeti Yayını. 1927, Vesikalar, 52.
- Münevver b. Said. *Esrârü't-Tevhid fi Makâmâtî's-Şeyh Ebî's-Said*. Nşr. Zebihullah Safa. Kebir: Müessese-i İntişarat-i Emir. 1332.
- Okudan, Rıfat. "Râbita", *Tasavvuf El Kitabı*, Editör, Kadir Özköse Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öngören, Reşat. *Fenâ-Bakâ Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Özköse, Kadir. "Tarikatın Ortak Unsurları Şeyh ve Hâlife" *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî. *el-Luma'fi't-Tasavvuf*. Nşr. R.N. Nicholson. Leiden: Matbaa-i Beril, 1914.
- Serdar, Mehmet Törehan. *Bitlis'in Sarıklı Kahramanları*. Bitlis: Olcaylar Matbaası, 2012.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer. *Avârifü'l-Meârif Tercemesi (Tasavvufun Esasları)*, Haz. H. Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam Yay. 1990.
- Şeyh Alâeddin Haznevî. *Hazret ve Şah-ı Hazne Hayat ve Menkıbeleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012.
- Tosun, Necdet. "Râbita" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 378. İstanbul: TDV. Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Edep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 414-415. İstanbul: TDV. Yayınları, 1994.

- Uludağ, Süleyman. "Recâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 502. İstanbul: TDV. Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 386-388. İstanbul: TDV. Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 484-486. İstanbul: TDV. Yay. 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 3-4. İstanbul: TDV. Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Mürid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 47-49. İstanbul: TDV. Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Riyâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 129-131. İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.
- Yıldız, Abdulvahap. *Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2012.
- Yıldız, Abdulvahap. *Ahmed-i Câmî Nâmekî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Yıldız, Abdulvahap. *Sultânü'l-Evliyâ Ebû Said-i Ebü'l-Hayr Hayatı- Eserleri-Menkıbeleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Kriter Yay. 2018.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Yücel, Ömer Tayfur. *Şeyh Muhammed Diyaüddin'in Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 12 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1017035

Gönderim Tarihi: 31.10.2021 | Kabul Tarihi: 25.12.2021

Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*

- Evaluation of Project Anadolu Imam Hatip High Schools in Terms of Student Views-

Hümeyra Tarhan**

Tuncay Karateke***

Atf/Citation: Tarhan, Hümeyra; Karateke, Tuncay. "Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi / Evaluation of Project Imam Hatip High Schools in Terms of Student Views." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 481-516.

Öz:

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesi İmam Hatip Liseleri'nin kurulmasının yasal dayanağı olmuştur. İmam Hatip Liseleri kurulduğundan günümüze kadar ülkedeki siyasi yapılanma ile paralel bir gelişim göstermiştir. Açıldığı dönemden kısa bir süre sonra çeşitli sebeplerle kapatılan bu okullar, yaklaşık 20 yıl sonra 1951 yılında Demokrat Parti döneminde yeniden açılmış ve varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir. 1951 yılından 1990'lı yıllara kadar nitelik bakımından gelişen, nicelik bakımından artış gösteren bu okullar, 28 Şubat süreci ve 8 yıllık kesintisiz eğitimin başlaması ile büyük bir darbe almıştır. Bu süreçte imam hatiplerin ortaokul kısımları kapatılmış ve sadece lise kısımları zorunlu eğitime devam etmiştir. 2012 yılında yürürlüğe konulan 6287 sayılı kanunla 4+4+4=12 yıllık eğitim sistemine geçilmiştir. Bu yeni sistem ile birlikte İmam Hatip Ortaokulları yeniden açılmaya başlanmıştır. Bu dönemde yine İmam Hatip Lisesi ve meslek lisesi öğrencilerinin önündeki kısıtlı probleminin tamamen kaldırılması da önemli bir gelişme olmuştur. Böylece yeni İmam Hatip Liseleri'nin açılması hızlanmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2010 yılında yayınladığı genelgele ile tüm liselerin aşamalı olarak

* Bu çalışma 2021 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci, Öğretmen ve İdareci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, humeyratarhan@gmail.com. Orcid: 0000-0002-6553-5458

*** Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tkarateke@firat.edu.tr. Orcid: 0000-0002-0061-1405.

Anadolu Lisesi'ne dönüştürülmesi kararı alınmıştır. Bu genelge kapsamında 2014-2015 eğitim öğretim yılı itibariyle ortaöğretime geçişte sistem bütünlüğü sağlamak adına İmam Hatip Liseleri'ne de Anadolu Lisesi statüsü kazandırılmıştır. Böylece İmam Hatip Liseleri için yepyeni bir dönem başlamıştır.

Anadolu İmam Hatip Liseleri daha nitelikli eğitim vermek, öğrencilerin ilgi ve kabiliyetleri doğrultusunda yetişmelerine imkân tanımak için program çeşitliliğine gitmiştir. 1 Eylül 2016 tarihinde Resmi Gazete'de yayımlanan 'Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları' yönetmeliğiyle belirli programları uygulayan okulların "proje okulu" olarak tanımlanması kararlaştırılmıştır. Bu yönetmelik proje okullarının usul ve esaslarını belirlemiştir. Bu bağlamda Proje İmam Hatip Liseleri açılmıştır. Bu çerçevede, öğrencilerin fen bilimleri, sosyal bilimler, ilahiyat, yabancı dil, hafızlık, spor ve sanat alanlarında daha yoğun bir eğitim alarak hem kendilerini geliştirmeleri hem de üniversiteye hazırlanmalarını sağlamak amaçlanmıştır. Bu bağlamda açılan Anadolu İmam Hatip Liseleri şu şekilde sıralanmaktadır: (1) Fen ve Sosyal Bilimler programı uygulayan Anadolu İmam Hatip liseleri, (2) Geleneksel, Görsel ve Çağdaş Sanatlar, Müzik ve Spor programları uygulayan Anadolu İmam Hatip liseleri, (3) Hazırlık Sınıfı Uygulayan (Arapça, İngilizce, Almanca, İspanyolca, Rusça) Anadolu İmam Hatip Liseleri, (4) Hafızlık programı uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri, (5) Uluslararası AİHL (6) Teknoloji programı uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri .

Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri yeni açılan eğitim kurumları olduğu için araştırılmaya ve yeni bulgular bulmaya ihtiyacı olan bir alandır. Bu çalışmanın da amacı; İmam Hatip Liseleri'nde okulun niteliğinin ve eğitim kalitesinin artırılmasına yönelik olarak uygulanan program çeşitliliğini bu okullarda öğrenim gören öğrenci görüşlerine göre değerlendirmektir. Aynı zamanda program çeşitliliğine dayalı olarak açılan Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri hakkında bilgi verilmesi de amaçlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu, 2019 - 2020 eğitim öğretim yılında Elazığ Şehit Eyüp Oğuz Fen ve Sosyal Bilimler Proje İmam Hatip Lisesi'nde öğrenim gören 23 öğrenci oluşmaktadır. Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örneklemede amaç; küçük bir örneklem oluşturup, bu örneklem ile çalışılan probleme taraf olacak bireylerin çeşitliliğini maksimum derecede yansıtmaktır. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden olan durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışması desenlerinden ise bütüncül tek durum deseni kullanılmıştır. Durum çalışması; güncel bir olguyu kendi gerçek yaşam çerçevesi içinde çalışan, olgu ve içinde bulunduğu içerik arasındaki sınırların kesin hatlarıyla belirgin olmadığı ve birden fazla veri kaynağı ve kanıtın bulunduğu durumlarda kullanılan araştırma desendir. Araştırmada veriler araştırmacı tarafından hazırlanmış yapılandırılmış görüşme formuyla elde edilmiştir. Verilerin analizinde ise nitel araştırma modeline uygun olarak içerik analizi ve betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Toplanan veriler kelime işlemciye aktarılmış ve sonrasında kodlanarak, temalar oluşturulmuş ve yorumlanmıştır. Bu kod ve temalar tablolar yoluyla da görsel olarak sunulmuştur. Çalışmanın sonunda ise elde edilen bulgular yorumlanmış ve öneriler sunulmuştur. Araştırma sonunda katılımcı öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri ile ilgili görüşlerinin genel itibariyle olumlu olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri'nde öğrenim gören öğrencilerin akademik başarıyı temel amaç olarak gördükleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Proje İmam Hatip Lisesi, Program Çeşitliliği, Fen ve Sosyal Bilimler Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencisi.

Summary:

Article 4 of the Law of Unification of Education, which was accepted with the establishment of the Republic of Turkey, became the legal basis for the establishment of Imam Hatip High Schools. Imam Hatip High Schools have developed in parallel with the political structure in the country since their establishment. These schools, which were closed for various reasons shortly after their opening, were reopened in 1951 after approximately 20 years during the Democratic Party era and have continued to exist to the present day. these schools, which developed in terms of qualifications and increased in terms of quantity from 1951 to the 1990s, received a big blow with the February 28 process and the start of 8 years of uninterrupted education. In this process, the secondary school sections of the imam hatips were closed and only the high school sections continued a difficult edu-

cation. With the law numbered 6287, which entered into force in 2012, a 4+4+4=12-year education system was introduced. With this new system, Imam Hatip Secondary Schools were reopened. With the circular issued by the Ministry of National Education in 2010, it was decided to gradually transform all high schools into Anatolian high schools. Within the scope of this circular, Imam Hatip High Schools were also given the status of Anatolian high school in order to ensure system integrity in the transition to secondary education as of the 2014-2015 academic year. Thus, a brand new era has begun for Imam Hatip High Schools.

Anatolian Imam Hatip High Schools have diversified their programs in order to provide more qualified education and to allow students to grow in line with their interests and abilities. With the regulation of the Ministry of National Education, Educational Institutions Implementing Special Programs and Projects, published in the Official Gazette on September 1, 2016, it was decided to define schools that implement certain programs as "project schools". This regulation determined the procedures and principles of the project schools. In this context, Project Imam Hatip High Schools were opened. In this context, it is aimed to ensure that students both improve themselves and prepare for university by receiving more intensive education in the fields of science, social sciences, theology, foreign language, hafiz, sports and art. In this context, the following six types of Anatolian Imam Hatip High Schools were opened: (1) Anatolian imam hatip high schools implementing Science and Social Sciences programs (2) Anatolian imam hatip high schools implementing Traditional, Visual and Contemporary Arts, Music and Sports programs (3) Anatolian Imam Hatip High Schools with Prep Class (Arabic, English, German, Spanish, Russian) (4) Anatolian imam hatip high schools that implement the Hafiz program (5) International Anatolian Imam Hatip High Schools (6) Anatolian imam hatip high schools that implement the technology program.

Since Project Anatolian Imam Hatip High Schools are newly opened educational institutions, it is an area that needs to be researched and to find new findings. The aim of the study is to evaluate the variety of programs applied to increase the quality of the school and the quality of education in Imam Hatip High Schools according to the opinions of the students studying in these schools. At the same time, it is aimed to give information about the Project Anatolian Imam Hatip High Schools, which were opened based on the program diversity. The study group of the research consists of 23 students studying at Elazığ Şehit Eyüp Oğuz Science and Social Sciences Project Imam Hatip High School in the 2019 - 2020 academic year. Maximum variation sampling method, one of the purposive sampling methods, was used in the research. The purpose of maximum diversity sampling; The aim is to create a small sample and to reflect the diversity of individuals who will be party to the problem studied with this sample at the maximum level. In our study, the case study, which is one of the qualitative research methods, was used. One of the case study designs, the holistic single case design was used. Case study is a research design used in situations where the boundaries between the phenomenon and its content are not clearly defined and there is more than one data source and evidence, even if you study a current phenomenon in its real-life context. In the research, the data were obtained through a structured interview form prepared by the researcher. In the analysis of the data, content analysis and descriptive analysis methods were used in accordance with the qualitative research model. The collected data was transferred to the word processor and then coded, themes were created and interpreted. These codes and themes are also presented visually through tables. At the end of the study, the findings were interpreted and suggestions were presented. At the end of the research, it was determined that the opinions of the participant students about Project Anatolian Imam Hatip High Schools were generally positive. In addition, it has been determined that the students studying at Project Anatolian Imam Hatip High Schools see academic success as the main goal.

Keywords: Religious Education, Imam Hatip High School, Project Imam Hatip High School, Program Diversity, Science and Social Sciences Project Anatolian Imam Hatip High School Student.

1. GİRİŞ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte yeni devlet düzenini oluşturmak için birçok alanda düzenlemeler yapılmıştır. Eğitim alanıyla ilgili yapılan değişikliklerin temeli ise Tevhid-i Tedrisat Kanunu'dur. Bu kanunun 4. maddesi gereğince imam hatip mektepleri açılmış ve bu okullar Türk eğitim sisteminin temel kurumlarından biri olmuştur.¹

1924 yılında kanun gereğince açılan imam hatip liseleri 1930 yılından itibaren dönemin siyasi hareketlenmeleri sebebiyle kapatılmış ve 1950 yılında tekrar açılmıştır.² İmam Hatip Liseleri bu tarihten itibaren ülkedeki dönemsel hareketlenmelerden etkilense de varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.

İmam hatip liselerinin tarihi sürecine baktığımızda farklı programların uygulandığı görülmektedir. Bu programlardan ilki 1985 yılında İstanbul Beykoz'da açılan Almanca yabancı dil ağırlıklı Anadolu İmam Hatip Lisesi uygulamasıdır.³ Daha sonra Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi adını alan bu okulun açılış amacı; Almanya'daki vatandaşlarımızın çocuklarının Türkiye'ye getirilerek bu okullarda yetiştirilmesiydi. Bu okul ilk yıllarda kuruluş amacı doğrultusunda Almanya'dan gelen işçi çocuklarının eğitim gördüğü bir kurum iken sonraki yıllarda bu nitelikteki öğrenciler gelmez olmuştur. Sonrasında ise bu okul Türkiye'den sınavla alınan öğrencilerle eğitime devam etmiştir. Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi daha sonrasında üniversite sınavlarında gösterdiği başarılar ile kendinden söz ettirir hale gelmiştir. Nitekim 1994 ve 1995 yılların-

¹ İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 25; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014), 48.

² Mustafa Öcal, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi" *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 235-236; Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 192-195; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 177, 182-183, 199. ; İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2007), 20; Zeki Salih Zengin, "Kurtuluş Savaşı Döneminde Ve Cumhuriyetin Başlarında Türkiye'de Medreseler Ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2, 2002, 277-313; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 24-25; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 51- 52.

³ Mustafa Öcal, "Türkiye'nin ve İslam Aleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin yeri ve Önemi", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları* ed. İbrahim Aşlamacı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 2/ 13-46.

da üniversite sınavlarında bu okuldan mezun olan öğrenciler Türkiye derecesi elde etmişlerdir. Bu program daha sonra yaygınlaştırılmıştır.⁴

İmam hatiplerle ilgili 1985 yılından sonra bir diğer farklı uygulama ise 2004 yılında olmuştur. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü ile Türkiye Diyanet Vakfı'nın imzaladığı protokol çerçevesinde Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin açılması kararlaştırılmıştır. Böylece başta Balkanlar, Kafkaslar ve Afrika ülkeleri olmak üzere din eğitimine ihtiyaç duyan Müslümanların yaşadığı diğer ülkelerdeki başarılı öğrencilerin ülkemize getirilerek imam-hatip liselerinde eğitim görmeleri kararlaştırılmıştır.⁵

İmam hatip liseleri ile ilgili diğer bir uygulama ise 2014 yılında olmuştur. Bu yılda öğrencilerin ilgi alanları doğrultusunda kendilerini geliştirmelerine fırsat vermek amacıyla “program çeşitliliği” uygulaması hayata geçirilmiştir. Bu çerçevede, öğrencilerin fen bilimleri, sosyal bilimler, ilahiyat, yabancı dil, hafızlık, spor ve sanat alanlarında daha yoğun bir eğitim alarak hem kendilerini geliştirmeleri hem de üniversiteye hazırlanmalarını sağlamak amaçlanmıştır. Bu bağlamda (1) fen ve sosyal bilimler, (2) geleneksel, görsel ve çağdaş sanatlar, musiki ve spor, (3) hazırlık sınıfı uygulayan (Arapça, İngilizce, Almanca, İspanyolca, Rusça), (4) hafızlık, (5) uluslararası AİHL (6) yabancı dil hazırlık ve fen bilimleri uygulayan teknoloji⁶ programı uygulayan AİHL'ler açılmıştır.⁷

2014 yılında MEB'e “proje okulu” açma yetkisi veren 6528 sayılı kanun⁸ çerçevesinde 01.09.2016 tarih ve 29818 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanan “Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği”yle belirli programları uygulayan okulların “proje okulu” olarak tanımlanması kararlaştırılmıştır. Proje okullarının usul ve esaslarını belirleyen bu yönetmelik çerçevesinde AİHL içerisinde proje okulu olma şartlarını⁹ taşıyanlar

⁴ Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 20.

⁵ Öcal, “Türkiye'nin ve İslam Âleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Yeri ve Önemi”, 18.

⁶ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları)*, 2019, 6-8.

⁷ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “Yeni dönem kitapçık”, Erişim Tarihi: 23.12.2021, http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Yeni_Donem_Kitapcik.pdf.

⁸ Milli Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, *Resmi Gazete* 28941 (1 Mart 2014), Kanun No. 6528, md. 22/9.

⁹ T.C. Resmi Gazete, Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği, Sayı:29818, 01.09.2016.

proje okulu olarak belirlenmiştir. Proje okulu olma şartlarını taşımayanlar ise program çeşitliliğini uygulamaya devam etmiştir. Proje AİHL'lerde hafızlık ve fen ve sosyal bilimler programı temel program olup, bazı Proje AİHL'lerde birden fazla program uygulanmasına imkân verilmektedir.¹⁰

Proje AİHL'lerini diğer AİHL'lerden farklı kılan bazı özellikler bulunmaktadır. Öncelikli olarak okul müdürüne yardımcılarını ve öğretmenlerini seçme yetkisi verilmiştir. Bunun yanında yönetici ve öğretmenlerin en fazla sekiz yıl çalışabilmesi, her yıl performans değerlendirmesinin yapılması, merkezi sınavla öğrenci alınması, sınıf mevcudunun 30 kişi ile sınırlı olması, danışma kurullarının oluşturulması, proje yürütme komisyonunun kurulması, koordinatör öğretmen görevlendirilmesi, farklı programların uygulanması, her okul için vizyon belgelerinin olması, üniversite ve STK'larla protokoller yapılabilmesine imkân verilmiştir.¹¹

Diğer AİHL'lerden farklı olarak Proje AİHL'lerde her bir program türü için farklı ders yüklerini içeren programlar 2018-2019 öğretim yılı itibariyle uygulamaya konulmuştur. Fen ve sosyal bilimler programı uygulayan Proje AİHL'lerin toplam ders yükü diğer AİHL'ler gibi 40 saat olmakla birlikte, meslek dersleri 5 saat¹² daha az işlenmektedir.¹³

İlgili literatür incelendiğinde imam hatip liseleri üzerine yapılmış birçok çalışmanın olduğu görülmektedir.¹⁴ Ancak Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri için sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu konuda Öcal¹⁵ yapmış olduğu çalışmada imam hatip liseleri ve uluslararası proje imam hatip liseleri hakkında

¹⁰ Mahmut Zengin - Davut Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Aralık 2020/2, 410.

¹¹ Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği, md. 5-17; Zengin - Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri", 410.

¹² Karşılaştırılmalı ders çizelgesi için bakınız: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Yeni dönem kitapçık", Erişim Tarihi: 23.12.2021, http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Yeni_Donem_Kitapcik.pdf.

¹³ Zengin - Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri", 412.

¹⁴ Recep Kaymakcan - İbrahim Aşlamacı, "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9 (22) 2011, 71-101; Kaya, vd., "İmam Hatip Liseleri Üzerine Kapsamlı Bir Literatür Taraması", *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities*, 4 (1) 2020, 79-113.

¹⁵ Mustafa Öcal, "Türkiye'nin ve İslam Âleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Yeri ve Önemi", 13-46.

genel bilgi vermiştir. Altıntaş¹⁶ ise yabancı dil programı uygulayan proje imam hatip liselerinde karşılaşılan problemler üzerinde çalışmıştır. Karaman¹⁷ da yaptığı çalışmada proje okullarında görev yapan idareci görüşlerini değerlendirmiştir. Karaman çalışmasında proje okul uygulaması ile akademik, sosyal, kültürel alanlarda İHL'lerin beklenen nitelik ve kaliteyi yakaladığı, bu uygulamanın sürdürülebilir bir uygulama olduğu ve diğer okul paydaşlarına da yaygınlaştırılması gerektiği sonucunu elde etmiştir. Zengin ve Karaman¹⁸ da öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin tercih edilme nedenleri ve mesleki eğilimlerine yönelik bir çalışma yapmıştır. Fakat bu okullarda öğrenim gören öğrencilerin okullarıyla ilgili genel görüşlerini içeren ve değerlendiren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma ile öğrenci görüşlerine göre proje imam hatip liselerini değerlendirmek amaçlanmıştır.

Bu amaç doğrultusunda araştırmanın alt amaçları şunlardır:

- 1- Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni tercih etme sebepleri nelerdir?
- 2- Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi idarecileriyle ilgili görüşleri nelerdir?
- 3- Öğrencilerin meslek derslerine giren öğretmenleri ile ilgili görüşleri nelerdir?
- 4- Öğrencilerin kültür derslerine giren öğretmenleri ile ilgili görüşleri nelerdir?
- 5- Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'ndeki arkadaş ortamıyla ilgili görüşleri nelerdir?
- 6- Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri'nde verilen eğitim ile ilgili görüşleri nelerdir?

¹⁶ Muhammed Esad Altıntaş, "Yabancı Dil Hazırlık Sınıfı Olan Proje İmam Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri- Nitel Bir Araştırma", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları* (Ed. İlhan Erdem- İbrahim Aşlamacı-Recep Uçar), (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017) 2/ 47-63.

¹⁷ Davut Karaman, "Yöneticilerine göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki program çeşitliliği ve proje okul uygulamasının değerlendirilmesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11, (2021), 11-38.

¹⁸ Zengin - Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri", 403-431.

7- Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde yapılan etkinliklerle ilgili görüşleri nelerdir?

8-Öğrencilere göre Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri'ni diğer eğitim kurumlarından ayıran özellikleri nelerdir?

9- Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'ndeki öğrencilerin okuldan mezun olduktan sonraki eğitim planları nasıldır?

2. YÖNTEM

Çalışmamızın bu bölümünde; araştırma yaklaşımı, çalışma grubu, verilerin toplanma süreci ve verilerin çözümlenmesi ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir.

2.1. Araştırma Yaklaşımı

Araştırma, sorunların çözümlenmesi sürecinde bilimsel yöntemlerin sistematik olarak uygulanmasıdır.¹⁹ Bu bağlamda sosyal bilimlerde araştırmalar, temel aldıkları felsefeye göre nicel ve nitel araştırma olarak ikiye ayrılırlar.²⁰ Bu çalışmada ise araştırma yaklaşımı olarak nitel araştırma modeli kullanılmıştır.

Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir.²¹ Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden olan durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışması; güncel bir olguyu kendi gerçek yaşam çerçevesi içinde çalışan, olgu ve içinde bulunduğu içerik arasındaki sınırların kesin hatlarıyla belirgin olmadığı ve birden fazla veri kaynağı ve kanıtın bulunduğu durumlarda kullanılan araştırma desendir.²² Bu çalışmada Proje AİHL mevcut durumunu öğrenci gözüyle ortaya koymak amaçlandığından nitel araştırma yöntemlerinden durum deseni tercih edilmiştir.

¹⁹ Şener Büyüköztürk vd, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 11.

²⁰ Büyüköztürk vd, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 12.

²¹ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin yayıncılık, 2016), 41.

²² Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 289.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu Elazığ Şehit Eyüp Oğuz Fen ve Sosyal Bilimler Proje İmam Hatip Lisesi 2019 - 2020 eğitim öğretim yılında öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örnekleme yönteminde amaç; küçük bir örneklem oluşturup, bu örneklem ile çalışılan probleme taraf olacak bireylerin çeşitliliğini maksimum derecede yansıtmaktır.²³ Maksimum çeşitlilik örnekleme yönteminin iki yararı vardır: Örnekleme dâhil her durumun kendi boyutlarıyla ayrıntılı şekilde tanımlanması ve farklı özellik gösteren durumlar arasından ortak temalar ortaya çıkarılmasıdır.²⁴ Böylece farklı sınıflardan öğrenciler örnekleme dâhil edilerek, Proje AİHL'ye ilişkin ortak temalar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Elazığ Şehit Eyüp Oğuz Fen ve Sosyal Bilimler Proje İmam Hatip Lisesi 2019 - 2020 eğitim öğretim yılında öğrenim gören öğrencilerden araştırmamıza katılanlar ile ilgili bilgiler aşağıda gösterilmiştir:

²³ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119.

