

Sayı / Issue 48

Aralık/December 2022



Harran İlahiyat Dergisi

Published since 1995

Harran İlahiyat Journal

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
Şanlıurfa/Türkiye

ISSN 2791-6812

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 48, Aralık/December 2022

ISSN 2791-6812

Kapsam Spoce	Dinî Araştırmalar Religious Studies			
Periyot Period	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December			
Yıl Year	28			
Yayıncı Publisher	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology			
Önceki İsim Previous Title	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology			
Önceki ISSN Previous ISSN	1303-2054	2564-7741 (Online)		
Eski Adla Çıkan Sayılar Issues Publihed with Previous Title	Yıllar Years	1995-2020	Sayılar Issues	1-44
Dizinleme Bilgileri Indexing	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)		
İletişim Contact	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454			
Web	https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij			

Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.

Harran İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Harran İlahiyat Journal is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

Harran İlahiyat Dergisi

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan: Prof. Dr. Celil ABUZAR

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim ARSLAN	Öğr. Gör. Adem MİDİLLİ
Dr. Öğr. Üyesi Emine BAĞMANCI	Arş. Gör. Abdülbaki ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK	Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ	Arş. Gör. Fatih AKYOLCU
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN	Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Orhan AYZAZ	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK
Öğr. Gör. Dr. Abdülhakim ÖNEL	Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN
Arş. Gör. Dr. Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK	Arş. Gör. Mahmut SABUNCU
Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ	Arş. Gör. Mustafa AYDIN
Öğr. Gör. M. Haşim AKSU	

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal (İngilizce)	Öğr. Gör. Adem Midilli (Arapça)
--	---------------------------------

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdülvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mehmet Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Dr. Abdullah SAHRAVİ (Setif 2 Üniversitesi, Cezayir)
Dr. Daham HASNEYANI (Hurra Üniversitesi, Irak)
Dr. Selahaddin ARKADAN (Haliç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Kuveyt)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

Dergimizin Yer Aldığı Diğer Platformlar

OpenAIRE: (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

ResearchBib: Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)

Miar: Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).

İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

ARAŞTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

Index Copernicus International (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

Harran İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır.
Detaylı bilgiye aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz.

<http://www.isnadsistemi.org>

İÇİNDEKİLER

Editörden / From the EditorVI

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Arabic Qahwa and Its Serving as an Element of Cultural Heritage / Bir Kültürel Miras Unsuru Olarak Arap Kahvesi ve Sunumu.....1-18

Doç. Dr. Hakan TEMİR

Aktarım ve Karşı Aktarım Kavramları Üzerinden Manevi Danışmanlık Sürecinde Tanrı Tasavvuruna Bakış / An Overview of the Conception of God in Spiritual Counselling Through Concepts of Transference and Countertransference.....19-34

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin ANGIN

Mu'cizenin İmkân ve Delâleti: Bâkılânî Örneği / The Possibility and Substantiation of Miracles: The Case of al-Bâqillânî.....35-57

Dr. Öğr. Üyesi Erkan BULUT

Bir Kur'an Bir Terimi Olarak Habl-i Verid İfadesinin Tarihsel Süreci / The Historical Use of the Phrase Ḥabl al-Warīd as a Term in the Qur'ân.....58-86

Prof. Dr. Rifat ATAY / Dr. Mustafa CİĞER

Mağribli Sefir Temgrütî'nin 1589-1591 Yılları Arasındaki Seyahatinde İstanbul Notları / The Maghrebian Diplomat al-Tamgrütî's Notes from His Istanbul Trip Between 1589-1591.....87-110

Dr. Öğr. Üyesi Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN

İllet ve İlke Kavramları Arasındaki Fark Bağlamında Nahivde İhtilafların Fesledilmesinde Başvurulan İlkeler: Ebu'l-Berekât el-Enbârî Örneği / The Principles Applied in Resolving Disputes in Naḥw in the Context of the Difference Between the Concepts of Cause and Principle: The Example of Abū al-Barakāt al-Anbārī.....111-130

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

Sultan Abdülmecid'in Ahmed Kuddûsî ve Dönemin Sûfileriyle Münasebetleri / Sultân 'Abd al-Majīd's Relations with Aḥmad Quddûsī and the Şūfīs of the Period.....131-146

Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ

Mümteherine Sûresinin Muhtevası ve 5. Âyeti Bağlamında Mü'minlerin İnkârcılar için Fitne Olması Meselesi / The Content of Sûra al- Mumtaḥina and the Issue of Believers' Being a Fitna for the Disbelievers from the Perspective of Its Fifth Verse.....147-165

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

Vuhdâniyyât'tan 'Uşâriyyât'a Âlî ve Nâzil İsnâd / Al-Isnâd al-'Âli and al-Isnâd al-Nâzil Ranging from Wuḥdâniyyât to 'Ushâriyyât.....166-186

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM

Sûfî Şair Baba Rahîm Meşreb'in Şiirlerinde Coğrafi Yer Adları / The Names of Geographical Locations in the Poetry of the Şûfî Poet Baba Raḥîm Mashrab.....187-205

Arş. Gör. Dr. İbrahim AKÇA

EDİTÖRDEN

Harran İlahiyat Dergisi ilahiyat ve ilim camiasının huzuruna 48. sayısıyla çıktığı için Allah'a hamdüsenalar olsun. Bu yayın dönemi içerisinde dergimize teveccüh göstererek gönderilen çok sayıda çalışma içerisinde 10 adet makalemiz zorlu değerlendirme sürecini başarıyla tamamlayarak yayımlanmıştır. Makalesi yayımlanan yazarlarımızı tebrik ediyor ve makalelerinin hayırlı sonuçlar doğurmasını, okuyuculara yüksek fayda temin etmesini diliyoruz. Keza özveriyle hakemlik yaparak dergimize kıymetli katkılar sunan mümtaz hakemlerimize dergi ekibi ve fakültemiz adına teşekkürlerimizi arz ediyorum.

Erbabının ancak bildiği ve takdir edebileceği üzere akademik dergicilik maddi bir karşılığı olmaksızın fedakarlıkla yürütülen zor bir iştir. Ancak hayırlı neticelere vesile olma ve başka türden baki bir karşılık alma ümidi bu meşakkatli çabayı son derece anlamlı kılmaktadır. Meşakkatli çabaya omuz veren dergi ekibime gönülden teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

15 Aralık 2022

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 48, Aralık/December 2022, 1-18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/73713>

ISSN 2791-6812

Arabic Qahwa and Its Serving as an Element of Cultural Heritage

Bir Kültürel Miras Unsuru Olarak Arap Kahvesi ve Sunumu

Yazar Bilgisi Author Information

Hakan TEMİR

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Tokat, Türkiye
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences, Tokat, Türkiye
h.temir@hotmail.com, www.orcid.org/0000-0002-4142-6310

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1114573
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
10 Mayıs/May 2022	26 Ekim/October 2022

Abstract

Agricultural products principally makes the area where they grow prosper. The coffee tree, which is abundant in the mountains of Yemen, paved the way for the early discovery of coffee by Arabs. Staying green throughout every season of the year (evergreen) and being the centre of interest with its red fruit resembling cherry, this plant was too precious and important to leave unattended. Its benefits to the human body were discovered in ancient times, although by trial or error, and people began to consume coffee in numerous different forms. It is not known whether the history of the coffee bean, the existence of which dates back to pre-Islamic times according to unverified archaeological data, is really as old as thought; however, it can be easily said that its use in the field of health further goes back, as it is mentioned in the records from the Islamic period, which were copyrighted at least in the third century AH.

This produce, which was initially consumed as paste or medicine, has become very popular since the 15th century when it was first turned into a beverage. However, this transformation brought some controversy too. The beverage hovered between “ḥalāl” and “ḥarām” for a long time in numerous regions and cities, such as Egypt, Damascus, Mecca, and Medina, until Arabs living in deserts and rural areas embraced it and deemed it legitimate. Contrary to what Sufis do to their bodies at night for more worshipping, bitter coffee boiled at the first light of the day and served before or after breakfast promotes staying energetic throughout the day. Arabs partly left behind the legitimacy debates by attributing meanings of generosity, honour and hospitality, which they have boasted of having for centuries, to this new drink. As the common perception changed, the honour of a person started to be measured by the courtesy he shows when serving coffee. After a certain time, it became the national drink and got decorated with rituals reflecting Arab customs in the best manner. Cultural rules and rituals have formed over time, such as the utilization of various kinds of tools in its production, the choice of elegant cooking or serving vessels, the coffee prepared in the gentlest way, and the coffee drinker respecting coffee as much as the coffee maker. Moreover, the addition of herbal products such as cardamom, saffron and cinnamon into it gave way to new formulas beneficial to human health. Besides, the character of the beverage, which held the ability to gather people to itself with all its charm, was particularly suitable to address the needs of leaders who desired to gather the scattered clan members together every day. Maybe it was these leaders who were the most interested in coffee. As a result, the tribes embraced and engaged in drinking coffee, which they believed would contribute to them in various ways.

Being as precious for the Arab people as the air that they breathe, coffee entered every single household and has become the main drink in the regions where they live. Unique and strict rules and recipes for making and drinking coffee emerged. Despite the developments in the world conditions causing radical changes in the food culture, traditional Arabic coffee remained a social image that was passed down from generation to generation, as the Arabs were quite determined about this matter. Thus, coffee gained a considerable place in the lives of Arabs, as well as throughout the world. Many were attracted to its bitter taste, while it became a subject of complaint among others. This experience that is passed down to the next generations can be typically observed in all the regions populated by Arabs today. Moreover, it is always desired that there are experts who have mastered this commodity in every community, and opinion leaders who patiently cook it only get respect in return for the service they provide and have absolutely no motivation for

material gains. This study addresses the origination of Arabic coffee, its uniqueness, its place in daily life, its serving, the tools used in preparing and serving coffee, and its transformation into an element of cultural heritage. To elaborate on the subject, classical sources were examined first, and the data in the existing studies were consulted. However, this was not enough, and personal impressions obtained from the visits we made to the coffee houses in the region under the leadership of the al-'Ubaydī tribe in Şanlıurfa were reflected in the text.

Keywords: History of Islam, Culture, Beverage, Coffee, Arabic Clans

Öz

Tarım ürünleri öncelikle buldukları bölgeleri ihya eder prensibi gereği Yemen dağlarında bol miktarda bulunan kahve ağacı, dünyanın pek çok bölgesine kıyasla Arapların kahveyle önceden tanışmalarını sağladı. Dağlarda yılın her mevsimi yeşil kalan ve vişneye benzer kırmızı meyvesiyle ilgileri üzerine toplayan bu bitki başıboş bırakılacak kadar önemsiz ve gereksiz değildi. İnsan bünyesine kattığı faydalar, belki deneme yanılma yöntemiyle de olsa, eski çağlarda tespit edilip tüketimi geciktirilmeden çeşitli formlara dönüştürüldü. Doğrulukları henüz tam olarak teyit edilmeyen arkeolojik verilerde varlığı İslâm öncesine kadar götürülen kahve çekirdeğinin geçmişi bu kadar eski midir bilinmez; fakat en azından hicri üçüncü asırda telif edilen İslâmî dönem kayıtlarında bahse konu olmasıyla sağlık alanında kullanımının çok eskiye dayandığı rahatlıkla söylenebilir.

İlk zamanlar macun veya ilaç formunda tüketilen bu ürün 15. yüzyıldan itibaren artık içecek haline dönüştürülerek oldukça yaygınlaştırıldı. Ancak bu dönüşüm birtakım tartışmaları da beraberinde getirdi. Mısır, Dımaşk, Mekke, Medine vb. şehirlerde uzun süre haram ile caiz arasında gidip gelen içecek, nihayetinde çöllerde ve kırsal alanda yaşayan Arapların sahiplenmesiyle meşruiyet kazandı. Mutasavvıfların daha fazla ibadet için geceleri bedenlerine yaptıkları müdahalenin aksine, günün ilk ışıklarıyla kaynatılmaya başlanıp kahvaltıdan önce ya da sonra ikram amacıyla sunulan acı kahve gün boyu zinde kalmayı önermekteydi. Üstelik bileşenleri arasına kakule, zaferan ve tarçın gibi bitkisel ürünlerin de dâhil edilmesi insan sağlığı açısından yeni bir formülün kapısını aralamaktaydı. Diğer taraftan tüm albenisiyle insanları etrafında toplama kudretini de barındıran içecek, dağınık haldeki kabile mensuplarını her gün bir araya getirmeyi arzulayan liderlerin ihtiyacına cevap verecek nitelikteydi ve belki de en çok onların ilgisini çekmekteydi. Neticede kabileler kendilerine farklı açılardan katkı sağlayacağına inandıkları kahveye yönelerek ona dört elle sarıldılar. İhtiyaçları temin etmenin yanında asırlardır sahip olmakla övündükleri cömertlik, şeref ve misafirperverlik duygularını bu yeni içeceğe izafe ederek meşruiyet tartışmaları kısmen geride bıraktılar. Değişen algıyla birlikte artık kişinin onuru kahve sunarken sergilediği hürmetle ölçülür hale geldi. Bir süre sonra da millî içecek haline dönüşüp örf ve adetleri en iyi şekilde yansıtan ritüellerle süslendi. Yapımında envâî türden aletlerin seferber edilmesi, zarif pişirme veya sunum kaplarının tercihi, en nazik şekilde hazırlanan kahveye; yapanlar kadar içenlerin de saygı göstermesi vb. kültürel hassasiyetler gelişti.

Arabın soluduğu hava kadar kıymetli olan kahvenin girmediği mekân kalmadı ve onların yaşadıkları bölgelerde başlıca içecek oldu. Kendine has kuralları ve esnetilmesi mümkün olmayan tarifleri belirdi. Öyle ki gelişen dünya şartları yemek kültüründe köklü değişikliklere sebebiyet vermesine rağmen, geleneksel Arap kahvesinin nesilden nesle aktarılan bir sosyal imge olarak kalmasına müsaade etti. Çünkü Araplar bu konuda çok kararlı durmaktaydı. Böylece Araplar arasında ve dünya genelinde hatırı sayılır bir yer edindi ve acı tadıyla içenleri kendisine bağladı ya da

acıyla kimilerince şikâyet konusu oldu. Nesilden nesle aktarılan bu tecrübe günümüzde Arapların yoğun olduğu bölgelerin tamamında kendisini göstermektedir. Üstelik her toplulukta mutlaka bu işten anlayan uzmanların olması arzu edilmekte ve onu sabırla pişiren kanaat önderleri hiçbir maddi karşılık beklemeden verdikleri hizmetin karşılığı olarak manevi bir saygı beklemektedir. İşte bu çalışmada Arap kahvesinin ortaya çıkışı, özgünlüğü, günlük yaşantıdaki yeri, kahvenin yapımı, sunumu ve bu işte kullanılan aletler ile kahvenin kültürel mirasa dönüşmesi gibi kahvenin sosyal serüveni üzerinde durulacaktır. Konuyu izahta ilk başta klasik kaynaklara bakılacak ve var olan çalışmalarda verilere müracaat edilecek; fakat bunlarla yetinilmeyip Şanlıurfa'daki Ubeydî aşireti öncülüğünde yöredeki kahvehanelere yaptığımız ziyaretlerden elde edilen kişisel izlenimler de metne yansıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kültür, İçecek, Kahve, Arap Kabileleri

Introduction

The powder obtained by grinding the beans of the coffee tree, which is a member of the rubiaceae family, becomes a delicate beverage when heated in water. This beverage which is called "qahwa " or "coffee" throughout the world, is a very important commodity for people desiring to meet their everyday caffeine needs. Its main component is the coffee bean, and it can be prepared with different recipes for the reason that it is a flexible drink appealing to the palates of various communities. The Arabic coffee that is predominant in major parts of the Middle East is the culmination of one of these unique recipes as well. However, some aspects of Arabic coffee are still shrouded in mystery, and certain questions are yet to be answered.

It is interesting that mysteries are present about the history of coffee, given that it is a relatively new subject compared to the ones in the prehistoric and Middle Ages. What is even more interesting is that this beverage, having a history of 500 years in the Arabic communities, has rapidly become a national drink and formed a considerable coffee culture at the tribe level; when coffee was discovered, Arabs had broken out of the confines of the Arabian Peninsula and spread across the regions of Egypt, Tunisia, Morocco, Syria, Iraq and Southeastern Anatolia. It is strange that these scattered communities, which had lost their interconnections due to distance and lack of interaction, embraced coffee and turned it into a kind of culture. Aside from minor differences, the meanings attributed to coffee, its preparation, the tools and equipment used, the substances added to it and the ways of drinking are largely analogous; such that the information provided by studies discussing the coffee cultures in Yemen and Jordan coincide significantly with what Arab clans living in Şanlıurfa have to say about coffee and the meanings they ascribe to it.¹

The Arabs, having internalized the Arabic coffee (*Coffea Arabica* L.) among several different kinds of coffee, have acted with national feelings and formed a common culture of coffee within each other. However, the fact that the presence of coffee is strongly felt in a wide area suggests that it has a long history, and it seems as if it is an institutionalized social ritual with thousands of years of history, and it still remains so. Since this claim,

¹ I would like to express my sincere thanks to opinion leader Mr. İsmail Mızrak for hosting us during our visit in 2020, and assisting us in providing all manner of information regarding coffee culture.

which cannot be proven, is a judgment given at the table without going to the field, it is necessary to look at the feelings of generosity and hospitality in Arab culture for a correct determination. Therefore, in this article, information about the history, place in daily life, production and presentation of this drink, which has a unique place in Arab culture, will be presented.

Coffee, which had first come to the fore in the Arab world in the 15th century, had been elaborated on primarily by scribes and sufis back then.² Following this two to three century-long process, studies began on the place of coffee in daily life, its synergy with cigarettes and finally the sociological aspects of its use.³ The growth of Arab coffee into a culture among the world civilizations have triggered studies focusing on its standing in the Arab world. Beside the information gathered from the diaries of itinerants, treatises such as Mahmud Muflih al Bakr's "al-Qahwatul-Arabiyya",⁴ "Coffee and Coffeeshouses" from R. S. Hattox⁵ and "Coffee" from Jonathan Morris,⁶ contain information on coffee. It is also briefly mentioned in a study investigating the cultural life in Harran in the last period.⁷ In addition to these studies, some research has also been done concerning Arabic coffee as a cultural heritage object. These will be mentioned later in this text.

1. The Meaning of Coffee

The roots of the word "coffee" are diverse, given the unclarity of the origin of coffee and its long intercontinental journey.⁸ Three main hypotheses are considered in academic sources regarding its etymology. The first one states that the word is Arabic in origin and has been derived from several different roots present in the Arabic language. The second one suggests that it has derived from the Turkish word "kahve", invented by Turks who have worked considerably in the processing and cooking of coffee beans. According to the theory, the word has passed on to the European languages later on and paved the way for the presently used word "coffee". The third and final theory claims that "coffee" has derived from "Kaffa" or "Kefa" (كفا) the given name of a place located in Southeastern Ethiopia that is regarded as the homeland of coffee.⁹

Coffee, which has also been widely used in daily life and especially in medicine before the discovery of its use as a beverage, and has come to the fore, especially from the 14th century, has been attributed numerous meanings varying throughout centuries. It is commonly thought that the word has derived from "kaha" (قهة),¹⁰ which means "wine" in Arabic poetry¹¹ and also has the meaning of "to prevent", "to stay one's

² Randy Deguilem, "al-Qahwa fî Al-Dimashq va rishale shaik Jamal Al-Din Al-Qasimi", Arabic trans. Mohammad Valid Khafiz, *Journal of Turashil al-Arabî*, 17/67 (30 Nisan 1997), 38-50.

³ Nasîba Abdal Azîz al-Hâc al-Alavî, "Mushkilatu'l-Qahwa va taskhin fî davlati'Osmânî", *Journal of Tikrit University for the Humanities*, 11/18 (2011), 552-580.

⁴ Mahmûd Müflih al-Bakr, *al-Qahvetü'l-'Arabiyye fî'l-mevrûs ve'l-edebi's-şa'bi*, (Beirut: 1995).

⁵ Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeeshouses*, (London: University of Washington, 1996).

⁶ Jonathan Morris, *Coffee*, (Chicago: Reaktion Books, 2018).

⁷ Abdulhakim Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2022), 24-27.

⁸ C. Van Arendonk, "Kahwa", *The Encyclopaedia of Islam 2 (New Edition)* (Leiden: Brill, 1997), 4/29.

⁹ 'Abd al-Hayy bin Ahmad bin Muhammad ibn al-'Imâd al-'Akarî al-Hanbalî, *Şazarât az-Zahab fî Ahbâr men Zahab*, thk. Mahmud Arnavut, (Beyrût: Dâr Ibn Kathir, 1986/1496), 10/57

¹⁰ 'Abd al-Qâdir bin Muhammad al-Djazîrî, *Umdat al-safwah fî hill al-qahwah*, thk. Abdullah b. Muhammad al-Khabeşî (Abu Dhabi: al-Majma' al-Sakâfî, 1996), 39.

¹¹ Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr Tabarî, *Ta'rîkh al-rusûl wa al-mulûk* (Beirut: Dâr al-Turâsh, 1387), 3/417.

hunger". "Kaha", which comes to mean someone staying away from hunger and lust, or in other words, one's refusing their desire by their own will without any effect caused by disease, implies unwillingness and keeping away from something.¹² One of the most distinctive effects of coffee, which has derived from the same root, is that it takes sloth, keeps the person vigorous and replaces the feeling of hunger with that of fullness.¹³ Coffee turns one aside from eating what they have previously decided to eat, makes them loath it and draws them away from food. Al-Azhari decreed that coffee is a kind of wine and is called coffee because it satiates the person.¹⁴ Again it is said that the word comes from "ka'a" which means "to dislike" or "to sit".¹⁵

The beverage which is made by simmering the fruit of the Coffee Arabica plant is produced from the bean, which is called *al-bunn* in Arabic, and the tree on which the bean grows is called "shajarat al-bunn".¹⁶ Even though it is argued that the word "bunn" came from Africa as a word indicating both the plant and the fruit, it has been added to Arabic in that era, standing for the coffee bean. Indeed, this word for the fruit that the Arabs had known for a long time has been used in medicine books from the 3/10th centuries with its usual meaning.¹⁷ From time to time, the word *bunn* was used instead of coffee for the reason that it is the main ingredient in the making of coffee. However, the consumable that is heated in a pan grinded in a mortar and then cooked at a low heat identifies with the word coffee as of today.¹⁸

2. The Originality of The Arabic Coffee

The food preparation, cooking and serving habits of countries vary according to the local climate, geography and availability of ingredients, such that sometimes different and original cuisine cultures show up from every region of the same country and different types of palatal delight are developed with local recipes. Coffee is one of the beverages affected by the different palates of different civilizations, tens of different recipes have been developed of which. Turks cook and drink it by blending and mixing it with water, Americans prepare and consume it by simmering with or without sugar, the French have it by adding it to boiling water, and Italians make it in special steam pressure machines.¹⁹ The coffee produced in these countries is generally made by means of factories and machines, and the only difference between them is their recipes. The Arabic coffee, on the other hand, differs from all these in numerous aspects. The grains of coffee obtained

¹² al-Khalīl ibn Ahmad ibn 'Amr ibn Tammām al-Farāhīdī, *Kitāb al-'ain*, thk. Maḥdī al-Maḥzūmī - Ibrāhīm al-Sāmīrā'ī (Beirut: Dār Maktabatu al-Hilāl, ts.), 4/64.

¹³ 'Alī ibn İsmā'īl ibn Sīdah, *Kitāb Mukhassas*, thk. Hālil İbrāhīm Jafāl (Beirut: Dār İhyā' al-Turāth al-'Arabī, 1417/1996), 3/193.

¹⁴ Muḥammad ibn Muḥammad Murtaḍā Zabīdī, *Tāj al-'Ārūs min jawāhir al-qāmūs* (Egypt: Dār al-Khidāyah, ts.), 39/371.

¹⁵ 'Abd al-Qādir al-Djazīrī, *'Umdat al-safwah fī hill al-qahwah*, 40.

¹⁶ Bunn is the fruit of a little tree that grows on the hotter areas of the Arab countries, especially near the coasts of the Red Sea in Yemen. The coffee tree, especially the Arabic coffee tree is a beautiful plant that is 4 to 9 meters (some going up to 12) and stays green throughout the year. Bk. Hishām Udrah, "at-Taḳālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah", *Shu'un Al-Ijtimāiyyah* 56 (1997), 172.

¹⁷ Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā Rāzī (Rhazes), *Kitāb al-hāwī fī-l-tibb* (Beirut: Dāru İhyā' al-Turās al-'Arabī, 1422), 6/220.

¹⁸ 'Abd al-Qādir al-Djazīrī, *'Umdat al-safwah fī hill al-qahwah*, 39; Jamal al-Din b. Muhammad Saeed b. Qasim al-Hallaq al-Qāsīmī, *Risāla fī shay al-qahwa wa duḥān* (Dimashk, 1322), 14.

¹⁹ Udrah, "at-Taḳālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah", 173.

through their rigorous labour on the bean are mixed with various substances and assume a bitter taste by simmering several times.

When the originality of the Arabic coffee is to be discussed, four factors can be considered in short: The mastery of processing the bean, the recipe formed with delicate balance, meticulousness in presentation and addressing a certain group in special gatherings. The mountains of Yemen are one of the homelands of the coffee tree, and coffee has grown there since ancient times.²⁰ When coffee was first discovered, the Arabs, having awakened to these riches early, focused on mastering every aspect of coffee, from the tree to the bean. Prospecting the crust of the bean (*bunn*) that gives coffee the taste and flavour, they sought to develop recipes for making more tasteful coffee.

In order to prepare Arabic coffee, the recipe of which was completed after long periods of trial; firstly, the coffee bean has to get charred in a natural environment. Despite the advancing technology, coffee has been cooked over barbecue fire for centuries. The fire, which is thought to add a genuine taste to coffee, chars the beans slowly, and this practice of cooking has continued in the desert, unchanged to this day. However, it can also be observed that in settlements where more developed heating technologies are available, the use of fire has been abandoned, and stove systems have started to be utilized instead. Although it is possible to see both methods used in the coffeehouses of Urfa, old fireplaces are still present in the coffeehouses using stoves as a touch of the old and an implication of the longing for the past.

In contrast to other numerous recipes around the world, sugar is not included in the ingredients of the Arabic coffee. The coffee that stands out with its bitter taste is traditionally prepared in front of the guests' eyes.²¹ The person preparing the coffee converses with the guests and simultaneously makes rhythmic sounds with the tools that they are using, drawing attention to themselves. The charring is made rigorously with the use of multiple instruments, and care is taken to ensure that one's hand does not contact the beans getting cooked. Also, attention is paid to the tools that are expensive and ornate. It is believed that the more the coffee beans are charred, the less the content of caffeine and water will be. For this reason, the colour of a sufficiently charred Arabic coffee is either brown or sometimes close to dark yellow.

When it was discovered that some imperfections were present in the first recipes made with beans cooked at low heat, it became necessary to improve the recipes, and additional substances were added in order to enhance the flavour of the bean. Cardamon, gillyflower, saffron or ginger were added to the recipe, and thus a richer flavour was achieved.²² The meeting of herbs with coffee was not coincidental, given that herbs are nourishing for the body and that they are components that give the coffee a tinge of bitterness. Cardamon, in particular, is a kind of herb useful when cooking meals. It is widely used in Indonesia and other Asian countries as a seasoning for foods. It is known to be an expensive spice along with saffron and vanilla. Coffee becomes tastier with these precious spices and becomes healthier as well as fulfilling the caffeine need of the drinker.

²⁰ al-Qāsımı, *Risāla fı shay al-qahwa wa duhān*, 15.

²¹ Wolfgang Schivelbusch, *Keyif Verici Maddelerin Tarihi (Cennet, Tat ve Mantık)*, çev. Zehra Aksu Yılmazzer (İstanbul: Dost Kitabevi, 2000), 23.

²² Darwish Mustafa al-Fār, "min Tārih al-Qahwa", *Majallatu al-Duhat Māris* 3 (1986), 82.

Bitter Arabic coffee is highly valuable, both materially and sentimentally, and the gatherings for bitter coffee are also unique. Only certain notables of clans qualified for opening coffeehouses (Coffee-houses/*buyut al-kahwa*) can open them. Not all who desire or have the money to open a coffeehouse can do so. Their ancestors must be people who are experienced in this matter and have done this job in the past. Only elder males (40-age limit) can attend these venues that will be passed on from grandfather to grandson. Women, young ones and children are not allowed. Women are not invited to gatherings, even for serving. Even though the coffeehouses in Urfa are located inside the proprietor's house, the family members stay inside their allocated rooms during gatherings in order not to dishonour the owner of the place.

Contrary to the monetary point of view, turning coffee into a commodity, the coffee gatherings are held absolutely free of charge; the primary expectation of the coffeehouse owner from the coffee drinkers is that they feel grateful for the labour. Coffeehouse owners who expect nothing but respect do so desiring to elevate their level of honour and prestige in their communities. Coffeehouses, opened in an allocated section of the house without the requirement of any license, are far from places of business and do not look like one either. People familiar with coffee and the communion it brings treat the served coffee as meticulous as the server, recognizing the generosity and authority of the coffee maker. They show regard to the service and labour that begins at the break of dawn and continues until evening. The togetherness triggered with the cup of coffee gets enriched and more sophisticated with poems, ghazels, proverbs (*darb al-mathal*) and historical anecdotes shared.²³

In Arabic communities, there are certain people who know about coffee, are tolerant of its rigorous preparation and present their painstakingly made coffee to those around them with great pride. These people know good coffee from bad the moment they taste it, and their skill in this matter earns them and their family the reputation of prominent coffee makers. Those who have the power of making coffee serve their coffee in small cups beautified with decorative patterns, in accordance with the local customs.

3. The Place of Arabic Coffee in Daily Life

Arabic coffee is the symbol of hospitality and generosity in essence.²⁴ Apart from that, it is the symbol of happiness and sorrow, the key to peace, the initiator of communion and a distinct characteristic of today's Arabs. It is a tool to improve acquaintanceship and comradery between the server and drinker, which enhances the honour of the host. Coffee holds great importance for the Arabs in general, but its value is especially high and clear for the Arabic clans. It is a means of sharing mourning and grief in the funeral houses. It is the only drink in the funeral house when the leader of the clan, the tribal *sheikh* or anybody else passes away. Coffeehouses are places where social, political, administrative or even legal issues are solved.²⁵

The Arab nation is one that takes great care that hosts their guests in the most respectful fashion. The roots of this ancient culture go back to the pre-Islamic age of

²³ al-Fār, "min Tārih al-Qahwa", 82.

²⁴ Udrah, "at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah", 171.

²⁵ al-Bakr, *al-Qahvetü'l-'Arabiyye fi'l-mevrûs ve'l-edebi's-ş'a'bî*.

ignorance.²⁶ Arabs would sit their guests down in the seat of honour and offer them precious beverages.²⁷ Because water was a naturally occurring drink which was consumed as is, the host would first serve a sophisticated beverage that they had made with their own hands in order to show how kind they were to his guests. For this reason, man-made beverages were especially preferred for serving the guests. Alcoholic drinks served together with dates formed the primary type of man-made, labouring beverages back then. When alcohol was decreed *haram* by Islam, wine was replaced by the sharbat called “nebz” and camel milk. Camel milk was a pleasant drink for the Arabs, being a nutritious and quality drink easily accessible for clans living in the middle of the desert. However, after coffee was turned into a beverage, the previous habits got left behind.

Coffee, the discovery of which is tried to be explained with half-mythical stories,²⁸ came into prominence in the Arab world as a drink²⁹ starting from the 8/14th century. Its legitimacy started to be questioned³⁰ when Sufis began consuming it to be able to stay awake at night and thus pray more.³¹ Nonetheless, it became an essential drink with its taste, flavour and aroma.³² It won the favour of Arab clan leaders who wanted their guests to have an enjoyable time with its high quality, taste and energy it provided. Its use in deeds that add value to human honour, instead of actions against human nature like the Sufis do, softened the previous negative impressions about it. Coffee started to be served in daytime gatherings and used for humane intents. Thus, the controversy of being *halal* or *haram* was put aside, and this new drink was integrated into the local culture. It became the principal drink for the Arab clans to exhibit their generosity and level of honour.

Coffee, which has become the common symbol of the Arabic people, is governed by unwritten rules. It is present in the houses of almost every Arabic family and has a great influence on the Arabs in general. But its making and drinking as a national beverage are specific to coffeehouses in the rural or the desert. The feeling of commitment to customs and manners is a lot denser in small towns, villages and the desert. For this reason, coffee has a different meaning in these places. It is possible to live without being gifted anything by anybody in major cities, where the needs for food, drink and shelter can all be provided with money. As visits between people are rare in major cities due to the sophisticated activities of the people, people seldom expect anything from neighbours or such. Conversely, the nonavailability of numerous services and the monotony of human relations in smaller settlements increase the value of offerings; the existence of a place to gather and discuss about life and death is a necessity for the people. For this reason, having people over is a very important task in the local clans. A certain section of the house is allocated for the guest, and hosting begins (and sometimes ends) with coffee.

²⁶ ‘Abd Allāh Ibn Muslim Ibn Qutaybah, *Kitāb Al-shi’r wa-al-shu’arā*, thk. Ahmad Muhammad Shakir (Cairo: Dār al-Maa’rif, 1996), 1/235.

²⁷ Hakan Temir, *Arap Yarımadası’nda Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 229; Mustafa Necati Barış, “Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi (Justice System in the Period of Jahiliyya)”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2012), 157.

²⁸ Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, 13.

²⁹ Udrah, “at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah”, 172.

³⁰ ‘Abd al-Qādir al-Djazîrî, *Umdat al-safwah fi hill al-qahwah*, 39; Hatim Mahamid - Chaim Nissim, “al-Qahwa mā bayna al-tāhrim wa al-ibāhah”, *al-Majma’* 13 (2018).

³¹ al-Fār, “min Tārih al-Qahwa”, 80.

³² Arendonk, “Kahwa”, 4/29.

Today, in the settlements of clans who have adopted settled life, a room is devoted to guest hosting; this room is always kept open, and coffee is served as a first step to the visitors who enter. The local architecture and lifestyle in Harran are exactly this way.

Even though coffee has become the main instrument for hosting guests, its role in daily life is not limited to this. It is considered a symbol for entertaining the guests on special occasions such as weddings, funerals, or other such special days. This tradition is continued in every settlement, regardless of size. At funerals, coffee is served to the attendees, and the mourning of the deceased is shared by saying, "May Allah rest his/her soul" when the coffee is finished. This beverage, appealing to the palates of the Arabs, is also the symbol of the Arabic marriage ceremonies. Coffee represents the honour of the host, and this tradition is sometimes abused when coffee is served before the girl's hand is asked for. The boy's side, who are determined to take the girl's hand, do not immediately drink the coffee they are served and wait for some time. This pause lasts until the girl's household gives their consent to give the girl, which does not take too long, as might be expected. Otherwise, the honour and reputation of the host are affected negatively. In the Al-Salt region and Syria, it can be observed that such traditions regarding marriage ceremonies are practised today. In Urfa, however, it is only done if the girl's family is a coffeehouse-owning family. Apart from special occasions, coffee is also a part of daily life. It is consumed every single day for breakfast, after lunch, as an afternoon beverage and throughout the night when family or friends meet.

Coffee is not just a symbol of peace but also a tool for war and vengeance. In the past, conflicts would occur between two rival clans and worry would arise when one side proved to be a strong enemy. In times like this, the clan leader would gather all the community and demand that the leader of the rival clan gets slain, saying, "Who will drink the coffee of him?"³³ The bravest one among the young men of the tribe would step forth and say, "I will have his cup!" and then he would be summoned to the front of the audience. He would give his word, with everybody witnessing, that he will kill that person. If he could not fulfil this duty, he would disgrace his tribe.

In summary, Arabic coffee is closely related to tribal life and represents a ritual associated with certain times in daily life. The drink prepared at the break of dawn is the result of work that continues relentlessly.³⁴ The gift of the generous, with its laborious and free offering, is the key to peace. It is of great importance in solving problems in social life. It was included in the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity by UNESCO in December 2015, given its heritage that extends deep into Arab memory and its relevance to the lives of Arab societies.

4. Preparation of Coffee and the Making Tools

As all drinks have their own recipes and tools, Arabic coffee also has its own unique recipe, method of preparation and tools. The secret of bitter coffee, which takes a lot of effort to prepare and requires utmost care, is hidden in its tools. A separate tool is used at every stage until it takes the form of a beverage. Since coffee is the badge of honour of the Arab, containers high in value are preferred and placed in front of the coffeehouse

³³ The word on this is: من يشرب فنجان فلان، ويشير بذلك للبطل الكف الذكر

³⁴ Ali Afifi, "Tukûs ve Âdâtü'l-Qahwa inde Bedvi'l-Cezireti'l-Arabiyye", *Turûs* 256 (2021), 14.

owner. Thus, not only the stomach but also the eyes and hearts of those who benefit from it are satisfied.

Arabic coffee undergoes several stages of preparation until cooked. The first step is the drying of the fresh fruit gathered from the tree. The fruits are laid on a wooden surface or such and covered for ripening. When they have sufficiently ripened, they are ready to be used to make coffee. The first pre-requisite for a delicious drink is thus satisfied. The next stage is charring, and special barbecues (المنقل أو المنكلة) or gas stoves are used to this end. When the coals become encindered, the charring process of the raw coffee beans starts. The beans placed on a concave metal pan called *mihmāsah* (المحماسة) are cooked at low heat and stirred inside until they are uniformly cooked, with two rods made of iron resembling a long spoon.³⁵ The rod is held from its handle and slowly moved on the *mihmāsah* to stir the beans.³⁶



Image 1: Mihmāsah, the Pan for Charring Coffee

The chemical transformation starts when the fire starts to feed into the beans. Its unique scent spreads, and its flavour gets more prominent as the heat increases. Little points resembling tiny droplets of water appear on the beans, and they disappear as the temperature rises. The bean loses about a fourth of its weight upon charring as expected. The beans must be charred until they are touched with a tinge of yellow. However, the beans start to lose their quality if the charring is carried too far, their colour changes, and the coffee starts to burn.³⁷ Coffee must be promptly charred, grinded, wetted and consumed while hot in order to preserve its features.³⁸

When the charring of the beans is complete, they are taken away from the fire and put in the cooler. One is not allowed to touch or blow on the beans to cool them at this stage. This rule is necessary for the protection of flavour as well as hygiene and is articulated thus: “Coffee is poured from iron to iron, but does not touch the hand of its

³⁵ Udrah, “at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah”, 173.

³⁶ al-Shahawi, “al-Qahwatu fi Sakafati’ -Arabiyyati wa’sha’biyyati”, *es-Sekāfetü’ş-Şa’biyye* 3/11 (2010), 79.

³⁷ al-Qāsimi, *Risāla fi shay al-qahwa wa duhān*, 16.

³⁸ al-Qāsimi, *Risāla fi shay al-qahwa wa duhān*, 16.

slave.”³⁹ The beans that are cooled inside a wooden pot are grinded in a mortar named *najr* or *mihbāsh* (النجر- المهباش), made from oak or a tree of similar character.⁴⁰ The pestle pounding the coffee is made from wood or iron. One cannot couple a random pestle and mortar to grind coffee: Both must have their own musical rhythmic sounds.⁴¹ The coffee pounded with rhythmic strikes has to have a coarse texture like fine cracked wheat. Otherwise, the dust of coffee turns to a pulp inside the heater. Spices like gillyflower, saffron and cardamom can be added to the coffee in the mortar or at a later stage.⁴² Some recipes mandate that cardamon is added after the coffee is charred. Coffeehouse owners in Urfa use both methods.



Image 2: The Mortar Used to Grind the Coffee Beans

The coffee to which the additional ingredients have been added is now ready to drink. The prepared ingredients are put in clean water and boiled in order to prevent the solid ingredients from burning over the fire and facilitate their formation of a drink. The coffee is firstly simmered in the tool called *qumqum* (القمقم) at low heat for ten minutes. The freshly cooked coffee must be fermented. So, the initially cooked coffee is placed in the *biqir* (البكر) in order to extract its grounds. It is transferred from the *biqir* to the *masab* (المصب) afterwards. The coffee, having travelled through at least three different vessels, is rested and properly decaffeinated and then left for fermentation.⁴³

³⁹ Udrah, “at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah”, 173.

⁴⁰ al-Shahawi, “al-Qahwatu fi Sakafati' -Arabiyyati wa'sha'biyyati”, 79.

⁴¹ Udrah, “at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah”, 174.

⁴² al-Fār, “min Tārih al-Qahwa”, 82.

⁴³ al-Shahawi, “al-Qahwatu fi Sakafati' -Arabiyyati wa'sha'biyyati”, 79.



Image 3: Coffee Cooking Pots Qumqum, Biqir and Masab

The beverage is heated after several days of fermentation and put in the *dallah* (دلة) for serving. This tool, having been used since ancient times to make and serve Arab coffee, used to be made from terra cotta early on. Nowadays, it is majestically produced from metals with laboured textures. This instrument which resembles a human shape, generally had a wide head and a tall foreground. It is made to be and look slender, elegant and delicate, just like the female body, so that it shows the generosity, honour and nobility of the owner. Just as the woman is the honour of the man, coffee is everything to its preparer.



Image 4: Dallah, the Tool for Serving Coffee

Dallah is the instrument that brings the coffee and the cup together. Coffeehouse owners import it from distant places for considerable money. A person attending the coffeehouse understands its cost and value, thus recognizing the power of the host. There are decorations and engravings present on the *dallah*. Such engravings are made widely in Damascus and Iraq. Imageries of birds are predominant on the *dallahs* made in Damascus, such that the bird looks at the lip of the *dallah*. At the Golden Horn, the ore is worked to become the *dallah* such that it has a slim middle section. The *dallah* is completely a serving tool, and it is very generous in serving the prepared coffee. However, not all of the coffee is consumed when serving. Some of the old coffee can be spared from being used ferment. Both its makers and drinkers believe that coffee does not harbour bacteria due to its bitterness.



Image 5: An authentic corner with all the coffee tools (House of the chief of Cumali Clan)

5. The Serving of Coffee

Coffee has a solid place in the daily life of Arabic society, and it has become a sophisticated custom today, together with the rules added to the ritual by the people. The Arabic coffee is prepared with intensive labour and cannot be served in a casual manner. The serving made by the coffee owner is subject to certain rituals.⁴⁴ Firstly, the guests are welcome at the door and take a seat in accordance with the order of seating of the gathering. The guests sit on floor cushions, and the opinion leaders, prominent people and elders are placed on seats of honour. A sitting arrangement is made according to age

⁴⁴ Udrah, "at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah", 175.

afterwards. Coffee serving is made following the completion of the greeting. Children, older people and guests are not allowed to serve coffee.

Coffee serving normally begins from the right end; however, the order can change if there is a visitor of special importance or very old age present among the attendees. The leader and notables of the clan have priority due to their standings; the coffee is served firstly to them and then to the other guests. If the clan leader or such are not present, serving order is arranged according to the guests' age, lineage and valour. If such special circumstances are not present, serving starts from the forefront and the rightmost corner. The coffeehouse owner serves the cup in a very respectful manner. He holds the *dallah* in his left hand and the cup in his right hand and leans when serving.⁴⁵ He pours the coffee into the cup with a very small but steady stream, like a piece of thread.⁴⁶

While the coffee is being served, the manner of sitting of the person served is considered, and it is expected from him to be ready to receive the coffee. A person slightly inclined to the left or right while sitting is not considered ready to drink coffee, and he is passed accordingly. A person in this position is interpreted to not expecting coffee as long as he does not align his sitting position. Of course, this rule does not apply to older people. Again, coffee is not served to the person indicating with his hand or tongue that he does not want coffee.

Serving starts when the guest sits in a respectful manner, out of respect for coffee. The coffee server takes the first sip, ensuring that danger of poisoning is not present for the guest, and serves the guest afterwards. He does not hold his desire for coffee above that of the guest and considers not doing so shameful. The guest takes the cup with his right hand, and the server fills the cup with coffee either until it is quarter-full or until the guest indicates that the poured coffee is enough, either verbally or by lightly shaking the cup.⁴⁷ The second and third cups are served upon the guest's request and are a sign of the coffeehouse owner's generosity. Every cup has a different name and holds different meanings. These are as follows:

1- Cup of Fear: It contains the first sip of the host. Coffee, as much as a means for honouring the guest, can be a potential means of malignity or assassination. In order to remove the fear of poisoning by drinking, the host pours coffee from the *dallah* to his own cup before serving the guest and drinks the coffee himself first. Thus, the guest knows that the coffee is free of danger and delightful and can sip his coffee easefully.

2- Cup of Guest: It is the cup offered to the guest. It is the first offering to the acceptor and marks the beginning of a new adventure for coffee.

3- Cup of Joy: The guest drinking the first cup, in fact, does so by necessity as it is actually offered by the host. The second cup, in contrast, is served upon the guest's request. This indicates that the guest is pleased with the first cup of coffee served to him, that he wants to have the second cup to enjoy it, and that he is comfortable.

4- Cup of Struggle: Also called the coffee of alliance, this cup indicates that a consolidated friendship exists between the sides, and a pact has been made such that the

⁴⁵ al-Fār, "min Tārih al-Qahwa", 82.

⁴⁶ Udrah, "at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah", 175.

⁴⁷ Udrah, "at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah", 175.

sides will stand together in case one side comes under attack. It is the third cup the guest has and means that the acceptor is very sympathetic towards the host, greatly pleased with the offering and that the sides are allies all along.

In the tradition of Arabic coffee, where every accepted cup of coffee has its own meaning, the common practice is to drink at least one cup. However, the amount usually does not go beyond three, and the cup does not get fully filled: As the coffee tastes quite bitter, its preparation is difficult, and it is rich in content, increased consumption would not be to the benefit of either side. The amount of coffee in the cup is indicative of the level of acceptance of the guest.⁴⁸ A cup filled with less than a half is a sign of gladness. Levels exceeding this means that the guest is not welcome. A fully filled cup is interpreted as a sign of hatred.⁴⁹

In order to cool the hot coffee, the guest can shake the coffee inside the cup, but he cannot add any cold substance. If the guest has a request from the host, he puts the coffee aside without drinking it. The host understands that a problem is present and tells the guest to drink the coffee if he intends to help him. It is an act of shame that the host does not respond to an untouched cup of coffee. The news of such an act immediately gets spread within the clan, and the perpetrator is verbally panned. Generally, the guest cannot make too demanding requests. If the cup is put on the floor after drinking, the guest has made a mistake; he has to give or do something that will reconcile the host.

The coffee is served with a single cup, and everybody in the gathering is asked to drink from the same cup. The cup travels from one's hand to that of another. A custom also exists such that the elder of the gathering breaks the cup after the serving of coffee is complete. He does not allow anybody to drink from the same cup after he does, thus enhancing his honour. In order to reciprocate the service and generosity of the coffee owner, the clan leader presents him with a gift of horses, camels, land or such. If he gives nothing, he is considered to be miserly and rude. Today, however, these kinds of demonstrations of generosity are about to be forgotten in the gatherings in Urfa.

The taste and flavour of the coffee are important, and a cup of coffee disliked by the guest may have catastrophic consequences for the host. The person claiming that the coffee has a bland taste is obliged to prove it. If the coffee is unsavoury, the host replaces it immediately. Usually, water can be consumed before coffee, and it is not inappropriate to ask for water at this stage, but water drunk after coffee implies that the coffee is tasteless. Coffee is so precious that it is undesirable that a single drop is wasted or spoiled. Unwillingly spilled coffee is interpreted favourably, though. The common belief is that spilled coffee heralds fertility and plenitude. They say, "Coffee has spilled; good things are about to happen."⁵⁰

Like in other societies, a close relation exists between coffee and tobacco in Arabic society. In regions such as Damascus, Maghreb, Nile, etc., tobacco is rolled along with coffee and the two are enjoyed together, combining the flavours. In Arabia, it is more commonly drunk together with dates, for dates lighten the bitterness of coffee.⁵¹ Apart

⁴⁸ al-Fār, "min Tārih al-Qahwa", 82.

⁴⁹ Udrah, "at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah", 175.

⁵⁰ The word on this is: كُتِبُوا الْقَهْوَةَ مِنْ عَمَاهُمْ وَقَالُوا الْخَيْرُ إِجَاهُمْ

⁵¹ Mehmet Usluer, *Basra*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 234

from these, coffee can be consumed together with other foods specific to the subject and geographical area as well. After all, any combination may be practised during individual consumption, according to the palate. But it is not appropriate to go against the rituals when drinking coffee at gatherings.

Conclusion

With its history of nearly five hundred years, coffee is among the primary beverages of the Arabic people. It is a noble drink; the quality of preparation and the authenticity of its craftsmanship is very important. It is an important social catalyst which marks the first step of conversation in gatherings of notables and is the key to the establishment of trust between individuals. Coffee plays a significant role in the consolidation of the Arabic social life, and as a symbol of this social system, it is one of the main components of the overall social mechanism. It is an imagery of social character with its ability to reflect war, peace, sorrow and happiness. It is possible with a cup of coffee to solve disagreements, as well as overcome problems and hostilities, such that coffee filling just a quarter of a cup can cause wars to erupt or come to an end.

Coffee is an important element in the daily lives of Arabic communities. Bitter coffee is a beverage especially dear to the hearts of people living in clans or rural areas. These people do not feel content unless they can sip their coffee and drink it during their meals. The coffeehouse is not only a place for facilitating thinking but also an important environment symbolizing generosity and hospitality. It has the power of gathering people together for one common purpose. One of the values that coffee houses add to the communities is that it accelerates the social communication processes between individuals and groups, enabling them to play a vital and effective role. A conversation pioneered by coffee can carry on to topics of any level of depth, from history to literature, to poetry, to music, art and economy. Often, the wisdom of the coffeehouse owner and the sense of authority that the coffeehouse projects are taken into account, and therefore, the coffeehouse owner is referred to in judicial tasks.

The recently increasing individualism and consumption of instant drinks are two of the biggest setbacks in front of Arabic coffee. These factors complicating the inheritance of coffee to future generations seem to be about to become even more problematic in the coming centuries. People gravitating towards technological instruments instead of dialogue and communion leave coffee gatherings underattended. In addition, because those who find the labour needed for the preparation of coffee too demanding to opt for tea or instant coffee instead, this cultural heritage may be in danger of becoming lost in the long term.

Bibliography

- 'Abd al-Qādir al-Djazîrî, Muhammad b. 'Abd al-Qādir al-Ansari al-Hanbali. *'Umdat al-safwah fî hill al-qahwah*. thk. Abdullah b. Muhammad al-Khabeşî. Abu Dhabi: al-Majma' al-Sakāfi, 1996.
- Afîfî, Ali. "Tukûs ve Âdâtü'l-Qahwa inde Bedvi'l-Cezireti'l-Arabiyye". *Turâs* 256 (2021), 14-18.
- Arendonk, C. Van. "Kahwa". *The Encyclopaedia of Islam 2 (New Edition)*. 449-455. Leiden: Brill, 1997.
- Barış, Mustafa Necati. "Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi (Justice System in the Period of Jahiliyya)". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2012), 153-170.
- Fâr, Darwish Mustafa al-. "min Tārih al-Qahwa". *Majallatu al-Duhat Māris* 3 (1986), 80-84.

- Farāhīdī, al-Khalīl ibn Ahmad ibn ‘Amr ibn Tammām al-. *Kitāb al-‘ain*. thk. Maḥdī al-Maḥzūmī - İbrāhīm al-Sāmīrrā’ī. 8 Cilt. Beirut: Dār Maktabatu al-Hilāl, ts.
- İbn Qutaybah, ‘Abd Allāh İbn Muslim. *Kitāb Al-shi’r wa-al-shu’arā*. thk. Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Dār al-Maa’rif, 1996.
- Mahamid, Hatim - Nissim, Chaim. “al-Qahwa mā bayna al-tāhriḥ wa al-ibāhah”. *al-Majma’* 13 (2018).
- Önel, Abdulhakim. *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü 2022.
- Qāsīmi, Jamal al-Din b. Muhammad Saeed b. Qasim al-Hallaq al-. *Risāla fi shay al-qahwa wa duhān*. Dimashk, 1322.
- Rāzī (Rhazes), Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā. *Kitāb al-hāwī fī-l-tibb*. Beirut: Dāru İhyā al-Turās al-‘Arabī, 1422.
- Schivelbusch, Wolfgang. *Keyif Verici Maddelerin Tarihi (Cennet, Tat ve Mantık)*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Dost Kitabevi, 2000.
- Shahawi, Salah Abdel-Sattar Mohamed al-. “al-Qahvetü fī sekāfeti’-Arabiyyeti ve’şa’biyyeti”. *es-Sekāfetü’ş-Şa’biyye* 3/11 (2010), 76-89.
- Sīdah, ‘Alī ibn ismā’īl ibn. *Kitāb Mukhassas*. thk. Hālil İbrāhīm Jafāl. Beirut: Dār İhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1417.
- Tabarī, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. *Ta’riḥ al-rusūl wa al-mulūk*. Beirut: Dār al-Turāsh, 1387.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadası’nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Baskı., 2021.
- Udrah, Hishām. “at-Taqālid al-ijtimāiyyah lil qahwa ladā Arab al-bādiyah”. *Shu’un Al-Ijtimāiyyah* 56 (1997), 171-177.
- Usluer, Mehmet. *Basra*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad Murtaḍā. *Tāj al-‘Ārūs min jawāhir al-qāmūs*. Egypt: Dār al-Khidāyah, ts.

Aktarım ve Karşı Aktarım Kavramları Üzerinden Manevi Danışmanlık Sürecinde Tanrı Tasavvuruna Bakış

An Overview of the Conception of God in Spiritual Counselling Through Concepts of Transference and Countertransference

Yazar Bilgisi Author Information

Yasemin ANGIN

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye
Asst. Prof., Atatürk University Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye
yasemin.angin@atauni.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-9730-6027

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that she get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1107626
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
22 Nisan/April 2022	18 Eylül/September 2022

Öz

Aktarım, bireyin yaşamındaki ebeveyn gibi önemli figürlere karşı hissedilen bilinçsiz duyguların yine bilinçsiz süreçlerle diğer kişilere yansıtılmasıdır. Danışma sürecinde hassas bir konu olan aktarım, danışanın geçmiş yaşamındaki önemli figürlerle deneyimlediği duygu, arzu ve tepkilerini bilinçsiz olarak danışmanına transfer etmesidir. Danışan yaşamın ilk dönemlerindeki deneyimleri ve kendisini üzmüş olan olayları hatırlayamasa da bu olaylarla ilgili tepkileri aradaki bağlantının farkında olmaksızın danışmanına yöneltebilmektedir. Bu tepkiler sevgi, hayranlık ve inanç şeklinde ortaya çıkan olumlu aktarım ve nefret, muhalefet ve saldırganlık şeklinde ortaya çıkan olumsuz aktarım şeklinde olabilmektedir. Karşı aktarım ise danışanın aktarımına karşı danışmanın kendi bilinçdışı ihtiyaç ve çatışmalarını, duygusal tepkilerini danışana yansıtması olayıdır. Klasik psikanalizde eski ilişkinin tekrarı olan aktarım süreci danışanın çocukluk yıllarındaki ilişkileri konusunda fikir vermesi ve bastırıldığı malzemenin su yüzüne çıkmasına imkân tanınması nedeniyle önemli bir konu iken danışmanın kendi karşı aktarımlarının farkında olması ve bunları danışanın iç dünyasını anlamak için bir kılavuz olarak kullanabilmesi danışma sırasında yaşanan bu süreçlerin yararlı sonuçlara dönüşmesi için gereklidir.

Kurumsal dinin ortaya koyduğu Tanrı anlayışından farklı ve son derece bireye özgü olan Tanrı tasavvuru geçmiş yaşamda karşılaşılan önemli figürlerden etkilenebilen bir olgu olup aktarımda olduğu gibi bireyin kişisel yaşam hikâyesi ve özellikle ilişkisel öğrenmeleri üzerinden temellenmektedir. Çocukluk yaşantıları başta olmak üzere anne-baba imajı ve geçmiş yaşam deneyimlerinden etkilenen Tanrı tasavvuru olumlu veya olumsuz birtakım duygular taşıyabilmektedir. Dolayısıyla bir yetişkinin Tanrı'ya karşı duyduğu pozitif veya negatif hissedişlerin ve O'ndan beklentilerinin önceki ilişkilerinden kaynaklandığı ifade edilebilir. Manevi danışmanlıkta sıklıkla ele alınan bu konu danışan-danışman ilişkisinde göz ardı edilmesi mümkün olmayan aktarım ve karşı aktarım kavramları üzerinden incelenmeyi hak etmektedir. Çünkü danışanın dini/manevi inançlarıyla iç içe geçmiş sorunlarını getirdiği manevi danışmanlık ortamı Tanrı'nın da içinde olduğu aktarım materyalinin danışma sürecinde ortaya çıkması için elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Böyle bir ortamda danışanın sahip olduğu Tanrı tasavvuruyla ilgili duygu, istek, tepki ve beklentilerini yansıttığı manevi danışmanın bu aktarımları doğru analiz ederek uygun şekilde yorumlaması ve kendi karşı aktarımlarının ayırımında olarak davranması söz konusu yardım ilişkisinin amacına ulaşması bakımından önemlidir.

Manevi danışmanlıkta danışanın Tanrı ile daha güvenli bir ilişki kurmasına yönelik olarak işlevsiz Tanrı tasavvurlarının değişmesi; danışan ile güçlü ve güvenli bir bağ oluşturmaya, danışanı uyumsuz ilişki kurma yollarını bırakmaya teşvik etmeye ve danışanın aktarımı ile danışmanın karşı aktarımı üzerinde çalışmaya bağlıdır. Bu makalede henüz üzerine yeterince konuşma fırsatı bulunmamış ancak her danışma sürecinde olduğu gibi manevi danışmanlıkta da önemli olduğu düşünülen aktarım ve karşı aktarım kavramları ele alınmakta ve bu kavramlar üzerinden manevi danışmanlık sürecinde Tanrı tasavvurunun incelenmesi amaçlanmaktadır. Derleme metodunun kullanıldığı bu çalışmada sonuç olarak manevi danışmanlık ilişkisinde aktarımın önemi ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Tanrı tasavvurunun çalışıldığı bir danışma ortamının danışmanın inançlarıyla ilgili işlevsel olmayan biliş ve davranışları gösterebileceğine işaret edilmiş ve danışmanın kendi karşı aktarımlarının yardım sürecini etkileyebileceğini bilmesi gerektiğinin önemi ortaya koyulmuştur. Bu makalenin ülkemizde yeni bir meslek alanı olan manevi danışmanlığın gelişimine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Aktarım, Karşı Aktarım, Manevi Danışmanlık, Tanrı Tasavvuru.

Abstract

Transference refers to an individual's redirection of unconscious emotions felt towards important figures in his/her life, such as parents, to other people through unconscious processes. Being a sensitive issue in counselling, transference is the client's unconscious redirection of his/her feelings, desires and reactions involving important figures in life, to the counsellor. Although the client can hardly remember the sad experiences and the events earlier in life, he/she may unconsciously redirect his/her reactions to the counsellor. These reactions can be positive transference emerging as love, admiration and faith or negative transference emerging as hatred, opposition and aggression. On the other hand, countertransference is the act of the counsellor's redirecting his/her unconscious needs, conflicts and emotional reactions to the client in response to transference. Considered as the recurrence of an old relationship by traditional psychoanalysis, transference is critical as it provides clues as to the client's childhood relationships and enables what the client has suppressed to come to the surface. It is essential that the counsellor be aware of his/her own countertransference and be able to use it as a guide to understand the inner world of the client to be able to produce successful outcomes out of the counselling process.

Being different from the conception of God proposed by organized religion, individual conception of God is a phenomenon that can be affected by important figures encountered earlier in life. Such conception is based on the individual's personal life story, particularly on his/her relational learning experiences. The conception of God, which is affected by the image of parents and past experiences, particularly those of the childhood, can be charged with some positive or negative emotions. Therefore, an adult's positive or negative feelings towards God and his/her expectations from Him could be traced back to the adult's previous relationships. Being frequently discussed in spiritual counselling, this issue is worth examination through the lens of transference and countertransference, which can hardly be ignored in the client-counsellor relationships. This is because the spiritual counselling environment, which readily accepts the client's problems intertwined with his/her religious/spiritual beliefs, provides ample room for unearthing the transfer material, including God, during the counselling process. To achieve the objectives of the counselling in such an environment, it is essential that the spiritual counsellor, to whom the client redirects his/her feelings, wishes, reactions and expectations regarding the conception of God, not only analyse the transference accurately but also interpret it appropriately and be aware of his/her own countertransference.

In spiritual counselling, changing the conception of dysfunctional God so as to enable the client to establish a more secure relationship with God depends on forming a strong and secure bond with the client, encouraging the client to abandon maladaptive ways of establishing relations, and working on client transference and counsellor countertransference. This study addresses the underresearched notions of transference and countertransference, which are considered important in spiritual counselling, as well as in any counselling process, and it aims to examine the conception of God in spiritual counselling from the lens of these concepts. A major finding of this review study is that transference assumes a significant place in spiritual counselling relationships. This study revealed that a counselling environment in which the conception of God is studied may show dysfunctional

cognition and behaviour related to the counsellor's beliefs. It further highlighted the importance of the counsellor's need to know that his/her countertransference can affect the counselling process. In this respect, this study could contribute to the development of spiritual counselling, a profession in its infancy our country.

Keywords: Psychology of Religion, Transference, Countertransference, Spiritual Counselling, Conception of God.

Giriş

Manevi danışmanlık temelde seküler psikolojik danışmanlık alanı ile modern dünyadaki ruh sağlığı çalışmalarında önemli bir paradigma dönüşümüne vurgu yapmaktadır (Koç, 2016). Bu kapsamda yaygın ve hâkim olan geleneksel danışmanlık yaklaşımlarından farklı olarak bireyin yaşam süreçlerini anlamlandırmada psikolojik danışmanlığın temel ilkelerinden ve yanı sıra maneviyattan güç almasıyla alternatif bir danışma hizmeti sunmaktadır. Zira seküler danışmanlık geleneksel ve ana akım psikolojinin teorik formülasyonundan ortaya çıkan terapötik yaklaşımlara dayanması nedeniyle manevi yönelimli danışanların ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalabilmektedir (Koç, 2016).

Manevi danışmanlık, bazı zorlu yaşamsal olaylara maruz kalan ve anlam arayışına giren bireylerin kaybettikleri anlamı ve kontrolü kazanma süreçlerinin inanç dünyalarında bulunan referanslarla desteklenmesidir (Ayten vd., 2016). Kişilerarası ilişkilerin desteklenmesi suretiyle Tanrı'ya karşı duyulan olumlu hissedişlerin çoğalması olarak da tanımlanabilecek manevi danışmanlığın özellikle Avrupa ve Amerika'da çok eski bir geçmişi olduğu bilinmesine rağmen Türkiye'de yeni bir alan olarak karşımıza çıktığı görülmektedir (Ayten vd., 2016; Koç, 2016). Son yıllarda ülkemizde bu alana ilişkin pek çok çalışma gerçekleştirilmiş olup saha uygulamaları, mesleki yeterlik vb. konularda katkı sağlayan araştırmalar yapılmaya devam etmektedir. Bu çalışmada da manevi danışmanlığın teorik ve uygulamaya yönelik gelişiminin desteklenmesi hedeflenmektedir. Bunun için manevi danışmanlık sürecinde karşılaşılan bir konu olan Tanrı tasavvuru, aktarım ve karşı aktarım bağlamında ele alınmaktadır.

Psikanalitik gelenekten köken almakla birlikte herhangi bir psikolojik yardım ilişkisinin en önemli başlıklarından biri olarak kabul edilen aktarım ve karşı aktarım kavramlarının manevi danışmanlık alanında nadiren ve yüzeysel olarak kullanıldığı söylenebilir. Manevi danışmanlıkla ilgili literatüre bakıldığında konuyu ele alan çok az kaynaktan birinde manevi danışmanlık-aktarım ilişkisinin anlatıldığı ve konuya ilişkin muhtemel problemlere işaret edildiği görülmektedir (Dinçer - Ekşi, 2016). Söz konusu çalışmada manevi refiklik olarak nitelendirilen manevi danışmanlıkta kurulan ilişkinin geleneksel mürit-mürşit ilişkisinden farklı olduğunun altı çizilmekte ve kısaca danışan ile danışmanın kişisel tarihlerinden getirdiği ilişki dinamiklerine dikkat çekilmektedir. İlgili kaynaklarda bu konuya nispeten daha az önem verilmesi öncelikli olarak manevi danışmanın sahip olması gereken temel yeterliklere odaklanması ve bunların genel anlamda ele alınmasıyla ilgili olabilir. Ancak aktarım ve karşı aktarımın profesyonel bir ilişkiyi etkileyebilecek belirleyici dinamiklere sahip olması nedeniyle daha fazla üzerinde durulması gereken bir konu olduğu düşünülmektedir. Bilhassa bireyin kişisel yaşam hikâyesinde mevcut olan ilişki örüntülerinde iz sürüldüğünde fark edilebilen bazı dinî tasavvurların manevi danışmanlıkta ortaya çıkması muhtemeldir. Bunun için çalışmada

öncelikle aktarım ve karşı aktarımın ne olduğu açıklanmış ve danışan-danışman ilişkisine dayalı bir yardım süreci olan manevi danışmanlıkta Tanrı tasavvuru özelinde nasıl görünür olduğu anlatılmıştır. Derleme metoduyla yapılan bu çalışmanın Türkiye’de kavramsallaştırma ve temellendirme süreci devam eden manevi danışmanlığa dair spesifik bir konuyu kaleme alarak önemli bir ihtiyacı karşılaması amaçlanmaktadır.

1. Aktarım ve Karşı Aktarım

Freud’un kullandığı bir kavram olan aktarım, danışan ile terapist arasındaki ilişkinin bir tezahürüdür (Freud, 1912). Aktarım genel anlamıyla, bireyin yaşamındaki ebeveyn gibi önemli figürlere karşı hissedilen bilinçsiz duyguların yine bilinçsiz süreçlerle diğer kişilere yansıtılmasıdır. Psikanalitik tedavide sıkça kullanılan bu kavram danışanın çocukluk döneminde anne-baba gibi önemli şahıslara yönelik taşıdığı bilinçsiz duyguları ve arzuları terapistte yöneltmesidir. Tedavi sürecinde danışanın terapistine sanki ebeveyniymiş gibi davranması ve bu şahıslarla ilişkili ihtiyaçların ve arzuların terapist-danışan ilişkisinde tekrar canlanmasıdır. Bu durumda danışanın geçmişte arzularını ulaşamadığı nesnesini terapistte bulma umudunu ya da tıpkı geçmişte olduğu gibi engellenme korkusunu yaşaması olasıdır. Klasik psikanalizde eski ilişkinin tekrarı olan aktarım süreci danışanın çocukluk yıllarındaki ilişkileri konusunda fikir vermesi ve bastırıldığı malzemenin su yüzüne çıkmasına imkân tanınması nedeniyle önemli bir konudur (Budak, 2005). Freud tedavi sürecinde aktarımla çok sık karşılaştığını ve sıklıkla danışanın terapistte karşı ya aşırı bir sevgi duyduğunu ya da düşmanlık duygularını açığa çıkardığını belirtmektedir. Buna göre danışan duygusal yaşamının hatırlayamadığı bir parçasını terapistiyle olan ilişkisinde yeniden yaşamakta ve bilinçdışındaki unutulmuş bazı duyguların varlığını sezerek bunları canlandırmaktadır (Freud, 2020).

Danışanın terapistiyle olan ilişkisinde geliştirdiği duygular tedavinin sürdürülmesine katkıda bulunan önemli bir güçtür. Tedavi süresi boyunca danışan tarafından terapist sevilen veya nefret edilen, dost veya düşman, iyi davranan veya engelleyen ya da cezalandıran biri olarak görülür. Danışan süreç içinde yaşamın ilk dönemlerindeki deneyimleri ve kendisini üzmüş olan olayları hatırlayamasa bile bu olaylarla ilgili tepkileri aradaki bağlantının farkında olmaksızın dolaylı şekilde terapistte yöneltir (Geçtan, 2017). Klinik çalışmaları sırasında bu tepkilerle karşılaşan Freud sevgi, hayranlık ve inanç şeklinde ortaya çıkan bağlılığı olumlu aktarım; nefret, muhalefet ve saldırganlık şeklinde ortaya çıkan bağlılığı ise olumsuz aktarım olarak adlandırmaktadır (Freud, 1912; Fromm, 2019; Freud, 2020).

Freud aktarım sürecinin danışanın ebeveyniyle olan ilişkisinin yeniden üretimi anlamı taşıdığını ve aynı anda hissedilen zıt duyguların tekrar yaşanabildiğini belirtir. Bundan dolayı danışan ile terapistin ilişkisi ambivalans (aynı kişiye karşı aynı anda zıt duyguların var olması) özelliği içerebilmekte ve danışanın terapisti karşısında takındığı olumlu tutumun düşmanlığa dönüşmesi yadırganacak bir durum olmamaktadır. Olumlu aktarım tersine döndüğünde danışan kendini aşağılanmış ve ihmal edilmiş görerek terapistte karşı kin duyabilir ve tedaviyi sonlandırmak isteyebilir (Freud, 2020). Burada Freud danışanın oedipus kompleksiyle ilişkili olarak ebeveyni tarafından karşılanmamış isteklerini kolayca terapistte yönelttiğini ve bunlara geçmiş yaşantıların yansımaları değil de yeni ve gerçek deneyimler olarak bakarak yanılgıya düştüğünü söylemektedir (Freud, 2020). Ancak daha önce de belirtildiği üzere aktarım süreci tedavi için işlevsel bir kaynak

olduğu için önemlidir. Danışanın bu illüzyona kapılması onun hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Danışanın terapistte yansıttığı duygular var olan temel çatışmalar ve bunlara karşı geliştirilen olgunlaşmamış savunma mekanizmalarını gösterir. Bunlar danışanın anne-babasıyla ilgili hissettiği sevgi ve nefretin birlikte yaşandığı karmaşık duygulardır. Terapi sırasında bu duygular farklı bir ortamda terapist-danışan ilişkisinde yaşanır. Bu bağlamda terapistin danışanın tepkilerinin gerçekte kendisiyle ilgili olmadığını ve danışanın geçmişteki ilişkilerinden kaynaklandığını bilerek davranması önemlidir. Danışanın terapistten gördüğü karşı tepkilerin ebeveynkinden farklı olması ve terapistin danışanın tepkilerine karşılık verme konusunda sergilediği tutum sorunlara çözüm getirebilir. Danışan tepkilerini terapistte doğrudan boşalttığından bunların düzeltilmesi için ihtiyaç duyulan ortam kendiliğinden oluşmaktadır. Danışana tepkilerinin geçmiş yaşantılarından kaynaklandığı sakince gösterildiğinde aktarım olayının iç yüzünü anlaması sağlanmış olur. Danışan bu tepkileri bilinçli bir şekilde denetim altına alabildiğinde terapi esnasında direnişle başvurduğu güçlü bir silah elinden alınmış ve sakıncalar kazanca dönüştürülmüş olur (Geçtan, 2017; Freud, 2020).

Aktarım genel olarak ilişkilerin tamamında yaşanmakta, tedavi ortamında farklılaşan şey ise aktarımın dinamikleri değil terapist-danışan ilişkisindeki yeri ve ele alınış şekli olmaktadır. Gerçek yaşamda ilişkilerinde aktarımdan kaynaklanan bir takım ihtiyaçlar cevap bulabilmektedir. Böyle bir durumda çoğunlukla bireyin cezalandırılma, tavsiye alma ya da cesaretlendirilme şeklindeki ihtiyaçları çevresindeki kişilerce gözetilerek kendisine davranılır. Halbuki terapi sırasında danışana bu tür gereksinimlere neden ihtiyaç duyduğu ve bunların güdüleyicilerinin neler olduğu gösterilmeye çalışılır (Sunat, 2020). Bu noktada Fromm aktarımla ilgili olarak Freud'un tahmin ettiği gibi daha büyük bir buluş yaptığını ifade etmektedir. Aktarım olayının terapistte karşı hissedilen duyguların gerçek nesnelere ayrılıp terapistin kişiliğine transfer edilmesinden daha geniş kapsamlı olduğunu belirtir. Buna göre bir kişinin kendi isteği ile başka bir otoriter kişiliğe bağlanması ya da kendisini yalnız ve çaresiz hissederek güç ve otorite sahibi bir lidere teslim olması toplum hayatında sıklıkla karşılaşılan durumlardır. Fromm'a göre gözlerini açan herkes böyle bir aktarımın dinsel yaşamda bile ne büyük bir etkinlik taşıdığını görebilir. Toplumda önemli liderleri yüceltme ve onlara gösterilen ilgi aktarımın sosyal yaşamda da önemli bir öge olduğunu göstermektedir. Sosyal yaşamda aktarım tıpkı psikanalizde olan aktarım gibi özündeki çaresizlik duygusundan doğmaktadır. Dolayısıyla terapi sırasında danışana çaresizlik duygularını aşırıp gerçeğe yönelmesini sağlayarak yardım edilmesi tedavi sürecini yararlı kılabılır (Fromm, 2019).

Aktarım olayının terapist ve danışan ilişkisinde yaşandığı düşünüldüğünde önemli bir kavram daha karşımıza çıkmaktadır: Karşı aktarım. Danışanın aktarımına karşı terapistin kendi bilinçdışı ihtiyaç ve çatışmalarını, duygusal tepkilerini danışana yansıtması karşı aktarım olarak tanımlanmaktadır. Karşı aktarımda terapistin tepkileri bilinçli olmayıp kendi kişiliğinden ve geçmişinden kaynaklanmaktadır. Çoğunlukla terapi sürecini olumsuz yönde etkilediği düşünülen bu tepkilerin olumlu olması halinde yararlı olabileceği de savunulmaktadır (Budak, 2005). Günümüzde karşı aktarım sadece terapi esnasında ortaya çıkan bir kavram olmayıp iki kişinin kurduğu ilişkide kaçınılmaz olarak gelişen etkileşimsel bir durum olarak kabul edilmektedir (Danacı, 2009). Terapiyi olumsuz yönde etkilememek için terapistin kendi karşı aktarımlarının farkında olması gereklidir. Karşı aktarım çok farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Örneğin danışanıla yaptığı çalışma sırasında kendi

ölümü ile ilgili duygularıyla yüzleşmek zorunda kalan terapist, karşı aktarım duygularını çeşitli şekillerde gösterebilir; danışanın duygularını anlatmasını kısıtlamak üzere gereksiz güvence verebilir, süreçte pasif kalarak günlük sorunlara odaklanabilir, danışana çok fazla odaklanabilir ya da ondan sıkılabilir. Terapistin görevi kendi hissedişlerinin danışanın iç dünyasını anlamak için en iyi kılavuz olduğunu hatırlayarak bu yaşantıyı mümkün olduğunca taşıyabilmesidir (Danacı, 2009). Böylece terapi sırasında yaşanan aktarım ve karşı aktarımlar yararlı sonuçlara dönüştürülebilir.

2. Manevi Danışmanlık Süreci ve Muhteviyatı

Manevi danışmanlık danışan-danışman ilişkisine dayalı bir yardım süreci olduğu için aktarım ve karşı aktarım kavramlarının bu süreçte nasıl görünür olduğu üzerinde durulmayı hak eden bir konudur. Ancak öncelikle manevi danışmanlığın ne olduğuna ve muhteviyatına değinmek yerinde olacaktır. Manevi danışmanlık temelde bireyin fiziksel, ruhsal, sosyal ve manevi yönden sürekli bir değişim ve gelişim içinde olduğu ve tüm bu boyutların insanın iyilik halini etkilediği fikrine dayanmaktadır. Burada maneviyat bireyin kendisini fiziksel, duygusal ve zihinsel açıdan bir bütün olarak ifade etmesi olarak tanımlanabilir (Thorne, 2001). Din ile yakın bir anlam ilişkisi olan maneviyat kutsalın tecrübe edilmesiyle ilgili bireysel bir arayış iken, dindarlık kutsalın tecrübe edilmesinde kurumsal dinin ilkelerine bağlılık gösterilmesi şeklinde açıklanabilir. Dinî maneviyat ise inanç kriterlerine bağlı olarak yaşanan ve olağan duygusal tecrübelerin ötesine uzanan mistik bazı deneyimleri kapsamaktadır (Düzgüner, 2021).

Danışmanlık faaliyetlerinde manevi sorunları olan danışanların sayısının gittikçe artması ve bu kişilerin manevi bağlılıklarıyla ilintili sorunlarını çözmeyi istemesi seküler danışmanlığa alternatif olan bir danışmanlık hizmetinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Thorne, 2001; McCarthy – Peteet, 2003). Ayrıca dinî ve manevi inançlara sahip olan ve kendini dinî açıdan muhafazakâr olarak gören birçok danışanın aynı inançları paylaşmayan bir danışman tarafından yargılanabileceği veya değersizleştirilebileceği yönünde endişe duyması psikolojik yardım ilişkilerinde bu konunun daha çok gündeme gelmesine neden olmuştur. Bu bağlamda danışmanların ruh sağlığı ve psikolojik bozuklukları anlama konusunda ne kadar eğitildiği sorgulanmaktadır (Henriksen vd., 2015). Genel olarak danışmanlar danışanlarının dinî ve manevi değerlerini danışma oturumlarına entegre etmede ve bu konuların mental sağlığı iyileştirmeye nasıl yardımcı olabileceği konusunda ihtiyaç duyulan yaklaşıma sahip olmayabilmektedir (Watts, 2000; Sami vd., 2021). Bu nedenle danışmanların dinî ve manevi değerleri danışmanlık sürecine etkili bir şekilde dâhil etmek üzere danışanların sahip olduğu inancın kendilerine, başkalarına ve çevrelerindeki dünyaya ilişkin bakış açılarını nasıl şekillendirdiğini anlamaları gerektiği belirtilmektedir (Watts, 2000). Ayrıca dinî maneviyattan söz edilecek olursa danışmanın danışanlarının mensup olduğu dinin öğretisi ve uygulamalarıyla ilgili olarak belli bir düzeyde bilgiye sahip olmaları önemlidir. Manevi danışmanlık ise danışanların dinî ve manevi kaynaklarından faydalanarak onları desteklemeyi amaçlayan bir uygulama alanıdır.

Ülkemizde resmî bir kimlik kazanmış olan manevi danışmanlık Mesleki Yeterlilik Kurumu (2019) tarafından “Danışanların inanç dünyalarının hayatlarına etkilerini bilmelerine yardımcı olma sürecini; danışanların din veya maneviyatla ilişkilendirdiği sorunlarıyla başa çıkmalarında bütüncül bir yaklaşımla modern danışma teknikleri ile dinî ve manevi yöntemleri birlikte kullanan; problemi konusunda danışanların hedeflerine

ulaşmalarını sağlamak maksadıyla yapılan danışmanlık hizmeti” şeklinde tanımlanmaktadır. Günümüzde manevi danışmanlık faaliyetleriyle ilgili olarak dezavantajlı gruplar başta olmak üzere pek çok farklı kişi ve gruplara yönelik çeşitli uygulama ve çalışmalar yapılmaktadır (Belen, 2014; Şirin, 2014; Memiş, 2018; Aksan, 2019; Özoğul, 2020; Karagöz, 2020; İnal, 2021; Kılınçer, 2021; Kızılgeçit vd., 2021; Taşçı, 2021).

Manevi danışmanlıkta birtakım müdahale yöntemlerinden söz edilebilir. Örneğin dua etme manevi danışmanlıkta kullanılan bir müdahale yöntemidir. Manevi danışman danışanın dua edip etmediğini öğrenebilir veya danışma sırasında geçen dua cümleleri üzerine konuşulabilir. Danışmanın danışanın nasıl ve hangi cümlelerle dua ettiğini, dualarıyla ilgili beklentisini öğrenmesi Tanrı ile olan ilişkisini ve olaylara bakışını anlamasını sağlayacaktır. Bu da danışanın olumlu ya da olumsuz dinî inanç ve tutumları hakkında konuşmayı mümkün kılabilir. Böylece danışanın Tanrı’yı nasıl algıladığı ve dinî başa çıkma yöntemlerinden hangisini kullandığı anlaşılmış olur. Danışman danışanın yaptığı atıfları inceleyerek bunları daha sağlıklı bir şekilde yeniden yapılandırması için yardımcı olabilir. Manevi danışmanlıktaki diğer bir müdahale yöntemi de tövbedir. Bu uygulamayla ruhsal bir sağaltımın gerçekleşmesi ve içsel huzurun tesis edilmesi mümkündür. Hatta bu yöntem patolojik bir suçluluk duygusunun önüne geçmeyi sağlaması bakımından da işlevseldir. Öncelikle danışanın neden pişmanlık duyduğu anlaşılmalı, bunun için günah olduğu düşünülen konu ele alınmalıdır. Manevi danışman bu konunun danışan için ne anlama geldiğini ve dinî açıdan bu durumu nasıl değerlendirdiğini öğrenmelidir. Danışanın değerlendirmelerini gözden geçirerek sorunu hakkında içgörü kazanması onun tövbe etme davranışını bilinçli olarak yerine getirmesine ve konuyla ilgili sorumluluk almasına yardımcı olacaktır (Cebeci, 2012; Şirin, 2014; Angın, 2020).

Danışanın Tanrı tasavvurunu analiz etme manevi danışma sürecinde kullanılabilecek bir başka yöntemdir. Danışanların danışmaya getirdikleri problem ilişkisel ve manevi konular olurken sahip oldukları Tanrı tasavvuru bilişsel, duygusal ve davranışsal örüntülerinde, kullandıkları savunma mekanizmalarında veya başa çıkma stratejilerinde kendini gösterebilmektedir. Tanrı tasavvuru olumlu veya olumsuz olabilir. Danışanın Tanrı ile olan ilişkisinin nitelik ve içerik olarak diğer ilişkileriyle ortak dinamikler taşıması mümkündür. Manevi danışmanlık sürecinde ilişkisel problemlerin dinî figürlerin de içinde bulunduğu geniş bir ağ oluşturduğunu göz önünde bulundurarak sorunu bu ilişkiler zemininde değerlendirmek yararlı sonuçlara ulaşmayı sağlayabilir (Angın, 2020). Elbette manevi danışmanlıkta kullanılan müdahale yöntemleri burada verilenlerle sınırlı değildir. Ancak bu örnekler bir manevi danışmanın genel yaklaşımını otaya koymak açısından değerlidir.

3. Manevi Danışmanlıkta Tanrı Tasavvuru

Kanaatimizce Tanrı tasavvuru manevi danışmanlık sürecinde üzerinde özellikle durulması gereken bir konudur. Çünkü inanan birey için Tanrı ile kurduğu ilişki onun tüm yaşam alanlarını etkileyen, tercih ve kararlarını şekillendiren belirleyici bir faktör olabilmektedir. Öncelikle Tanrı tasavvuru derken kurumsal dinin benimsediği tasavvurdan çok bireylerin öznel bir değerlendirmeyle tasarladıkları Tanrı anlayışının kastedildiği belirtilmelidir. Dolayısıyla insanın Tanrı tasavvuru yaşadığı ortamdaki dinî ve kültürel bağlamdan etkilenmekle birlikte kişisel yaşam hikâyesi ve özellikle ilişkisel öğrenmeleri üzerinden temellenen bir yapı arz etmektedir (Mehmedoğlu, 2011).

Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde çocukluk dönemi yaşantıları önemlidir ve çoğunlukla bu tasavvur baba ve anne imajından etkilenmektedir. Çocuğun gözünde Tanrı ebeveyninde olduğu gibi kendisini koruyan, güç ve bilgi sahibi, her şeye müdahale edebilen bir varlıktır. Bu açıdan çocukluk döneminde Tanrı tasavvuru antropomorfiktir; insanımsı niteliklerden müteşekkil bir tasarımdır (Hökelekli, 2011). Çocuğun Tanrı tasavvuru gelişimsel özelliklerine paralel olarak zamanla değişmekte ve giderek daha soyut bir nitelik kazanmaktadır. Ergenlikle birlikte dinî öğretilerdeki kavramları daha iyi anlamaya başlayan genç, yetişkinlik çağına ulaştığında derinliği artan bir dinî anlayışa sahip olmaktadır. Ancak her ne kadar kurumsal dinin ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru bir yetişkin tarafından açık bir şekilde anlaşılabilse de yapılan araştırmalar çocukluktan itibaren yaşanan deneyimlerin ve bilhassa erken dönem ilişkilerin yetişkinlikte sahip olunan Tanrı algısını etkilediğini göstermektedir (Angın, 2020; Bergin, 1980; Rowatt - Kirkpatrick, 2002; Richards, 2005; Moriarty, 2008). Örneğin bir kişi dinî bağlamda Tanrı'nın sevgi dolu ve şefkatli olduğuna gerçekten inanırken aslında O'nu soğuk ve uzak biri olarak tasavvur edebilir (Hoffman, 2010).

Türk yetişkinlerin Tanrı tasavvurlarının incelendiği bir araştırmada katılımcıların Tanrı tasavvurlarının çocukluk dönemi anılarının önemli bir kısmını kapsadığı görülmüştür. Buna göre yetişkinlerin Tanrı tasavvurlarının antropomorfik bir tarzda olduğu ve erken eğitimciler olan anne-baba ve öğretmenlerin bu tasarımın oluşmasında oldukça etkili olduğu bulunmuştur (Bedir, 2017). Başka bir araştırmada ise katılımcıların Tanrı tasavvurlarının erken dönem çocukluk yaşantılarının yanı sıra ergenlik ve ilk yetişkinlik dönemindeki ilişkilerden de etkilendiği tespit edilmiştir. Bu araştırmada katılımcıların Tanrı'yı algılama biçimlerinde anne, kayınvalide gibi kadın figürlerinin yanında baba, dede ve otoriteyi temsil etme bakımından güçlü bir erkek figürünün etkisinin olduğu görülmüştür. Ayrıca bu kişilerin Tanrı tasavvurları olumlu olduğu kadar olumsuz tasvirlerle şekillenmektedir (Angın, 2021).

Tanrı tasavvurunun çocukluk döneminden itibaren karşılaşılan otorite figürlerinin taşıdığı özelliklerden etkilendiği söylenebilir. Çocuğun gözünde mutlak güç sahibi olan ebeveynler birer otorite figürüdür ve bu otoritenin yerini daha sonra başka otoriteler alabilmektedir (Freud, 1976; Noronha, 2016). Anne ve babaya karşı duyulan sevgi ve korku ile erken yaşlarda hissedilmeye başlanan kutsallık (korkuyla karışık saygı) duygusu arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır (Hökelekli, 2011). Burada aynı kişilere karşı aynı anda hissedilen zıt duygular psikanalitik yaklaşımdaki sevgi-nefret ambivalansını anımsatmaktadır (Freud, 2020). Çocukluk yaşantıları başta olmak üzere geçmiş yaşam deneyimlerinden etkilenen Tanrı tasavvuru da sevgi ve korku gibi olumlu veya olumsuz birtakım duygular taşıyabilmektedir. Bu durumda ebeveynle kurulan ilişkide var olan dinamiklerin Tanrı ile kurulan ilişkide de ortaya çıkması olası görünmektedir. Sonuçta bir yetişkinin Tanrı'ya karşı duyduğu pozitif veya negatif hissedişlerin ve O'ndan beklentilerinin kadın/erkek otorite figürleriyle olan önceki ilişkilerinden kaynaklandığı ifade edilebilir.

4. Manevi Danışmanlık Sürecinde Tanrı Tasavvuruna Aktarım ve Karşı Aktarım Kavramları Üzerinden Bakış

Danışma ortamında aktarım, çocuğun ebeveynine karşı almış olduğu tavır ve tutumların incelenmesiyle daha açık hale gelebilmektedir (Fromm, 2019). Psikanalitik gelenekte dinî inançlar ve duygular konusundaki aktarım materyalinin ise çoğunlukla baba

veya anne temsilleri üzerinden modellendiği kabul edilmektedir (Spero, 2017). Örneğin danışma ortamında hayatındaki çeşitli adaletsizliklere öfkelenen bir danışanın Tanrı temsiliinde amcasının güçlü bir rol oynadığı belirlenmiştir. Bu danışan amcasını çelişkili duygu ve düşüncelerle betimlerken, Tanrı'yı kaprisli olsa da büyük ölçüde olumlu ve ödüllendirici bir ilah olarak tasavvur etmektedir (Spero, 2017). Bu tür bir temsilin danışma ortamında danışan-danışman ilişkisinde görünür olması, hatta danışanın Tanrı'ya yönelik duygu ve arzularını danışmanına yönlendirmesi muhtemeldir. Aşağıdaki vaka örneği böyle bir ilişkide Tanrı tasavvuru, aktarım ve karşı aktarımın nasıl ortaya çıktığını göstermektedir:

Peteet danışanını iç içe geçmiş dinî ve bazı duyuşsal sıkıntılardan kurtarmaya çalışan bir psikiyatristtir. Danışan Tanrı'yı kendisini tanıyamayacak veya ona yardımcı olamayacak kadar uzak olsa da aşkın bir kurtarıcı olarak görmektedir. Bu danışan danışmanı hakkında da benzer düşüncelere sahiptir. Peteet danışanının aktarımının danışmanı tarafından kendisine yardım edilip edilemeyeceği konusundaki şüpheli tavrı olduğunu görebilmiştir. Peteet kendi karşı aktarımını ise danışanının zekâsına, açık sözlülüğüne ve umuduna hayranlık duyması ve Tanrı ile olan ilişkisini önemli bir kaynak olarak görmesi şeklinde tanımlamaktadır. Aynı zamanda kendisini danışanının bireysel ve yarı karizmatik dinî yönelimiyle özdeşleştirirken bulduğunu ifade etmektedir. Süreçte Peteet'in danışanına yardım konusundaki umudu karşı aktarımından beslenmektedir. İlerleyen oturumlarda danışanın sorununa ilişkin bazı iyileşmeler gerçekleşse de danışmanının kendisini uzaklaştırabileceği konusunda şüpheleri devam etmektedir.

Peteet danışma sürecinde Tanrı'nın iyiliğine inandırmak için mücadele etmekte ve bu sırada karşı aktarımı, danışanının inancını teşvik etme çabalarının başarısız olmasının kendisinde oluşturduğu hayal kırıklığı olmaktadır. Ayrıca danışanına yardım etme dürtüsü Peteet'in ilahiyat fakültesini bitirmiş ancak atanamamış olan babasının çocuklarına dinî rehberlik ederken anlayışsız tavırlarından dolayı mahcup hissetme anlarıyla çatışmaktadır. Danışanı adeta şeytanla Tanrı arasında kalmaya ve bu şekilde acı çekmeye devam ettikçe Peteet'in geçmişteki anıları canlanmıştı. Bu durum babasının "çünkü ben öyle söyledim" emrine itaat etme isteğini hatırlatırken ona aksi açıklanamayan deliller karşısında Tanrı'nın iyiliğine güvenmek için verdiği mücadeleyi anımsatmıştır. Bu karşı aktarımın farkında olan Peteet danışanının inancını teşvik ederken sorunları çözümleme konusunda ileri gittiğini düşünerek danışanını sadece dinlemeye ve problemin çözümü konusunda karşılaşılabileceği can sıkıcı şeylerle yüzleşmek üzere onu cesaretlendirmeye karar vermiştir. Sonuçta danışan Tanrı ile farklı bir ilişki içeren yeni bir hayat kurmaya ve bunun için gerçekçi adımlar atmaya karar vermiştir. Elbette bu ilerleme psikoterapi etiğine de uygun olarak danışanın kendi iradesi doğrultusunda işlevsel bir Tanrı anlayışı benimsemesiyle gerçekleşmiştir (Peteet, 2009). Burada dinî inanç ve duygularla ilgili sorunları olan bir danışanın danışmanla olan ilişkisinde ortaya çıkan aktarım ve karşı aktarım açıkça görülmektedir. Danışan Tanrı ile ilgili duygu, ihtiyaç ve beklentilerini danışmanına yansıtmaktadır. Danışmanın karşı aktarımı ise kendi geçmişinde yer alan önemli dinî figürler (ilahiyat mezunu olan babası) ve kendi Tanrı tasavvuruyla ilgilidir.

Danışma sürecinde danışmanın manevi konuları bazı sebeplerle konuşmaktan/tartışmaktan kaçınması söz konusu olabilir. Böyle bir durumda danışman danışan tarafından ortak değerler hakkında bilgi paylaşmaktan rahatsız olan uzak bir otorite olarak ya da inançlara düşman olan şüpheli bir bilim insanı olarak görülebilir (McCarthy - Peteet, 2003). Halbuki "Tanrı dostu" bir danışma ortamı dindar bireye dinin içselleştirilmesine yardımcı olan her türlü ruhsal veya aşkın duyguyu muhafaza etme

imkânı sağlayabilir (Spero, 2017). Ancak danışma sürecinde dikkat edilmesi gereken önemli bir konu vardır. Aktarım olayında danışan danışmanına karşı duyduğu hisleri öylesine yoğun bir şekilde yaşayabilir ki bu duyguların danışmanın kendisine mi yoksa danışman tarafından temsil edilen diğer figürlere mi yönlendiğini anlamak zor olabilir (Fromm, 2019). Örneğin danışanın Tanrı tasavvuruyla ilişkili olarak duygu, tepki veya isteklerini danışmanına yansıtması olumlu aktarım şeklinde ise danışmanın narsistik duygularını güçlendirebilir. Olumsuz aktarımda da danışmanın danışanın tepkilerini yanlış yorumlaması muhtemeldir. Danışma sürecinde dinî ve manevi konuların nasıl ortaya çıktığını ve danışanın iyileşmesine katkısının ne olabileceğini anlamak üzere geliştirilen bir eğitim programının önemli bir bölümünde aktarım ve karşı aktarıma odaklanması bu konunun hassasiyetini göstermektedir. Bu eğitimdeki hedeflerden biri danışmaya getirilen dinî ve manevi konularla ilgili olarak aktarım ve karşı aktarımı anlamaktır. Söz gelimi danışman danışanın inancıyla ilgili konulara eğildiğinde danışanın onu sadece artan bir utanç duygusuna yol açan ahlaki bir otorite olarak mı yoksa yaşamının erken dönemlerinde etkisi olan dinî bir figür olarak mı algıladığını tespit etmek zor olabilir. Bununla birlikte karşı aktarım ve etik gibi konuları içeren eğitim programı genel olarak din ve maneviyatla bütünleşen sorunların çözümünde profesyonel yaklaşımın önemini vurgulamaktadır (McCarthy - Peteet, 2003). Danışanın danışmanını bir otorite olarak ya da dinî bir figür gibi algılaması kanaatimizce manevi danışmanlık ortamında karşılaşılmaması daha muhtemel bir durumdur. Çünkü danışman aynı zamanda dinî konulara hâkimiyeti olan bir uzmandır. Bu da danışanın onu diğer dinî otorite figürleri gibi algılamasını sağlarken, Tanrı'nın da içinde olduğu aktarım materyalinin danışma sürecinde ortaya çıkmasını kolaylaştırabilir.

Danışma süresince danışanla danışmanın ilişkisi ortak amaçlara yönelik bir dayanışma ve bağlılıkla yürümelidir (Geçtan, 2017). Başlangıçta danışman danışan tarafından çoğunlukla gizli bir otorite olarak görülmektedir. Ancak zamanla bu duygunun yerini iş birliği yapan iki erişkinin sorumluluğu almalıdır. Bunun için sorunların birlikte tanımlanması, amaç ve yöntemlerin birlikte saptanması gibi çabalar sürecin iyileştirici etkisini arttıran gerçekçi bir algı geliştirme noktasında önemlidir (Doğanavşargil - Vahip, 2003). Yine psikanalitik gelenekte aktarımı yorumlamak, yani danışanın geçmişinde yer alan bir kişinin özelliklerini danışmanına yansıtarak çarpıtma yaptığını açıklamak da danışanın rasyonel bir bakış açısı kazanması için gereklidir.

Psikanalitik gelenekte müdahale yöntemleri arasında aktarımı yorumlayarak yaptığı çarpıtmayı danışana göstermek ağırlıklı olarak değerlidir. Hatta neredeyse diğer bütün prosedürler yorumlama için hazırlık, yorumlamayı güçlendirmek, genişletmek ve daha etkin kılmak içindir (Wachtel, 2011). Bu sayede danışanın tepkilerinin geçmiş yaşantılarından kaynaklandığı ona gösterilmiş, aktarım olayının iç yüzünü anlaması sağlanmış ve bunları bilinçli bir şekilde kontrol altına alması gerçekleştirilmiş olur (Geçtan, 2017). Manevi danışmanlık açısından düşündüğümüzde danışanın Tanrı tasavvuruyla ilgili duygu, istek, tepki ve beklentilerini yansıttığı manevi danışmanın bunları doğru analiz ederek uygun şekilde yorumlaması danışanın yaptığı çarpıtmayı görmesini ve Tanrı ile olan ilişkisinde yaşadığı çelişkili duyguları, manevi gelişimini baltalayan çatışmalı durumları daha gerçekçi bir biçimde değerlendirmesini sağlayabilir. Elbette Tanrı tasavvurunun üzerine şekillendiği geçmiş ilişkiler ve bunlarla ilgili yaşantıların danışma ortamında ele alınması da danışanın sahip olduğu bu tasavvurun temelleri hakkında yeni bir bakış açısı kazanmasında ve Tanrı ile kurduğu ilişkiyi yeniden yapılandırmaya yönelik harekete geçme

kararlılığı göstermesinde faydalı olabilir. Manevi danışman bu süreçte kullandığı dinî/manevi materyalle zenginleştirilmiş müdahale yöntemleriyle danışanına yardımcı olabilir. Bunun yanında danışanla kurduğu ilişkinin bizzat kendisinin de iyileştirici bir etkisi olup olmayacağı sorusuna aşağıda yanıt aranacaktır.

Danışma sürecinde aktarım olayı psikanalitik gelenekte ayrı bir öneme sahipken sonraki dönemlerde danışmanın bir gözlemci ve yorumlayıcı olmaktan daha fazlası olduğu ileri sürülmüş ve ilişkinin kendisine odaklanan, bir kişilik terapiden iki kişilik terapiye geçiş şeklinde ifade edilen yeni bir yaklaşım geliştirilmiştir. Danışmayı öznelerarası alan olarak gören ilişki analizinde açıklayıcı olmaktan çok deneyimsel olmak ve değişimin iki insan arasında geçen ilişkide teşvik edilmesi önemlidir. Psikanalitik düşünce evrilirken aktarım ve karşı aktarım kavramlarının yeniden değerlendirilmesini sağlamış ve zihinsel içgörünün yetersizliği ile duygusal içgörünün gerekliliğini vurgulamıştır. Buna göre danışan-danışman ilişkisinde tepkiler her an iki kişi arasında kurulan ilişki tarafından yeniden şekillendirilir. Danışanın geçmişten gelen ve uzunca zamandır sürdürdüğü eğilimleri odadaki diğer kişinin o anki özellikleriyle ve davranışlarıyla sürekli bir etkileşim ve gerilim içindedir. Bu süreçte danışmanın içtenliği danışanla arasındaki ilişki durumun ayrıntıları kadar önemlidir. Destekleyici bir ilişki danışana duygusal bir gelişim sürecine girme olanağı vermektedir (Wachtel, 2011). Böyle bir yaklaşımla danışma ortamında Tanrı tasavvurunun sürekli bir değişim içerisinde olmasını öngörmek mümkündür. Bu tür bir ilişki olumlu ya da olumsuz güçlü duygusal deneyimleri uyandırma kapasitesine sahiptir. Herhangi bir ilişkide bile partnerler birbirlerinin dinî temsillerinden etkilenebilirken danışan-danışman ortaklığında ayınsını beklememek için hiçbir neden yoktur (Spero, 2017). Manevi danışmanlıkta iyileştirici güç danışan-danışman arasındaki sürekli etkileşimde yatmaktadır. Böyle bir danışmanlık ilişkisi adeta iki tarafın kendi yaratıcı yetenekleriyle iyileştirici bir hikâye üretmek için yazar oldukları bir şifa etkileşimidir (Jang, 2016).

Danışan-danışman ilişkisinde danışanın Tanrı ile daha güvenli bir ilişki kurmasına yönelik olarak işlevsiz (sert, reddedici, cezalandırıcı vs.) Tanrı tasavvurlarının değişmesi; danışan ile güçlü ve güvenli bir bağ oluşturmaya, danışanı uyumsuz ilişki kurma yollarını bırakmaya teşvik etmeye ve danışanın aktarımı ile danışmanın karşı aktarımı üzerinde çalışmaya bağlıdır. Güçlü bir bağ kurma konusunda danışman sevgi dolu bir ebeveyn ya da bakıcı gibi davranarak danışanın teselli bulabileceğine inandığı bir danışma ortamı için güvenli temeli sağlamalıdır. Bunun için danışanın yaşadığı karmaşayı görmesi, bunları nazikçe takip etmesi ve onun ne düşünüp hissettiğini uygun şekilde kendisine yansıtması son derece önemlidir. Danışanın kendisine ıstırap veren konuları bile rahatlıkla konuşabileceğini bildiği böyle bir ilişki onun Tanrı'yla olan duygusal deneyimlerinde de farklılaşmaya yol açarak acı verici meselelerde Tanrı'ya yönelme konusunda daha istekli ve kararlı olmasını sağlayacaktır (Moriarty vd., 2006). Sonuçta gerçekleşen şey birincil bakıcının sert iç sesinin yerini danışmanın sesinin alması ve Tanrı tasavvurunun yeniden desenlenmesidir. Bu şekilde ilgisiz ve reddedici olan Tanrı tasavvuru empatik ve kabul edici hale gelebilmektedir (Moriarty, 2008). Danışana iyileştirici bir kişilerarası deneyim sunarken aktarım ve karşı aktarım olaylarına odaklanmak da gerekmektedir. Aktarım danışanların çözülmemiş duygularını bilinçsizce danışmana yansıtmasıyla karşı aktarım bu kez danışmanın çözülmemiş sorunlarını temsil etmektedir (Moriarty vd., 2006). Bu noktada danışmanın sahip olduğu Tanrı tasavvuru ve hangi dinî/manevi başa çıkma yöntemlerini kullandığı incelenmelidir. Tanrı tasavvurunun çalışıldığı bir danışma ortamı eğer danışmanın işlevsel olmayan biliş ve davranışlarını ortaya çıkarıyorsa danışmanın

kendisi bunun farkında olmalıdır. Bu durumda manevi danışmanın dini/manevi konulardaki çözülmemiş problemleriyle ilgili yardım alması ve süpervizyon desteği düşünülmelidir.

Sonuç

Ülkemizde yeni bir meslek olarak görülebilecek manevi danışmanlık pek çok yönden hâlâ geliştirilmesi gereken bir hizmet alanıdır. Bunun için manevi danışmanlık uygulamalarının yer verildiği saha çalışmalarının yanında daha hacimli bir literatüre sahip olunması gerektiği açıktır. Bu makalede henüz üzerine yeterince konuşma fırsatı bulunmamış ancak her danışma sürecinde olduğu gibi manevi danışmanlıkta da önemli olduğu düşünülen aktarım ve karşı aktarım kavramları ele alınmıştır. Psikanalitik gelenekte daha yoğun bir şekilde üzerinde durulan bu konu diğer terapötik süreçlerde de göz ardı edilmemekte ve ilgili literatür çeşitli vaka örneklerinin sunulması yoluyla sürekli güncellenmektedir.

Aktarım ve karşı aktarımın sadece danışma ortamında değil günlük hayatta dahi görünür olması konuyu çok daha dikkat çekici hale getirmektedir. Manevi danışmanların ise danışanlarıyla kurdukları ilişkilerinde bu etkileşimden haberdar olmaması düşünülemez. Nitekim, kuvvetle muhtemel her manevi danışman farkında olarak ya da olmayarak aktarım ve karşı aktarım olaylarıyla karşılaşmaktadır. Kimi zaman danışanın Tanrı hakkında konuşurken sözü danışmanına getirmesi ve ona yönelik benzer betimlemeler yapması birçok manevi danışmanın yaşadığı bir durum olabilir. Manevi danışmanın danışanın gözünde dini otoriteyi temsil etmesi bu durumun bir nedeni olabilir. Ayrıca geçmiş yaşam anılarında var olan otorite figürleri ve bu kişilerle kurulan ilişkiler de aktarım için uygun bir repertuar sağlayabilir. Burada danışanın yaptığı betimlemeler bazen olumlu bazense olumsuz olabilir. Böyle bir durumda manevi danışman danışanın davranışlarının geçmiş yaşantılarından kaynaklandığını ona gösterebilmelidir. Çünkü danışan açısından aktarım olayının iç yüzünün anlaşılması danışma sürecinin sağlıklı bir şekilde ilerlemesine yardımcı olacaktır. Kısacası manevi danışmanın aktarım olayını çözmesi ve aynı zamanda danışman tarafından söylenen iyicil ya da tepkisel ifadeleri üzerine alınmaması önemlidir. Yine bir manevi danışmanın karşı aktarımlarının farkında olması danışma sürecinin bir yardım faaliyetine dönüşmesi açısından gereklidir.

Bu makalede aktarım ve karşı aktarım anlatılırken özellikle Tanrı tasavvurunun mercek altına alınması şüphesiz inanan bir danışanın yaşam alışkanlıklarını düzenleme ve sorunlarına çözüm bulma gibi hususları Tanrı'yla kurduğu ilişki zemininde yapılandırmak istemesiyle ve aktarım olayında Tanrı tasavvurunun önemli bir kaynak olmasıyla ilgilidir. Ancak konuyu genişletebilecek sonraki çalışmalar aktarım ve karşı aktarımın manevi danışmanlık ilişkisinde nasıl ortaya çıktığını gösteren olgu sunumları olabilir. Böylece manevi danışmanlık süreçleriyle ilgili olarak daha fazla materyale ulaşma, bunları yorumlama ve mesleki gelişimle ilgili yol alma fırsatı oluşabilir.

Kaynakça

- Aksan, Karci. *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Ankara İlinde Bulunan Bir Kamu Hastanesi Örneği*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Angın, Yasemin. "Manevi Danışmanlıkta Müdahale Yöntemleri ve Bir Olgu Sunumu". *9. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi* (12-13 Aralık 2020). Ankara: Online, 2020.
- Angın, Yasemin. *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dinî Yönelim ve Tanrı Algısı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
<https://ekitap.atauni.edu.tr/index.php/product/obsesif-kompulsif-bozukluk-tanili-hastalarda-dini-yonelim-ve-tanri-algisi/>
- Ayten, Ali vd. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. I Cilt. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Bedir, Fatma Nur. "Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgisinin Analizi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (2017), 717-740.
- Belen, Fatma Zeynep. *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*. Ankara: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Danacı, Aysen Esen. "Aktarım ve Karşı-aktarım". *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 10/3 (2009), 55-58.
- Dinçer, Murat – Ekşi, Halil. "Manevi Danışmanlık İçin Çözülmesi Gereken Meseleler", *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* ed. Halil Ekşi-Çınar Kaya. 259-268. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Doğanavşargil, Özge - Vahip, Işıl. "Terapötik İşbirliği Neden Önemli? Psikiyatrik Yakınması "Olmayan" Bir Aile İçi Şiddet Olgusu". *Klinik Psikiyatri*, 6 (2003), 165-169.
- Düzgüner, Sevde. *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Freud, Sigmund. "The Dynamics of Transference", *The Special Section: Therapeutic Alliance in Psychotherapy Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud* ed. James Starchey. 99-108. London: Hogarth Press, 1912.
- Freud, Sigmund. *Musa ve Tek Tanrıcılık*. çev. Erol Sevil. İstanbul: Dergah Yayınları, 1976.
- Freud, Sigmund. *Beş Konferans ve Psikanalize Tolu Bakış*. çev. Kamuran Şipal. İzmir: Cem Yayınevi, 2020.
- Fromm, Erich. *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Henriksen, Richard vd. "Counseling Students' Perceptions of Religious/Spiritual Counseling Training: A Qualitative Study". *Journal of Counseling & Development*, 93 (2015), 59-69. DOI: 10.1002/j.1556-6676.2015.00181.x
- Hoffman, Louis. "Working with the God Image in Therapy: An Experiential Approach". *Journal of Psychology and Christianity*, 29/3 (2010), 268-271.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- İnal, Salihanur. *Onkoloji Servislerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Etkisi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Jang, Jung Eun. "The Interactive Play and a Persuasive God: A Psychoanalytic Approach to Re-envisioning Pastoral Care and Counseling". *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 70/2 (2016), 136–142.

- Karagöz, Sema. *Manevi İçerikli Grup Rehberliğinin Özel Gereksinimli Çocuk Sahibi Annelerin Dinî Başa Çıkma, Psikolojik İyi Oluş ve Kaygı Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2021.
- Kılınçer, Hatice. *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2021.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. *COVID-19 ve Dinî Başa Çıkma Yalnızlık, Umutsuzluk, Hayatın Anlamı ve Kader Algısı Uygulamalı Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021. <https://avesis.atauni.edu.tr/yayin/634b9a20-75cf-4fd1-80bf-cd1767aa0643/covid-19-ve-dini-basa-cikma-yalnizlik-umutsuzluk-hayatın-anlamı-ve-kader-algisi-uygulamalı-calisma>
- Koç, Mustafa. (2016), "Türkiye'deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi (2016) Üzerine Bibliyometrik Analizler". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2016), 37 – 94.
- McCarthy, Mary K.- Peteet, John. "Teaching Residents about Religion and Spirituality". , *Harvard Review of Psychiatry*, 11/4 (2003), 225-228. DOI: 10.1080/10673220303948
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Memiş, Hülya. *Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Ergenlerin Ergenlik Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeylerine Etkisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Moriarty, Glendon. "Time-Limited Dynamic Psychotherapy and God Image". *Journal of Spirituality in Mental Health*, 9/3-4 (2008), 79-104.
- Moriarty, Glendon. "Understanding the God Image Through Attachment Theory". *Journal of Spirituality in Mental Health*, 9/2 (2006), 43-56.
- MYK, Mesleki yeterlik kurumu. "Ulusal Meslek Standartları". Erişim 21.04.22. file:///C:/Users/Samsung/Downloads/19UMS0728-6%20Rev%2000%20Manevi%20Dan%C4%B1%C5%9Fman%20(6).pdf
- Noronha, Konrad Joseph. "Influences on God Images of Older Vowed Religious Men". *Counseling and Values*, 61 (2016), 64-79.
- Özoğul, Ayşe. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Logoterapinin Uygulanabilirliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Peteet, John. "Struggles with God: Transference and Religious Countertransference in the Treatment of a Trauma Survivor". *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 37/1 (2009), 165–174.
- Richards, Scott. "Theistic Integrative Psychotherapy", *Spiritually-Oriented Psychotherapy* ed. Len Sperry ve Edward Shafranske. 259-285. Washington, DC: American Psychological Association, 2005.
- Rowatt, Wade - Kirkpatrick, Lee. "Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs". *Journal For The Scientific Study of Religion*, 41/4 (2002), 637-651.
- Sami, Waleed vd. "Disenchantment, Buffering, and Spiritual Reductionism: A Pedagogy of Secularism for Counseling and Psychotherapy". *Religions*, 12 (2021), 12/612, 2-16.
- Spero, Moshe Halevi. "Touched by Grace during the Psychoanalytic Hour: the Transformation of a Religious Resistance". *The Psychoanalytic Quarterly*, 77/1 (2017), 283-325. DOI: 10.1002/j.2167-4086.2008.tb00342.x
- Sunat, Haluk. *Freud'un Psikanalizi Kuram, Uygulama, Kültürel Açılımlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Şirin, Turgay. *Dinî Danışma ve Rehberlik*. İstanbul: Mim yayınları, 2014.

Taşçı, Nurbanu. *Denetimli Serbestlik Tedbiri Altındaki Hükümlülerin Rehabilitasyonu ve Mükerrer Suçun Önlenmesinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (Dindarlık ve Suç İlişkisi Üzerine Araştırma)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Thorne, Brian. "The Prophetic Nature of Pastoral Counselling". *Journal of Guidance and Counselling*, 29/4 (2001), 435-445. DOI: 10.1080/03069880120085983

Wachtel, Paul. *İlişkisel Kuram ve Psikoterapi Uygulaması*. çev. Betül Taylan Bozkurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Watts, Richard. "Biblically Based Christian Spirituality and Adlerian Psychotherapy". *The Journal of Individual Psychology*, 56/3 (2000), 316-328.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 48, Aralık/December 2022, 35-57

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/73713>

ISSN 2791-6812

Mu'cizenin İmkân ve Delâleti: Bâkılânî Örneği

The Possibility and Substantiation of Miracles: The Case of al-Bâqillânî

Yazar Bilgisi Author Information

Erkan BULUT

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas, Türkiye
Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology, Sivas, Türkiye
erkanbulut@cumhuriyet.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-6062-6510

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1113124
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
6 Mayıs/May 2022	25 Ekim/October 2022

Öz

Bu makalede Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) mu'cize konusunu temellendirmesi ele alınmıştır. Bilindiği gibi mu'cize, kelâm ilminde nübüvvetin ispatı ile ilgili olarak ilk akla gelen yöntemdir. Mu'cize ile desteklenen peygamberin haberi bu sayede âhâd haber olmaktan çıkar ve mütevatir derecesine yükselir. Eş'arî sistem içerisinde mu'cize konusunu ilk defa ele alıp detaylı bir şekilde inceleyen ve mu'cize hakkında müstakil bir eser kaleme alan kelâmcı Bâkılânî'dir. Bâkılânî, mu'cizeyi nübüvvetin ispatında yegâne delil kabul etmesi nedeniyle mu'cize meselesini rasyonel bir zemine taşımaya çalışmıştır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) sonra mezhebin ikinci teorisini kabul edilen ve sistemleşmesinde büyük katkısı olan Bâkılânî'nin görüşleri bu bakımdan oldukça önemlidir. Bu nedenle çalışmamızda hissî ve akfî mu'cizelerin nübüvve delâletinin Bâkılânî tarafından ele alınışının, bununla bağlantılı olarak nedensellik konusuna yaklaşımının ve âdet teorisi konusundaki görüşlerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Araştırmada Eş'ari kaynaklarının en önemlilerinden sayılan Bâkılânî'nin *Kitabü't-Temhîd*'i ve mu'cizenin imkânını, nübüvve delâletini ve diğer harikulâde olaylardan farkını göstermek amacıyla kaleme aldığı *Kitabü'l-Beyân*'ı esas alınmıştır. Bunlara ilaveten Bâkılânî'nin nedensellik ve âdet teorisi bağlamında tartışmaya girdiği Mutezile mezhebinin görüşlerini tespit maksadıyla özellikle Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* isimli eserinden faydalanılmıştır. Bâkılânî'nin görüşleri kendisinden önceki ve sonraki bazı kelâmcı ve filozofların özellikle Mutezilî Kâdî Abdülcebâr'ın görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç itibarıyla nübüvve delâleti hususunda mu'cizeyi alternatifsiz ölçüt kabul eden Bâkılânî'nin temellerini Eş'arî'de bulacağımız düşünceleri, rasyonel bir şekilde çözüme kavuşturmaya çalıştığı görülmüştür. Bâkılânî, mu'cizenin anlaşılmasında anahtar konumundaki *âdet*, *kudret* ve *ac* kavramları ile ilgili olarak gelenekten farklı kendine özgü bir anlayış geliştirmiştir. Diğer yandan mu'cize meselesinin zorunlu nedensellik kuramından ayrı ele alınmasının mümkün olmadığını gören Bâkılânî, illiyet konusunu Eş'ari kelam sisteminin ilkeleri çerçevesinde ele almış, bu bağlamda nedensellik ilkesini reddederek yerine *âdet teorisini* savunmuştur. Bâkılânî'ye göre tabiattaki zorunlu nedenselliğin kabulü evrenin tek yaratıcısı olan Allah'ın kudretini sınırlandırmak anlamına gelecektir. Ayrıca nedensellik yasaının mümkün değil de zorunlu olduğunun kabulü sonuçlar üzerinde birden fazla etken gücü akla getireceğinden her bir etken gücün ayrı bir yaratıcı olduğu fikrine yol açacaktır. Bunu tevhide aykırı bulan Bâkılânî, varlıklarda meydana gelen değişimlerin Allah'ın eşyaya vasitasız olarak etki etmesiyle ortaya çıktığı düşüncesini ileri sürmüştür. Allah'ın kudretinin sürekli olarak varlıklara müdahale etmesi (teceddüd-i emsâl), evrendeki illiyet bağının zorunlu olmadığı ve fail-i muhtar olan Allah'ın iradesinin doğa yasalarını dilediği zaman ve dilediği mekânda askıya alabileceğine delâlet ettiğini ileri sürmüştür. Bunu Allah'ın takdiri olarak görmek gerektiğini ifade eden Bâkılânî, tabiatta var olan illet-malûl ilişkisinin eşyanın yapısındaki içkin bir güçten kaynaklanmadığını belirtmiştir. Nesnelere arasındaki bağın, filozofların düşündüğü gibi zaman aralığı olmayan bir bağ şeklinde düşünülmesinin doğru olmadığını, bu bağın, olayların sürekli tekrarlanması ve bunların müşahadesi sonucunda bizde oluşan âdetten ibaret olduğunu söylemiştir.

Sonuç itibarıyla Bâkılânî, bütün çeşitleriyle mu'cizeleri nübüvvetin ispatı noktasında tek ölçüt olarak kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in hissî ve manevi mu'cizelerle desteklendiğini ifade eden Bâkılânî, onun en büyük mu'cizesinin kıyamete kadar

devam edecek olan zaman ve mekân üstü özelliklere sahip olan Kur'ân-ı Kerîm olduğunu belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Bâkılânî, Nübüvvet, Mu'cize, Nedensellik.

Abstract

This article discusses al-Bâqillânî's (d. 403/1013) perspectives of the notion of miracle. As it is known, the notion of miracle is the primary proof of prophethood that comes to mind in the science of kalâm. In this way, backed up by miracles, the news of the prophet is no longer âhâd news but reaches the level of mutawâtir. Being the first scholar to address the issue of miracle for the first time in the Ash'arî school, the theologian al-Bâqillânî examined it in detail and wrote an independent work on it. Al-Bâqillânî attempted to move the notion of miracle to a rational basis as he accepted it as the only proof of prophethood. In this respect, the views of al-Bâqillânî are critical as he was considered as the second theorist of the madhab after Abû al-Ḥasan al-Ash'arî, (d. 324/935-36) and contributed greatly to its systematization. Therefore, the present study aims to reveal how al-Bâqillânî addresses the proof of prophethood through emotional and rational miracles, and in connection with this, his approach to causality, along with his views on the theory of habit.

In this study, al-Bâqillânî's works *Kitâb al-tamhîd*, considered as one of the most important al-Ash'arî sources, and *Kitâb al-bayân*, which he wrote to show not only the possibility of miracle and its being an indication of prophethood but also to highlight its difference from other marvellous occurrences. In addition to these, the work of Qādî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025) entitled *al-Mughnî fî abwâb al-tawhîd wa-l-'adl* was used to pinpoint the views of the Mu'tazilite madhab, which al-Bâqillânî discussed based on causality and habit ('âda) theory. Al-Bâqillânî's views were presented in comparison with those of some theologians and philosophers before and after him, particularly those of Mu'tazilite Qādî 'Abd al-Jabbâr. The present study revealed that al-Bâqillânî, who accepts miracles as an unrivalled criterion in terms of their indication of prophethood, tries to rationally resolve the ideas that are based on Ash'arî. Al-Bâqillânî developed a unique understanding different from the mainstream, regarding the notions of habit, power and weakness, which are keys to understanding miracles. However, seeing that it is not possible to address the notion of miracle separately from the theory of essential causality, al-Bâqillânî addressed the notion of causality based on the principles of the Ash'arî school of kalâm, and he rejected the principle of causality and defended the theory of habit, instead. According to al-Bâqillânî, accepting essential causality in nature would mean limiting the power of Allâh, the sole creator of the universe. Furthermore, as the acknowledgment that the causality law is essential, rather than possible, would bring to mind the impact of more than one active power on what happens, and it would lead to the idea that each active power is a separate creator. Thinking that this runs counter to tawhîd, al-Bâqillânî put forward the idea that changes in beings occur when Allâh acts on things without a mediator. He further argued that the constant intervention of Allâh's power in beings (tajaddud al-amthâl) indicates that the causal links in the universe are not essential and that the will of Allâh, the perpetrator, can suspend the laws of nature whenever and wherever He wishes. Thinking that it is necessary to consider this as the will of Allâh, al-Bâqillânî stated that the cause-effect relationship in nature does not originate from an inherent power in the structure of things. He also noted that, unlike what philosophers think, it is not accurate to think of the connection between objects as a bond without a time interval; this bond

consists of habits in us, due to the constant repetition of events and our observing them.

In conclusion, al-Bâqillânî accepted all kinds of miracles as the only criterion for the proof of prophethood. He noted that the Prophet was supported by emotional and spiritual miracles and that his greatest miracle is the Qur'an, which possesses properties that will last until the Day of Judgment beyond time and space.

Keywords: Kalâm, al-Bâqillânî, Prophethood, Miracle, Causality

Giriş

Nübüvvet, Allah'ın insana yüklemiş olduğu ağır bir görevdir. Bu görevi üstlenen insan, çevresindekilerin inançlarını ve yaşam biçimlerini değiştirmeye taliptir. Bu sebeple yaşadığı toplumda tekzip edilme ve dışlanmanın yanında her türlü hayati tehlike ile de karşı karşıya kalması muhtemeldir. Böyle kutsal ve önemli bir görevi üstlenen kişiyle, yalancı nebînin (mütenebbi) birbirinden ayırt edilebilmesi için peygamberlik iddiasında bulunan şahsın iddiasını ispatlayacak delilini izhar etmesi gerekir. Kelâmcılar, nübüvveti ispatlayacak en önemli delillerden birisi olarak mu'cizeyi kabul etmişlerdir.¹ Bunun için de mahlûkatın gücünün üzerinde hârikulâde bir olayın vukû bulması ve bu olayın failinin de Allah olduğunun ispatlanması gerekir. Mu'cize, nübüvvet iddiasında bulunan bir kimseye Allah'ın dışarıdan bir desteği olarak kabul edilir ve bu destek sayesinde resulün haberi, mütevâtir haber konumuna yükseltilmiş olur. Ehl-i sünnet mütekellimleri arasında peygamberlik iddiasının doğruluğunu ispatlayacak yegâne delilin mu'cize olduğu hususunda ittifak ve icmâ iddiaları vardır. Örneğin Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) bu görüş üzerinde ümmetin ittifakı olduğunu belirtir.²

Bâkîllânî³ mu'cize konusunu Ehl-i sünnet içerisinde ilk defa ele alıp detaylı bir şekilde inceleyen ve bu konuda müstakil bir eser telif eden mütekellimdir. Bâkîllânî'den sonra

¹ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fî uşûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Darü'l-Meârif, 1969), 90.

² Bu konuda Râzî şu ifadeleri kullanır: "Nübüvvet hakkında söz söyleyenler iki gruptur. Birinci grup, 'Mu'cizelerin onun elinde zuhur etmesi onun sadakatine delâlet eder' sözünü söyleyenlerdir. Sonra biz tahkiki hak ve batılı da geçersiz kılmak üzere O'nun sözleriyle istidlâl ediyoruz. İşte bu söz, birinci yoldur ki genel olarak bütün din ve mezhep mensupları bu görüştedirler." (Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yete'alleku bihâ*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Dârü'l-Külliyyatî'l-Ezheriyye, 1406), 171.); Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) göre de Ehl-i Sünnetin üzerinde icmâ ettiği sekizinci esas mu'cizedir. "Mu'cize, nebilik iddiasında bulunan kimsenin olağan bir durumun zıddına ortaya koyduğu ve yine o kimsenin bununla kendi topluluğuna tehdit ettiği ve kendi topluluğunun ona karşı bir benzerini ortaya koymakta aceze düştüğü bir durumun tezahürüdür. (Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 271.); Ehl-i Sünnet'in birleştiği hususları sıralayan İsferyânî, (ö. 471/1078) peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin doğru söylediğinin delilinin mu'cize olduğunu ifade eder. (Bk. Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferyânî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 169.) İbn Teymiyye (ö. 728/1328) peygamberlik iddiasının mu'cize ile ispatlanmasının gerekliliği konusunda ümmetin icmâsı olduğu konusunda Bâkîllânî'den bir alıntı yapar ve bu konuda ümmet arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını belirtir. (Bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1386), 37.)

³ Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hicrî 330 (941-42) yılı civarında doğduğu sanılmaktadır. Babası veya dedelerinden birisi bakla ticaretiyle uğraştığı için Bâkîllânî diye şöhret kazanmıştır. İlköğrenimini Basra'da yapmış, orada İmam Eş'arî'nin öğrencilerinden çeşitli ilimler tahsil etmiştir. Öğrenimini tamamlamak için gençlik yıllarında Bağdat'a gitmiş ve oradaki ünlü âlimlerden dersler okumuştur. Öğrenimini tamamladıktan sonra tekrar Basra'ya dönmüş ve Basra Camii'nde ders vermeye

mu'cize anlayışı Eş'arî sistem içerisinde benimsenmiş ve özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından felsefi bir zemine taşınarak savunulmuştur.⁴ Bâkılânî'ye göre mu'cizenin nübüvveti delâlet edebilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Bu şartlar içerisinde üzerinde en çok durulanları Allah'ın fiili olması, bizzat iddia sahibini doğruluyacak tarzda meydana gelmesi, olağan dışı olması ve tehaddide bulunması en çok dikkat çeken hususlardır. Bâkılânî Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayacak asıl mu'cizesinin Kur'ân-Kerîm olduğunu söyler. Kur'ân'ın mu'cizevi yönlerini gösterebilmek amacıyla da *İ'câzü'l-Kur'ân*⁵ adlı eserini kaleme almıştır.

Mu'cizeleri genel olarak hissî ve aklî olarak iki kısma ayıran kelâmcılar, hissî mu'cizeler bağlamında nedensellik meselesini de gündeme taşıyarak tartışma konusu yapmışlardır. Bâkılânî de söz konusu meseleyi rasyonel bir zeminde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bâkılânî'ye göre sebep-sonuç arasındaki bağın zorunlu kabul edilmesi fâil sebeplerin çoğalması sonucunu doğuracaktır. Bu ise birden fazla yaratıcının varlığı (taaddüdül-âlihe) düşüncesini akla getirecektir. Bunun tevhide aykırı olduğunu düşünen Bâkılânî, varlıklarda meydana gelen değişimleri âdet teorisi ile izah etmeye çalışmıştır.

Öte yandan mu'cize konusu ile Allah'ın kudreti meselesi birbirinden ayrılmaz bir münasebet içerisinde. Bâkılânî, kendine özgü bir kudret ve acz anlayışı geliştirerek mu'cize konusunu temellendirmeye çalışmıştır. Bâkılânî'ye göre mutlak kudret sahibi Allah'tır. Tabiattaki varlıklar Allah'ın irade ve kudretiyle var olmakta ve varlıklarını devam ettirmektedirler. Tabiatta kendi kendine cisimlerin hareketlerini sağlayan mekanik bir güç bulunmamaktadır. Cisimlerin kendi öz varlıklarında yer alan içkin bir güçle kendi fiillerini yarattıkları düşüncesi hatalıdır. Dolayısıyla Allah'tan başka bir failden söz edilemez. Bu nedenle Bâkılânî mu'cize konusunu izah ederken nedensellik meselesine de temâs etmiş ve özellikle Mu'tezile'nin iddialarına da cevap mahiyetinde acz ve kudret kavramlarını öne çıkarmıştır. Bâkılânî mu'cizelerin imkânını ispatlamak amacıyla nedensellik yasasının yerine âdet teorisini savunmuştur. Âdet, akılda ya da tabiatta var olan bir yasa değil, varlıkların ardarda yeniden yaratılıyor olmalarının bizlerde oluşturduğu bir algıdır. Âdet teorisi Bâkılânî'nin belirlediği esaslar çerçevesinde sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet âlimleri üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Gazzâlî, Bâkılânî'nin temellendirdiği mu'cize anlayışını daha da geliştirilerek felsefi bir zemine taşımıştır. Dahası âdet teorisi Mu'tezile bilginlerinin çoğunluğu tarafından da benimsenmiş ve temel ilke olarak savunulmuştur. Bâkılânî'nin mu'cizeye ilişkin görüşlerinin Gazzâlî tarafından savunulmasıyla da bu yaklaşım özde Eş'arîlerin genelde ise Ehl-i sünnetin resmi görüşü haline gelmiştir.

Hicri 4. yüzyılda Ehl-i sünnetin çok yönlü bir âlimi olarak yetişen Bâkılânî, kelâmcılık yönü ağır basmış olsa da diğer İslâmî ilimlerle de ilgilenmiştir. Onun kelâmcılık yönüne ilgili

başlamıştır. Çeşitli mezheplere mensup âlimlerle tartışmaların yapılacağı meclislere Ehl-i Sünnet temsilcisi olarak katılmıştır. Bağdat, Ukberâ ve Sağr'da kadılık ve kâdilkudâtılık yapmıştır. Daha sonra Bağdat'a yerleşmiş ve ölümüne kadar Mansûr Camii'nde müderrislik yapmıştır. 23 Zilkade 403 (5 Haziran 1013) Cumartesi günü Bağdat'ta vefat etmiştir. (Bk. Şerafettin Gölçük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/531.)

⁴ Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 239-251; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaâti Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1385), 99-102.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1411).

yapılan çalışmalar çoğunlukta. Örneğin Şerafettin Gölcük'ün kaleme aldığı *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, Bâkılânî'de İnsanın Fiilleri Anlayışı* isimli çalışması bunlardan birisidir. Bâkılânî'nin mu'cize anlayışı hakkında yapılan çalışmalar genel olarak *İ'câzü'l-Kur'ân* isimli eserine yoğunlaşmış araştırmalardır. Onun hissî mu'cizelere halel gelmemesi için nübüvvetin ispatı konusunda tabiat ve nedensellik kuramına karşı âdet teorisini temellendirmeye çalışması önemlidir. Bu mesele hakkında bir çalışmaya rastlayamamış olmamız bizi bu araştırmayı yapmaya teşvik etmiştir. Bâkılânî'nin konu hakkındaki görüşleri ve özgünlüğü analitik bir yöntemle ele alınmaya çalışılmıştır. Makalede öncelikle mu'cize kavramı izah edildikten sonra Bâkılânî'nin hissî mu'cize anlayışına yoğunlaşılacaktır.

1. Mu'cize Kavramı ve Mahiyeti

Mu'cize, *zayıflık, güçsüzlük, şaşırtmak, bir şeyin aslı ve kökü, kusur etmek ve inatçılık* gibi çeşitli anlamlara sahip *acz* kökünden türemiş olan *i'caz* kelimesinin isim formudur.⁶ Bu haliyle *aczi ispat etmek, âciz bırakmak*⁷ gibi anlamları da içerir. Kelimedeki acziyetin açıklığından dolayı istiare yöntemiyle mecazen aciz kalmaya sebep olana isnad edilmiş, daha sonra da ona isim olmuştur. Ya da kendilerine peygamber gönderilen kimselerin hârikulâde iş karşısındaki âcizliklerini ifade etmek üzere mu'cize olarak isimlendirilmiştir.⁸ Mu'cize kelimesinin sonunda yer alan yuvarlak “tâ” mübâlağa ifade etmek üzere eklenmiştir.⁹ Filozoflar mu'cize kavramı yerine aynı anlamı ifade etmek üzere *hârîka* kelimesini kullanmayı tercih ederler. Bunun nedeni, onların bu meseleyi illet-malul çerçevesinde ele almalarıdır.¹⁰ Mu'cizeyi sözlük anlamıyla kerâmet ve sihir gibi diğer olağan dışı olaylardan ayırabilmek zordur.¹¹

Kelâmcılar, ileri sürdükleri şartları mu'cizenin tanımına yansıtmalarından dolayı farklı tarifler yapmışlardır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Ehl-i sünnet kelimcilerinin şartlarını genel anlamda yansıtan “Peygamberlik iddiasında bulunan zatın elinde, inkârcılara meydan okuduğu sırada, âdetin hilâfına ve inkârcıları bir benzerini meydana getirmekten âciz bırakacak şekilde zuhûr eden hârikulâde iştir.”¹² şeklindeki mu'cize tanımı önemlidir.

⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru-Sâdir, ts.), “acz”, 5/369.

⁷ İbn Manzûr, “acz”, 5/369.

⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü Uşûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346), 170.

⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “tb'a”, 8/369.

¹⁰ Cemal Hüseyin Ebu Ferha, *Mizânü'n-nübüvveti el-mu'cize* (Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 1418), 16.

¹¹ Kur'an'ı Kerim'de “acz” kelimesi yirmialtı yerde geçmesine rağmen mu'cizenin terim anlamı karşılığında kullanılmaz. Aynı anlamı ifade etmek üzere Kur'an'da “el-Hakk” (*Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), Yunus 10/76, 77.), “el-Beyyinat” (er-Rûm 30/47.), “el-Ayet” (en-Necm 53/18.), “es-Sultan” (ez-Zâriyât 51/38.), “el-Bürhân” (el-Kasas 28/32.) ve “el-Furkân” (el-Bakara 2/53.) gibi kelimeler yer alır. Mu'cizenin bir kelâm terimi olarak ne zaman kullanıldığı tam olarak bilinmemekle beraber 4. (10.) yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı tahmin edilmektedir. (Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatı Açısından Hissî Mûcizeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2001), 17; Halil İbrahim Bulut, “Mu'cize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/350.)

¹² Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* (İstanbul: Haznedâr Matbaası, 1970), 166.

Fahreddin Râzî, (ö. 606/1210) mu'cizenin tanımında Bâkılânî ve Cüveynî'nin¹³ (ö. 478/1085) aksine fiil kelimesinin yerine emr (şey, durum) kelimesini tercih ederek mu'cizenin kapsamını genişletmiş, mutâd olan şeyleri yapamama halini de böylece tanımın içerisine almıştır: "Mu'cize, muârizlara meydan okunmasının yanında muârazanın yapılamaması ile gerçekleşen hârikulâde bir durumdur (emr)."¹⁴

Ehl-i sünnet kelimcilerinin mu'cize tanımlarını incelediğimizde mu'cize için yedi şartın öngörüldüğü anlaşılmaktadır.¹⁵ Bu yedi şartı meydan okuma ve Allah'ın hükmü ve fiili olması şeklinde iki temel unsura da indirgememiz mümkündür.¹⁶ Öte yandan mu'cize terimi ile daha çok doğa yasalarının ihlalini içeren hissî mu'cizelerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Esas itibarıyla mu'cize, nübüvveti inkâr eden hasımları karşılık veremez hâle getirerek acizyet içerisinde bırakma esasına dayanmaktadır. Çünkü kelâmcular nübüvvet gelmeden önce bir şeriat olmadığından, peygamberlik iddiasının dışarıdan bir tasdikle sübut bulacağını düşünmüşlerdir.¹⁷ Bu tasdik ise genel olarak mütekellimlere göre mu'cizeden başka bir şey değildir.

Ehl-i sünnete göre mu'cizeler nübüvvetin ispatında en önemli delillerden birisidir. Ancak nübüvvetin ispatı öncelikle Allah'a iman etmeyi gerektirir. Allah'ın varlığını kabul etmeyen birisine peygamberliği ve peygamberin elinde vuku bulan mu'cizenin Allah'ın bir fiili olduğunu anlatmaya çalışmak doğru bir yaklaşım değildir. Mu'cizenin nübüvvetin ispatında önemli bir delil olduğu konusunda mütekellimler arasında bir ittifak meydana gelmiştir.¹⁸ Mu'cizenin salt sem'î deliller ile ispatlanmaya çalışılması devr (totoloji) gerektireceğinden ayrıca akli öncüllere dayanarak ispatlanması da zorunludur. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimlerince mu'cize, hem akli hem de nakli deliller ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Mu'cizenin Kur'an, Sünnet ve çeşitli akli delillerle ispatının yanında sem'î delillerden sayıldığı için ayrıca icmâ deliline yer verilmemiştir.

Mu'tezile'nin önemli ismi Kâdî Abdülcebâr, mu'cizeyi kudret kelimesinin zıt anlamlısı olarak alır ve sözlükte *başkasını aciz bırakan* anlamına geldiğini ıstılahta ise *nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delâlet eden fiil*¹⁹ olarak tarif eder.

¹³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Lüma'ü'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Muhammed (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 124.

¹⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-ḥükemâ'i ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, ts.), 207.

¹⁵ Bu şartları şu şekilde sıralamamız mümkündür; 1. Mu'cizenin faili sadece Allah Teâlâdır. 2. Hârikulâde bir fiil ya da unutturma gibi bir eylemsizlik hali olmalıdır. 3. Peygamberlik iddia eden kimsenin elinden sadır olmalıdır. 4. Meydan okuma ile birlikte gerçekleşmelidir. 5. Mu'cize ilanı ile mutabık olmalıdır. 6. Peygamberlik iddia eden kimseyi yalanlamamalıdır. 7. Muarızlarının vuku bulduğu şekilde ona dengiyle karşılık verememeleri gerekir. (Cürcânî, *Şerḥü'l-Mevâkıf*, 3/338.)

¹⁶ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 338.

¹⁷ Ali Mebrûk, *en-Nübüvvetü mine'l-'akâidi ilâ felsefeti't-târîh* (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1993), 217.

¹⁸ Bu konuyla ilgili olarak Ehl-i Sünnet'in birleştiği hususları sıralayan İsferyâni, peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin doğru söylediğinin delilinin mu'cize olduğunu ifade eder. (Bk. Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferyânî, *et-Tebsîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye 'anî'l-fırakî'l-hâlikîn.*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 169.); İbn Hazm, (ö. 456/1064) nübüvvetin isbatlanmasında mu'cizenin önemli bir delil olduğunu vurgular. Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesi Kur'an ile bütün insanlara meydan okuduğunu ve onları Kur'an'ın bir dengini getirmekte aciz bıraktığını, selef bilginleri arasında bu noktada görüş birliği meydana geldiğini ifade eder. "Hz. Peygamber'in bütün Araplara Kur'an'ın dengi olabilecek bir kitap getirmeleri için çağrıda bulunduğu, onların da bu konuda âciz kaldıkları konusunda ittifak oluşmuştur." (Bk. Abû Muhammed 'Alî İbn Hazm, *Marâtib al-Ijma'* (Beyrut: Dâr al-Kütüb al-İlmiyya, ts.), 193-194.)

¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416), 568.

Kādî Abdülcebbar, mu'cize meselesini irdelerken Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden birisi olan adaleti esas alarak salah-aslah anlayışı çerçevesinde konuya yaklaşır. Allah'ın kullarının maslahatlarını gözetmesinin kendi üzerine vacip olduğunu bu nedenle peygamber göndermesi ve gönderdiği nebileri de mu'ciz bilgi ile desteklemesi gerektiğini belirtir.²⁰ Kādî Abdülcebbar, Allah'ın katından veya O'nun katından olmuş hükmünde olmasını mu'cizenin gerçekleşmesi için yeterli görür.²¹ Bununla Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerinin hâlık olduğu savunusuna alan açmaya çalışır.²² Buna göre mu'cizenin Allah'ın fiili olması şart değildir. O'nun katından olması hükmü yeterlidir. Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunmasının bu düşüncede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mu'tezile, hissî mu'cizelerin hakikati noktasında da Ehl-i sünnet ile ittifak halinde olduğu da bir gerçektir.²³

Son tahlilde Mu'tezile ve Ehl-i sünnete mensup mütekellimler, nübüvvetin ispatlanması hususunda mu'cizenin önemli bir delil olduğunu kabul etmişlerdir. Bazıları bu delili alternatifsiz yegâne delil olarak kabul ederken, diğer bir kısmı da nübüvvetin ispatında mu'cize ile birlikte başka delillerin de olabileceğini düşünerek insan aklına bir alan açmaya çalışmışlardır.²⁴

Bâkılânî, nübüvvetin ispatı konusunda tek delil olarak mu'cizeyi kabul etmiştir. Bu nedenle Allah'ın sadece peygamberinin elinde mu'cize'yi izhar edeceğini, peygamber olmayanların elinde mu'cize gerçekleştirilmeyeceğini söylemiştir.²⁵ Mu'cizenin anlamı ve mahiyeti hakkında yapmış olduğumuz bu genel açıklamalardan sonra Bâkılânî'nin mu'cize anlayışına geçebiliriz.

2. Bâkılânî'nin Mu'cize Anlayışı

Bâkılânî, İslâm âlimleri içerisinde mu'cize konusunu detaylı bir şekilde ele alıp bu konuda ilk defa müstakil bir çalışma yapan mütekellimdir. Ondandır önce akâid risalelerinde mu'cize konusu ele alınmış olmakla birlikte bunlar, özet mahiyetindeki kısa bilgilerden ibarettir. Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân*²⁶ isimli eserinde mu'cize ve ona bağlı olarak hârikulâde

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 568.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 569.

²² Mu'tezile ye göre insan kudret sahibidir. Kudret fiilden önce insana verilir. Aksi halde âciz olmuş olur. Âciz kimseden de fiil zuhur etmez. İnsan fiilden önce kendisine verilen kudretle fiillerini yapar. İnsanın kudreti bir eylemi yapabilmesine yetiyorsa bu kudretin karşılığı olarak "aciz" kelimesini kullanmak ve o kimsenin acizliğine hükmetmek doğru olur. (Bk. Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhîd*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Evrâku Şarkıyye, 1413), 79-80.

²³ Bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 595-597.

²⁴ Örneğin Mâtürîdî, nübüvvetin ispatının birinci delili olarak peygamberin içinde yaşadığı toplumun onda müşahade ettiği ahlâkî davranışlar olduğunu düşünür. Çünkü onlar, nebînin çocukluğundan peygamberlik çağına kadar her haline tanık olmuş ve aklın kabul edebileceği bütün güzel davranışlara onda tanık olmuşlardır. Bu hakikat onların aklen reddedemeyecekleri ve yalanlayamayacakları bir husustur. (Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûçî (Ankara: İSAM, 1426), 291.)

²⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419), 5/18.

²⁶ Kitabın tam ismi "*Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihir ve'n-nârencât*" şeklindedir. Bâkılânî'ye ait *Fi'l-Mu'cizat* adlı eserinin bir bölümü olduğu ifade edilmektedir. (Gölcük, "Bâkılânî", 4/534.) Bâkılânî'nin "*Kitâbü'l-Beyân*"ı yaşlılık döneminde kaleme aldığı sanılmaktadır. Kitabın nâşiri L. Massignon, Bâkılânî'nin mu'cize ve keramet konusunda dair müstakil bir eser kaleme almasında Hallâc-ı Mansûr'da görülen bazı şaşırtıcı hallerin etkili olduğuna dair iddiaların doğru olabilme ihtimalini gözardı etmediğini ancak eserin telifinde başka sebeplerin de olduğuna inandığını belirtir. (Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizat*

olayları ele alarak geniş bir şekilde incelemiştir. Telif etmiş olduğu bu çalışma Bâkılânî'den sonra İslâm âlimleri tarafından mu'cize konusundaki temel eserlerden en önemlisi olarak kabul edilmiştir.²⁷

Bâkılânî mu'cizeyi şu şekilde tanımlar: “Mu'cize, peygamberlerin iddialarına muvafık olarak, ümmetlere bir dengini getirmeleri için meydan okudukları Allah Teâlânın âdet dışı (hârikulâde) fiilleridir.”²⁸

Tanımda peygamberlik iddiası ifadesiyle mu'cizenin peygamberden başka kimselerin elinde vukû bulmayacağı belirtilmek istenmiştir. İddiasına uygun biçimde gerçekleşmesi şartı ise *ihânet* olarak isimlendirilen kâfir ve günahkâr kimselerin maksatlarına aykırı olarak gerçekleşen hârikulâde olayları tanımın dışında bırakmak içindir. Tehaddî şartı ise *maûnet* ve *kerâmet* gibi harikaları dışarda bırakmıştır. Âdet dışı olması da sihribaz, büyücü, illüzyonist gibi gösteri yapan kimselerin âdete muhalifmiş gibi gözükken, gerçekte ise öyle olmayan, fakat nasıl yapıldığını bilmeyen insanlar için hârikulâde bir olaymış gibi gözükken fiiller kapsam dışında tutulmak istenmiştir.

Bâkılânî'nin *fiiller* ifadesini tanıma yerleştirmesi mu'cize ile ilgili olarak yapmış olduğu kendi açıklamalarıyla çelişiyor gibi gözükmektedir. Zira insanların alışlagelmiş bir biçimde sürekli yapmış oldukları fiilleri peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin meydan okumasıyla yapamaz hale gelmelerini de mu'cize olarak kabul etmesi²⁹ bu tanıma aykırı düşmektedir. Örneğin Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması gibi *terk* kabilinden olan mu'cizeler kapsam dışında kalmaktadır. Bundan dolayı Fahreddin Râzî, mu'cizenin tanımında *fiil* kelimesini değil, *emr* (durum) kelimesini kullanmayı³⁰ tercih etmiştir.

Bâkılânî, mu'cizeyi iki kısma ayırır. Birincisi sadece Allah'ın kudreti dâhilinde olan mahlûkattan hiç birisinin güç yetiremediği mu'cizelerdir. Ölüyü diriltmek, cansız varlıklardan canlı vücuda getirmek gibi mu'cizeler buna örnek olarak verilebilir. Bu kısım mu'cizenin en ileri seviyesidir. Diğerleri ise insanların benzerlerini yapabilecekleri mu'cizelerdir. Belâgatlı söz söylemek ve dağların yerini değiştirmek gibi mu'cizeler de buna örnektir. Ayrıca ikinci kısımdaki mu'cizeler de iki şekilde olur. Birincisi nâdir ve mûtad olanlar, ikincisi de çok olduğu halde mûtad olmayan ama öncekinden farklı bir tarzda meydana gelenler.³¹

Bâkılânî, mu'cize ve kerâmetin harika olmaları açısından farklı olmadığını düşünmektedir. Bâkılânî'nin bu düşüncesi Ehl-i sünnet içerisinde genel kabul görmüş ve Allah Teâlâ'nın hârikulâde fiilleri sadece peygamberleri için değil, dostları olan diğer kulları için de yaratabileceği inancı hâkim olmuştur. Buna da kerâmet adı verilmiştir. Bâkılânî,

ve'l-kerâmât ve'l-heyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât (Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1958). Nâşirin mukaddimesi 13.) Bâkılânî'nin bizâtihi kendisinin verdiği bilgiye göre, Mağribli Eş'arî bir grup kendisini ziyarete gelmiş ve ona ünlü Eş'arî bilgini İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) kerâmeti inkâr ettiğini nakletmişler, Bâkılânî de onlara Kayrevânî'nin ilmî otoritesine duyduğu saygıdan dolayı ve takvasının bir gereği olarak ona karşı bir inkârda bulunamayacağını söylemiştir. Daha sonra Mu'cize ve kerametlerle ilgili olarak kendisine nakledilen bazı vahim olayların da etkisiyle bu konuda herkesin anlayabileceği, sağlam delillere dayalı müstakil bir eser yazmaya karar vermiştir. (Bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, 5-6; İlyas Çelebi, “el-Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/25-26.)

²⁷ İlyas Çelebi, “el-Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/26.

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *el-İnşâf fîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zahid Kevseri (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421), 58.

²⁹ Bâkılânî, *el-Beyân*, 16-17.

³⁰ Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 207.

³¹ Bâkılânî, *el-Beyân*, 23.

mu'cize ile kerâmetin ayırıcı vasfını kerâmet sahibinin tehatti ve nübüvvet iddiasında bulunmaması olarak belirlemektedir.³²

Bâkılânî'nin, mu'cize ile diğer olağanüstü hadiselerin muhatapları açısından nasıl tefrik edileceğine dair ileri sürdüğü argumanı kanaatimizce zayıftır. Bâkılânî, mu'cizeyi nübüvvetin ispatı noktasında tek delil olarak gördüğü için nübüvvet iddiasında bulunan yalancı peygambere (mütenebbî) Allah'ın engel olacağını ve iddiasını ispatlayabilecek olağan dışı bir iş yapmasına fırsat vermeyeceğini böylece de mu'cize ile diğer olağan dışı olayların muhataplar açısından açıklığa kavuşacağını düşünmektedir.³³ Olağan dışı hadiselerin konunun uzmanlarınca ayırt edilebilmesi kolay olmakla birlikte avam için hiçte öyle değildir. Nitekim İslâm tarihinde ve günümüzde de peygamberlik iddiasında bulunanların peşine takılan insan sayısı az değildir. Bu meseledeki temel problem kanaatimizce Bâkılânî'nin mu'cizeyi nübüvvetin ispatında tek delil olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.³⁴ Bu nedenle nübüvvetin ispatı meselesine kafa yoran kelâmcılar, mu'cizenin tek delil olarak öne çıkarılmasının doğru olmayacağını düşünerek mu'cizenin yanında başka delillerin de olması gerektiğini savunmuşlardır. Örneğin İmam Mâtürîdî, (ö. 333/944) Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi âlimler nübüvvetin ispatında mu'cizeyi alternatifsiz tek delil olarak kabul etmemişler³⁵ buna ilâveten peygamberin yaşadığı toplumdaki ahlaki davranışlarını ve masumluğunu da önemli bir delil olarak öne çıkarmışlardır.

Bâkılânî, mu'cizeyi izah sadedinde özellikle Allah'ın kudretine dikkat çekmeye çalışır. Mu'cizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin fiili olmadığını, Allah'ın fiili olduğunu ısrarla savunarak mu'cizenin imkânını izah etmeye çalışır. Dolayısıyla bu konu istitaât meselesi ile de bağlantılıdır. Bu bakımdan, öncelikle Bâkılânî'nin *acz* ve *kudret* kavramları ile neyi kastettiğinin anlaşılması gerekmektedir.

2.1. Bâkılânî'ye Göre Acz ve Kudret Kavramları

Mu'cizeyi gerçek peygamber ile sahtesinin ayırt edilmesini sağlayan tek ölçü olarak kabul eden Bâkılânî, *kudret* ve *acz* kavramları hakkında kendine özgü yorumlarıyla bu konuya derinlik kazandırmıştır.³⁶ Bâkılânî'ye göre *kudret* ve *acz* kavramları birbirinden bağımsız olarak düşünülemez. Zirâ ona göre *acz*'in zıddı *kudret*'tir. *Acziyet* sadece mümkün varlıklar için söz konusudur. Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân* isimli eserinin başlangıcında öncelikle mu'cize kavramının türetildiği *acz* kelimesinin metafiziksel tahlilini yaparak rasyonel bir zemine oturtmaya çalışır. Bu bağlamda Bâkılânî, mu'cizenin *yaratılmışların yapmaktan aciz oldukları şey* şeklinde mütekellimlerin yaptığı tanıma karşı çıkararak bunun hatalı olduğunu ve Allah'ın kudretine atıf yapan *benzeri daha önce yapılmamış olan olağanüstü bir şeye muktedir kılınmak* şeklinde tanımlanmasının doğru olacağını belirtir.³⁷ Mu'cizenin tanımındaki sözkonusu hatanın semantik bakımdan yapılan analizden kaynaklandığını oysa kelimenin semantik analizine değil de delile dayalı bir tanımının yapılmasının daha doğru olacağını ifade eder.³⁸

³² Bâkılânî, *el-Beyân*, 47, 94, 97.

³³ Bâkılânî, *el-Beyân*, 94.

³⁴ Bâkılânî, *el-Beyân*, 37-38, 44.

³⁵ Bk. Bulut, *Hissî Mûcizeler*, 92-95.

³⁶ Şerafettin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 122.

³⁷ Bâkılânî, *el-Beyân*, 8-13.

³⁸ Bâkılânî görüşünü delillendirmek için dilcilerin "ilâh" kelimesini putlar için de kullandıklarını ve bununla

Bâkılânî'ye göre mu'cize Allah'a özgü bir aktivite olup yaratılmışlar için söz konusu olamaz. Dolayısıyla mahlûkatın gücü dâhilinde olmayan şeyler hakkında *âciz kaldı* ifadesini kullanmak doğru değildir. İnsanların bir şeyi yapmaktan âciz olduklarını söyleyebilmek için onların daha önce o şeye güç yetirebiliyor olmaları gereklidir. İnsanın zaten yapmaya âciz olduğu bir şey hakkında acziyetini dile getirmek doğru değildir. Aksi takdirde insanın Allah'ın sıfatlarından da âciz olduğunu söylememiz gerekir ki bu mantıklı bir yaklaşım olmaz. Ya da örneğin insanı canlı bir varlık yaratmaktan âciz olmakla nitelemek mümkün değildir.³⁹ Öyleyse insanların daha önce yapabiliyor oldukları bir şeyi yapmalarını istemek, onların da bunu yapamaması acziyet olarak nitelendirilebilir. Örneğin nübüvvet davasında bulunan bir kimsenin, hazır bulunan insanların yerlerinden kalkmalarını istemesi, onların da bunu yapmaktan âciz kalmaları mu'cize olarak nitelendirilebilir.⁴⁰ Çünkü bu onların daha önce yapabildikleri pratiklerdir. Ayrıca insanın kudreti kendi özünde var olan bir güç değildir. Onun kudreti Allah tarafından ona verilmiş potansiyel güçtür. İnsan kendi gücünün sınırlarının farkındadır ve ona göre davranışlarda bulunur. Örneğin insan hareket, sükûn, konuşma gibi pratikleri yapabilirken, vasıtasız havada uçmak gibi bazı pratikleri gücü dâhilinde olmadığı için yapamamaktadır. Bu nedenle insan mu'cizenin kendi gücünü aşan bir olgu olduğunu da bilir.⁴¹ *Kudret* kavramı hakkında söylenenleri *aciz* kavramı için de düşünmek gerekir. Bu iki kavramı birbirinden ayıramadığımızı göre insan hakkında kâdirdir ya da âcizdir şeklinde hüküm vermemiz doğru değildir.⁴² Öyleyse insanın fiillerinin gerçek faili Allah'tır. İnsanı kudret sahibi yapan da aciz içerisinde bırakan da tek ve mutlak kudret sahibi O'dur.⁴³

Bâkılânî'nin *aciz* kavramına yüklemiş olduğu anlam, esasında Mu'tezile'nin kudret ve istitâat anlayışına bir reddiye olduğu açıkça görülmektedir. *Aciz* ve *kudret*'i birbirinin zıddı iki kavram⁴⁴ olarak düşünen Mu'tezile'nin istitâat teorisine göre kudret fiilden önce insana verilir⁴⁵ ve bu kudretle fiillerini yapar. Aksi halde âciz olmuş olur. Âciz kimseden de fiil zuhur etmez.⁴⁶ Mutezilî düşünce sisteminde insan, bir fiili yapmaya da yapmamaya eşit derecede muktedirdir. Çünkü bir kimse bir eylemi yapmaya muktedir olunca, doğal olarak bunun aksi olan yapmamaya da muktedir olması gerekir.⁴⁷ Bâkılânî'ye göre insana verilen kudret sürekli değildir. Mutlak kudret sahibi olan sadece Allah'tır. İnsanın kudreti Allah tarafından yaratılmıştır ve insan hakkında kullanılması tamamen mecâzîdir.⁴⁸ İnsanın kendi öz yapısında kudretin olmadığı en büyük delili de onun hiçbir zaman yoktan bir cisim yaratma hissine kapılmamasıdır. Yoktan yaratma duygusu insanın fitratında yoktur.⁴⁹

"tapılmaya layık, zarar ve musibeti ortadan kaldırmaya gücü yeten" anlamını kastettiklerini söyler. Bâkılânî bu kullanımın linguistik bakımdan doğru olduğunu ancak delile dayanmadığı için yanlış olduğunu ilave eder. (Bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, 13.)

³⁹ Bâkılânî, *el-Beyân*, 8-9.

⁴⁰ Bâkılânî, *el-Beyân*, 34.

⁴¹ Bâkılânî, *el-Beyân*, 63.

⁴² Bâkılânî, *el-Beyân*, 9.

⁴³ Bâkılânî, *el-Beyân*, 17.

⁴⁴ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Evrâku's-Şarkıyye, 1413), 80.

⁴⁵ Hayyât, *el-İntişâr*, 79.

⁴⁶ Hayyât, *el-İntişâr*, 80.

⁴⁷ Bk. el-Hayyât, *el-İntişâr*, 11; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 390.

⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Kitabü't-Temhid*, thk. Richard Yusuf Mekarisî el-Yesûî (Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 311.

⁴⁹ Bâkılânî, *el-Beyân*, 63-64.

Bunlar, Bâkılânî'ye göre sadece Allah'ın kudretinde olan pratiklerdir.⁵⁰ Örneğin cisimler, renkler, hayat ve sair fiillerin tamamı Allah tarafından yaratılmaktadır. Aksi takdirde insanın bu tür fiilleri şimdi de yaratması gerekir ki bu mümkün değildir.⁵¹ Bâkılânî, mu'cize için öngörülen şartlar içerisinde *kudret*'i şart olarak en başa yerleştirmiştir. Bâkılânî'nin mu'cizenin sadece Allah'ın kudreti dâhilinde olması şartını öne çıkarması esas itibarıyla Mu'tezile'nin "peygamberin bazı mu'cizeleri insanların kudreti dâhilindedir"⁵² şeklindeki görüşlerine bir itirazı olarak görülmelidir.

Bâkılânî'ye göre Allah'ın kudreti kadîm insanın kudreti ise hâdistir. İnsanın kudreti ile Allah'ın kudretinin nesnelere farklıdır. Ayrıca insanın kudreti araz olup fiili yaptığı anda ona verilir.⁵³ İnsan fiillerini ona verilen hadis kudret ile yapar. İnsana verilen kudretin araz olması bir sonraki vakitte bâki kalmayacağını da gösterir. Aksi halde madum (olmayan) kudret ile fiili yapmış olduğunu kabul etmemiz gerekir ki bu da caiz değildir. Caiz olduğunu söylemek, olmayan bir ısı ile yakma fiilinin gerçekleştiğini kabul etmekle aynı anlama gelecektir ki bu ittifakla batıldır.⁵⁴ Allah'ın kudreti fiillerin aslına, kulların kudreti ise fiillerin vasfına etki eder ki vasıf itibarı bir özelliktir. Fiilin tâat olması ya da masiyet olması vasfıyla alakalı olup insana aittir. Allah'ın fiilleri onunla nitelenemez.⁵⁵ Bâkılânî'nin bu düşüncesine göre insanların fiilleri iki kudretin tesiriyle meydana gelmiş olmaktadır.⁵⁶ Bununla birlikte Bâkılânî, insanın kudretinin fiil üzerinde etkisinin olmadığını da ilave eder.⁵⁷ Çünkü insanın sahip olduğu kudret, onun kendi varlık yapısında var olan bağımsız bir kudret değil; yaratılmış (hâdis) bir kudrettir. Bâkılânî bu düşüncesiyle Eş'arî'den farklı olarak insanın kudretini tamamen yok saymamaktadır.

Bâkılânî'ye göre insanların daha önce zaten yapamadıkları bir şeyi yapmalarını istemek suretiyle tehdide bulunmak mu'cize sayılmaz. Aksine daha önce yapabiliyor oldukları bir şeyi yapmalarını istemek, onların da bunu yapamaması acizyet olarak nitelendirilebilir. Örneğin nübüvvet davasında bulunan bir kimsenin, hazır bulunan insanların yerlerinden kalkmalarını istemesi, onların da bunu yapmaktan âciz kalmaları mu'cize olarak nitelendirilebilir.⁵⁸ Çünkü bu onların daha önce yapabildikleri pratiklerdir.

Özetle Bâkılânî'ye göre acizyet, yapılması mümkün olan nesnelere hakkında söz konusudur. Dolayısıyla mu'cize mantıksal olarak yapılması mümkün olan ama Allah'tan başka kimsenin yapamayacağı şeylerdir. Bâkılânî, kudret ve acz kavramları hakkındaki bu yorumuyla konuya ayrı bir derinlik kazandırmıştır.

Bâkılânî'nin mu'cize tanımında âdet kavramı öne çıkmaktadır. Bâkılânî'nin anahtar bir kavram olarak ısrarla kullandığı âdet ile ne kastedildiğinin bilinmesi konumuzun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

⁵⁰ Bâkılânî, *el-Beyân*, 9, 58-59.

⁵¹ Bâkılânî, *el-Beyân*, 61-62.

⁵² Bâkılânî, *el-Beyân*, 15.

⁵³ Bâkılânî, *Temhîd*, 287.

⁵⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 287.

⁵⁵ Abdülhamîd Hamdî b. Ömer en-Naimî Harputî, *es-Sımtu'l-'abkarî fî şerhi'l-'ıkdî'l-cevherî* (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, ts.), 12-13.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1417), 3/215; İsmail Hakkı İzmirli, "Bâkılânî", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası* 5-6 (1927), 159.

⁵⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 285.

⁵⁸ Bâkılânî, *el-Beyân*, 34.

2.2. Bâkılânî'ye Göre Âdet Teorisi

Mu'cizenin en önemli özelliklerinden birisinin âdet dışı (hârikulâde) olmasıdır. *Hârikulâde* kelimesi sözlükte *harika* ve *âdet* kelimelerinden oluşan bir tamlama olup "doğadışı, alışılmışın dışında meydana gelen, normal telakki edileni aşan ve olağan üstü"⁵⁹ gibi anlamlara gelir. Bâkılânî, mu'cize konusunu ele alırken terkip içerisinde geçen âdet kavramının üzerinde ayrıca durmuştur. Terkip içerisinde yer alan *âdet* kelimesi tanımdaki esas maksadı ortaya koyan anahtar kavramdır.⁶⁰ Tabiattaki var olan bu yasalar sürekli tekrarlandığı için alışılabilir, normal hale gelmiş şey anlamında âdet kelimesi tercih edilmiştir. Öte yandan fizik âlemi idare eden ilâhî kanuna *âdetullah* veya kısaca *âdet* adı verilir.⁶¹ Bununla bir yönüyle Allah'ın tabiata koymuş olduğu sebep-sonuç ilişkisinin bir sonucu olan illiyet ilkesine dayalı doğa kanunları kastedilirken, diğer yönüyle de tabiatta sürekli tekrarlanan düzenli işleyişin gerçek sahibinin Allah olduğu inancı vurgulanmış olmaktadır. Ayrıca bu kelime sayesinde doğadaki sebep-sonuç ilişkisindeki zorunluluk reddedilmekte ve rutin işleyişin mümkün oluşu kastedilmektedir. Böylece Ehl-i sünnetin determinizme karşı olan konumu ifade edilmiş olmaktadır.

Âdet dışılık mu'cizenin en önemli özelliği olunca Bâkılânî, hârikulâde ile neyin kastedildiğini izah etmek için *âdet* kavramına ayrıca bir başlık açarak bu kelimeyi özellikle izah etme gereği duyar.⁶² "Âdet, âlimin bilgisinin tekerrür etmesi, bir şeyin olağan (mu'tâd) hale gelen yönlerinin rutin bir şekilde sürüp gitmesidir. Bu da ya sıfatının yenilenmesi ve tekerrür etmesiyle ya da aynı durumda bâki kalmasıyla meydana gelir. Bir şeyin âdet olmakla nitelenmesinin manası budur. Bu nedenle sözlükte 'falanın âdeti sesli selâm vermek, yemek ikram etmek ve komşusunu kollamaktır; falanın âdeti susturmak ve susmaktır veya onun âdeti lüzumsuz ve çok konuşmaktır ya da akranlarıyla bir araya gelmektir' gibi yeknesak bir şekilde meydana gelmesi tekrarlanan veya vasıf haline gelen şeyler için buna benzer sözler söylenir."⁶³ Bâkılânî'ye göre âdet kavramı izafi ve nisbi olup

⁵⁹ Mehmet Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181. Teftâzânî bir terim olarak "hârikulâde" terkihi ile ne kastedildiğini şu şekilde izah eder: "Hârikulâde ile murad edilen, haddi zatında vukû mümkün olan, âdeten de meydana gelmesi mümteleni olan işlerdir. Yani âsânın yılanı dönüşmesi gibi âdeten vukû bulmamış şeyler demektir. Bunun mümkün olması zaruridir. Çünkü âsâdan yılanın yaratılması yer, gök ve ikisinin arasındaki varlıkların yaratılmasından daha zor değildir." (Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/15.)

⁶⁰ Âdet kavramının kökeni hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan birisi Câbirî'ye aittir. Ona göre nesnelere arasındaki ilişkilerin zorunluluğunun reddedilmesi fikri, İslâm düşünürlerine bedevilerin âlem anlayışından tevarüs etmiştir. Bu konuda diğer bir görüş de Wolfson'a ait olup âdet kavramının kökenini her şeyi tesâdüfe bağlayan Yunan düşüncesindeki Epikürcü anlayışta aramanın doğru olacağı kanaatinde. Ona göre âdet kavramı Arapçaya hem "âdet" hem de "meleke" olarak çevrilebilen Yunanca "ethos" kelimesinden geçmiştir. (Bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, thk. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 315; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 417.)

⁶¹ M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181.

⁶² Bâkılânî, âdet kelimesinden türetilmiş olan *mu'tâd* (âdet olan şey) kelimesini de *aynı tarzda tekrarlanan şey*, şeklinde tanımlarken *i'tiyat* kelimesini de *bir şeye alışmak, hep aynı tarzda müşahede etmek ve bir fiili alışkanlık haline getirerek tekrarlamak* şeklinde izah eder.⁶² Buna göre âdet bütün insanlar hakkında oluşabileceği gibi kimi insanların diğerlerinden ayırıcı vasfı da olabilir. *Bu âdetdir* dediğimizde bu sözümüzle kastedilen mana, mu'tâd (olağan), ya da varlığının farkında ve hakkında bilgi sahibi olarak yapmayı rutin hale getirdiğini ifade eden *i'tiyat* (âdet edinmek) kelimesine uygun düşebilir. Akıl sahibi olmayan varlıklar hakkında *bunu alışkanlık haline getirdi* veya *bu şey onun âdetidir* denilmesi doğru bir kullanım değildir. Benzer şekilde duvar, araz, cansız (cemâd) ve ölmüş varlıklar hakkında "buna alışkındır" denilmesi doğru olmaz. Bu bakımdan âdet sıfatı, bazı işleri aynı tarzda yapmayı alışkanlık haline getiren kimseler hakkında kullanılabilir. (Bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, 51.)

⁶³ Bâkılânî, *el-Beyân*, 50-51.

sürekli aynı tarzda tekrarlanan bir vasıftır. Ona göre bu türden âdetlerin dışına çıkmak mu'cize olarak görülemez. Diğer bir tabirle insanların kudreti dâhilinde olan şeyleri yapmak mu'cize değildir. Mu'cize sadece Allah'ın kudreti dâhilinde olan peygambere özgü fiiller için söylenebilir. Ölünün diriltilmesi, âsanın yılanı dönüştürülmesi gibi olaylar böyledir.⁶⁴

Bâkılânî, âdet (olağan) kelimesinin yaratıklar hakkında kullanılabileceğini, yaratıcı hakkında kullanmanın ise doğru olmayacağını ifade eder. Çünkü bu vasıf sürekli biçimde tekrarlanan, bilgisi teceddüd eden ve varlığı halden hale dönüşen varlıklar için kullanılır. Dolayısıyla Allah, âdet ile vasıfandırılamaz. O, harika bir şey yaptı denmesi caiz değildir. Söz konusu kelimeyi melekler ve cinler için kullanmak ise sorun teşkil etmez. Şu kadar var ki insanlar için âdet (olağan) olan bir şey, cinler için âdet olmayabilir. Ya da melekler için âdet olan bir şey, insan ve cin taifesi için âdet olmayabilir. Örneğin melekler ve cinler için vasıtasız havada uçmak âdet iken, insanlar için hârikulâde (olağanüstü) bir hadisedir. Bir tüccar için ticaret yapmak olağan iken, sportif aktivitelerde bulunan bir kimse için âdet sayılmaz. Âdet kelimesine verdiği anlamdan hareketle Bâkılânî, âdeti ihlâl eden kimse melek, cin veya peygamber de olsa yaptığı olağanüstü olay mu'cize kabul edilemeyeceği sonucuna varır. Zira mu'cizenin faili sadece Allah'tır.⁶⁵ Bâkılânî'nin âdet kelimesinin Allah hakkında kullanılmayacağını vurgulaması Mu'tezile'ye bir itirazdır. Zira onlar Allah'ın âdetinin olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁶ Bâkılânî, âdetin hâlık için değil; mahlûkat hakkında düşünülebileceğini söyler. Öte yandan Bâkılânî'nin âdet kavramı ile hem tabiat kanunlarını hem de insanların alışkanlıklarını kastettiği anlaşılmaktadır.

Âdet kavramını mu'cizenin bir alt dalı olarak kabul eden Mu'tezileden Kâdî Abdülcebâr, mahlûkata ait olan âdetlerle ilgili olarak Bâkılânî'nin görüşlerini desteklerken diğer taraftan Allah'ın fiillerinin O'nun âdeti olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Abdülcebâr, *el-Muğnî* isimli ansiklopedik eserinde âdet konusuna ayrı bir fasıl açmış ve bu kelimededen ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre yaratılmışlara ait olan âdetle itibar edilmesi gereken, kendilerine bazı uygulamaları alışkanlık edinmiş kimselerin âdetleridir.⁶⁷ Zira âdetlerin her yerde ve her zamanda aynı olması gerekli değildir. Âdetler değişkenlik gösterebilir.⁶⁸ Birilerinin âdeti olan bir şey başkaları için hârikulâde olabilir. Her kavmin kendine özgü âdeti vardır. Semâ ehlinin âdetleri yeryüzü ehlinin âdetlerine göre hârikulâde olabilir. Aynı durum yeryüzü halkının birbirlerine göre durumları için de geçerlidir. Öyleyse itibar edilmesi gereken Allah'ın fiilleri ya da O'nun fiilleri ile ilişkili olan âdetlerdir. Zira bu konuda kulların fiillerine itibar edilemez. Âdet lisana benzer. Nasıl ki değişmesi imkânsız değilse âdetlerin değişmesi de imkânsız değildir.⁶⁹

Âdetin dışına çıkıldığının bilinmesinin nübüvvetin ispatı için de zorunlu olduğunu düşünen Kâdî Abdülcebâr'a göre *âdet*'i zamana, mekâna ve sayıya hasretmeye gerek yoktur.⁷⁰ Sadece onun âdet olduğunun bilinmesi yeterlidir. Bu durum, muhkem bir fiilin

⁶⁴ Bâkılânî, *el-Beyân*, 46, 54-55.

⁶⁵ Bâkılânî, *el-Beyân*, 51-52.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, ts.), 15/183.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/195.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/183.

⁶⁹ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/183.

⁷⁰ Örneğin Abdülcebâr'a göre mu'cizelerin askıya aldığı âdet, teklif yurdunun (dünya hayatının) bitmesiyle kıyamet günü âdetin bozulmasına yol açacak olan Allah'ın kâinata yapacağı müdahaleler sonucunda ihlâl

failinin âlim olduğuna delâlet etmesi gibidir. Delâletin bir miktarı tamamına râci olup bir bölümüne hasredilmesi gerekmez. İşte mu'cize de böyledir.⁷¹

Görüldüğü gibi Mu'tezile ve Eş'arîler âdet teorisi konusunda çok farklı düşünmemektedirler. Her iki mezhebe göre de olaylar arasındaki ilişki zorunlu olmayıp birliktelik (iktiran) ilişkisidir. Tabiatdaki düzen ve yasalar ise âdetten, yani bizim alışkanlıklarımızdan ibarettir. Şunu da ifade etmeliyiz ki *âdet* düşüncesi izlerine Eş'arî, Bâkılânî, Kadî Abdülcebbar ve Ebu Bekr İbn Arabî'de de (ö. 543/1148) rastlayacağımız dönemi itibariyle İslâm düşünürleri arasında revaçta olan bir düşüncedir.⁷²

Özetle Kādî Bâkılânî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla mahlûkata ait olan *âdet* kavramıyla iki şey kastedilmektedir. Birincisi Allah'ın evrendeki yaratmış olduğu doğa yasaları, diğeri de insanların gündelik yaşamlarındaki devam eden rutin uygulamalarıdır.⁷³ Hissî mu'cizelerin gerçekleşebilmesi için her iki kısımdan en az birisinin Allah tarafından askıya alınması zorunludur. İnsanların sürekli yapageldikleri alışkanlıklarını ve pratiklerini peygamberin meydan okumasıyla birlikte yapamaz hale gelmeleri de âdetin bozulması olarak kabul edilir.⁷⁴ Ayrıca bu durum da Bâkılânî tarafından mu'cize olarak değerlendirilmiştir.

Mu'cize konusunda özellikle bütün Ehl-i sünnet mensubu olan mezheplerin izahları son tahlilde tabiatdaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu oluşunun reddine dayanmaktadır. Başta Bâkılânî olmak üzere Eş'arî'lerin tabiatdaki zorunluluk esasına dayanan sebep-sonuç ilişkisinin varlığını reddetmelerinin gerekçesi, Allah'ın âlemin yapıcısı, düzenleyicisi ve idarecisi olması vasıflarına hâle geleceği endişesini taşımalarıdır. Öte yandan mu'cize ve olağanüstü olarak nitelendirilen diğer kerâmet, sihir, illüzyon ve sair olaylar arasındaki farkı anlamamızı sağlayacak en önemli etken, doğada var olan nesnelere arasındaki ilişkilerin tabiatıdır.

2.3. Bâkılânî'ye Göre Nedensellik

Günümüz Türkçesine nedensellik olarak çevrilen kelime İslâm düşünce tarihinde illiyet ya da sebebiyyet⁷⁵, Modern felsefede ise kozalite (causality) olarak bilinen

edilen yasalar değildir. Zirâ her iki halde de kaçınılmaz olarak âdetin bozulması sözkonusudur. Bu durumda Allah'ın müdâhelesi bir başka ifade ile âdeti iptal etmek O'nun âdeti gibidir. O vakit âdetin var olması ya da askıya alınması arasında bir farklılıktan bahsedilemez. Dolayısıyla bunlara itibar da edilemez. Âdete itibar edilebilmesi için birisinin diğerinden temeyyüz etmesi şarttır. (Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/182.)

⁷¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/188.

⁷² Câbirî, *Arap İslâm Kültürü*, 269.

⁷³ Nitekim Bâkılânî, insanların alışkanlıklarının iptali şeklinde mu'cizenin gerçekleşmesine şu sözleriyle işaret eder: "Kezâ nübüvvet iddiasında bulunan bir kimse şöyle dese: 'Benim peygamber olduğuma delilim, yerimden kalkıp iki elimi de hareket ettirirken, sizin bu hareketi yapamamanızdır.' Bunun üzerine orada bulunan diğer insanlar ayağa kalkamayıp, vücut âzalarını hareket ettiremeseler, hergün rutin olarak yaptıkları bu fiileri, Allah'ın onlarda yarattığı kudret sayesinde mütad olarak yaptıkları halde tehaddi anında yapamamış olmaları ve o anda peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bunu yapıyor olması harikulade bir iş olmuş olur." (Bâkılânî, *el-Beyân*, 16-17.)

⁷⁴ Bâkılânî, *el-Beyân*, 16-17.

⁷⁵ İlet ve sebep anlamları farklı kelimelerdir. İlet sözlükte bulunduğu yere nüfuz ederek orasını isteğinin dışında değişikliğe uğratan arızî şeyler için kullanılır. İlet ve malûl arasında bir bağın bulunması gerekir. Sebep ise sözlükte *yol, ip, kendisiyle herhangi bir maksada ulaşılan vasıta* gibi anlamlara gelir. İslam filozofları her iki kelimeyi de aynı anlamda kullanıyor olsalar da birincisiyle *fail illet'i*, ikincisiyle de *gâî illet'i* kastetmişlerdir. (Bk. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998 1419), "sbb", 504-505; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû İstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, ed. Refik el-Acem, çev. Abdullah el-Halidî - George Zinati (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/924; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1206.)

kavramdır.⁷⁶ Âlemde meydana gelen olaylarda neden-sonuç arasında zorunluluk olduğunu öngören atomculuk teorisi Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849?) tarafından kelâm ilmine dâhil edimesiyle nedensellik, kelâm ve felsefede sıkça tartışılan konulardan birisi haline gelmiştir. İslâm felsefesinde yoktan yaratma yerine illet prensibi benimsenmiştir. İslâm filozofları yaratılıştaki illet zincirinin sonsuza kadar götürülemeyeceğinden hareketle ilk illet olarak Allah'ı kabul etmişlerdir. İslâm felsefesinde illiyet teorisini ayrıntılı bir şekilde sistematize eden ilk düşünürün İbn Sînâ (ö. 428/1037) olduğu ifade edilir.⁷⁷ İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklar ilk illet ve vacibü'l-vücûd olan Tanrı'dan sudur yoluyla nedensellik ilişkisi sonucunda meydana gelmiştir.⁷⁸

Nedensellik meselesinin iyi anlaşılabilmesi için *tab'*, *tibâ'* ve *tabiat* kavramlarının da anlaşılması zorunludur. Sözlükte yaratmak, inşa etmek, biçim vermek; mühürlemek gibi anlamlara gelen *tab'*, kelimesinden türetilen *tabiat*, bir felsefe ve kelâm tabiri olarak yaratılış, seciye, fitrat manalarını ifade eder.⁷⁹ *Tabiat* kavramı ile daha çok cansız varlıklar kastedilirken; *tab'* ve *tibâ'* kavramları ile de insan ve diğer canlı varlıklar kastedilir.⁸⁰ *Tabiat* nazariyesine göre doğadaki cisimlerin yapılarında içkin bir gücün var olduğuna ve bu güç sayesinde nesnelere kendi fiillerini belirlediğine hükmedilir. Söz konusu teoriye göre tabiattaki nesnelere arasındaki ilişki, sebep-sonuç arasında var olduğu düşünülen zorunluluk esasına dayanmaktadır. Bu nazariyeyi genel olarak Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları reddetmişler ve yerine ifade edildiği üzere âdet teorisini inşa etmeye çalışmışlardır. Ancak azınlık da olsa bazı Ehl-i sünnet ve Mutezilî kelâmcılarından nedenselliği benimseyenler vardır. Bunlar arasında Mu'tezile'den Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) Mu'ammer'in (ö. 215/830), Nazzâm'ın (ö. 231/845), Câhiz'in (ö. 255/869), Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]), Ka'бі'nin (ö. 319/931), sünni kelâmcılardan Ebû Abbâs el-Kalânî'nin (ö. 4./10. yüzyıl başları [?]) Zahiriye mezhebinden İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), Şîâ'dan da Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) zorunlu nedenselliği kabul ettiği nakledilmektedir. Ancak bu âlimlerin, tabiattaki varlıklaradaki gücün Allah tarafından potansiyel olarak onlara yerleştirildiğini kabul ettiklerini de belirtmemiz gerekir.⁸¹

Fiillerin sonuçlarını tabiattaki sebeplere bağlayan ve bunu Allah'ın takdiri olarak gören bazı Mu'tezile kelâmcıları, bu görüşleriyle Ehl-i sünnet'ten farklı olarak göreceli bir determinizme meyletmişlerdir.⁸² Cisimlerde içkin bir kuvvetin var olduğunu ve nesnelere arasındaki ilişkilerin bu kuvvet sayesinde gerçekleştiğini söyleyerek âlemde var olan kötülüklerden Allah'ı tenzih etmeyi amaçlayan ilk kelâmcılardan birisinin Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/835) olduğu belirtilir.⁸³ Şu kadar var ki onlar, fiillerin sonuçlarını tabiattaki sebeplere bağlasalar da son tahlilde her ikisinin de Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerdir.

⁷⁶ İlhan Kutluer, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/120.

⁷⁷ İlhan Kutluer, "Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/217; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik, 2015), 70.

⁷⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 70.

⁷⁹ İbn Manzûr, "tb'a", 8/232.

⁸⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1428), 215; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1124.

⁸¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 101-102.

⁸² Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/326; Semih Duğaym, *Mevsûâtü mustalahâtü 'ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998), 2/732.

⁸³ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 102.

Mu'tezile'nin ekserisi ise bu meselede Ehl-i sünnet ile paralel düşünceye sahiptir.⁸⁴ İslâm filozofları ise bu meselede nisbî bir determinizm düşüncesine sahiptirler.⁸⁵ Ehl-i sünnet kelimcilerinden onlara yöneltilen ilk eleştirilerden birisi Bâkılânî'ye aittir.⁸⁶ Filozofların tabiatçılıkla ilgili görüşlerinin Bâkılânî tarafından eleştirilmesi ve reddedilmesinin nedeni Allah'ın fail-i muhtâr olması ilkesine halel getireceği endişesidir. Bu nedenle filozofların mücib bi'z-zât Tanrı idrâkini reddeden Bâkılânî, fâil-i muhtâr yaratıcı bir Tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Buna göre kadîm olan Allah tarafından hâdis olan evren yaratılmış ve evrende var olan olgu ve nesnelere içerisinde kendi hareketlerine yön verecek içkin bir kuvvet yer almamaktadır. Tanrı sürekli olarak kâinata müdahalede bulunmakta ve her an yaratmaktadır. Bu noktadan hareketle Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* isimli eserinde illiyet konusunu ele almış⁸⁷ ve âlemin yaratıcıdan suduru, âlemin dört unsurdan teşekkül ettiği düşüncesi ve yedi feleğin âlemin yapıcısı, şekillendiricisi ve düzenleyicisi olduğuna dair yıldızlara tapanların iddialarını red bağlamında üç farklı açıdan bu meseleyi incelemeye çalışmıştır.⁸⁸ Âlemin yaratılışını Allah'ın iradesiyle geciktirilmiş (ale't-terâhî) bir yaratma⁸⁹ şeklinde formüle ederek izâh etmeye çalışan Bâkılânî, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ardarda meydana gelen olaylar arasında illiyet bağının zorunluluğu düşüncesine âlemin ezelliliğini akla getirdiğinden dolayı karşı çıkmıştır.

Bâkılânî'nin sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu esasına karşı çıkmasının bir diğer nedeni de bu düşüncenin ilahların çokluğuna (taaddüdül-âlihe) yol açtığı fikridir. Bu nedenle zorunlu nedensellik düşüncesini kesinlikle reddeden Bâkılânî,⁹⁰ bunu tecrübi/ampirik açıdan ele alarak izah etmeye çalışır. Ateş ile yanma, alkol alma ile sarhoş olma arasında kesin olarak bir etkinlik bağı olmadığını, hayatın akışındaki izlenimlerimizin bizde bu algıyı oluşturduğunu ifade eder: *"(Filozofların) çokça saçmaladıkları hususlardan birisi de hissî ve zorunlu olarak yanmanın ateşin sıcaklığıyla, sarhoşluğun alkol alınmasıyla meydana gelen iki hadise olduğuna inanmalarıdır. Kuşkusuz bu büyük bir cehalettir. Alkolün alınmasıyla sarhoşluğun meydana gelmesi, ateşin yaklaştırılmasıyla yanmanın meydana gelmesi şeklinde bizim müşahede ettiklerimiz sadece cisimlerin hallerindeki değişimlerdir. Yenilenen bu hallerin, nesnelere kendilerinden kaynaklandığının bilinmesi, müşahede edilmemiş bir vâkiadır. Bilakis bu, titiz bir araştırma ve inceleme sonucunda anlaşılır. Kimi bunun kadîm, yoktan var eden ve kâdir olan gücün fiili olduğunu söylerken - ki biz de bu görüşü kabul ediyoruz- kimi ateşi yaklaştıran ve alkolü kullanan insanın fiili ve onun fiilinden mütevelled olduğunu, kimileri de cisimlerde var olan tabiatın (tab') bir fiili olduğunu söylemiştir."*⁹¹

⁸⁴ Meselâ Nîsâbü'rî şöyle demektedir. "Bizim önderlerimiz, tab' düşüncesinin makul bir görüş olmadığına hükmetmişlerdir. Dolayısıyla Allah buğday tohumundan arpa bitirmeye, insan sperminden de başka bir canlı yaratmaya kâdirdir. Biz, Allah'ın dört tabiatından ya da başka bir asıldan insan yarattığını söylemeyiz." Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bâgdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: ed-Dirâsâtü'l-İnsâniyyetü'l-Fikrî'l-Arabî, 1979), 133.

⁸⁵ Kutluer, "Determinizm", 9/218.

⁸⁶ Düzgün, "Tabiat", 39/326.

⁸⁷ Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkılânî ve ârâ'ühü'l-kelebiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-Ümme, 1986), 376-377.

⁸⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 34-48.

⁸⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 36.

⁹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 56.

⁹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 43.

Öte yandan Bâkılânî, yoktan var etme düşüncesine sahip olmadıkları için âlemin sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik olarak nitelendirilen dört unsurdan oluştuğu şeklindeki bazı Yunan filozoflarından İslâm düşüncesine geçen⁹² ve bazı İslam filozoflarınca savunulan nazariyyeyi de sonuçta nedensellik düşüncesine yol açtığı için reddetmiştir.⁹³ Bu bağlamda Bâkılânî tabiatçılar içerisinde değerlendirmiş olduğu müneccimenin⁹⁴ görüşlerini de aynı gerekçelerle reddederek⁹⁵ yıldızların âlemin yaratılışında hiçbir etkiye sahip olmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır.