²⁴ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 120.

Tablo 1. Çalışmaya Katılan Öğrenciler İle İlgili Bilgiler

KOD	GÖRÜŞME SÜRESİ*	SAYFA SAYISI
9Kö1	10 dk	3 sayfa
9Kö2	8 dk	5 sayfa
9Kö3	11 dk	5sayfa
10Kö1	13 dk	4 sayfa
10Kö2	7 dk	5 sayfa
10Kö3	6 dk	3 sayfa
10Eö1	7 dk	3 sayfa
11Kö1	11 dk	3 sayfa
11Kö2	8 dk	4 sayfa
11Kö3	9 dk	4 sayfa
11Kö4	12 dk	4 sayfa
11Eö1	13 dk	4 sayfa
11Eö2	10 dk	4 sayfa
11Eö3	7 dk	4 sayfa
12Kö1	10 dk	3 sayfa
12Kö2	8 dk	3 sayfa
12Kö3	7 dk	4 sayfa
12Kö4	8 dk	4 sayfa
12Kö5	14 dk	5 sayfa
12Kö6	9 dk	3 sayfa
12Kö7	11 dk	5 sayfa
12Eö1	11 dk	3 sayfa
12Eö2	14 dk	5 sayfa

*Bu görüşme süreleri öğrencilere form hakkındaki açıklama dakikalarıdır. Öğrenciler cevaplarını yazılı olarak vermişlerdir.

Çalışmaya okuldaki her sınıf kademesinden öğrenci seçmeye dikkat ettik. Çalışmaya toplam yirmi üç öğrenci katılmıştır. Bu öğrencilerden on yedisi kız öğrenci, altı tanesi ise erkek öğrenciden oluşmaktadır. Kız öğrenciler Kö, erkek öğrenciler ise Eö şeklinde kodlanarak hangi sınıf düzeyinde ise o sınıf düzeyi-

nin numarası (9Kö1, 11Eö1 gibi) eklenmiştir. Sınıf kademesi olarak 9. Sınıfta öğrenim gören üç kız öğrenci, 10. sınıfta öğrenim gören üç kız bir erkek öğrenci, 11. Sınıfta öğrenim gören dört kız öğrenci üç erkek öğrenci, 12. sınıfta ise yedi kız öğrenci iki erkek öğrenci ile görüşülmüştür. Sınıf kademesi büyük olan sınıflardaki öğrencilerin okullarına dair deneyimleri daha fazla olacağı düşünüldüğü için bu kademedeki öğrenci sayıları daha fazla tutulmuştur.

2.3. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Toplanması

Bu araştırma yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilerek sürdürülmüştür. Görüşme formunun geliştirilmesinde gerekli literatür taranmış ve alanın uzmanlarının görüşlerinden yararlanılmıştır. Öğrenciler için hazırlanan yapılandırılmış görüşme formu dokuz sorudan oluşmaktadır.

Çalışmada öncelikle Fırat Üniversitesi'nden etik kurul onayı alınmıştır.²⁵ Ardından araştırmanın yapılacağı kurum için Elazığ İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden gerekli izinler alınmıştır. Araştırmamızı yapacağımız süreçte ülkemizde meydana gelen salgın hastalık nedeniyle okullar uzun bir dönem yüz yüze eğitime ara vermiştir. Bu sebeple bu süreçte öğrenciler ile yüz yüze görüşmemiz mümkün olmamıştır. Ve bu salgın hastalık süreci çalışmamızın süresinin uzamasına sebep olmuştur. Bu nedenle öğrenciler ile öncelikle telefonda konuşulup çalışmanın amacı hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonrasında ise öğrencilere e-posta ile gönderdiğimiz görüşme formunu cevaplamaları sağlanmıştır. Her bir soru öğrencilere detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Görüşme formunu cevaplamaları için yeterli miktarda süre verilmiştir. Ve görüşme formları yine aynı yolla toplanmıştır. Öğrenciler ile soruları cevaplama süresi içinde iletişim halinde olunmuş ve öğrenciler anlaşılmayan kısımları sorabilmişlerdir.

2.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde, nitel araştırma modeline uygun olarak içerik analizi yöntemi ve betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde temel amaç toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır²⁶. Betimsel analizde ise amaç elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır. Betimsel analizde bireylerin görüşlerini daha net yansıtmak için doğrudan alıntılara sık sık yer verilir.²⁷ Nitel araştırmada verile-

²⁵ Etik Kurul Kararı: 01/1/09.01.2020

²⁶ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

²⁷ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239.

rin analizi farklı programlarla yapılabilmektedir. Bu araştırmada elde edilen verilerin analizinde kelime işlemci (Microsoft Office programı) kullanılmıştır. Toplanan veriler kelime işlemciye aktarılmış ve sonrasında kodlanarak, temalar oluşturulmuş ve yorumlanmıştır. Bu kod ve temalar tablolar yoluyla da görsel olarak sunulmuştur.

Verilerin analizinden sonra elde edilen bulgular Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nden bir profesör ve İlahiyat Fakültesi'nden bir öğretim görevlisi ile paylaşılmıştır ve onların sunduğu öneriler doğrultusunda ilerlemeye çalışılmıştır. Elde edilen bulguların yorumlanması esnasında doğrudan alıntılar ile bulguların tutarlığı ve geçerliliği desteklenmiştir.²⁸

3. BULGULAR

Bu bölümde öğrencilerin Proje AİHL'yi tercih sebepleri, okul idarecileriyle ilgili görüşleri, meslek dersi ve kültür dersleri öğretmeniyle ilgili düşünceleri, okuldaki arkadaş ortamıyla ilgili görüşleri, aldıkları eğitimle ilgili fikirleri, okulları hakkındaki düşünceleri ve okul sonrası üniversite tercihleriyle ilgili görüşleri ele alınmıştır.

3.1. Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Etme Nedenleri

Araştırmaya katılan öğrencilerin Proje AİHL tercih etme nedenleri Tablo 2'de gösterilmiştir:

²⁸ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 282.

Tablo 2. Öğrencilerin Proje AİHL'yi tercih etme nedenleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N
YAKIN ÇEVRE	Aile ile birlikte	12
	Öğretmen	4
	Arkadaş	1
OKUL	Müfredat ve eğitim kalitesi	14
	Din eğitimi derslerinin veriliyor olması	9
	Öğretmen kadrosu	7
	Okulun tanıtımı	5
	Okulun coğrafi konumu	2
	Okuldaki arkadaş ortamı	1
	Karma eğitim olmayışı	1
DİĞER	Sınav sonucu (LGS- TEOG)	10
	Ortaokulu İHO'da okumuş olmak	5
	Tesadüfen ve ya bilinçsiz tercih	2
	Okul hakkında fikrim yoktu	1

Tablo 2'de görüldüğü gibi öğrencilerin Proje AİHL'yi tercih etme sebepleri arasında okul temasının ön plana çıktığı görülmektedir. Okul temasında yer alan görüşlere göre öğrenciler Proje AİHL'de verilen eğitimin kalitesi, din eğitimi veriliyor olması, öğretmen kadrosu gibi faktörlerin tercihlerinde etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

9Kö3: Proje imam hatip liselerinin bana göre en büyük özelliği öğrencilerini tıp, hukuk ve mühendislik gibi toplumda yeri yüksek olan fakültelere sokmasının yanında dini olarak gayet güzel bir eğitim veriyor olmaları aynı zamanda öğretmenlerinin özenle seçiliyor olmaları.

10Eö1: Öncelikli sebebim fen derslerinin yanında dini dersleri de en iyi şekilde öğrenmekti. Ayrıca proje okulu olduğu için okul müdürümüzün öğretmen kadrosunu kendi seçme yetkisi var bu da önemli bir sebepti.

Öğrencilerin Proje AİHL'yi tercih etmesinde çevre temasın içerisinde, aile, öğretmen ve arkadaş çevresinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

10Kö2: Öncelikle dürüst olmak gerekirse Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde okumak benim tercihim değildi. Ailem benden habersiz ilk sıralara eklediği için burada okumak zorunda kalmıştım.

11Kö1: Ve bir başka sebep ise İmam Hatip okulunda çalışan annemin diğer meslektaşlarından aldığı duyular. Annem de imam hatip çıkışlı olduğu için benim de imam hatipte okumamı çok istedi.

Öğrencilerin Proje AİHL'yi tercihlerini etkileyen diğer önemli faktörlerin ise sınav puanları, ortaokulu İHL'de okumuş olmak ve tesadüfen kaynaklandığı görülmektedir. Bu konuyla ilgili bazı öğrencilerin görüşleri şu şekildedir:

10Kö1: Okulumu tercih etmemdeki en büyük faktör LGS sonucum. Şehirimizdeki iki fen lisesine girememem sonucu 3. okul olan nitelikli bir Anadolu lisesine gitmektense ailemin de isteği üzerine okulumu tercih ettim.

9Kö2: Ortaokulu Konya Ulubatlı Hasan İmam Hatip Ortaokulu'nda okumuş olmam lisede proje imam hatip okulu seçmemdeki etkenlerden biriydi.

3.2. Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesindeki İdarecileriyle İlgili Görüşleri

Öğrencilerin Proje AİHL' deki idareciler ile ilgili görüşleri Tablo 3 'de gösterilmiştir.

Tablo 3. Öğrencilerin İdareciler ile İlgili Görüşleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N
OLUMLU	Çok çalışan, çabalı	14
	Öğrenci ve fikirlerine değer veren	8
	Özverili ve fedakâr	8
	İşinin ehli ve vizyon sahibi	5
	Samimi ve içten	5
	Çözüm odaklı	5
	Aile gibi	5
	Kültürel ve manevi değerlere önem	4
	Disiplinli	4
	İletişimleri iyi	3
	Maddi manevi destek	2
	Eleştiri ve önerilere açık	2
	OLUSUZ	Soğuk ve sert tavır
Mükemmeliyetçi		2
Jenerasyon farkı		2
Sinirli		1
Kurallarda katı davranma		1
Akademik başarı için meslek derslerine müdahale		1
Seviyesiz şakalar		1
Öğrenci fikirlerinin iyi değerlendirilmemesi		1
Yanlış tutum		1

Tablo 3'te görüldüğü gibi öğrencilerin okul idaresiyle ilgili olumlu kategorideki görüşlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu kategoride görüş bildiren öğrenciler idarecilerinin çok çalışan, öğrenci fikirlerine değer veren, özverili, işinin ehli, çözüm odaklı, samimi olduklarını belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

10Kö3: Okulumuzun idarecileri okulumuz için gece gündüz çalışıyor. Okulda sabahladıkları anların olduğunu bile biliyorum...

12Eö2: Genel itibarıyla iyi insanlar görev aşkıyla yanıp tutuştuklarını görmemek mümkün değil açıkçası bunun en önemli örneklerinden biri pansiyonda kalırken Göktürk hocamızın her an gelebilecek olmasını bilmemiz veyahut da gece pansiyon camundan müdür beyin odasını gözlerken hala çalışmakta olduğunu görmemdi.

Öğrenciler olumsuz kategorideki görüşlerinde ise idarecilerin; soğuk ve sert bir tavır sergilediklerini, mükemmeliyetçi olduklarını ve aralarında jenerasyon farkının olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

9Kö2: Objektif bir şekilde yorumlamam gerekirse idaremizin bazı tutumlarının yanlış olduğunu düşünüyorum...

10Kö1: Bizim katta olan müdür yardımcımızla bir türlü öğrencilerin yıldızı barışmasa da aramızdaki yaş farkından kaynaklandığını düşünüyorum, sonuçta bizim büyüğümüz ve hocamıza saygı duyuyoruz...

3.3. Öğrencilerin Meslek Dersi Öğretmenleri ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin Proje AİHL'deki meslek derslerine giren öğretmenleriyle ilgili görüşleri Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4. Öğrencilerin Meslek Derslerine Giren Öğretmenler ile İlgili Görüşleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N
OLUMLU	Öğrenci için çabalayan, sorunları dinleyen	9
	Alanında en iyi ve donanımlı olmaları	7
	Verimli ve keyifli bir ders ortamı	6
	Arkadaş gibi ve samimi	6
	Ders ve sınavlarda kolaylık sağlayan	5
	Öğrenci için en iyisini vermek istenmesi	5
	Farklı bakış açısı kazandırma	5
	Hayata hazırlayıcı bilgiler sunması	5
	Okula ve derse alışmada rol oynayan	5
	Rol ve model olması	2
	Anlayışlı	2
	Sabır ve özverili	1
	OLUMSUZ	Meslek derslerine ön yargım vardı
Farklı derslere aynı hocanın girmesi		1
Akademik derslere engel olacağı düşüncesi		1
Daha samimi olunabilir		1
Kalıcı öğrenme sunmaması		1

Tablo 4'te de görüldüğü gibi öğrencilerin meslek dersleri öğretmenleri ile ilgili olumlu görüşleri ön plana çıkmıştır. Bu kategoride görüş bildiren öğrenciler meslek dersi öğretmenlerinin; öğrenci için çabaladıklarını, sorunlarını dinlediklerini, alanlarında iyi ve donanımlı olduklarını, verimli ve keyifli bir ders ortamı sunduklarını, arkadaş gibi ve kendileriyle samimi olduklarını vurgulamışlardır. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

9Kö1: Meslek derslerine giren öğretmenlerimiz bizler için en iyisini istiyorlar yani dinimizi öğreneceksek en iyi şekilde öğrenmemizi, Kur'an-ı Kerim'i öğreneceksek en iyi şekilde, Peygamberimizin konuştuğu ana dili öğreneceksek en iyi şekilde öğrenmemiz için ellerinden geleni yapıyorlar ve en önemlisi bizleri topluma iyi ve ahlaklı birer birey yapmak için daha çok çabalıyorlar ve çabalamaya devam edeceklerine yürekte in-

niyorum. Öğretmenlerimin olumsuz yönlerine şu ana kadar çok fazla rastlamadım.

11Eö1: Hepsi alanında yetkin kişiler. Meslek hocalarımızla hoca öğrenci ilişkisini bozmadan abi kardeş ilişkisi kurabiliyor ne türde sıkıntımız olursa olsun konuşa biliyoruz. Hocalarımız aynı zamanda çok iyi terapistler. Hemen hemen hepsi doktora öğrencisi. Bu da bize üniversitesi çapına çok yakın bir eğitim fırsatı sunuyor.

12Kö7: Bu okulda aklıma her geldikçe Allah'a şükretmemi gerektiren bir konu varsa o da meslek dersine giren hocalarımızla beni karşılaştırmış olmasıdır. Hayatıma ciddi manada yön veren, bana farklı açılardan bakmayı öğreten, beni şuurlandıran, öğrettikleriyle ruhuma dokunan her konuda örnek aldığım insanlardır kendileri...

Meslek dersleri öğretmenleriyle ilgili olumsuz görüş belirten öğrencilerin bazıları, meslek derslerine yönelik ön yargılarının olduklarını belirtmiştir. Farklı derslere aynı meslek öğretmenin girmesinin sıkıcı olduğunu belirtirken öğrenciler bu derslerin akademik derslere engel olacağı endişelerini de ifade etmişlerdir. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

10Kö2: Meslek derslerine hepimiz 9. Sınıftan yani daha yolun başında ön yargılarımızla başlamıştık. Çünkü alışık olmadığımız türden derslerdi. Sadece biz de değil bu ön yargıyı okula her gelen dönemin mutlaka yaşadığını söylemeliyim.

10Kö1: Meslek dersine giren öğretmenlerimizle genelde aram iyi fakat siyer, fıkıh ve hadis dersine aynı hoca girdiğinden her gün aynı yüzü görmek biraz sıkıcı olabiliyor.

3.4. Öğrencilerin Kültür Dersi Öğretmenleri ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin Proje AİHL'deki kültür derslerine giren öğretmenleri ile ilgili görüşleri Tablo 5'te belirtilmiştir.

Tablo 5. Öğrencilerin Kültür Derslerine Giren Öğretmenler ile İlgili Görüşleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N
OLUMLU	Alanında başarılı, seçilmiş olması	15
	İstedığımız zaman soruları çözdürdüğümüz	7
	Öğrenci için en iyisini vermek istemesi	6
	Genel sınavlara hazırlayıcı	6
	Sabırlı, özverili ve fedakâr	6
	Değerler eğitimine önem veren	4
	Arkadaş, ağabey, abla gibi	4
	Sorunlara çözüm üreten	3
	Branş kitapları çıkarmış	2
	Öğrenciyi anlayan	2
	Mütevazı ve neşeli	1
	Yaşantısıyla örnek olan	1
	OLUMSUZ	Ders öğretmeninin değişmesi
Öğretmen metodunu beğenmiyorum		1
Alanında yeterli değil		1
İlk yıl pekiyi değildi		1

Tablo 5'te de görüldüğü gibi öğrenciler; kültür derslerine giren öğretmenlerinin alanlarında başarılı ve seçilmiş olduğunu, öğretmenlerine istedikleri zaman sorularını çözdürebildiklerini, öğrenci için en iyisini vermek istediklerini, sabırlı, özverili ve fedakâr oldukları ile ilgili olumlu görüşlere vurgu yapmışlardır. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şöyledir:

12E01: Kültür öğretmenlerini anlatmaya gerek yok çünkü tüm Elazığ biliyor ki en iyi öğretmenler Şehit Eyüp Oğuz Proje Okulu'ndadır yani onların iyi olup olmadığını söylemek bana düşmez Allah onlardan da razı olsun onlar sayesinde hiçbir dış yardıma ihtiyaç duymadan iyi bir yer kazanmayı başardım bu da onların alanlarında ne kadar iyi olduğunun bir göstergesi.

11K04: Çoğu arkadaşım gibi benim de bu okulu tercih etmemdeki en büyük faktör kültür hocalarının seçilerek oluşturulmuş kadrosuydu. Za-

ten şimdiye kadarki geçen süreçte fenni derslere giren hocalarımız beklentiyi karşılamasaydı olumlu yöndeki kararımızı kaçınıcı sınıf olduğumuz fark etmeksizin tersi yöne çevirebilirdi.

Öğrencilerden bazıları ise kültür dersi öğretmenlerinin değiştiğini, öğretmenin anlatım metodunu beğenmediği yönünde olumsuz görüş belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şöyledir:

9Kö1: ...Kültür derslerine giren öğretmenlerimden yabancı dil (İngilizce) dersi öğretmenlerimizin birçok kez değişmesi benim açımdan biraz zor oldu çünkü değişen her öğretmenin ders işleyiş tarzı farklıdır. Bunun haricinde yine öğretmenlerimizin olumsuz bir yönlerine pek fazla rastlamadım.

10Kö1: Kültür dersinden kastınız tarih coğrafyaysa ben kişisel olarak tarih hocasından fazla hoşlanmıyorum öğretme tarzını beğenmiyorum. Ama kişisel görüşlerine katılıyorum...

3.5. Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesindeki Arkadaş Ortamı ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin Proje AİHL'deki arkadaş ortamı ile ilgili görüşleri Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Öğrencilerin Proje AİHL’deki Arkadaş Ortamıyla İlgili Görüşleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N	
OLUMLU	Başarı seviyesi yüksek	11	
	Dini yaşantıya önem veren (ahlaklı)	7	
	İHL bilincini taşıyan	6	
	Yardımsever ve samimi	6	
	Dostluk, kalıcı arkadaşlık	5	
	Oryantasyon	4	
	İletişim iyi	4	
	Olumlu yönde etkileyen	4	
	İyi insan	3	
	Olgun-sorumluluklarını bilen	3	
	Anlaşıyoruz	2	
	OLUMSUZ	Kötülükten vazgeçmeyen	2
		Okulun programı için gelen	2
İlk yıl alışamadım		2	
Rekabet		2	
Çıkarları için arkadaş		1	
Küfür argo konuşan		1	
Kıyafete dikkat etmeyen		1	
Mesafeliyim		1	
İHL ruhunu önemsemeyen	1		

Tablo 6’da da görüldüğü gibi öğrencilerin arkadaş ortamıyla ilgili olumlu görüşlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Öğrenciler arkadaşlarının başarı seviyelerinin yüksek olduğunu, arkadaşlarının dini yaşantıya önem verdiklerini, İHL bilincini taşıdıklarını, kalıcı arkadaşlıklar edindikleri gibi görüşler belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili bazı öğrenci görüşleri şöyledir:

12Kö2: Yakın çevremdeki arkadaşlarım imam hatip kültürüne uygun insanlardan oluşmaktadır. Saygılı, başarılı, düşünceli, yardımsever, inançlı

ve kültürlüdürler arkadaşlarım. Arkadaşlarım okulumuzun amacındaki gibi milli, lider ve dindar özelliklerini taşıyabilecek insanlardır.

11Eö1: ...Her konuda birbirimize destek olmaya çalışıyoruz. Bazı okullarda üst sınıflar alt sınıfları hor görür ama bizim okulda ben hocalarımdan çok üst sınıflarımızdakilere anlamadığım soruyu, konuyu sormuşumdur. Bizde alt sınıflara aynı şekilde davranmaya özen gösterdik.

Olumsuz kategoride ise öğrenciler; arkadaşlarının kötü alışkanlıklardan vazgeçemediklerini, okulun uyguladığı program için gelen arkadaşlarının olduğunu, rekabetin olduğu gibi görüşler belirtmişlerdir. Bu konuda bazı öğrenci görüşleri şöyledir:

10Kö3: ...Ama okulumuzun öğrencileri arasında yüksek bir rekabet söz konusu. Örneğin yapılan deneme sınav sonuçlarında okulumuzun derece yapan öğrencileri her zaman değişiyor geçen denemede 10. olan öğrenci sonraki denemede 1. olabiliyor.

11Eö3: ...Okulumuz normal bir imam hatip statüsünde olmadığı için öğrenci profili de farklılık gösterebiliyor. Okulumuza sadece fen lisesi özelliği için gelmiş olan ve bu yüzden imam hatip özelliğini pek de önemsemeyen arkadaşlarımız da var.

3.6. Öğrencilerin Okulda Verilen Eğitim ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin okullarında kendilerine verilen eğitim ile ilgili görüşleri Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. Öğrencilerin Okulda Verilen Eğitim ile İlgili Görüşleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N
OLUMLU	Eğitim kalitesi yüksek	11
	Beklentilerimi karşılayan	11
	Ahlaki(dini) eğitim verilmesi	9
	İlgili-verimli eğitim ortamı	8
	Fen-meslek derslerinin başarılı şekilde verilmesi	8
	Seçilmiş eğitim kadrosu	7
	Toplumda iyi yerlere gelmiş ahlaklı bireyler	6
	Fen lisesi müfredatında ders	3
	Soruları rahatlıkla çözdürecek ortam	2
	OLUMSUZ	Kıyafet noktasında serbest
Kendi içinde başarılı ancak dışa dönük değil		1
Rekabet ortamı yok		1
Sayısal ders sınavları biraz zor olabilir		1
Destekleme kursları hafta içi yorucu		1
Sayısal derslere fazla ağırlık veriliyor		1
Etütler daha sistemli olabilir		1

Tablo 7’de de görüldüğü gibi öğrenciler okullarında verilen eğitim ile ilgili olarak eğitim kalitesinin yüksek olduğu, beklentilerini karşılayan bir eğitimin verildiği, ahlaki eğitimin veriliyor olduğu, fen ve meslek derslerinin bir arada veriliyor olduğu, seçilmiş bir eğitim kadrosunun bulunduğu yönünde fikir belirtmişlerdir. Bu konuda bazı öğrencilerin görüşleri şu şekildedir:

11Eö3: Okulumuzda bize verilen akademik eğitim tıpkı okulumuzun sloganı gibi ‘şehrin zirvesinden eğitimin zirvesine’. Beklentilerim ise İslami ilimlerde bir Müslümanın bilmesi gereken her konuya hâkim, akademik derslerde ise sağlam bir temele sahip, tarihini bilen ve bugünün farkında olan yarını tahmin eden, değerlerine sahip çıkan bir öğrenci profili yetiştirmesi benim beklentilerim. Bazı beklentilerimin karşılığını aldım bazılarını da almayı ümit ediyorum.

12Kö2: Okulda bize verilen eğitimden oldukça memnunum. Çünkü öğretmenlerimiz kendi alanlarında çok başarılılar ve öğrencileriyle araları çok iyi bu nedenle dersler verimli bir şekilde işleniyor. Ayrıca şehrin en iyi kadrosunun bizim okulda olduğu düşüncesindeyim. Maddi eğitimin yanında manevi bir eğitimin de veriliyor olması okulumuzun eğitimini daha da kaliteli kılıyor. Böyle güzel bir eğitimi bulmak bizim okulda mümkündür.

Okullarında verilen eğitim ile ilgili olarak okullarının kendi içinde başarılı ancak dışa dönük olmadığı, kıyafet noktasında serbest davranıldığı, rekabet ortamının olmadığı, sayısal derslere ağırlık verildiği şeklinde olumsuz kategoride görüş bildirmişlerdir. Bu konuda bazı öğrencilerin görüşleri şu şekildedir:

9Kö3: ...Tek sorun okulumun imam hatip olmasından dolayı öğrencilerin daha uygun giyeceğini düşünmüştüm fakat okula başlayınca aslında fazlasıyla rahat bir şekilde giyinilebildiğini gördüm.

10Kö1: Eğitimle alakalı düşüncelerim bir ayda çok değişti önceden çok iyi bir eğitim aldığımızı düşünüyordum ancak bir aydır dershaneye başladım, şehrimizin fen lisesine mensup öğrencilerle aynı sınıfta ders görüyorum. Bu süreçte kendimi eksik hissettim. Okulumuz kendi içinde başarılı ama dışa dönük olmadığından yeterince iyi bir eğitim almamışız diye düşünmüyorum değilim. Ancak bu bizden kaynaklı da olabilir çünkü fen liselerinde öğrenciler arasında rekabet çok fazla bizde böyle bir rekabet ortamı yok.

3.7. Öğrencilerin Okuldaki Etkinlikler ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin okuldaki etkinlikler ile ilgili görüşleri Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8. Öğrencilerin Okuldaki Etkinlikleriyle İlgili Görüşleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N
YETERLİ BULUYORUM	Konferanslar ve paneller	11
	Etütler ve kurslar	10
	Bilim fuarları ve etkinlikleri	9
	TÜBİTAK Projeleri	8
	Kültürel gezi	1
	Özel okul gibi	1
YETERSİZ BULUYORUM	Etütler yoruyor verimli değil	13
	Kültür, spor ve sanat etkinlikleri az	7
	Etkinlikler ve sosyal faaliyetler yetersiz	5
	Katılım az	2
	Yeterli bulmuyorum	1
	Ders saati çok fazla	1
	Mesleki derslerden kısılıp etüt yapılması	1

Tablo 8’de de görüldüğü gibi öğrenciler okullarında düzenli konferans ve panellerin yapıldığını, etüt ve kursların olduğunu, bilim fuarlarının ve TÜBİTAK projelerinin düzenlendiğini belirterek okullarındaki etkinlikleri yeterli bulduklarını ifade etmişlerdir. Bu konuda bazı öğrencilerin görüşleri şöyledir:

12Kö6: Okulumuzda sınıflar arası basketbol, voleybol, futbol, masa tenisi, kitap okuma yarışmaları, Bilim Fuarı için proje çalışmaları, TÜBİTAK için proje çalışmaları, okul sonrası etütler, hafta sonu kursu gibi etkinlikler var.

11Kö1: Okulumuzun en sevdiğim yanı konferanslar ve paneller. Konferanslarda Hayati İnanç, Mehmet Çelik gibi birçok ismi canlı bir şekilde dinleme şansımız oluyor. Panellerde ise öğrenciler bir araya gelip belirli bir konunun farklı yönlerini inceliyorlar ve daha sonra bu başlıklar altındaki fikirlerini tüm okulla paylaşıyorlar. Çok faydalı bulduğum ve katılmaktan büyük bir zevk aldığım bir etkinlik bu...

Okullarındaki etkinlikler ile alakalı olarak öğrenciler etütlerin yorucu olduğunu verimli olmadığını, kültür, spor ve sanat etkinliklerinin az olduğunu, sosyal faaliyetlerinde az olduğunu belirterek yetersiz bulduklarını ifade etmişlerdir. Bu konuda bazı öğrencilerin görüşleri şöyledir:

12Kö7: Üniversite sınavına yönelik yaz kampı ve 15 tatil kampı çok verimliydi ama onun dışında mesleki derslerden kısım etüt yapılmasından hiç memnun değildim. Okul derslerinden sonra yapılan etüt de vardı. Şahsen ben verimli bulmuyordum. Günün yorgunluğundan sonra 1 saat aralıksız ders ağır geliyordu. Etüt yerine eve gidip dinlensek normalde eve geldiğimiz saatte derse başlayabilirdik...

10Kö3: Okulumuzda bulunan etütlerin gereksiz olduğunu düşünüyorum. 8 Saat ders gördükten sonra öğrencilerin oldukça bitkin ve yorgun olduklarını düşünüyorum. Etütlerin verimli olmadığını düşünüyorum.

3.8. Öğrencilerin Okullarını Diğer Eğitim Kurumundan Ayıran Özellikleri ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin okullarını diğer eğitim kurumundan ayıran özellikleri ile ilgili görüşleri Tablo 9' de gösterilmiştir.

Tablo 9. Öğrencilerin okullarını diğer eğitim kurumundan ayıran özellikleri ile ilgili görüşleri

KATEGORİLER	GÖRÜŞLER	N
OKULUN EĞİTİMİ	Öğretmenlerin başarılı ve seçilmiş olması	18
	Fen ve meslek derslerinin birlikte veriliyor olması	8
	Okulun genel amaç ve vizyonu	7
	Ahlaki eğitime verilen önem	7
	Eğitim kadrosunun fedakâr ve özverili olması	6
	Sosyal ve kültürel alandaki kurslar ve etkinlikler	5
	Kaliteli bir eğitim	4
	Fen lisesi müfredatının uygulanması	3
OKULUN ORTAM VE KONUMU	Öğrenci- öğretmen- idareci ilişkisi	5
	Aile ortamı gibi	4
	Fiziki konumu	3
	Başarılı öğrenciler	2
	Disiplini sağlamadaki çaba	2
	Erkek- kız ayrı	1
Hafızlık sınıfının olması	1	

Tablo 9’da da görüldüğü gibi okullarını diğer eğitim kurumlarından ayıran özelliklerde okulun eğitimi teması ön plana çıkmaktadır. Bu temada görüş bildiren öğrenciler öğretmenlerinin başarılı ve seçilmiş olmasına, fen ve meslek derslerinin birlikte veriliyor olmasına, okulun amaç ve vizyonuna, sosyal ve kültürel etkinlik ve kurslarının olduğu gibi konulara vurgu yapmışlardır. Bu konuda bazı öğrencilerin görüşleri şöyledir:

11Eö3: Okulumuzun fen lisesi, sosyal bilimler lisesi, Anadolu lisesi aynı zamanda imam hatip ve proje okulu olması onu diğer okullardan zaten ayırıyor. Ama benim için diğer okullardan asıl ayıran sebep okulun vizyonudur.

9Kö2: Mesleki ders almamız ama aynı zamanda fen lisesi müfredatı işlememiz ama bunların yanında daha önemli bulduğum etkenler var. Örneğin okulumuzun normal dersler yanında ahlaki eğitime çokça önem vermesi. Sonuçta gelecekte topluma evet meslek olarak katkı sağlayacağız ama bence bir insanın ahlaki olarak topluma kattığı değer mesleki olarak kattığı değerden daha önemlidir. Bir diğer fark ise okulumuza gelen hocaların sınava yönelik çok iyi hazırladıkları. Okulumuzdaki pek çok hocamız Elazığ’da çok iyi bilinen çok kaliteli hocalar. Bu durum bence bizi diğer okullarından farklı kılan en büyük etkenlerden.

Öğrencilerden okullarını diğer eğitim kurumlarından ayıran özelliklerinde okullarının ortam ve bulunduğu konumunun etkili olduğunu ifade eden olmuştur. Okul ortamı olarak öğrenci- öğretmen- idareci ilişkisine vurgu yaparken okullarının aile ortamı gibi olduğunu belirtmişlerdir. Okullarının bulunduğu fiziki konumun da yine diğer okullardan farkını gösterdiğini belirtmişlerdir. Bu konuda bazı öğrenci görüşleri şöyledir:

11Kö4: Başta öğretmen kadrosu olmak üzere idareci-öğretmen öğretmen-öğrenci idareci-öğrenci ilişkisi, verilen eğitim, öğrencinin gerek maddi gerek manevi her türlü durumunun gözetilmesi, ahlaki durumu ve başarısıyla birlikte öğrenci ortalaması ve en çok da idareci ve öğretmenlerimizin özverisi bizi diğer eğitim kurumlarından ayıran başlıca özelliklerdir.

12Eö2: Okulumuz öncelikle fiziki konumu itibarıyla çevresi en uygun eğitim kurumu sizi etkileyen hiçbir şey yok kaçış deseniz yıllarca

yapmış olsam da çok meşakkatlidir tabii biz alışmıştık o da ayrı bir şey. Okul şehirden uzaklaştıkça eğitim kalitesi o oranda artar bu yüzden bizim okul şehirde bir numara. Harput gibi bir tarihin altında bulunan okulumuz birçok okulun sahip olamadığı akademik kadroya sahip, öğrencisiyle birebir fazlasıyla ilgilenen bir okul, öğrencisini çok yönlü olarak yetiştirebilecek bir okul hem inanç değerlerini Anadolu ve Fen liselerinden iyi aşılayabilen hem de akademik ihtiyacını bütün İmam Hatip liselerinden daha iyi karşılayabilecek bir okul.

3.9. Öğrencilerin Meslek Tercihleri ile İlgili Görüşleri

Öğrencilerin mezun olduktan sonra meslek seçimleri ile ilgili görüşleri Tablo 10'da gösterilmiştir:

Tablo 10. Öğrencilerin Meslek Tercihleri ile ilgili Görüşleri

KATEGORİLER		N
Diğer	Sağlık	9
	Mühendislik	7
	Öğretmenlik	1
İlahiyat Fakültesi		3
Meslek Belirtmemiş		3

Tablo 10'da da görüldüğü gibi öğrencilerin meslek tercihlerinde diğer kategorisinde görüş belirten öğrencilerin ön plana çıktığını görmekteyiz. Bu kategorideki öğrenciler meslek seçiminde daha çok tıp fakültesi ve mühendislik fakültesinde okumak istediklerini ifade etmişlerdir. Okuldan mezun olduktan sonra ilahiyat fakültesinde okumak isteyen öğrenciler ise azınlıkta kalmıştır. Bu konuda bazı öğrenci görüşleri şöyledir:

9Kö1: Geleceğe yönelik hedefim Cerrahpaşa Üniversitesi'nde tıp okumaktır. Eğer bu hedefim gerçekleşirse insanlara sağlık alanında yardım etmek ve topluma yararlı bir birey olmak istiyorum.

11Eö2: Birçok kesimin düşüncelerinin aksine bizim okulumuzdan mezun olup imam olmayı hedefleyen çok kişi yok onun yerine ilahiyat profesörlüğü, doktorluk, hukuk, mühendislik vs. tercih etmeyi düşünen ki-

şiler mevcut. Benim gelecek ile ilgili planlarıma gelirsek ben bu okulu bitirdikten sonra Boğaziçi'nde makine mühendisliği okumak istiyorum. Ondan sonra ise ASELSAN'da ordumuza yeni ve gelişmiş teknolojiler sunmak istiyorum. Yarının güçlü Türkiye'sinde benim de imzam olsun istiyorum inşallah.

12Kö5: Ben ilahiyat okumak istiyorum. Şu anda dinimiz üzerinden bizi etki altına almaya çalışıyorlar. ...Bu yüzden ilahiyat okuyarak insanların tahrif ve tekziplerden uzak bir şekilde dinlerini öğrenmelerine katkı sağlamak istiyorum.

4. SONUÇ VE TARTIŞMA

İmam hatip liselerinde uygulanan program çeşitliliği bağlamında fen ve sosyal bilimler proje okulu öğrencilerinin okulları hakkındaki görüşlerini değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada, öğrencilerin okullarını tercih etme nedenleri, idarecileri, meslek ve kültür dersleri öğretmenleri, arkadaş ortamı, okulda verilen eğitim, uygulanan etkinlikler ve meslek tercihleriyle ilgili görüşlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu çerçevede araştırma bulgularından elde edilen sonuçlar, doğrudan Proje AİHL ile ilgili sınırlı çalışmalarla ve imam hatip liseleriyle ilgili literatür çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Öğrencilerin Proje AİHL'yi tercih etme sebepleri ile ilgili görüşleri incelendiğinde tercihlerinde aile ile birlikte karar verilmesi, sınav puanı, eğitim kalitesi, din dersi veriliyor olması, öğretmen kadrosu gibi faktörlerin etkili olduğu belirlenmiştir. Özdemir ve Karateke'nin²⁹ yaptıkları çalışmada genel olarak İHL öğrencilerini İHL'ye yönlendiren nedenlerde aile, kişisel tercih ve sınav puanının etkili olduğu görülmüştür. Aynı çalışmada öğrencilere okullarını tercih ederken dikkate aldıkları faktörlerin neler olduğuyla ilgili soruya Proje AİHL öğrencilerinin cevaplarında öğretmen kalitesi, iyi bir üniversite kazanma gayesi ve eğitim kalitesinin ön plana çıktığı belirlenmiştir. Zengin ve Karaman'ın³⁰ Proje AİHL öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada da öğrencilerin bu okulları tercih etme sebepleri arasında önem sırasına göre aile yönlendirme-

²⁹ Şuayip Özdemir – Tuncay Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği) *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık- 2018): 5-33.

³⁰ Zengin - Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri", 417-418.

si, proje okulu olması, sınav puanının etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Genel olarak imam hatip liseleri üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, aile ve yakın çevre ile öğrencilerin kendi isteklerinin etkili olduğu görülmüştür.³¹ Dolayısıyla genel olarak öğrencilerin imam hatip liselerini tercihte aile ve din eğitiminin etkili olduğu görülmekte birlikte, Proje AİHL’de okulun eğitim kalitesi ve sınav puanının da etkili olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin Proje AİHL’deki idarecilerle ilgili görüşleri kısmında yüksek çoğunluğunun olumlu görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Bu kategoride öğrenciler, idarecilerin gayretli, çalışkan, öğrencilerin fikirlerine değer veren, özverili olduklarına dikkat çekmişlerdir. Olumsuz kategorisinde ise üç öğrenci idarecilerinin soğuk ve sert tavırlar içinde olduğunu belirtmişlerdir. Aynı zamanda iki öğrenci yine idareciler ile aralarında jenerasyon farkının olmasının iletişimlerini bazen olumsuz etkilediğini bildirmiştir. Karateke’nin³² imam hatip liseleri öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada, öğrencilerin idarecilere ilişkin %35’inin olumlu, %65’inin ise olumsuz metafor ürettiği tespit edilmiştir.

Öğrencilerin meslek dersleri öğretmenleri ile ilgili görüşlerinin ise genel itibariyle olumlu olduğu görülmektedir. Bu konuyla ilgili görüş belirten öğrenciler, öğretmenlerinin kendileri için çabaladıklarını, alanlarında iyi ve donanımlı olduklarını, arkadaş gibi samimi olduklarını ifade etmişlerdir. Olumsuz görüş bildiren öğrenciler ise meslek derslerinden kaynaklı ön yargılarının olduğunu, öğretmenlerin samimi olmadıklarını ve kalıcı öğrenme sunmadıklarını belirtmişlerdir. Karateke’nin³³ imam hatip öğrencileriyle ilgili yaptığı çalışmada, araştırmaya katılan öğrencilerin %77,4’ü meslek dersi öğretmenlerine ilişkin olumlu metafor üretirken, %22,6’sı ise olumsuz metafor üretmiştir. Aşlama-

³¹ Mehmet Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16 (2013), 7-40; İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017), 31; İbrahim Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 144; F. Rana Kara, *İmam Hatip Ortaokulu Öğrenci Veli-lerinin Beklentileri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 63-64.

³² Tuncay Karateke, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/3 (December 2019), 1235-1256.

³³ Karateke, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları”, 1246-1247.

cı'nın³⁴ yaptığı bir çalışmada, araştırmaya katılan öğrenciler yaklaşık üçte ikisinin meslek dersi öğretmenlerinin söz ve davranışlarında örnek alınacak öğretmenler olduğunu belirtmişlerdir. Uçar'ın³⁵ İHL Meslek dersi öğretmenlerinin İmam Hatiplilik Vizyonu üzerine yaptığı bir araştırmada ise meslek dersi öğretmenlerinin öğrencilerinin ahlaki yapıda sabırlı, özverili, vatan, millet, ümmet hassasiyeti olan lider, model ve önder olan bir öğrenci olunmasını tasavvur ettikleri sonucuna varmıştır.

Kültür dersleri öğretmenleriyle ilgili olumlu görüş belirten öğrenciler, öğretmenlerinin alanlarında başarılı olduğunu, derse ilişkin sorularını çözebildiklerini, sınavlara hazırlayıcı olduklarını belirtmişlerdir. Proje AİHL öğrencilerinin meslek ve kültür dersleri öğretmenleriyle ilgili görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, meslek dersleri öğretmenleriyle ilgili “öğrenci için çabalayan ve sorunları dinleyen” vurgusu ön plana çıkarken, kültür dersleri öğretmenlerinde ise “alanında başarılı ve seçilmiş” vurgusu ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla meslek dersleri öğretmenlerinin çoğunlukla kişilik özelliklerine vurgu yapılırken, kültür dersleri öğretmenlerinin akademik yönlerine vurgu yapılmaktadır.

Altıntaş da idarecilerle görüştüğü çalışmasında, yabancı dil ağırlıklı proje okullarında görev yapan öğretmenlerden diğer okul öğretmenlerine göre daha fazla mesai ve özveri talep edildiğinden bahsetmiştir.³⁶ Bu çalışmada da öğrencilerin gerek meslek dersleri öğretmenlerinin gerek kültür dersleri öğretmenlerinin özverili olduklarına vurgu yapılmıştır.

Proje AİHL'deki arkadaş ortamına ilişkin sorulan soruya, öğrenciler genel olarak olumlu yönde görüş belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili öğrenciler, arkadaşlarının başarı seviyelerinin yüksek olduğunu, dini yaşantıya önem verdiklerini, İHL bilincini taşıdıklarını, yardımsever ve samimi olduklarını ifade etmişlerdir.

Okullarındaki eğitim kalitesiyle ilgili görüşlerinde öğrenciler okullarının eğitim kalitesinin yüksek olduğunu belirtmiştir. Proje AİHL'nin amacı meslek derslerinin yanında fen- sosyal bilimler liselerinin müfredatını vererek kaliteli bir eğitim vermektir. Proje AİHL'leri ders dışı etkinlikleri ile de kendini göste-

³⁴ İbrahim Aşlamacı, “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 226.

³⁵ Recep Uçar, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin ‘İmam Hatipli’ Vizyonu”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 3, 3/ 2,(Güz 2017), 83-127.

³⁶ Altıntaş, “Yabancı Dil Hazırlık Sınıfı Olan Proje İmam Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri- Nitel Bir Araştırma”, 52.

ren okullar olmuştur. Yönetmelik gereği her ay proje okullarda belirli etkinliklerin yapılması gerekmektedir. Bu açıdan öğrenci fikirlerini sorduğumuzda okullarında düzenlenen konferans ve panellerin kişisel ve sosyal gelişimlerinde çok faydalı olduğunu belirtmişlerdir. Derslerinin sonunda düzenlenen etütler ve kursların ise çok yorucu olduğunu ve böylece o etütlerden verim almanın zorlaştığını ifade etmişlerdir. Öğrenciler yine okullarındaki eğitim kalitesine vurgu yaparken beklentilerinin karşılandığını ve ahlaki- dini eğitimin olmasının olumlu bir durum olduğunu belirtmişlerdir. Ancak görüşme yaptığımız son sınıf öğrencilerinden bir öğrenci sınav başarıları için meslek derslerinden kısıp etüt yapılması konusunda bir eleştiri getirmiştir. Bu hususta öğrenci:

(12Kö7):...Fakat son 2 yıl yani bizim için 11. sınıftan itibaren ne yazık ki üniversite sınavı uğruna idarecilerin kararıyla mesleki derslere müdahaleler yaşandı. Şöyle ki 11. sınıfta sadece mesleki derslerin ders saatlerinin yarısı etüt olarak işlenmeye karar verildi. Yani mesela haftada 4 saat Kuran dersi varsa 2 saat, yine Kuran dersi kalan 2 saati üniversite sınavına yönelik etüte ayrıldı. Bütün mesleki dersler için geçerliydi. Bir de Kuran dersi ezberlerine de müdahale edildi. Hatırladığım kadarıyla sadece bir tane kısa bir ezber verdik. Hatta onu bile vermeyen öğrenciler vardı. Arapça derslerinde de öğrencileri zorlamayın denildi. 12. Sınıfa geldiğimizde ise idareciler mesleki dersleri hiç işlememe kararı aldılar. Bu yüzden 2 yıl mesleki ders eğitimi alamadık diyebilirim...

İfadelerini kullanarak akademik başarının daha çok ön planda tutulduğunu, mesleki derslerin ise ikinci planda tutulduğunu, hatta yok sayıldığını vurgulamıştır. Bu durum Proje AİHL'lerinin meslek derslerini ikinci planda tuttuğunu göstermektedir. Aynı zamanda fen ve meslek derslerinin bir arada başarılı bir şekilde verildiğini ifade ederken seçilmiş bir eğitim kadrosunun olmasının da önemli bir husus olduğu sonucuna varılmıştır. İlanlı'nın³⁷ yapmış olduğu çalışmada proje okullardaki Arapça hazırlık sınıfı uygulayan okullarda öğrenim gören öğrenciler aldıkları dil eğitiminin üst kademedeki sınıflarda ders saatlerinde meydana gelen düşüşten ötürü sürdürülemediği sonucuna varmıştır. Aşlamacı'nın³⁸ imam hatip liseleri üzerine yaptığı çalışmada ise "okulumuzdaki sosyal ve kültürel faaliyetler çok yoğundur" ifadesine araştırmaya katılan öğrencilerin %44,4'ü katılmıyorum şeklinde olumsuz görüş bildirmiştir. Bu çalışmada bir öğrenci meslek derslerinden kısılarak etütler yapılmasını

³⁷ Songül İlanlı, *Proje İmam Hatip Liselerinde Arapça Hazırlık Sınıfı Öğretim Yöntem ve Teknikleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 98.

³⁸ Aşlamacı, "Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet", 32.

olumsuz bulmuştur. Özdemir ve Karateke'nin³⁹ yaptığı çalışmada ise kız imam hatip, erkek imam hatip liselerini ve Proje AİHL'ni tercih nedenleri arasındaki farklılığa bakıldığında, Proje AİHL'de öğrenim gören öğrencilerin bu okullardaki öğretmen kalitesinin yüksek olmasının ve kaliteli bir eğitim alarak iyi bir üniversite kazanmak istenmesinin ön plana çıktığı sonucuna varılmıştır. Kız ve erkek İHL'de ise iyi bir din eğitimi almak ve bu okulların ortamlarının dini yaşamak için uygun ortamlar olduğu düşüncesine varılmıştır. Proje AİHL'lerde ise bu etkenin yanı sıra daha kaliteli bir eğitim almak önemli bir husus olarak kendini göstermiştir.

Öğrencilerin okullarını diğer eğitim kurumlarından ayıran özelliklerinin neler olduğu konusundaki görüşlerinde ise araştırmaya katılan yirmi üç öğrenciden on sekizi, öğretmenlerinin başarılı olması ve seçilmiş olmasının okullarının en büyük özellikleri olduğunu belirtmiştir. Fen ve meslek derslerinin birlikte başarılı bir şekilde veriliyor olması ve okullarının genel amaç ve vizyonlarının okullarını farklı kılan hususlar olduğunu belirtmişlerdir. Aydemir'in⁴⁰ yaptığı çalışmada İmam Hatip Okullarından mezun olan öğrencilerin genel itibarıyla olumlu bir algıya sahip olduğu görülmektedir. Karaman'ın⁴¹ yaptığı çalışmada ise öğrencilerin akademik başarılarının yüksek olması ve merkezi sınav ile alınmış olması, sosyal, kültürel ve sportif faaliyetlerin olması, program çeşitliliği sayesinde farklı programların bir arada olmasının etkili olduğu vurgulanmıştır.