Ehl-i sünnet kelimcilerine göre Allah Teâlâ evreni yoktan yaratmış ve âlem ile münasebeti kesintisiz bir şekilde devam etmektedir. Bütün mahlûkat fail-i muhtâr olan Allah'ın mutlak kudretiyle varlıklarını sürdürmektedir. Bilindiği gibi kelâmcıların atom nazariyyesinde Allah'ın dışındaki bütün varlıklar atomlardan meydana gelmiştir. Cevherlerin bir araya gelmesiyle cisimler oluşur. Cisimlerin kendi kendilerine bir araya gelmeleri (içtima') ya da ayrılmaları (iftirak) mümkün değildir. Onların birleşmelerini veya ayrılmaları kendilerindeki içkin bir kudret sayesinde değil, dışarıdan bir müdahale ile mümkündür. Öte yandan arazlar, birbirlerinden bağımsız cüzlerden oluşmakta ve sürekli olarak yeniden yaratılmaktadırlar. Bunlar kendi kendilerini var edemezler. Varlıklarını cevherler ile devam ettirirler. Onların var olmaları, yok olmaları ve varlıklarını devam ettirmeleri dışarıdan müdahale eden bir kudret sayesinde. İşte bu güç Allah'ın mutlak iradesi ve kudretidir.⁹⁶ Bu sayede Ehl-i sünnet kelimcileri, sürekli âleme müdahalede bulunan bir Allah anlayışı ikame etmeye çalışmışlardır.

Bâkılânî, determinizm fikrini kendi kelâm sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve fâil-i muhtâr oluşuyla uzlaştıramaz bulmuştur. Ancak her şeye rağmen Bâkılânî'nin illet-malûl arasındaki ilişkiyi tamamiyle reddettiği düşüncesi doğru değildir. Bâkılânî, nesnelere arasındaki bu ilişkinin zorunlu illiyet ilişkisi olmadığına, âdeten bir ilişki olduğuna inanmakta ve bu ilişkinin yaratıcı tarafından bir süreliğine durdurulmasının ve askıya alınmasının mümkün olduğuna inanmaktadır. Bâkılânî'yi böyle düşünmeye sevkeden düşünce mütekellimlerin âlemi oluşturan cevherler ve arazlar hakkındaki inançlarıdır. Buna göre cevherler ve arazlar sürekli olarak yok olmakta ve yeniden yaratılmaktadırlar. Kelâmcılar buna *teceddud-i emsâl*⁹⁷ adını vermişlerdir. Buna göre Allah Teâlâ kudretiyle sürekli olarak âleme müdahalede bulunmakta, her an yaratmakta ve yok etmektedir. Âlemde meydana gelen olayların illet-malul ilişkisi sonucunda oluştuğunu öngören zorunlu

⁹² Bekir Karlığa, "Anâsır-ı erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/149.

⁹³ Bâkılânî âlemin dört unsurdan teşekkül ettiği şeklindeki filozofların görüşlerini iptal etmek için çeşitli istidlâllerde bulunur. Örneğin bu dört unsurun arazlardan olduğu, arazların ise fâil illet olamayacağını dolayısıyla âlemin bu unsurlardan oluşmasını imkânsız olduğunu ifade eder. Ayrıca bu unsurların araz olmaları aynı zamanda hâdis olmalarını gerektireceğinden mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaklardır. Bu da onların kadîm varlıklar olmadıkları anlamına gelecektir. (Bâkılânî, *Temhîd*, 37-38.)

⁹⁴ Müneccime, ilk dönem kelâm eserlerinde zikri geçen ve yıldızlara tapanlar olarak bilinen taifelere aittir. Bunlar âlemin yaratılışı, idaresi ve cisimlerin yapısal özellikleri gibi meselelerde tabiatçı bir anlayışa sahiptirler. Güneş, Ay, Merih, Müşteri, Zühal, Utarid ve Zühre adlarını verdikleri yıldızların evrenin yapıcısı, idare edicisi olduklarına inanıyor, evrendeki olgu ve nesnelere arasındaki ilişkilerde onların tesiri olduğuna inanıyorlardı. (Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 48; Mustafa Sinanoğlu, "Müneccime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/7.)

⁹⁵ Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 48-60.

⁹⁶ Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 18-21; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/88-92.

⁹⁷ Cafer Karadaş, "Teceddud-i emsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239.

nedensellik yasasının bu düşünceyle uzlaştırılması elbetteki mümkün değildir. Bâkılânî'deki bu anlayışın temellerini biz Eş'ari'de de görebiliriz.⁹⁸ Eş'ari'ye göre de filozofların benimsemiş olduğu tab' ve tabiat ilkesi, değişmez zorunlu kurallar değildir. Bunlar değişmesi mümkün mûtaad olaylardır.⁹⁹ Oysa İbn Sînâ (ö. 428/1037) sebep ve sonuç arasında kelâmcıların düşündüğünün aksine herhangi bir süre aralığının olmadığını, illetin olması halinde gecikme olmaksızın malûlün meydana gelmesinin zorunlu olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁰

Bâkılânî'den sonra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve onun öğrencisi Gazzâlî, Bâkılânî'nin temellerini atmış olduğu bu endeterminist fikirleri felsefi bir zemine taşımışlardır. Böylece İslâm filozoflarının ileri sürmüş oldukları determinist yaklaşımlar, Bâkılânî'nin fikirleri ekseninde Gazzâlî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Sebep ve sonuç arasındaki eş zamanlılık düşüncesinin âlemin ezeliğini akla getirmesi, öte yandan Allah'ın yaratıcılık vasfını sınırlandıracağı endişesi, Gazzâlî'yi sebep-sonuç arasındaki zorunluluk ilkesini reddetmeye sevk etmiştir.¹⁰¹ Bu meselede Gazzâlî de tıpkı Bâkılânî gibi sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı ilkesinden hareket etmiştir. Gazzâlî'ye göre su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak arasında zorunlu bir ilişkiden söz edilemez. Allah'ın bunları birbiri ardına yaratması nedeniyle bunların aralarındaki bağın zorunlu olduğu yanılığımıza düşmekteyiz. Dolayısıyla yeme ve içmeyle tokluğun yaratılması, boyunun kesilmeden ölümün yaratılması ya da boyun kesildiği halde hayatın devam etmesi Allah'ın kudretinde olan şeylerdir.¹⁰² Evrendeki bütün varlıklar başlangıcı itibarıyla Allah'a dayandıklarından dolayı, varlıklarının devamlılığı da potansiyel olarak kendilerinde var olan içkin bir güçten kaynaklanmamakta, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Aynı şekilde bu varlıkların birbirleriyle irtibatını sağlayan da zorunluluk esası değil, imkân ilkesidir. Dolayısıyla Gazzâlî bu açıklamalarıyla tıpkı Bâkılânî'de olduğu gibi tabiattaki sebep-sonuç ilişkisi hakkındaki algımızın doğuştan (apriori) bir bilgi olmadığını, sonradan kazanılmış (aposteriori) bilgiler olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

2. 4. Bâkılânî'ye Göre Kur'ân Mu'cizesi

Mütekellimlere göre Hz. Peygamber'e verilen hissî mu'cizelerin yanı sıra muhataplarının akıllarına hitap eden ikinci bir mu'cize daha verilmiştir. Vahyin kendi içerisinde çelişkiden uzak olduğunun belirtilmesi¹⁰³ ve bir benzerini getirmeleri hususunda bütün insanlara ve cinlere meydan okuması,¹⁰⁴ Hz. Peygamber'e Allah tarafından verilen ikinci mu'cizedir. Hissî mu'cizeleri dışarıdan bir destek addedersek vahyi de nübüvvet kurumuna yapılan içeriden bir destek olarak nitelendirebiliriz.¹⁰⁵ Bu noktadan hareketle Bâkılânî, Kur'ân'ın belagatındaki mu'cizeliğin Hz. Peygamberin diğer hissî mu'cizelerinin tamamından daha ileri ve daha üstün olduğunu ifade eder. Ona göre hissî mu'cizelerle kerâmet, sihir, illizyon ve benzeri diğer hadiseleri birbirinden ayırabilmek zordur. Dolayısıyla insanların kalplerinde şüphe oluşabilir. Dolayısıyla hissî mu'cizeler,

⁹⁸ Bk. Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 176.

⁹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 132.

¹⁰⁰ Kutluer, "Determinizm", 9/217.

¹⁰¹ Kutluer, "Determinizm", 9/218.

¹⁰² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 239.

¹⁰³ en-Nisâ 4/82.

¹⁰⁴ el-İsrâ 17/88.

¹⁰⁵ Mebrûk, *en-Nübüvvet*, 226.

muhataplarını iknâ etmede yeterli olmayabilir. Bâkılânî sözlerini çeşitli örnekler vererek açıklamaya çalışır. Örneğin bir insanı çeşitli ilaçlarla geçici bir süre hareketsiz bırakarak öldüğünü söyleyip sonra da onu çeşitli ilaçlarla yeniden hareket ettirerek mu'cize gösterdiklerini iddia edebilirler. İşin iç yüzünü bilmeyen insanlar bunu mu'cize zannedebilirler. Kezâ felç ve benzeri bazı hastalıkları tedavi ederek yaptıkları işi olağan dışı gösteren kimseler çıkabilir. Bu nedenle hissî mu'cizeler muhataplarının zihinlerindeki şüpheleri tamamiyle izâle etmez. Oysa Kur'ân'ın belâgat mu'cizesi zaman ve mekân ile sınırlı olmayıp kıyamete kadar bâkîdir. İndirildiği dönem itibariyle belâgatta mahir olan Araplara meydan okuduğu gibi kıyamete kadar da bütün insanlara ve cinlere meydan okumaya devam etmektedir.¹⁰⁶

Bu düşünceden hareketle Bâkılânî, Hz. Peygamber'in en önemli mu'cizesi olarak kabul ettiği Kur'ân'ın nazmı ve belagatındaki mu'cizevi özelliklerini göstermek maksadıyla diğer bir önemli eseri olan *İ'câzü'l-Kur'ân'*ı kaleme almıştır. Bâkılânî Kur'an'ın mu'ciz oluşu ile Hz. Peygamber'in nübüvveti arasında kuvvetli bir bağ olduğuna inanmaktadır. Öyleki Bâkılânî, onun Allah'ın elçisi oluşunun ispatı ancak Kur'an'ın i'cazî yönünün ispatlanmasıyla mümkün olabileceği kanaatine varmıştır.¹⁰⁷

Bu maksatla kaleme almış olduğu *İ'câzü'l-Kur'ân'*ın girişinde mu'cize konusunu ele alan Bâkılânî, ayetlerden çeşitli örnekler vererek Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Kur'an mu'cizesi üzerine bina edildiğini anlatmaya çalışır. Sonuçta Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in bütün insanlığa bir benzerini getirmeleri hususunda meydan okuduğu eşsiz mu'cizesi olarak nitelendirir.¹⁰⁸ Mu'cize konusunu ele aldığı *el-Beyân* adlı çalışmasında da bu konuya temas eden¹⁰⁹ Bâkılânî'ye göre her ne kadar Hz. Peygamber'e çeşitli mu'cizeler verilmiş olsa da onun nübüvvetini ispat edebilecek olan esas mu'cizesi Kur'an'ı Kerîm'dir. Zira diğer mu'cizeler özel vakitler, haller ve farklı kişilerin şahitliğinde gerçekleşmiştir. Oysa Kur'an mu'cizesi zaman ve mekânla sınırlandırılmamıştır. Bâkılânî, diğer peygamberlerin getirdiği mu'cizelerin böyle bir özelliği olmadığını ifade ederek Kur'an'ın hârikulâdeliğine dikkat çekmiştir.

Bâkılânî, Kur'an'ın i'câzını üç şekilde açıklamaktadır.¹¹⁰ Kur'an'da gelecekle ilgili hadiselerin haber verilmesi, Kur'an'da geçmiş ümmetlere ait kıssaların, yaşam öykülerinin ve diyalogların yer aldığı tarihi bilgilerin bulunması ve Kur'an'ın nazım ve tertibindeki üstünlüğü. Ayrıca Kur'an'ın mu'cize oluşu onu meydana getiren harfleriyle alakalı değildir. Bir başka ifadeyle mu'cizelik özelliği harflerde değildir. Mu'cizelik onun nazmında, hükümlerinin yerleştirilmesinde ve vezindedir.¹¹¹ Bâkılânî'ye göre işte bütün bunlar Kur'an'ı mu'cize yapan özelliklerdir.

Sonuç

Eş'arî kelâm sisteminin esas teorisyeni kabul edilen Bâkılânî'nin, mu'cizenin imkân ve delâleti hakkındaki görüşlerini incelediğimiz bu makalede onun mu'cizeyi *kudret*, *aciz* ve *âdet* kavramları çerçevesinde temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Bâkılânî, Allah'ın kudretine hâlel getirmeme maksadıyla insanın kudret ve acizini, İslâm filozofları ve

¹⁰⁶ Bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, 26-28.

¹⁰⁷ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*, 115.

¹⁰⁸ Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 27-28.

¹⁰⁹ Bâkılânî, *el-Beyân*, 26-33.

¹¹⁰ İzmirli, "Bâkılânî", 162.

¹¹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 151.

Mu'tezile'den farklı şekilde anlamlandırmıştır. Buna göre mutlak güç ve kudret sahibi Allah'tır. Dolayısıyla insanın kudretinden söz edilemeyeceği gibi onun acziyetinden bahsedilmesi de doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü mu'cizeler, peygamberlere özgü hârikalar olsa da sonuçta bunlar Allah'ın fiilleridir. Böylece Bâkılânî'nin mu'cize kavramına dönemi itibariyle orijinal sayılabilecek kendine özgü bir anlam kazandırdığı söylenebilir.

Bâkılânî'nin mu'cizelerle ilgili görüşleri, Eş'arîliğin tabiat tasavvuruna uygun olarak şekillenmiştir. Fail-i muhtar bir Tanrı tasavvurunu savunan Bâkılânî, nedensellik kuramının özü itibariyle tevhid ilkesi ile çeliştiğini, sonucu itibariyle de mu'cizenin inkârına yol açtığını düşünerek kabul etmemiştir. Bu bağlamda filozofların tabiattaki zorunluluk ilkesine dayanan illet malûl ilişkisini (iktiran) reddeden Bâkılânî, zorunluluk ilkesini esas alan illiyet teorisinin yerine, mümkünlük ilkesini esas alan âdet teorisini savunmuştur. Sebep-sonuç arasında aklî ve mantikî bir bağlantının olamayacağından hareketle Bâkılânî, illeti sadece bir emâre olarak kabul etmiş, sonucun gerçekleşmesine zorunlu bir etkisinin olmadığını ileri sürmüştür. Söz konusu ilkeyi, illiyet ya da sebebiyyet olarak adlandırmaktan kaçınmış ve bunun âdet olduğunu ileri sürmüştür. Bâkılânî'nin itirazı zorunlu nedensellik yasaşınadır. Âdet kavramı, âlemde var olan sebeplilik kanununun zorunlu değil; mümkün olduğunu ifade etmek üzere belirlenmiş özel bir terimdir. Âdet ile hem evrendeki sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelen olağan akışı hem de insanların gündelik yaşamlarındaki alışkanlıklarını kastetmiştir. Bâkılânî sözkonusu teoriyi sadece tabiattaki nesnelere ilgili olarak düşünmemiş, insan bilgisini ve deneyimlerini de bunun içerisine dâhil etmiştir.

Bâkılânî, hissî mu'cizelerle sihir, illüzyon ve benzeri diğer hârikulâde kabul edilen olaylar arasındaki farkı belirleyecek bir ölçüt ortaya koymamış, hakiki peygamberin doğruluğunu ve yalancının da yalanını açığa çıkaracak yegâne merciin Allah olduğunu, bu nedenle sahte peygamberlere mu'cize gibi hârikulâde bir olay meydana getirme fırsatı verilmeyeceğini belirterek bunun açığa çıkarılmasını ilâhi irâdeye havale etmiştir.

Sonuç itibariyle Bâkılânî, her ne kadar hissî mu'cizeleri nübüvvetin ispatı konusunda tek delil olarak kabul etmiş olsa da hem insanların duyularına hem de akıllarına hitap eden Kur'an mu'cizesini diğer bütün mu'cize türlerinden üstün tutmuştur. Kur'an'ın üstün belagat özelliği nedeniyle nübüvveti asıl ispatlayacak yegâne mu'cizenin Kur'an-ı Kerîm olduğu kanaatine varmıştır. Zira Kur'an, zaman ve mekânla sınırlandırılmamış kıyamete kadar bütün insanlara ve cinlere meydan okumuştur.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Kitâbü Uşûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnşâf fîmâ yecübü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. thk. Muhammed Zahid Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1411.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitabü't-Temhid*. thk. Richard Yusuf Mekarisî el- Yesûî. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'cize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatı Açısından Hissî Mûcizeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. thk. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1428.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyra. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1417.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Muhammed. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Çelebi, İlyas. "el-Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/25-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Duğaym, Semih. *Mevsûâtü mustalahâtü 'ilmi'l-ke'lâmî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *en-Nübüvvât ve mâ yete'alleku bihâ*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Dârü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406.
- Ebu Ferha, Cemal Hüseyinî. *Mîzânü'n-nübüvveti el-mu'cize*. Kahire: Dârü'l-Afâki'l-Arabiyye, 1418.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998 1419.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaâti Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1385.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Gölcük, Şerafettin. *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Harputî, Abdülhamîd Hamdî b. Ömer en-Naimî. *es-Sımtu'l-'abkarî fî şerhi'l-'ıkdî'l-cevherî*. İstanbul: Cemâl Efendi Matbaâsı, ts.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: Evrâku's-Şarkıyye, 1413.
- Ibn Hâzım, Abû Muhammed 'Alî. *Marâtib al-Ijma'*. Beyrut: Dâr al-Kütüb al-'İlmiyya, ts.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1987.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü-Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *en-Nübüvvât*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1386.

- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-. *et-Tebsîr fî'd-dîn ve temyîzî'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraķı'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- İzmirli, İsmail Hakki. "Bâkılânî". *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmûası* 5-6 (1927), 137-172.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. 20 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Misriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu Usulî'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416.
- Karadaş, Cafer. "Teceddüd-i emsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karlıġa, Bekir. "Anâsır-ı erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*. İstanbul: Haznedâr Matbaası, 1970.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "İlliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloġlu - Muhammed Arûçî. Ankara: İSAM, 1426.
- Mebrûk, Ali. *en-Nübüvvetü mine'l-'akâidi ilâ felsefeti't-târîh*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1993.
- Muhammed Ramazan Abdullah. *el-Bâkılânî ve ârâ'ühü'l-keîmiyye*. Bağdat: Matbaatü'-Ümme, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tebsîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-. *el-Mesâ'il fî'l-ġilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: ed-Dirâsâtü'l-İnsâniyyetü'l-Fikrî'l-Arabî, 1979.
- Özervarlı, M. sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Muġaşşalü efkâri'l-müteġaddimîn ve'l-müte'ahġirîn mine'l-ġükemâ'i ve'l-müteġellimîn*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, ts.
- Sâbü'nî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-. *el-Bidâye mine'l-kifâyeti fî'l-hidâyeti fî uşûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Darü'l-Meârif, 1969.
- Sinanoġlu, Mustafa. "Müneccime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Şerhu'l-Maġâsid*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. çev. Abdullah el-Halidî - George Zinati. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 48, Aralık/December 2022, 58-86

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/73713>

ISSN 2791-6812

Bir Kur'an Terimi Olarak Habl-i Verid İfadesinin Tarihsel Süreci

The Historical Use of the Phrase Habl al-Warid as a Term in the Qur'an

Yazar Bilgisi Author Information	
Rıfat ATAY (RA) Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Antalya, Türkiye Prof., Akdeniz University Faculty of Theology, Antalya, Türkiye rifatay@gmail.com, www.orcid.org/0000-0001-8715-3023	
Mustafa CİĞER (MC) Hekim, Sağlık Bakanlığı, Antalya, Türkiye Physician, Ministry of Health, Antalya, Türkiye drmciger@hotmail.com, www.orcid.org/0000-0002-4908-5960	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: RA: (%40), MC: (%60) Veri Toplanması / Data Collection: RA (%10) MC: (%90) Veri Analizi / Data Analysis: RA: (%50), MC: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: RA: (%40), MC: (%60) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: RA: (%70), MC (%30)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1107136
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
21 Nisan/April 2022	24 Kasım/November 2022

Öz

Kâf suresi 16. ayeti Diyanet İşleri Başkanlığı meali de dahil birçok mealde, “*Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız*” şeklinde çevrilmektedir. Ayette geçen “*habl-i verid*” ifadesi bu meallerde “*şah damarı*” olarak Türkçeye çevrilmektedir. Bunun yanında bazı meal ve tefsirlerde “*habl-i verid*” ifadesi aynen kullanılmakta, bazı meallerde “*boyun damarı*”, “*can damarı*” anlamlarıyla Türkçeye çevrilmektedir. “*Habl-i verid*”, İngilizce ve birçok dile Latince karşılığıyla aynı şekilde “*jugular ven*” olarak çevrilmektedir.

Boynun her iki yanında, kalpten baş bölgesine temiz kan götüren atardamarlarla baş bölgesinden kalbe kirli kan getiren toplardamarlar bulunmaktadır. Temiz kanı götüren bu atardamarlara Türkçe’de *şah damarı* denilmektedir. “*Şah damarı*” tıbbi olarak “*karotid/karotis (carotid/carotis) arter*” şeklinde ifade edilmektedir. Kirli kanı kalbe getiren toplardamarlara da tıbbi olarak “*jugular ven (vein)*” denilmekte ve Türkçede “*boyun toplardamarı*” anlamına gelmektedir.

“*Habl-i verid*” Türkçe meallerde “*şah damarı*” olarak çevrilmektedir ve *şah damarının* tıbbi karşılığı “*carotis arter*” terimidir. Bu durumda, söz konusu Türkçe mealler temel alındığında “*habl-i verid*”, tıbbi olarak “*carotis arter*” terimiyle ifade edilmelidir. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı İngilizce meali dahil Türkçe dışında birçok dile “*habl-i verid*”, boyun toplardamarı anlamında “*jugular ven*” olarak çevrilmektedir. Yani, aslında diğer dillerin birçoğunda “*habl-i verid*” tıbbi olarak “*juguler ven*”, terimine karşılık gelirken, bir çelişki olarak “*habl-i verid*”in Türkçe meali “*şah damarı*”, “*carotis arter*” terimine karşılık gelmektedir.

Bu sorunu irdelemek üzere yapılan literatür taramasından elde edilen bulguların nitel analizine dayanan çalışmada sırasıyla şunlar yapılmıştır: Tarihsel perspektifle birlikte “*şah damarı*” ve “*boyun toplardamarı*” terimlerinin Türkçedeki doğru ve yanlış kullanımları açıklanmıştır. Sonra ayetteki “*habl-i verid*” teriminin bazı dillerdeki karşılıkları sunulmuş, Kur’ân’da ve Arapçada damar terimleriyle “*habl*” kelimesinin kullanımı açıklanmıştır. Osmanlıca ve Türkçe boyun damarları anatomisi tarihi gelişimiyle irdelenmiş, daha sonra tıbbi açıdan “*habl-i verid*” kelimesinin Türkçe meallerde kullanımının tarihsel örnekleriyle değişimi incelenmiştir. Terim, Arapça, Osmanlıca ve Türkçe anatomi bilgisindeki karşılıklarının tahlilleri neticesinde geçmişten gelen yorumlarıyla birlikte anatomik, fizyolojik ve mana farklılıkları açısından yorumlanmıştır. İbn Arabi geleneğini takiben, ayette geçen “*yakınlık*” ifadesi, berzah kavramıyla birlikte “*daha yakınlık*” şeklinde ele alınmıştır. İnsan vücudunda kalp damar sisteminin kirli ve temiz kan dolaşımı, bazı noktalarda birbirine çok yaklaşmakta, arada sadece bir çizgi gibi perde bulunmaktadır. Bir daireyi iki yarım daireye ayıran bir çizginin, yarım dairelerin birbirine yakınlığında “*daha yakın*” olması gibi bu vücut noktalarındaki anatomik, fizyolojik yakınlık madde ve mana yakınlığına işarete olarak düşünülmüştür. İbn Arabi yaklaşımına ilaveten, İbn Abbas’ın “*habl-i verid*” için söylediği, “*habl ve verid aynı şeydir*” sözü temel alınarak farklı bir yorum denenmiştir. Buna göre, Arapça, Latince, İngilizce ve Türkçe tıbbi malumatın mukayesesi ile “*habl*” ve “*verid*” kelimelerinin “*göbek bağı*” anatomik yapısının iki ayrı özelliğine işaret ettiği yorumu yapılmış, insan için “*yakınlık*” ifade eden “*göbek bağı*”nın “*daha yakın*” için referans noktası olabileceği, Allah’ın insana hayat bağı olan göbek bağından daha yakın olduğu çıkarımı yapılmıştır.

Sonuç olarak, “*habl-i verid*” teriminin, tarihsel gelişimiyle birlikte, günümüz tıp bilgisiyle uyumlu olarak ele alınması gerektiği ifade edildi. Bu bağlamda Türkçe Kur’ân meallerindeki yapılan çeviri hatalarının, güncel tıbbi bilgilerin Kur’ân meallerinde

kullanımıyla düzeleceği ifade edildi. Kur'ân'ın Türkçe mealleri ve diğer dillerin mealleri arasındaki farklılığın en az düzeyde olmasıyla Kur'ân'ın yorumunun daha doğru yapılacağı vurgulanarak yeni yorumların Allah'ın bir rahmeti olduğu ifade edildi. "Ḥabl-i verid" ifadesi, yeni bir yorumla, Türkçedeki şah damarından başlayarak, boyun damarı, kalple göbek bağına birlikte işaret edecek şekilde sınırlar içinde açıklandı.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tercüme, Kur'ân-ı Kerim, Kâf Suresi, Ḥabl-i Verîd, Şah Damarı, Karotis Arter, Göbek Bağı.

Abstract

The 16th verse of Sūra al-Qāf is translated as "Indeed, it is We Who created humankind and fully know what their souls whisper to them, and We are closer to them than their jugular vein" in many translations of the Qur'ān, including the one published by Presidency of Religious Affairs. The phrase "ḥabl al-warîd" in this verse is translated into Turkish as "şah damarı" (carotid vein in English). In addition, the Arabic phrase "ḥabl al-warîd" itself is used in some translations and tafsirs, while in others, it is translated as "boyun damarı" (the neck vein) or "can damarı" (life vein). The phrase "jugular vein", the Latin equivalent of "ḥabl al-warîd", is retained in translations into many languages, including English.

On both sides of the human neck are arteries that carry oxygenated blood from the heart to the head and veins that transfer venous blood from the head to heart. These arteries that carry oxygenated blood are called "şah damarı" in Turkish. The medical term for "şah damarı" is carotid artery in English. The venous blood vessels that carry the deoxygenated blood to the heart are medically known as "jugular veins", and it means "boyun damarı" in Turkish (neck vein).

"Ḥabl al-warîd" is translated as "şah damarı" into Turkish (carotid vein in English), and the medical equivalent of this Turkish term is "carotis artery" in English. Therefore, based on the aforementioned Turkish translations, the medical equivalent of the term "ḥabl al-warîd" should be "carotis artery". However, the phrase "ḥabl al-warîd" is translated as "jugular vein" meaning neck vein in many translations in different languages, including the English translation published by the Presidency of Religious Affairs in Turkey. In other words, while the term's Turkish translation "şah damarı" means "carotid artery", "carotis artery", "ḥabl al-warîd" is medically equivalent to the term "jugular vein" in many other languages in a conflicting way.

The following sequence of activities were carried out in the present study, which is based on the qualitative analysis of the findings obtained from the literature review conducted to investigate this problem. Along with the historical perspective, this study elaborates on the accurate and inaccurate usages of the terms "şah damarı" (carotid vein) and "neck vein" (boyun toplardamarı) in Turkish. Then, it presents the equivalents of the term "ḥabl al-warîd" mentioned in the verse in some languages and discusses the use of the word "ḥabl" with reference to the terms about vein in the Qur'ān and Arabic. It examines the anatomy of the neck veins in Ottoman Turkish and modern Turkish in terms of the term's historical development and provides historical examples. It also examines the changes in the use of the word "ḥabl al-warîd" in Turkish translations from a medical perspective. Based on the analysis of its equivalents in Arabic, Ottoman Turkish and modern Turkish with reference to the knowledge of anatomy, the term was interpreted with respect to anatomy, physiology and semantics, along with its interpretations from the past. Following the

tradition of Ibn al-'Arabî, the word "closeness" in the verse was considered as "closer proximity" in line with the concept of barzakh. In the human body, the two separate circulations of the cardiovascular system for the venous and oxygenated blood come very close to each other at certain points, with just a thin line between them. Just as a line dividing a circle into two semicircles is "closer" when the semicircles are next to each other, the anatomical and physiological proximity at these body points is thought to imply the proximity of matter and spirituality. In addition to Ibn al-'Arabî's approach, a different interpretation was offered base on Ibn Abbas, who said that "ḥabl and warîd are the same thing" in "ḥabl al-warîd". Accordingly, it was concluded that the words "ḥabl" and "warîd" refer to two different properties of the anatomical structure of the "umbilical cord" as understood from a comparative analysis of some medical information in Arabic, Latin, English and Turkish. It was inferred that God is closer to man than the umbilical cord, which functions as the link to life.

In conclusion, the term "ḥabl al-warîd" should be reconsidered in line with the current medical knowledge, along with the historical use of this phrase. This study concludes that the translation errors made in the translations of Qur'ân into Turkish could be corrected by considering the current medical knowledge. It also emphasizes that the interpretation of the Qur'ân would be more accurate if the differences between the Turkish translations of the Qur'ân and its translations into other languages were minimized. It also highlights that new interpretations are a mercy of Allah. The phrase "ḥabl al-warîd" was explained in a novel way, based on "şah damarı" in Turkish, along with the neck vein, heart and umbilical cord.

Keywords: Tafsîr, Translation, Qur'ân, Sûra al-Qâf, Ḥabl al-Warîd, Jugular Vein, Carotid Artery, Umbilical Cord.

Giriş

Kur'ân "açık bir Arapça ile"¹ indirilmiştir. Kur'ân, indirildiği Arapçadan daha kapsamlı olup, muhataplarının farklı bilişsel seviyelerine hitap eden mucizenin adıdır. Kur'ân'ın bu özelliği muhataplarının gayreti, kapasiteleri oranında anlama çalışmalarıyla da ilgilidir. Kur'ân'ın kendine has dili hem anlaşılma zorluğunun hem de kolaylığının nedenidir. Dilin özelliğinden dolayı Türkçe güncel mealler ve tefsirler uzunca yıllar boyunca canlılığını korumuştur. Bu makale, Türkçeye çevrilmiş olan meal ve tefsirlerde kullanılan Kâf suresi 16. ayetindeki "ḥabl-i verîd" kelimesinin anatomik, fizyolojik, mana olarak nasıl farklı şekilde çevrildiğini analiz etmekte, bu temelde yorumları güncellemeyi teklif etmektedir. "Ḥabl-i verîd" kelimesinin diğer dillerden farklı yorumla Türkçeye "şah damarı" olarak çevrilmesinin temelinde özellikle Farsçayla etkileşim, kelimenin toplum arasındaki karşılığıyla bilimsel karşılığında ortaya çıkan farklılık, toplumun anladığı ile ifade ettiği arasındaki farklar üzerinden analiz edilerek geçmiş kaynaklar ışığında gerekçelendirilmekte, sınırlar içinde yeni yorum getirilerek kategorik olarak öneride bulunmaktadır.

1. Şah Damarı, Boyun Damarı/Toplardamarı

Şah damarı Türk Dil Kurumu sözlüğünde "boynun iki yanında kanı başa ve yüze götüren aort damarlarından her biri, gazel damarı"²; Kubbealtı sözlükte "kalbin

¹ eş-Şuarâ 26/195.

² İsmail Parlatır vd. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 8. Basım, 1988), "şah damarı", 2/2066.

pompaladığı temiz kanı aorttan alıp vücudun baş kısmına taşıyan; boynun iki tarafındaki atardamarlardan her biri”³ olarak açıklanmaktadır.

Şah damarı atardamardır. Atardamarlar Latince arter, toplardamarlar ven kelimesiyle adlandırılır. Damarlar, kalpten dışarı kan götürmesiyle atardamar; dışardan kalbe kan getirmesiyle toplardamar ismini alırlar. Akciğerlerden kalbe ve göbük bağından bebeğe kan getiren damar, içinde temiz kan olmasına rağmen toplardamar; kalpten akciğerlere ve bebekten anneye kan götüren damarlar da içinde kirli kan olmasına rağmen atardamar olarak adlandırılır. Anatomide “karotis arter”⁴ olarak isimlendirilen damara Türkçe şah damarı denilmektedir. Ancak halk arasında, şah damarından, karotis arter değil çoğunlukla boyundaki cilt yüzeyinden görülen “jugular ven” yani boyun toplardamarı anlaşılmaktadır. Bu karışıklık muhtemelen şah damarı olduğu düşünülen boyun toplardamarının Türkçede, anatomiye uygun isimlendirilmemiş olmasındandır. Farsça kökenli olan “şah” kelimesi ile Türkçe kökenli olan “damar” kelimelerinden oluşan “şah damarı” eski Türkçe kaynaklarda “baş tamarı”⁵ olarak da tanımlanmıştır. *Kamus*’ta genel kullanıma göre jugular ven (وريد وداجي ء باطن) / verîd-i vidâcî-i bâtin) ve şah damarının ayrı damarlar olmasıyla ilgili açıklama vardır. *Kamus*’ta, “أَلْوَدَجُ (el-vedec) için, ekseri usulün beyanına göre bu damar şah damarının iki tarafında vaki damardır ki ikisine vedecen derler”⁶ denilmektedir. Buradan şah damarının (karotis arter) ayrı damar, vedec damarının (jugular ven) şah damarından ayrı, onun yanında başka bir damar olduğu anlamı çıkmaktadır. Yine *Kamus*’a göre o dönemde de anlam karışıklığının olduğu anlaşılmaktadır. “Heysem, boğaz çukurunun iki tarafında iki galiz damardır ki وريدان (verîdeni) dahi derler ve onlar can damarlarıdır diye beyan eylediler ki şah damarları olacaktır”⁷ der. Böylece “verîd”in can damarı olduğunun beyan edildiği, ancak onun şah damarı olması gerektiği ifade edilmekte, aslında toplardamar anlamındaki “verid”e şah damarı adı verilmektedir. Buradan bir grup için can damarının jugular ven, şah damarının da karotis arter olarak anlaşıldığı; bir grup için hem şah damarı hem de can damarının karotis arter olarak anlaşıldığı sonucu çıkarılabilir. Karışıklık Kur’ân meallerinde de devam etmektedir. Kâf suresi 16. ayette geçen “habl-i verîd” Türkçeye çoğunlukla şah damarı olarak çevrilmiştir. Bazı Türkçe-Arapça sözlüklerde şah damarı Arapçaya “حَبْلُ الْوَرِيدِ”⁸ (habl-i verîd) şeklinde çevrilmiştir. Halbuki bugün Araplar boyun toplardamarı için “verîd-i vidâcî” tamlamasını kullanmaktadırlar. “Habl-i verîd” Kur’ân’î bir terimdir. Eğer öyle olmasaydı Araplar boyun toplardamarı yerine “verîd-i vidâcî”yi kullanmayıp hala “habl-i verîd”i kullanıyor olurlardı.

³ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı İşletmesi, 2006), “şah damarı”, 3/2887.

⁴ Türkçe tıbbi terminolojide şah damarı için Latince, Grekçe, İngilizce karşılıkları ile uygun şekilde, kullanım yerine veya tercihe bağlı olarak ‘carotis arter’, ‘karotis arter’, ‘arteria karotis’, ‘arteria carotis’, ‘carotid artery’, ‘carotid arter’, ‘karotid arter’; boyun toplardamarı için ‘jugular ven’, ‘jugular vein’, ‘vena jugularis’, ‘veine jugulaire’ gibi kullanımlar vardır. Makalede kullanım yerine göre tercih yapılmıştır.

⁵ Gürkan Gümüştam, “Eski Anadolu Türkçesi Eserlerinden Tertib-i Mu’alece’deki Organ Adlı Tıp Terimleri”, *Türk Dili Araştırma Yıllığı-Belleten Dergisi* 57/1 (2009), 37.

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, çev. ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), “أَلْوَدَجُ-el-vedec”, 1/1070.

⁷ Mütercim Âsım Efendi, “أَلْوَدَجُ-el-vedec”, 1/1070.

⁸ İlyas Karslı, *Türkçe Arapça Sözlük* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), “şah damarı”, 568.

2. Habli Verîd'in Türkçe Dışındaki Bazı Dillerde Çevirileri

2.1. Farsça

İncelediğimiz Farsça meallerde “habl-i verîd”, 1- “شاه رگ یعنی رگ گردن”⁹ (şah-rég¹⁰, yani rég-gêrdén¹¹) şahdamar (yani boyun damarı) 2- “رگ جان”¹² (rég-can) can damarı, 3- “رگ قلب”¹³ (rég-i kalb) kalp damarı ve 4- “رگ ورید”¹⁴ (rég-i verîd) toplardamar olarak çevrilmiştir. Farsçada “رگ (rég)”¹⁵ kelimesi damar anlamında “رگ شناسی (rég-şenasî)”¹⁶ damar bilimi, anjiyografi anlamında; شاه رگ (şah-rég)¹⁷ şah damarı, boyun damarı anlamlarında kullanılmaktadır. Gêrdén kelimesi Türkçede de kullanılan gerdan, boyun kelimesidir. İncelediğimiz Farsça Kur'ân çevirilerin neredeyse hepsinde, şah damarı veya can damarı yanında boyun damarı anlamında gerdan damarı eklenmiş, şah damarıyla boyun damarı aynı anlamda kullanılmıştır. Arapça-Farsça sözlükte “حَبْلُ الْوَرِيدِ/hablül verîd”¹⁸ kelimesinin karşılığı “رگ گردن/rég gêrdén”, boyun damarı olarak çevrilmiştir. “الْوَرِيدُ/el-Verîd”¹⁹ kelimesi, şah damarı; verîd, iki adet boyun veninden biri (ورید گردن/verîd gêrdén), iki boyun damarından biri (رگ گردن) şeklinde çevrilmiştir. Arapça-Farsça sözlükte habl-i verîd için “Arapların şah damarı yerine bildiği damar; Kâf suresi 16. ayetindeki damar, “ورید وداج/verîdi vedeci”²⁰ açıklaması yapılmaktadır. Farsçada “شریان (şéreyân)”²¹ kelimesi şiryân, atardamar, “ورید/verîd”²² toplardamar anlamında kullanılmaktadır. Jugular ven kelimesinin, İngilizce-Farsça karşılığı “حبل الوريد/hablu-'l-varid, رگ جان/rag-i-jan”²³, “ورید/warid”²⁴, “وداج/wadaj”²⁵ kelimeleriyle anlatılmaktadır. İncelediğimiz Farsça Kur'ân meallerinde “habl-i verîd”, şah damarı, boyun damarı, can damarı, kalp damarı, toplardamar olarak çevrilmiştir. Muhtemelen Farsça etkileşimle Türkçede boyun damarı yerine şah damarı kullanılmaktadır. Elmalılı örneğinde “habl el-verîd” yerine sadeleştirme çalışmalarında şah damarı kullanılmıştır. İsmail Hakkı Bursevî'nin “Rûhu'l-Beyan Tefsiri”nde olduğu gibi orijinal metninde sadece bir yerde “ازرك

⁹ Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the Farsi Language, çev. Shah Waliullah Dehlavi (Medine-i Münevverre: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2019), el-Kâf 50/16.

¹⁰ İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, Farsça Türkçe Sözlük (Tebriş: Talash Yayıncılık, 1985), “شاه رگ-şah rég”, 175.

¹¹ Olgun-Draşan, “رگ گردن-gêrdén”, 289.

¹² The Holy Qur'an Arabic Text and Persian Translation, çev. Syed Aashiq Hussein Shah (Punjab: Islam International Publications Limited, 2003), el-Kâf 50/16.

¹³ The Holy Qur'an (Erişim: 15 Kasım 2021), el-Kâf 50/16.

¹⁴ el-Kâf 50/16.

¹⁵ Olgun-Draşan, “رگ-rég”, 175.

¹⁶ Olgun-Draşan, “رگ شناسی-rég-şenasî”, 175.

¹⁷ Olgun-Draşan, “شاه رگ-şah-rég”, 215.

¹⁸ Mohammad Bandar Ragi, Farhang Munjid Taleb Arabic-Persian Dictionary (Tahran: Intesharat Islami, 2007), “حبل-habl”, 106.

¹⁹ Mohammad Bandar Ragi, Al-mu'jam al-Wasit Arabic-Persian/Farsi Dictionary (Tahran: Intesharat Islami, 2011), “الورید-el-verîd”, 2/2182.

²⁰ Ragi, “الورید-el-verîd”, 2/2182.

²¹ Olgun-Draşan, “شریان-şéreyân”, 219.

²² Olgun-Draşan, “ورید-verîd”, 373.

²³ Arthur N. Wollaston, English-Persian Dictionary (London: W. H. Allen and Co., 1882), “jugular vein”, 169.

²⁴ Francis J. Steingass, Persian-English Dictionary (London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1963), “jugular vein”, 1465.

²⁵ Steingass, “jugular vein”, 1460.

جان/ez rake can"²⁶, ‘can damarı’ kelimesi, diğerlerinde “حبل الوريد/habl-i verid” aynen kullanılmasına rağmen Türkçe çeviride hepsi için şah damarı kullanılmıştır.

2.2. Malayca

Ayette geçen “habl-i verîd” Malay (ve Endonezya²⁷) dillerindeki Kur’ân meallerine “urat laher”²⁸ olarak çevrilmektedir. Malay dilinde urat kelimesi, İngilizce blood vessel²⁹ (kan damarı) karşılığı olarak kullanılmakta; hem “artery” (atardamar) hem “vein” (toplardamar) hem de “nerve” (sinir) anlamlarında kullanılmaktadır.³⁰ Leher kelimesi İngilizceye “throat, neck”³¹ (boğaz, boyun) olarak çevrilmektedir.

2.3. Bazı Avrupa Dilleri

“Habl-i verîd”, İngilizce mealde “jugular vein”³² olarak çevrilmekte; İngilizce sözlüklerde de “jugular vein”³³ olarak isimlendirilmektedir. “Habl-i verîd” İspanyolca “vena yugular”³⁴, Fransızca “veine jugulaire”³⁵, boyun toplardamarı şeklinde çevrilirken, Almanca’ya “halsschlagader”³⁶ olarak çevrilmektedir. Halsschlagader kelimesinin İngilizce karşılığı “carotid artery”³⁷, Türkçe karşılığı “şiryânı subati, şahdamardır”³⁸ (Almancada halsschlagader kelimesi gibi “kopfschlagader”³⁹ kelimesi de İngilizce carotid artery/shahdamar yerine kullanılmakta; İngilizce jugular vein/boyun toplardamarı karşılığında ise Almanca “drosselader”⁴⁰ kelimesi kullanılmaktadır). İncelediğimiz Avrupa dillerinden İngilizce, İspanyolca, Fransızca Kur’ân çevirilerinde “habl-i verîd” yerine “jugular vein” kelimesi kullanılırken; Almancada da Türkçede olduğu gibi, “halsschlagader (şah damarı)” kelimesi kullanılmaktadır.

²⁶ Kur’ân Kerim, Meal Tefsir Rûhu’l-Beyan Tefsiri, çev. İsmail Hakkı Bursevi, Türkçeye çev. Osman Şen (İstanbul: Gül Kitap, 2015), el-Kâf 50/16.

²⁷ Terjemah Makna Al Qur’an Bahasa Indonesia, çev. Indonesian Ministry of Religious Affairs (Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2019), el-Kâf 50/16.

²⁸ Terjemahan Makna Al Qur’an Al Karimke Bahasa Melayu, çev. The Teaching Staff in the Department of the Language of Qur’an (Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2015), el-Kâf 50/16.

²⁹ John Crawfurd, Malay and English, and English and Malay Dictionaries (London: Smith Elder Co., 1852), “urat-blood vessel”, 203.

³⁰ William G. Shellabear, Malay-English Vocabulary an Apandix (Singapore: Methodist Publishing House, 1912), “urat”, 153

³¹ Crawfurd, “leher”, 182.

³² Translation of the Meanings of the Noble Qur’an in the English Language, çev. Muhammad Muhsin Khan v. dğr. (Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2013), el-Kâf 50/16.

³³ Abed H. M. A. Baydoun, Intermediate Dictionary English-Arabic (Beirut: Dar Al-kotob Al-İlmiah, 2009), “jugular vein”, 308.

³⁴ Tracuccion comentada del Noble Coran en Lengua Espanola, çev. Abdel-Ghani Melara Navío (Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2019), el-Kâf 50/16.

³⁵ Le Noble Coran et la Tradouction en Langue Française de Ses Sens, çev. Mouhammad Hamidallah (Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2006), el-Kâf 50/16.

³⁶ Übersetzung der Bedeutungen des adlen Qur’ans in die Deutsche Sprache, çev. Nadeem Elyas-Scheich Abdullah as-Samit Frank (Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2015), el-Kâf 50/16.

³⁷ Otto Springer, Langenscheidt’s Encyclopaedic Dictionary Part II German-English (Berlin: Langenscheidt Basımevi, 1992), “Halsschlagader”, 738.

³⁸ Von Karl Steuerwald, Turkish-Deutsches Wörterbuch Türkçe-Almanca Sözlük (Weisbaden: Otto Harrassowitz Yayın, 1972), “Halsschlagader”, 862.

³⁹ Springer, “kopfschlagader”, 937.

⁴⁰ Springer, “drosselader”, 401.

3. Kur'ân'da Toplardamar/Verîd Kelimesi

"حَبْلِ الْوَرِيدِ / Habl'il-verîd"⁴¹ Türkçeye şah damarı şeklinde çevrilirken "وَرِيد/verîd"⁴², toplardamar olarak çevrilmektedir. Rağıp el-İsfahâni'nin Müfredât'ında verîd kelimesi "v-r-d; و ر د" köküyle, "suya yönelmek, suyu aramak, suya varmak, ulaşmak, ulaşılan su, suya ulaşan gibi anlamlara gelmektedir. Ulaşılması hedeflenen su anlamıyla 'v-r-d' kökünün zıt anlamındaki kelime, suyun baş tarafı anlamındaki 's-d-r' köküdür."⁴³ "V-r-d" ulaşılması hedeflenen suyun bir tarafında olup "s-d-r", bu ulaşılan suyun baş tarafına işaret etmektedir. "V-r-d", kalbe ve karaciğere ulaşan kanın bağlı olduğu damar, gül, kıyamet günü gökyüzünün kızılığı, cehenneme ulaşma (Meryem, 86; Enbiya, 99), suya ulaşan (Yusuf, 19), cehenneme uğrama (Meryem, 71) gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴⁴

Verîd'in ifade ettiği ulaşılan suyun diğer ucu yani suyun baş tarafı için "sadr (s-d-r; ص د ر)"⁴⁵ kelimesi kullanılmaktadır. "S-d-r" kökü, göğüs, (Taha, 25; Adiyat, 10; Hac, 46) anlamı yanında her şeyin baş tarafı veya ön tarafı anlamında, sudan geri dönmek anlamında, mahşere döndürülmek (Zilzal, 6), göğsün örtüldüğü elbise, göğse vurulan damga anlamlarında kullanılmıştır. Kur'ân'da kalp kelimesi, akıl ve ilme karşılık kullanılırken, sadr kelimesi hem akla ve ilme hem de şehvet, arzu, öfke ve benzeri ruhsal kuvvetlere (Taha, 25; Tevbe, 14; Hac, 46) işaret etmiştir.⁴⁶ Verîd kelimesiyle birlikte değerlendirildiğinde, sadr her şeyin başlangıcı ve bitişi, verîd'e göre hem başı hem sonu durumunda olup, verîdin ters tarafı, baş tarafı anlamı çıkmaktadır.

4. Kur'ân'da Atardamar/Vetîn Kelimesi

Kur'ân'da, atardamara işaret olarak "الْوَتِينَ/vetîn" kelimesi geçmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1961 tarihli mealinde, Hâkka suresi 44-46. ayette vetîn kelimesi de "habl-i verîd" gibi şah damarı olarak çevrilmiştir. Ayet, "Eğer Muhammed, Bize karşı, ona bazı sözler katmış olsaydı, Biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını koparırdık"⁴⁷ şeklinde tercüme edilmiştir. Diyanet Vakfı'nın 2009'da heyete hazırlattığı mealinde "vetîn" can damarı olarak "sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık)"⁴⁸ şeklinde çevrilmiştir. Resmî web sitesindeki "Diyanet İşleri Başkanlığı Meali"nde ayet, "sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik"⁴⁹ şeklinde çevrilmiştir. Elmalılı, Hâkka suresi 46. ayetini "sonra elbette ondan dolayı vetiyini, kalb damarını (veya iliğini) keser atardık"⁵⁰ şeklinde tercüme etmiştir. Vetîn, "aort damarı"⁵¹, "yürek damarı, kalbin sol karıncığından çıkan ve bedene kırmızı kan dağıtan büyük atardamar, aort"⁵²

⁴¹ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2006), "الْوَرِيدُ-el-verîdu", 2436.

⁴² Mevlût Sarı, *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), "وَرِيد-verîd", 1646.

⁴³ Rağıp el-İsfahâni, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), "و ر د; v-r-d", 1003.

⁴⁴ el-İsfahâni, "و ر د; v-r-d", 1004.

⁴⁵ el-İsfahâni, "و ر د; v-r-d", 1003.

⁴⁶ el-İsfahâni, "ص د ر; s-d-r", 550-551.

⁴⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), el-Hâkka 69/46.

⁴⁸ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), el-Hâkka 69/46.

⁴⁹ *Meal-Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim: 21 Kasım 2021), el-Hâkka 69/46.

⁵⁰ Hak Dini Kur'ân Dili, çev. Elmalılı Hamdi Yazır (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1938), el-Hâkka 69/46.

⁵¹ Baydoun, "aort", 49.

⁵² Erkan, "الْوَتِينَ-el-vetînu", 2416.

anlamlarında Türkçeye çevrilmektedir. İsfahâni, “وَتَيْن/vetîn” için karaciğere, mideye akıtılan sıvı madde, temiz kan, kesilince insanın öldüğü kan akışı şeklinde açıklama yapmakta; şah damarının bağlı olduğu aort damarını işaret etmektedir. Yine “مَوْتُن/mevtun”, karaciğere kan veren damarın kesilmiş hali diyerek kelimeyi aort damarıyla bağlantılı şekilde anlatmıştır. İsfahâni vetîn’e bağlı olarak “مَوَاتِنَة/muvâtenetun” kelimesini şah damarının (tercüme) yakınlığı gibi yakın olma anlamında kullanmaktadır ve sanki Kâf suresi, 16. ayetindeki ‘min habli’l-verîd’in yakınlığına delâlet etmek için kullanıldığını ifade etmektedir.⁵³ Bu durumda Kâf suresi 16. ayetindeki verîd’in daha yakınına işaret edilen nokta, vetîn (aort) ve sadr’dır (göğüs). Yani boyundaki toplardamardan daha yakın olan yer sadr; sadr’ın içinde bulunan kalp ve kalpten çıkan aort damarı ve aort’un boyundaki devamı olan şah damarıdır şeklinde bir çıkarım yapılabilir. Böylece vetîn kelimesi şah damarına değil, şah damarının bağlı olduğu aort damarına işaret etmektedir.

5. Kur’ân’da ve Arapçada Habl Kelimesi

“Habl” Kur’ân-ı Kerîm’de ikisi çoğul (hibâl) olmak üzere yedi yerde geçmektedir. Bunlardan üçü ip, ikisi ahid ve zimmet, biri de damar manasında kullanılmıştır. Hablullah ise Allah’ın kitabı şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁴

“حَبْل/habl”⁵⁵ Arapçada, ip, halat, damar, eman, zimmet, ahd anlamı yanında bağ anlamı omurilik, göbek kordonu, spermatik kordon, darağacı ipi gibi tamlamaların tamlayanı olarak kullanılmaktadır. Türkçede de kordon, bağ, ip, funikuler gibi anlamlara gelmekte; anatomide “kordon şeklindeki oluşum, omurilik, kirişimsi uzantılar, göbek kordonu, ses telleri”⁵⁶ anlamında kullanılmaktadır. Tıbbi Arapçada habl, Latince/İngilizce chorda, chord, cordon karşılığı olarak “الحبل المنوي/spermatik cord”⁵⁷ spermatik bağ, funikul; “حبل الطبل/chorda typani”⁵⁸ korda timpani siniri; “حبل شوكي/spinal cord”⁵⁹ omurilik; “الحبال الوترية/cordae tendineae”⁶⁰ kalp kapaklarını kalbin duvarına bağlayan ipler anlamlarında kullanılmaktadır. Latince ligament kelimesi “bağ, bağ ödevi gören şerit veya kordon şeklindeki oluşum, kuvvetli liflerden yapılmış bağ”⁶¹ anlamıyla cord’a benzer yapılar için kullanılmaktadır. Anatomide göbek bağı için kullanılan “umbilical cord” terimiyle birlikte, göbek bağının kesilmesinden sonra cord’dan (bağdan) geriye kalan yapılar için benzer anlamdaki ligament (bağ) kelimesi kullanılmaktadır. Anne karnında bebeği besleyen göbek bağı/umbilical cord içindeki damarların göbek bağının kesilmesinden sonra, bebeğin karnının içinde büzülmesi, kapanması, kurumasiyla oluşan ip şeklindeki sağlam kalıntıları, anatomik yerine göre “umbilical ligament”⁶², “ligamentum

⁵³ el-İsfahâni, “وت ن; v-t-n”, 989.

⁵⁴ M. Zeki Duman, “Hablullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/380.

⁵⁵ Erkan, “حَبْل-habl”, 977.

⁵⁶ Utkan Kocatürk, *Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 5. Basım, 1991), “chordo”, 151.

⁵⁷ Richard L. Drake vd., *Gray’s Anatomy For Students in Arabic*, çev. Medicine Students Group (Amsterdam: Elsevier, 2015), 269.

⁵⁸ Drake vd., *Gray’s Anatomy*, 987.

⁵⁹ Drake vd., *Gray’s Anatomy*, 62.

⁶⁰ Drake vd., *Gray’s Anatomy*, 192.

⁶¹ Kocatürk, “ligament”, 430.

⁶² Sadler, *Langman’s Medical Embriyoloji*, 213.

teres⁶³ olarak isimlendirilmektedir. Doğumundan sonra kesilen göbek bağı için Arapça'da "الحَبْلُ السُّرِّيُّ-hablus-surrîyu"⁶⁴ terimi kullanılmaktadır. Habl kelimesi Latince cord, bağ anlamında olup surrîyu kelimesi, "umbilical/göbekte ilgili"⁶⁵ anlamına gelmektedir. Göbek bağının kesilmesinden sonra geride kalan umbilical ligament için Arapçada tıbbi olarak "الرباط المدور-ribatus-surrîyu"⁶⁶ terimi, ligamentum teres için "الرباط المدور-ribatul-mudavar"⁶⁷ terimi kullanılmaktadır. Doğuma kadar anneyle bebek arasında kan alışverişini yapan damarların içinde bulunduğu habl (cord, bağ) yapısı, doğumdan sonra ribat (ligament, bağ) olarak kalmaktadır. İsfahani'de "ر ب ط/r-b-t kökü, atı korumak için bir yere bağlamak, muhafızların ikametinde tahsis edilen yer, nefsin bedende nöbet tutması, bedeni koruyup gözetmesi"⁶⁸ anlamları yanında; Türkçe karşılığı -rabita kelimesiyle eş anlamda- "bir şeyi bağlamak, birinin kalbini sabır ve sebat vererek kuvvetlendirmek, pekiştirmek, demet, bağ"⁶⁹ anlamlarıyla kullanılmaktadır.

6. Arapça Şah Damarı (Karotis Arter) Kelimesi

Şah damarı/karotis arter, boyunda nabzın alındığı, hayati öneme sahip atardamardır. Anatomik olarak şah damarının Arapça karşılığı, "شريان سباتي/şiryân-ı subâtî"⁷⁰ terimidir. Şiryân, Latince arter, Türkçe "atardamar"⁷¹ anlamına gelmekte, subâtiyyun kelimesi "uyku, uyuklama, dehr, zaman, dehrden bir zaman, koma"⁷² anlamıyla birlikte İngilizce "carotid"⁷³ kelimesine karşılık "arteria carotis communis"le ilgili, boyun arterine ait, ağır uyku hali"⁷⁴ anlamlarına gelmektedir.

⁶³ Sadler, *Langman's Medical Embriyoloji*, 163.

⁶⁴ Erkan, "الحَبْلُ السُّرِّيُّ-hablus-surrîyu", 977.

⁶⁵ Kocatürk, "umbilical", 809.

⁶⁶ Drake vd., *Gray's Anatomy*, 463.

⁶⁷ Richard S. Snell, *Clinical Embryology For Medical Students*, çev. T. Bashour (Kuwait, Arabization Centre for Medical Science, 1996), 142.

⁶⁸ el-İsfahâni, "ر ب ط/r-b-t", 386.

⁶⁹ Erkan, "الرباط-ribat", 1226.

⁷⁰ World Health Organization, *The Unified Dictionary of Anatomy English-Arabic* (Beirut: Librairie du Liban Publishers, 2005), "carotid artery" 94.

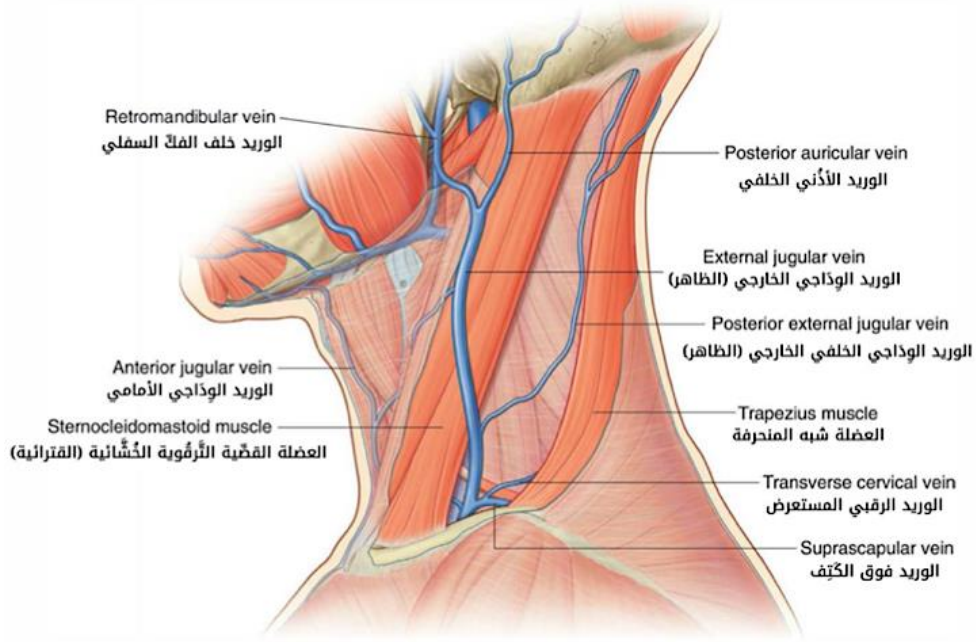
⁷¹ Erkan, "الشَّرِيَانُ-eş-şeriyenü", 1456.

⁷² Erkan, "السُّبَاتُ-es-subetu", 1354.

⁷³ Mohammed H. Khayat, *The Unified Medical Dictionary English-Arabic* (Beirut: Librairie du Liban Publisher, 2006), "carotid", 108.

⁷⁴ Kocatürk, "carotid", 127.

7. Arapça Boyun Damarları (Jugular Ven, Karotis Arter) Anatomisi

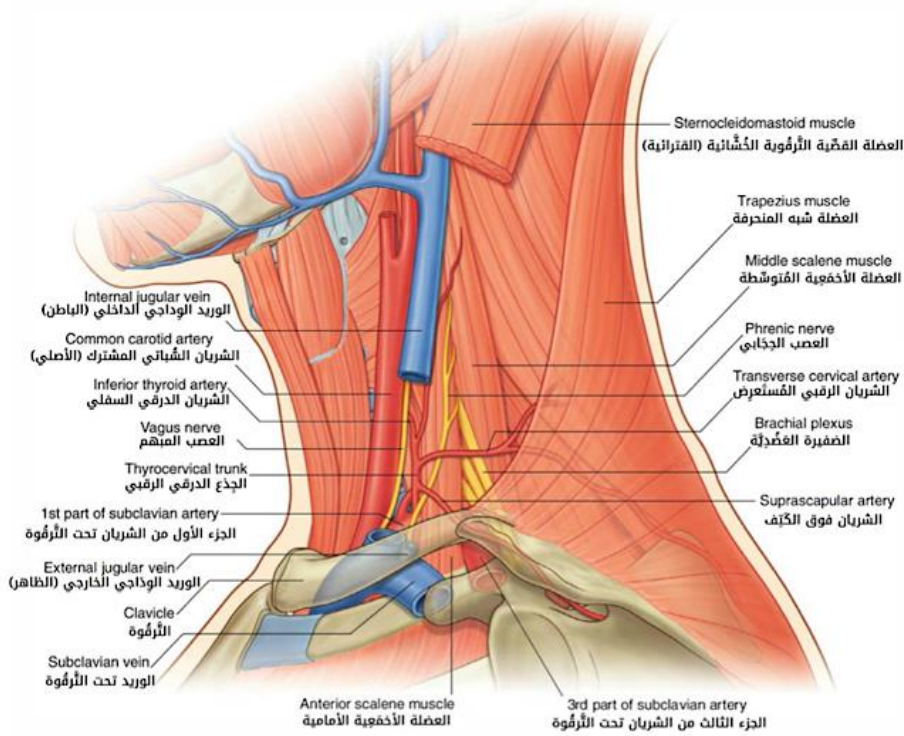


Şekil1: Vena Jugularis Externa-Gray's Arapça Anatomi Atlası ⁷⁵

Şekil 1'de mavi renkteki damar cilt yüzeyinden de görünebilen Türkçede halk arasında yanlış olarak şah damarı/karotis arter de dediğimiz, aslında jugular ven'in external dalıdır. Bu damara tıbbi Arapça'da “الوريد الوداجي الظاهر/verîd vidâci zahir”⁷⁶ denilmektedir. İç/internal jugular ven dalı normalde ciltten belli olmayıp, şekil 2'de görüleceği gibi şah damarı/karotis arter'le komşudur.