Öğrencilerin bu okullardan mezun olduktan sonraki meslek tercihi ile ilgili görüşlerinde ise araştırmaya katılan yirmi üç öğrencinin sadece üçü ilahiyat fakültesi okumayı hedeflediğini söylemiştir. On yedi öğrenci ise mezuniyet sonrasında meslek olarak; tıp fakültesi, mühendislik fakültesi gibi alan dışı tercihlerde bulunmak istediklerini ifade etmişlerdir. Zengin ve Karaman'ın⁴² yaptığı çalışmada da öğrencilerin mesleki eğilimlerinde ilk sırada tıp, sağlık

³⁹ Özdemir – Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği), 28.

⁴⁰ M. Ali Özdemir, “Türkiye’de İmam Hatipli algısı: Bazı Göstergeler Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Talim Dergisi* (Haziran 2017), 5-27.

⁴¹ Karaman, “Yöneticilerine göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki program çeşitliliği ve proje okul uygulamasının değerlendirilmesi”, 29-30.

⁴² Zengin - Karaman, “Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri”, 421-422.

alanları ve sonrasında mühendislik bölümleri gelmektedir. Aşlamacı'nın⁴³ imam hatip liseleri üzerine yaptığı araştırmada öğrencilerin ortalama dörtte biri (%23,4) ilahiyat alanında okumak istediğini belirtmiştir. Karateke'nin⁴⁴ yaptığı araştırmaya katılan kız öğrencilerin yaklaşık üçte birinin (%29.5) ilahiyat fakültesine öncelik verdiği, ortalama üçte ikisinin (%70) de farklı bölümlere öncelik vermeyi düşündüğü sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda değerlendirdiğimiz zaman bu okullardan mezun olacak öğrencilerin mesleki yönelimleri genel itibariyle ilahiyat fakültesinin dışında bölümlere yöneldikleri söylenebilir.

5. ÖNERİLER

Çalışmadan elde edilen sonuçlar çerçevesinde şu öneriler yapılabilir:

- 1- Proje AİHL'de öğrenim gören öğrencilerin akademik başarısı temel amaç olarak görülmektedir. Bu durum meslek derslerinin ikinci planda kalmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla Proje AİHL'lerde imam hatip liselerinin din eğitimi verme misyonundan uzaklaşmasının önlemleri alınmalıdır.
- 2- İmam Hatip Liseleri'nin bir amacı da din görevlisi yetiştirmektir. Öğrencilerin meslek seçimi ve üniversite yönelimlerine baktığımız zaman İlahiyat Fakültesi dışına yönelim oldukça fazladır. Bu sebeple öğrencilerin İlahiyat Fakülteleri'nde de okuyabilmeleri yönünde mesleki rehberliğe önem verilmelidir.
- 3- Bu kurumlara öğretmen seçimlerinde başarılı öğretmenler ve başarısız öğretmenler ayrımının yapılması öğretmenleri mesleki algılarında olumsuz düşüncelere sevk edebilir. Bu durumun yaşanmaması için gerekli özen gösterilmelidir.
- 4- Öğrenci ve velilerin toplumda hali hazırda halen daha ön yargıları bulunmaktadır bu ön yargıların kırılması için AİHL ve Proje AİHL'nin tanıtımı artırılmalıdır.

⁴³ Aşlamacı, "Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet", 32.

⁴⁴ Tuncay Karateke, "İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 17, (2020/17), 221-239.

6. KAYNAKÇA

- Altıntaş, Muhammed, Esat. “Yabancı Dil Hazırlık Sınıfı Olan Proje İmam Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri- Nitel Bir Araştırma”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları* (Ed. İlhan Erdem- İbrahim Aşlamacı-Recep Uçar). 2/47-63. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1, 2017, 197-232.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algular, Memnuniyet, Aidiyet*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. 2014.
- Büyüköztürk, Şener vd, Eğitimde *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Bozan, İrfan. *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. (İstanbul: TESEV Yayınları, 2007).
- DÖGM. Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları). MEB (2019).
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Yeni dönem kitapçık”, Erişim Tarihi: 23.12.2021, http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Yeni_Donem_Kitapcik.pdf.
- İlanlı, Songül. *Proje İmam Hatip Liselerinde Arapça Hazırlık Sınıfı Öğretim Yöntem ve Teknikleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kara, F. Rana. *İmam Hatip Ortaokulu Öğrenci Velilerinin Beklentileri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karaman, Davut. “Yöneticilerine göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki program çeşitliliği ve proje okul uygulamasının değerlendirilmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11, (2021), 11-38.
- Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 17, (2020/17), 221-239.
- Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Alguları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/3 (December 2019): 1235-1256.

- Kaya, M.; Bilgü, A. H. ve Kuşakçı, S. "İmam Hatip Liseleri Üzerine Kapsamlı Bir Literatür Taraması". *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities*, 4 (1), (2020), 79-113.
- Kaymakcan, Recep- Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22, 2011, 71-101.
- Korkmaz, M. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16, 2013, 7-40.
- Millî Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği. *T.C. Resmî Gazete Sayı: 29818*. (01.09.2016).
- Millî Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnemelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, *Resmî Gazete* 28941 (1 Mart 2014), Kanun No. 6528, md. 22/9.
- Öcal, Mustafa. "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi". N. A. Mustafa Köylü içinde, *Din Eğitimi* (s. 224-267). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'nin ve İslam Aleminin İnşasında Uluslararası ve Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin yeri ve Önemi". Ed. İbrahim Aşlamacı *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. 2/13-46. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi. 2017.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2015.
- Özdemir, M.Ali. "Türkiye'de İmam Hatipli algısı: Bazı Göstergeler Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Talim Dergisi* (Haziran 2017), 5-27.
- Özdemir, Şuayip – Karateke, Tuncay. "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık- 2018): 5-33.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. 1966.
- Uçar, Recep. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin 'İmam Hatipli' Vizyonu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 3, 3/ 2, (Güz 2017), 83-127.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık. 2018.
- Zengin, Zeki Salih. "Kurtuluş Savaşı Döneminde ve Cumhuriyetin Başlarında Türkiye'de Medreseler ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2, 2002, 277-313.
- Zengin, Mahmut- Karaman Davut, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Aralık 2020/2, 54: 403-431.



ÇEVİRİ MAKALESİ | TRANSLATION ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1016295

Gönderim Tarihi: 29.10.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

İslâm'dan Önce Arap Tarihi Çalışmaları İçin Süryânî Kaynaklarının Önemi*

- The Importance of Syriac Sources For The Study of Arab History Before Islam -

Mahmoud Feroun**

Çevirmen: Ahmet Acarhoğlu***

Atıf/Citation: Acarhoğlu, Ahmet. "İslâm'dan Önce Arap Tarihi Çalışmaları İçin Süryânî Kaynaklarının Önemi -Çeviri-/ The Importance of Syriac Sources For The Study of Arab History Before Islam - Translation-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 517-532.

Öz:

Elinizdeki çalışma Süryânî Hristiyan Arap tarihinin kaynakları hakkında hazırlanmıştır. Bu hususta önemli bilgiler ihtiva eden bu çalışmada hem Süryânî Hristiyanları hem de Süryani olsun Müslüman olsun bütün Araplar için İslâm öncesi tarihleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Süryânîce yazılmış kitaplar, İslâm Öncesi Arap Tarihi çalışmaları için önemli kaynaklar arasında görülür. The books written in Syriac are among the important sources for the pre-Islamic Arab History studies. Süryânîce iki nehir arasında yaşayan Suriye sakinleri ve özellikle de el-Cezîre bölgesi ile çevre bölgelerinin sakinlerinin, milâdî ilk bin yıl boyunca dili olmuştur. Süryânîce yayıldığı günlerde batıda Akdeniz kıyısına kadar, doğuda Edyabin bölgesine, Van Gölü'nden kuzeyde Ermenistan tepesinden güneyde el-Ceñil sınırına kadar yayılmıştı. Süryânî kaynakları hem içerik hem de ifade itibarıyla dinî olarak kabul edilir. Bu eserlerin çoğunluğu el-Cezîre bölgesinde ya da el-Râha yakınlarında telif edilmiştir. Bu kaynaklar aktardıkları rivâyetlerin çoğunluğunun mevzusu, tarîhî olaylarla alakalı olup ekseriyet itibarıyla dinî mevzularla iç içedir. Süryânî kaynaklarını iki kısma ayırmak mümkündür: birincisi doğu Süryânî (Nastûrî) kaynakları, ikincisi ise batı Süryânî (Ya'kûbî) kaynaklarıdır. Doğu Süryânî kaynaklarının en önemlisi, nasihat ve ibret için yazılmış olan (*Sasaniler Dönemindeki Şehitlerin Tercümesi (Biyografileri)*) eseridir. Azlığına rağmen Batı Süryânî eserleri büyük bir öneme

* Makalenin orijinal ismi ve yayın yeri: *Ehemmiyetü'l-mesâdiri's-Süryâniyye fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Mecelletü Dirâsât Târihiyye, Şam, Temmuz, 2013.

** Dr. Şâm Üniversitesi, Edebiyat ve Beşerî İlimler Fakültesi.

*** Dr. Öğretim Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0002-0609-7988.

haiz olmuştur. Çünkü bu eserler tarihi bir üslupla yazılmış olup genel tarih ve şehirlerle ilgili haberlerde büyük ehemmiyete haizdir. Bunlardan Yuşa al-Amûdî'nin *Yıllıklar*'ı, Yuhanna el-Afsûsî'nin *Tarih*'i, Diyonyisyus al-Talamhûrî'ye nispet edilen tarih yıllıkları, Mikail el-Süryânî'nin ve İbn el-'İberi'nin *Tarih*'ini burada zikredeceğiz ki bunlar araştırma konumuzun hem örneği hem de kaynaklarıdır. Süryânî bir müellif daha var ki o da Efesli Yuhanna (Asyalı)'dır. Yuhanna'nın Amed ruhbanlarıyla ve Monofizistleriyle doğrudan temas kurması (onların içinde yetişmesi), onun, mezhebine sarılmasına ve daha tutucu olmasına sebep oldu. Miladi 529 yılında Şemmasalığa atandı. Yuhanna hakkında bilgi verdi. Bizans imparatoru Justinyan'ın vefatından sonra Monofizistlere zulmedildi; işkencelere maruz kaldılar, Efesli Yuhanna da hapse atıldı. Birkaç defa sürgün edildi ve seksen yaşına yaklaşmışken miladi 585 yılının sonlarında vefat etti. Efesli Yuhanna'dan kalan en meşhur eser miladi 575 yılında yazdığı ve Süryânî Kilisesi (Monofizistler) hakkında yazılan en eski kitap olarak kabul edilen "*Kilise Tarihi*" adlı eseridir. Bu kitap kalan bölümlerinde Gassânî Arapları hakkında önemli bilgiler içerir. Bu kitapta el-Münzir b. el-Hâris el-Gassânî'nin Lahmî Farişî Araplarına karşı yapmış olduğu başarılı savaşlar hakkında da detaylı bilgiler bulunmaktadır. Diğer bazı Süryânî kaynaklarında Yemen, Mezopotamya ülkelerindeki sosyal ve ekonomik hayat ve sıradan insanların halleri hakkında bilgiler buluruz. Amed (Diyarbakır) yakınlarındaki Zevkanin Manastırından Süryânî Ya'kûbî bir rahip olan başka bir müellif de iki bölümden oluşan, içerisinde yaratılıştan, miladi 755 yılına kadar geçen haberleri ele alan dev bir kitap yazmıştır. Onun ismi el yazmalarındaki ilk sayfaların kaybolması nedeniyle bilinmemektedir. Onun için tarihçiler kitabı yanlışlıkla "Diyûnyisyûs el-Telmehrî'ye nispet etmişlerdir. Bir Süryânî kaynak daha vardır. O da psikopos Steven Ben'in miladi 932 yılında Karyeteyni'deki Mar Tuma Manastır'ndayken istinsah ettiği nüshadan nakille A. Moberg'in miladi 1924 yılında neşrettiği "Orjinali yazın"dır. Süryânî Araplar hakkındaki bu yazma eser, Arapların tarihi hakkında bilgi veren, en önemli Süryani kaynaklarından sayılır. Çünkü o, çok farklı bilgiler ihtiva etmektedir. Mesela Monofizist Hristiyanların Yemen'de nasıl yayıldıklarına ve bunun Suriye Araplarına nasıl tesir ettiğine işaret eder. Bu yazma, büyük devletlerin tüccarları arasındaki rekabetten ve bu rekabetin Yemen'deki duruma yansımalarından bahseder. Yazma esere Necrân'da vuku bulan hadiselerin rivayetleri de eklenmiştir. Melik Mesruk'un öldürdüğü kadın erkek şehitlerin ve kahramanların isimleri zikredilir. Bu dönemde Hire'ye Bizans'tan, Fars'tan (İran) ve Habeşistan'dan heyetler gelmişler ve her bir heyet Hire'yi kendi tarafına çekmeye çalışmıştır. Son (dönem) Süryânî kaynaklarında İslâm öncesi Arap tarihi hakkında kaybolan bazı kaynaklarda malumat buluruz. Yakûbî Başpsikopos İbn el-'İberi'ye gelince (ö.m. 1286) o büyük tarihçilerin sonuncularındandır. İçerisinde Arap tarihi ve Kilise tarihi (özellikle Devletler ve zamanın muhtasar tarih kitabı) ile alakalı çeşitli bilgiler bulunduğundan dolayı büyük öneme haizdir. Son olarak Süryânîlerin, Araplar ile ortak kökene, bir asla raci dilleri ve gerek doğudaki Nastûrî şekliyle gerekse de Batı bölgelerinde vaki bulunan Monofizist şekliyle olsun ortak Hristiyan akideleri açısından ortak bağları bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Cahiliye, Hristiyanlık, Süryânîler

Summary:

The present study has been prepared on the sources of Syriac Christian Arab history. This study, which contains important information on this subject, contains important information about the pre-Islamic history for both Syriac Christian Arabs and all Arabs. Syriac has been the language of the inhabitants of Syria living between the two rivers and especially the inhabitants of the al-Jazeera region and the surrounding regions for the first millennium Gregorian. The books written in Syriac are among the important sources for the pre-Islamic Arab History studies. In the days when Syriac spread, it spread to the Mediterranean coast in the west, to the Edyabin region in the east, from Lake Van to the Armenian hill in the north, to the al-Jalil border in the south. Syriac sources are accepted as religious in terms of both content and expression. Most of these works were copyrighted in the region of al-Jazeera or near al-Raha. The subject of the majority of the narrations that these sources convey is related to historical events and they are mostly intertwined with religious issues. It is possible to divide Syriac sources into two parts: the first is the eastern Syriac (Nestorian) sources, and the second is the western Syriac (Ya'qubi) sources. The most important of the East Syriac sources is the work (Translation of Martyrs in the Sassanid Period (Biographies)), which was written for advice and warning. Despite its scarcity, the Western Syriac works have been of great importance. Because these works are written in a historical style and have great importance in the news about general history and cities. Of these, Yusha al-Amûdî's Annuals, Yuhanna al-

Afsûsî's History, the history annuals attributed to Diyonyisyus al-Talamhuri, Mikail al-Süryani's and Ibn al-'Iberi's History are here. We will mention that these are both examples and sources of our research topic. There is another Syriac author, that is John of Ephesus (Asian). John's direct contact with (raising) Amed clergy and Monophysites caused him to cling to his sect and become more conservative. He was appointed as a shammasa in 529 Gregorian. He gave information about John. After the death of the Byzantine emperor Justinian, the Monophysites were persecuted; They were tortured, and John of Ephesus was imprisoned. He was exiled several times and died at the end of 585 Gregorian at the age of eighty. The most famous work remaining from John of Ephesus is the "History of the Church", which he wrote in 575 AD and is considered the oldest book written about the Syriac Church (Monophysis). In some other Syriac sources, we find information about the social and economic life in Yemen and Mesopotamia and the state of ordinary people. Another author, a Syriac Ya'qubi priest from the Zevkanin Monastery near Amed (Diyarbakır), wrote a giant book in two parts that deals with the news from creation to 755 AD. His name is unknown due to the loss of the first pages in the manuscripts. For this reason, historians have mistakenly attributed the book to "Diyünyisüs el-Telmehri". There is another Syriac source. It is the "Original Literature" published by A. Moberg in 1924, with reference to the copy that Bishop Steven Ben copied while he was in the Mar Tuma Monastery in Karyetayni in 932 AD. This manuscript about the Syriac Arabs is considered one of the most important Syriac sources giving information about the history of the Arabs. Because it contains very different information. For example, he points out how Monophysic Christians spread in Yemen and how this affected the Syrian Arabs. This manuscript talks about the rivalry between the merchants of the great states and the reflections of this rivalry on the situation in Yemen. The narrations of the events that took place in Najran were also added to the manuscript. The names of male and female martyrs and heroes killed by Melik Mesruk are mentioned. In this period, delegations from Byzantium, Fars (Iran) and Abyssinia came to Hire and each delegation tried to attract Hire to its side. In the last (period) Syriac sources, we find information about the pre-Islamic Arab history in some lost sources. As for the Yakubi Archbishop Ibn al-'Iberi (d. 1286), he is one of the last of the great historians. It is of great importance because it contains various information about Arab history and the history of the Church (especially the concise history book of the States and the time). Finally, Syriacs have common ties with the Arabs in terms of their language of common origin, of a never-ending language, and of common Christian creeds, either in the Nestorian form in the east or the Monophysic form in the western regions.

Keywords Islamic History, Jahiliyya, Christianity, Assyrians,

1. GİRİŞ

Süryânîce yazılmış kitaplar, İslâm Öncesi Arap Tarihi çalışmaları için önemli kaynaklar arasında görülür. Bu eserlerin müelliflerinin, kendilerine tâbî olan kişiler üzerinde etkin ve farklı tesirleri olmuştur. O bölgede yaşanmış olan birçok krizlere ve olaylara şahit olan Hristiyan din adamları, bu eserlerde Hıristiyan bakış açısını yansıtmışlardır. Onlar rivayetleri zorlama olmadan, açık bir şekilde kaydettikleri gibi, bu rivayetlerin bazılarını kendileriyle çağdaş olanlardan ve tarihi olaylarla ilgili rivayetlere ilgi duyanlardan toplamışlardır.

Bu çalışma ile bu kaynakların önemlilerine ışık tutulmuştur. Bununla beraber zikredilen kaynakların, Arap Tarihi'ni nasıl sundukları ve bu kaynakların ne kadar önemli olduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

2. SÜRYÂNÎ KAYNAKLAR

Bu eserler Arâmice'nin bir lehçesi ve kolu olan Süryânîce ile yazılmıştır. Bu dil, Suriye sakinleri, iki nehir arasında yaşayan Suriye sakinleri ve özellikle de el-Cezîre bölgesi ile çevre bölgelerin sakinlerinin, milâdî ilk bin yıl boyunca dili olmuştur.

Segal, J.B. "Süryânîce sadece Suriye'ye has değildi. Bunun tersine yayıldığı günlerde batıda Akdeniz kıyısına kadar, doğuda Edyabin bölgesine, Van Gölü'nden kuzeyde Ermenistan tepesinden güneyde el-Celîl sınırına kadar yayılmıştı." demektedir. İslâm'ın doğuşuna kadar Hristiyanlık, doğuda Fars, batıda da Bizans olmak üzere iki büyük imparatorluk arasında bölünmüş bu bölgede hâkim olmuştur.¹ Bu hususta bir görüş daha bulunmaktadır. Bu görüşe göre Süryânîce birkaç asır boyunca sadece Süryânîlerin değil, Kuzey İran'ın, Bizanslıların ve Arapların kullandığı evrensel bir dildi. Hatta Bizans ile Fars bölgesi arasında gerçekleşen diplomatik görüşmeler Süryânîce dilinde yapılmaktaydı.²

Süryânî kaynakları hem içerik hem de ifade itibarıyla dinî olarak kabul edilir. Kitâb-ı Mukaddes'e, Kilisenin papalarına ve benzer kişilere onlar tesir etmiştir. Bu eserlerin çoğunluğu el-Cezîre bölgesinde ya da el-Râha³ yakınlarında telif edilmiştir. Bu kaynaklar, dini işlere verdikleri öneme rağmen, aktardıkları rivâyetlerin çoğunluğu, tarihî olaylarla alakalı olan ve ekseriyet itibarıyla dinî mevzularla iç içe olan tarihî mâlumatlar içermektedir.

Süryânî kaynaklarını iki kısma ayırmak mümkündür: birincisi doğu Süryânî (Nastûrî⁴) kaynakları, ikincisi ise batı Süryânî (Ya'kûbî⁵) kaynaklarıdır.

¹ Segal, J.B., *Syriac Chonicles As Sources Material for The History of Islamic People*, Ed, In *Historians of The Middle East*, Ed., B., Lewis And P.M. Holt (London: 1942), 246-258.

² Nino Bigholoufskaya, *Sikafetü's Süryan fi'l Kuruni'l Vusta*, Tercümetü Halfe'l Cerad, (Suriye: Daru'l Hasad, 1990), 158.

³ Aghnatyus Efram al-Evvel Bersum, *el-Lü'lu'ü ve'l Mensur fi Tarihi'l Ulûm ve'l Edebi's Süryâniyye*, Matraniyye el-Süryani el-Aristoks (Halep: y.y.,2006), 219.

⁴ al-Nastûriyye: Konstantiniyye (İstanbul) Patriği (M.381- 450) Nastûr'a nispet edilir. Al-Nasâtira; Bunlar iki tabiata (karaktere) inanan kişilerdir. Bunlar Mesih'in iki tabiatı olduğunu, bunlardan biri ilahi iken diğerrinin ise beşerî olduğunu düşünenlerdir. İki tabiatın birbirinden ayrılması hususunda katı davranmışlardır. Onlara göre iki Mesih vardır. Birincisi ilahi Mesih iken ikincisi insan/beşer olan Mesih'tir. Bu ikisi arasında basit edebi bir bağ kurulur; Mesih doğduğunda tam bir insan iken daha sonra kendisinde ulûhiyet sükûn etti. Bu ulûhiyet hali çarmıha gerilene kadar kendisinden ayrılmadı. Çarmıha gerildiğinde ise o

Doğu Süryânî kaynaklarının en önemlisi, nasihat ve ibret için yazılmış olan (*Sasaniler Dönemindeki Şehitlerin Tercümesi (Biyografileri)*) eseridir. (Eday Şer, bu kitapların en meşhurunu “*Siretu Eşheri Şühedai'l-Meşrik el-Kıddisiyyin / Doğu Azilerinden meşhur şehitlerin hayatı*” başlığı altında Arap diliyle Musul'da iki cilt halinde (1900-1906) yayınlamıştır.

İşu' Danâh'ın eserlerini ise musannifi Papa Bûlis Şihû, “*Fars ve Arap Memleketlerinde al-Dayera*” başlığı ile 1939 yılında Musul'da Arapça olarak neşretti. El-Merc'in Psikoposu Tûmâ'nun eserleri de Papa Alber Abûna tarafından “*Reislerin Kitabı*” başlığı ile Musul'da 1966 yılında neşredildi. Bunları daha sonra Kerkük ve Miyafârkin⁶ gibi başka şehirlerle alakalı olan eserler takip etti.

Bu eserlerin, hakikatlerle ve Azizlerin hikâyeleriyle mezc olduğu ve çoğunun da dinî, tarihî ve bazı önem verilmesi gereken şehir haberleriyle karıştığı düşünülmektedir.

Azlığına rağmen Batı Süryânî eserleri büyük bir öneme haiz olmuştur. Çünkü bu eserler tarihi bir üslupla yazılmış olup genel tarih ve şehirlerle ilgili haberlerde büyük ehemmiyete haizdir. Bunlardan Yuşa al-Amûdî'nin *Yıllıklar'ı*, Yuhanna el-Afsûsî'nin *Tarih'i*, Diyonyisyus⁷ al-Talamhûrî'ye nispet edilen tarih yıllıkları,⁸ Mikail el-Süryânî'nin ve İbn el-'İberi'nin *Tarih'ini* burada zikredeceğiz ki bunlar araştırma konumuzun hem örneği hem de kaynağıdır.

acı çeken bir insan oldu. Bundan dolayı al-Nasâtira-Nastûrîler Meryem'i ilahın Annesi diyerek değil de Mesih'in annesi diyerek isimlendirirler. Bkz. Selvi bi'l Hacı Salih al-A'yib, al-Mesihîyyetü'l Arabiyye ve Tetavvüratühâ (Beirut: Darü't Tali'a, 1997), 28.

⁵ Yakûbiler: Tek tabiat mezhebinin (Monofizist) gerçek kurucusu kabul edilen Ya'kûb al-Berade'î'ye (ö.m. 578) nispet edilir. Tek tabiatan kasıt Mesih'te tek tabiata olan itikattir. İnsani tabiatı ilahi tabiatta erimiştir. Daha fazla bilgi için bkz. *Mar Mikhail, el-Süryânî el-Kebîr Tarihi'nin Arapça Tercümesi*, Terc. Mar Ghareghuryous Saliban Şemoun, 3 cilt (Halep: Dar Mardin, 1996).

⁶ Miyafarikin: el-Cezîre ve el-Ermenia arasında Diyarbakır ülkelerinin üssüdür. O Martyropolis olup İranlı Hristiyan şehitlerin şehridir.

⁷ Diyonyisyos Rakka'da al-Belikh (Fırat'ın bir kolu) nehri yakınlarındaki Telmeşûrî beldesinde doğmuştur. O çocukluğunu Deyr (Manastır) Kansirin'de geçirdiği gibi tahsilini de burada yapmıştır. Sonra buradan Simyat ilçesindeki Deyr Mar Yakub al-Kesomi'ye taşınmıştır. Burada miladi 818 tarihine kadar çalışmalarında ve tarih yazımında derinleşmiştir. Bu yılda Antakya Patriği olarak seçilmiş ve miladi 22 Ağustos 845 yılında vefat edene kadar bu görevde kalmış ve Kansirin'e defnedilmiştir. Yanlışlıkla *el-Zevkinî'nin Tarihi* ona nispet edilmiştir. Bkz. Barsum, *el-Lü'lü'ü'l Mensûr*, 338.

⁸ Bu yıllıkların Yuşa el-Amûdî'ye ait olduğuna dair şüphe vardır. Bunu öğrenmek için bkz. Barsum, *el-Lü'lü'ü'l Mensûr*, 219.

Bu eserleri okuyan ve onlara muttali olan kişiler, biz Arapların gerek Fars etkisinde kalan bölgelerdeki haberlerini, gerekse de Bizans hâkimiyetindeki bölgelerde yaşayan Arapların sosyal ve ekonomik durumlarıyla alakalı haberleri bulabilir. Yuşa el-Amûdî'nin yıllıkları buna güzel bir örnek sayılır.

Yuşa el-Amûdî'nin hayatı hakkında günümüzde sahip olduğumuz tek bilgi onun Amed (Şimdi Diyarbakır) yakınlarında bulunan Zevkanin Manastırında "Keşiş" olduğudur. O, yıllıklarını miladi 518 yılında el-Rûha bölgesi, el-Edira reislerinden biri olan Serciyus'un isteği üzerine yazmıştır. O, tarihine miladi 395-396 yılı olayları ile başlar, yine miladi 506 senesi olayları ile de bitirir. Yuşa, yıllıklarında tarihi rivayetlerin isimlerini zikretmeden bazı eski kitaplardan, Farslar ve Rumlar arasında elçilik görevinde bulunmuş bazı kişilerle yaptığı görüşmelerden ve söz konusu tarihî olayların muâsırları olan şahıslardan aldığını söyler. Onun tarihi, açıklığı/sadeliği ile diğerlerinden ayrılır. Basit, tarafsız ve ince bir sıralama ile yazılmıştır.⁹

Yuşa, Bizans ile Fars arasında miladi 502-503 yılları arasında gerçekleşen savaşlar hakkında çeşitli bilgiler vermesinin yanında Lahmîler hakkında da ayrıntılara yer verir. Örneğin, Hire'den bir kabile lideri veya şeyhi ile Hire Kralı Nu'mân arasında geçen bir diyalogu aktarır. Kabile şeyhi Nu'mân'dan şöyle diyerek talepte bulundu: "Ey yüce Kral! "Edesa" (el-Rûha) ile olan savaşta aşırıya gitme. Çünkü orada Hristiyan dinî için taptığımız nezih semboller var." Fakat Kral Nu'mân, onun görüşüne itibar etmedi ve ona şöyle diyerek meydan okudu "Ben Edesa'ya, Amed'e yaptığım hamlenin daha kötüsünü yapacağım."¹⁰ Sonra Fars topraklarında yer alan Habur nehri bölgesinde oturan Fars (İran) Araplarının saldırısına işaret etti. Onların saldırısına Bizans bölgelerinde oturan Beni Sa'lebe diye isimlendirilen Bizans Arapları karşılık verdi. Onlar Kral Nu'mân'ın Hire'sine (başkent) saldırdılar ve orada kendisine doğru (Kral Nu'mân'a) giden bir kabile buldular. Bu kabilede mallarla yüklü develer vardı; bunlara el koydular ve orada ne buldular ise yıktılar. Hire'de hiç kimse kalmamıştı. Zira oranın sakinleri şehri terk etmiş ve çöle doğru gitmişlerdi.¹¹

Sonra Yuşa "Hire Kralı" Nu'mân'ın Habur nehri yakınlarında yer alan Karkisiya'da savaşlarından birinde mızrak darbesi aldığını aktarır. Yaralandıktan sonra çadırına gider ve uzanır. İki gün boyunca ölümle pençeleştikten sonra

⁹ Joshua The Stylite, *Chronicle*, ed. By W. Wright (Cambridge: 1882), 47.

¹⁰ Joshua The Stylite, *Chronicle*, 46.

¹¹ Joshua The Stylite, *Chronicle*, 47.

hayatını kaybeder. Bundan sonra da Fars Kralı'nın onun yerine başka bir Kral atadığını söyler.¹² Bu rivayetlerin ayrıntıları bize Yuşa el-Amûdî'nin Arapları iyi tanıdığını ve onların nasıl hareket ettiklerini bildiğini gösterir. Bunun gibi o, Arapların savaştaki kudretlerini ve çok defalar savaşların kaderini tayin eden atlarının çevikliğini de biliyordu. Bu sebeple gerek Bizans gerekse de Farslılar onları yanlarına çekmeye çalışıyorlardı.

Yuşa'nın Arapların, Bizans şehirlerine yaptıkları saldırıların etkileri hususunda anlattıkları, sınır bölgesindeki durumun canlı bir sureti sayılır. Aynı şekilde bu şehirlerin sürekli devam eden saldırıların korku ve endişesi ile yaşadıkları sıkıntıları ifade eder. Böylece bir tarihçinin dediği "Savaşların Tay kabilesi mensupları için büyük bir kazanç kaynağı olduğunu ve onların iradelerini iki krallığa dayattıkları" hakikatini teyit eder.¹³ Yuşa Suriye kilisesinin davetçisi (din adamı) olduğundan huzur ve rahat içinde yaşamak isteyen halkın hissiyatını ve anlayışını daha iyi anlıyordu. O bize buğdayın, arpanın, sebzenin ve şarabın fiyatlarını haber veriyor ve bizlere iyi mahsulden, kötü mahsulden, vergilerden ve diğer meselelerden yazıyordu.

Süryânî bir müellif daha var ki o da Efesli Yuhanna (Asyalı)'dır. O, Miladi 505 yılında Amed yakınlarında bir belde olan "Acel"de doğdu. Çocukluğu kiliselerin birinde geçti. Böylece inziva, züht ve mutaasıb bir ortamda büyüdü. Yuhanna'nın Amed ruhbanlarıyla ve Monofizistleriyle doğrudan temas kurması (onların içinde yetişmesi), onun, mezhebine sarılmasına ve daha tutucu olmasına sebep oldu. Miladi 529 yılında Şemmasalığa atandı. Yuhanna hakkında bilgi verdi. Yuhanna'nın çok seyahat ettiği bilinir. Miladi 532 yılında Antakya'yı, 534 yılında ise İskenderiye'yi ziyaret etti ve oradan Konstantiyye'ye döndü. Bu şekilde o Mısır, Filistin, İki nehir arası (Mezopotamya), Suriye ve Konstantiyye arasında hareket halinde yaşadı. İmparator Justinyan onu bir davetçi heyetin başında miladi 542 yılında Küçük Asya'ya Putlara Kulluğu (Putperestliği) bitirmek için gönderdi. Yuhanna'nın Asya, Kariye, Fericiyye ve Velidiyye putperestlerinden binlercesinin Hristiyanlığına vesile olduğu ve bu bölgede birçok kilise ve manastır inşa ettiği söylenir. Bunlardan sonra onun şöhreti yayıldı ve Asyalı Yuhanna diye tanınmaya başladı. Miladi 558 yılında Efes şeh-

¹² Bernard Lewis, *Müerrihü'l-Arab ve'l İslâm hattâ al-asra'l Hadîs*, çev. Züheyl Zekkâr, B.M. Hevlett (Dimeşk: Darü't Tekvini, 2008), 374.

¹³ Bersum, *el-Lü'lu'ü'l-Mensur*, 264.

rindeki eşsiz tabiatı hikâye eden piskoposu resmetti. Bundan sonra da Efesli Yuhanna diye tanındı.¹⁴

Justinyan'ın vefatından sonra Monofizistlere zulmedildi; işkencelere maruz kaldılar, Efesli Yuhanna da hapse atıldı. Birkaç defa sürgün edildi ve seksen yaşına yaklaşmışken miladi 585 yılının sonlarında vefat etti. Efesli Yuhanna'dan kalan en meşhur eser miladi 575 yılında yazdığı ve Süryânî Kilisesi (Monofizisler) hakkında yazılan en eski kitap olarak kabul edilen "*Kilise Tarihi*" adlı eseridir. Bu kitap kalan bölümlerinde Gassânî Arapları hakkında önemli bilgiler içerir. Bu kitapta el-Münzir b. el-Hâris el-Gassânî'nin Lahmî Farisî Araplarına karşı yapmış olduğu başarılı savaşlar hakkında da detaylı bilgiler bulunmaktadır. Burada Doğu Roma orduları komutanı Murikyus ile Kral el-Münzir (miladi 570 ile 582 arasında hüküm süren) arasındaki anlaşmazlık da anlatılır. Komutan Murikyus'un el-Münzir'e zulmünü –onu ihanetle suçladığında- ve Bizans Kralı Justinyan'ı onun yakalaması ve başkente celbi (götürülmesi) hususunda ikna etmesini anlatır. Kral Justinyan'ın el-Münzir b. el-Hâris'e olan öfkelerini ve onu cezalandırmasını, zulüm ve adaletsizlik olarak görür.¹⁵

Bundan sonra Yuhanna, el-Münzir b. el-Hâris'in dört oğlunun haberlerini ve son dönemde Gassânî Krallığı'nın hayatından kesitler anlattığı gibi Bizans İmparatorluğu'nun topraklarına yaptıkları işleri haber verir. Şöyle der: "el-Nu'man cesaret etti ve Kral Murikyus'a yöneldi. Murikyus onu güler yüzle karşıladı ve ona eğer Farslılar ile savaşırsa babasını sürgünden geri getireceğine yemin etti. Ondaki devletin resmi mezhebi olan el-Halkadûniyye'ye katılmalarını istedi." el-Nu'mân "Tüm Arap kabileleri Ortodoks Mezhebini (el-Monofizi) din edinmişler, ben el-Halkadûniyye'ye yaklaşırsam beni öldürürler." diyerek kendisinden özür diledi.¹⁶ Bu sebeple ikisi arasında kin arttı. Nu'mân saraydan çıkınca ikinci kez, Roma topraklarına bir daha dönmemeye yemin etti. Bundan dolayı onu dönüş yolunda yakaladılar ve babasıyla beraber sürgüne yolladılar. Bu dönemde Arap toprakları 15 komutanlığa (bölgeye) ayrıldı. Bunların çoğu da Farslıların elindeydi. Böylece Rumların hilekârlığından dolayı Arap Hıristiyan Krallığı çöktü.

Efesli Yuhanna'nın rivayetlerinden onun mezhebine gerçekten bağlı bir mümin olduğunu, atalarının soyuna ilgili olduğunu anlıyoruz. O, Gassânî

¹⁴ Yuhanna el-Asyavî, *Târihü'l Kenîse*, çev. Salah Abdü'l Aziz Mahcub İdris (Mısır: el-Meclisü'l A'la lissikâfe, 2000), 90-92.

¹⁵ Asyavî, *Târihü'l Kenîse*, 68-69.

¹⁶ el-Asyavî, *Târihü'l Kenîse*, 23.

Araplarının ve Kral el-Münzir ve oğullarının güçlü bir savunucusu idi. Bizanslıların kendilerine yapıştırmaya çalıştıkları ihanet suçlamasına karşı onlardan adalet istedi. Kendisi Bizanslılar tarafından tehlikeli bir bölünme olarak sayılan, Monofizist Kilisesinde (Yakûbî kilisesi) lider olduğundan İmparatorluğun birliğini ve gücünü tehdit ediyordu. Yuhanna zulüm, katılık, vizyon eksikliği ve tüm emanetler hususunda bağnazlıkla vasıflandırılan bu dönemde vuku bulan olayları ve savaşları anlatmış, tasvir etmiştir. Rivayetlerin çoğu, mezhebinin çocuklarının (müntesiplerinin) miladi 565-578 yılları arasında hüküm süren İmparator II. Jüstinyan eliyle maruz kaldıkları işkenceleri nakletmişlerdir. İmparatorun Ortodoks (Monofizist) müminlere karşı işlediği günahları ve onun Allah'ın gazabını üzerine çektiği anlatılır.¹⁷

Onun rivayetleri başka tarihçilerde bulamadığımız kendi asrıyla ilgili faydalı açıklamalar içermektedir. Bunlardan bazıları Gassânî ve Ermeni Kralları ile Habeşli kabilelerin Hristiyanlaştırılması ve diğerleriyle alakalıdır. Yuhanna dürüst ve çalışkan, olayların kıymetini takdir eden bir tarihçiydi. Hakikatinden emin olmadığı haberlerden yüz çeviriyordu. O haberleri ve rivayetleri hususunda "Biz birlikte bizzat yaşadığımız olaylarla, doğruluğuna inandığımız olayları kaydettik." demektedir.¹⁸ Bundan dolayı onun kitabı büyük önem taşıyan bir vesika sayılır. Çünkü onun kitabı eski Arap tarihi hakkında malumatlarla beraber birçok olay ve veriler içermektedir.

Diğer bazı Süryânî kaynaklarında Yemen, Mezopotamya ülkelerindeki sosyal ve ekonomik hayat ve sıradan insanların halleri hakkında bilgiler buluruz. Bu bilgiler insanların genelinin yaşadıkları sıkıntılar hakkında açık bir resim ortaya koyar. Bu kaynakların en meşhuru, "Zevkaninî Tarihi "*Eminsûb*¹⁹ *Lidyûnisyûs el-Telemhûrî*" dir.

Amed (Diyarbakır) yakınlarındaki Zevkanin Manastırı'ndan Süryânî Ya'kûbî bir rahip olan başka bir müellif de iki bölümden oluşan, içerisinde yaratılıştan, miladi 755 yılına kadar geçen haberleri ele alan dev bir kitap yazmıştır. O eski tarihçilerden nakilde bulunmuştur. Ancak onun ismi el yazmalarındaki ilk sayfaların kaybolması nedeniyle bilinmemektedir. Onun için tarihçiler kitabı yanlışlıkla "Diyûnyisyûs el-Telmehrî'ye nispet etmişlerdir. Kitabın el yazması aşağıdaki gibi dört bölümden oluşmaktadır:

¹⁷ el-Asyavî, *Târîhü'l Kenîse*, 89.

¹⁸ Ligulevskaya, Bljnjbococ, *Vizantiz*, Clavyne, Leningrad, 1976, 118.

¹⁹ Kelimenin baş harfi okunmamaktadır. (Mütercim)

-*Üsybyus el-Kayserî Tarihi'*nden nakledilen birinci kısım,

-*Sokrat Tarihi'*nden ve *Yuşa el-Amûdî Tarihi'*nden esinlenerek hazırlanmış olan ikinci kısım,

-Üçüncü kısmı da müellif *Efesli Yuhanna Tarihi'*nden hareketle ikinci kısma dayanarak hazırlanmıştır. Şemun el-Erşemî'nin mektubunu içerir.

-Son bölüm miladi 587 ile 775 yıllarındaki olayları içermektedir.

Yazılan bölümler arasında üçüncü bölüm en önemlisi sayılır. Bundan dolayı araştırmacı kadın Bigofskaya'nın tercümesi, yazarın Efesli Yuhanna'nın kayıp tarihine dayandığı, içinde Güney Arapları (Yemen) ve Habeşistan ile ilgili birçok malumatın verildiği, özellikle bu kısma itimat etmiştir. Burada yazar Hindistan, Hamir ve Habeşistan arasında ticaret yapan Rum (Bizanslı) tüccarların çektiği sıkıntılara ve onları bekleyen tehlikelere, cinayetlere ve tehditlere işaret etmiştir ki bu sebeple ticaret yapılamaz olmuş, durmuştur. Bu sebeple Habeşistan Kralı, Himyer Kralını "Sen Romalı Hristiyan tüccarları öldürmekle kötü bir iş yaptın ve ticareti bitirdin; benim ve diğer memleketlerin alacakları vergilere engel oldun." diyerek onu azarladı.²⁰ Bu aralarındaki savaşın patlak vermesinin sebebi oldu. Yazılan bu kitap (el yazması) Habeşlilerin Hamîr'i nasıl protesto ettiklerini, Hristiyanları nasıl kucakladıklarını ve Himyer'de kendilerine tabi olanlara nasıl yardım ettiklerini açıklar. Himyer Yahudilerinin Habeşlilerin kendilerine Kral olarak atadıkları Hristiyan Kralın ölümünden²¹ sonra kuvvetlerini geri çektiklerini nakleder. Bunun akabinde onlar içerisinde kadınların, çocukların, zenginlerin ve fakirlerin olduğu bütün Hristiyanları katletmelerini nakleder. Bu Fars topraklarındaki en büyük başkanları olan Beyt Erşim'deki Psikopos Şemun'un miladi 524 yılında el-Cebul Manastırı başkanına gönderdiği risalesinde anlatılanı teyit eder. Burada onun Kayser I. Justinyan'ın Hire'de bulunan Lahmî Araplarının kralı Münzir'e elçisi olan Ebram b. Avbur'a eşlik ettiğine işaret eder. İkisi onu Remle dağları yakınında çadır kurmuş bir şekilde buldular. Ebram'ın görevi kral el-Münzir ile Bizans arasında barış ittifakı akdetmek idi.²²

²⁰ Ligulyevskaya, Bljnjbococ, *Vizantiz*, 120.

²¹ Himyer Kralının ölümü ile ilgili farklı bir görüş için bkz. Aghnotyous Yakoub al-Sales, el-Şuheda el-Himyeriyyun el-Arab fi al-Vesâik el-Süryânîyye, Batrikiyye el-Süryan (Dimeşk: 1966), 121.

²² Ligulyevskaya, Bljnjbococ, *Vizantiz*, 120.

Himyer kralının mektup taşıyan elçisi Yahudilerin Hristiyanlara uyguladıkları eziyetleri ve işkenceleri anlatır. Himyer kralının kiliseyi koruyan Habeşlilere ilaveten 280 Hristiyan adamı öldürdüğünü zikreder. Kilisenin çevresinden Sinagog'a kadar –orduyu Necran'a sevketti- adamların kadınlara nasıl eziyet ettiklerini, Rum asıllı bir kadının ve el-Hâris b. Ka'b'ın hikâyesini ve dinlerini savunmak için hayatlarını feda edenleri anlatır.²³

Yazmanın dördüncü bölümü mükerrer rivayetlerden, Kitab-ı Mukaddes'ten uzun alıntılardan ve insanın günahları ve hataları karşısında Rabbe yakarışlardan ibarettir. Böyle olmasına rağmen kitap bize yarımadanın tarihi hakkında açık ve net bilgiler sunar. Kitap bölgeyi gayet ayrıntılı bir şekilde anlatır. Şöyle der: “el-Cezire'nin toprağına gelince onun hayrı çoktur. Tarlalar üzüm bağları ve diğer ekinler açısından zengindir. Hayvanlar ve yiyecek açısından ise fakir ama kötü değildir. Köylülerin çoğunluğunun ve onların her bir ferdinin keçi ve eşekle beraber toprağı vardı. Bu toprakların bir parçası hatta dağlar dahi boş olmayıp çoğunluğu hububat ve üzüm bağları/asma ağacı ekiliydi.”²⁴ Diğer mekânları ise yazar, çok çok abartarak anlatır ve iki nehir arasındaki (Mezopotamya) ülkelerin çektiğı zorlukları haber verir.

O umeraya, harac âmillerine, sarrâflara ve yazarlara da işaret eder. Bu yazarlar halkın karşılaştıkları zulümleri ve tahsildarların halka karşı harac ve cizye toplarken yaptıkları kötü muameleleri anlatırlar. Onlar “bu görevliler ücretleri ve vergileri toplamaya geldiklerinde halkla aralarında fitne ve tartışma çıkardı. Nazari olarak onların %10 vermeleri gerekirdi. Fakat Araplar kendilerinden isteneni mallarının hepsini satsalar dahi onu karşılayamazlardı. Onlar herkesten sahip olduklarının cinsinden almaları yanında, buğday olandan buğday, hayvan olandan hayvan... hususunda görevlileri ikna etmeye çalışsalar da bunu kabul etmediler. Onlara gidip ellerindeki satmalarını ve kendilerine altın vermeleri için bağırıyorlardı.”²⁵

Sonra bölgeye hakim olan günahlardan ve kötülüklerden bahseder. Hatta kabirlerden bahseder ki onlar dahi hırsızlar tarafından kazılmıştır. Onun rivayetlerinin çoğunu şöyle diyerek özetleyebiliriz: “İşte bu kötülükler yüzünden

²³ Diyounisysus al-Telmehûrî, *Târihü'l Zevkanîni al-menhul*, çev. Batris Kâşâ (Beyrut: el-Mektebe el-Bulisiyye, 2006), 134.

²⁴ Telmehûrî, *Târihü'l Zevkanîni*, 134.

²⁵ Telmehûrî, *Târihü'l Zevkanîni*, 184.

bu topraklar harap oldu. Sonra tüm bu üzücü ve korkunç olayları beşerin hatalarının ve Allah'ın cezalandırmasının neticesi olarak görür."²⁶

Dinlerini savunmak için hayatlarını feda eden Dyûnisyûs el-Telmehûrî'ye nispet edilen *Tarih*'te sözü edilen, Güney Arapları hakkındaki bu malumat, gerçek ve güvenilir bilgiler olarak kabul edilir. Çünkü bu bilgiler olayları bizzat yaşayan kaynaklardan nakledilmiştir. Bundan maksat daha önce zikri geçen miladi altıncı yüzyılda yaşamış olan Yuhanna el-Efsûsî (Efesli)'den yaptığı nakillerdir.

Bir Süryânî kaynak daha vardır. O da psikopos Steven Ben'in miladi 932 yılında Karyeteyni'deki Mar Tuma Manastırı'ndayken istinsah ettiği nüshadan nakille A. Moberg'in miladi 1924 yılında neşrettiği "Orjinali yazın"dır. Fakat Moberg müellifin Rüsafa şehrinde psikopos olan ve Şemun el-Erşemî ile Hire Kralı el-Münzir'in kışlasında bir araya gelen Papa Serciyus olabileceğini düşünür. Onlar haberleri Yemen'den gelenlerden dinlemişler, fakat farklı şekillerde yazmışlardır.²⁷

Süryânî Araplar hakkındaki bu yazma eser, Arapların tarihi hakkında bilgi veren, en önemli Süryani kaynaklarından sayılır. Çünkü o, çok farklı bilgiler ihtiva etmektedir. Mesela Monofizist Hristiyanların Yemen'de nasıl yayıldıklarına ve bunun Suriye Araplarına nasıl tesir ettiğine işaret eder. Bunlar tüccarlarla birlikte Suriye'den ve Mezopotamya şehirlerinden el-Ruha'dan,²⁸ Hire'den ve Habeşistan'dan gelmişlerdir. Kral Zü Nüvas'ın yanında Taberiye'den Yahudi ruhbanlarının varlığına işaret eder.²⁹

Bu yazma, büyük devletlerin tüccarları arasındaki rekabetten ve bu rekabetin Yemen'deki duruma yansımalarından bahseder. Bazı şehirlerdeki ekonomik durumun ayrıntılarından ve büyük tüccarların isimlerinden ve liderlerin ve zenginlerin isimlerinden bahseder. Mesela Negrân şehrinin büyüğü ve lideri el-Hâris hakkında bilgiler verilir. Şehri kuşatan ve şehri yıkmamak karşılığında kendilerinden altın isteyen Mesruk Kralı ile görüşmeye Negrân liderlerinden 150 şahısla beraber nasıl gittikleri anlatılır. Zenginlerin toprakları mallara ve

²⁶ Moberg, A., *The book of Himyarites*, Fragmentas of A Hitherto Unknown Syriac Work, Edited With Introduction and Translation by Alex Moberg (London: 1924), 25.