⁷⁵ Drake vd., *Gray's Anatomy*, 1025.

⁷⁶ World Health Organization, “vena jugularis” 1627.

Şekil 2: Vena Jugularis İnterna-Gray's Arapça Anatomi Atlası⁷⁷

Arapça "الْوَرِيدُ الْوِدَاجِيُّ" / el-verîdu'l-vidâciyyu⁷⁸ yani jugular ven'in, içteki dalı anatomik olarak "الْوَرْدُ الْوِدَاجِيُّ الْدَاخِلِي الْبَاطِنُ" / verîd vidâci batîn⁷⁹ şeklinde adlandırılmaktadır. "الْوَدَجُ" / el-Vedec⁸⁰ Türkçeye boyunda öfke sırasında kabaran damar, kesildiği zaman hayat kalmayan boyun damarı anlamı yanında sebep, vesile, iki erkek kardeş olarak çevrilmiştir. Türkçe çevirilerinde, "حَبْلُ الْوَرِيدِ" / habl-i verîd, "şah damarı, bedenden kalbe kan akıtan her toplardamar"⁸¹ şeklinde hem atardamar hem toplardamar olarak ifade edilmektedir. Ayrıca "الشَّرْيَانُ" / eş-şeriyân⁸² kelimesi atardamar olarak Türkçeye çevrilmiştir. Arapça anatomide net bir kullanım varken, Türkçe karşılıklarında sürekli karışıklık ortaya çıkmakta, bunun nedeni Osmanlı döneminden beri halk arasındaki kullanımdan kalan alışkanlıktan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Zira Osmanlı dönemindeki anatomi bilgileri Osmanlı tıbbının konuya hâkim olduğunu, karışıklığın olmadığını göstermektedir.

⁷⁷ Drake vd., *Gray's Anatomy*, 1025.

⁷⁸ Khayat, "jugular vein", 762.

⁷⁹ Drake vd., *Gray's Anatomy*, 1025-1026.

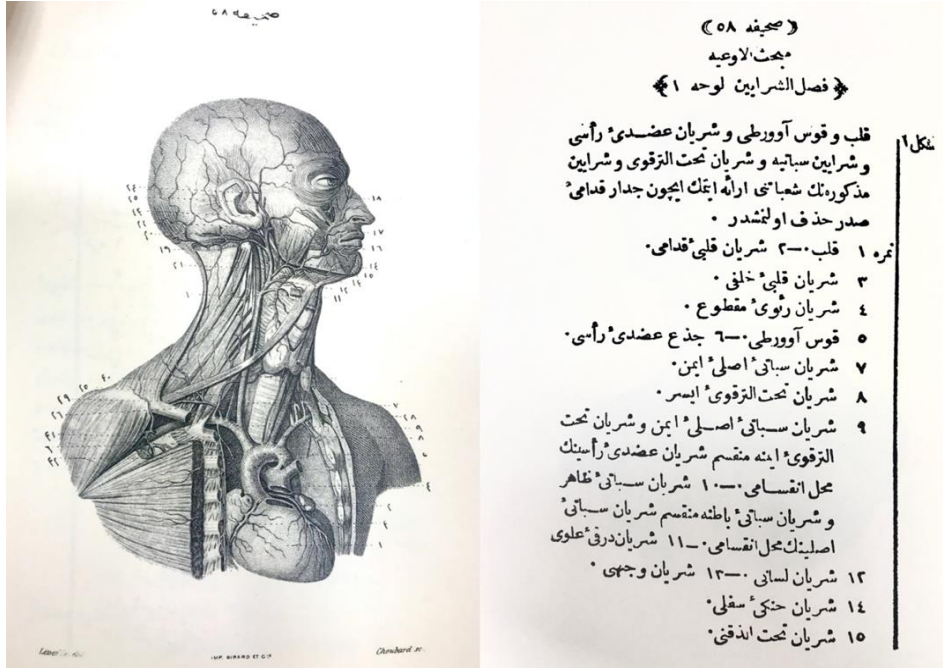
⁸⁰ Erkan, "الْوَدَجُ-el-vedec", 2428.

⁸¹ Erkan, "الْوَرِيدُ-el-verîd", 2436.

⁸² Erkan, "الشَّرْيَانُ-es-şeriyenu", 1456.

8. Osmanlıca Boyun Damarları (Jugular Ven, Karotis Arter) Anatomisi

Osmanlıcada “rég (رگ)”⁸³ kelimesi damar anlamında; “şâh-rég (شاهرگ)”⁸⁴ şah damarı (karotis arter), büyük damar anlamında kullanılmaktadır. Osmanlıca Türkçe sözlükte “şiryân (شریان)”⁸⁵ atardamar; şiryân-ı subâtî şah damarı; “verîd (ورید)”⁸⁶ toplardamar; “verîd-i vidâci”⁸⁷ boyun toplardamarı, hablu-l-verîd, veine jugularie/boyun toplardamarının karşılığı olarak kullanılmakta, ancak devamında “ensedeki iki kalın sinirden her biri”⁸⁸ şeklinde damar için sinir açıklaması yapılmaktadır. Osmanlı tıbbının devamı olarak, 1946’da yayınlanan anatomi terimleri sözlüğünde Latince “carotid/carotis” kelimesi, “subâtî” kelimesinin karşılığı olacak şekilde “derin uyku baş dönmesi” olarak tanımlanmıştır. Sözlükte şah damarı, Osmanlıca şiryânı sübati, Almanca die kopfschlagader, Fransızca la carotide⁸⁹ olarak ifade edilmiştir. Bu sözlükte “jugularis” kelimesi “Türkçe boyun, Osmanlıca vidacı”⁹⁰ olarak ifade edilmiştir. Ayetteki “habl-i verîd”le ifade edilen “jugular ven” Osmanlıcada tıbbi olarak verîd-i vidâci/habl’ül-verîd, Türkçe boyun toplardamarı şeklinde ifade edilmektedir ve damarların isimlendirilmesinde karışıklık yoktur



. Şekil 3: Miftah-ı Teşrih⁹¹

⁸³ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), “reg-رگ”, 883.

⁸⁴ Develioğlu, “şâh-rég-شاهرگ”, 997.

⁸⁵ Develioğlu, “şiryân-شریان”, 1001.

⁸⁶ Develioğlu, “verîd-i vidâci-ورید”, 1147.

⁸⁷ Develioğlu, “verîd-i vidâci-ورید”, 1147.

⁸⁸ Develioğlu, “verîd-i vidâci-ورید”, 1147.

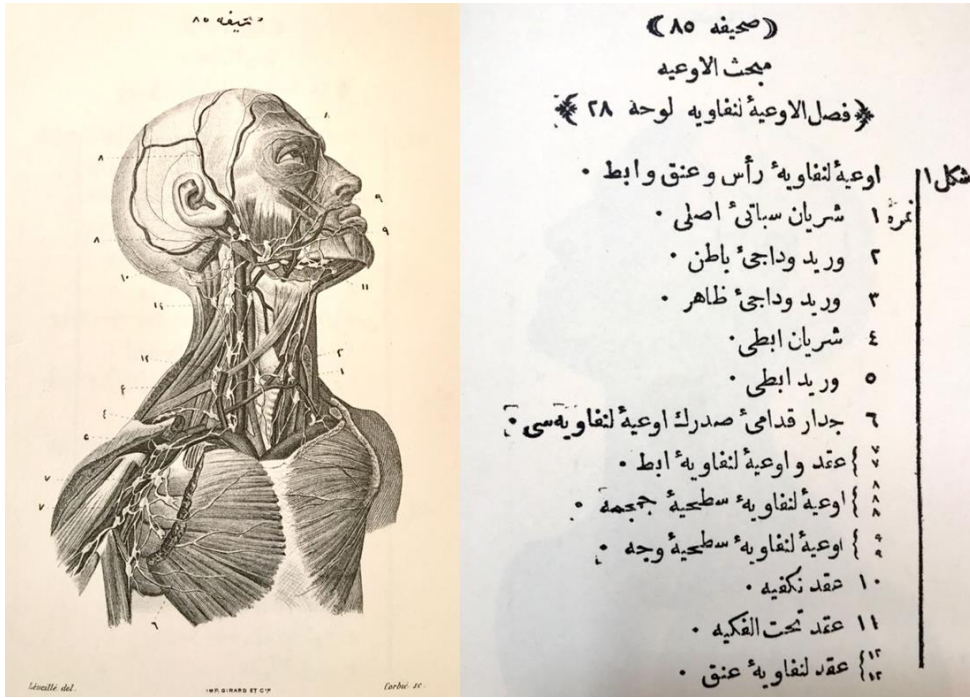
⁸⁹ Zeki Zeren, *Latince-Türkçe-Osmanlıca Anatomi Sözlüğü ve Türk Anatomi Terimleri* (İstanbul: Hüsniyatı Basımevi, 1946), “carotid”, 32.

⁹⁰ Zeren, “jugularis”, 58.

⁹¹ Hristo Stanbolski, *Miftâh-ı Teşrih*, haz. Kevser Topkar-Resul Köse (İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, 2019), 58.

Türkiyede modern anatominin kurucularından olan Hristo Stambolski'nin, Joseph Masse'den çevirdiği *Atlas-ı Teşrihî'nin*, *Miftah-ı Teşrih* ismiyle 1874 yılında Mekteb-ı Tıbbiye-i Şâhâne Matbaası'nda basılan kitabının Sağlık Bilimleri Üniversitesi tarafından tıpkı basımı yapılmıştır.

Bu kitapta Şekil 3'te, günümüz anatomisine de uygun, kalpten boyun ve başa doğru giden şah damarı gösterilmiştir. Burada ۹ (9) numaralı damar için "شريان سباتي ء اصلي ء ايمن" yani "شريان سباتي تحت ء الترقوي و شريان تحت ء الترقوي" yani Türkçe/Latince, sağ şah damarı ve köprücük kemiği atardamarı/arteria carotis-communis-dextra ve subclavian arter yazılmıştır. ۷ (7) numaralı damara "شريان ء اصلي ء شريان" yani "شريان سباتي ء اصلي ء ايمن" yani sağ şah damarı/arteria carotis communis dextra; ۱۰ (10) numaralı damara "شريان سباتي ظاهر" yani "شريان سباتي ظاهر" yani dış şah damarı/arteria carotis externa yazılmıştır.⁹² Osmanlıca sözlükte şiryân-ı subâtî, "şah damarı"⁹³ olarak çevrilmiştir.



Şekil 4: Miftah-ı Teşrih⁹⁴

Şekil 4'te, daha derinde bulunan ۱ (1) nolu damar "شريان سباتي ء اصلي" yani "شريان سباتي تحت ء الترقوي و شريان تحت ء الترقوي" yani Türkçe/Latince, sağ şah damarı/arteria carotis communis; ona göre yüzeyde bulunan ۲ (2) nolu damar "وريد وداجي باطن" yani "وريد وداجي باطن" yani boyun iç toplardamarı/vena jugularis interna; en yüzeyde bulunan ۳ (3) nolu damar "وريد وداجي ظاهر" yani "وريد وداجي ظاهر" yani boyun dış toplardamarı/vena jugularis externa olarak kaydedilmiştir.⁹⁵ Osmanlıca sözlükte verîd-i

⁹² Stambolski, *Miftâh-ı Teşrih*, 58.

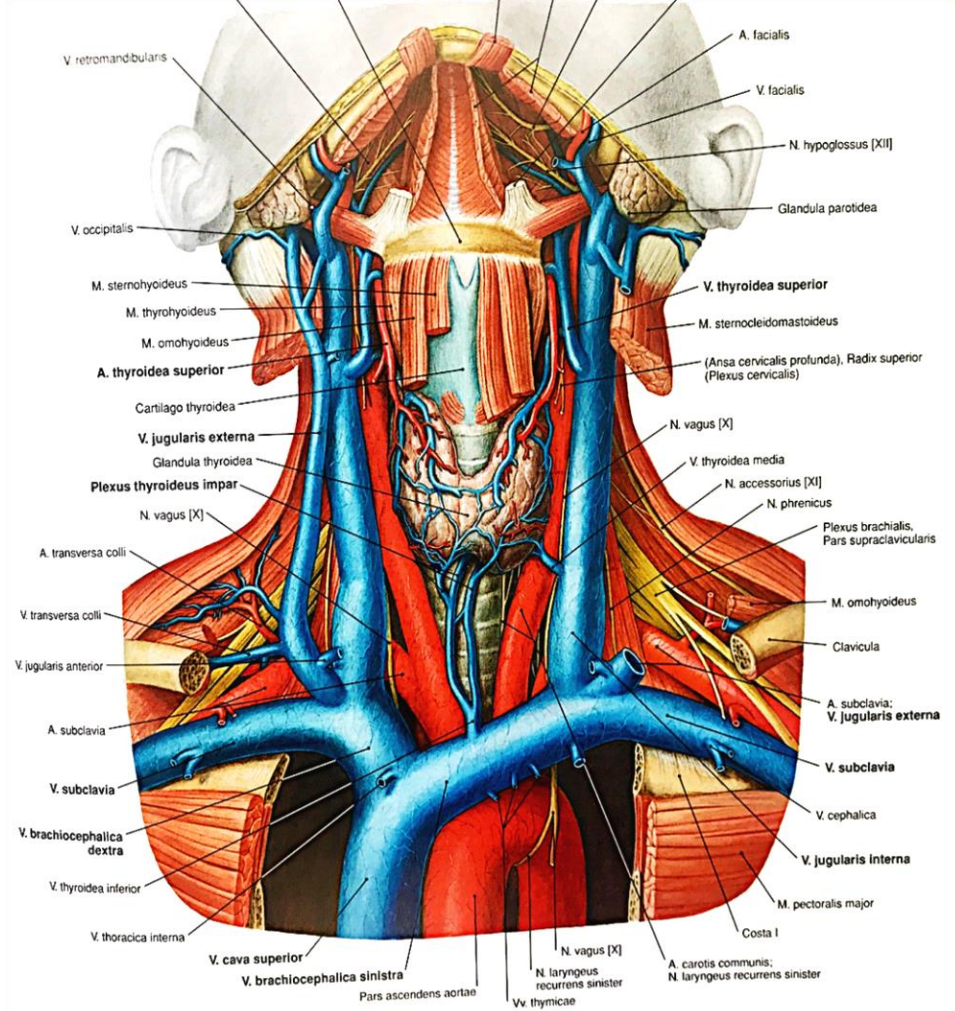
⁹³ Develioğlu, "شريان-şiryân-ı subâtî", 1001.

⁹⁴ Stambolski, *Miftâh-ı Teşrih*, 85.

⁹⁵ Stambolski, *Miftâh-ı Teşrih*, 85.

vidâcî, “boyun toplardamarı, veine jugulaire, habl-ül-verîd”⁹⁶ olarak çevrilmiştir. Buna göre, 1874’te boyun damarları anatomisinin günümüz tıp bilgisiyle aynı olduğu, Cumhuriyet döneminde şah damarıyla ilgili yeterli tıbbi bilgilerin olduğu görülmektedir.

9. Türkçe Boyun Damarları (Jugular Ven, Karotis Arter) Anatomisi



Şekil 5: Boyun Damarları- Sobotta Türkçe Anatomi Atlası⁹⁷

Miftah-ı Teşrih'in, günümüzde anatomi temel kaynaklarından olan *Sobotta Anatomi Atlası*'yla neredeyse aynı boyun damar bilgisini içerdiği Şekil 5'te görülmektedir. Resimde mavi renkli jugular venler boyun altında cilde yakın daha yüzeyle, internal ve external iki dal şeklinde baştan kalbe doğru seyrederken, daha içte yer alan kırmızı renkli karotis arterlerin/şah damarı internal ve external olarak iki dal halinde kalpten başa doğru seyrettikleri görülmektedir. Jugular ven baştan kalbe doğru yaklaşan, karotis arter kalpten başa doğru, kalpten uzaklaşan kan akışına sahiptir.

⁹⁶ Develioğlu, “وريد-veid-i vidâcî”, 1147.

⁹⁷ Fredrich Paulsen-Jens Waschke (ed.), *Sobotta İnsan Anatomisi Atlası*, çev. Alaittin Elhan-S. Tuna Karahan (İstanbul: Beta Basım, 2014), 1/206.

10. Habl-i Verîd'in Bazı Türkçe Meallerdeki Tercümesi

10.1. Karahanlı Tercümesi

"Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'ân Tercümesi"nde Kâf suresi 16. ayet, "çin-ok törümüz ademini, bilür-miz ne tüşünür anga et-özi, biz yakın-miz anga emgen tamurdın"⁹⁸ şeklindedir. Bu çalışmada "habl-i verîd"e karşılık "emgen tamur" kelimesi günümüz Türkçesine şah damarı olarak çevrilmiştir. Emgen tamur kelimesi aynı eserin Türkçe dizin bölümünde em/emmek fiilinin altında yer alırken; emge, emgen kelimesi acı, zahmet, eziyet gibi anlamlarda açıklanmıştır.⁹⁹

10.2. 15. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Tercümesi

Bilinen en eski Türkçe satır arası tercümelere kabul edilen "Muhammed bin Hamza Kur'ân Tercümesi" 15. yüzyıl başlarında (1424) yazılmıştır. Kitap 1976 yılında Kültür Bakanlığı tarafından Ahmet Topaloğlu'na hazırlatılıp yeniden Türkçe olarak basılmıştır. Topaloğlu, tercümenin kuvvetle muhtemel, aynı isimli ilk şeyhülislam Molla Fenari'ye, ikinci ihtimal Akşemseddin'e ait olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁰ Tercümede Kâf suresi 16. ayet, "da kı bayık yarattuk âdamı; dakı bilürüz anı kim, vesvese eyler anun-ıla nefsi. Dakı biz yakınırağuz andın yana, boyun tamarından yani ol ku tamardır boyunda, yürek tamarına ulaşur"¹⁰¹ şeklindedir. Topaloğlu, sözlük-indeks bölümünde "hablu'l verid: boyun tamarı"¹⁰² şeklinde bir açıklama yaparken; boyun damarı için de "boyun tamarı: Şah damarı (hablu'l-verîd)"¹⁰³ açıklamasını yapmıştır. Asıl metinde Türkçe olarak çok açık şekilde "boyun damarı", anatomi ve fizyolojiye de uygun "yürek damarına ulaşır" şeklinde yazılmasına rağmen, diğer Türkçe metinlerde olduğu gibi "boyun damarını" "şah damarı" olarak kabul etmek yaygın bir çeviri tercihi ya da hatası olarak burada da karşımıza çıkmaktadır.

10.3. Tıbyân Tefsiri

Osmanlı döneminde basılan ilk matbu Türkçe meal tefsir olan "Tıbyân Tefsiri"nin 1889 tarihli baskısında Kâf suresi 16. ayet "her insanı biz halk ettik. Kalbine hutur edeni biliriz. Bize, insani ilmimiz şah damarının ona olan kurbundan ziyadedir. Zira ki insanın eb'az ve eczai bazı (bazısı) bazısına hicap olunur. Amma ki bizim ilmimize hiçbir şey hicap olmaz"¹⁰⁴ şeklinde çevrilmiştir. Tıbyân Tefsiri 1956 yılında, Süleyman Fahir tarafından sadeleştirilmiş, 1980 yılında Ahmet Davudoğlu tarafından tekrar yayınlanmış,¹⁰⁵ ayet

⁹⁸ Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'ân Tercümesi, haz. Aysu Ata (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013), el-Kâf 50/16.

⁹⁹ Aysu Ata, Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'ân Tercümesi, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013), 333.

¹⁰⁰ Ahmet Topaloğlu, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur'ân Tercümesi ve Sözlük (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976), 1/13-18.

¹⁰¹ Satır-Arası Kur'ân Tercümesi, çev. Muhammed bin Hamza, haz. Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976), el-Kâf 50/16.

¹⁰² Topaloğlu, "hablu'l- verid", 2/723.

¹⁰³ Topaloğlu, "boyun tamarı", 2/100.

¹⁰⁴ Kur'ân-ı Kerîm Meâlî-Tercüme-i Tıbyân Tefsiri, çev. Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî ed-Debbağ (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaa-i Amire, 1889), el-Kâf 50/16.

¹⁰⁵ Recep Arpa, "Tıbyân Tefsiri" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/127-128.

“yemin ederim. Biz, insanı yarattık. Ve kalbine hutur eden vesveseyi biliriz. Biz, insana şah damarından daha yakınız”¹⁰⁶ şeklinde çevrilmiştir.

10.4. Mehmet Vehbi Tefsiri

Cumhuriyet döneminde yayınlanan Mehmet Vehbi (Çelik) Efendi'nin “*Hulâsat'ül Beyân*” tefsirinde 16. Ayet meali “*zat-ı uluhiyetime yemin ederim ki biz muhakkak insanı halkettik ve biz insanın hatırına hutur eden şeyleri biliriz. Zira ilmimiz hasebi ile biz insana boynundaki damardan daha yakınız*”¹⁰⁷ şeklinde olup, mealde “boyun damarı” tabiri kullanılmıştır. Tefsirde, vücudun her tarafına kanın boynun iki tarafında bulunan bu damarlardan cereyan ettiğini ifade ederek anatomi ve fizyolojiye uygun olmayan açıklama yapmıştır. Çünkü jugular venler baş bölgesinin kirli kanını kalbe taşıyan toplardamarlardır.

10.5. Tanrı Buyruğu

Ömer Rıza'nın “*Tanrı Buyruğu*” tercümesinde Kâf suresi 16. ayet, “*Biz insanı yarattık. Nefsinin ona ne vesvese verdiğini biliriz. Biz ona, yakın olan şah damarından daha yakınız*”¹⁰⁸ şeklinde çevrilmiştir.

10.6. Elmalılı Tefsiri

Cumhuriyet döneminde Türkçe Kur'ân tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda öne çıkan Elmalılı Hamdi Yazır'ın “*Hak Dini Kur'ân Dili*” isimli eserinin 1938, 1979 tarihli baskılarında aynı dil kullanılmış, ayet ikisinde de “*hem şahsıma kasem ederim ki hakikat insanı biz yarattık ve biliriz: nefsi onu ne ile vesveselendirir ve biz ona 'habli verîd'den daha yakınızdır*”¹⁰⁹ şeklinde çevrilmiştir. 1992-1993 yılları arasındaki sadeleştirme çalışmaları sonrasında ayet meali “*andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz. Ve biz ona şah damarından daha yakınız*”¹¹⁰ şeklinde değiştirilmiş, “habli verîd” yerine “şah damarı” kullanılmıştır. Elmalılı'nın tefsir kısmında değiştirmeden kullandığı “habli verîd” kelimeleri sadeleştirilen tefsirde de “şah damarı” olarak değiştirilmiştir. Elmalılı, tefsirde “verîd damarı” tabirini kullanmış, siyah kanı kalbe götüren damarlara verîd denildiğini, kırmızı kanı bedene götüren damara şerayin denildiğini, şiryânların kökünün kalpte ebher (aort) olduğunu, boyunda gırtlığın yanlarından geçen ve vedecan tabir olunan şah damarının da buradan çıktığını ifade etmiştir. Elmalılı, verîd damarına toplardamar dediği gibi, şah damarını da verîd'den ayrı atardamar anlamında kullanmaktadır. Eğer Elmalılı “verîd damarı”na şah damarı diyecek olsaydı ayrıca şah damarını tarif etmezdi. Elmalılı kalpte verîdlerin karıştığı (birleştiği) büyük damara vetîn (verîdi ecvef) denildiğini ifade etmektedir.¹¹¹

Elmalılı'nın tarifini incelediğimizde, atardamar olmasına rağmen vetîn damarına verîdi ecvef dediği; ancak tıbben bu damarın da atardamar değil, Latince “vena cava” toplardamarı olduğu bilinmektedir. Vetîn damarı toplardamar olmayıp, atardamar olarak

¹⁰⁶ *Kur'ân-ı Kerim Meâli ve Tefsîri-Tibyân Tefsîri*, çev. Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî ed-Debbağ, haz. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Akpınar Yayınevi, 1986), el-Kâf 50/16.

¹⁰⁷ *Hulâsat'ül Beyân Fi Tefsîr'il Kur'ân*, çev. Mehmet Vehbi (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1969), el-Kâf 50/16.

¹⁰⁸ *Tanrı Buyruğu*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1955), el-Kâf 50/16.

¹⁰⁹ el-Kâf 50/16.

¹¹⁰ *Elmalılı M. Hamdi Yazır Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), el-Kâf 50/16

¹¹¹ *Hak Dini Kur'ân Dili*, el-Kâf 50/16.

vena cava'ya değil, "aort damarına"¹¹² veya onun parçası "arcus aorta"ya karşılık olarak kullanılmaktadır. Buna rağmen Elmalılı, tefsirin devamında verid damarlarının toplardamar olduğunu başka kaynaklarla da destekleyerek açıklar. Nizamüddin Nişaburi'ye dayanarak verid damarlarının vetin damarıyla birleştiğini ifade eder. 1992 yılında yapılan sadeleştirilmiş tefsir çalışmasında, "habi-i verid'den (şah damarından) daha yakın" olarak çevrilmesiyle birlikte devamında yine yanlış bir şekilde verid'in atardamar, şiryânın toplardamar olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Elmalılı'nın asıl kaynaklarında olmayan şekilde hem verid hem de vetin damarlarına şah damarı denilmiş, iç şah damarı şeklinde tarif edilen damara vetin denilmiş, şah damarı denilmesine rağmen fonksiyon olarak da toplardamar tarif edilmiştir. Ayrıca verid ve vetin'le birlikte vedecan damarına da şah damarı denilmiştir. Sadeleştirmede, Elmalılı'nın özenli ve en azından bir kısmında anatomi ve kelime manasına uygun şekilde yaptığı damar açıklamaları karıştırılarak hem anatomik hem de kelime anlamında hatalar yapıldığı görülmektedir.

Elmalılı'nın "*Hak Dini*" eserini yazdığı dönemde Türkiye'de anatomi bilgilerinin ulaşılabilir ve günümüzdeki gibi olduğu bilinmektedir. Elmalılı'nın, yine de temkinli davranarak, mealinde ve tefsirinde ayetteki "habi-i verid" ifadesini bozmadan kullanmış olması, Nişaburi'den İbn Arabî'ye örneklerle açıklamalar yapmasıyla konuya hâkim olduğu, belki de eseri yetiştirme kaygısıyla damarın tam karşılığının araştırılmasını sonraya bıraktığı düşünülebilir.

Elmalılı'nın "habi-i verid"deki hassasiyetinin sadeleştirme faaliyetlerinde göz ardı edilmesine rağmen, Ertuğrul Özalp'ın hazırladığı, "*Muhtasar Hak Dini Kur'an Dili Meal Tefsir*"de Kâf suresi 16. ayet meali, "*Hem, şânıma kasem (yemin) ederim ki, hakikat(ten) insanı Biz yarattık ve biliriz nefsi onu ne ile vesveselendirir ve Biz ona habi-i veridden daha yakınızdır (onun her haline vakıfız)*"¹¹³ şeklinde aslına uygun çevrilmiştir. Dipnotta, "habi-i verid, 'bedenin etrafından kalbe vürüd eden (ulaşan), yani siyah kanı etrafından kalbe götüren/taşıyan damarlar'dır. Habi-i verid'den daha yakınız ifadesi 'öyle yakından bilir, öyle yakından yetişir icrâ-yı te'sir ederiz' anlamındadır (VI/4505)"¹¹⁴ yazılmıştır.

Elmalılı, Bakara suresi 186. ayetinin tefsirinde (1938) "...Ben muhakkak yakınımm..." kısmını açıklarken, "*Allah karibdir, bize şah damarımızdan daha karibdir*"¹¹⁵ diyerek, Kâf suresi 16. ayetinin "*وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ*" kısmını eklemiş, devamında "*hatta bize bizden ziyade karibdir*" yazmıştır. Elmalılı'nın Bakara suresinde "habi-i verid"i kastederek şah damarı yazması konunun detayını Kâf suresine bıraktığını düşündürmektedir.

10.7. Diyanet İşleri Başkanlığı Meali

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilk Türkçe Kur'an meali Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay tarafından 1961 yılında hazırlanmıştır, "*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl)*" adlı bu mealde Kâf suresi 16. ayet, "*And olsun ki insanı Biz yarattık; nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz; Biz ona şah damarından daha yakınız*"¹¹⁶ şeklinde çevrilmiş, sonraki bütün Diyanet meallerinde ayetteki "habi-i verid" in tercümesi hep "şah damarı" olarak

¹¹² Baydoun, "aort", 49.

¹¹³ *Muhtasar Hak Dini Kur'an Dili Meal Tefsir*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, haz. Ertuğrul Özalp (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), el-Kâf, 50/16.

¹¹⁴ *Muhtasar Hak Dini Kur'an Dili Meal Tefsir*, el-Kâf, 50/16.

¹¹⁵ *Hak Dini Kur'an Dili*, el-Bakara 2/186.

¹¹⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), el-Kâf 50/16.

yapılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmî web sitesinde 16. ayet, meal olarak “*insanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız*”¹¹⁷ şeklinde yer almaktadır. Buna rağmen, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın “*The Meaning of The Holy Qur’ân*” adıyla yayınladığı İngilizce Kur’ân mealinde Kâf suresi 16. ayet, “*It was We Who created man, and We know what dark suggestions his soul makes to him: for We are nearer to him than (his) jugular vein*”¹¹⁸ şeklinde İngilizceye çevrilmiştir. 1961 yılından beri “*habl-i verîd*” için Türkçe çevirilerde “*şah damarı/karotis arter*” kelimesini kullanan Diyanet İşleri Başkanlığı, İngilizce mealde tam tersine birçok dildeki meallerde olduğu gibi “*jugular vein/boyun toplardamarı*” kelimesini kullanmıştır. Dipnotta, kanı baştan kalbe taşıyan iki jugular ven’in kanı kalpten başa taşıyan iki karotis artere karşılık geldiği; kan dolaşımı hayatın ve şuurun vasıtası olduğu için jugular ven’den daha yakın tabirinin Allah’ın, duygu ve şuurumuzun en derindeki durumunu nefsimizden daha doğru bildiğini ima ettiği ifade edilmektedir. İngilizce mealde Türkçe mealin tam tersine ve diğer dillerde olduğu gibi “*habl-i verid*” için jugular ven/boyun toplardamarı şeklinde kullanım yapılmış, dipnotta da şah damarı “*habl-i verid*”den farklı bir damar olarak ifade edilmiştir. Türkçeye oranla İngilizcede yer alan bu doğruluk, muhtemelen İngilizce meal hazırlayanların, Türkçeden bağımsız olarak, İngilizce mealleri temel almasından kaynaklanmaktadır. Çünkü benzer durum, kurumun hazırladığı Fransızca ve diğer Batı dili meallerinde de görülmektedir.

10.8. Diğer Bazı Kur’ân Mealleri

İnternet üzerinde de yayınlanan, Erhan Aktaş’ın “*Kerim Kur’ân Türkçe Çeviri*” mealinde Kâf suresi 16. ayet “*Ant olsun ki insanı Biz yarattık. Nefsinin ona neler fısıldadığını biliriz. Ve Biz ona “habl-i verid”ten daha yakınız*”¹¹⁹ şeklinde çevrilmiştir. Mealde, *Habl-i verid* için “çevirilerde bu sözcüğe ‘şah damarı’ olarak anlam verilmektedir. Bunun insan ‘anatomisindeki şah damarı’ ile bir ilgisi yoktur. Bu deyimle kastedilen şey, insana canlılık veren, onun yaşamasını sağlayan özdür...” şeklinde açıklama yapılmıştır.

Mete Firidin’in “*Kur’ân-ı Kerim’in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali*” isimli mealinde Kâf suresi 16. ayet (49. sure, besmeleyle birlikte 17. ayet), “*ve mutlaka insanı biz biçimlendirmiştik ve nefsinin ona ne vesvese verdiğini biliriz ve biz ona boyun toplardamarından daha yakınız*”¹²⁰ şeklinde çevrilmiştir.

İnternet “*Türkçe Kur’ân Mealleri*” sitesinde, Kâf suresi 16. ayet Türkçeye, “*Mahmut Özdemir Meali*”nde “*And olsun, İnsan’ı yarattık! Ona nefsi ne fısıldıyor, biliyoruz. Biz ona Can damarından daha yakınız*” şeklinde; “*Süleymaniye Vakfı Meali*”nde “*İnsanı biz yarattık; içinden neler geçtiğini biliriz. Biz ona sinir uçlarından da yakınız*”; “*Eski Anadolu Türkçesi Meali*”nde “*dañı bayık yarat(t)uğ âdemj dañı bilürüz anı kim vesvese eyler anuñ-ile nefsi. dañı biz yaqnırağuz andın yaña boyun tamandan*” şeklinde çevrilmiştir.¹²¹

¹¹⁷ *Kur’ân Yolu* (Erişim 19 Kasım 2021), el-Kâf 50/16.

¹¹⁸ *The Meaning of The Holy Qur’ân*, haz. Abdullah Yusuf Ali (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Kâf 50/16.

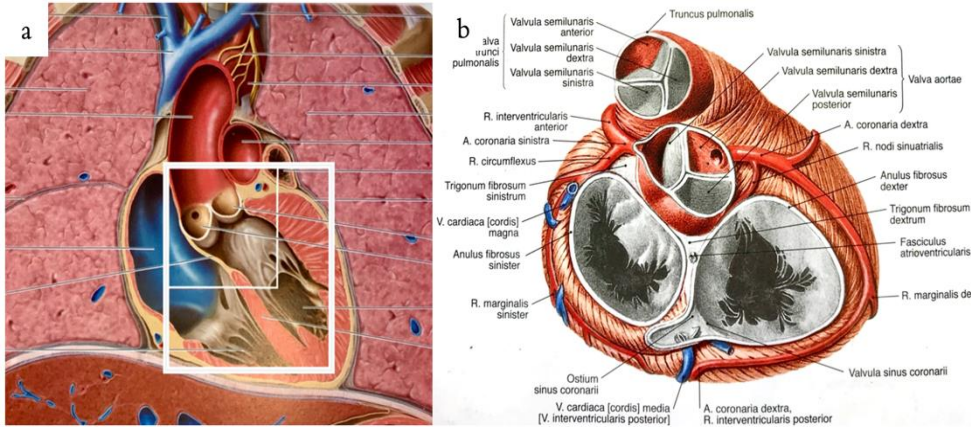
¹¹⁹ *Kerim Kur’ân Türkçe Çeviri*, çev. Erhan Aktaş (İstanbul: Dumat Ofset, 2016), el-Kâf, 50/16.

¹²⁰ *Kur’ân-ı Kerim’in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali*, çev. Mete Firidin, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2018), el-Kâf, 49/17.

¹²¹ *Türkçe Kur’ân Mealleri*, “Kâf Suresi 16. Ayet” (Erişim 18 Nisan 2022).

11. Fizyolojik-Anatomik Yakınlık ve İbn Arabi Yorumu

Tasavvuf geleneği içinde İbn Arabi yorumu farklı bir yaklaşım olarak ele alındı. Ayette geçen “أقرب-ekrab”¹²² kelimesi daha yakın anlamındadır. Daha yakın anlamı, her bir yakından daha yakına işaret etmektedir. Referans noktası neresi olursa olsun onun daha yakını şeklinde sürekli bir yakınlığı anlatmaktadır. Damar sisteminde, kalp merkezî konumda olup, boyun bölgesine kıyasla daha yakın olmaktadır. Ayrıca yüzeysel olana göre içte olan merkeze daha yakındır. Meallerde ayete referans noktası olarak damar sisteminde, kalple beyin arasındaki boyun toplardamarının verildiği göz önüne alınırsa anatomik, “fizyolojik/fonksiyonel”¹²³ ve buna bağlı mana yakınlığını dikkate almak gerekir. Damar sisteminde jugular vene göre bātına/içte daha yakın olan, karotis arterdir ya da jugular ven'in konumuna ve içindeki kirli kanın akış yönüne göre daha yakın olan merkezde bulunan bölge, göğüs kafesi ve kalptir. Ya da sürekli yakınlıkta aşama aşama hepsi birdendir. Yani hem statik/durağan hem dinamik/canlı, sürekli bir yakınlıktan bahsetmek mana yakınlığına da uygun olmaktadır.



Şekil 6: Kalp (a: İnsan Anatomisi Atlası¹²⁴, b: Sobotta¹²⁵)

Kan, kalple vücut arasında ve kalple akciğerler arasında iki dolaşım yapar. Sağlıklı bir bireyde kirli kan ve temiz kan birbirine karışmadan dolaşım sisteminde sürekli hareket eder, akciğer ve diğer vücut dokularında oksijen ve karbondioksit değişimi olur. Komşu damarlarda veya kalpte temiz ve kirli bu iki kan birbirine yaklaşır. İki kanın doğum öncesinden başlayarak en yakın olduğu yer kalptir.

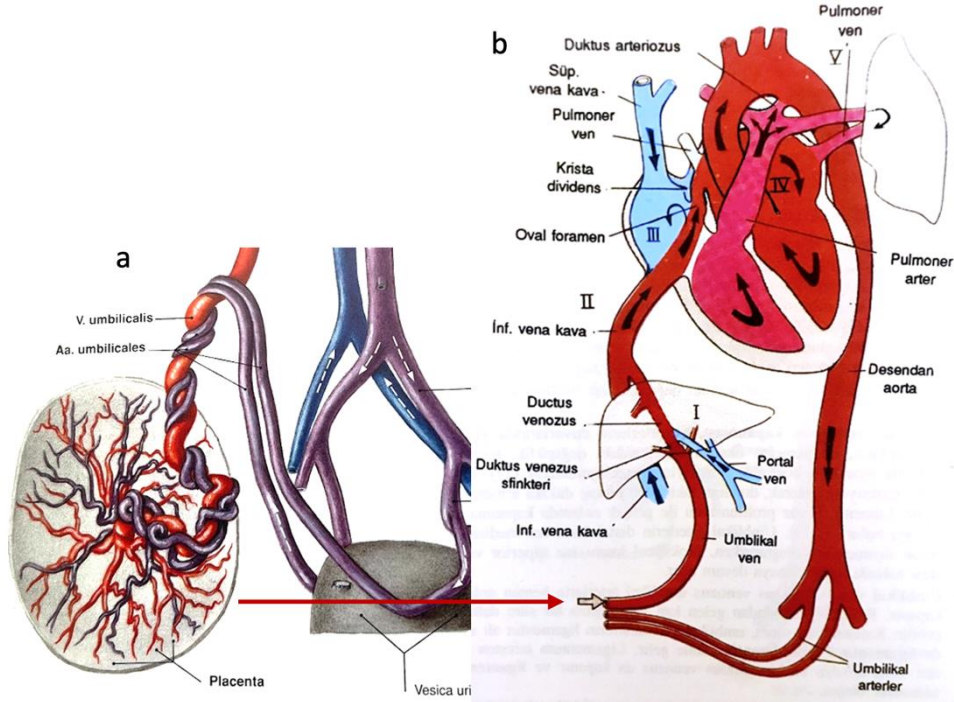
¹²² Erkan, “أقرب-akrab”, 1855.

¹²³ John E. Hall, *Guyton ve Hall Tıbbi Fizyoloji*, çev. ed. Berrak Çağlayan Yeğen (İstanbul, Güneş Tıp Kitabevi, 2017), 179-188.

¹²⁴ Giuseppe Anastasi vd., *İnsan Anatomisi Atlası*, çev. ed. Mustafa Büyükumucu (Konya, Atlas Yayınevi, 2018), 2/105.

¹²⁵ Reinhard Putz-Reinhard Pabst (ed.), *Sobotta Atlas of Human Anatomy* (München: Urban and Fisher, 2006), 2/106.

Kabın dört odası bulunur. Yetişkinde kalbin sağ iki odası kirli kanın dolaşımında, sol iki odası da temiz kanın dolaşımında görev alır. Şekil 6a'da kare içinde bulunan sağ ve sol odalar arasında Latince “interventriculer septum” adı verilen perde/duvar, temiz kan (kırmızı damar) ile kirli kan (mavi damar) damarlarından gelen kanın karışmasını engeller. Bu septum üst odalar arasında daha ince bağ dokusu yapısında iken (küçük kare); alt odalarda kalın kas yapısına (büyük kare) döner.¹²⁶



Şekil 7: İntrauterin (anne karnında) Kan Dolaşımı (a: Sobotta¹²⁷, b: Medical Embriyoloji¹²⁸)

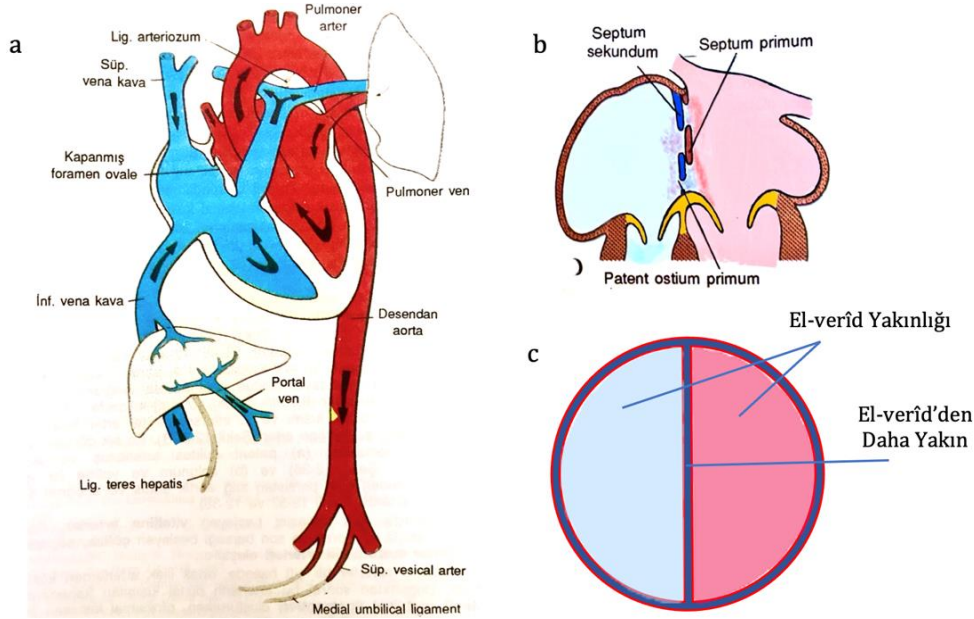
Bebğin anne karnındaki (intrauterin) dolaşım sistemi farklıdır. Anne karnındaki dolaşımında anneden gelen temiz kanla bebeğin kanı plasentada değişir. Bebeğe kirli ve temiz kan karaciğer, aort, kalp gibi organlarda karışarak, birlikte dolaşımında bulunur. Doğumda ilk nefes alınmasıyla kirli-temiz kan karışım bölgeleri kapanmaya, bebeğin dolaşımı normal yetişkindeki haline dönmeye başlar. Şekil 7a'da göbük kordonundan gelen kırmızı temiz kan bebeğin kendi dokularından gelen mavi kirli kanla birleşerek mor/eflatun renkli karışık kanla bebeğin dolaşımında seyrederek.¹²⁹ Kalp içerisinde açık olan sol ve sağ taraf arasındaki duvardan kan geçişi devam eder (Şekil 7b).

¹²⁶ Anastasi vd., *İnsan Anatomisi Atlası*, 2/344.

¹²⁷ Putz-Pabst, Sobotta, 1/022.

¹²⁸ Thomas W. Sadler, *Langman's Medical Embriyoloji*, çev. ed. A. Can Başaklar (Ankara: Palme Yayıncılık, 1993), 213.

¹²⁹ Putz-Pabst, Sobotta, 1/022.



Şekil 8: İntrauterin (anne karnında) Kalpte Dolaşım (a, b: Medical Embriyoloji)¹³⁰

İlk nefesle kapanmaya başlayan geçiş bölgeleri fibröz/bağ doku haline gelir. Kalpteki üst iki oda arasındaki geçiş bölgesi septum/perde adını alarak iki kan sisteminin birbirine en yakın olduğu anatomik yer olarak kalır. Şekil 8a'da doğumdan sonra kapanarak "ligament" adını alan yani "bağ, bağa benzeyen, kordon, bağ görevi gören şerit, kuvvetli lif"¹³¹ ip şeklinde, ipe benzer yapılar (habl şeklinde) olarak şekil değiştiren, iki kanın birleştiği yerler görülmektedir. Üst odalar arasındaki açıklık doğumdan sonra şekil 6b'de olduğu gibi kapanmazsa "iki taraf arasında kan geçişine neden olan Atrial Septal Defect, Ventriculer Septal Defect ya da Fallot tetralojisi"¹³² (mavi bebek hastalığı) gibi hastalıklar olur. Bu durum düzeltilmezse ilerleyen yaşlarda hayatla bağdaşmaz. Septumun (perdenin) oluşmasıyla hayatla bağdaşan bir tecelli gerçekleşmeye başlar ve septum daha yakınlık haline gelir. Karışımı engelleyen perde şekil 6c'de gösterildiği gibi iki yarım dairenin birbirine yakınlığı ve bu iki daire arasındaki daha yakın olan çizgi yakınlığına benzer bir yakınlıktır. İbn Arabî, "tecelli gerçekleştiğinde tecelli sınırlanır ve niceliği belirlenir. Bu konudaki en büyük yakınlık, dairenin iki yarımının ortaya çıkması için, dairenin bölünmesini sağlayan çizgidir. İki dairenin birbirine yakınlığı, birinci yakınlıktır. İkinci yakınlık ise şah damarından daha yakın olan çizgi yakınlığıdır"¹³³ demiştir (buradaki şah damar ifadesi de diğer Türkçe metinlerde olduğu gibi, mütercimim çevirisidir. İbn Arabî'nin işaret ettiği ayette geçen "habl-i verîd"dir). Aradaki septum doğumda ilk nefesle oluşan sınırdır, bu sınırın tamamen oluşması, kapanması bir yılı bulabilir. Bu, Allah'ın saf tecellisini, insanın ilk nefesinden sonra nefsiyle sınırlandırmaya başlaması olarak yorumlanabilir.

Aradaki çizginin işaret ettiği bir başka şey de İbn Arabî'nin çok kullandığı berzahtır. Berzah, iki dairenin de komşuluğu ve özelliğini gösterir. İbn Arabî, yakınlığı tarif ederken,

¹³⁰ Sadler, *Langman's Medical Embriyoloji*, 213-186

¹³¹ Kocatürk, "ligament", 430.

¹³² Vinay Cumar (ed.), *Robbins Basic Patology* (Philadelphia: Elsevier Saunders, 2013), 370-373.

¹³³ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 11/249.

“yakınlık toplanma uzaklık ise dağılma, iki durumun bir şeyde toplanması ise yakınlığın zirvesi”¹³⁴ demektedir. Şah damarı kanı baş bölgesine dağıtırken, jugular ven ise kalbe toplamaktadır. İbn Arabi yukardan aşağı inmek, sarkmak anlamında “تَدَلِّي/ tedelli”¹³⁵ kelimesiyle alçalmak, inmek, alçak olmak anlamındaki “تَدَنُّنْ/ tedenne’e”¹³⁶ kelimesini Kâf suresi 16. ayetinin yorumunda kullanmaktadır. İbn Arabi’ye göre Hakk’ın inişiyle kulun yükselişinin kesişmesi iki yarım daire arasındaki çizgi yakınlığıdır. “Tedennî bizden, tedelli (sarkma) O’ndandır”¹³⁷. Zahir göre bâtın durumu yakın olmakla birlikte, bu ikisinin arası daha yakın durumunda olup hakikate işaret etmektedir. Kastedilen daha yakınlık Hakk’ın kulun niteliği olmasıdır.¹³⁸ Allah hüviyetiyle kuluyla beraberken, isim ve sıfatlarıyla kuluna kulun kendisinden daha yakındır.¹³⁹ Anatomik açıklama teknik bir açıklama olup ayetin Türkçe tercümesinin bilmeyerek şah damarı olarak yapılması bu hakikati değiştirmez, aksine sürekli, canlı bir yakınlık söz konusu olduğunda şah damar açıklaması da buna işaret eder. Allah’la kul arasındaki daha yakınlık mertebe mertebe artarak ilerler ve kul tarafından bu “daha yakınlık” hiçbir zaman tam olarak tanımlanamaz. Şah damarı da sürekli yakınlığın bir başka yakınlık aşaması, boyun damarına göre bir sonraki yakınlıktır. “Arifler sürekli yakınlığı müşahede ederler”¹⁴⁰. Zahir ve bâtın arasındaki perde yani berzah her aşamada bir üst bâtına göre berzahlığını korur. Allah her durumda hep daha yakında olmandır. Kul açısından bu yakınlık aradaki çizgidir, perdedir. Hakikat olan da budur.

Jugular ven kalple baş arasında bir noktaya işaret eder. Bu, “daha yakınlığın” kalple birlikte başa da işaret etmesidir. Kan, akış yönüne göre kalbe yaklaşırken beyinden uzaklaşmış olur. Böylece görme, işitme gibi duyarlar, konuşma ve bütün vücut fonksiyonlarını yerine getiren yani insanın zahir özelliklerini gösteren kafasıyla bâtın özelliklerini gösteren kalbi arasındaki jugular ven, kafa merkez alındığında uzakta kalır. Bu durumda yakın olan kafadır ama daha yakın olan kalbe doğru bir akış olur. Böylece hem duyarların zahir hem kalbin bâtın anlamında jugular ven “daha yakınlık” için referans noktası olur. Referans noktasının şah damarı olması daha dışta olan jugular ven’i ve kalbin daha yakın olmasını göz ardı etmek anlamına gelebilir. Allah’ın “daha yakın” için, yakınlıkta referans gösterdiği yer perifer dediğimiz, sistemin en dış noktasının ortası, yani boyun damarıdır. Karotis arterle baş bölgesine ulaşan temiz kan, insanın beyni, duyarları ve sinir sisteminin çalışmasıyla zahirleşen halini biyolojik olarak besledikten sonra kirli halde jugular ven olarak kalbe geri dönmek üzere boynun cilde yakın kesiminden geçer. Bu şekilde Allah’ın verdiği canın kaynağı durumundaki kalbi ve şah damarından gelen kanı insanın başıyla kullanımı, zahirleştirmesi sonrası oluşan kirlenmiş kanın geçtiği jugular ven’den daha yakın yorumu da yapılabilir. Allah’ın bizim yakın zannettiğimizden daha yakında olması, görünenin değil görünmeyenin de sistemin hepsinin de yakınında, yani zahiri de bâtını da bizzat “O” olmasıdır.

¹³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 9/419.

¹³⁵ Erkan, “تَدَلِّي-tedelli”, 699.

¹³⁶ Erkan, “تَدَنُّنْ-tedenne’e”, 700.

¹³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 11/249.

¹³⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 17/52, 199.

¹³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 6/397.

¹⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 9/412.

12. Farklı Bir Yorum

“Habl-i verîd”in sadece boyun damarına işaret ettiği şeklindeki genel yaklaşım doğmuş olan birey için geçerli olup, anne karnındaki bebek söz konusu olduğunda referans noktası için anne karnındaki ceninde damar sisteminin ortaya çıkması gerektiği sonucu çıkarılabilir. “Acaba ayette anne karnında da anneye bebek arasındaki ilk bağın oluşmasıyla birlikte Allah’ın daha yakınlığı için doğum öncesi ve doğum sonrasını da kapsayacak bir referans noktası da işaret ediliyor olabilir mi?” sorusunu bu aşamada tartışmak yerinde olacaktır.

Doğumda anneye bebek arasındaki göbek kordonu (umbilical cord) kesildikten sonra içindeki damarlar büzülüp kapanarak ip şeklinde sert bir fibröz yapı, lifli demet olarak kalır, “cordon/bağ” ve “ligament/bağ” adını alır. “Cord/bağ” için Arapça anatomi ve embriyoloji tıp kaynaklarında “habl” kelimesi kullanılmakta, göbek kordonuna “الحَبْلُ السُّرِّيُّ-hablu-surrîyu”¹⁴¹ denilmektedir. “Ligament/bağ” için ise tıbbi Arapçada “الرباط-ribat”¹⁴² kelimesi kullanılmakta, göbek bağından kalan yapılardan umbilical ligament için “الرباط السُّرِّيُّ-ribatus-surrîyu,”¹⁴³ ligamentum teres için “الرباط المدور-ribatul-mudavar”¹⁴⁴ terimi kullanılmaktadır.

Tıbbın gelişmesiyle ligament kelimesinin Arapça karşılığının son yüzyıllarda tespit edilmiş olabileceği düşünülse de göbek bağı, “الحَبْلُ السُّرِّيُّ-hablu-surrîyu” tanımlamasının insanlığın tarihi kadar eski olması gerektiği, tıp bilgisinden bağımsız olarak tüm dillerde kadim olarak bulunacağı kabulüyle, Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde göbek bağı için aynı terimin kullanıldığı düşünülmektedir. Anneye bebeğin arasındaki damar yapıları ve bu damarların içinde bulunduğu bağ yapı birlikte “habl-i verîd” olarak yorumlanabilir, daha yakınlık için referans olabilir. Göbek kordonu içinde, iki atardamar bir toplardamar bulunmaktadır. Bu damarlar da kalpteki septuma benzer yakınlıkta, İbn Arabi yorumuyla uyumlu olarak kirli ve temiz kanın yakın seyrettiği, karışan kanın birlikte seyrettiği damarlardır. Kan değişimi yine bir bariyer/berzah, aradaki çizgi gibi, plasenta denilen bu damarların dallandığı bölgede gerçekleşir. Göbek kordonunun içindeki “umbilical ven”, toplardamar olmasına rağmen bebeğin bedenine ve kalbine temiz kan götürmektedir. Bu damar ven/toplardamar (verîd) olmasına rağmen görevi arter/atardamardır, temiz kan taşır. Latince “umbilical ven”in; Arapça karşılığı “الْوَرِيدُ السُّرِّيُّ-el-verîdus-surrîyu”dur¹⁴⁵ (Şekil, 9). Doğumla düşen göbek bağı/kordonu, İngilizce umbilical cord kelimesiyle anlatılır ve Arapçaya “الحَبْلُ السُّرِّيُّ-hablu-surrîyu”¹⁴⁶ şeklinde çevrilirken; Türkçe “göbek bağı” da aynı şekilde Arapçaya “حَبْلُ سُرِّيُّ-habl-u sureyu” olarak çevrilir. “السُّرُّ/السُّرُّ/السُّرُّ-es-Seraru”¹⁴⁷ kelimesi, çocuğun göbeğinden kesilen kordon, avuç içi, alın ve yüz çizgileri anlamına gelmektedir. “Habl” kelimesi anatomik olarak omurilik için de kullanılmaktadır. Arapça’da notokord “الحبل الظهرى” (sırt ipi) şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁸ Notokord,

¹⁴¹ Drake vd., *Gray’s Anatomy*, 496.

¹⁴² Drake vd., *Gray’s Anatomy*, 463.

¹⁴³ Drake vd., *Gray’s Anatomy*, 463.

¹⁴⁴ Richard S. Snell, *Clinical Embryology For Medical Students*, çev. T. Bashour (Kuwait, Arabization Centre for Medical Science, 1996), 142.

¹⁴⁵ World Health Organization, “umbilical vein” 583.

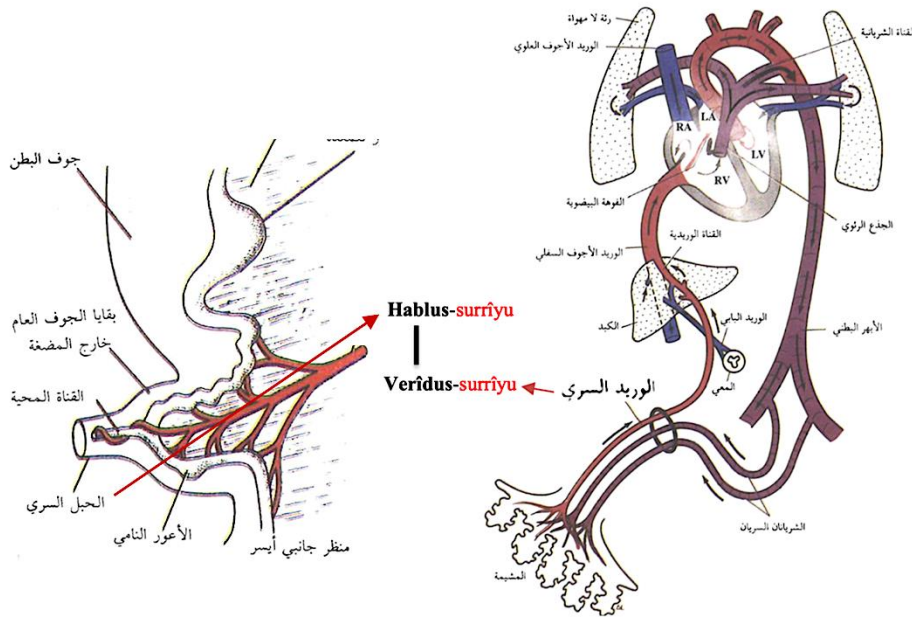
¹⁴⁶ Erkan, “الحَبْلُ السُّرِّيُّ-hablu-surrîyu”, 977.

¹⁴⁷ Erkan, “السُّرُّ/السُّرُّ-es-seraru”, 977.

¹⁴⁸ Snell, *Clinical Embryology*, 40.

omurga, iskelet, omurilik, sinir sistemi ve bazı kas yapılarının oluşumunun başladığı embriyolojik bölgenin adıdır.

İsfahani'nin *Müfredat'*ında “ر-ر-س-s-r-r”¹⁴⁹ kökü, sır, gizlemek anlamında kullanarak hem maddi hem manevi anlamda gizlemeye işaret etmiştir. İnsanın içinde gizlediği söz, gizli konuşma, sır saklama, gizli yapılması nedeniyle cinsel ilişki, göbek bağı kesildikten sonra geriye kalan kısım, avuç içi çizgileri, alın kırışıklığı, ayın ay sonunda insanlara görünmediği gün, açığa vurulmayan sevinç bu köktendir demiştir. Hz. Peygamber'in (sav.) “Dünya mü'minin zindanıdır”¹⁵⁰ sözüyle işaret edilen hapisten kurtulup Rabbine kavuşacağı için hissettiği mutluluk dolayısıyla ölüm naaşına da “سَرِير” denildiğini söylemiştir.¹⁵¹



Şekil 9: Göbek Bağı ve İçindeki Damarlar-Arapça Klinik Embriyoloji¹⁵²

“Habl-i verîd”e İbn Arabî yorumuna da uygun şöyle bir yorum yapılabilir: Bebeğin doğuncaya kadar beslendiği damar “الْوَرِيدُ السَّرِيّ/verîdus-surrîyu”dur. Bu damar, doğumda kesilen göbek bağına, “الْحَبْلُ السَّرِيّ/hablus-surrîyyu”nun içindedir. Döllenmeden sonra bebeğin yaşamını, büyümesini sağlayan göbek bağına içindeki “verîd/toplardamar”, doğumdan sonra kesilen göbek bağı, “habl” olmaktadır. “السَّرْرُ/es-Seraru” hayat boyu kalmakla birlikte “verîd”, doğumdan önce “habl” içindeyken doğumdan sonra, beden dışındaki “cordon/habl/bağ”, beden içinde “ligament/ribat/bağ” olmuştur (Şekil, 9). Göbek bağına habl şeklinde (ip, halat) olması içindeki kan akışını sağlayan verîd nedeniyledir. Habl, verîd’i saran kılıftır, bağıdır. Verîd’in kesilip kurumasıyla beden dışında habl, içinde ribat kalmıştır.

¹⁴⁹ el-İsfahâni, “ر-ر-س-s-r-r”, 462.

¹⁵⁰ Müslim, “Kitabu’z-Zühd”, (No.2956)

¹⁵¹ el-İsfahâni, “ر-ر-س-s-r-r”, 463.

¹⁵² Snell, *Clinical Embryology*, 143, 230.

İbn Abbas tefsirinde Kâf suresi 16. ayet için, “habl ve verîd aynı şeydir”¹⁵³ denilmektedir. Doğum sonrası, “habl”, içindeki “verid”le birlikte kururken, sır (es-seraru) hep kalmıştır. “Habl-i verîd”den daha yakın olan insanın sırrı, hakikati, gizlediğidir. Bu hakikat sadece insanın gizlediği değil, Allah’ın insanın hakikatindeki isim ve sıfatlarıdır. Allah bu “habl-i verîd”den yani doğuncaya kadar ve doğduktan sonra da hep daha yakın olandır. Allah gizleneni ve açık edileni bilendir. Allah isim ve sıfatlarıyla doğum öncesinden başlayarak bizim hem batınımız hem zahirimizi bilendir. Bu anlamda “verîd”den batın (karın) içinde kalan parçanın da “ribat” olması, rabıtaya uygun bir anlam bütünlüğüdür. Allah bize göbek bağımızdan daha yakındır. Bu yakınlık adım adım daha yakınlığın sembolüdür.

Bir yorum da “s-r-r” kökü ile “s-r-y” kökünün anlam benzerliğiyle ilgili yapılabilir. İsfahani “س ر ی/s-r-y” kelimesinin açıklamasında, “سُورَى/sura” kelimesini gece yürüyüşü olarak açıklarken, aynı kökten gece yürüyüşü anlamına gelen “أَسْرَى/esrâ” kelimesinin farklı köklerden geldiğini söyleyenlerin de olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴ Arapçada “s-r-r” kökünden gelen kelimeler ile “s-r-y” kökünden gelen kelimelerin anlam benzerliği dikkat çekmektedir. Sevinmek, ferahlamak, sürûr, sevinç, ortam, yer, dere içi, bir şeyin özü, en üstün olanı, ağacın kökü, üzüntüsünü gidermek, elbisesini çıkartmak, içi boş kanal gibi benzer anlamlarının olması yanında gece yürüyüşünün de gizli (sır) yürüyüş olması dikkat çekicidir. Bursevi’nin *Rûhul Beyan*’ında, “İsra geceleyin yürümek ve hususiyetle de geceleyin gizli yürümektir”¹⁵⁵ denilmektedir. İsra, Allah’a yakınlığın bir göstergesi olmasıyla “habl-i verîd”den başlayarak hakikat, sır, sürekli yakın olmanın da en üst seviyeden pratiğidir şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç

Ayetteteki “habl-i verîd” kelimesinin tercümesinin kolay yapılamamasının bir nedeni kelimenin net bir şekilde karşılığının bulunamamasındandır. Yaptığımız araştırmada, ayetteki “habl-i verîd”in aslında tek başına jugular ven’e karşılık gelemeyebileceği yorumu da çıktı. Kur’ân’ın mucize taraflarından birisi olan anlamının sürekli canlı olması, anlayışa göre anlam alabilen bölümlerinin de olması “habl-i verîd” için de geçerli görünüyor. Sınırlar içinde kalındığı sürece bütün anlamlar yine Kur’ân’a işaret etmektedir.