²⁷ Moberg, *Himyarites*, 3a.

²⁸ el-Ruha: Süryânîce'de Urhay ismi ile bilinir, Türkçe'de Urfa, Arapça'da el-Ruha, Yunanca'da ise Edesa'dır. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*, Darü'l İlm Lilmelayin, 3. Baskı (Beirut, Bağdat: Meketebetü'n Nahda, 1980), II/619.

²⁹ Moberg, *Himyarites*, 11a-24a.

ticarete hakim oldukları örnekler verilerek anlatılır. Bunlardan olarak liderlerden birinin eşı olan ve büyük bir servet elde eden ve zenginlere ve fakirlere borç veren, nesebiyle övünen seyyide (kadın) Rumi'nin örneğini verir. O nesepe kraldan daha üstündü. Fakat Kral, dinini değiştirmeyi reddettiğinden onu idam ettirmişti.³⁰

Yazma esere Negrân'da vuku bulan hadiselerin rivayetleri de eklenmiştir. Melik Mesruk'un öldürdüğü kadın erkek şehitlerin ve kahramanların isimleri zikredilir. Kral Mesruk'un Zü Nüvas olduğuna değinir. O Hire Kralı el-Münzir'e bir mektup göndermiş ve bu mektupta Hristiyanlara azap ettiğini ve onları öldürdüğünü anlatmış, kendisinden de Hire'deki Hristiyanlara baskı yapmasını istemiştir.³¹

Bu dönemde Hire'ye Bizans'tan, Fars'tan (İran) ve Habeşistan'dan heyetler gelmişler ve her bir heyet Hire'yi kendi tarafına çekmeye çalışmıştır. Kral el-Münzir'in bu durumla ilgili kararı ise her heyetin konumunu gözetmek ve onlara gereken önemi vermek olmuştur.

Bu yazmada Habeşistan ile Himyer arasındaki çekişmenin ayrıntıları anlatılır. Habeş gemilerinin Arap kıyılarındaki iki yere nasıl ulaştıkları anlatılır. Askerlerin gemilerden nasıl indikleri, Hamir ordusunun kıyıdağı askerleriyle nasıl çarpıştıkları ve Hamir Kralı Mesruk'un ölümüyle savaşın bitmesi ve Habeş ordusunun zaferi anlatılır.³²

Anlatılanlara istinaden ve detaylı bilgiler içermesi ve bu dönemde Arap Yarımadasının tarihinde etkin rol oynayan şahsiyetleri zikretmesinden dolayı *Himyerilerin Kitabı* eşsiz ve ilgi çekici sayılır. Miladi 1924'te İsveçli tarihçi Moberg bu kitabı neşredene kadar hiçbir tarihçi bu kitaptan bahsetmemiştir.

Son (dönem) Süryânî kaynaklarında İslâm öncesi Arap tarihi hakkında kaybolan bazı kaynaklarda malumat buluruz. Mesela Suriyeli Ya'kûbî Süryânî Patriği (ölümü miladi 1199) Mihail genel tarih alanında birkaç ciltten oluşan, yaratılıştan başlayıp miladi 1193 senesine kadar gelen büyük bir eser bırakmıştır. Burada kaybolan, bize ulaşmayan kaynaklar kullanılmıştır. Örneğin, Yuhanna el-Susi'nin (Efesli) bazı eserleri, Kuruş el-Batnî ve Yuhanna el-Eseribi bazı eserleridir. Onun tarihi mezhepsel olarak tartışmaya değerdir. Bundan

³⁰ Moberg, *Himyarites*, 43a-44b.

³¹ Moberg, *Himyarites*, 46b.

³² Casim Sakban Ali, "et-Târihü'l A'rabî ve'l İslâmî min khilâli el-masâdirü's Süryaniyye al-I'râkiyye", (Kuveyt: Alemü'l Fikir, 1984), 15/3, 70.

dolayı değeri parayla ölçülmez. O üç grupta düzenlenmiştir. Birincisi Kilise tarihiyle alakalıdır. İkincisi siyasi tarihle alakalıdır. Üçüncüsü ise çeşitli hikâyeler ve kıssalarla ilgilidir.³³ Bundan dolayı onun eseri genel tarih alanında önemli bir kaynak olarak kabul edilir.

Yakûbî Başpsikopos İbn el-I'berî'ye gelince (ö.m. 1286) o büyük tarihçilerin sonuncularındandır. İçerisinde Arap tarihi ve Kilise tarihi (özelikle Devletler ve zamanın muhtasar tarih kitabı) ile alakalı çeşitli bilgiler bulunduğundan dolayı büyük öneme haizdir. Zaman bağlamında bu eserler geç gelse de onlar önemlidir. Zira o, kendisinden önceki Süryânî, Arap ve Farslı ve diğer tarihçilerden nakilde bulunmuşlardır. Bu kaynakların bazıları, bazılarını tamamlar.

Son olarak Süryânîlerin, Araplar ile ortak kökene, bir asla raci dilleri ve gerek doğudaki Nastûrî şekliyle gerekse de Batı bölgelerinde vaki bulunan Monofizist şekliyle olsun ortak Hristiyan akideleri açısından ortak bağları bulunmaktadır. Bundan dolayı bu iki kaynağın kadim Arap tarihini oluşturmak için çeşitli dillerde yazılan diğer kaynaklara eklenmesinden müstağni kalmak mümkün değildir.

Arapların İslâm'dan önceki hallerini ve komşularıyla olan ilişkilerini anlatan bu önemli Süryânî kaynakları arz ettikten sonra, bu kaynakların diğerlerinden işitme yoluyla mütevâtir rivayetlerden meydana geldiğini ya da bu kaynakların müelliflerinin olayların şahitleri ve olayların çoğunu bizzat yaşayanlar olduğunu söyleyebiliriz. Onlar bu olayları doğruluk ve sadakatle yazmış ve nakletmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı görmezlikten gelmenin mümkün olmadığı çok kıymetli kaynaklar kabul edilir. Süryânî çalışmalarında uzman kişilerin azlığından dolayı kullanılmamışlardır. Zira bunların büyük bir kısmı hala yazma halindedir ve tercüme ihtiyacı duymaktadır.

3. SONUÇ

Elinizdeki çalışma Süryânî Hristiyan Arap tarihinin kaynakları hakkında hazırlanmıştır. Bu hususta önemli bilgiler ihtiva eden bu çalışmada hem Süryânî Hristiyanları hem de Süryani olsun Müslüman olsun bütün Araplar için İslâm öncesi tarihleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mezopotamya bölgesi merkez olmak üzere hayatlarını Ortadoğu bölgesinde sürdürmüş olan Süryânîler hakkında yazılmış eserler bu bölgede yaşamış Lahmîler, Gassânîler

³³ Bersûm, *el-Lü'lu'ü'l-Mensûr*, 264.

ve tarihleri hakkında önemli bilgiler vermesinin yanında Yemen ve Habeşistan tarihi hakkında hatta o dönemin en güçlü devletleri olan Bizans ve Sasanî İmparatorlukları ve Arapların bu devletlerle olan ilişkileri hakkında da önemli bilgiler vermektedir. Bu eserlerde Ortodoks Hıristiyanlığının mezheplerinden olan Nastûrîlik ve Ya'kûbîlik ve bunların gelişimleri, birbirleri ile mücadeleleri hakkında da önemli malumatlara ulaşmak mümkündür. Bu eserlerin birçoğu yazma halinde bulunmaktadır. Yazarımız çalışması boyunca bunlardan önemli gördüklerini zikretmektedir. Süryânî Hristiyan din adamları tarafından hazırlanmış bu eserlerin birçoğu yazma halinde olup bunlar neşredildiğinde İslâm öncesi Arap tarihi hakkında da değerli bilgilere ulaşılabileceği kanaatindeyiz.

4. KAYNAKÇA

- Asyavî, Yuhanna. *Tarihü'l Kenîse*. Üçüncü Kitap. Çev. Salah Abdu'l Aziz Mahcub İdris. Mısır: el-Meclisü'l A'la lissikafe, 2000.
- Bersum, Aghnatyus. *Efram al-Evvel. el-Lü'lü'ü ve'l Mensur fi Tarihi'l Ulum ve'l Edebi's Süryaniyye*. Matraniyye el-Süryani el-Aristoks. Halep: 2006.
- Bigholoufskaya, Nino. *Sikafetü's Süryan fi'l Kuruni'l Vusta*. Terc. Halfe'l Cerad. Suriye: Daru'l Hasad, 1990.
- Casim Sakban Ali. *et-Tarihü'l A'rabi ve'l İslami min khilali el-masadirü's Süryaniyye al-I'rakiyye*, 15/3. Kuveyt: Alemü'l Fikir, 1984.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*. Darü'l İlm Lilmelayin, 3. Baskı. Bağdat: Meketebetü'n Nahda, 1980.
- Lewis, Bernard. *Müerrih el-Arab ve'l İslam hatta al-asra'l Hadis*. çev. Züheyl Zekkar. B.M. Hevlett. Dımeşk: Darü't Tekvini, 2008.
- Liguleskayhb, Blizhij Boctoc. *Vizantiz*. Leningrad: Clavyne, 1976.
- Mar, Mikhail. *el-Süryânî el-Kebîr Tarihinin Araçça Tercümesi*. çev. Mar Ghareghuryous Saliban Şemoun. Halep: Dar Mardin, 1996.
- Moberg, A. *The book of Himyarites. Fragmentas of A Hitherto Unknown Syriac Work*. Ed. Axel Moberg. London: y.y., 1924.
- Sales, Aghnotyous Yakoub. *el-Şuheda el-Himyeriyyun el-Arab fi al-Vesâik el-Süryânîyye*. Batrikiyye el-Süryan. Dımeşk: 1966.
- Segal, J.B. *Syriac Chnonicles As Sources Material for The History of Islamic People*. Ed, In Historians of The Middle East, Ed. B. Lewis and P.M. Holt. London: y.y., 1942.
- Selvi bi'l Hac Salih al-A'yib. *al-Mesihiyetü'l Arabiyye ve Tetavvüratihe*. Beyrut: Darü't Talî'a, 1997.

532 • İslâm'dan Önce Arap Tarihi Çalışmaları İçin Süryânî Kaynaklarının Önemi

Telmehûrî, Diyounisyus. *Tarihü'l Zevkanini al-Menhul*. Terc. Batris Kaşa. Beyrut: el-Mektebe el-Bulisiyye, 2006.

The Stylite, *Joshua. Chronicle*. ed. By W. Wright. Cambridge: y.y.,1882.



KİTAP DEĞERLENDİRMEĞİ | BOOK REVIEW

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 3.07.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

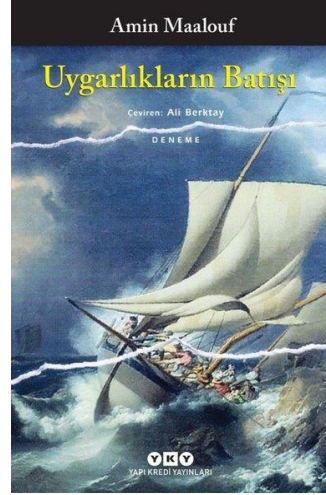
-Kitap Değerlendirmesi-

- *Uygarlıkların Batışı (Le Naufrage des Civilisations)*, Amin Maalouf, ev: Ali Berkta, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, 198 sayfa.-

Tamer Yıldırım*

Atıf/Citation: Yıldırım, Tamer. "Uygarlıkların Batışı (Le Naufrage des Civilisations)aları -Kitap Değerlendirmesi- / Le Naufrage des civilisations -Book Review-". *Mesned İlahiyat Araştırm Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 533-540.

Amin Maalouf, özellikle *Afrikalı Leo, Semerkant, Doğunun Limanları* gibi romanlarıyla tanınmış olsa da *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri, ivisi çıkmış Dünya* gibi tarih ve kişisel tecrübelerle harmanlanmış düşüncelerini içeren eserler de vermiştir. 2019 yılında basılan ve aynı yıl dilimize çevrilen *Uygarlıkların Batışı*, yazarın doğduğu Lübnan, annesinin geldiği Mısır ve yaşadığı Fransa üzerinden belirtilen farklı coğrafyalarda 70 yılı aşkın ömrü boyunca duyduğu veya tecrübe ettiği olayların bir değerlendirmesini sunmaktadır. Bu şekilde bakıldığında dört bölüm ve "Sonsöz" den oluşan kitabın ilk üç bölümü yakın tarihi, son bölümü ise günümüzün bir değerlendirmesini ve yazarın geleceğe yönelik kaygılarını içermektedir.



Kitabın Önsöz'ünde (s. 9-15) Maalouf, kaçırılan fakat gerçekleşmesini istediği düşüncesini açıklamıştır. Buna göre Akdeniz'in doğusunda eğer farklı

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tameryildir@hotmail.com. Orcid: 0000-0003-0033-0539.

ulusların ve tek tanrıci dinlerin mensupları birlikte yaşamaya devam etseler ve yazgılarını uzlaştırmayı başarsalardı, tüm insanlık ahenk içinde bir arada yaşama ve refah konusunda ilham alabileceği, yolunu aydınlatacak anlamlı bir model bulmuş olacaktı. Fakat bunun tam tersi cereyan etti, birlikte yaşama konusundaki yetersizlik kural haline geldi. Hatta insan türü olarak tarihte ilk kez özgürlük, ilerleme, gezegen dayanışması ve paylaşılan refah çağına dinginlik götürmenin araçlarına sahip olmamıza rağmen zıt istikamette ilerlenmektedir. Bu yüzden yazar, kitabını “insanlığın serüvenini dert edinen bir kitap” olarak değerlendirmektedir.

Birinci bölüm, “Alevler İçinde Bir Cennet” (s. 17-55), yazarın doğduğu dönemde annesinin memleketi olan Mısır’ı, buradaki Hristiyan tebaayı, Şii İran’ı ve Mısır’ın krallıktan askeri yönetime geçişini anlatmaktadır. Buna göre Mısır; “Tarihinin ayrıcalıklı anını yaşamış olağanüstü bir ülke” dir. Fakat Cemal Abdünnasır (1918-1970) zamanında otoriterliğin mükemmel bir tanımı olacak hali ifade eden “yasak olmayan her şeyin mecburi olduğu” bir duruma gelmiştir. Maalouf, kitapta tarihsel olayların sonuçlarını pek çok yerde yaptığı gibi bugünden hareketle vermekte ve buna göre de “Churchill Mısır’daki icraatı ile Arap milliyetçiliğinin otoriter ve yabancı düşman versiyonunun önünü açmış, İran’daki icraatı ile Humeynici İslamcılığın yolunu döşemiştir” diyerek içinde bulunulan sürecin sebeplerini geriye doğru bakarak ortaya koymaya çalışmıştır. Yazar bunu, değindiği olayların hepsinde yapmamıştır. 11 Eylül saldırısının nedeni veya Filistin’de yaşanan olayların gerçek kökeni gibi.

Maalouf, ‘bizimkiler’ olarak değerlendirdiği Mısır’da ve Lübnan’da yaşayan Hristiyanların görüşlerinden, sözlerinden, yaptıklarından ötürü değil kendi seçmedikleri ve değiştiremeyecekleri kökenleri yüzünden suçlandığını belirtmiş fakat asıl meselenin ne olduğuna değinmeden kitabın tamamının okunmasıyla bu çıkarımı okuyucuya bırakmış gibidir. Fakat anlatılanlardan farklı anlamlar çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla, kanaatimizce bu konudaki görüşlerini açıkça ifade etmesi okuyucuların yanlış bir değerlendirme yapmasına sebep olacağı için eleştirilebilir. Yazar, tarihsel açıdan kesinliği şüpheli olan bazı bilgiler de vermektedir. Şöyle ki: “Eskiden Cebel-i Lübnan’a yerleşmiş ve başlıca özellikleri her gün hakaret, aşağılama ve keyfi yönetim olan Osmanlı rejiminde hayatta kalmakta zorluk çeken küçük cemaatler bir koruyucuya ihtiyaç duyuyorlardı” (s. 44). Verilen bir bilginin tarihi anlamda gerçeklik niteliğini kendinde bulundurabilmesi için belgelendirilmesi gerekir. Burada kaynağı olmayan tarihi bir bilgi verilmekte ve dolayısıyla söylenenler kesinlikten uzak kalmaktadır. Ayrıca bu ifadeler ailesinin yaşadıklarına ters bir niteliği de ken-

dinde bulundurmaktadır. Annesinin özlemle hatırladığı çocukluk ve gençlik hayatı, Osmanlı zamanında değil, Nasır zamanında son buldu ve Mısır'dan sürüldüler. Ayrıca yazar, tek tanrıcı dinlerin birbirleriyle anlaşamamalarına değinirken Müslümanlar ve İslam dinine karşı daha olumsuz nitelendirmeleri genelleştirerek vermekte, tarihsel olayların ortaya çıktığı dönemin gereklerine değinmemektedir.

Maalouf, ikinci bölüm olan "Batma Tehlikesi İçindeki Halklar"da (s. 57-102) baba memleketi Lübnan'a Mısır, Suriye ve İsrail müdahalelerini anlatarak, bunun eğer ideal çözüm varsa bu, sorunların görmezlikten gelinmesi değil tektikte olunmasını sağlayacak bir düzenek kurularak, insanların dili, dini, rengi, cinsiyeti vb.'den kaynaklanan haksız ayrımcılığa maruz kalmasının engellenmesi olduğunu belirtiyor. Bireyler, cemaatler içine sıkışmadan herkesin yaşadığı toplumla, toplumsal sistemiyle, kurumlarıyla özdeşleşebilir. Bu kolay değil fakat gereklidir. Ömrünün günbatımında bulunduğunu belirten yazar, Doğu Akdeniz'deki çok dilli, çok dinli yapının korunamamasından / korunmamasından yakınmakta ve dünün o görkemli yaratıcılarının torunları, uygarlıklarının itibarını yükselteceklerine; matematik, mimari, tıp veya felsefede insanlık serüvenine yaptıkları katkının altını çiziceklerine; çağdaşlarına Kordoba'nın, Granada'nın, Fas'ın, İskenderiye'nin, Bağdat'ın ve diğer yerlerin parlak devirlerini hatırlatacaklarına, emanetçisi oldukları mirasa layık olmadıklarını gösterdiklerini belirtmektedir. Hatta Maalouf'a göre eskiden Araplardan nefret edenlerin yabancı düşmanlığından ve sömürgecilik özleminden şüphe edilirdi; bugün ise herkes modernite, laiklik, ifade özgürlüğü veya kadın hakları adına hiç vicdan azabı çekmeden onlardan nefret etme hakkını kendilerinde buluyorlar. Bir zamanların normallik hali bugün unutulmuş durumda. Özellikle Avrupa'da birçok kişi böyle bir şeyin bir zamanlar gerçekten var olduğuna bile inanmakta güçlük çekiyor, çünkü Araplara ve İslam'a ilişkin her şeye sanki bir başka galaksiden gelmiş gibi bakmaya alışmışlar. Bu nedenle, insanlığın XX. yüzyılda Marksizm ile hasımları arasında tanık olduğu ideolojik kırılmanın, dünyanın geri kalanında olduğu gibi Arap-Müslüman dünyada da geçerli olduğunu hatırlaması gerekir. Sudan, Yemen, Irak veya Suriye gibi ülkeler, komünist eğilimli büyük siyasal yapılar barındırıyorlardı. Gazze şeridi de, Müslüman Kardeşler'in Filistin şubesi olan Hamas'ın kalesi haline gelmeden önce, doksanlı yıllara kadar Marksist-Leninist olduğunu söyleyen bir örgütün elindeydi. Yazarın belirttiğine göre doğduğu bölge son yüzyıllık tarihinde, Marksist esinti siyasal hareketlerin Müslümanları, Yahudileri ve çeşitli mezheplerden Hristiyanları bir süreliğine yan yana getirebilen yegâne hareketlerdi. Bölgede dini kimlik farklılıklarına sahip olanların ABD, Kanada, İsveç ve başka yerlere gitmek zorunda

kaldığını belirten yazar, ayrılmayı sadece dini farklılık veya toplumsal huzursuzluk gibi olaylara bağlamakta, daha rahat bir hayat yaşama arzusu, ekonomik nedenler gibi durumlara değinmemektedir.

Maalouf, üçüncü bölüm “Büyük Değişim Yılı”nda (s. 103-145) iki büyük değişimden bahsetmektedir: 1979’daki İran devrimi ve aynı yıl M. Thatcher’in uygulamaya koyduğu muhafazakâr devrim. İran’da bu güçler ahlaki ve dinî düzenin, diğerinde ise ekonomik ve sosyal düzenin savunucuları konumundaydı. İran devrimini alışılmadık kılan, dine ve geleneksel değerlere karşı olarak değerlendirdikleri reformlardan usanmış, toplumsal açıdan muhafazakâr mollaların başı çekmesiydi. Bir başka yerde Çin’de Mao Zedung devrimine baktığımızda da tarihte çok az devrim bu kadar çok sayıda kadın ve erkeğin yaşamını kısa bir sürede derinlemesine değiştirdiği görülmüştür. Bir de 1978’de Katolik Kilisesi’nin başına II. İoannes Paulus’un geçmesi vardır. Ekim 1978’den Mayıs 1979’a yedi aylık süre içinde belirttiğimiz bu dört büyük sarsıntı yaşanmıştır. Bunların hepsinin kökeninde Sovyet rejiminin can çekişmesi ve petrol krizi bulunmaktadır. En önemlisi petrol kriziydi ve krizin mimarlarından İran Şahı iktidardan kovuldu, Suudi Arabistan’da siyasal sarsıntılar yaşandı. Irak, Cezayir, Endonezya, Kuveyt, Nijerya, Venezüella da bundan nasibini aldı. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, yazarın İran’daki olayları sadece petrol krizine indirgemesi sığ ve indirgemeci bir niteliğe sahip olarak değerlendirilebilir. Maalouf’a göre Sünni Müslümanlar Şiilerin şahı devirmelerini mutlulukla karşılarsa da cemaatsel farklılıkları unutmamışlardı. Gönüllerinden Ehl-i Sünnetin daha iyisini başarabileceklerini ispatlama arzusu geçerken bunu gerçekleştirmek için bazı saldırıları finanse etmiş veya gerçekleştirmiş Usame bin Ladin ve bir kaç kişinin ismi bilinmektedir. Fakat Afganistan, Bosna ve başka yerlerdeki savaşlar için maddi kaynak toplayan ve gönderdikleri sadakalarla destek veren milyonlarca kişi bulunmaktadır. Çünkü bu dönemde pek çok Müslüman, kendini aşağılanmış, hem yöneticileri hem de inandıkları modern ideolojiler tarafından ihanete uğramış hissetmekte ve din sancağı altında askere yazılmaya hazır hale gelmiş durumdadır (s. 136). Yazar, bu değerlendirmesiyle sadece Müslümanların ruhsal bir incelemesini mi yapmaya çalışıyor yoksa yaptıklarının yanlış olduğunu mu belirtiyor, kullandığı ifadelerden hangisini kastettiğini anlamak zor. Eğer kastettiği Müslümanların içinde bulunduğu durumun bir ifadesi ise doğrudur. Eğer eleştiri yapıyorsa bunu kabul etmek zordur. Çünkü Müslümanların yaşadıkları farklı bölgelerde yabancı güçlerin kendilerine karşı saldırılarına karşı başka Müslümanlardan destek görmelerinin eleştirilecek yönü nedir? 18. yüzyıldan sonra sürekli sömürülen insanların yapabilecekleri

başka bir şey var mıdır? Bu gibi soruların cevabını içerecek şekilde konu ele alınsaydı daha kapsayıcı ve kabul edilebilir bir değerlendirmeye gidilebilirdi.

Dördüncü bölüm “Dağılan Dünya”da (s.147-192), yazarın belirttiğine göre 20. yüzyıl sona ererken dünyaya medeniyetler özellikle de dinler çatışmasının damga vuracağı söylenebilir. Normalde bu aynı kültüre sahip bölgeleri birleştireceğine ayrıştırdı. Günümüz insanlığının ayırt edici özelliği, çok geniş kümeler içinde bir araya gelme eğiliminin aksine, çoğunlukla şiddet ve hırçınlık içinde parçalanmaya yönelmiştir. Bu, Arap-Müslüman dünyasında çokça görülmektedir. Lübnan, Irak, Libya, Yemen, Sudan, Somali, Nijerya’daki sayısız kanlı çatışma bunu gösteriyor. Diğer yandan Sosyalizmin bilimsel modelini uyguladığını söyleyen Sovyet modeli başarısız olmuştur. Bu model sadece kamu iktidarlarının üretim ve paylaşım süreçlerini rasyonalize edebileceğini kanıtlayacakken, tam tersine ekonominin merkezileştikçe işleyişinin saçmaladığını, kaynakları yönettiğini iddia ettikçe kıtlıklara yol açtığını kanıtladı. Bilimsel sosyalizm unutulup giderken, muhafazakâr militanlar tarafından inançlarının kurucu ilkesi olarak bu durum sahiplenildi. Birçok kişi bunu manevi bir boyut, ateist devletçilik karşısında kapitalizmin işleyişinin ilahi teyidi olarak algıladı. Sonunda da çağımızın kaygı verici ve aynı dünya görüşüne dayanan özelliği, eşitsizliklerin meşrulaştırılması ortaya çıktı (s. 153). Bu bölümde yazar, farklı alanlardaki değişikliklere de değinmekte ve bunların genelde olumsuz diyebileceğimiz bir niteliği kendisinde bulundurduğunu ifade etmektedir. Sosyal açıdan buna çalışma ve hayatın anlamlandırılması örnek olarak gösterilebilir. Maalouf, bunu şöyle ifade ediyor; “Eskiden Ağustos Böceği ile alay edilirken bugün Karınca ile alay ediliyor. Çalışan ebeveynlerinin çalışmalarına rağmen statü farklılığına erişememiş olmaları, çocuklarının onlara takirden çok acıma hissiyle yaklaşmalarına sebep oluyor. Dolandırıcılık veya kaçakçılıkla başarılı olanlara öykünülüyor, hangi yoldan olursa olsun şöhret cennetinde kendine on beş dakika kazanmaya teşvik ediliyorlar. Rol modellerin altüst olması, ayıp kabul edilen şeylerin hayranlık duyulacak şeyler haline gelmesi, uyuşturucu kaçakçılarına öğretmenlerden daha fazla hayranlık duyulması bozulmanın açık ifadesidir. Bütün toplum benzer bir zihniyet içine girdiğinde, parasal açıdan kazançlı işlere toplumsal açıdan yararlı işlerden daha çok değer verildiğinde, bunun yıkıcı sonuçlarını engellemek imkânsızlaşır ve yurttaşların tüm davranışları bundan etkilenir” (s. 154-5). Siyasal açıdan bakacak olursak; eski imparatorluklar zamanında aynı dine, aynı dile aynı tarihsel güzergâha sahip olmayan insanların aynı siyasal yapı altında yaşamaları doğal görülürken bugün bu durum ortadan kalkmış gibidir. Maalouf, imparatorluğu savunmadığını fakat bu farklılıkların beraber yaşaması adına daha iyi bir durum olduğunu belirtir.

Çünkü etnisite, din, ırk ulus inşa etmek için meşru temeller değildir (s. 162). Fakat ulus-devlet anlayışının ortaya çıkmasından sonra ve günümüzde her yerde bu farklılıklar bölünme için gerekçe olarak gösteriliyor. Aynı dine ve ırka sahip olan komşu ülkelerin bölünmesi ve birbirlerine düşman haline gelmesi/getirilmesi de diğer bir sorunu oluşturmaktadır. Yazar, bunun kökenine dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Evrenselliği yücelten öğretiler son otuz, kırk yılda öyle gözden düştü ki, tüm dar topluluk aidiyetçilikleri bir anlamda meşrulaştı. Bunun suçu öncelikle Marksizm’in vazgeçemediği hatalarına aitti. Günümüzde insan topluluklarının çoğunda kimlik beyanları teşvik ediliyor ve daha farklı, daha dengeli, daha evrensel tavırlar saflık, pısrıklık, hatta şüpheli davranışlar olarak karşılanıyor. Uzun süre evrensellik kavgasının ön saflarında yer almış birçok halk bu yüzden pusulasını yitirdi” (s. 176). Dünyada milliyetçi hareketler arttı. Sovyetlerin dağılmasından sonra bütünlükçü/Hegeli anlayış ötelenmiş bireyselci düşünceler, varoluşçu eğilimler önemli bir hal almıştır. Dolayısıyla bu bölünmeleri salt böl, parçala, yönet anlayışına bağlamak doğru olmayacaktır. Bu noktada yazar, Avrupa Birliği fikrini önemsiyordu fakat bu birlik de olması gerekeni ortaya koyamadı. Tam bir birlik doğrultusundaki her adımı yasaklayan veto hakkı her devlete tanınarak aşırı demokrasi gösterilmiş; iktidarı doğrudan Avrupa Birliği yurttaşları tarafından seçilen bir Avrupa hükümeti yerine Brüksel’deki devletler tarafından atanmış komiserlere bırakmayı tercih ederek de demokraside açık verilmişti ve bu dağılıp gitmekte olan, tüm insanlık tarihinin en umut verici deneyimlerinden biridir (s.172).

Sosyal hayatla ilgili, özellikle özel hayatın gizliliği ile alakalı olarak iletişim alanına baktığımızda da karşımıza iç açıcı bir görüntü çıkmamaktadır. Malouf’a göre güvenlik kaygılarımızda hızlı bir yükseliş meydana gelmiş ve özellikle Batı için 11 Eylül saldırılarından sonra dünyanın öncekine asla benzemeyeceği görülmektedir. Suikastlar, katliamlar ve çeşitli vahşet eylemleriyle dolu uzun bir kargaşa dönemi bizi bekliyor, tehlikeli ve travmatik geçeceği kesin olan bu dönemde ABD gibi bir güç, başında hangi idare olursa olsun, kendini korumak, tüm telefon konuşmalarını dinlemek, İnternet’te yazdıklarını gözetim altında tutmak, mali işlemlerinin her birini denetlemek isteyecektir. Bu kaçınılmaz bir şey ve getireceği savrulmalardan sakınmak imkânsız olacaktır. Örneğini terörist gruplara fon transferleri engellenmek istenirken fırsattan istifade, Amerikan yurttaşlarının da vergi kaçırıp kaçırmadıkları denetlenecektir. Buna ilaveten, bilimdeki ilerlemeler ve teknolojik buluşlarla ilerlediğimizi sanıyoruz, birçok alanda ilerleme kaydederek daha iyi ve daha uzun yaşıyoruz fakat asıl rotadan sapıyoruz. Yolda ilerlerken, sürekli gözetim altında tutulmadan gidip gelme, okuma ve yazma özgürlüğü gibi şeyler yitiriliyor, delinmiş bir hazinede-

ki yağ gibi, özgürlüğümüz damla damla akıp gidiyor ve biz bunu dert etmiyoruz (s. 180). Hatta içinde bulunduğumuz Covid 19 salgınında bu durum daha da yaygınlaşmış durumdadır. Maaoluf'un söyledikleri destekleyecek şekilde kişisel alana müdahale çok farklı şekillerde kendini göstermektedir. Elektronik postalarda görüşülen veya bahsedilen kişiler hakkında eserlerini ucuza almayı öneren reklamların hemen gönderilmesi gibi. Buna alıştık fakat bu yöntemi onayladığımız anlamına gelmiyor. Hatta Maalouf'a göre; "bunlar bir dönem sonra bunlar yerleşecek ve doğru olarak görülecek, telefon veya bilgisayarımızdaki konuşmalar, resimler onları biriktirme, analiz etme şeklinde istedikleri gibi kullanma imkânlarına sahip meçhul kişiler tarafından görülüp, dinlenilecek, pek çok teknolojik alet sayesinde günün her anında nerede olduğumuz, ne yaptığımız tespit edilebilecek. Gizlilik saplantımız olmasa da ne giyip içtiğimizin bilinmesi rahatsız etmese de yetkili makamların insanların özel hayatlarına müdahale etmesi hoş görülecek bir durum değildir. Bu aletlere bizimle ilgili kaydedilen her şey, belli bir zaman sonra bir meta haline dönüşeceğinden, bunun sağlıklı ve kaygan bir zemin olduğu söylenebilir" (s. 180-1). Türkiye'de ve farklı ülkelerde Wattsapp ile ilgili çıkan kullanıcıların verilerinin kullanılması aslında çok daha öncesinde başlamıştı. Metaya dönüştüğümüzün bir örneği olarak şunu söyleyebiliriz; en basitinden internette bir kitaba baktığınızda sonrasında kitap satan sitelerin reklamlarıyla karşılaşıyorsunuz. Peki, buna neden izin veriliyor. Çünkü iletişim kurma ve hoşla gitme arzusuyla, taklitçilik, boyun eğme veya cahillik yüzünden özel alanımız istila ediliyor. Nadiren bizi zenginleştiren ile bizden bir şeyler alıp götüreren, bizi özgürleştiren ile bizi körleştiren arasında seçim yapmaya çalışıyoruz. Giderek mükemmelleşen, bize gücümüzün her şeye yettiğini ve zengin olduğumuz duygusunu veren cihazlara sahibiz. Fakat bunlar adli kontrol şartıyla serbest bırakılmış hükümlülerin elektronik bileziklerine veya boynumuzda taşıdığımız fakat diğer ucunun kimin elinde olduğunu dert etmediğimiz tasmalara benziyorlar (s. 182). Gönüllü olarak bu aletlere bağımlı hale geliniyor. Sahip olmadığımızda eksik olduğumuzu, kullanmadığımızda yetersiz ve güçsüz olduğumuzu düşünüyoruz. Teknolojik alandaki bu durum daha da yaygınlaşacak 20 veya 40 yıl sonra hâlâ kaç insanın bedeni gücüne ihtiyaç duyulacak? Eğer günümüzdeki robotlaştırma eğilimi sürerse, yüz milyonlarca iş kaybolacak ve birkaç on yıl içinde türdeşlerimizin sadece küçük bir bölümü zenginliklerin üretiminde rol oynamaya devam edebilecek (s. 192).

Peki, bu distopya durumu değiştirilemez mi? Maalouf, buna yönelik "Sonsöz" (s. 193-198) kısmında şöyle bir açıklamada bulunuyor; "Temel bir kaygı, düşünce ve eylemlerimize sürekli yol göstermeli: Çağdaşlarımızı, kimlik,

ulus veya din konusundaki kabileci anlayışlara tutsak kalarak ve kutsal egoizmi yüceltmeye devam ederek, çocuklarına kıyamet misali bir gelecek hazırladıklarına nasıl ikna edebiliriz?... İnsanlık gemisinin, bir zamanlar Titanic'in başına geldiği gibi, tehlikeden bihaber ve yok edilemezliğine inanmış bir halde mahvoluşa doğru seyretmesi, sonra da gecenin içinde orkestra Sana daha yakın olmak için Tanrım parçasını çalar ve içkiler su gibi akarken, sonunu getirecek buzdağına çarpıp batması çok üzücü olur" (s. 198). Bunun olmaması için insanlığın farklılıklara değil ortak değerlere yönelmesi gerekir. Fakat insanlığın günümüzdeki haline baktığımızda bunun kısa vadede gerçekleşmesi mümkün değilmiş gibi gözükmektedir. Maalouf, bu konuda oldukça ümitsiz bir düşünceye sahiptir ve haksız da sayılmaz. Küresel bir salgın döneminde herkes kendini kurtarmaya çalışırken, küresel bir kıtlık veya susuzluk döneminde de aynı şey olacaktır. Gücünü sadece kendi ülkesindeki vatandaşlarını aşılattmak veya zenginleştirmek için kullanan bir ayrıştırıcı akıl yapısı, uzun bir süre daha insanlığın kaderi üzerinde etkili olacak gibidir. Yapılması gereken toplumlara bir arada tutan ilkeleri ortadan kaldırmak yerine daha çoğulcu bir halde yeniden yorumlayarak devam ettirmek olmalıdır. Burada söylenmeye çalışılan kişinin sahip olduğu dini inkâr etmesi, ötelemesi değil, dinine bağlı fakat diğer din mensuplarını düşmanlaştırmadan inandığı dinî bir ayrıştırıcıya dönüştürmeden hep beraber yaşanabileceğini bilmektir. Tarihsel olarak Maalouf, Doğu Akdeniz'i örnek olarak gösteriyor fakat Osmanlı'nın veya daha önceki dönemlerdeki diğer Müslüman devletlerin uygulamaları da buna örnek olarak gösterilebilir. Ne oldu da bu ayrışma gerçekleşti? Bu noktada tarihsel gerçeklere baktığımızda hoşla gitmeyecek durumlarla karşılaşılabilir fakat yüzleşmeden düzelmek mümkün değilse bundan da kaçmamak gerekir. Sonuçta ya psikolojik açıdan, sosyal açıdan, siyasal açıdan bu değişiklik gerçekleştirilecek ya da düşmanlık hali devam ettirilecek ki, bunun sonunda kim, ne kazanacak belli değil.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ | BOOK REVIEW

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 21.10.2021 | Kabul Tarihi: 21.12.2021

-Kitap Değerlendirmesi-

- İmam Şâfiî, Nail Okuyucu, Anadolu Ay Yayınları, İstanbul, 2020, 199 sayfa-

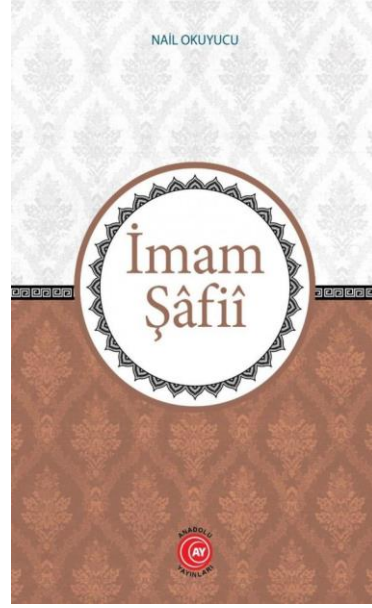
Musab Koparal*

Atf/Citation: Koparal, Musab. "İmam Şâfiî -Kitap Değerlendirmesi-/Imam Shafii -Book Reviwe-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 541-545.

Nail Okuyucu bu kitabında, İmam Şâfiî'nin kendi dönemindeki fıkıhın kurucu kaynaklarına ulaşması, kendisinin de kurucu bir rol oynaması ve ortaya koyduğu metodoloji üzerinde durmaktadır.

İmam Şâfiî'nin ilmi birikiminin temellerini, onun fikri dönüşümünü ve Fıkıh Usulünün kurulmasındaki rolünü mercek altına alan Nail Okuyucu'nun bu kitabı, "Takdim", "İlk Sözler", beş bölüm, "son sözler" ve "Kaynakça"dan oluşmaktadır.

Okuyucu, kitabının birinci bölümünde Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) hayatına yer vermekte, onun soyuna, ailesine, yani bir anlamda yetiştiği çevreye ışık tutmakta, sonrasında yaşadığı ilmi, psikolojik, toplumsal ve politik olayları anlatmaktadır. Burada Okuyucu tarafından dikkat çekilen nokta İmam Şâfiî'nin arayış içinde olmasıdır. Mekke'de ilim yolculuğu-



* Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, musabkoparal@artuklu.edu.tr. Orcid: 0000-0001-8598-9791.

nun başlaması, Süfyân b. Uyeyne’den (ö. 198/814) hadis dersleri alması, Medine’ye gidip Mâlik b. Enes’e (ö. 179/795) talebelik yapması, Irak’ta Muhammed b. Hasan Şeybânî (ö. 189/805) ile tekrar karşılaşarak onun da talebeliğini yapması, Hanefilerin eserlerine ulaşarak mütalaa etmesi, Bağdat’a gidiş-gelişleri, kurduğu ilim halkaları, Mısır’a gidişi gibi ilim yolculuklarına ve ilmi temellerinin oluşum sürecine yer verilmiştir. Bu noktada fıkhi verilerin uygulanmasında İmam Şâfiî’nin Yemen ve Irak tecrübelerinin önemine vurgu yapılmıştır. Yine bu kısımda onun düşünsel dönüşümünün temelleri ele alınmıştır. Bölümün sonunda ise onun ahlâkı ve şahsiyetine kısaca değinilmiştir. Okuyucu tarafından, İmam Şâfiî’nin özellikle Mısır’a gittikten sonra görüş değişikliğine gitmesinin nedenleri üzerinde durulurken onun yeni hadislerle karşılaşmış olabileceği ihtimaline değinilse onun hadislerle olan münasebetini yansıtmaya açısından çok daha ufuk açıcı olurdu. Ayrıca bu bölümün sonunda yer verdiği İmam Şâfiî’nin hayatının sonlarına doğru yakalandığı hastalıkla ilgili detay vermesi ikincil derecede öneme sahip bir ayrıntı gibi durmaktadır. Bunun yerine “ağır hastalıklar geçirmesine rağmen ilim meclisinden uzak durmamıştı” gibi genel bir ifadeyle yetinilebilirdi.

Okuyucu, ikinci bölümde İmam Şâfiî’nin eserlerini fıkıh usulüne dair, fûrû fıkhıya dair, fıkhi tartışmaları ihtiva edenler ve kendisine nispet edilenler olmak üzere dört başlık altında incelemiş, İmam Şâfiî’nin ilimlerin tedvin edildiği bir dönemde, Ebu Hanife (ö.150/767) ve İmam Mâlik’ten farklı olarak eserlerinin birçoğunu bizzat kendisi kaleme aldığına vurgu yapmıştır. Yazar, İmam Şâfiî’nin eserlerinden ilk olarak *er-Risâle*’yi ele almış, bu eserin İmam Şâfiî’nin en önemli eseri ve fıkıh usulünün kurucu metni olarak kabul edildiğini, ayrıca sübut ve anlam teorisi, fıkıh epistemolojisi ve fıkhi istidlal yöntemleri üzerinde teorik değerlendirmeler yapan ilk eser olduğunu belirtmiştir. İmam Şâfiî *Kitâbu cimâi’l-ilm*’de rivayetlerin delil değeri tartışmalarına yer vermiş, kitabın son bölümünde ise icmâ ile ilgili tartışmalara değinmiştir. Okuyucu, İmam Şâfiî’nin bir diğer eseri *İhtilâfü’l-hadîs*’in ihtilâfü’l-hadîs ilminin kurucu metinlerinden biri olduğunu, *Kitâbu ibtâli’l-istihsan*’ın ise İmam Şâfiî’nin dini düşüncesi ve usul anlayışının özeti olduğunu söylemiştir. İmam Şâfiî’nin Usulle ilgili eserlerinden son olarak *Sıfatü nehî Resûlillâh* adlı eserinden bahseden yazar, bu eserde İmam Şâfiî’nin Hz. Peygamber’in nehiyelerinin hükme delalet etme biçimlerine yer verdiğini aktarmıştır.

Okuyucu İmam Şâfiî’nin fûrû fıkhıya dair eserlerinden ise ilk olarak *el-Ümm*’ü incelemiş, bu eserin fûrû fıkhıya dair görüşlerini bir araya getiren bir eser olduğunu söylemiş, ayrıca *er-Risâle*’de ortaya konan teorisinin uygulaması niteli-

ğinde olduğunu da eklemiştir. İmam Şâfiî'nin fûrû fıkihla ilgili ikinci sırada yer verilen eseri, derslerinde öğrencilerine imlâ ettiği meselelerden oluşan *el-Emâlî*'dir. Okuyucu, İmam Şâfiî'nin fıkhi tartışmalarını içeren *er-Red alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, Siyerü'l-Evzaî, İhtilâfü'l-İrakiyyeyn, İhtilâfü Alii ve Abdillâh b. Mes'ûd, İhtilâfü Mâlik ve's-Şafi'i* gibi eserlerden ise kısaca bahsetmiştir. İmam Şâfiî'nin eserleriyle ilgili son olarak ona nispet edilen eserlere yer veren yazar burada *Ahkâmü'l-Kur'ân, el-Müsned ve Divân* gibi eserlerden bahsetmiştir. Bu noktada günümüzde yapılan *Tefsîru İmam Şâfiî* gibi aslında İmam Şâfiî'nin müstakil olarak yazmadığı fakat onun farklı eserlerinden hareketle oluşturulmuş çalışmalara da yer verilebilirdi. Fakat yazar buna ihtiyaç duymamış görünmektedir.

Eserin üçüncü bölümünde İmam Şâfiî'nin dini düşüncesi ve yeni fıkıh anlayışı üst başlığıyla ele alınmış, onun fikrinin oluşma sürecine değinilmiştir. Okuyucu, bu dönüşümü İmam Mâlik'in yerel bilgi ve uygulamalarını sorgulamak, hatta ömrünün sonlarına doğru ise tamamen karşısına almakla başlatmaktadır. İmam Şâfiî'nin Hanefî fıkhından ise oldukça etkilendiğine, istifade ettiğine fakat birçok noktada ayrıştığına vurgu yapmakta, Hanefîlerin kıyasa dayalı evrensel fıkıh telakkisi ile Mâlikî'lerin Medine amelini yaygınlaştırma eksenli telakkisi karşısında senede dayalı bilgilerle yeni bir evrensel zemin elde etmek istediğini aktarmaktadır. Okuyucu, İmam Şâfiî'nin dini düşüncesi ve yeni fıkıh anlayışına yön veren ana fikirler olarak şu dört madde üzerinde durmuştur: *i) "Vahye bağlı bilgi inanç ve amel düşüncesinin yeniden tesisi"* Bu maddede beyân, ittiba ve istinbat kavramları ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bu maddede vahiy anlatılırken fıkhi-kelami-politik oluşumlara örtük cevaplar verildiğinden bahsedilmiştir. *ii) "Kur'an-Sünnet bütünlüğü"* Bu maddede de beyân kavramı üzerinde durulmaktadır. İmam Şâfiî'nin bu noktada yaptığı ise sünnetin Kur'an'a eşdeğer olarak algılanması âdetinin devamı gibidir. Okuyucu'nun bu maddeyi açıklarken İmam Şâfiî'nin özellikle üzerinde durduğu nesih meselesine yer vermesi bu konunun İmam Şâfiî'nin nezdindeki önemine işaret etmesi bakımından çok daha iyi olurdu. Fakat Okuyucu burada böyle bir detaya inmeye gerek duymamış gözükmektedir. *iii) "Sünnet-Hadis özdeşliği ve rivayetlerin hüccet değeri"* maddesinde sünnet hadistir anlayışını yerleştirmiş, evrensel sünnetin tesisine çalışmıştır. Yazara göre İmam Şâfiî Mürsel hadisin hücciyet değerini sarsmıştır. Haberi vahidin ise hücciyet değerini düşüren birçok kesime karşı onu yükseltmeye çalışmıştır. *iv) "İçtihat kıyas özdeşliği ve istihsanın reddi."* İnsanın başına ne gelecekse çözümünü nassan veya delaleten Kur'an'da vardır. Okuyucu'ya göre burada İmam Şâfiî Kur'an'ın kapsamına sünneti de dahl etmiştir. Çünkü onun anlayışında Kur'an ve sünnet bütünlük içerisinde.

İmam Şâfiî hükme ulaşmanın ilk adımı içtihat, neticesi ise kıyastır diyerek aynı şeyin farklı adımları olarak telakki etmiş ve istihsan, maslahat ile seddi zeraiyi ise reddetmiş delil olamayacağını istihsanın arzulara göre hareket etmeye (te-lezzüze), sonrasında keyfiliğe, zorlama yorumlara (teassüfe) en sonunda ise teşerru' yani şarilik taslamaya götüreceğini söylemiştir.