Ancak, Türkçe Kur’ân meal ve tefsirlerinde şah damarı olarak çevrilen Kâf suresi 16. ayetindeki “habl-i verîd” ifadesi dünyadaki Müslümanların büyük bir çoğunluğu tarafından “boyun damarı” şeklinde anlaşılıp yorumlanırken Türkçede “şah damarı” şeklinde ifade edilmesi her şeyden önce hem teknik hem de yöntem açısından hatalı görünmektedir. Tıp biliminin ilerlediği bir dönemde şah damarıyla boyun toplardamarının ayrılamaması, bu konuda yeterince özenli davranılmadığını göstermektedir. Bu anlamda damarlarla ilgili şu tespitleri yapmak gerekir;

1. “Şah damarı” diye bilinen damar, boyunda dışardan görünen Latince “jugular ven” değil, aslında “karotis arter” olarak isimlendirilen atardamardır ve Kur’ân’da “şah damarı” ile ilgili bir damar ismi zikredilmemiştir.

¹⁵³ *Tenvîrül-Mikbâs Min Tefsîr-i İbn Abbâs*, çev. Cevher Caduk (İstanbul: Harf Yayınları, 2016), el-Kâf 50/16.

¹⁵⁴ el-İsfahâni, “س ر ی/s-r-y”, 467.

¹⁵⁵ İsmail Hakkı Bursevi, *Kur’ân Kerim, Meal Tefsir Rûhu’l-Beyan Tefsiri*, Türkçeye çev. Osman Şen (İstanbul: Gül Kitap, 2015), 15/21.

2. Kâf suresi 16. ayette geçen “habl-i verîd” kelimesi “boyun damarı” şeklinde ele alınacaksa bu damarın Türkçe karşılığı “şah damarı” değil, “boyun toplardamarı”dır (jugular ven).
3. Kur’ân’da Hâkka suresi 46. ayette geçen bir diğer damar olan “vetîn” damarı aort damarına işaret etmekle birlikte Türkçe “can damarı” olarak adlandırılabilir.

Öncelikle günümüze kadar farklı yorum ve tefsirler yapılmış olsa da kastedilen, tıbbi ya da anatomik damar yapısından çok en küçük hücre yapısına kadar Rabbimizin her şeye hâkim olması durumudur. Bu bağlamda, sadece damar sistemi değil tüm vücut sistemlerini içine alan anlatımların hepsi Allah’ın insana yakınlığını anlatmak için referans olarak alınabilir.

Kur’ân gibi, istisnasız hayatın her alanına değinen, alemin ve insanın bir örneği olan mukaddes bir kitabın, özellikle de tercümesi ya da tefsiri gibi zor bir konuda, sadece belli bir kesim tarafından değil -zaten yapıldığı düşünülmeyle birlikte- her konunun uzmanı ile uzun istişareler sonrasında hazırlanması ve güncel bilgilerle tevili gerekmektedir.

Son olarak, “habl-i verîd”in Kur’ân’a özgü bir terim olduğu, bu anlamda yoruma açık olduğu dikkate alınmalıdır. Dahası Kur’ân’ın mucizevi yanlarından birisi olarak hem statik/sabit, hem de dimamik/canlı, yani muhatabının bilişsel seviyesine göre kendi sınırları içinde anlam genişliğine sahip bir “*Kitap*” olduğu düşünülmelidir. “Habl-i verîd” için hem Kur’ân, hadis ve sahabe çizgisi hem de tıp bilimi ve yorum geleneği sınırları içinde kalan yeni yorumlar ancak Allah’ın bir lütfu, rahmeti ve zenginliğidir.

Kaynakça

- Anastasi Giuseppe vd. *İnsan Anatomisi Atlası*. çev ed. Mustafa Büyükmumcu. Konya: Atlas Yayınevi, 2018.
- Arpa, Recep. “Tibyân Tefsiri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/127-128. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı İşletmesi, 2. Basım, 2006.
- Baydoun, Abed H. M. A. *Intermediate Dictionary English-Arabic*. Beirut: Dar Al-kotob Al-İlmiyah, 2009.
- Crawford, John. *Malay and English, and English and Malay Dictionaries*. London: Smith Elder Co., 1852.
- Cumar Vinay (ed.). *Robbins Basic Patology*. Philadelphia: Elsevier Saunders, 9. Basım, 2013.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 14. Basım, 2007.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân Yolu*. Erişim 19 Kasım 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân-ı Kerim Tefsiri*. Erişim 21 Kasım 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Drake Richard vd. *Gray’s Anatomy For Students in Arabic*. çev. Midical Students from Damascus of Dr. Bian Al-Sayed. Amsterdam: Elsevier, 3. Basım, 2015.
- Duman, Zeki M. “Hablullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/380. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- el-İsfahâni, Rağıp. *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Erkan, Arif. *El-Beyan Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2006.
- Gümüştam, Gürkan. “Eski Anadolu Türkçesi Eserlerinden Tertib-i Mu’alece’deki Organ Adlı Tıp Terimleri”. *Türk Dili Araştırma Yıllığı- Belleten Dergisi* 57/1 (2009), 25-49.

- Hak Dini Kur'ân Dili*. çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1938.
- Hak Dini Kur'ân Dili*. çev. Elmalılı Hamdi Yazır, sad. İsmail Karaçam vd. (heyet). İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Hall, John E. *Guyton ve Hall Tıbbi Fizyoloji*. çev. ed. Berrak Çağlayan Yeğen. İstanbul: Güneş Tıp Kitabevi, 2017.
- Hulâsat'ül Beyân Fi Tefsîr'il Kur'ân*. çev. Mehmet Vehbi. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1969.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'ân Tercümesi*- Ryland nüshası. haz. Aysu Ata. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013.
- Karslı, İlyas. *Türkçe Arapça Sözlük*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Khayat, Mohammed. H. *The Unified Medical Dictionary English-Arabic*. Beirut: Librairie Liban Publisher, 2006.
- Kerim Kur'ân Türkçe Çeviri*. çev. Erhan Aktaş, İstanbul: Dumat Ofset, 2016.
- Kocatürk, Utkan. *Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 5. Basım, 1991.
- Kur'ân-ı Kerim'in Gelişmiş Bilimsel Etimolojik Meali*. çev. Mete Firidin. İstanbul: Cinius Yayınları, 2018.
- Kur'ân-ı Kerim Meal Tefsir Rûhu'l-Beyan Tefsiri*. Türkçeye çev. Osman Şen. İstanbul: Gül Kitap, 2015.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli ve Tefsîri-Tibyân Tefsiri*. çev. Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî ed-Debbağ. haz. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Akpınar Yayınevi, 1986.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli ve Tefsîri-Tibyân Tefsiri*. çev. Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî ed-Debbağ. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaa-i Amire, 1889.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Le Noble Coran et la Tradouction en Lenguage Française de Ses Sens*. çev. Mouhammad Hamidallah. Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2006.
- Muhtasar Hak Dini Kur'ân Dili Meal Tefsir*. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. haz. Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Mütercim Âsım Efendi, Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. çev. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Olgun, İbrahim-Drahşan, Cemşit. *Farsça Türkçe Sözlük*. Tebriz: Talash Yayıncılık, 1985.
- Organization, W. H. *The Unified Dictionary of Anatomy English-Arabic*. Beirut: Librairie du Liban Publishers, 2005.
- Parlatır İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 8. Basım, 1988.
- Putz Reirnard - Pabst Reinhard (ed.). *Sobotta Atlas of Human Anatomy*. 2 Cilt, München: Urban and Fisher, 14. Basım, 2006.
- Ragi, M. Bandar. *Al-mu'jam al-Wasit Arabic-Persian/Farsi Dictionary*. Tahran: Intesharat Islami, 2011.
- Ragi, M. Bandar. *Farhang Munjid Taleb Arabic-Persian Dictionary*. Tahran: Intesharat Islami, 2007.
- Sadler, Thomas. W. *Langman's Medical Embriyoloji*. çev. ed. A. Can Başaklar. Ankara: Palme Yayıncılık, 1993.
- Sarı, Mevlüt. *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lûgat*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.

- Satır-Arası Kur'ân Tercümesi*. çev. Muhammed bin Hamza. haz. Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976.
- Shellabear, William. G. *Malay-English Vocabulary an Apandix*. Singapore: Methodist Publishing House, 1912.
- Snell, Richard S., *Clinical Embryology For Medical Students*. çev. T. Bashour, Kuwait: Arabization Centre for Medical Science, 1996.
- Springer, Otto. *Langenscheidt's Encyclopaedic Dictionary Part II German-English*. Berlin: Langenscheidt Basımevi, 1992.
- Stanbolski, Hristo. *Miftâh-ı Teşrih*. haz. Kevser Topkar-Resul Köse. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, 2019.
- Steingass, F. J. *Persian-English Dictionary*. London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1963.
- Steuerwald, Von Karl. *Türkisch-Deutsches Wörterbuch Türkçe-Almanca Sözlük*. Weisbaden: Otto Harrassowitz Yayın, 1972.
- Tanrı Buyruğu*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1955.
- Tenvîrül-Mikbâs Min Tefsîr-i İbn Abbâs*. çev. Cevher Caduk. İstanbul: Harf Yayınları, 2016.
- Terjemah Makna Al Qur'an Bahasa Indonesia*. çev. Indonesian Ministry of Religious Affairs. Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2019.
- Terjemahan Makna Al Qur'an Al Karimke Bahasa Melayu*. çev. The International Islamic University in Malaysia. Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2015.
- The Holy Qur'an Arabic Text and Persian Translation*. çev. Syed Aashiq Hussein Shah. Punjab: Islam International Publications Limited, 2003.
- The Meaning of The Holy Qur'ân*. haz. Abdullah Yusuf Ali. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Tracuccion comentada del Noble Coran en Lengua Espanola*. çev. Abdel-Ghani Melara Navío. Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2019.
- Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language*. çev. Muhammad Muhsin Khan v. dğr. Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2013.
- Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the Farsi Language*. çev. Shah Waliullah Dehlavi. Medine-i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2019.
- Türkçe Kur'ân Mealleri, Erişim 18 Nisan 2022, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=50&ayet=16>
- Übersetzung der Bedeutungen des adlen Qur'ans in die Deutsche Sprache*. çev. Nadeem Elyas-Scheich Abdullah as-Samit Frank. Medine- i Münevvere: Kral Fahd Musaf-ı Şerif Basım Kurumu, 2015.
- Waschke, Jens (ed.). *Sobotta İnsan Anatomisi Atlası*. çev. Alaittin Elhan-S. Tuna Karahan. 1 Cilt. İstanbul: Beta Basım, 14. Basım, 2014.
- Wollaston, Arthur N. *English-Persian Dictionary*. London: W. H. Allen and Co., 1882.
- Zeren, Zeki. *Latince-Türkçe-Osmanlıca Anatomi Sözlüğü ve Türk Anatomi Terimleri*. İstanbul: Hüsütabi Basımevi, 1946.

Mağribli Sefir Temgrütî'nin 1589-1591 Yılları Arasındaki Seyahatinde İstanbul Notları

The Maghrebian Diplomat al-Tamgrütî's Notes from His Istanbul Trip
Between 1589-1591

Yazar Bilgisi Author Information

Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ, Türkiye
Asst. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology, Tekirdağ, Türkiye
ztamdogan@nku.edu.tr, www.orcid.org/0000-0001-9128-4026

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon olmadığını beyan eder. Author declares that she get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1106110
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
19 Nisan/April 2022	25 Ekim/October 2022

Öz

Bir devletin başka bir devlet nezdinde temsiliyetinin yerine getirilmesinde elçinin yeri oldukça önemlidir. Elçinin karşılanması, huzura kabul edilmesi ise ev sahibi devletin gücünü göstermesi, elçinin geldiği devletle olan siyasî ilişkilerin durumunu göstermesi açısından önemli kabul edilmiştir.

Bu çalışmada bir Mağrib devleti olan Sa'dîler döneminde elçilik heyeti içerisinde İstanbul'a gelen Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temgrûtî'nin (ö. 1003/1594-95) dönüşte kaleme aldığı eseri sosyo-kültürel açıdan incelenecektir.

Fas'ta 1511-1659 yılları arasında hüküm süren Sa'dîler döneminde İspanya, Portekiz ve Osmanlı ile ilişkiler Mağrib için oldukça önemli idi. Mağrib ordusu Osmanlı askerinin desteğiyle Portekiz'le 1578 yılında yapılan Vâdilmehâzin Savaşı'nda zafer kazanmış ve bu zafer sonrası Ahmed el-Mansûr sultan olmuş ve bölgenin önemli gücü haline gelmiştir. Fakat diğer bir güç olan Osmanlı ile ilişkiler, Sultan Ahmed el-Mansûr'un 1588 yılına ait vergiyi İstanbul'a göndermemesi üzerine bozulmaya başlamıştır. Bunun üzerine Sa'dî Sultanı vergi ve çeşitli hediyelerle birlikte 997/1589 yılında İstanbul'a bir heyet göndermiştir. Gönderilen elçilik heyeti içerisinde, vezir ve devlet tarihçisi olan Fiştâlî (ö. 1032/1622-23)de yer almıştır. Temgrûtî'nin siyasî yetkinliği hakkında biz yeterli bilgi sahibi olmadığımız gibi kendisi de İstanbul'a getirilen mektupla ilgili ve diplomasiyi ilgilendiren başka konularda ayrıntıya girmemiştir. Ayrıntılı olmasa da içtimaî hayata dair müşahedelerini aktarmıştır. Temgrûtî ve heyet 10 Rebiülevvel 999/5 Şubat 1591'de mevlid-i nebî günü Fas Sultanı Ahmad el-Mansur'un huzuruna kabul edilmişler ve merasimlere katılmışlardır. Osmanlı'nın iki elçisinin de hazır bulunduğu bu merasimleri Temgrûtî oldukça ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

16. yüzyılda İstanbul'a Avrupa'dan gelen elçilik heyetinde yer alan kişilerden en azından birisi yapılan bu seyahati çoğunlukla yazmış iken Kuzey Afrika'dan ve özellikle Fas'tan Osmanlı topraklarına gelen sefirler bu tecrübelerini pek de kaleme almamışlardır. Bu açıdan bakıldığında 16. yüzyılda elçilik heyetiyle İstanbul'a gelen ve Mağrib'e döndüğünde bu seyahati kaleme alan Temgrûtî ve eseri önemlidir. Osmanlı ile ilişkilerin her iki taraf için de önem arz ettiği bir dönemde yapılan bu sefâret, Temgrûtî'nin dönüşte yazdığı eseri *en-Nefhâtü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye*'de anlattıkları sosyo-kültürel hayat açısından dikkate değerdir. Temgrûtî'nin çalışmamıza konu olan eseri, Muhammed es-Sâlihî tarafından tahkik edilmiştir. Bu çalışma bu tahkik üzerinden yapılmıştır.

İncelemede görülecektir ki Temgrûtî, güzergâhında bulunan şehirleri özellikle İstanbul'a kadar olanları daha çok başka yazarların anlatılarıyla vermiş; içtimaî ve kültürel hayata dair kendi gözlemlerine fazla yer vermemiştir. Bu da kitap boyunca sanki bu şehirleri kendisi görmemiş gibi bir his uyandırmaktadır. İstanbul'a gelince o, bu şehri Batılı seyyahlar gibi halkıyla, çarşısı, pazarıyla resmetmekten ziyade bir iki mescit, misafir olduğu bir vezirin evi ve misafirperverliği, sultanın huzuruna çıkış gibi bazı konulara ayrıntıya girmeden yer vermiştir. Aynı yıllarda İstanbul'a gelen birçok sefir veyahut diğer görevlilerin ayrıntılı olarak verdiği yerler arasında Fatih Külliyesi yer alırken Temgrûtî'de hiçbir bilgi, gözlem, hikâye yoktur. İstanbul'da kitap ve kütüphanelerin çokluğunu ifade etse de ulemâdan yahut katıldığı ilim meclislerinden bahsetmemektedir. Oysa diğer şehirlerde ilim meclislerine katılıp ulemâdan icâzetler almış ve bunları eserinde anlatmıştır. Eksiklik olarak görülebilecek bu önemli konulara rağmen bizim amacımız iki devlet arasındaki siyasî ilişkiler yahut Sa'dîler'in bu sefâret sonrası yaptıkları ve kendilerine oldukça zenginlik kazandıran Sudan saldırıları olmadığından eserde yer alan içtimaî ve

kültürel öge incelenerek dönemin ve özellikle de 16. asır İstanbul'unun sefâret ve seyahat kitapları içerisindeki yerinin belirlenebilmesine yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye*, Mağrib, Ahmed el-Mansûr, III. Murad, İstanbul.

Abstract

The role of ambassadors is critical in representing a state before another one. Welcoming an ambassador and receiving him have been considered significant as these actions show not only the power of the host state but also the status of the political relations with the state that the ambassador represents.

Adopting a socio-cultural lens, this study analyses the work that Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin al-Tamgrūtī (d. 1003/1594-95) wrote on his return from Istanbul, which he visited on a diplomatic mission during the time of Sa'dis.

Relations with Spain, Portugal and the Ottoman Empire were quite significant for the Maghreb during the Sa'di reign in Morocco between 1511 and 1659. Backed up by the Ottoman soldiers, the Maghreb army won a victory in the Wādī al-Makhāzin War against Portugal in 1578, and after this victory, Aḥmad al-Manşūr became the Sulṭān and rose to considerable power in the region. However, the relations with the Ottoman Empire, another great power, began to deteriorate after Sulṭān Aḥmad al-Manşūr rejected to pay Istanbul the annual tax of 1588. Therefore, the Sa'di Sulṭān sent a delegation to Istanbul in 997/1589 with taxes and various gifts. Al-Fishtālī (d. 1032/1622-23), a vizier and state historian, was also a member of the delegation. Al-Tamgrūtī hardly gives enough information about his political power, nor does he provide details as to the content of the letter brought to Istanbul and other similar issues of diplomacy. He reported his observations on social life, albeit not in detail. Al-Tamgrūtī and his delegation were admitted to the presence of Moroccan Sulṭān Aḥmad al-Mansūr on the 10th Rabī'al-awwal, 999/February 5, 1591, the day of Mawlid al-Nabī, and they attended the ceremonies. Al-Tamgrūtī elaborates on these ceremonies in which two Ottoman ambassadors were present.

Although at least one member of the embassy delegations who came to Istanbul from Europe in the 16th century mostly wrote about the trips, the delegations who came to the Ottoman lands from North Africa, particularly those from Morocco, hardly wrote about their experiences. In this respect, al-Tamgrūtī is a key figure, as he wrote about his trip when he returned to the Maghreb from Istanbul with the embassy delegation in the 16th century. This diplomatic mission, which was accomplished at a time when relations with the Ottoman Empire were critical for both sides, is remarkably important in terms of the socio-cultural life that al-Tamgrūtī described in his work entitled *al-Nafkha al-miskiyya fi al-sifāra al-Turkiyya*. Al-Tamgrūtī's work, the subject of the present study, was critically edited by Muḥammad al-Şāliḥī, and the present study was carried out based on this review.

As could be seen in the analysis, al-Tamgrūtī described cities on his way to Istanbul, mostly based on the narratives of other authors; he did not reserve much space to his own observations about social and cultural life. This, in turn, makes one feel, throughout the book, as if al-Tamgrūtī had not seen these cities himself. While describing Istanbul, unlike Western travellers who vividly depicted the city with its people, shops and bazaars, al-Tamgrūtī described one or two mosques, the house and hospitality of a vizier who hosted him, and how he was received by the Sulṭān, without providing details. While the Fātih Kulliyya was among the places described

in detail by many ambassadors or other officials who came to Istanbul during the same years, there is neither information nor observations or stories in al-Tamgrütî's work. Although al-Tamgrütî highlights the abundance of books and libraries in Istanbul, he does not mention the 'ulamā' or the scholarly assemblies he attended. However, he reported participating in such assemblies in other cities and receiving ijāzas from the 'ulamā', and he further described them in his work. Despite such major deficiencies, the purpose of the present study is to disclose the social and cultural properties of that period, particularly those of Istanbul in the 16th century, in embassy and travel books, rather than to examine the political relations between the two states or the empowering attacks made by the Sa'dis on the Sudan after this diplomatic mission.

Keywords: History of Islam, al-Tamgrütî, *al-Nafkha al-miskiyya fi al-sifāra al-Turkiyya*, the Maghreb, Aḥmad al-Manşūr, Murād III, Istanbul.

“Bu şehirde sayılamayacak kadar çok kitap var. Kütüphaneler, çarşılar kitaplarla dolu. Her beldeden her memleketten bu şehre kitap getiriliyor. Biz de Allah'a sonsuz şükürler olsun ki buradan birçok faydalı kitap satın aldık. Bazı âlimlerin kendi hatlarıyla yazdıkları kitaplara sahip olduk ve bunlarla bereketlendik elhamdülillâh.”¹

Giriş

Devletlerarası ilişkileri yürütme sanatı olan diplomasi, bir devletin diğer devletlerle ilişkisini ve bu ilişkiyi belirleyen esasları ifade etmektedir.² Zamanla sağlam bir gelenek ve hukukî statü kazanmış olan ve haber getiren-götüren elçi tarafından icrâ edilen elçilik müessesesi, bir devletin başka bir devlet nezdinde temsiliyetinin diplomat/elçi/sefir aracılığıyla yerine getirilmesi olarak ifade edilebilir.³

Yabancı ülkelere resmî olarak görevlendirilen elçilerin gittikleri yerlerdeki devlet ricali ile görüşmeleri, sosyo-kültürel ve ekonomik hayata dair izlenimleri, yöneticilere sundukları mektuplar, hediyelerin anlatıldığı sefaretnâmeler, seyahat kitapları arasında önemli yer tutan metinlerdir.⁴

Temgrütî, bir diplomat olmaya ait meziyetlere sahip midir bilinmese de getirdiği mektubun içeriği hakkında bilgi vermese de İstanbul ile ilgili anlattıkları önemli görüldüğünden bu çalışmaya konu olmuştur. Ayrıca Temgrütî ve eseriyle ilgili olarak sözlü sunumunu yaptığımız sempozyuma kadar ülkemizde⁵ herhangi bir çalışma

¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali et-Temgrütî, *en-Nefhatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye: 1589*, thk. Muhammed es-Salihî (Ebûzabî: Dârü's-Süveydî, 2007), 128.

² Uğur Kurtaran, “Osmanlı Diplomasi Tarihinin Yazımında Kullanılan Başlıca Kaynaklar ile Bu Kaynakların İncelenmesindeki Metodolojik ve Diplomatik Yöntemler Üzerine Bir Değerlendirme”, *OTAM* 38 (Güz 2015), 107.

³ Mehmet İpşirli, “Elçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/3.

⁴ Betül Mutlu, “15. Yüzyılda Hitay'da Bir Timurlu Sefir: Gıyaseddin Nakkaş'ın Hitay Gözlemleri”, *CIU Folklor, Edebiyat* 17/67 (2011/3), 125.

⁵ 5-6 Mayıs 2021 tarihlerinde düzenlenen Ayasofya 2. Uluslararası Kültür, Medeniyet ve Sosyal Bilimlerde Multidisipliner Araştırmalar Kongresi'nde tarafımızca sunulan ve özet bildirisi yayımlanan “Mağrib Elçisi Temgrütî ve O'nun Gözüyle 16. Yüzyılda İstanbul” adlı çalışmamızdan sonra konu ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi İsmail Ceran'a ait olan ve 2022 yılında satışa sunulmuş olan *Faslı Elçi Tamgrütî'nin İstanbul Seyahati* adlı çalışmadır. Ceran, Temgrütî'nin eserinin “*en-Nafhat el-Miskiyya fi's-Sifarat et-Tourkiya: Relation d'une Ambassade Marocaine en Turquie 1589-1591*” adıyla Henry de Castries

olmaması da bu konunun tercih sebebidir.⁶ Çalışmamızda Temgrûtî'yi elçi olarak İstanbul'a gönderen Mağrib Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr dönemi, III. Murad dönemi Osmanlı ile Mağrib ilişkileri kısaca anlatıldıktan sonra Temgrûtî'nin İstanbul'a doğru seyahati, özellikle Ayasofya Câmii anlatısı, evine misafir olduğu vezir ve ziyafeti, III. Murad'ın huzuruna çıkışı, İstanbul'dan ayrılış ve Mağrib sultanının Merakeş'de düzenlediği mevlid-i nebî merasimine iki Osmanlı elçisi ile davetli oluşları anlatılacaktır. Bu çalışmada Temgrûtî ve eseri üzerinde durulacak, çalışmanın hacmini açacağı için 16. yüzyıldaki diğer çalışmalarla karşılaştırma nadiren yapılacaktır.

1. Sâ'dîler ve Sultan Ahmed el-Mansûr ez-Zehebî Dönemi Mağrib

Fas'ta hüküm sürmüş olan ve kendilerini şerif olarak kabul eden Sa'dîler döneminde Mağrib'in sahil bölgeleri İspanyollar ve Portekizliler tarafından işgal edilmişti.⁷

Mağrib ordusu Osmanlı askerinin desteğiyle Portekiz'le yapılan Vâdilmehâzin Savaşı'nda zafer kazanmış ve bu zafer sonrası Ahmed el-Mansûr (salt. 986-1012/1578-1603) sultan olmuştur.⁸

Sultan Ahmed el-Mansûr, yeğeni Muhammed el-Mütevekkil'in hükümdarlığı döneminde Osmanlı Cezayir'inde mülteci olarak kaldığı için Osmanlı yönetimi ve Osmanlı medeniyeti ile ilgili şahid olduğu gelenek ve görenekleri daha sonra yönetime geldiğinde Fas'ta uygulamaya çalışmıştır. Bu sebeple ülkeyi Osmanlı usûlü olarak eyaletlere bölerek her birinin başına paşa lakaplı eyalet valileri tayin etmiştir. Osmanlı divanını örnek alarak bir de istişare meclisi ihdâs etmiştir.⁹

Temgrûtî'yi sefir olarak İstanbul'a gönderen Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr kazandığı zaferler sonrası eline geçen servet dolayısıyla ez-Zehebî unvanıyla anılmıştır. Bu servetlerin kazanıldığı olaylar arasında en önemlisi Sudan istilası sayılabilir. Bu olayda bölgenin ilmî birikimi ve özellikle kütüphaneleriyle meşhur şehri olan

tarafından 1929 yılında Fransızca olarak yayımlanan baskısını esas alarak kullanmış, Arapça metinle de karşılaştırmıştır. Ocak 2022 yılında Nuri el-Cerrah editörlüğünde yayımlanan ve A. Sait Aykut-Nusret Meydan tarafından çevirisi yapılan *Orta Çağ'dan 20. Yüzyıla İslam Dünyasında Seyahat* adlı kitap da bizim çalışmamızdan sonra hazırlanmıştır. Eserde Ebullatif Şâzelî'ye ait olan "Ebü'l-Hasan Ali İbn Muhammed et-Temgrûtî'nin 1590'da İstanbul'a Seyahati ve Aidiyet Meselesi" kitap bölümünün 81-89 sayfaları arasında Nusret Meydan tarafından çevirisi bulunmaktadır. Şâzelî burada Temgrûtî'nin biyografisi, kısaca yolculuk seyri, hasret ve korkuları, Osmanlı'nın başarıları ve fetihlerini övse de özellikle Tunus, Cezayir'de halka onlar tarafından yapılan zulüm ve dolayısıyla ümmetin Sa'dî şeriflerini halife olarak görmek istedikleri düşüncesini ifade etmektedir.

⁶ Editörlüğünü Dale F. Eickelman ve James Piscatori'nin yaptığı ve 1990 yılında basılan *Muslim Travellers Pilgrimage, migration and the religious imagination* adlı kitapta yazar Abderrahmane El Moudden'in "The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800" adlı bölümünde "Al-Tamgruti and his rihla to Istanbul: competition over the umma/Temgruti ve İstanbul'a yolculuğu: Ümmet üzerine bir rekabet" adlı alt başlığı yer almaktadır.

⁷ İbrahim Harekât, *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri's-Sa'dî* (Dârülbeyzâ: Dârü'r-Reşâdi'l-Hâdis, 1408/1987), 41-45; İsmail Ceran, *Mağrib'de Sa'dîler (1511-1659)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995), 63-65.

⁸ Ceran, *Mağrib'de Sa'dîler*, 229-272.

⁹ Nüreddin Eğûsân, "et-Te'sirâtü'l-hadariyyetü'l-Osmâniyye ale'l-Mağrib hilâle'l-karni 16", *Mecelletü Leksûs* 7 (Kasım 2016), 78-84.

Tinbüktü'ye girilmiş, birçok âlim kitaplarıyla birlikte Merakeş'e gönderilmiştir.¹⁰ Sa'dî Sultanının altın başta olmak üzere Sudan'ın maddî zenginliklerin ve ilmî, kültürel zenginliklerine sahip olması Temgrûtî'nin de içinde bulunduğu elçilik heyetinin Osmanlı Sultanı III. Murad ile görüşerek Fas'a dönüşleri sonrasına denk gelmesi dikkat çekici olsa gerektir. Fakat konumuz siyasî tarih olmadığı için bu kadarla yetinmek durumundayız.

2. III. Murad Dönemi Osmanlı-Fas Münasebetleri

III. Murad döneminde Fas'ta Osmanlılar, İspanyollar ve Portekizlilerle nüfuz mücadelesi içine girmiş, Sa'dî Sultanı Abdülmelik b. Muhammed'e verilen destek Cezayir beylerbeyliğine getirilen Hasan Paşa ile devam ettirilmiştir. Kasrülkebîr Savaşı ile de Osmanlı'nın Fas üzerindeki etkisi daha da artmıştır.¹¹

Mağrib'de yönetime geçen Ahmed el-Mansûr, çeşitli İslâm ülkelerine ve İstanbul'a bu zaferi ve kendisinin sultan oluşunu bildirmiştir. Bunun üzerine III. Murad, sultana Kur'ân-ı Kerîm ve bir kılıç hediye göndermişse de Ahmed el-Mansûr'un bu hediyeleri az bularak cevap mektubunu geciktirmesi iki devlet arasındaki ilişkilerin bozulmaya başlamasına sebep olmuştur. İki devlet yaşanan diğer siyasî krizler de bu gerginliği artırmıştır. Şöyle ki Cezâyir'den sonra Fas'ı Osmanlı topraklarına katmak isteyen Kılıç Ali Paşa'nın vefatı üzerine Sa'dî Sultanı, 1588 yılına ait vergiyi İstanbul'a göndermemiştir. Bunun üzerine III. Murad'ın Akdeniz'deki donanmaya hareket emrini vermesiyle birlikte Mağrib Sultanı İstanbul'a hem vergi hem de çeşitli hediyeleri götürülen bir elçilik heyeti göndermiştir. Dolayısıyla kendilerini şeriflerden sayarak halifelige daha layık olarak gören Sa'dîler'in bu emelleri doğrultusunda hareket etmeleri sonucunda Osmanlı ile ilişkileri bozulsada büyük bir olay yaşanmamıştır.¹²

Yukarıda ifade edildiği üzere Sa'dîlerin Kuzey Afrika'da Vâdilmehâzin sonrası bir güç oluşu söz konusudur. Fakat savaştan sonra durumlar değişmiş; Ahmed el-Mansûr, bu zaferi Osmanlı yardımı ile kazandığını unutarak hareket etmeye başlamıştır.¹³ İstanbul'a hediyeler göndermeye devam etse de hutbeyi kendi adına okutmaya başladığı gibi siyaseten İspanya'ya yaklaşmayı da ihmal etmemiştir. Hicaz, Şam ve Mısır'a ulemayı ve talebeyi göndererek halifelik hakkının kendilerine ait olduğunu dillendirmeye başlayan Mağrib sultanı tam bu sırada diplomatik bir hamle yapmış ve Temgrûtî'nin de katıldığı sefâreti İslâm âleminin en önemli merkezi olan İstanbul'a göndermiştir. Birçok konuda sessiz kalan Temgrûtî, yol boyunca uğradığı Osmanlı topraklarında yönetimin zayıflığına, halkın mutsuzluğuna,¹⁴ Sa'dîlerin erdemlerine, Osmanlılar'a kıyasla halifelige daha layık

¹⁰ Hulusi Yavuz, "Ahmed el-Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/99.

¹¹ Bekir Kütükoğlu, "III. Murad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 31/172-176.

¹² Mustafa L. Bilge, "Fas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/190-192; Ahmet Kavas, "Osmanlı-Afrika ilişkileri", 17 Nisan 2006. (Erişim 14 Mart 2019). Mağrib sultanlarının halifelik hususundaki düşünceleri hakkında bk. Stephen Cory, *Reviving the Islamic Caliphate in Early Modern Morocco* (USA: Ashgate Publishing, 2013).

¹³ Sultan Mansûr'un tam da bu dönemde Osmanlıların ve İspanyolların kendi ülkesini ele geçirmeye çalıştığını düşünerek İngiltere ile yakınlaştığı ve bu minvalde Kraliçe I. Elizabeth ile ilişkilerini artırdığı, ona yazdığı mektuplarda aynı hedefleri paylaştıklarını vurguladığı ifade edilmektedir. Gerald Mac Lean-Nabil Matar, *İngiltere ve İslam Dünyası 1558-1713* (çev. Bilal Genç) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 62-77.

¹⁴ Temgrûtî'nin Cezâyir ve Tunus civarlarında Osmanlı'nın halka zulmettiğine dair söylemleri ile alakalı olarak o yıllara ait arşiv belgelerinde bulunan kayıtlar durumun gerekli vergiyi ödememeleri sebebiyle olduğunu

olduklarına vurgu hususunda sessiz kalmamıştır. Her şeye rağmen iki taraf hakkındaki diplomatik görüşmelerin içeriği hâlâ muamma olarak devam etmektedir.¹⁵

1589 yılında Temgrûtî'nin diplomat olarak gönderildiği dönemde Sa'dî Devleti Kuzey Afrika'da her açıdan gelişmekte¹⁶ olsa da Osmanlı'nın Kuzey Afrika'da kalan bölge olan Fas'ı alma arzusu, Fas ile İstanbul arasında çatışma meydana getirmekte idi.¹⁷ Fas doğrudan Osmanlı yönetimine girmemiş olsa da siyasî ve kültürel olarak Osmanlı ile yakın ilişkiler içerisinde olmuş, Osmanlı ile çatışmaya girmekten kaçınmıştır. Bu ziyaret de aslında Sa'dî sultanın Osmanlı ile askerî çatışmalardan kaçınarak Osmanlı halifeliğine takdire dayalı hukûkî esasları olan bir ilişki kurduğunu göstermektedir.¹⁸

3. Temgrûtî ve İstanbul'a Seyahati

Fas'ın güneyinde yer alan Der'a şehrinin Temgrût beldesinden olan fakîh Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temgrûtî (ö. 1003/1594-95), şeyh Muhammed el-Bekrî 'nin oğlu ve ayrıca daha önceki yıllarda İstanbul'a elçi olarak gönderilmiş olan Muhammed b. Muhammed'in kardeşidir. Temgrût şehrinin ticaret yollarının kavşağında olması yanı sıra ülkenin önemli tarikatlarından olan Şâzeliyye'nin Nâsiriyye kolunun merkezi olması da dikkat çekicidir. Şehir ayrıca 8/14. yüzyılda Seyyidünnâs Zâviyesi'nin kurulması, 15-16. yüzyılda Portekiz saldırılarından kaçan âlimlerin buraya gelmesi ve 983/1575 yılında Temgrût Zâviyesi'nin kurulmasıyla bölgenin önemli ilim ve tasavvuf merkezi haline gelmiştir. Temgrût Zâviyesi Temgrûtî'nin Sûs'dan Der'a şehrine gelerek Cezûliyye¹⁹ tarikatına intisap eden nüfuzlu bir âlim olarak tanınan dedesi tarafından kurulmuştur. Zâviyenin devlet yönetimi açısından da önemli bir yeri bulunmaktadır. Şöyle ki bu şehre yakın bir beldeden olan Sa'dîlerin yönetimi döneminde âlimlerinin görüşlerinin alındığı, tarikat mensuplarından bazılarının kâtip olarak görevlendirildiği ifade edilmektedir.²⁰ Devlet yönetiminde bir gelenek halini alan bu durum Sultan Ahmed el-Mansûr ez-Zehebî tarafından da sürdürülmüş olup kendisi Sudan'ı ele geçirince Zâviyesi'nden pek çok âlime devlet idaresinde önemli görevleri vermiştir. Bu çalışmanın öznesi olan Temgrûtî de bu zâviyede yetişmiş ve sultan tarafından elçilik heyeti için seçilmiştir. Der'a'nın Temgrût beldesinden iyi bir aileye mensup olsa da o zamana kadar şehirden çıkmamış olduğu

göstermektedir. 987/1579-80 tarihli arşiv belgesinde kayıtlı özet şu şekildedir: "Cezâyir-i Garb beylerbeyisine ve Cezâyir-i Garb ve Tunus ve Trablus-ı Mağrib canibleri defterdarına ve Cezâyir kadısına hüküm: Arab ve Türk'den bazı kimseler beytûlmaldden reayaya ait yerleri satın alıp daha sonra mülkümüzdür diyerek öşr ve rüsumunu vermedikleri bildirilmekle, temessüklerini tetkik edip kadimden mülk yerler değil ise miriye ait rüsumu itiraz ettirmeden tahsil etmeleri." Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 36-313. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/> (Erişim 5 Nisan 2022).

¹⁵ Velîd Mûhan, "er-Rihletü'l-Mağribiyye nahve's-şarki'l-Osmânî fi'l-fetretü'l-hadîseti beyne'l-ehdâfi's-sefâriyyeti ve'n-nevâya'l-hafiyye-rihletü't-Temgrûtî nemûzecen-". (Erişim 2 Temmuz 2021).

¹⁶ Nûreddin Eğûsân, "et-Te'sîrâtü'l-Hadariyyetü'l-Osmâniyye ale'l-Mağrib hilâle'l-Karni 16", *Mecelletü Leksûs* 7 (Kasım 2016), 78.

¹⁷ Amr Ebü'l-Fazl, "Rihletü'l-fakîh et-Temgrûtî min ehemmi'r-rahâlâtî'd-diblumâsiyye elleti urifehe'l-âlem", *el-İttihâd* (2012). (Erişim 12 Ağustos 2021).

¹⁸ Hakim Anker, "et-Temgrûtî. Mağribî fi sefâretin resmîyetin ilâ İstanbul âm 1589", *Âdâb ve Fünûn* (21 Kasım 2020). (Erişim 23 Mart 2021).

¹⁹ Sa'dîler döneminde tasavvufî hayat ve özellikle Cezûliyye tarikatı ile ilgili bilgi için bk. Kadir Özköse, *Fas'ta Tasavvufî Hayat* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 3. Baskı 2019).

²⁰ Abdülkadir Zîmâme, "Mea Ebi'l-Hasan et-Temgrûtî fi rihletihî ile'l-Kostantiniyye", *Menâhil*, 25 (1982), 222-223.

düşünülen²¹ Temgrûtî'nin bu göreve nasıl seçildiği bilinmese de sultan, ona güvendiği için asıl elçi olan Fiştâlî'nin heyetine almış olmalıdır. Burada tekrar ifade etmek gerekir ki Temgrûtî'nin kardeşi olan Muhammed de Sa'dî Sultanı Abdülmelik b. Muhammed (salt. 1576-1578) zamanında İstanbul'a elçi olarak gönderilmiştir.²² Aile ve ailenin sahip olduğu tasavvufî güç, Sa'dî Devleti politikasında önemli olduğu için kardeşinden sonra kendisi bu önemli göreve atanmıştır.

Temgrûtî'nin Merakeş'de vefat ettiği ve Kadı İyâz'ın türbesi yakınlarına defnedildiği rivayet edilmektedir.²³

Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr'un emri üzerine Temgrûtî 1 Cemâziyelevvel 997/18 Mart 1589 Cumartesi günü Fas'a gelmek üzere yola çıkmış, çarşamba günü ulaştığı Fas'ta beş gece kalmış; sultanla görüşmüştür. Bu görüşme esnasında sarayda Osmanlı Sultanının elçileri konuk olarak bulunmaktadır. Osmanlı sultanından Mağrib sultanına değerli hediyeler de getiren heyet 20 Mart'ta Fas'tan ayrılmıştır.²⁴

Sultan tarafından İstanbul'a elçi olarak görevlendirilen Temgrûtî, Sidi Muhammed b. Ali el-Fiştâlî²⁵ ile yola çıkmıştır. Heyette kaç kişi olduğu belirtilmemiştir.²⁶

Temgrûtî, heyetle Cemâziyelâhir'in son on gününde Fas'tan ayrılarak Receb, Şaban, Ramazan aylarını geçirecekleri Titvan'a gittiklerini ve kendilerini Cezâyir'e götürecek gemiyi beklediklerini belirtmektedir. Mağrib'de yaygın bir gelenek olarak karşımıza çıkan Sahîh-i Buhârî hatmi Temgrûtî'nin zor geçeceği öngörülen deniz yolculuğunda da teberrüken yapılmıştır. Bu yolculuğa Ramazan Bayramı günü çıkan gemi, Tarğa'ya,²⁷ daha sonra sırasıyla Hüneyn, Vehran, Cezâyir, Becaye, Bûne, Tunus, Sûse, Münsteyr/Münestîr, Mehdiyye, Safakos, Kabis, Cerbe Adası'na ve 26 Zilkade Cumartesi günü Trablus'a ulaşmıştır. Burada Kostantiniyye'den gelmiş olan altmış gemi

²¹ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali et-Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye: 1589*, thk. Muhammed es-Salihî (Ebûzabî: Dârü's-Süveydî, 2007); muhakkik notu 13-22; Ahmet Kavas, "Temgrût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/414-415.

²² Zimâme, "Mea Ebî'l-Hasan et-Temgrûtî fi rihletihi ile'l-Kostantiniyye", 223. Abderrahmane el-Moudden bu sebeple Temgrûtî'nin Osmanlı meselelerini bu görev kendisine verilmeden önce de bildiğini, kardeşinin anlattıkları dolayısıyla yabancı olamayacağını ifade etmektedir. Abderrahmane el-Moudden, "The Ambivalence of Rihla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300-1800", *Muslim Travellers*, ed. Dale F. Eickelman-James Piscatori (London: Routledge, 1990), 80.

²³ E. Levi-Provençal, "Al-Tamgrûtî, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* (Fasc. 165-166), 1998 Leiden, X/171; Kadı İyâz'ın Merakeş'de Bâbü'lân'a defnedildiği belirtilmektedir. M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116.

²⁴ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, muhakkik notu 31-36.

²⁵ Aldığı eğitimler ve geniş kültürü sayesinde Fas'ın ve Kuzey Afrika'nın inşâda usta ediplerinden biri olmuştur. Fas Sultanı Ahmed el-Mansûr'un özel kâtibî olmuş, başkâtipliğe ve vezirliğe kadar yükselmiştir. Sultan, Osmanlı'daki vak'anüvislik geleneğinden etkilenerek Fiştâlî'yi devletin resmi tarihçisi yapmıştır. Eseri *Menâhilü's-safâbir* devlet tarihçisi olarak yazdığı ve Sudan fetihlerini, zaferlerini, Fas'ın siyasi, içtimaî durumunu, o dönemin ulemasını yazdığı 8 ciltlik eseridir. Eserin sadece 2. cildi günümüze ulaşmıştır ki bu kısım Sultan Ahmed el-Mansûr'un on beş yıllık yönetimini kapsamaktadır. Najat Mrini, "Fiştâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/148-149.

²⁶ Osmanlı Devleti'ne gelen elçilik heyetinde bulunan kişi sayısı hakkında da genellikle çeşitli bilgiler mevcuttur. Heyetler içinde tercümanlar, sır kâtibî, mektupçu, tabip, aşçı, berber, çeşitli hizmetkârlar bulunmakta idi. 1591'de yıllık vergiyi getiren Avusturya elçisi Frederic Kregwitz'in maiyetinde kardeşleri ve diğer görevlilerle 50 kişi bulunduğu belirtilmektedir. 1574 yılında İran hükümdarının gönderdiği elçi Tokmak Han'ın maiyetinde 250 kişi, 500 deve yükü eşya ve hediye bulunmakta idi. İpşirli, "Elçi", 11/12.

²⁷ Temgrûtî, İbn Abdîrabbih'in bu şehri ve bundan sonra zikredilecek olan birçok şehri nasıl vafettiğini anlatmaktadır.

bulduğunu ifade eden Temgrûti, donanmanın başında bulunan komutanın ise burayı yönetmek için geldiğini belirtmiştir. Temgrûti ve içinde kâtib Sîdî Muhammed b. Ali el-Fiştâlî ve arkadaşı Sîdî Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Kasım vb. arkadaşlarının birlikte olduğu heyet, Trablus'da bir ay on iki gün kaldıktan sonra oldukça zorlu bir yolculuğa daha çıkmışlardır. Temgrûti bu yolculukta boğulma korkusu yaşamıştır öyle ki bir şey yiyip içemez, konuşamaz hale gelmiş; bu korku ve endişenin ondaki aile ve vatanına olan özlemini kat be kat çoğalttığından bahsetmiştir.²⁸

Temgrûti İstanbul güzergahında bulunan şehir tavsiflerinde İbn Abdirabbih, İbn Battûta, Bekrî ve özellikle Belevî'den oldukça fazla alıntı yapmakta; bir şehirden diğerine geçerken konular hep deniz, liman, denizde yaşanan zorluklar, boğulma tehlikeleri olurken kurtulunca da hamd ve şükür makamında beyitler ve âyet-i kerîmeler sıralanmaktadır.

Yolculuğun sonlarına doğru ise deniz sâkinleşmiş ve Türk topraklarına girmişlerdir. Gece gündüz Hıristiyan saldırılarına karşı korunmakta olduğunu belirttiği Menekşe ve Kızılhisar'a uğradıktan sonra Dardanel/Çanakkale Boğazı'nı geçmişlerdir. Bu boğaz ile İstanbul Boğazı arasına herhangi bir geminin izinsiz olarak geçemeyeceğini, düşman yahut kâfir gemisi geçmesin diye sultanın adamları tarafından sürekli gözetlendiğini belirtmiştir. Burada Temgrûti "Kiyamete kadar da Hıristiyanların buralara girmesinden şehri Allah muhafaza etsin." diye duâ etmektedir. Sonra Marmara Adası'na sonra Türklerin Kızıl Adalar diye isimlendirdiği Prens Adaları'na gelmişlerdir ki burada şiddetli fırtına çıkmıştır. 16 Muharrem 998/25 Kasım 1589 günü İstanbul'a giriş yaptıklarını belirten Temgrûti, o gece gemide kalıp ertesi gün şehre girdiklerini, devlet yetkilileriyle görüşüp selamlaştıklarını sonra da tekrar gemiye dönüp kendilerine sultanın sarayına yakın bir menzil/konak hazırlamalarını beklemişlerdir. Hazırlanınca da konağa geçmişlerdir.²⁹

16. yüzyıl dünyasında Osmanlı Devleti güçlü unsur olarak dönemin en geniş ve en parlak çağını yaşamakta olup güçlü idaresi tenkit edilse de çekinilen ve oldukça da merak edilen bir konuma sahip idi. Bu noktada karşımıza çeşitli devletlerden Osmanlı'ya gönderilen elçiler konusu çıkmaktadır. Bu elçiler Osmanlı padişahları ile görüşmek için oldukça uzun yolculuklara katlanıp geldikleri İstanbul'da da uzun müddet bekleyerek sultan ile görüşmeyi hedeflemişlerdir. Ayrıca gelen hemen her yabancı görevli birer sefaretnâme yahut seyahatnâme yazarak gördüklerini anlatmaya çalışmıştır. Bu yüzyılda özellikle İstanbul'a gelen Müslüman seyyahlar arasında Mısırlı âlim, edip, şair Bedreddin İbn Râdiyeddin el-Gazzî (ö. 984/1577), Mekke ve Yemen'e dair yazdıklarıyla meşhur Kutbeddin Mekkî en-Nehrevâlî (ö. 990/1582)³⁰ ve bu çalışmada söz konusu edilen Temgrûti sayılabilir.³¹ 16. yüzyılda İstanbul'a yolu düşen Avrupalılar arasında ise elçi, yahut elçilikte herhangi bir görevli, tüccar yahut esirler bulunmakta ve hatıralarını, gördüklerini kaleme aldıkları ve hatta bazılarının resimlediği kitaplarda oldukça ayrıntılar bulunmaktadır. Bu çalışmamızda konu edindiğimiz Mağribli elçilik heyetiyle İstanbul'a

²⁸Temgrûti, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 37-105.

²⁹Temgrûti, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 108-111.

³⁰ Gazzî ve Mekkî'ye ait olan seyahatnamelerin tahkikli metin için bk. Ekrem Kâmil, "Hicrî onuncu-milâdî on altıncı- asırda yurdumuzu dolaşan Arab seyyahlarından Gazzî-Mekkî Seyahatnamesi" Tarih Semineri Dergisi 1/2 (1937), 3-90.

³¹ Semavi Eyice, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ve İstanbul'un Görünümü", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, 1-2 (Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988), 99-107.

gelmiş olan Temgrûtî ile aynı yılların İstanbul'unda yaşamış, aynı havayı teneffüs etmiş, aynı padişahlarla ve devlet adamlarıyla görüşmüş, aynı pazarlarda gezmiş olmaları açısından ifade edilmeye değerdirler. Ancak bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için karşılaştırmalar sınırlı tutulmuştur. Dönemin Avrupalı sefirleri, seyyahları dönemin süper gücü olarak ziyaret ettikleri Osmanlı Devleti'ne olan merak, korku, hayranlık her ne duygusu ile olursa olsun gözlemlerinde Temgrûtî'ye nisbetle oldukça ayrıntılı yer vermişlerdir. Bunlar arasında yer alan birkaç örnek şunlardır: Ogier Ghislain de Busbecq 1554-1562 yılları arasında İstanbul'da iki sefer bulunmuş, eseri *Türkiye Mektupları* adı ile Türkçe'ye çevrilmiştir. Melchior Besolt, İstanbul'a 1584 yılında Heinrich elçiliğiyle gelmiş ve gördüklerini eserinde anlatmıştır. 1584-1602 yılları arasında birkaç kez hem ticaret hem sefaret amacıyla İstanbul'da bulunan John Sanderson, *The Travels of John Sanderson in the Levant 1584-1602* adlı eseri yazmıştır. Hans Lewenklaue, 1584'te elçilik heyetiyle geldiği İstanbul'la ilgili olarak *Neuwe Chronica Türkischer Nation...* adlı eserini kaleme almıştır. Reinhold Lubenau, Viyana'dan elçilik heyetinin eczacısı olarak 1587-1589 yılları arasında İstanbul'da kalmış ve Beschreibung des Reinhold Lubenau adıyla yazdığı beş ciltlik eseri İstanbul gözlemleri açısından önemlidir. Richard Wrag Barton A *Description of a Voyage to Constantinople ...* adlı eserini 1588 yılında İstanbul'a elçi olarak geldiği zaman tuttuğu notlardan meydana getirmiştir. Kraliçe Elizabeth tarafından gönderilen heyette bulunan Thomas Dallam, İstanbul gözlemlerini *The Diary of Master Thomas Dallam 1599-1600* kitabında anlatmıştır.³²

4. Temgrûtî'nin İstanbul Temaşası

Temgrûtî'nin İstanbul ve İstanbul halkını anlatmasına geçmeden önce o yüzyılda şehrin mahalleleri hakkında bilgi vermek uygun olacaktır. İstanbul'un fethi itibarıyla oluşturulan ve içinde çeşitli mahalleler bulunan Suriçi'nde 1600 yılı itibarıyla 13 nahiye ve 226 mahalle bulunmakta idi.³³ Bazı semtlerde etnik nüfus yoğunlukları olsa da Temgrûtî'nin de belirttiği bir husus vardır ki Yahudiler ve Hıristiyanların Müslümanlarla birlikte karışık halde yaşıyor olmalarıdır.³⁴³⁵

Temgrûtî İstanbul'u anlatmaya bu şehirle ilgili rivâyetlerden başlamıştır. Bunlar arasında "Kayser'in şehrinde ashâbımdan gazâ edecek ilk orduya Rabbim mağfîret etsin" ve "Müslümanlar Konstantiniyye'yi fethetmeden ve Rumlarla savaşmadan kıyamet kopmayacaktır." hadis rivayetleri yer almaktadır. Ayrıca İstanbul için ilk gazveye katılanın Yezid b. Muaviye olduğunu belirtip, bu gazvede Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin vefât ettiği bilgisini eklemiştir.³⁶

³² Bu bibliyografya ve daha fazlası için bk. Metin And, *16. Yüzyılda İstanbul: Kent, Saray, Günlük Yaşam* (İstanbul: Akbank Yayınları, 1993). Ayrıca bk. Baron W. Wratislaw, *Baron W. Wratislaw'ın Anıları* 16. *Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğundan Çizgiler* (çev. M. Süreyya Dilmen) (İstanbul: AD Yayıncılık, 2. Basım, 1996).

³³ Mehmet Canatar, "İstanbul'un Nahiye ve Mahalleleri (1453-1923)", *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, İdari Yapı, 219, 229, 231-233. (Erişim 21 Mayıs 2021).

³⁴ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 117.

³⁵ 16. Yüzyıl İstanbulu için bk. Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)* (İstanbul: Devlet Basımevi, İkinci Basım, 1935).

³⁶ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 111-112. Konu ile ilgili değerlendirme ve tartışmalar için bk. Mehmet Ali Kulat, "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 37/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2001), 5-23; İsrail Balcı, "İstanbul'un Fethine İlişkin Hadis Rivayetlerine Farklı Bir Yaklaşım", *Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu* 2 (27-29 Mayıs 2014), 859-889.

Temgrûtî daha sonra şehri çeşitli açılardan tavsif etmeye başlamıştır. Öncelikle saray hakkında bilgi vermiştir:

“Şehrin girişinin baş kısmında kendi dillerinde “saray” dedikleri yer olan sultanın kasrı var. Gerçekten çok büyük bir mekân. Sarayın içinde meskenler var, gılman meskenleri var. Bahçesi ve dinlenme, gezi yerleri var. Denize açılan büyük bir kapısı var. Burada sultanın gılmanlarla birlikte bazen sohbet etmek için oturduğu süslü kubbeler yapılmış. Gemi gezintisi de yapıyor Sultan. Sarayın savunulması ve korunması için gerekli tedbirler alınmış, sarayın surları dışında deniz tarafından gece gündüz nöbet tutan gılmanlar var. Bu büyük kapıda büyük ve küçük gemiler hazır duruyor sultanın gezileri için... En çok da sultan, denizden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrini ziyarete gidiyor. Sultanın Süleymaniye'de de sarayı³⁷ var. Orada küffâr kızları ve onları te'dîb edecek, eğitecek sultanın hizmeti için ıslah edecek kadınlar oturuyor. Onlar içinden iyi te'dîb edilenler sultanın sarayına terfi edebiliyor. Süleymaniye'deki sarayın önünde birçok kapıcı ve bekçi yer alıyor, herhangi bir erkek yaklaştırılmıyor saraya.”³⁸

Temgrûtî'nin belki de en ayrıntılı tavsif yaptığı konular arasında naklen vereceğimiz limanlar, gemiler, İstanbul evlerinin mimari özellikleri ve birbirine bitişik hali, Atmeydanı ve Dikilitaşlar yer almaktadır:

“Bu şehir gerçekten çok geniş ve birçok kapı ile çevrenmiştir. İmaretler, binalar, mescitler, camiler, çarşılar, hamamlar ve oteller... Rum beldelerinin başşehri. Kayser şehri. Hâlâ Müslümanlar bugün Rum ismini kullanıyorlar hatta hatt-ı Rûmî dedikleri bir yazı çeşitleri bile var. Liman çevresinde daire şeklinde yer alan binalar var. Haliç'te oldukça farklı gemiler var. Eski savaş ve ticaret gemileri ağribâr,³⁹ başarda ve hafif yük taşıyan küçük gemiler, sandallar yer almakta ve limanda bunlardan karınca gibi çok sayıda bulunmaktadır. Bunların Osmanlılar nezdinde Galata, Bostanlar ve diğer yerlere yük ve ihtiyaçları taşıyan ve eşek görevi gören bir durumları söz konusudur. Hatta haşhaş, saman ve odun da taşırlar. Bu büyük şehrin sağ kısmına İstanbul, kuzeydeki diğer kısmına Galata derler. Evler birbirine bitişik şekilde yer almaktadır. Şehrin çarşıları sayılamayacak kadar çoktur. Ve bu çarşılarda dünyada ismi geçen hemen her eşya bulunmaktadır. Şehrin sokakları geniş taşlı yollar ve dükkânlarla doludur. Evleri zayıftır ve daha çok ahşaptan yapıldığından yangınlar da hızla yayılır. Ekâbir ve zenginler dışında taş ve tuğla kullanan pek kimse yoktur. Şehirde Atmeydanı denilen bir mekân var. At gösterilerinin yapıldığı mekan, yılanlı vs. taşlar sütunlar var niçin kurulmuş bilinmez bu taşlar. Üzerlerinde demir ve bakırdan bantlar, bazılarında yılan vs. hayvan figürleri yer almaktadır.”⁴⁰

Şehri anlatmaya “medrese işlevi gören” zâviyelerle/tekkelerle devam etmiştir. Burada talabenin ve gariplerin kaldığı odaların olduğunu, bu insanların orada yemek yiyip, gece gündüz kalabildiklerini ancak ilim talibi olmayan ibnû's-sebilin üç gece misafir edilebileceğini belirtmiştir. Temgrûtî Üsküdar'ı anlatırken semtin özellikle evlerinden,

³⁷ Eski Saray/Sarây-ı Atîk-i Âmire: Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi sonrasında bugün Beyazıt Camii ile Süleymaniye Camii topraklarını içine alan, İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü ile aynı üniversitenin bazı bölümlerinin üzerinde bulunduğu alana yapılan, İstanbul'da inşa edilen ilk Osmanlı sarayıdır. Banu Bilgicioğlu, “Sarây-ı Atîk-i Âmire”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/122-125.

³⁸ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 117-118.

³⁹ Ağribâr: 16. asırda kullanılan ve otuzdan fazla top taşımaya yarayan yelkenli ve büyük gemilerden birisi, ağrıpar. Turgut Güler, *Deryâlar Sultanı: Barbaros Hayreddin Paşa'nın Romanı*. <https://books.google.com.tr/books?id> (Erişim 21 Temmuz 2022).

⁴⁰ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 111-117.

mescitlerinden, bahçelerinden, halkın ve sultanın dinlenmesi için tertip edilmiş gezinti yerlerinden bahsetmektedir.⁴¹

Temgrûtî, ayrıntılı verdiği bilgilerle Ebû Eyyûb el-Ensârî kabrinin, İstanbul'a dini açıdan kazandırdığı itibarı yansıtmaktadır. "Oldukça büyük bir makam" diye ifade ettiği bu yerin vakfının da çok olduğunu belirtmektedir. İpekle örtülü kabrin bulunduğu mekânda şamdanlarda mumlar ve ziyaretçilerin okuması için birçok mushaf bulunmaktadır. Her vakit ziyaretçi akını ve ayrıca izdiham olduğu için kapıda sürekli kapıcılar ve hacipler bulunmaktadır. Özellikle devlet büyükleri, Türk eşrâfî Ebû Eyyûb el-Ensârî kabrine komşu olmak için buraya defnedilmek istemektedirler. O yüzden buradan kabir yeri satın almak oldukça pahalı bir iş olmaktadır. Hayır ehli ve halk tarafından çok kıymet verilen bu kabri Temgrûtî de hem Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dua etmek hem de bereketinden faydalanmak için ziyaret ettiğini anlatmaktadır.⁴²

Temgrûtî'nin gözlemlerine göre suyun, mescitlerin ve dükkânların bol olduğu İstanbul'da diğer bir bolluk ise kitap hususunda yaşanmaktadır. O, sefâretinde İstanbul'da sadece kitap çokluğundan değil kütüphanelerin ve çarşının kitaplarla, kitapla ilgili dükkânlarla dolu olduğundan, dünyanın her yerinden İstanbul'a kitap geldiğinden bahsetmektedir. Ona göre İstanbul'da sultan ve vezirler tarafından yüzlerce kitap ihtivâ eden kütüphanelerin kurulmuş olması da önemli bir durum olsa gerektir. "Kitaplar öyle fazladır ki insan bunların çokluğuyla şaşkınlık yaşıyor." diyen Temgrûtî İstanbulluların ilmî seviyesinden övgü ile söz ederken o bu seviyenin çeşidini ve sayısını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği kadar çok sayıda kitabın bulunması ile açıklanabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla 16. yüzyılda İstanbul'daki kitap satışı ile ilgili yaşanan gelişmeleri Temgrûtî'nin gözlemleri de âşikâr kılmaktadır.⁴³

Temgrûtî'nin İstanbul'un kitap ve kitapçılarıyla ilgili gözlemleri ayrıca İstanbul'da karşılaştığı ilim dünyası, fakîhlerin ilim meclisleri ile şu şekilde devam etmektedir:

"Onların fakîhleri fıkıhlarını tefsir, nahiv, tasrîf, beyân, bedî', ilm-i kelâm ve diğerleriyle birlikte okuyorlar. Onların nahiv konusundaki kitapları İbnü'l-Hacib'in *el-Kâfiye*'sidir. Bu şehirde sayılamayacak kadar çok kitap var. Kütüphaneler, çarşılar kitaplarla dolu. Her beldeden her memleketten bu şehre kitap getiriliyor. Biz de Allah'a sonsuz şükürler olsun ki buradan birçok faydalı kitap satın aldık. Fakîhlerden çok şeyler işittik, dersler dinledik, rivâyetler duyduk ve onlardan rivâyette bulduk. Bazılarının kendi hatlarıyla yazdıkları kitaplara sahip olduk ve bunlarla bereketlendik elhamdülillâh."⁴⁴

İstanbul'daki kitap bolluğu Batılıların da dikkatini çekmiştir. Rönesans dönemi Arapçaya ve İslâm dünyasına karşı duyulan ilgi ile gözler İstanbul'a çevrilmiş, Batılılar kitap temini için buraya gelirken, sefaret göreviyle bu şehirde bulunanlar da giderken yanlarında önemli miktarda kitap götürmüşlerdir. Bunlar arasında Temgrûtî ile aynı yüzyılı paylaşan sefir O. Giselijin von Busbeck, Viyana'ya götürdüğü kitaplarla ilgili olarak

⁴¹ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 112.

⁴² Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 118.

⁴³ Hemen bütün portrelerinde elinde kitap ile tasvir edilen sultan III. Murad dönemi kitap yazımı ve sanatı açısından oldukça önemli bir dönemdir. Bu portreler için bk. Sibel Ak, *TSMK'da Bulunan III. Murad Tuğrasının Desen ve Renk Yönünden İncelenmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Astronomi, astroloji ilimlerine vâkıf Mağrib Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr'un da çok nadir ve değerli eserlerin bulunduğu güzel bir kitap koleksiyonuna sahip olduğu ifade edilmektedir. Ceran, *Mağrib'de Sa'dîler*, 276.

⁴⁴ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 128.

Grekçe yazmalardan ve 240 civarında kitabın kralın kütüphanesine götürüleceğinden bahsetmiştir. Bu seyyâh ve sefirlerin 17. yüzyıl itibariyle kitap alma işini daha bilinçli halde yapmaya başladıkları ve artık özellikle aradıkları kitapları temin edip ülkelerine götürdükleri gözlenmiştir.⁴⁵

Temgrûtî İstanbul'da karşılaştığı fukahâ ve ulemânın çoğunun Hanefî olduğunu, kendi mezhebi olan Malikî mezhebinin pek bilinmediğini⁴⁶ ve İmam Mâlik'e ait kitapların oldukça ucuza satıldığını ifade etmiştir.⁴⁷ Ayrıca dikkat çeken bir husus da Temgrûtî'nin İstanbul'a gelene kadarki yolculuğunda uğradığı birçok şehirde bölgenin ulemasının ilim meclislerine katılıp çeşitli icazetler almasıdır. İstanbul'da bu durumdan hiç bahsetmemektedir.

Temgrûtî İstanbul'da iken şehrin tarihinde oldukça yıkıcı etkiler yapan yangınlardan birisi yaşanmıştır. Yangın 22 Cemâziyelevvel 997/8 Nisan 1589 Cumartesi günü çıkmıştır. Temgrûtî 1589 Beylerbeyi Vak'ası diye bilinen ve İstanbul'u oldukça etkilemiş olan bu yangında çok sayıda binanın yandığından bahsetmektedir. Yanan binalar arasında 28 cami/mescit, 22 bin oda, han, 15 bin dükkân, dokuz hamamın yer aldığı belirtilmektedir.⁴⁸ Tabii olarak şehir büyük ve geniş, yapıları çok olduğu için bu sayılar şehrin küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Temgrûtî, bu yangında daha çok Yahudilerin dükkânlarının ve binalarının yandığını ifade etmektedir.⁴⁹

Temgrûtî'nin eserinde sıradan halkın çok da gözükmeyeceği, verdiği insan hikâyelerinde daha çok zenginlerin ve devlet ricâlinin yer aldığı göze çarpmaktadır. Kışın konuk olduğu bir vezirin evi ve bu evdeki tefrişatı ve ikramı anlatırken bu dikkat

⁴⁵ İstanbul'da kitap ve kitap üretim malzemesi satan sahaf, kağıtçı, mürekkepçi, mücellit dükkânları doğal olarak medreselerin bulunduğu Divanyolu'ndan Edirnekapı'ya kadar uzanan yol güzergâhında bulunmakta idi. Kapalıçarşı'da sahaf esnafıyla ilgili 926/1520 tarihli kayıta bir zâviye ve iki sandık sahafra aitti. Çarşı dışındaki dükkânlar arasında da 44 mücellit dükkânından bahsedilmektedir. 16. yüzyıl kayıtlarından bazılarında sahafın buldukları yer Bezzâzistan olarak belirtilmektedir. İsmail E. Erünsal, "Sahaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/504-506. Viyana'dan 20 Ocak 1555 yılında gelen Busbeck, Viyana'ya pek çok hayvan, halı, keten, arabalar dolusu olarak ifade ettiği birçok kitabı kendisi götürmüş, 240 ciltlik yazma koleksiyonunu da deniz yoluyla Venedik'e yollamıştır. Bunların yanı sıra lale ve leylak bitkilerinin de batıya onun götürdüğü ifade edilmektedir. Yol boyunca uğradığı hanlarla ilgili olarak "bunlar daha geniş ve ayrı ayrı yatak odalarıyla cidden büyük binalardır. Hanlar, Hıristiyan, Yahudi, zengin fakir hiç kimseyi reddetmezler. Kapı herkese aynı surette açıktır. Hanlara inenlere yemek vermek âdettir." gözlemini ifade etmektedir. Zeki Arıkan, "Busbeck ve Osmanlı İmparatorluğu", *Osmanlı Araştırmaları IV* (1984), 197-224.

⁴⁶ Oysa Osmanlı medreselerinde sadece Hanefî mezhebine ait kitaplar değil mukayeseli fıkıh usulü için çeşitli mezheplere ait kitaplar da okutulmakta idi. Hasan Kayapınar-Ömer Korkmaz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinde Fıkıh Eğitimi (Sahn-ı Semân ve Süleymaniye Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10-54 (2017), 1018. Doi: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20175434670> (Erişim 21 Temmuz 2022).

⁴⁷ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 125.

⁴⁸ 1589 Beylerbeyi Vak'ası diye bilinen ve İstanbul'u oldukça etkileyen bir yangındır. Kapıkulu askerlerinin ulûfelerinin gecikerek ve avarı düşük akçe ile ödenmesi sebebi ile isyan etmeleri sırasında çıkmıştır. Çıkan yangın da o kadar büyüdü ve kontrolden çıktı ki payitahtın üçte birinin günlerce yanmasına sebep olmuştur. Kapalıçarşı civarında çıkmış olan yangın, Yahudi mahallesiyle Bitpazarı'nı tamamen yok ederek Gedikpaşa Hamamı'na kadar ulaşmıştır. Günhan Börekçi, "1589 Beylerbeyi Vak'ası Sırasında Çıkan Büyük İstanbul Yangını", *I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu* (29 Mayıs-1 Haziran 2013); Kenan Yıldız, "Şehir Topoğrafyasına Etkisi Bakımından Osmanlı Dönemi İstanbul Yangınları", *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, 1/489. (Erişim 24 Mayıs 2021). Günhan Börekçi yangının gününü 1 Nisan olarak verirken Kenan Yıldız, Temgrûtî gibi 8 Nisan olarak vermektedir.

⁴⁹ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 117.

çekmektedir. Soğuk sebebiyle halkın gece gündüz evlerde ateş yaktığını, yaktıkları ateşin dumanlarının çıkması için delikler koyduklarını, yüksek kaliteli ipek veya kıymetli örtü ve halılarla tefriş edilmiştir. Evlerde yatakların bu ateşlere yakın bir yerlere konulduğunu belirtmiş ve buna misafir olduğu bir konakta şahit olduğunu söylemiştir. Konuk olduğu bu evi ve bu evde nasıl misafir edildiğini şu şekilde anlatmıştır:

“Sultanın vezirlerinden birinin -ki eşi sultanın kızı oluyor-evine konuk olduk. Bize ziyafet verildi buradaki çeşit çeşit yemekler, rengârenk içecekler şekerli, ballı, hoş kokulu. Hizmetçilerin sağ elinde öd, anber sol elinde gül ve çiçek suları bizlere döküyorlardı. Duvarlar çok kıymetli örtülerle süslenmişti. Evde her yerde ateş vardı. Habeşli, Rum hizmetçiler sıra sıra ayakta duruyorlardı. Hepsinin üzerlerinde güzel, süslü ve renkli elbiseler, kaftanlar vardı. Her birinin elbisesi diğerinden farklıydı. Vezirin emirleri doğrultusunda hareket ediyorlardı.”⁵⁰

Evin bir vezire ait olduğunu ve eşinin de sultanın kızı olduğunu açıklaması dolayısıyla bu vezirin Damad İbrâhîm Paşa (ö. 1010/1601) olduğunu anlamaktayız. Vezir, III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'la 1586'da evlenmiş, özellikle Mısır, Lübnan civarında elde ettiği başarılar dolayısıyla İstanbul'a döndüğünde kendisine Atmeydanı'ndaki Makbul İbrâhîm Paşa Sarayı⁵¹ verilmiştir. 1589'da İstanbul'da meydana gelen Beylerbeyi Vak'ası'nda Sadrazam Siyavuş Paşa ve bazı vezirlerle birlikte azledilmiş olsa da birkaç yıl sonra üçüncü vezirliğe, 1596'da yılında ise sadrazamlığa getirilmiştir.⁵² Dolayısıyla Temgrûtî'nin evinde misafir olduğu vezir Damad İbrahim Paşa, eşi III. Murad'ın çeşitli vakıflarıyla meşhur kızı Ayşe Sultan,⁵³ ev ise Atmeydanı'ndaki Makbul İbrahim Paşa Sarayı'dır.

Temgrûtî, Türklerin para kazanmak ve başka dünyevî menfaatler elde etmek için büyük çaba sarfettiklerini, kendilerine verilen en küçük hediye için bile oldukça çok tazim ettiklerini belirtmektedir.⁵⁴

Temgrûtî, Osmanlı'nın cihad konusuna bakışını ifade ederken, tımar sisteminden haberi olmadığını aşikâr etmekte ve onların Türk kökenlilere görev vermediğini, dolayısıyla da Türk kökenlilerin daha çok hamallık yaptığını ifade etmektedir.

“Cihad, onlar için küffâra karşı daima ayakta duruştur. Bu beldelerden getirtilen binlerce çocuk, sultanın sarayında, vezirlerin evlerinde yahut orduda eğitilir, İslâm'a uygun olarak terbiye ettirilir, okuma-yazma öğretilir. Onlara acem gılman diyorlar. Bunlar arasından akli ve ahlâkı ile göze çarpanlar Sultanın hizmeti için seçilir; Divânü'l-cünd için tespit edilirlerdi. Sultanın vezirleri de onlardan seçilirdi.”⁵⁵

5. Temgrûtî'nin Nazarıyla Ayasofya

“Şehrin câmilere Allah'ı zikirle imar edilmişlerdir. En büyük câmi ise sultanın saray kapısının orada yer alan Ayasofya'dır. Dünyanın en ilginç ve en büyük yapılarındandır. Görmeyenler için

⁵⁰ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 119-121.

⁵¹ Bu Saray bugün Türk İslâm Eserleri Müzesi olarak kullanılmaktadır.

⁵² Nezihî Aykut, “Damad İbrâhîm Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/440-441.

⁵³ Ayşe Sultan, evlilikleri, vakıfları ve yazılı vasiyetnamesi için bk. Zübeyde Güneş Yağcı-Mustafa Akkaya, *III. Murad ve Safiye Sultan'ın Kızları Ayşe Sultan* (Ankara: Berikan Yayınları, 2018). Ayrıca Üsküdar'da İmrahor Caddesi üzerinde, İmrahor Camii karşısında yer alan Ayşe Sultan Çeşmesi, Ayşe Sultan tarafından 1598 yılında inşa ettirilmiştir. (Erişim 15 Ağustos 2021).

⁵⁴ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 125.

⁵⁵ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 125.

onu anlatmak, vasfetmek mümkün değildir. İştirmekle onun vasfını aklın anlaması da mümkün değildir.” diyen Temgrûtî'nin Ayasofya'yı ayrıntılı vasfı ve Süleymaniye ile karşılaştırması ise şu şekilde olmuştur:

“İslâm'dan önce büyük bir kilise idi. Allah bilir ki Kudüs'teki gibi devâsa olarak bina edilmiştir. Bazı tarih kitapları zikreder ki bu yapıyı Konstantin adlı Kral, maiyetindekilerle Hıristiyanlığa girdiğinde yaptırmıştır. Tahtında oturur şekilde tasvir edilmiştir. Bir diğer rivâyette denilir ki bu binayı Hz. Süleyman'ın halasının oğlu Âsaf b. Berahyâ inşa ettirmiştir.⁵⁶ Cinlerin yaptığına dair rivâyetler yerinde olsa gerek çünkü insan âciz kalıyor bunun gibi bir bina yapmakta. Mescidin ortasında büyük ve çok yüksek bir kubbe var. En tepede güvercinler uçmakta. Yerde oturan bir kişi bu yükseklikteki kubbede uçuşan kuşları serçe zannedebilir. Bu mescit bize karada görünen ilk yapı olmuştur, oldukça süslü bir binadır. Kubbenin dairesi 100 adımdan fazladır. Mermer, süslü sütunlar o kadar büyüktür ki iki adam elleriyle çevrelemeye çalışsa elleri kavuşmaz birbirine. Trabzanlarla koruma sağlanan bir kat var. Ramazan gecelerinde yakılan kandiller var. Yerler mermer levhalarla; duvarlar içeriden mermerle kaplıdır. Mescidin içi çeşitli şekillerle nakışlanmış, birbirine benzemeyen sekizgen, altıgen ve dörtgen desenlerle süslenmiş. Altın ve camdan yapılmış, sayılamayacak kadar çok kandili vardır. Minberi oldukça yüksektir. Saf beyaz mermerden yapılmıştır. Tepesinde süslü bir kubbesi vardır. Mihrab da mermerden yapılmıştır, Kur'ân'ı Kerîm rafları vardır çevresinde. Sağında ve solunda mumlar. Mihrab kubbenin yarısına kadar değerli kadife halılarla tefrîş edilmiştir.

Mescitte tederîs için ve ayrıca müezzinler ve Kurân-ı Kerîm'den hizipler okuyan kâiler için kürsüler vardır. Mescidin dışında kandillerle çevrili minareler vardır. Ramazan'da yakılır bu kandiller. Bu bütün şehirlerdeki gelenektir. Hatta bütün meşrik ülkelerinde. Mescidin içinde çeşitli sûretler, salib /haçlar, meleklerin sûretleri yer almaktadır. Üst katta Peygamber Yahyâ, Zekeriyâ, Meryem ve oğlu İsa'nın sûretleri yer almaktadır. Müslümanlar buraya girdiklerinde haç sûretlerini ortadan kaldırmışlar ve bazı diğer sûretleri de. Bazılarını ise yerinde bırakmışlardır. Bu şehirde bu mescide benzer mescit inşa edilmeye çalışmışlardır. Fakat bundan âciz kalmışlardır. Buna benzer en yakın mescit ise Süleymaniye'dir. Sultan Süleyman'ın inşa ettirdiği ve oraya defnedildiği camidir. Yapılışını ve inşâsını, imarını Ayasofya'ya benzetmişlerdir. İskenderiye'den iki gemi ile 4 sütun getirilmek istenmiş, bir gemi batmıştır. Burada Tunus/Munastırlı bir adamla karşılaştım. O bana bu sütunların İskenderiye'deki kapılardan çıkarılarak getirildiğinin hikâyesini anlattı. Fakat Ayasofya'nın binası çok kuvvetli, daha pahalı, daha kalın, Süleymaniye ise daha nârin, daha sevimli, daha ferahtır. Allah bilir ki ikisi arasındaki fark İslâm'dan ve küfürden kaynaklanmaktadır. Sanki her biri kendi bânisinin kalbinin kıyafetini giymiştir.”⁵⁷

Temgrûtî câmilerden bahsederken bu mekânlarda görev yapanlar hakkında da bilgiler vermiş onlarla ilgili gözlemlerini aktarmıştır. İmamların açık, belîğ, fasîh ve kısa hutbeler irad ettiklerini aktarmaktadır. Ayrıca namazda Hz. Peygamber (sas)'e salât ü selâm konusunda mübalağa yapmalarının kendisini çok şaşırttığını ifade etmektedir. Müezzinlerin cuma günü insanlar camiye girdiklerinde imam gelinceye kadar güzel, hüzünlü, düzgün bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm okuduklarını, okuyuşlarının naifliği dolayısıyla

⁵⁶ Evliya Çelebi, İstanbul'un ilk kurucusu olarak Hz. Süleyman'ı, sarayını ise Topkapı Sarayı'nın bulunduğu Sarayburnu olarak tasavvur ederken şehrin ikinci bânisi olarak da Hz. Süleyman'ın oğlu Melik Ruhba'im'in ismini zikreder. Ona göre o da babası gibi aynı mekâna eklemeler yaparak hüküm sürmüştür. İsmail Kara, “Hilafet Merkezi Olarak İstanbul”, *Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyum* (14-17 Aralık 2010) (İstanbul, 2011), 189.

⁵⁷ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 114-117. İstanbul'un 16. yüzyıldaki evsafını anlatanlardan birisi de tezkire yazarı ve şair olan Latîfi (ö. 990/1582)'dir.

işitenlerin onları görmeseler küçük çocuklar zannedeceklerini; imamın girişi yaklaşınca da onlardan birisinin ayakta durarak Türkçe uzunca sözler söylediğini belirten Temgrûtî "Allah bilir ki sultanlarına ve onların selefine dua ediyorlar." ifadelerini kullanmaktadır. Sonra da imamın minbere çıkışından, müezzinlerin caminin içinde ezan okuyuşundan bahsetmektedir.⁵⁸

6. Temgrûtî ve Mağrib Elçilik Heyetinin Sultan III. Murad'ın Huzuruna Girişi ve Divanların Düzeninin Anlatılması

Osmanlı'da elçilik heyeti konaklayacakları yere götürüldükten yaklaşık üç gün sonra mûtat olarak sadrazamı Paşakapısı'nda ziyaret ederek diplomatik görüşmeleri başlatmış olurlardı. Kabulden bir gün önce Dergâh-ı Âlî kapıcıbaşlarından biri veya çavuş, elçiyi bu görüşme için davet ederdi. Paşakapısı'na çavuşlar, yeniçeriler, asesbaşı ve subaşı eşliğinde gidilirdi. Elçinin odaya girmesinden bir müddet sonra sadrazam da gelir, selamlaşma, şerbet ve tûtsü takdiminin ardından sohbet başlardı. Sohbet esnasında yemek yenirdi. Elçilerin sadrazam ile görüşmeleri aslında padişah tarafından kabul edilmeleri için bir vize mahiyetinde idi. Elçinin sadrazamın yanından ayrılması esnasında sadrazamın ayağa kalkmaması bir gelenek idi. Daha sonra elçiye bir çavuş gönderilir ve görüşmenin iyi geçtiğine dair tebliğde bulunulurdu. Elçilerin padişah ile görüşmeleri için huzura kabul edileceklerin sayısı, görüşme saati ve görüşme konuları sadrazam veya sadâret kaymakamı tarafından tespit edilirdi. Elçiler, padişahın bulunduğu odanın önüne kadar kapıcıbaşı refakatinde gelirdi. Görüşme odasının kapısında bekleyen dört çavuş elçileri içeriye alırdı.⁵⁹

Elçinin Divân-ı Hümâyun'a, padişahın huzuruna çıkışında ise daha büyük merasimler yapılırdı. Elçinin saraya gelişi, kapıkulu ocaklarına maaş verilmesi dolayısıyla yapılan ulûfe divanına denk getirilirdi. Elçilik heyeti bir gün önce saraya hediyelerini takdim eder, teşrifatçı tarafından bu hediyeler defterde kayıt altına alınırdı. Divân-ı Hümâyun, halılarla döşenir, çeşitli mücevherli eşyalarla süslenirdi. Elçi İstanbul tarafında kalıyorsa konağına, Galata tarafından gelecekte Bahçekapı'daki iskeleye gecedan atlar gönderilirdi. Elçilik heyeti güneşin doğması sonrasında Bâb-ı Hümâyun'a gelirdi. Müslüman olan bir ülkenin elçisi ise sabah namazını Ayasofya Camii'nde kıldıktan sonra Bâb-ı Hümâyun'a geçerdi. Karşılama merasimi, Ortakapı'da Fetih Sûresi'nin dinlenilmesi, ikinci avludan Divân-ı Hümâyun'a geçiş ve kendilerine ayrılan yerlere oturuşları ile devam eder ve elçi padişahın huzuruna çıkarılırdı.⁶⁰

Temgrûtî ile aynı yıllarda İstanbul'a gelen elçiler arasında yer alan Dernschwam 1553 yılında İstanbul'da Veziriâzam Rüstem Paşa, Vezir Ahmed Paşa ve diğer saray ricâli ile yaptığı görüşmeleri, ziyaretleri ve hediyelerini anlatmaktadır. Avusturya elçisi Frederik Kregwitz ise 1591 yılında İstanbul'a gelmiş, III. Murad'ın huzuruna kabul edilmiştir. Onunla aynı heyette yer alan tarihçi B. W. Wratislaw ise bu görüşmeleri oldukça ayrıntılı olarak anlatmıştır. Bu anlatıda hediyelerin önceden gönderildiği, sarayın birinci ve ikinci avlusuna gelişlerinden, orada bulunan görevlilerin

⁵⁸ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 124-125.

⁵⁹ Savaş, *Osmanlı Diplomasisi*, 71-77.

⁶⁰ İpşirli, "Elçi", 11/10-11; Emrah Sefa Gürkan, "Bir Diplomasi Merkezi Olarak Yeni Çağ İstanbul'u", *Antik Çağ'dan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Siyaset ve Yönetim* (editörler, Feridun M. Emecen-Coşkun Yılmaz), 1/372-399. <https://istanbultarihi.ist/84-istanbulun-nahiye-ve-mahalleleri-1453-1923?q=canatar> (Erişim 21 Mayıs 2021).

muhteşem düzenlerinden, silah araması yapılmasından, harika halılarla döşeli mücevherlerle süslü Arz Odası'na girişten, orada diz çöküp el öpmelerinden, mühtedi bir tercüman tarafından sözlerinin III. Murad'a aktarılmasından, itimatnamesini padişaha sunup padişahın nâmeyi sadrazama verdikten sonra imparatorun sağlığını soruştundan ayrıntılı bir şekilde bahsedilir. İkrâm edilen yemekte ise pirinç çorbası, kızartma ve haşlama tavuk eti, fırında pişmiş koyun etiyle sebze yemekleri, salata, şerbetlerin olduğunu, yer sofrasında boyalı tahta kaşıkların bulunduğunu, şarap ve bıçak bulunmadığını da belirtmektedir.⁶¹ Elçilerin hükümdarlarından mektup getirmeleri bir zorunluluk olup mektup yoksa görüşme sadece sadrazamla gerçekleşirdi. Elçilik heyeti padişaha mektubu sunduktan sonra bu mektuba alacakları cevap için bazen dört beş ay İstanbul'da kalır, sadrazam, vezirler ve devlet ricâli tarafından misafir edilirdi.⁶² Çalışmamıza konu olan Fas elçilik heyeti ise bu açıklamalara baktığımızda oldukça hızlı bir süreç işletilerek huzura kabul edilmişlerdir.

Temgrûtî'nin birlikte geldiği Fas elçilik heyetinin karşılanmasına dair bilgi bulunmamakla birlikte burada Temgrûtî'nin eserine verdiği isim dolayısıyla bir açıklama yapmak gerekecektir. Çünkü Temgrûtî'nin eserine verdiği isim oldukça dikkat çekicidir ve yorumlara açıktır. *Osmanlı Sefâretinde Misk Kokusu* şeklinde çevirdiğimiz bu isim ile ilgili olarak Osmanlı'ya gelen Magripli elçilerin İmparatorluk önünde ikinci seviyede değil onlara emsal bir pozisyonda manasına geldiğini ifade edenler olmuştur.⁶³ Oysa Osmanlı'da devlet ilişkilerindeki öneme göre büyük karşılama törenleri yapılırken⁶⁴ Mağrib'den gelen elçilerle ilgili olarak böyle bir törenin yapıldığına dair Temgrûtî'nin kendi eserinde bile bilgi bulunmamaktadır. Karşılaşma töreni olmasa da bu elçilik heyeti sultan tarafından iyi karşılanmış; vezir evinde misafir edilmişlerdir.

Temgrûtî ve içinde bulunduğu Fas elçilik heyetinin, İstanbul'da kendileri için hazırlanan konaklama yerine gelişlerinin üçüncü günü sultanın huzuruna girmelerine izin verilmiştir:

“Ve sultana getirdiğimiz hediyelerin saraya gitmesi izni verildi. Ve saraya girdik. Ağaçları çok olan çeşitli hayvanların bulunduğu, gerçekten büyük bahçeli bir saray idi. Kubbelere ve odalar vardı. Vezirler, kadılar, kâtipler, emînler, ordu a'yânı, halktan ve a'yândan ihtiyacı olanlar burada toplanıyordu. Özellikle Divan günü ki cumartesi, pazartesi ve çarşamba günleri oluyordu. Vezir onların isteklerini yerine getirene kadar otururlardı. Öğle yemeği yenilir, sonra vezîriâzama, vezîr-i sâni ve vezîr-i sâlise; iki kadı yani Rumeli ve

⁶¹ İpşirli, “Elçi”, 11/10. Temgrûtî ile aynı yıllarda İstanbul'a gelen Viyana elçisi Busbeck, kaldığı han ve kervansaraylarda en çok etli bulgur pilavı, bazen de bunun yanında bal gümesi verildiğini ifade etmektedir. Türklerin önlerine gelirse balık yediklerini ama bunların temizlerini seçtiklerini belirtmektedir. Türklerin az yemekle yetindiklerini biraz ekmek, tuz, soğan bulurlarsa ve yoğurt da yerlerse artık bir şey istemeyeceklerini de eklemektedir. Eti sevdiklerini, kızarmış yahut kaynatılmış etleri tercih ettiklerini belirten Busbeck, kendi ülkesindeki bir kişinin günlük harcaması ile bir Türk'ün on gün idare edebileceğini de övgüyle ifade etmektedir. Ziyafetlerde ise hamur tatlısı, börek, pilav, koyun, kuzu eti, yemek üzerine şeker ya da bal şerbeti ikram edilmektedir. İçecek olarak su ve ayran, sıra en çok içilenler arasında yer almaktadır. Zeki Arıkan, “Busbeck ve Osmanlı İmparatorluğu”, *Osmanlı Araştırmaları IV* (1984), 209-212.

⁶² İpşirli, “Elçi”, 11/11.

⁶³ “Tahkîrü'l-Etrâk. “Nefhatü't-Temgrûtî” tüvessiku unsuriyyete'l-Osmâniyye”, *Osmanlı* (2019) (Erişim 12 Aralık 2020).

⁶⁴ Ali İbrahim Savaş, *Osmanlı Diplomasisi* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 71-77.

Anadolu kadıları girdikten sonra sultanın huzuruna girmeleri için izin verilirdi. Reîsülküttâb ve reisü beytilmâl de huzura girer fakat başkaları sultanı göremezdi.”⁶⁵

Temgrûtî, Osmanlı devlet yapısı ile ilgili gözlemlerini anlatmaya devlet ricâliyle devam etmektedir. Protokolde Rumeli kadısının sonra Anadolu kadısının daha sonra vezirlerin yerlerinin geldiğini dolayısıyla bu devlet ricâlinin önderlikte, giyimde ve meclisteki yerlerinde de farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Onların sultan huzurunda duruşlarından övgüyle bahsetmektedir:

“Onlar kadar hürmeti gözeten kimseler görmedim. Sultanın huzuruna girdiklerinde hiçbiri oturmaz, edebli bir duruşla namazda duruyorlarmış gibi bir duruşla ellerini bağlayarak dururlar. Kimse konuşmaz. Rumeli Kadısı arz edilmesi gereken şer’î meseleleri ve azil meselelerini sultana alçak bir sesle sunar ve ondan cevabı alınca geri geri çekilir. Sonra Anadolu Kadısı da aynı şekilde sunar. Vezîriâzam asker meselelerini sununca iki vezir görüşlerini arz eder. Sonra reisülküttap, sonra eminü beytilmal mülk meselelerini arz eder. İsmi defterdardır. Cevaplarını alınca çıkarlar. Sultanın yanında elinde altın bir değnek bulunan hâcib dışında kimse kalmaz.”⁶⁶

Temgrûtî, Osmanlı sultanından “Türk ve Rum beldelerinin Türk Meliki, sultânü’l-berreyne’l-bahreyn, hâdimü’l-hameyni’ş-şerifeyn, sâhibü’l-Kostantiniyyeti’l-uzmâ Hakan” diye bahsetmektedir.⁶⁷ Temgrûtî'nin devlet ricâli ile sultan arasındaki ilişkide dikkatini çeken bir husus yer almaktadır ki bunu şöyle ifade etmektedir: “Sultanın muallimi çağrıldığı zaman hep sultanın huzuruna çıkardı.” Burada Temgrûtî, şeyhülislâmın muallim olarak bahsetmektedir. Yoksa Osmanlı’da dinî, siyasî, hukukî meselelerde en önemli şahsiyetlerden birisi olan şeyhülislâmın Temgrûtî tarafından hiç hatırlanmamış olması mümkün değildir. Özellikle 16. yüzyıl, şeyhülislâmlar için yetki ve sorumluluklarının artırılması açısından dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.⁶⁸

Osmanlı’da padişahların kardeş katli olayına vurgu yapan Temgrûtî aynı zamanda halkın sultana olan bağlılığını ve sevgisini de kitabına konu edinmiştir: “Burada sultanlarını çok seviyorlar, halkın kalbinde sultana sevgi çok büyük gerçekten. Sultani tanımayan, yemek yediğinde sultana, onun salâhiyeti ve bekâsı için dua etmeyen kimseyle karşılaşmazsın neredeyse.” şeklindeki müşâhedesini ifade etmektedir.⁶⁹

Vezirler ayrıldıktan sonra Temgrûtî ve arkadaşları sultanın huzuruna girmişler; selâm vermişler ve yanlarında getirdikleri mektupları hâcibe teslim ettikten sonra ayrılmışlardır. Mağrib sultanından getirdikleri hediyeleri ise huzura girmeden önce görevlilere verdiklerini, sultanın gelen hediyelerden hoşnut olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

Yapılan görüşmeden sonra İstanbul’da bir gün daha kalarak sultanın onlar için verdiği ziyafete katılmışlardır. Temgrûtî bu noktada Sultan Mehmed’in bu şehri Rumlardan alıp fethettiğini tekrar vurgulayarak kendilerinin de Sultan Murad b. es-Sultan Selîm b. es-Sultan Süleyman’a hediye ile geldiklerini anlatmaktadır.⁷¹

⁶⁵ Temgrûtî, *en-Nefhatü’l-miskiyye*, 122-125.

⁶⁶ Temgrûtî, *en-Nefhatü’l-miskiyye*, 123.

⁶⁷ Temgrûtî, *en-Nefhatü’l-miskiyye*, muhakkik notu 31-36.

⁶⁸ İpşirli, “Şeyhülislâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/91-92.

⁶⁹ Temgrûtî, *en-Nefhatü’l-miskiyye*, 123-124.

⁷⁰ Temgrûtî, *en-Nefhatü’l-miskiyye*, 123-124.

⁷¹ Temgrûtî, *en-Nefhatü’l-miskiyye*, 126.

7. Mağrib Elçilik Heyetinin III. Murad'ın İki Elçisiyle Birlikte Merakeş'e Gitmeleri ve Mevlid-i Nebî Merâsimine Katılmaları

Temgrûtî ve elçilik heyetinin dönüş vakti geldiğinde sultanla vedalaşmak için kendilerine izin verilmiş, onlar da sultanın bulunduğu kubbeye girerek selamlamışlardır. Bu törenden önce kendilerine değerli kıyafetler giydirilmiştir. Kubbenin kapısında elbiseleri güzel, lisanları düzgün olan seçkin Memlûkler bulunmaktadır. Sultan, Mağrib Sultanı Ahmed eş-şerif el-Haseni'ye cevap mektupları ve kıymetli hediyeler vererek heyetle birlikte Fas'a gitmek üzere iki elçi göndermiştir.

7 Şaban /1590 yılı Pazar günü elçilik heyeti yola çıkabilmek için Beşiktaş'ta kaptanın konağında üç gün kalmışlar, Perşembe günü sabah erken saatlerde 10 gemi ile yola çıkmışlar, sultanın denizde dinlenme esnasında olduğunu görünce onu selamlamışlardır. Heyetin Fas'a dönüş güzergâhları ise şu şekildedir: Midilli Adası, Sakız Adası, Kızılıhisar, oldukça kötü geçen bir deniz yolculuğundan sonra varılan Endre (Andra/Andros) ve Menekşe Adası, Kurun/Koron, Mudund/Modon, Adzen/Dzon Limanları; 1 Ramazan 998/1590 Çarşamba günü denizde olan heyet Pazartesi günü Trablus limanına varmıştır. Sonra Cerbe Adası, Safakos, Munastır, Sûse'ye, Kalibiye Limanı, Benzert, Tabarka, Unnab/Annab, Bicâye'ye ve Küçük İstanbul dediklerini ifade ettiği Cezâyir. 7 Muharrem 999/30 Ekim 1590'da Cezâyir'den çıkan gemi önce Hüneyn, sonra Titvan Limanı'na varmıştır. Temgrûtî ve elçilik heyeti Safer ayında başşehir Merakeş'e doğru yola çıkmıştır. 10 Rebiülevvel 999/5 Şubat 1591'in mevlid-i nebî günü Sultan Ahmed el-Mansûr'un huzuruna kabul edilmişlerdir. Bu yıl yapılan merasimin önemli bir tarafı Merakeş'te sultanın huzurunda Mağribli elçilerle birlikte İstanbul'dan gelen iki Osmanlı elçisinin bulunması idi. Türk elçilerini sarayında ağırlayan Ahmed el-Mansûr, elçilerin Mağrib'de bulunduğu dönemde gerçekleşen mevlid-i nebî törenlerine⁷² oldukça özen göstermiştir. Bu özen göstermede dönemin süper gücü olan Osmanlı Devleti'nin Padişahı III. Murad'ın 996/1588 yılında mevlid-i nebî kutlamalarını resmî hale getirmiş olmasının etkisi olabilir de⁷³ unutmamak gerekir ki Mağrib'de bu törenler üç asır önce Merinîler döneminde resmî hale getirilmiş idi.⁷⁴

Temgrûtî, Türk elçilerle birlikte Sultan Ahmed el-Mansûr'un huzuruna çıkışlarını şu şekilde anlatmaktadır:

“Bizim selâmetle dönmemiz dolayısıyla sultan çok sevindi, yüzü aydınlandı ve Allah'a hamdetti. Bizim konaklamamız için emir verdi. Ve bizimle birlikte İstanbul'dan gönderilen Türklerin konaklamaları ve bol bol ikram edilmeleri için emirler verdi. Hediyeleri sunduk, sefâreti anlattık, bize oldukça ikram yapıldı, çeşit çeşit yemekler, meyveler... Saraya mevlid-i nebîde gelmiş olduk. Sultan dedesi olan Hz. Muhammed'i tazîm etmek için mevlid merasimlerine oldukça önem verdi. Merasim için halkı ve herkesi sarayına davet etti. Sarayın salonuna geçtik, güzel bir şekilde karşılandık. Saray çok güzeldi,

⁷² Bu törenlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zehra Gözütok Tamdoğan, “Mağrib'in Sa'dî Sultanı Ahmet el-Mansûr Dönemi Mevlid-i Nebî Merasimleri”, *İstem* 17/34 (Kış 2019), 459-475.

⁷³ III. Murad döneminde Mevlid kandili kutlamaları münasebetiyle hazırlanan “Tezkire-i Şerife” ile mevlid kandili ve diğer kutsal sayılan gecelerde minarelerde kandil yakılması geleneği başlatılmıştır. İsmail Ceran, “Sa'dîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/408; Ceran, *Fas Tarihi*, 577-578; Ceran, *Mağrib'de Sa'dîler*, 39; Ayşe Müşerref Kot, *16. Yüzyılın İlk Yarısındaki Osmanlı Tarihçilerinin Saltanat Kurumuna Bakışı ve Algısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 74.

⁷⁴ Gözütok Tamdoğan, “Mağrib'de Mevlid-i Nebî Merâsimleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* L (2019), 99-132.

çok değerli kıymetli süslerle süslenmişti. Yüksek kubbeleri, renkli ipeklerle tefriş edilmiş, benzeri görülmemiş, çeşitli şekiller, mermer sütunlar...İnsanlar makamlarına, yakınlık mertebelerine göre girdiler saraya. Herkes yerini aldı. Şerifler, kadılar, sâlihler, vezirler, kumandanlar, kâtipler, fakîhler, davetliler, askerler... Herkes kendini âdetâ cennet-i naîmde imiş gibi hayâl etti. Sultan en güzel kıyafetleriyle kendi makamına oturdu. Heybeti vardı, vakarı vardı, herkes onun güzelliği azameti karşısında şaşkınlık içindeydi. Şehirlerden, bâdiyelerden gelenler onu selamladı.”⁷⁵

Temgrûtî, Sultan el-Mansûr döneminin 999/1591 yılı mevlid-i nebî kutlamalarının yapıldığı ve hemen her yerden gelen konuklarla dolu olan Kasrûlbedî Sarayı'nı ve yedi gün süren bu merasimleri oldukça ayrıntılı olarak tavsif etmiştir.⁷⁶ Fakat İstanbul'da iken sultanın huzurunda katıldığı töreni ve sarayı bu kadar ayrıntılı anlatmayı tercih etmemiştir.

Temgrûtî katıldığı mevlid merasiminden sonra annesinin ve kızının vefât haberlerini almış üzüntü içerisinde memleketine dönmek için izin istemiştir. Ahlâkından ve ilminden övgüyle bahsettiği yol arkadaşı Fiştâlî ile Merakeş'te vedalaşmış, 999 yılının Cemâziyelevvel ayının son günlerinde (Mart 1591) Merakeş'ten yola çıkarak 1 Cemâziyelâhir/27 Mart 1591 Çarşamba günü Temgrût'a ulaşmıştır. Yaklaşık 15 ayı deniz ve limanlarda olmak üzere toplam 25 ay süren bu yolculuk dolayısıyla ailesini ve dostlarını çok özlediğini belirterek hasret duygularını ifade etmiştir.⁷⁷

Sonuç

1589 yılında Mağrib Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr tarafından İstanbul'a gönderilen elçilik heyetindeki Temgrûtî, asıl elçinin yanında bulunan bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Elçilik heyetinin asıl sefiri olan Faslı devlet adamı ve tarihçi Ebû Fâris Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Fiştâlî'dir. Sekiz cilt olduğu ifade edilen eserinin bu elçilik yıllarına ait kısmına henüz ulaşamamıştır.

Temgrûtî, güzergâhında bulunan şehirleri özellikle İstanbul'a kadar olanları daha çok başka yazarların anlatılarıyla vermiş, içtimaî kültürel hayata dair kendi gözlemlerine fazla yer vermemiştir. Bu da kitap boyunca sanki bu şehirleri kendisi görmemiş gibi bir his uyandırmaktadır. İstanbul'a gelince Batılı sefir ve seyyahların aksine fazla ayrıntı vermemiştir. Aynı yıllarda İstanbul'a gelen birçok sefir veyahut diğer görevlilerin ayrıntılı olarak verdiği yerler arasında Fatih Külliyesi yer alırken Temgrûtî'de hiçbir bilgi, gözlem, hikâye yoktur. İstanbul'da kitap ve kütüphanelerin çokluğunu ifade etse de ulemânın çokluğundan ve bazı ilim meclislerine katıldığından bahsetse de isimlerinden yahut katıldığı ilim meclislerinin özelliklerinden bahsetmemektedir. Oysa diğer şehirlerde ilim meclislerine katılıp ulemâdan icâzetler almış ve bunları eserinde anlatmıştır.

Temgrûtî Osmanlı'nın Tunus ve Cezayir'deki zulmünden bahsetse de bazı topraklara geldiğinde Hıristiyanlara karşı Osmanlı'nın kazandığı zafer ve fetihleri övmekte ve hatta onların yönetimlerinin devamı için dua etmektedir. Fakat her halükârda hilafetin Sa'dî şeriflerinin hakkı olduğunu vurgulamakta hatta İslâm âleminin o günkü halifesi olan Osmanlı padişahı ile kendi sultanını aynı cümle içerisinde

⁷⁵ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 172-173.

⁷⁶ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 142-146, 174-179. Bu törenlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zehra Gözütok Tamdoğan, "Mağrib'in Sa'dî Sultanı Ahmet el-Mansûr Dönemi Mevlid-i Nebî Merasimleri", *İstem* 17/34 (Kış 2019), 459-475.

⁷⁷ Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-miskiyye*, 179-188.

zikretmektedir. Elçilik heyetinin Fas'a dönmesinden sonra Sa'dî ordularının Sudan topraklarını ve özellikle de altın kaynakları, uleması ve kütüphaneleriyle meşhur Tinbüktü şehrini istilası etmesi Sultan Ahmed el-Mansûr'a oldukça büyük mevkiler kazandırmıştır. Bu zenginliğe kavuşmanın İstanbul'la yapılan görüşmelerle ne kadar alakası olmuştur bilinmemekle birlikte siyasî bir mesele olması sebebiyle bu çalışmayı aşmaktadır. Dolayısıyla biz Temgrûtî'nin İstanbul temasını içtimaî vurguları nispetinde incelemiş bulunmaktayız.

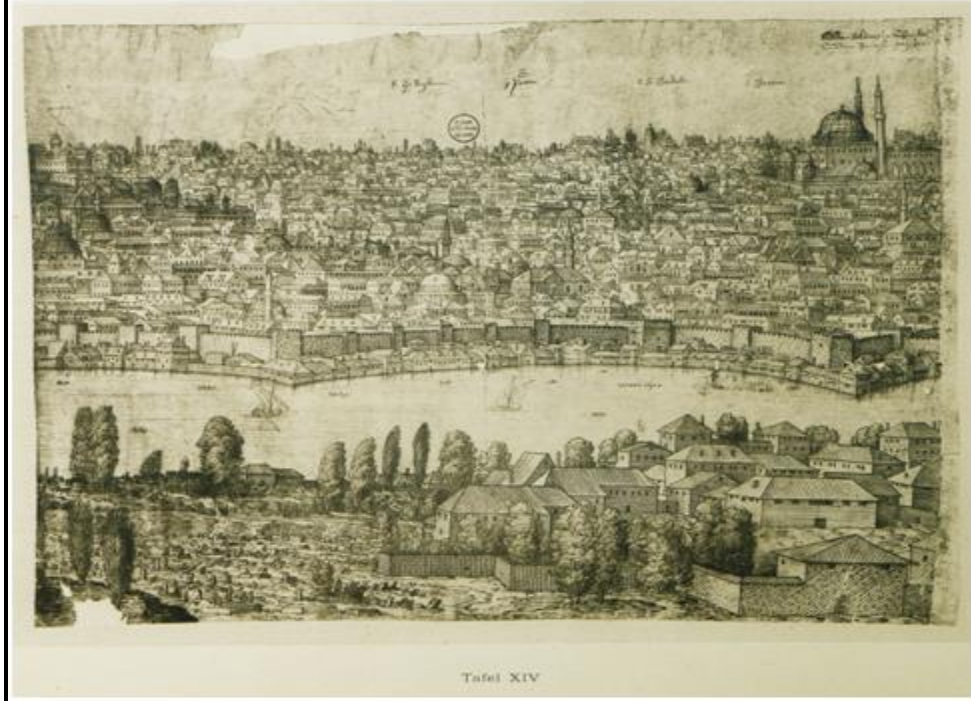
Kaynakça

- Ak, Sibel. *TSMK'da Bulunan III. Murad Tuğrasının Desen ve Renk Yönünden İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Amr Ebü'l-Fazl. "Rihletü'l-fakîh et-Temgrûtî min ehemmi'r-rahâlâtî'd-diblumâsiyye elleti urifehe'l-âlem". *el-İttihâd* (2012). Erişim 12 Ağustos 2021. <https://www.alittihad.ae/article/81830/2012/>
- And, Metin. *16. Yüzyılda İstanbul: Kent, Saray, Günlük Yaşam*. İstanbul: Akbank Yayınları, 1993.
- Anker, Hakîm. "et-Temgrûtî. Mağribî fî sefâretin resmîyetin ilâ İstanbul âm 1589". *Âdâb ve Fünûn*. Erişim 23 Mart 2021. <https://www.alaraby.co.uk/>
- Arikan, Zeki. "Busbeck ve Osmanlı İmparatorluğu". *Osmanlı Araştırmaları IV* (1984), 197-224.
- Aydın, Bilgin. "16. Yüzyıl Osmanlı Seyahatnâmeleri Hakkında Bir Değerlendirme". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 40 (2012), 435-451.
- Aykut, Nezihî. "Damad İbrâhîm Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ayşe Sultan Çeşmesi. Erişim 15 Ağustos 2021. <http://www.suvakfi.org.tr/cesme/ayse-sultan-cesmesi-h-1012-m-1603/1227/>
- Balci, İsrâfil. "İstanbul'un Fethine İlişkin Hadis Rivayetlerine Farklı Bir Yaklaşım". *Uluslararası Osmanlı İstanbullu Sempozyumu 2* (27-29 Mayıs 2014), 859-889.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Erişim 5 Nisan 2022. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Bilge, Mustafa L. "Fas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bilgicioğlu, Banu. "Sarây-ı Atîk-i Âmire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/122-125. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Börekçi, Günhan. "1589 Beylerbeyi Vak'ası Sırasında Çıkan Büyük İstanbul Yangını". *I. Uluslararası Osmanlı İstanbullu Sempozyumu* (29 Mayıs-1 Haziran 2013) Tebliğ Özeti.
- Canatar, Mehmet. "İstanbul'un Nahiye ve Mahalleleri (1453-1923)". *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, İdari Yapı.3*/218-245. Erişim 21 Mayıs 2021. <https://istanbultarihi.ist/84-istanbulun-nahiye-ve-mahalleleri-1453-1923?q=canatar>
- Ceran, İsmail. *Mağrib'de Sa'dîler (1511-1659)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Ceran, İsmail. "Sa'dîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/408. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2012.
- Danişmend, İsmail Hamî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 6 Cilt. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2. Baskı 2011.
- Eğûsân, Nûreddin. "et-Te'sîrâtü'l-Hadariyyetü'l-Osmâniyyeale'l-Mağrib Hilâle'l-Karni 16". *Mecelletü Lexûs 7* (Kasım 2016), 77-88.

- Erünsal, İsmail E. "Sahaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/504-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Eyice, Semavi. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ve İstanbul'un Görünümü". *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri, 1-2*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988, 99-107.
- Gözübüyük, Sevil. "Osmanlı-Fransa İlişkilerinde Diplomatik Protokol Unsuru Olarak "İskemle" (XVI.-XVII. Yüzyıllar)". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 5/6 (2018), 98-117.
- Gözütok Tamdoğan, Zehra. "Mağrib'in Sa'dî Sultanı Ahmet el-Mansûr Dönemi Mevlid-i Nebî Merasimleri". *İstem* 17/34 (Kış 2019), 459-475.
- Güler, Turgut. *Deryâlar Sultanı: Barbaros Hayreddin Paşa'nın Romanı*. Erişim 21 Temmuz 2022. <https://books.google.com.tr/books?id>
- Gürkan, Emrah Sefa. "Bir Diplomasi Merkezi Olarak Yeni Çağ İstanbul'u". *Antik Çağ'dan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Siyaset ve Yönetim*. Editörler, Feridun M. Emecen-Coşkun Yılmaz. 1/372-399. Erişim 01 Mayıs 2021. <https://istanbultarihi.ist/84-istanbulun-nahiye-ve-mahalleleri-1453-1923?q=canatar>
- Ğâşî, Mustafa. *er-Rihletü'l-Mağribiyye ve's-Şarku'l-Osmâniyye*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 2015.
- Harekât, İbrahim. *es-Siyâse ve'l-Müctema' fi'l-asri's-Sa'dî*. Dârülbeyzâ: Dârü'r-Reşâdî'l-Hâdise, 1408/1987.
- İpşirli, Mehmet. "Elçi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/3-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-92. İstanbul, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kara, İsmail. "Hilafet Merkezi Olarak İstanbul". Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyum (14-17 Aralık 2010) İstanbul: 2011, 187-199.
- Karataş, Ali İhsan. "Osmanlı Toplumunda Hz. Peygamber Sevgisinin Tezahürü Olarak Kurulan Mevlid Vakıfları". *İstem* 6/11 (2008), 47-77.
- Kavas, Ahmet. "Sudan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kavas, Ahmet. "Temgrüt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kavas, Ahmet. "Osmanlı-Afrika İlişkileri". Erişim 14 Mart 2019. https://tasam.org/tr-TR/Icerik/383/osmanli-_afrika_iliskileri
- Kayapınar, Hasan-Korkmaz, Ömer. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinde Fıkıh Eğitimi (Sahn-ı Semân ve Süleymaniye Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10-54 (2017), 1018. Erişim 21 Temmuz 2022. Doi: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20175434670>
- Kazıcı, Ziya. "Abdülmelik b. Muhammed el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/271. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kot, Ayşe Müşerref. *Yüzyılın İlk Yarısındaki Osmanlı Tarihçilerinin Saltanat Kurumuna Bakışı ve Algısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kulat, Mehmet Ali. "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 37/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2001), 5-23.

- Kurtaran, Uğur. "Osmanlı Diplomasi Tarihinin Yazımında Kullanılan Başlıca Kaynaklar ile Bu Kaynakların İncelenmesindeki Metodolojik ve Diplomatik Yöntemler Üzerine Bir Değerlendirme". *OTAM* 38 (Güz 2015), 107-139.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "İki Arap Âlimin Gözünden XVI. Yüzyılda İstanbul", *Osmanlı İstanbulu I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler* (2014), 71-86.
- Kütükoğlu, Bekir. "III. Murad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/172-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mac Lean, Gerald-Matar, Nabil, *İngiltere ve İslam Dünyası 1558-1713*. çev. Bilal Genç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- el-Moudden, Abderrahmane. "The Ambivalence of Rihla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300-1800". *Muslim Travellers*. ed. Dale F. Eickelman-James Piscatori. London: Routledge, 1990), 69-84.
- Mûhan, Velîd. "er-Rihletü'l-Mağribiyye nahve's-şarki'l-Osmânî fi'l-fetretü'l-hadîseti beyne'l-ehdâfi's-sefâriyyeti ve'n-nevâya'l-hafiyye-rihletü't-Temgrûtî nemûzecen-". Erişim 2 Temmuz 2021. <https://www.albahboha.com/news377.html>
- Mutlu, Betül. "15. Yüzyılda Hitay'da Bir Timurlu Sefir: Gıyaseddin Nakkaş'ın Hitay Gözlemleri". *CIU Cyprus International University Folklor, Edebiyat* 17/67 (2011/3), 125-136.
- Provençal, E. Levi. "Al-Tamgrûtî". *The Encyclopadia of Islam (New Edition)*. Fascicul 165-166. X/171. Leiden, 1998.
- Reyhanlı, Tülay. *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Savaş, Ali İbrahim. *Osmanlı Diplomasisi*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Tahkîrû'l-Etrâk. "Nefhatü't-Temgrûtî" tüvessiku unsuriyyete'l-Osmâniyye". *Osmanlı* (2019). Erişim 12 Aralık 2020. www.3thmanly.com
- Temgrûtî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali. *en-Nefhatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye: 1589*. thk. Muhammed es-Salihî. Ebûzabî: Dârü's-Süveydî, 2007.
- Yavuz, Hulusi. "Ahmed el-Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yıldız, Kenan. "Şehir Topoğrafyasına Etkisi Bakımından Osmanlı Dönemi İstanbul Yangınları". *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. 1/486-503. Erişim 24 Mayıs 2021. <https://istanbultarihi.ist/24-sehir-topografyasina-etkisi-bakimindan-osmanli-donemi-istanbul-yanginlari>
- Yılmaz, Fikret. "İstanbul'da Siyasal Olaylar Kronolojisi (1453-1826)", *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Siyaset ve Yönetim 1*. Erişim 25 Mayıs 2021. <https://istanbultarihi.ist/40-istanbulda-siyasal-olaylar-kronolojisi-1453-1826>
- Zimâme, Abdülkadir. "Mea Ebi'l-Hasan et-Temgrûtî fi rihleti ile'l-Kostantiniyye". *Menâhil*, 25 (1982), 222-236.

Ek 1: Melchior Lorichs'in 16. Yüzyıl İstanbul Sefiri İken Yaptığı Resimlerde Haliç'in iki yakasından bir görüntü. <https://www.tr.travelogues.gr/>



İllet ve İlke Kavramları Arasındaki Fark Bağlamında Nahıwde İhtilafların Fasadilmesinde Başvurulan İlkeler: Ebu'l-Berekât el-Enbârî Örneği

The Principles Applied in Resolving Disputes in Nahıw in the Context of the Difference Between the Concepts of Cause and Principle: The Example of Abū al-Barakāt al-Anbārī

Yazar Bilgisi Author Information

İbrahim EKİCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize, Türkiye
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology, Rize, Türkiye
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr, www.orcid.org/0000-0003-3459-0419

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1102331
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
12 Nisan/April 2022	23 Kasım/November 2022

Öz

İllete dayalı kıyâs metodu birçok İslâmî ilimde başvurulan bir sonuç çıkarma metodudur. Nahiv ilmi de bu ilimlerden birisidir. Nahiv ilim tarihinde kıyâsa mesned teşkil edecek veriler ilk dönemde semâ yöntemiyle derlenmiştir. Semâ farklı unsurlarla karışan Müslüman Arapların günlük dillerinde özellikle de Kur'ân kıraâtinde ortaya çıkan hatalı kullanımların (laḥn) yaygınlaşmaması veya önüne geçilmesi düşüncesiyle henüz dili bozulmamış olduğu düşünülen topluluklara giderek onlardan dilin kelime ve kullanımlarının ilk elden derlenmesi çabası olarak ortaya çıkmıştır. Bu aşama dil tespit çalışmalarında selîkaya tekabül etmekteydi. Modern ifadeyle burası henüz dilin betimlenmesi sürecini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu aşamada bir kıyas veya illetten söz edilmesi için erkendir.

Daha sonra bu veriler hem dilin kurallarının tespit edilmesi hem de daha sonra ortaya çıkan veya tespit edilen ifade şekillerinin dilin mantığına uygun olup olmadığının kontrolü için kullanılmıştır. Kuralcı dil çalışmasının bir başka ifadesi olan bu aşamada esas olarak kabul edilen belli bazı illetlere başvurulmuştur. Bu çabalar sırasında daha sonra farklı görüşlerin de ortaya çıkmasına sebep olacak şekilde dil malzemesinin toplanması esnasında kaynaktan veya malzemeyi derleyen kimselerden kaynaklanan sebeplerden dolayı veya belirlenecek illetin geçerliliğini sağlayan muttarit vasfa dair yaklaşımdaki farklılıklardan dolayı illetlerde farklılıklar neşet etmiştir. Bu farklılıklar nahiv tarihi içerisinde dil mekteplerini teşkil edecek şekilde farklı yaklaşımların doğmasına imkân vermiştir. Bu aynı zamanda dilin temel işleyiş tarzının da resmedilmesi anlamına gelmektedir.

Farklı dil mekteplerinin varlığı demek, dil kurallarına dair birçok farklı sonuçların ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu çeşitlilik takip eden dönemlerde özellikle nahiv usulü mahiyetinde çalışmalar ortaya koyan dil âlimlerini bu farklı görüşler arasında tercih yapma durumunda bırakmıştır. Sonraki dönemlerde yaşamış ve dile dair bu birikimi önlerinde bulmuş olan dil âlimleri bazen bu görüşler arasında tercih yapma eğilimde olmuşlardır. Nitekim Bağdat dil mektebinin ana karakteri bu şekilde tebarüz etmiştir. Ancak farklı görüşler arasında tercihte bulunurken de birtakım esaslara dayanmak gerekmektedir.

Bu makalede Arap dili usûlüyle ilgili iki aşama ön görülmektedir. İlk aşama kıyas aşaması ikinci aşama ise tercih aşamasıdır. Çalışmada ilk aşamada başvurulan esaslara daha sonra farklılaşan görüşler arasında tercih yaparken başvurulan esaslar arasında bir kavramsal ayırım yapılması ve meselenin bu şekilde ele alınması teklif edilmektedir. İkinci aşamada, görüşler arasında tercih yapılırken başvurulan esaslara illet değil ilke denilmesi daha isabetli görülmektedir. Çünkü bu esaslara da illet denilmesi burada farklı görüşler arasındaki bir tercihten ziyade belli bir 'illet'e dayalı olarak ibtidâen bir kural ihdası izlemine sebep olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple tercih aşamasında başvurulan esasa illet değil 'ilke' denilmesi tercih edilmiştir. Bu şekilde ilkin kural koyma değil illete dayalı olarak ilkin konulan kurallar arasında tercih yapılması kastedilmiştir.

Bu çalışma, bu alanda eserler vermiş bir dilci olan Ebu'l-Berekât el-Enbârî'nin görüşlerini, ihtilafların fasledilmesinde başvurulan ilkeler bağlamında, müellifin *Esrâru'l-'arabiyye* adlı eseri örneğinde ele almaktadır. Zira el-Enbârî nispeten sonraki dönemde teşekkül etmiş ve tercih etme tavrı ile tebarüz etmiş Bağdat dil mektebine mensup bir dil âlimi olarak tanınmaktadır. Bunun için makale giriş bölümünde öncelikle illet ile kıyas kavramlarının farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu, araştırmanın kavramsal temelini oluşturmaktadır. Sonrasında ilke kavramının irtibatlı olduğu illet kavramının ortaya çıktığı kıyâs metodu, nahiv

kıyasıyla diğer İslâmî ilimlerdeki kıyâs uygulamalarının benzer ve farklı yönleri irdelenerek yani naḥiv kıyâsının beslendiği damarlar ele alınarak illet ve ilke kavramlarının hangi zeminde, niçin ortaya çıktığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kıyâs konusu, naḥiv furû'undaki görüş çeşitliliğinin de sebebi olduğu hipotezi ile ele alınmıştır. Bu teorik incelemenin örneklemleri olarak el-Enbârî'nin ilgili eseri incelenmeye çalışılmıştır. İlgili eserde el-Enbârî'nin kendisinden önce şekillenen literatürde ister özellikle Başra ve Küfe dil ekolleri arasında olsun isterse de ekol içi ihtilaflar arasında olsun tercihte bulunurken belli ilkeleri esas aldığı görülmüş ve bu esaslar illet olarak değil ihtilafların fasledilmesinde başvurulan ilkeler olarak değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak el-Enbârî'nin naḥiv ihtilaflarını fasletmede birtakım ilkeleri esas aldığı görülmüştür. Ve bütün naḥiv mekteplerinin görüşleri arasındaki ihtilafların bu gözle ele alınması teklif edilmiştir. Zira bu gayretlerin, naḥivdeki ihtilafların belli bir metotla fasledilmesine veya ihtilafların dayandığı esas ilkeler manzûmesinin ortaya çıkarılmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Arap Dili ve Belâgati, Naḥiv, Ebu'l-Berekât el-Enbârî, Esrârü'l-'Arabiyye, illet, ilke

Abstract

As a method of drawing conclusions, qiyâs based on 'illa, is used in many Islamic sciences. Science of Arabic Grammar ('Ilm al-naḥw) is one of these sciences. In the earlier history of this science, the data that formed the basis of qiyâs were collected using the sama method. The sama method has emerged as an effort to compile first-hand information about vocabulary and language use by going into the communities whose language is thought to be intact, with a view to preventing the spread of erroneous usages (laḥn), while reciting the Qur'ân in the daily language of the Muslim Arabs, who mingle with different groups of people. In language studies, this is associated with the ability to speak and write well. In modern terms, it just refers to the process of describing the language. Therefore, it is too early to talk about a qiyâs or 'illa at this stage.

Later, the data collected this way were not only used for identifying the rules of the language but also for checking whether the expressions that emerged or detected later were in agreement with the nature of the language. At this stage, which is another reflection of prescriptive language study, certain effective causes were applied. During these efforts, differences in 'illa have emerged due to reasons arising either from the source or from the people who compile the language material during the data collection procedures. This, along with the differences in the approach to the ever-present quality that ensures the validity of the 'illa to be identified, could lead to differences in the 'illa. These differences promoted various approaches that have formed language schools in the history of arabic grammar. It also means illustrating the basic functional and stylistic properties of the language.

The existence of different schools of language means that there are many different realizations of language rules. This diversity of perspectives forced philologists who conducted studies on the arabic grammar methodology in later periods to make a choice between these different views. Philologists who lived in later periods and had access to language theory sometimes tended to choose between these views. In fact, the main property of the Baghdâd language school became apparent in this way. However, while choosing between different views, it is necessary to apply some principles.

In this article, two stages related to the stylistic method of Arabic are proposed. The first is the comparison stage and the second is the choice stage. This study suggests addressing the issue by making a conceptual distinction between the assumptions of the first stage and later contrary opinions. In the second stage, it seems more appropriate to call these as principles, rather than 'illa. This is because these principles are also called 'illa, and it is thought that here a rule is created from the beginning, based on a certain 'illa, rather than a preference between different views. Therefore, the principle used for preference was not referred to as an 'illa but a 'pillar'. In this way, the purpose is not to formulate a rule at the beginning, but to make a choice between the rules that were first established based on an 'illa.