Eserin dördüncü bölümünde Okuyucu, beyan, dil ve bağlam, delil ter-tibi, asli delillerin takibi gibi metotları detaylıca incelemektedir. Yine bu bö-lümde İmam Şâfiî'nin sınırlı naslardan sınırsız olaylara karşı getirilecek çözüm-ler için geliştirdiği teoriden bahsetmekte, bu teoriye kaynak, yorum ve anlam teorisi adını uygun görmektedir. Beyânı fıkıh usulünün erken bir ifadesi olarak değerlendiren Okuyucu, onun sonraları *hitap* olarak kavramsallaşmasını ve beşli taksime tabi tutulmasını konu edinmektedir. Bu beşli taksimde Kur'an, sünnet ve kıyas mevcut olup icmâ yer almamaktadır. Dil ve bağlamı ise kurdu-ğu anlam-yorum sistemine delil olarak takdim etmiştir. Böylesi bir taksimle İmam Şâfiî Mâlikî'lerin gelenekselciliğe vardırarak tutumlarından uzaklaşarak, Hanefilerin ise naslardan kopmaya götürececek evrensellik anlayışlarından ziya-de dil-bağlam-tarih ile yerelden bağımsız nass merkezli evrensel bir çizgi yaka-lamaya çalışmıştır. Bu noktada Okuyucu, İmam Şâfiî'nin icmâ seviyesine çık-a-racak derecede bağlama önem verdiği ve Arapça diline vurgu yaptığına de-ğinmiştir.

İmam Şâfiî'nin asıl delillerin hüküm beyan etmesi noktasında kavram çiftlerini kullandığını aktaran yazar, bu kavram çiftlerinden bazılarını zikret-miştir: Umum-husus, cümle-nas, zâhir-bâtin, nâsîh-mensuh. Bu ikilemeleri zikrettikten sonra örnek olarak umum-husus konusuna yer vermiştir. İlgili bö-lümde son olarak delillerin takibi, açılımı ve kaynaklar üzerinde tefekkür başlı-ğı açmış ve bu başlık altında icmâ ile içtihat kavramlarını derinlikli bir şekilde ele almıştır. Özellikle icmâya farklı bir yaklaşım getirdiği üzerinde durulmuş onun evrensel icmâ teorisine yer verilmiştir. İctihadı ise fıkıh usulündeki terim-leşen manasından daha geniş bir mana yüklemiş ve onu beyan türlerinin beşin-cisi olduğunu ve diğer dördüyle irtibatının ise kıyasla sağlandığını belirtmiştir. Bununla beraber bazı yerlerde kıyasla içtihadı aynı saymıştır.

Eserin beşinci bölümünde ise İmam Şâfiî'nin akidevî görüşleri ve kelim ilmine mesafeli tavrından söz edilmiştir. Okuyucu, genel olarak kelamdan uzak duran İmam Şâfiî'nin kelamla ilgili tavrını Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* adlı eserinden hareketle yedi ilkeyle açıklamıştır. Nitekim Gazzâlî de bu ilkeleri İmam Şâfiî gibi selef âlimlerinin görüş-lerinden hareketle oluşturmuştur. Bu yedi ilke ise: Takdis, tasdik, aczini itiraf,

soru sormamak, yorumdan sakınmak, araştırma yapmamak ve bilenlere teslim olmaktır.

“Son sözler” başlığı altında kitabın genelinde anlatılanlar kısa bir şekilde verilmiş ve netice olarak şu kaniya varılmıştır: İmam Şâfiî fıkıh usulünün kurucusu sayılabilir. Okuyucu’nun İmam Şâfiî’yi fıkıh usulünün kurucusu olarak addetmesi onun fıkıh usulü ilminin oluşmasındaki payının büyüklüğünü gösterse de konuyla ilgili yapılan çalışmalardan hareketle “kurucu isimlerinden birisi sayılabilir” şeklinde değerlendirilmesi Usul ilminin inşasında payı olan diğer âlimlerin hakkını teslim etme babından daha yerinde olacağı kanaatindeyiz.

İmam Şâfiî’nin hayatının ve fikirlerinin anlatıldığı bu kitap, İmam Şâfiî’nin düşüncelerinin arka planını yansıtmaya, Şâfiî mezhebinin oluşumunun temellerini göstermesi gibi birçok farklı yönden iyi hazırlanmış bir kitap olup, sadece İmam Şâfiî ve Şafiîlik mezhebini çalışanların değil, Hanefilik, Mâlikilik ve diğer mezhepleri çalışanların da okumasını, incelemesini ve değerlendirmelerini gerektirecek özgünlüktedir. Ayrıca eser dilinin sadeliği ve ele aldığı konuların önemi sebebiyle lisans, lisansüstü ve akademik saha dışında da bu konuya ilgi duyanların yararlanabilecekleri bir kaynak olduğu yönündeki kanaatimizi belirtmek isteriz.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ | BOOK REVIEW

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 20.10.2021 | Kabul Tarihi: 24.12.2021

-Kitap Değerlendirmesi-

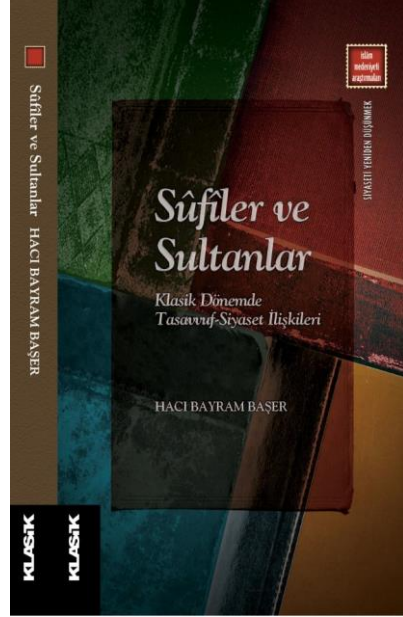
-*Sûfiler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*, Hacı Bayram Başer,
Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, 167 sayfa -

Ömer Faruk Kahve*

Atf/Citation: Kahve, Ömer Faruk. "Sûfiler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri - Kitap Değerlendirmesi-/Sufis and Sultans Sufi-Political Relations in the Classical Period -Book Review-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2021-2): 547-552.

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer tarafından kaleme alınan *Sûfiler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri* isimli çalışma Klasik Yayınları tarafından 2021 yılında yayınlanmıştır. Genel anlamda erken dönemde yaşamış sûfilerin siyaset ile irtibatlarının ele alındığı bu kitapta klasik dönemde siyasetin tasavvufa etkisi ve tasavvufun bu durum karşısındaki tutumuna odaklanılmıştır. Başlıklar ve içerik hakkında detaylı bilgiler aşağıda verilecektir.

Mutasavvıfların amelî ve nazarî olarak tasavvuf doktrinine ait olan tutumları sosyal yaşamdan hâli değildir. En azından bu tutumların bir kısmının sosyalite ile doğrudan ilişkisi tasavvuf düşüncesi değer-



* Araştırma Görevlisi, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, omerfarukkahve@trakya.edu.tr. Orcid: 0000-0002-0223-4375.

lendirmelerinde müspet ya da menfî yönde tetkik edilmiştir. Tasavvufun bu açıdan değerlendirilmesinde siyasi otorite ile irtibatı en önemli meselelerden biridir. Ancak bilhassa ülkemizde bu yönüyle yapılan çalışmalar daha çok tarikatların belirginleşerek tasavvufi düşünceyi temsil ettiği dönemde yoğunlaşmıştır. Farklı bir ifadeyle bu husus ekseriyetle Osmanlı coğrafyasında tarikatlar ve hanedan ilişkisi açısından ele alınmıştır. Kritiğini yapacağımız *Sûfiler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri* isimli çalışma ise VII.-XI. yüzyıl aralığında tasavvufun siyâsi otorite ile ilişkisine odaklanmıştır. Başer kitabın isminde bulunan klasik dönem kullanımıyla tasavvufun teşekkül dönemini kastetmektedir. Bu dönemdeki tasavvuf siyaset ilişkisi siyasetin otorite gücüyle tasavvufu ne yönde etkilediği boyutuyla değil daha çok sûfiler nezdinde durumun nasıl algılandığı vechesiyle ele alınmıştır. Ayrıca yayınevının İslam medeniyet araştırmaları dizisi içerisinde yer verdiği bu çalışma, müstakil olarak VII-XI. yüzyıllar arasındaki İslâmî yönetim anlayışını da bazı husûsî yönleriyle göstermektedir. Mezkûr kitabın büyük bölümünün daha önce bir sempozyumda sunulan tebliğin genişletilmiş hâli olduğunu da baştan belirtmiş olalım. Ancak müellifin *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*¹ isimli diğer bir çalışmasıyla birlikte düşünüldüğünde bu kitap, tasavvufun dönemlendirilmesi meselesinde ele alınan bazı durumların mahiyetine ışık tutması açısından ayrıca bir öneme sahiptir. Çünkü bu çalışma erken dönemden, tasavvufun teşekkül dönemine uzanan süreçteki siyâsi otorite (Emevîler, Abbâsîler vd.) ile sûfilerin ilişkisine odaklanmaktadır. Bu noktada *Sûfiler ve Sultanlar* isimli kitap, *Şeriat ve Hakikat* isimli çalışmanın mütemmim bir cüzü olarak tanımlanabilir.

Yazar, önsöz ve girişten sonra kitabı dört bölüm ve sonuçtan müteşekkil olarak tesis etmiştir. Bu bölümler; “Sûfiler ve Siyaset Terminolojisi”, “Tarihsel Süreç: Teşekkül Devrinde Tasavvuf ve Siyaset”, “Siyasi Baskılar Tasavvufun Gelişimine Ne Ölçüde Etki Etti?” ve “Sûfiler ve Siyasetnâme Geleneği: İlk Örnekler” şeklindedir. Yazar ilk bölümde “dil sorunu”na odaklanacağını; ikinci bölümde tarihsel veriler sunacağını; üçüncü bölümde bu verilerin tasavvufun teşekkül sürecine etkilerini ortaya koyacağını; ve son bölümde siyâsetnâme yazarı bazı sûfilerin metinlerinden aktarımda bulunacağını ifade etmiştir. (s. 17)

Giriş bölümünü yazar, derinlemesine araştırma olmaksızın edinilen umûmî kanaatlerin gerçeklere temas etmesi yönüyle hem yetersiz hem de tutarsız olabileceği düşüncesi üzerine tesis etmiştir. Bu anlamda sûfilerin siyâsi oto-

1 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

rite tarafından baskılanması gibi bir durumun sürekliliğinden söz edilemeyeceğini ve ayrıca böylesi bir baskıya diğer dini ilimlerde uzmanlaşmış kişilerin de maruz kaldığını belirtmiştir (s. 12). Yine bu bölümde ilâhiyat tarih yazıcılığı çerçevesinde tasavvuf tarih yazımına dair dakik uyarılarda ve önerilerde bulunduğu da söylemeliyiz (s. 14-19).

Ebû Nasr Serrâc'ın (öl. 378/988) bir fıkıh kavramı olan istinbatı,² Hakîm et-Tirmizî'nin (öl. 320/932) hadîs terimini dönüştürerek kullanması³ gibi durumlara bakıldığında esasen sûfilerin bir kavrama yükledikleri anlamlarla o kavramın ait olduğu ilim dalı ile kurduğu ilişki yahut kavramları nasıl dönüştürdükleri daha iyi anlaşılabilir. Yazar benzeri bir düşünceyle birinci bölümde sûfi-siyaset irtibatını ilk elden böylesi bir kavram ortaklığından hareketle açıklamak istemiştir. Tasavvufî ıstılahların dini düşünce içerisindeki yaklaşımlarını ifade edecek şekilde form ve form ötesi anlamında hakikat-mecaz düalitesini elde etmeye yarayan işaret kavramı, bu bölümde sûfilerin siyasete taalluk eden kavramları nasıl dönüştürdüklerini tespit edebilmek açısından bir paradigma olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu bölüm, esasen sûfi dilinin siyaset ile irtibatı noktasında dercedilmiştir. Bu dil, "mülûk" ve "siyaset" kavramları etrafında sınırlandırılarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda sûfiler nezdinde sultan ya da mülûk devlet yöneticileri değil, sûfilerdir (s. 26). Bir başka yönüyle mülûk yine sûfiler nezdinde kalbe gelen ilâhî vâridler şeklinde anlaşılmuştur (s. 32). Yazarın daha başlangıçta bu bölümde ifade etmek istediği durumu bilhassa "mülûk" kavramı çerçevesinde çokça veriyle desteklediğini söylemeliyiz. Ancak bu durum "siyaset" kavramı noktasında diğerine kıyasla iddiayı destekleyecek örnekler bakımında daha zayıf kalmış görünmektedir. Yine de bölümün maksadına hizmet eden doyurucu bir içeriğe sahip olduğu ifade edilmelidir.

Temel olarak zühd ve otorite ile kurulan irtibatlar şeklinde ele alınan ikinci bölüm iki ana başlık altında toplanabilir. Başer öncelikle hicrî birinci asırdan itibaren zühdün ortaya çıkışı ve akabinde bunun siyâsete karşı geliştirilmiş bir tavır oluş sürecini ele alır. Bu mesele temel olarak yerleşik yaşam etrafında gelişen anlayışlardan kaynaklıdır. Cihâd ve mal edinimi gibi meseleler bu çerçevede değerlendirilmiştir. Esasen zâhidâne tavır daha erken dönemde zalim ya da âdil farketmeksizin devlet erkânından uzak durmak şeklinde iken daha

2 Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 119-120.

3 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğinin Sonu*, çev. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 102.

sonraları ekseriyetle zâlim yöneticiye uzak durmak gibi anlaşılmiş görünmektedir. (s. 45-61) Abbasîler dönemi ile birlikte Ehl-i Sünnet ulemâsının ve Şîâ'nın ulu'l-emre itaat bahsinde gösterdikleri farklı iki tutum gibi sûfilerin de otorite ile ilişkisi noktasında müspet ya da menfî olarak ortak bir tutum görülemeyeceği delilleriyle aktarılmıştır. Fakat yazar burada zühd ve ehl-i hadis ekolüne yakın sûfiler ile sünnî tasavvufun kurucusu kabul edilen sûfiler arasında bir ayrıma gider. Bu ayrımı bariz biçimde ortaya koyan süreç ise Mihne döneminin sona ermesiyle başlamaktadır. (s. 74-83) Tasavvufun ilim olma süreci ile doğrudan alakalı olarak tasavvufun devlet kademelerinde yer alan kişilere de yayılması ve bu cihetten sûfilerin itibar görmesi hicrî V. ve VI. yüzyıllarda görülmektedir. (s. 85-86) Dolayısıyla yazar bu bölümde hicrî I. asırdan itibaren beş yüzyıllık süreci tasavvufun ilim olma süreci ile bağlantılı olarak değerlendirmiştir. Bu uzun dönemi kapsayan genel bir kanıya varılmasından ziyade coğrafi ve yerel siyaset hareketlerinin etkileri çerçevesinde zaman ve bölgenin daha dar kapsamda ele alındığı çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Böylelikle esasen tasavvuf içerisindeki farklı tutumların seyri ve dönüşümü daha anlaşılabilir duruma gelecektir. Ez cümle bu bölüm, sûfilerin doğrudan siyaset faaliyetlerinden ziyade tasavvufun ilim olma sürecindeki seyrinin otorite ile irtibatı meselesindeki aksiyonlarını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü siyasi otorite ile gerçekleşebilecek her türlü irtibat, tasavvufun başlangıcında yer alan zühd ve tevekkül meseleleri ile doğrudan alakalıdır. Ayrıca bu irtibatın daha detaylı bir şekilde ortaya konulması, bir ilim olarak tasavvufun temel kaidelerinin "ne"liği hususunu daha net bir şekilde göstermeye yardımcı olabilir.

Bahsettiğimiz bu gibi durumlara bir yaklaşım olarak Başer üçüncü bölümü iki önemli sorunun cevabı üzerine kurmuştur. Bu sorular, siyaset ile ilişkisi noktasında tasavvufun pasifize edilerek değişime uğrayıp uğramadığı ve tasavvufun dilini müphem ve muğlak hale getirip getirmediğidir. Dolayısıyla üçüncü bölümde siyasetin tasavvuf üzerinde muhtemel etkileri meselesi tartışılmıştır. Yazarın bilhassa Gulâmu Halîl olayı ve Hallâc-ı Mansûr'un idamı meselesini takip etmek suretiyle ilk sorunun cevabı olarak tasavvufun de-aktif bir duruma gerilemesi gibi bir durumun söz konusu olmadığı bilakis toplum nezdinde itibar görerek daha da yaygınlaştığı şeklinde bir sonuca vardığı söylenebilir. (s. 102-113.) Yine aynı olaylar üzerinden Başer, Melchert ve Karamustafa tarafından iddia edildiği gibi bilhassa Cüneyd-i Bağdâdî'nin siyaset ile uzlaşması için sembolik bir dil oluşturduğu şeklindeki görüşü temelden reddeder. Böylelikle yazar, siyasetin yön verdiği bir tasavvuf şeklindeki yaklaşımı indirgemeci bir tavır olarak kabul etmiştir. Halbuki dildeki böylesi bir dönüşüm esas

anlamda tasavvufu meşru zeminde ele almayı sağlayan entelektüel bir yaklaşımdır. Böylelikle bu bölümdeki ikinci mesele de tasavvufun siyaset etkisinde kalmaksızın bir dil oluşturduğu şeklindeki kanaat ile çözümlenmiştir. (s. 113-118)

Tasavvufun filozofik anlamda bir ahlâk ilmi olarak kabul edilmesinin önündeki en büyük engelin yönetim anlayışlarına dair doğrudan bir ilginin bulunmaması olduğu söylenmiştir.⁴ Bu itibarla Başer'in kaleme aldığı son bölüm tasavvufun siyâsetnâme yazımına etkisi noktasında mezkûr iddiayı çürütecek veriler sunabilir mi? Bu elbette başka müstakil bir çalışmanın konusu olabilir. Fakat burada bölümün böylesi bir çalışmaya katkı sağlayabileceği de düşünülebilir. Aslında Başer bu bölümün henüz başında sûfilerin yöneticilere olan tavsiyelerinin tasavvufî oluşu meselesini gündeme getirirken zikrettiğimiz hususa da bir yönüyle atıfta bulunmuş görünmektedir. Çünkü sûfilerin doğrudan yöneticiye veya yönetime dair sözlerinin filozofik ahlâk ilmi çerçevesinde değerlendirilmesini sağlayacak en önemli etken bu metinlerin tasavvufî mahiyet taşımasıdır. Bu mahiyeti belirlemenin önündeki en büyük engel de böylesi tavsiyelerden mündemiç müstakil eserlere rastlanmaması ancak bazı bölüm ve pasajlara ulaşabilmenin mümkün olmasıdır. Yazar da bu tavsiyelerin tasavvufî mahiyeti noktasında müspet ve menfî bazı örnekler vermiştir. (s.127-134) Kitabın dördüncü ve son bölümü olan bu kısım üç farklı sûfinin yöneticilere verdikleri nasihat örnekleriyle tamamlanmıştır.

Çalışmayı sonuç bölümüyle tamamlayan Başer, burada bilhassa hicrî III. yüzyılı öncesi ve sonrasını belirlemek noktasında bazı sonuçlara ulaşılabilecek bir dönem olarak belirlediğini ifade etmiştir. Böylelikle sûfiler zâhidane bir tutuma yakın olma ve fıkıh-keîâm kanadına bağlı olarak teşekkül eden davranış şeklinde iki farklı boyutla ele alınmıştır. Temel olarak çalışmanın siyaset etkisi altında bir tasavvuftan söz edilemeyeceği sonucuna ulaşmış ve tasavvufun değişimindeki seyri meşrû olarak bir ilim olma süreci etrafında ele almıştır.

Esas anlamda hicrî II. ve IV. yüzyıllar arasına odaklanmış bu çalışmanın Türk akademisinde konusu bakımından en önemli çalışmalardan biri olduğu söylenebilir. Çünkü yazarın da önsözde belirttiği üzere ülkemizde bu denli sûfî – siyaset irtibatı ekseriyetle daha geç dönemler üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca tasavvufun dili bakımından kendine münhasır yönünü göstermesi açısından da

4 Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?: Determinist Ahlak Endeterminist Yaklaşımlar", *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 11/2 (2021), 425.

çalışma önemli veriler sunmaktadır. Bunun da tasavvufun dönemlendirilmesi meselesine bir bakış açısı kazandırabileceği söylenebilir. Son olarak kitap tasavvuf tarihi açısından zengin bir kaynakçaya sahip olup özenle hazırlanmış bir indeks bulundurmaktadır.

KAYNAKÇA

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar". *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 11/2 (2021).

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Tirmîzî, Hakîm. *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğinin Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.



MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of MESNED Theological Researches

YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Makale Yazım Word Şablonu, <https://dergipark.org.tr/mesned> adresindeki Yayın İlkeleri ve Süreci sekmesinde yer almaktadır. Makale yazarı bu şablonu kullanarak yazısını düzenlemelidir.
3. Dergideki tüm yazılarda Chicago ile uyumlu İsnad Atıf Sistemi kullanılacaktır. İsnad Atıf Sistemine www.isnadsistemi.org adresinden ulaşılabilir.
4. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

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



MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Theological Researches

YAYIN İLKELERİ

1. MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 150 kelimelik öz/abstract ve 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir. Dergimize gönderilen yazılar, Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk ağıısından incelenir. Derginin yayın amaç ve kapsamı ile uygunluk gösteren akademik tarafsızlık ve bilimsellik ölçütleri bakımından değerlendirilir. Genel şartları taşıyan makaleler alan editörü tarafından derginin yazım kurallarına uygunluk bakımından incelenir ve yazardan yapılması gereken değerlikleri talep eder.
7. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilen yazılar ve süreçler, <http://dergipark.gov.tr/mesned> adresi üzerinden yürütülür.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Ü-niversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

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

Adı Soyadı (Unvanı)**Görev Yaptığı Kurum****Hakemlik Sayısı**

Mahmut Askeri Küçükaya (Dr. Ögt. Üy.)	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Bünyamin Taş (Doç. Dr.)	Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi	1
Gültekin Eroğlu (Dr. Arş. Gör.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
İrem Ceyhan (Dr. Arş. Gör.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Hakan Temir (Doç. Dr.)	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
İlyas Uçar (Dr. Ögt. Üy.)	Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi	1
Abdulhan Ünlüsoy (Dr. Ögt. Üy.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Adnan Gürsoy (Dr. Ögt. Üy.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mehmet Selim Aslan (Doç. Dr.)	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Hilal Özay (Doç. Dr.)	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Alpaslan Alkış (Doç. Dr.)	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mustafa Hayta (Doç. Dr.)	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ramazan Meşe (Dr. Ögt. Üy.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mehmet Öztürk (Dr. Ögt. Üy.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Şahin Şimşek (Doç. Dr.)	Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Harun Bekiroğlu (Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ahmet Karadağ (Dr. Ögt. Üy.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Kerim Özmen (Dr. Ögt. Üy.)	Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Muhammad Nur Yusuf (Dr. Ögt. Üy.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Bedri Aslan (Doç. Dr.)	Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Kadri Önemli (Dr. Ögt. Üy.)	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Hamdi Gündoğar (Prof. Dr.)	Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Recep Akdoğan (Doç. Dr.)	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Erkan Yar (Prof. Dr.)	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Şefika Mutlu (Dr.)	Milli Eğitim Bakanlığı	1
Meryem Karataş (Dr.)	Milli Eğitim Bakanlığı	1
Ayşe Meydanoglu (Dr. Ögt. Üy.)	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Hüseyin Güneş (Prof. Dr.)	Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Rahime Çelik (Dr. Ögt. Üy.)	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Yasemin İpek (Arş. Gör.)	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
İhsan Akay (Doç. Dr.)	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Muhittin Özdemir (Doç. Dr.)	Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Osman Bayder (Doç. Dr.)	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ali Çoban (Doç. Dr.)	Necmettin Erbakan Üniversitesi	1
Yunus Kaplan (Dr. Ögr. Üy.)	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Ebrahim Mohammed Al Wajrah (Dr. Ögr. Üy.)	Necmettin Erbakan Üniversitesi	1
Nurullah Agitoğlu (Dr. Ögr. Üy.)	Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mehmet Sait Uzundağ (Doç. Dr.)	Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Selahattin Aydemir (Dr. Ögr. Üy.)	Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi	1
Hüseyin Kurt (Doç. Dr.)	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami	1
Abdulvahap Yıldız (Prof. Dr.)	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2
Mohammad Ajmal Hanif (Dr. Ögr. Üy.)	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Enver Demirpolat (Doç. Dr.)	Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi	1
İsmail Erdoğan (Prof. Dr.)	Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi	1
Zeliha Öteleş (Doç. Dr.)	Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Özlem Demirel Dönmez (Doç. Dr.)	İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi	1
Taner Namlı (Dr. Ögr. Üy.)	İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi	1
Muhammed Esved (Prof. Dr.)	İmam Abdurrahman Bin Faysal Üniversitesi	1
M. Kamel Karabelli	Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1
Seyithan Can (Doç. Dr.)	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Mehmet Fatih Özerol (Dr. Ögr. Üy.)	Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1