Considering the context of principles applied in the resolution of conflicts, the present study discusses the views of Abū al-Barakāt al-Anbārī, a philologist who composed works in philology, based on his work entitled *Asrār al-'Arabiyya*. Al-Anbārī is known as a philologist who was a member of the Baghdad language school, which was formed in a relatively later period and indicated an attitude of preference. For this reason, the introduction of the present paper elaborates on the difference between the concepts of 'illa and qiyās, and this forms the conceptual foundations of the research. This study also seeks an answer to the question regarding based on what and why the notions of principle and 'illa emerged. To do this, it examined not only the method of qiyās in which the concept of illa is closely associated with the notion of principle, but also the similar and different aspects of qiyās practices in other Islamic sciences with arabic grammar qiyās; that is, the sources that arabic grammar qiyās feed on. In this context, the subject of qiyās is discussed with reference to the hypothesis that qiyās is the reason for the diversity of views in the furū' in arabic grammar. Al-Anbārī's work was examined as the sample of the present theoretical study. In his work, al-Anbārī used certain principles when making a choice not only between disputes that emerged between Başra and Kūfa schools but also in intra-school disputes, and he considered these principles as the guidelines applied in the resolution disputes, not as 'illa.

As a result, it was found that al-Anbārī used some principles as a basis in resolving arabic grammar disputes. This study suggests that we address conflicts between the views of the schools of arabic grammar from this perspective. This is because it is thought that these efforts will help resolve the conflicts in arabic grammar through a particular method or to unearth the basic pillars on which opposing ideas are based.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Naḥw, Abū al-Barakāt al-Anbārī, Esrār al-'Arabiyya, Cause, Principle

Giriş

Nahivdeki görüşlerin ilk defa ortaya konurken dayanılan illetlerle, ortaya konulan görüşler arasında tercih yapılırken başvurulan dayanaklar arasında ayırım yapılması gerekmektedir. Bu sebeple bu çalışmada görüşler arasında tercih yapılırken başvurulan dayanaklara 'nahvin ilkeleri' denilecektir. Konunun örnekleme olarak ise Ebu'l-Berekât el-Enbârî'nin (577/1181) *Esrāru'l-'arabiyye* adlı eseri ele alınacaktır.

Nahiv usûlü ile ilgili bir çalışma olarak değerlendirilebilecek bu makâlenin başlığında geçen 'ilke' kelimesi ile ne kastedildiğinin ortaya konulması, asıl konuya girmeden önce, kavramsal çerçeveye dair bir değerlendirme yapmayı gerektirmektedir. Zira bu kelime hem eski hem de modern dönem nahiv çalışmalarında sıklıkla dile getirilen 'illet' kavramı ile karıştırılabilir. Bu sebeple öncelikle 'ilke' kelimesinin bu çalışma bağlamında ne olup ne olmadığını ele almak gerekmektedir. Bu kavramsal incelemeye biz 'illet' kavramı ile başlamak istiyoruz. Çünkü illetin ne olduğu tespit edildiğinde 'ilke' kelimesi ile neyin kastedilmediği ortaya çıkacak, diğer taraftan bu kelime ile neyin kastedildiği daha anlaşılır hâle gelecektir. Neticede bu kavram üzerine kurgulanmak istenen meselenin zemini oluşturulmuş olacaktır.

Nahivdeki illetle ilgili müstakil bir eser kaleme alan Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî'yi (616/1219) bu eseri telif etmeye sevk eden şey, ilgili eserin muhakkikinin ifade ettiği gibi, Arap dilinde Araplardan sema' ile derlenen ve daha sonra ortaya çıkan şeylerin bunlara kıyas edilmesi ile oluşan¹ bütün i'râb ve binâ unsurlarının belli bir intizâma dayandığı düşüncesidir. Ona göre bütün bu unsur çeşitliliğini muntazam kılan şey, her bir unsurun belli bir illete (gerekçeye) dayanıyor olmasıdır.² Bu şekilde dağınık halde bulunan birçok mesele belli sebeplere dayandırılarak³ derli toplu hâle getirilmiştir. Ancak el-'Ukberî, eserinin mukaddimesinde kendisinin bu çalışmasında her bâbta, altında daha alt illetler bulunan (temel/ana) illetleri özetlediğini ifade etmektedir.⁴

Buradan hareketle kavramsal çerçeve ile ilgili büyük illet-küçük illet ayırımına⁵ gidilebileceği gibi bunların esas olanlarına illet, bunun altında bulunanlarına ise 'ilke' denilebilir. Büyük illet-küçük illet ayırımını 'illet' ve 'ilke' olarak anlarsak bunların etkisini de şu şekilde ayırt etmek mümkün olur: 'illet' (büyük illet), ilkin bir kuralı ortaya koymaya çalışırken dayarılan esas iken, 'ilke' (küçük illet) ise daha önce büyük illete dayalı olarak hem i'râb hem de binâ alanlarında ortaya konulan hükümler mecmuası içerisinde tercih yaparken dikkate alınan esastır. ez-Zeccâcî'nin (337/949) ifadesiyle, illet ilgili konunun (bâbın) tamamını câmi bir asıl iken ilke (küçük illet) kendisi sebebiyle bu câmi bâbın bazı unsurlarının ana başlığın dışına çıkarılmasına, bir başka ifadeyle ana başlık içerisinde alt başlıkların açılmasına veya istisnâlar oluşturulmasına sebep olan şeydir. Ki ona göre bu durum bâba halel getirmez. Zira bunların her birisi bir ilke ile birbirinden ayrılır.

¹ Resul Sevinç, *Tarihi Seyri İçerisinde Özellikleri ve Türleri ile Arapçada İlet Nazariyesi: el-İzâh fî İleli'l-Nahv Örneği* (Rize: STS Yayıncılık, 2015), 13-15.

² Ebu'l-Bekâ 'Abdullâh b. el-Huseyn el-'Ukberî, *el-Lubâb fî 'İleli'l-binâ'i ve'l-i'râb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1416/1995), 1/33.

³ Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'İleli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mûbârek (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1399/1979), 38. ez-Zeccâcî'nin nahivle ilgili bu değerlendirmesi yine kıyas ve illet kavramlarından hareketle fıkıhtaki tahrîcu'l-furû' 'ale'l- usûl düşüncesine benzetilebilir. Bu çalışmada bir ilim dalındaki görüş farklılıklarının belli bir ilkeye bağlanarak açıklanması veya belli bir ilkeden hareketle bir ilim dalında ortaya konulan farklı görüşler arasında tercihte bulunmanın usul ve esaslarının nahiv ilmi yanında belli bazı ilim dallarındaki gelişimine müstakil bir başlık ayrılacaktır.

⁴ el-'Ukberî, *el-Lubâb*, 1/39. Nahiv illeti hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Cevat Ergin, "Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine", *Marife* 1/9 (2009), 159-163.

⁵ Eserin muhakkiki Tuleymât'ın benzer bir değerlendirmesi için bk. el-'Ukberî, *el-Lubâb*, 1/33.

Nitekim nahiv ulemâsının belli bir illete mebnî olarak i'râbın isimlerde⁶, binânın ise fiil ve harflerde asıl olduğu kuralını ortaya koyduktan sonra belli bazı ilkelerden hareketle, birtakım isimlerin mebnî ve muzârî fiilin de mu'reb olarak bunun dışında kalacağı sonucuna varmaları⁷ bu değerlendirmeleri somutlaştıran birer örnek olarak değerlendirilebilir.

Söz gelimi semâya (işitmeye) dayalı olarak ibtidâen ortaya konulan isimlerin mu'reb olacağı kuralının altında, bu isimlerden fiillere benzeyenlerin bunun dışında olacağı benimsenmiştir. Bu farklılığı ortaya koyan ilke, lafzın benzediği kelimenin hükmünü alacak olmasıdır. Bu sebeple أحمد، يحيى ve يزيد gibi fiile benzeyen isimler fiildeki esas kural gereği mebnî kabul edilmiştir.⁸ Diğer taraftan صه ve مه gibi esmâ-i ef'âl veya كيف gibi istifhâm isimlerinden önce harf-i cerr gelmez. Hâlbuki isimlerde asıl kural bu kelimelerin harf-i cer almasıdır. Niçin böyle olmuştur şeklindeki mevhum soruya ez-Zeccâcî şu anlamda bir cevap vermiştir: İlk iki kelime emir anlamında isim fiillerdir. Fiiller ise harfi cerr almazlar, dolayısıyla bu kelimeler de fiile benzediğinden harf-i cerr almazlar. كيف ismi ise hâli soruşturan bir kelimedir. Hâl ise bir anlam olarak harf-i cerrin kendisine bitişmesine imkân veren bir şey değildir. Buna göre ez-Zeccâcî birinci genel kuraldan yine kelimenin benzediği grubun hükmünü alacağı, ikincisinde ise kelimenin ifade ettiği anlamın delâlet ettiği hüküm alanına dâhil olabileceği ilkelerinden hareket etmiştir. Ancak bu durumlar ilgili kelimelerin isim olmalarına veya benzer durumlar sebebiyle fiilin isim gibi ele alınması onun fiil olmasına bir halel getirmez.⁹ Nitekim fiil grubunda asıl hüküm menbî olmak iken muzârî fiilin isme benzerliği sebebiyle mu'reb olması da bunun örneğidir.¹⁰ Bu tür fer'î durumlara sebep olan şey müşâbehettir. Bu, nahiv hükümlerinin dayandırıldığı kaynaklardandır.¹¹

Burada illet ve ilke şeklinde bir ayrıma gitmenin önemine dair bir hususa daha işaret etmek gerekir. Şayet bâbın dayandığı illet ile bâb içerisindeki istisnâların ortaya çıkmasının izâh edilmesinde esas alınan ilkelerin her birine illet adı verilirse iki grubun da aynı nitelik ve güçte iki dayanağa bağlı olduğu anlamına gelir. Bu durumda birbirini kapsayan durumlardan değil birbirinden aynı kesinlikte ayrılan iki farklı bâbtan söz edilmiş olur. Bu durum illet-ilke ayırımına niçin gidildiğini açıklar mâhiyettedir.¹²

İlgili başlık altında, tespit edilen bazı örneklerden hareketle el-Enbârî'nin *Esrârü'l-'arabiyye* adlı eserinde tam da bu tür 'ilke'lerden (küçük illetler) hareketle daha önce

⁶ ez-Zeccâcî'ye göre isimlerde i'râbın asıl olmasının sebebi ismin cümlede yerine getirebileceği fiillik, mef'ûllük ve izâfet gibi farklı görevleri/manaları birbirinden ayırt edebilmektir. Ayrıntılı bilgi için bk. ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 69. Buna değerlendirmeye göre ez-Zeccâcî'nin başvurduğu illet fark illetidir. Bu illet türü için bk. Hasan Basri Mert, "Başra ve Küfe Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İlet" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Ocak-Haziran 2018), 28.

⁷ ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 51-52.

⁸ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. el-'Ukberî, *el-Lubâb*, 1/506.

⁹ ez-Zeccâcî, *el-İzâh*, 51-52.

¹⁰ Bu benzerliğin mebnîlerin mu'reb, mu'reblerin de mebnî olmasına etki eden genel ilke olduğu hakkında ayrıca bk. Ebû Bekir Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. 'Abdülhuseyin el-Fetelî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/1999), 2/79.

¹¹ Ergin, "Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine", 175. Nahiv usûlünde başvurulan illet çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mert, "Başra ve Küfe Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İlet", 26-36.

¹² Bu husus te'âruzu'l-ille bağlamında tartışılan bir hükümün iki illeti olabilir mi? konusu ile irtibatlı olarak da değerlendirilebilir. İlet kavramı bağlamında bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ergin, "Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine", 176.

büyük illete dayalı olarak ibtidâen ortaya konulan hükümler arasından tercihte bulunduğu görülecektir. Bu tür bir faaliyet, illet ve kıyas gibi kavramların fıkıh ilminde de kullanılmasından destek alınarak¹³ fıkıhtaki tercih ehli müçtehidin faaliyetine benzetilebilir.

1. İslâm İlim Geleneğinde İlet Düşüncesi ve Hükümlerdeki İhtilafların Bir İlkeye Dayalı Olarak Çözümlemesi

Nahiv kurallarının bir illete bağlanması süreci başlangıçta tamamen Arapların kendi selîkalarına göre kullandıkları ifadeler üzerinden yürütülmüştür. Bu süreç sonraki döneme göre daha doğal bir süreç olarak değerlendirilebilir.¹⁴ Ancak nahiv ilminin bu konuda, özellikle sonraki dönemlerde, diğer ilimlerden etkilendiği de bir hakikattir. Bunlar arasında özellikle fıkıh, mantık ve kelâm ilimleri dikkat çekmektedir.¹⁵ Zira akıl yürütmenin en temel yolu olarak¹⁶ görülen kıyas bu ilimlerin her birisinde bir sonuca ulaşma usûlü olarak kullanılmakta ve bu usûl illete dayalı olarak işlev görmektedir. İnsanın en temel melekesi olan dil de aslında temelde insanın çocukluğundan beri yapmış olduğu kıyaslamalarla gelişen bir süreçtir.¹⁷ Bu işlev ifade edildiği gibi kıyâslananla (meķîs), kendisine kıyâs yapılan (meķîsun ‘aleyh) arasında bir bağ kurarak olur. Bu bağ da illetle kurulur. Burada verilecek olan bilgiler nahiv usûlü içinde kıyas, illet ve bizim illetlere dayalı verilen hükümler arasında tercih etmede kullanıldığını ifade ettiğimiz “ilke” düşüncesine dair bazı ipuçları verecektir. Bu açıdan bu başlık makâlenin temel konusu açısından önem arz etmektedir.

İlet aslında her bir disiplinde hükmün kendisine bağlandığı bir vasıftır ve süreçte asıl olan bu vasfın tanımının nasıl yapıldığı ve şayet varsa farklı vasıflar arasında hükmün ilgili vasfa bağlanmasını makul kılan özelliklerin neler olabileceğidir.¹⁸ İlet kelimesinin tanımıyla ilgili olarak, sirâyet ettiği şeyin hâlini değiştiren veya asıldaki hükmün kendisi aracılığıyla fer’lere geçtiği vasıf olduğunu zikretmekle yetinelim.¹⁹

Başlangıçta her üç disiplinde de görüşlerine deliller serdetme veya yeni hükümler ortaya koymada işletilen ve geliştirilen, fıkıh ve nahiv usulünde kıyâs, kelâm ilminde ise şâhidin gâibe kıyâs edilmesi diye isimlendirilen bu akıl yürütme tarzının aslında temelde Aristo mantığına dayandığını ifade etmek gerekir.²⁰ Zira özellikle Abbâsîler dönemine gelindiğinde Aristo mantığı, ister dînî ister müspet ilimler alanında olsun, yapılan

¹³ Nahivdeki illet ile fıkıh ilmindeki kıyasında karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bk. Sevinç, *Arapçada İlet Nazariyesi*, 15, 21-23.

¹⁴ Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvu'l-'Arabî neş'etuhâ ve tatavvuruhâ* (Kahire: el-Mektebetu'l-Hadîse, 1965), 60-69; Furkan Semih Yaman, *İbnü'l-Enbârî'nin Esrârü'l-'Arabiyye Adlı Eserinin Metodolojik İncelemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29-30.

¹⁵ Ergin, “Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine”, 160.

¹⁶ ‘Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhucu'l-bahs müfekkiri'l-İslâm ve'ktişâfi'l-menheci'l-'ilmî fi'l-'âlemi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabî, 1984), 68; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri* (İstanbul: Marifet, 1996), 149; el-Mübârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, 51.

¹⁷ Temmâm Hassân, *el-Luġa beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye* (Kahire: ‘Âlemu'l-Kutub, 2000), 39.

¹⁸ İlyas Yıldırım, *Hanefî Usûl Geleneğinde İlet Tespit Yolları* (Ankara: İlâhiyât, 2020), 18-19.

¹⁹ Yıldırım, *İlet Tespit Yolları*, 24-25.

²⁰ en-Naşşâr, *Menâhucu'l-bahs*, 111.

tartışmalarda temel işleyiş ölçütü konumundaydı.²¹ Ancak tabii ki İslâm âlimleri bu akıl yürütme şekline birçok katkıda bulunmuşlardır.²²

Fıkıh usulünde, kıyâsın işleyişi ve bu terim içerisinde illetin nerede ve nasıl bulunduğu üzerinde durulmaktadır. Usûl tarihinde kıyas/illet konusu iki dönem içerisinde ele alınmaktadır. Bunlar klasik dönem ve klasik sonrası dönemdir. Klasik dönemde illet temel olarak aklî ve şer'î illet olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Aklî illet hükmü zorunlu olarak gerektirirken şer'î illet hükme dair bir emâre veya alâmet mahiyetindedir. Buna göre şer'î illetler, hükmü gerektirmeleri bakımından mecâzî illettirler. Onların hükümle irtibatı ismin müsemmâ ile olan irtibatı gibidir. Bu bakımdan şer'î illetler semâya dayalıdır. Semâ (işitme) imkân, kabiliyet ve yeterlilikleri değişebildiğine göre buna dayalı hüküm de değişebilir. Bu aynı zamanda illetin birden çok olması sonucunu da ortaya çıkarmaktadır. Burada şer'î illete/semâya dayalı hüküm vermeyi mümkün kılan şey bu illetin hükmü gerektiren (lâzım) vasıflardan birisi olmasıdır. Hükme esas alınan asıldaki vasıfların tamamı birden illet olamaz. Zira bu durumda asıl ile fer' birbirinin aynı olur.²³

Nahiv usulünde kıyâsa mesnet teşkil eden lâzım vasıf, ister mervî isterse de mesmû malzeme olsun belli bir dil olgusunun bütün bu örneklerde muţtarid olarak bulunmasıdır. Bu fıkıh usulündeki lazım vasma benzer. Bu muţtarid durumdan nahiv usûlcüleri belli bir kural çıkarırlar ve onu asıl kabul ederler. Bu sebeple muţtarid bir durum arz etmeyen şâz kullanımlar esas kabul edilmez. Bu nahiv kıyâsının birinci önemli aşamasıdır. İkinci aşama ise aradaki benzerliğe dayalı olarak asıllardaki bu muţtarid durumdan elde edilen hükmün aradaki benzerlikten (illet) dolayı daha sonra karşılaşılan örneklere de uygulanmasıdır.²⁴

Fıkıh usulünün klasik öncesi döneminde illetin semâya dayanması, konunun başında ifade edildiği gibi, nahiv illetlerinin de başlangıçta selîkaya dayanıyor olmasına benzemektedir. Zaten nahiv usulünde illetin selîkaya dayalı olması da kıyâsın veya nahivde illete dayalı hükmün semâya dayanması demektir. Zira ister yeni dil öğrenen bir insan olsun –bu, ana dilini öğrenen bir çocuk olabileceği gibi yabancı bir dil öğrenen bir kişi de olabilir- isterse de farklı bir durumla karşılaştığında yeni cümleler kurmak durumunda olan ana dili konuşan birisi olsun her ikisinde de semâ, kendisini test edeceği ve kendisine kıyaslamalar yaparak yeni ifadeler geliştirebileceği zemini oluşturur.²⁵

Semâ bu yeni kullanımları üretmeye imkân sağlarken aynı zamanda yeni üretilen kelime ve ifadelerin uygun olup olmadığına dair ölçüt de sağlamaktadır. Zira gazete, kitap vb. mecrâlarda sıklıkla kullanılan kelime ve ifadelerin sadece kıyâsa uygun olması yeterli olmamakta aynı zamanda bunların zevk-i selîme/semâya uygun olması da gerekmektedir. Kıyasta aslanan cârî uygulamaya (semâya) uygun olmasıdır.²⁶ Ancak yine de bu, kıyas sonrası elde edilecek neticenin tek, genel geçer ve sabit olacağı anlamına

²¹ Hassân, *el-Luğâ*, 44-45. Nitekim nahiv usûlü alanında bu kavramı ilk olarak kullanıp geniş çaplı olarak ele alarak ilk kişinin İbn Ebî İshâk el-Hadramî olduğu söylenmektedir. Ancak bu, kavramı ilk olarak ortaya kayma anlamında değil daha önce ortaya konan bir usûlün farklı bir alanda ele alınıp geliştirilmesi şeklinde olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. 'Ali Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2007), 25-26; el-Mübârek, *en-Nahvu'l-'Arabî*, 52-53.

²² en-Naşşâr, *Menâhîcu'l-bahs*, 68.

²³ Yıldırım, *İllet Tespit Yolları*, 19-32.

²⁴ Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 27.

²⁵ Hassân, *el-Luğâ*, 39-40.

²⁶ Hassân, *el-Luğâ*, 42, 46.

gelmez. Zira nahiv tarihi kıyâsa dayanılmasına rağmen aynı meselede bu tür farklı görüşlere oldukça fazla örnek sunan geniş bir alandır.²⁷ Çünkü her semâda yapılan işlem aynı olsa da; ses imkânları, konuşma âdetleri, dinleyicinin dikkati ve dinleme organlarının hassasiyeti ve dikkatsizlik gibi etkenler, elde edilen verilerde dolayısıyla bu verilere dayalı olarak varılacak netîcelerde farklılıklara sebep olmaktadır. Dolayısıyla nahiv usulünde asıl da olsa semâya dayanıldığında farklı esaslar ve bu esaslara dayalı olarak farklı illetler ve hükümler ortaya çıkacaktır. Söz gelimi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a nispet edilen: ²⁸ *أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ* ²⁹ *لَمْ* edatından sonra muzârî fiilin mansûb okunduğuna dair rivâyetten hareketle bu şekildeki bir i'râbın câiz olduğu şeklindeki yaklaşım bunun bir örneğidir. Zira bu muhtemelen dinleyicinin semâsındaki bir hatadan kaynaklanmıştır.²⁹

Temel alınan ve sonraki kıyaslara esas teşkil edecek muţtarid husustaki farklılığın bir diğer sebebi de bu esasın kimden alındığıyla alakalı olabilir. Zira bu kişiler bâdiyenin bedevileri olabileceği gibi şehrin fasihleri (hâdarî) de olabilir. Dolayısıyla herhangi bir eğitimden geçmemiş bedevîlerden semâ yolu ile alınan birincil örneklerle; Kur'ân, hadîs, şiir vb. gibi araçlar aracılığıyla belli bir eğitimden geçmiş ve daha üst bir kültür seviyesine sahip kimselerden alınanlar birbirinden farklı olacaktır.³⁰

Neticenin tek, genel geçer ya da sabit olmamasının en önemli sebebi belki de nahiv kıyasının dayandığı, az önce söz edilen, muţtarid durumdur. Muţtarid olduğu söylenen dayanak acaba bütün nahiv âlimleri veya ekolleri için muţtarid midir? Söz gelimi bu belirlenirken doğrudan kullanım mı esas alınmaktadır yoksa belli bir esası doğrulama sadedinde veriler ele alınmakta ve veriler ona göre mi değerlendirilmektedir.³¹

Tekrar fıkıh usûlündeki illet konusuna dönecek ve nahiv illeti ile mukâyesesine bakacak olursak bu ilmin klasik sonrası döneminde illetin ele alınışına bakmak gerekir. Bu dönemde illet genelde hükmün kendisi ile gerekli olduğu vasıftır. Ancak bu dönemde illet, hükmü zorunlu olarak gerektiren bir şey olmanın ötesinde ona delâlet eden, onu tanıtan bir mana ve sebep olarak ele alınmaktadır. Bu tür vasıflandırmalar illet ile hüküm arasındaki irtibatı gösterir mâhiyettedir. Ayrıca bu dönemde hükmün illete dayalı olarak ibtidâen ortaya konulması durumu herhangi bir aracı olmama anlamındadır. Buna göre usûlcülerin genel tavrına göre illet ne hükmü zarûrî ve kesin bir şekilde gerektiren bir akîl illettir ne de sadece hükme işâret eden bir delâlet veya göstericidir.³² Zira her ne kadar illet hükmü zorunlu kılmasa da illet ile hüküm arasında, aradaki güçlü bir bağdan dolayı bir lâzım-melzûm ilişkisi vardır. Fıkıh usulünün klasik sonrası dönemindeki özetle verilen bu kıyas yaklaşımı nahiv usûlündeki, makalenin giriş kısmında işaret edilen çalışmalarda

²⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Hassân, *el-Luğâ*, 49-50.

²⁸ İnşirâh 94/1.

²⁹ Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 34-35. Kıyasa dayalı hükümlerin farklılığının ötesinde asıl ile fer' arasındaki irtibatın farklı açılardan ele alınması sebebiyle nahiv usulünde kıyasın tanımında bile farklılıklar görülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Kışmîr, *Dilde Kıyas (Başra ve Kûfe örneği)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 23-25.

³⁰ Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 37-38.

³¹ Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 31-32. Aslında buradaki sorun biraz da dili inceleme usulü ile ilgili bir durumdur. Nitekim Temmâm Hassân ilkesel (mi'yârî) veya betimlemeci (vasfî) dil anlayışı ile ilgili değerlendirmelerinde yer vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hassân, *el-Luğâ*, 11-14. Benzer bir işaret için bk. Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 41.

³² Yıldırım, *İllet Tespit Yolları*, 34-41.

ifade edildiği üzere artık semâ/selîka sonrası birincil ve pek itibar görmese de ikincil illetlere dayalı hüküm verme aşamasına denk gelmektedir.

İslâmî mantık ilminde³³ kıyâs iki önerme üzerine kurulu olarak işleyen bir netîce çıkarma faaliyetidir. İslâm mantığında bu önermeler arasındaki tertîb önemlidir. Zira önce küçük sonra büyük önerme zikredilir. Bu iki önerme bir orta önerme ile birbirine bağlanır. Bu işlemle aslında yeni bir şey ortaya konulmamaktadır. Zira hem büyük hem de küçük önermede olan bir hüküm, orta terim aracılığıyla daha husûsî olan küçük önermeden daha umûmî olan büyük önermeye nakledilmiş olur.³⁴ Bu durum bazı fıkıh usûlü âlimlerinin fıkihta kıyasın yeni bir hüküm ispat edici değil mevcut hükmü izhâr edici olduğu şeklindeki yaklaşımlarına benzemektedir.³⁵ Arap dili açısından bakıldığında bu Temmâm Hassân'ın (1918-2011) aslında arada bir benzerlik olsa da kapsamlı bir tümevarım sonrası elde edilen kurallar çerçevesinde her bir örneğin tek başına ele alınması gerektiği şeklindeki yaklaşımına benzemektedir.³⁶ Çünkü böyle bir inceleme fer'de kapalı kalan hükmün ortaya çıkarılması (izhâr) imkânını verecektir.

Zira nahiv usulünde de illete dayalı kıyâs yeni bir şey ihdâs etmemekte, semâ ile elde edilen asıllardan belli alakalar/illetler kurarak elde edilen kurala göre daha sonra karşılaşılan veriler değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Bu da mantikî kıyâstaki aslında gelen geçer olanın (asıl-büyük önerme) hükmünün daha husûsî olan örneklere (fer'-küçük önerme) aktarılması gibi bir zihinsel işlemi resmetmektedir. Ancak nahivdeki bu asıl ile fer' arasındaki râbitayı sağlayan câmi unsur kesinlik arz etmez.³⁷ Bu, iki şeyi ifade eder. Birincisi: Nahivde illete veya asıl ile fer' arasındaki câmi vasfa mebnî olarak yapılan kıyâsta, daha önce de ifade edildiği gibi, genel geçer ve kesin bir netîce elde edilmiş olunmaz. Yani bu daha önce bahsedilen bir aklî kıyas değildir. İkincisi: Durum böyle olunca aynı meselede çok çeşitli görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olur.³⁸ Bu da farklı görüşler arasında tercihte bulunurken belli bazı ilkelere dayanılmasını gerektirir.

Diğer taraftan benzer değerlendirme fıkıh usûlü ile mantıktaki kıyâsta da yapılabilir. Zira mantıktaki kıyas ile fıkıh usûlü arasındaki kıyas her ne kadar şekil olarak farklı olsa da her ikisinde de belli öncüllerden bir neticeye varılmaya çalışılmaktadır. Fıkıh usulünde sonuca ulaşmayı sağlayan asıl ile fer' arasındaki lâzım-melzûm irtibatı ile hükmü nakletmeyi sağlayan illet iken mantıkta bu büyük önerme ile küçük önerme arasında irtibatı kuran orta terimdir. Zira mantık önermesinde de sonuca ulaşmayı mümkün kılan şey bu iki önermeyi birbirine bağlayan orta terimdir.³⁹ Belki de aradaki en önemli fark mantıktaki iki önermeden zarûfî olarak sonucun çıkmasıdır⁴⁰ ki buna göre bu, fıkıhla ilgili bahiste dile getirilen aklî önermedir.⁴¹ Fıkıh usulünde ise böyle bir zaruretten söz edilmemiştir. Bütün bu farklılıklar bu disiplinlerde bir mesele hakkında birden çok hükmün ortaya çıkmasının sebebinin açıklar mâhiyettir.

³³ Burada İslâmî vasfının kullanılmasının sebebi İslâm filozoflarının mantık ilmine, temel Aristo mantığında olmayan form ve içerikler eklemiş olmalarındandır. bk. en-Neşşâr, *Menâhîcu'l-bahs*, 68.

³⁴ en-Neşşâr, en-Neşşâr, *Menâhîcu'l-bahs*, 70-71.

³⁵ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 195.

³⁶ Hassân, *el-Luğa*, 48.

³⁷ Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 77-78.

³⁸ Benzer bir değerlendirme için bk. Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 79, 119.

³⁹ Taylan, *Mantık*, 151.

⁴⁰ Taylan, *Mantık*, 151.

⁴¹ Benzer bir değerlendirme için bk. el-Mübârek, *en-Nahvu'l-'arabî*, 75.

İllete dayalı olan kıyâsın neticeyi zorunlu olarak gerektirmesi konusunda nahiv usulündeki kıyâsın fıkıh usûlü kıyâsına mantıktan daha yakın olduğu söylenebilir. Zira illete dayalı nahiv kıyâsında aklî önerme gibi bir durumun olmadığı açıktır. Aksi takdirde nahiv ekolleri arasında hatta bunların kendi içerisindeki ihtilâflardan söz etmek mümkün olmazdı. Fıkıh usulündeki kıyâs daha çok, daha önceki öncüllerden (mervî veya mesmû' asıllar) elde edilen muţtarid durumdan elde edilen kurala dayalı olarak konuşanı mümkün merteye hataya düşmekten korumak amacına mâtuf bir uygulamadır.⁴² Söz konusu öncüllerde olduğu var sayılan muţtarid durum değerlendirmesi ise örneğe bakan kimseye göre farklılık gösterebilir. İşte bizim ihtilâfların faslında veya ihtilaflar arasından tercihte bulunurken "ilke" şeklinde bir alt kavramı gündeme getirmemizin sebebi budur.

Kelâm ilminde kıyâsa dayalı istidlâl yöntemi genel olarak *kıyâsu'l-ğâib 'ale'l-şâhid* (görülmeenin görülene kıyâsı) veya *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-ğâib* (görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm çıkarma) şeklinde isimlendirilmektedir. Burada da kendisine kıyâs edilen, kıyâs edilen ve illet şeklinde üç unsur vardır. Kelâm âlimleri aslın hükmünü fer'e taşıırken usûl âlimlerinden farklı olarak illet dışında; şart, delîl, tanım ve hakikat gibi şeyleri de dikkate almışlardır. Burada da temel işleyiş, ister illet ister şart veya tanım ve hakikat yoluyla olsun asılda (şâhid) olan hükmü/sıfatı akıl yürütme açısından fer' olan gâibe yükleme şeklindedir.⁴³ Bu iki unsurdaki ortak olan bu vasfın gerçekliği her iki tarafta da bulunması zorunludur.⁴⁴ Buradan hareketle kelâmdaki bu istidlâl türünün daha önce bahsedilen aklî önermeye/istidlâle benzediği⁴⁵ ve bu açıdan nahiv usulündeki kıyâstan ayrıldığını söyleyebiliriz.

Bu başlık altında verilen bilgilerden hareketle son olarak şunu ifade etmek gerekir ki nahiv usulünün ortaya çıkıp teşekkül etme bakımından kendisinden daha önceki veya yakın bir tarihe denk gelen; fıkıh, kelâm ve mantık gibi ilimlerden etkilenmiş olması gayet doğal bir durumdur. Zira birbiri ile konusu Kur'ân ve ilâhiyat meseleleri olması bakımından hem inceleme alanı hem de ortaya çıktıkları sosyal ve kültürel ortamın aynı olması dolayısıyla bu ilimlerin birbirini etkilemesi ve birbirinden etkilenmesi anlaşılabilir bir durumdur.⁴⁶

2. Ebu'l-Berekât el-Enbârî ve Esrâru'l-'Arabiyye Adlı Eserinde Nahvin İlkelerine Dair Örnekler

Bu bölümde sırasıyla, önce eserini konu edindiğimiz Ebu'l-Berekât el-Enbârî (ö. 577/1181) kısaca tanıtılacaktır. Ardından müellifin ele alınan eseri *Esrâru'l-'arabiyye* hakkında kısaca bilgi verilecek ve son olarak da el-Enbârî'nin eserinde, bazı nahiv meselelerindeki ihtilafları belli ilkelerden hareketle nasıl faslettiği ilke tahlilleri ile ele alınacaktır.

⁴² Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, 30.

⁴³ en-Neşşâr, *Menâhucu'l-bahs*, 132-134; Hilmi Demir, *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 185-186, 194-195. İbn Cinnî kelâm kıyâsının hisse dayalı olması bakımından nahivdeki kıyâsa daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Zira nahiv kıyâsı da temelde semâya (duyma-his) dayanmaktadır. bk. Ebu'l-Feth 'Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, ts.), 1/48.

⁴⁴ Demir, *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 190.

⁴⁵ Demir, *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 194. Nahiv-kelâm kıyâsı arasındaki mukâyeseden hareketle benzer bir değerlendirme ve buradan hareketle fıkıh, kelâm ve nahiv kıyâsı arasındaki bir derecelendirme için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr, 1/145.

⁴⁶ el-Mübârek, *en-Nahvu'l-'arabî*, 79-80.

2.1. Ebu'l-Berekât el-Enbârî

İbnu'l-Enbârî diye de anılan el-Enbârî, genel kabule göre, hicrî 513/1119'da Enbâr'da doğmuştur.⁴⁷ İlköğrenimini Hâlîfe b. Maḥfûz el-Müeddib'ten almıştır. Daha sonra başta babası olmak üzere bazı aile büyüklerinden de öğrenim gören Enbârî ailesiyle Bağdât'a göç ederek eğitimine oradaki meşhûr Nizâmiye Medresesi'nde devam etmiştir. Bu medresede çeşitli dînî ilimlerin yanında Arap dilinin farklı dallarında; İbnu's-Şecerî (542/1148), Ebû Mansûr el-Cevâlikî (540/1145) gibi dil âlimlerinden dersler almış ve Ebû Sa'îd es-Sîrâfî'nin (368/979) Sîbeveyh'in (180/796) *el-Kitâb* adlı esere yazdığı şerhini okumuştur. Daha sonra okuduğu medreseye nahiv müderrisi⁴⁸ olan el-Enbârî aralarında; İbnu'd-Deḥḥân (569/1174), Abdullatîf el-Bağdâdî (629/1231) ve İbnu'd-Dübeyşî (637/1239) gibi âlimlerin bulunduğu öğrenciler yetiştirmiştir.⁴⁹ Kaynakların el-Enbârî'nin öğrencileri hakkında fazla bilgi vermemesinin bir sebebi kendisini te'lîfe adanmış olması sebebiyle fazla öğrenci yetiştirememesi olabilir.⁵⁰ Ancak bu onun daha hayattayken nahiv alanında kendisine referansta bulunulacak kadar meşhûr olmasına mâni olmamıştır.⁵¹

el-Enbârî hayatının sonunda evine kapanmıştır. Halîfe dâhil hiç kimseden bir şey kabul etmeyen, babasından kalan mirasla geçinmeyi tercih eden el-Enbârî, münzevî bir hayat içerisinde kendisini ibâdet ve te'lîfe vermiş ve 577/1181'de geldikten sonra bir daha hiç ayrılmadığı Bağdât'ta vefât etmiştir.⁵²

Kaynaklarda kendisine, ağırlıklı olarak Arap dilinin farklı alanları olmak üzere, farklı ilim dallarında telif edilmiş elli ilâ yüz arasında eser isnat edilen⁵³ el-Enbârî'nin yirmi iki eseri günümüze ulaşmıştır.⁵⁴ Bu makalenin konusunu teşkil eden *Esrâru'l-'Arabiyye* de bunlardan birisidir.

2.2. Esrâru'l-'Arabiyye

el-Enbârî teşekkül bakımından daha sonraki bir döneme denk gelen Bağdat Dil Mektebi'ndendir. Bu mektebin genel tabiatında tebârüz eden özellik müellifte de söz konusudur.⁵⁵ Bu özellik daha önce teşekkül etmiş olan Başra ve Küfe ekolleri görüşleri arasında seçmeci bir tavrın sergilenmesidir.⁵⁶ Daha sonraki bir dönemde yaşamış olmak

⁴⁷ Kemâluddîn Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân Muhammed b. Ebî Sa'îd el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1420/1999), 1; Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Ebu'l-Berekât el-Enbârî ve dirâsâtuhu'n-nahviyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1437/2016), 20.

⁴⁸ Celâluddîn 'Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Şam: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2/86; el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 14.

⁴⁹ Hulusî, Kılıç, "Enbârî, Kemâluddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/172. el-Enbârî'nin hocaları ve öğrencileri hakkında daha tafsilatlı bilgi için bk. es-Sâmerrâî, *Ebu'l-Berekât el-Enbârî*, 31-36.

⁵⁰ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 13-14.

⁵¹ Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1398/1978), 3/139.

⁵² es-Semârrâî, *Ebu'l-Berekât el-Enbârî*, 21. Kılıç, "Enbârî, Kemâluddîn", 11/172.

⁵³ el-Enbârî'nin faklı ilim dallarında telif ettiği eserlerin uzunca bir listesi için bk. es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/86.

⁵⁴ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 16; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsân 'Abbâs, 3/139; Kılıç, "Enbârî, Kemâluddîn", 11/172.

⁵⁵ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 18.

⁵⁶ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 245.

aslında müellife bir imkân da sunmaktadır. Bu imkân, nahiv alanında hem usûl hem de furû' açısından ciddi bir müktesebâtın meydana gelmiş olmasıdır. Bu durum kendisine sahip olduğu dil kabiliyeti ile bütün bu birikimi inceleme, değerlendirme, tenkît ve teyitten geçirerek dil sahasında ortaya orijinal bir tavır koyma imkânı sağlamıştır.

Konusu genel olarak nahivle ilgili görüşlerin ve ıstılahlarının, isimlendirilmesinin sebeplerinin ortaya konulması olan bu eserde el-Enbârî usûl olarak, birbirine muhalif görüşlerin olduğu konuları ele almıştır. Her ne kadar o genelde Başra ekolünün görüşlerini benimsese de eserinde delilleriyle beraber, kabul etmediği görüşleri çürütme, benimsediği görüşleri de destekleme metodunu takip etmiştir. Eserin muhakkikinin "dil felsefesi" adında –zamanına göre- yeni bir bilim dalının doğuşunun emâresi olarak tavsîf ettiği bu eser aslında müellifin daha önce kaleme aldığı *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf* adlı eserinin özü ve özeti mahiyetindedir.⁵⁷ Bu da aslında eserin kristalize edilmiş olmasını sağlayan sebeplerden birisidir. Diğer taraftan İbn Hallikân, el-Enbârî'nin bu eserini "kolay anlaşılır ve çok faydalı"⁵⁸ olmakla tavsîf etmektedir. Ayrıca onun, eseri müellifin eserleri ile ilgili bahsin en başında zikretmesi ayrıca ona vermiş olduğu önemi de gösterir mahiyettedir.

2.3. Esrâru'l-'Arabiyye Adlı Eserde Nahvin İlkeleri

Bu bölümün alt başlıklarını, ilgili eserde tespit edebildiğimiz ve belli bazı illetlere dayalı olarak Başra ve Kûfe ekollerinin ihtilaf ettikleri meseleler arasından el-Enbârî'nin kendilerine dayanarak tercihte bulunduğu ve bizim "nahvin ilkeleri" diye ifade ettiğimiz ilkeler oluşturacaktır. Usûl olarak önce illetleri ile beraber mesele hakkında ortaya konan görüş farklılıkları verilecek ardından ise el-Enbârî'nin meseleyi ele alışı, ilgili ilke çerçevesinde incelenecektir.

2.3.1. Amelde Etkisi Olmayan Şeyin Amelde Etkisi Olana Muzâf Olmasının Bu Şeyde Bir Etkisi Yoktur

el-Enbârî bu ilkeyi mef'ûlün bihte amel eden âmilin ne olduğu ile ilgili meselede dile getirmektedir. Yaygın kabule göre -ki bu Başra ulemâsının görüşüdür- bu âmil sadece cümlenin fiilidir. Ancak nahiv ulemâsının bazısına göre ise, ki Kûfe ehlinin genel kabulü bu şekildedir, bu âmil fiille beraber fâildir.⁵⁹ Yani bu görüşe göre mef'ûlde iki âmil söz konusudur. Kûfe ehline göre fiil ve fâilin mef'ûlde beraberce âmil olmasının sebebi, ister lafzen ister takdîren olsun mef'ûlün ancak bu ikisinden sonra geliyor olmasıdır. Zira onlara göre bu konuda fiil ve fâil tek bir şey hükmündedir.⁶⁰ Başra ehlinin bu konudaki delili ise fiilin amelde bir payı olmasına rağmen fâilin böyle bir durumu olmamasıdır. Ve onlara göre bu herkesçe müsellem bir gereçtir.⁶¹

Müellif Kûfe ehlinin görüşünün doğru olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre fâil de mef'ûlün bih de isimdir. Ve bu ikisi ismiyyet vasfında eşit olunca bunların birbiri üzerinde amel etmesi ona göre mümkün değildir. Çünkü birisini diğerine bu konuda tercih etmeye sebep olacak bir üstünlüğü yoktur. Diğer taraftan fiilin amelde etkisi olduğu ise icmâ

⁵⁷ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 18.

⁵⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân 'Abbâs, 3/139.

⁵⁹ Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Sa'îd el-Enbârî, *el-İsnâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1961), 1/78-79.

⁶⁰ el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/79-80.

⁶¹ el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/80.

konusudur. Tam bu noktada el-Enbârî başlığa taşıdığımız ilkeyi dile getirerek ihtilafı fasletmektedir. Bu ilkeye göre 'amelde etkisi olmayan bir şeyin (burada fâil), amelde etkisi olan bir şeye (fiil) eklenmesi onun, yani amelde etkisi olmayan öğenin, amelde bir etki sahibi olmasına sebep olmaz.⁶²

2.3.2. Bizâtihi Müstakil Olup Takdîrden Müstağnî Olan Söz, Takdîre İhtiyacı Olan Sözdten Evlâdır

Müellif tarafından bu ilkenin dile getirildiği mesele taaccüb-u evvel kalıbıdır (مَا أَفْعَلَهُ). Ona göre bu kalıpta başka bir harf değil de ما'nın kullanılmasının sebebi bu kelimenin sahip olduğu ziyâdesiyle belirsizlik (ibhâm) durumudur. Zira ona göre bir şey ne kadar kapalı, muğlak ve tabiri câizse esrarlıysa o kadar ilgi çeker veya ürpertir.⁶³ Bu şaşırma ve ürpermenin sebebi, meydana gelen şeyin sebebinin ne olduğunun bilinmemesi de olabilir.⁶⁴

Bu meselenin bir diğer boyutu, ilgili harfin manasının ne olduğu meselesidir. O bu konuda Başra dil mektebi içerisindeki iki farklı eğilime yer vermektedir. Bunların birincisi başta Sîbeveyh (180/796) olmak üzere Başra dil mektebi nahiv ulemâsının çoğunluğuna ait olan görüştür. Bunlara göre bu kelime شيء manasındadır. Bu mekteb içerisindeki diğer görüş ise bu harfin الذي manasında olduğu şeklindedir. Bu takdirlerin her ikisinde de شيء ve الذي kelimeleri ibtidâ ile merfûdur. Birincisinde haber, أحسن kelimesi ikincisinde ise ism-i mevsûlün sılasıdır. Bu durumda ikinci ifadede cümlenin haberi mukadder kalmaktadır⁶⁵ ve ifadenin takdîri el-Enbârî'ye göre; اللّٰذِي أَحْسَنَ زَيْدًا شَيْءًا. şeklinde olmaktadır. Hâlbuki birincisinde ما harfinin شيء manasında olduğunu ifade etmek ayrıca bir kelime takdirinde bulunmaya gerek bırakmamaktadır.⁶⁶

Kitabın tanıtımı ile ilgili başlık altında ifade edildiği gibi müellif seçmeci vasfı ile ma'rûf Bağdat mektebindendir ve o tavrını genelde Başra ekolünün görüşlerinden yana kullanmaktadır. Burada ise mekteb içerisinde bir ihtilaf söz konusudur. Dolayısıyla el-Enbârî bu iki görüş arasında bir tercih yapmak durumundadır. Bunun için bir ilkeye dayanması gerekmektedir. İşte o bu konuda başlığa taşıdığımız, 'söz herhangi bir takdire gerek olmadan kendi başına kâim olduğunda (birinci görüş) bu, herhangi bir takdîre ihtiyaç duyan sözdten daha evlâdır' ilkesinden hareketle Sîbeveyh'in içerisinde bulunduğu Başra dil mektebi dilcilerinin çoğunluğunun kabul ettiği birinci görüşü tercih etmiştir.⁶⁷

2.3.3 Kendi Başına Müstakil Olup Kendisinde İzmâr Bulunmayan Söz, Kendisinde İzmâr Bulunan Sözdten Evlâdır

Bu ilke müellif tarafından taaccüb-u şâni olarak ifade edilen بِهْ أَفْعَلُ kalıbının tahlîli sadedinde dile getirilmektedir. Müellif konuyu farklı açılardan ele alır ve sözü câr ve mecrûra getirir. Ona göre ifadenin bu kısmı lafzen emir ancak mana itibariyle haber olan

⁶² el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 83.

⁶³ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 101.

⁶⁴ el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/196.

⁶⁵ el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/196.

⁶⁶ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 101; el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/147.

⁶⁷ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 101.

أَفْعُلْ fiilinin⁶⁸ fâilidir. Nitekim haber cümlelerinde fâilin başına zâid olarak harf-i cer gelebilir ki; bunun Kur'an'dan örneği بِاللّٰهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللّٰهِ نَصِيرًا ayetidir.⁶⁹

Bu meselede ilke ile ilgili soru şudur: Niçin bu kalıp ifadede zâid bir bâ harfi kullanılmıştır?⁷⁰ Bununla alakalı olarak el-Enbârî iki görüş zikretmektedir. Bunların birincisine göre bu bâ kendisi ile taaccüb kastedilen emir fiil ile bunun kastedilmediği emir fiili birbirinden ayırt etmektir. Diğer görüşe göre ise bu ifadenin takdîri; يَا حُسَيْنُ أَتَيْتُ يَا حُسَيْنُ şeklindedir ve أَتَيْتُ fiili bâ harf-i cerri ile müte'addî olduğundan onun yerine geçen fiile de bu harf eklenmiştir. Bu ihtilaf sadedinde dile getirilen bu iki görüş arasındaki tercihi belirlerken müellif 'izmâra gerek olmaksızın bizâtihi müstakil olan söz, izmâra ihtiyaç duyandan kabule daha şâyandır' şeklindeki bu ilkeyi dile getirerek tercihi birinci görüşten yana kullanmıştır.⁷¹

2.3.4. Amelde Fiilin Fer'i Konumunda Olan Şey, Fiili Gibi Çekimlenmez

Arapçada muhâtapın bir şeyin yapılmasını vurgulu bir şekilde talep etme metodundan birisi de igrâdır. عليك، عندك، وراءك، إليك vb. belli kelimeler kullanılarak dile getirilen bu metot mana itibarıyla emir ifade eder.⁷² Burada mesele, bu kelimeler fiil manasında olduğuna göre bunların ma'mûlleri bu kelimelerin önüne geçebilir mi geçemez mi, sorusudur. Yani bu konuda ma'mûlün âmîle takdîmi mümkün müdür? Başra mektebine mensup dil âlimlerine göre bu takdîm mümkün değildir. Kûfeli dil âlimlerine göre ise bu mümkündür. Onlara göre bunun delili; Enbârî-eldir. yetia⁷³ كِتَابَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ. âmil-ma'mûl arasındaki bu takdîm-te'hîr konusunda da Başra mektebi dilcilerinin görüşünü benimsemiştir. Ayrıca o bunu destekler mahiyette amel konusunda 'fiilin fer'i olan kelimenin, fiil gibi tasarruf edemeyeceğini' ifade etmiştir.⁷⁴ el-Enbârî fer' oluşun bir "kusur/eksiklik" olduğunu ifade etmekte ve bunun sebebini de igrâda kullanılan kelimelerin fiilden türememiş olmalarına bağlamaktadır.⁷⁵

2.3.5. Mutlak Mukayyetin Aslıdır

İlgili konu fiil veya mastardan hangisinin diğerinin aslı olduğudur. Başka bir ifadeyle bu kelimelerin hangisi diğerinden türemiştir, meseledir. Malum olduğu üzere Başra mektebine mensup dil âlimleri fiilin mastardan, Kûfe mektebine mensup olanlar ise tersine mastarın fiilden türediği görüşündedirler.⁷⁶ Kûfe ehlinin bu konudaki delilleri mastarın fiilin sahih olması durumunda sahih, illetli olması durumunda ise mu'tel olmasıdır.⁷⁷ Başra ehline göre ise mastar mutlak zamana fiil ise mukayyet zamana delâlet eder. Bu sebeple mastar aslıdır.⁷⁸

⁶⁸ Bu kelimenin ne olduğu hakkında farklı görüşler için bk. el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/198.

⁶⁹ Nisâ 4/45.

⁷⁰ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 106-107; el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/203.

⁷¹ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 107.

⁷² İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. 'Abdulhuseyin el-Fetelî, 1/144; el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/459.

⁷³ Nisâ 4/24.

⁷⁴ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 132.

⁷⁵ el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/461.

⁷⁶ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 137-138.

⁷⁷ el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/235.

⁷⁸ el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/237.

el-Enbârî bu konuda da Başralı dil âlimlerinin görüşünü benimsemiştir. Müellif eserinde bu görüşün doğruluğuna dair farklı gerekçeler serdeder. Söz gelimi bunlardan birisi bizzat “matar” isminin manasıdır. Zira bu kelime kendisinden bir şey meydana gelen kaynak, esas gibi manalara gelir.⁷⁹ Bu mesele ile ilgili müellif yukarıda zikredilen, ‘başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın bizâtihi kâim olan şey başkasına ihtiyaç duyardan evlâdır’ ilkesine burada da işaret etmektedir. Nitekim matar zaten kendisi bir isimdir ve başka bir isme ihtiyaç duymaz ancak fiil ifade ettiği mana yanında o manayı gerçekleştirecek bir isme (fâile) ihtiyaç duyar. Bunun yanında müellif matarın zamanla irtibatı bakımından fiilden farklı olduğunu, zira matarın zaman bakımından mutlak, fiilin ise mukayyet (sınırlı) olduğu ifade eder. Nitekim fiil ya mâzi ya muzârî ya da emirdir (müstakbel). Buradan hareketle o meselenin halinde, ‘mutlak olanın mukayyet olanın aslı olacağı’ ilkesine dayanmaktadır.⁸⁰

2.3.6. Harflerin Manasına Amel Ettirilmez

Müellif tarafından bu ilke müstesnâda nasb amelini neyin yaptığı tartışması bağlamında dile getirilmiştir. Bu da nahiv ulemâsı arasında ihtilaf edilen konulardan birisidir. Nitekim Başra nahiv ulemâsının genel kabulüne göre istisnâ edatından sonraki isimde nasb amelini bu istisnâ edatı ‘vâsıtasıyla’ ana cümleli fiili yapar. Onlara göre her ne kadar ana cümleli fiili lâzım olsa da nasıl ki lazım fiiller harf-i cerlerle müteaddî oluyorsa istisnâ cümlesinin lâzım fiili de istisnâ edatının kendisini güçlendirmesiyle müte’addî olur. Yani bu şekilde fiil istisnâ edatından sonraki isimde amel eder. Me’ûlün me’âhta vâv harfinden sonra gelen ismin ana cümleli fiili ile mansûb olması da bunun gibidir. Ancak Başra nahiv ulemâsı arasında bu konuda farklı düşünenler de vardır. Söz gelimi ez-Zeccâc (311/923) ve el-Müberred (286/900) bunlardandır. Nitekim ona göre müstesnâda nasb amelini yapan bizzat istisnâ edatı لَّٰلٍ’dır. Çünkü ona göre bu kelime bu konuda أُسْتَنْبِي manasındadır. Aynı yaklaşımla kelimeye farklı bir anlam yükleyenlerden birisi de Kûfe nahiv ulemâsının öncülerinden olan el-Ferrâ’dır (207/822). Ona göre de لَّٰلٍ kelimesi aslında ۞ ve ل kelimelerinden mürekkeptir ve istisnâ cümlesinin durumuna göre aslında var olan ۞’nin manasından dolayı nasb ve ل harfinin manasından dolayı da ref’ amelini yapar.⁸¹

el-Enbârî hem Basrâ ulemâsından olan ez-Zeccâc’ın hem de Kûfe ulemâsından olan el-Ferrâ’nın görüşlerini reddeder. O bu her iki görüşe de aynı ilkedeki hareketle karşı çıkar. Zira ona göre bu görüşlerde harflerin manalarını amel ettirme durumu söz

⁷⁹ Benzer bir değerlendirme için bk. İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. ‘Abdulhuseyin el-Fetelî, 1/40.

⁸⁰ el-Enbârî, *Esrâru’l-‘Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 137. el-‘Ukberî’de bu konuda Başra ulemâsının görüşündedir. O *el-Lubâb’ta* matarın asıl olmasının gerekçesi ilgili olarak müfret-mürekep ayrımı yaparak; matar sadece haber bildirdiğinden müfret, fiil, hades ve zaman ifade ettiğinden mürekkep gibidir, umûm-husûs ayrımı yaparak da; matar, az, çok, mâzî ve müstakbel gibi genel için kullanılabilirken fiil sadece belli bir zaman ifade eder, demektedir. Ayrıca o fiilin mastarda amel ettiği gerçeğinden hareketle fiilin asıl olacağı şeklindeki Kûfe ulemâsının görüşünü reddeder. Zira ona göre kelimenin türlerinden harf de isimde amel eder ancak harf isimden müstak değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. el-‘Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/260-261.

⁸¹ el-Enbârî, *Esrâru’l-‘Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 156; el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddin ‘Abdulhamîd, 1/261. Hem Başra mektebi ulemâsının genel kabulü hem ez-Zeccâc ve Kûfe mektebinin görüşleri için ve ayrıca bu son iki grubun görüşlerinin niçin kabul edilemeyeceğine dair reddiyeler için ayrıca bk. el-‘Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/302-305; İbnu’s-Serrâc, Ebu’l-‘Abbâb el-Müberred’den nakille bu görüşün Bağdat ekolü nahiv ulemâsına ait olduğunu ifade etmektedir. bk. İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. ‘Abdulhuseyin el-Fetelî, 1/300-301.

konusudur. Ancak 'harflerin manalarına amel ettirilmez'.⁸² Çünkü ona göre harfler fiillerin nâibleridir ve ifadede bir kısaltma ve icâz için kullanılırlar. Şayet harflere fiillerin manası yüklenirse bu mana ona göre harflerin yerine getirildikleri bu kısaltma ve icâz amelîyesinin geçersiz olmasına sebep olur. Çünkü harfler aslı olan fiile dönüşmüş olur.⁸³

2.3.7. Harf Başka Bir Harfle Terkip Oluşturduğunda Terkipten Önceki Aslında Olan Özelliğini Kaybeder

Bir önceki ilkenin dile getirildiği mesele el-Enbârî'nin bu ilkeye de işarette bulunduğu yerdir. O bu ilkeyi el-Ferrâ'nın istisnâ edatı *لَا*'nın *لَا* ve *لَا*'dan mürekkep olduğu şeklindeki görüşüne reddiye sadedinde dile getirerek 'başka bir harfle terkip oluşturan harfin manasının terkipten önceki asıl manasından farklı olacağını' ifade eder. Nitekim *لَا* harfi gayrısı mümteni' olduğu için ona bağlı olan şeyin de mümteni' olduğunu ifade eder. Ancak bu harf *لَا* ile terkip oluşturup *لَا* hâlini aldığıda manası değişir ve *هَلَّا* manasını kazanır.⁸⁴ Zira ona göre iki veya daha fazla kelimenin bir araya gelip yeni bir kelime (terkip) oluşturması farklı maddelerden müteşekkil yeni bir ürün ortaya çıkarmak gibidir. Nasıl ki bu yeni ürün o ürünü oluşturan unsurların tek tek aynısı değilse, terkip de ilgili kelime birimleri için artık yeni bir durum ihdâs etmiştir ve bu, önceki münferit hallerinden farklı bir durumdur.⁸⁵

2.3.8. Lafzın İhtilafı Mananın İhtilafına İşaret Eder

Bilindiği üzere istisnâ üslubunda cümle tam (müstesnâ minh zikredilmiş) ve müsbet ise istisnâ edatından sonra gelen cümle ya öncesindeki ismin bedeli olarak onun i'râbına uyar ya da istisnâ asıl itibarıyla mansubâtta olduğu için müstesnâ da mansûb olur. el-Enbârî'ye (577/1181) göre bu şekildeki istisnâ cümlesinde müstesnânın bedel olarak değerlendirilmesi ve ona göre i'râb alması daha uygundur. Zira ona göre 'lafızdaki farklılık manada da bir farklılığın olduğu hissini uyandırır.' Dolayısıyla müstesnâ ile müstesnâ minhin bu şekildeki cümlelerde aynı şekilde ifade edilmesi, yani müstesnânın bedel müstesnâ minhin mübdel minhin olarak aynı i'râbı alması, lafızdaki birlikteliği sağlaması ve karışıklığa sebep olmaması açısından daha doğrudur.⁸⁶ Bu yaklaşım, müellifin konuyla ilgili olarak *el-İnsâf*'ta istisnâ cümlesinin tek cümle olarak kabul edilmesi ve istisnâ edatının sadece lazım fiilin geçişli olmasını sağlayan harf gibi cümlemin

⁸² el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 156-157; el-'Ukberî de benzer bir şekilde manalara amel ettirmenin muttarit bir durum olmadığına, zira istifhâm ve nefiy edatlarına, manaları dikkate alınarak amel ettirilmediğine işaret etmektedir. bk. el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/304.

⁸³ el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/262-263.

⁸⁴ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 158; el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/264. Terkiplerle beraber terkipteki kelimelerin asıl anlamlarının artık geçersiz olacağına dair değerlendirmeler için ayrıca bk. el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/304; İbnu's-Serrâc'ın hangi âmilin amel edeceğinin belli olmadığı böyle bir yaklaşımın hayret verici ve her bakımdan yanlış bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. bk. İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. 'Abdulhuseyin el-Fetelî, 1/301.

⁸⁵ el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/264.

⁸⁶ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 158. el-'Ukberî de bu tür cümlelerde müstesnânın bedel olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağını ifade etmektedir. Ona göre bu istisnâ edatının öncesindeki kelime ile (müstesnâ minh) müstesnânın aynı i'râbta olması bu amelî yapanın aynı olması sebebiyledir. Ayrıca müstesnâ da müstesnâ nih de cümlemin asıl ögesidir fudla değildir. Bu açıdan da aynı i'râba sahip olmaları daha uygundur. Ayrıntılı bilgi için bk. el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/305.

ana fiilin etkisinin müstesnâya geçmesini sağladığı şeklindeki değerlendirmesi ile de örtüşmektedir.⁸⁷ Zira lafızda farklılığa gitmeden yani yeni bir fiil takdirinde bulunarak bölmeden cümleyi bir bütün olarak ele almak sonrasında bir şekilde aynı fiille bağlamak demektir ki bunun bir şekli de bedeldir.

2.3.9. İki İsim Terkip Oluşturduğunda Harf Manası Kazanırlar

مُدُّ ve مُنْدُ kelimeleri hem harf hem de isim olarak kullanılabilen kelimelerdendir.⁸⁸ Bu kelimeler her iki kullanımda da mebnîdirler. el-Enbârî bu kelimelerin binâ sebebinin harf manasını içermeleri olduğunu ifade eder. Zira ona göre; مَا رَأَيْتُهُ مُدُّ يَوْمَيْنِ وَمُنْدُ لَيْلَتَيْنِ. Zira ona göre; مَا رَأَيْتُهُ مِنْ أَوَّلِ الْيَوْمَيْنِ إِلَى آخِرِهِمَا وَمِنْ أَوَّلِ اللَّيْلَتَيْنِ إِلَى آخِرِهِمَا. ⁸⁹ Yani ona göre bu kelimeler مِنْ ve إِلَى harflerinin manalarını içermektedir.⁹⁰ Dolayısıyla 'isimler harf manasını içerdiklerinde mebnî olurlar.

Müellife göre bu kelimelerden مُدُّ aslî binâ alâmeti olduğundan sükûn üzere mebnî olmuştur. مُنْدُ kelimesinde ise son harf sâkin olduğunda iltikâ-i sakineyn söz konusu olacağından harekelenmesi gerekmiştir ve ona göre kelimenin ilk harfi damme olduğundan onunla uyum sağlaması açısından damme ile harekelenmiştir.⁹¹

Sonuç

Belli bir ilim dalında nispeten daha sonraki bir dönemde yaşamış olmak ilim ehline bir menfaat sağlayabilir. Bu menfaat, kendisinden önce ortaya konulmuş farklı usûl ve bu usûle dayalı olarak şekillenmiş olan bütün görüşler manzûmesini görebilmektir. Bu, ilgili ilim dalını araştırma alanı olarak seçen kimseye mâzinin genel bir fotoğrafını çekme, bu geneli oluşturan cüzlerden bir istikrâya varma, daha sonra bunların öz ve özetini çıkararak ilgili araştırma alanının derin felsefesini bir şekilde kavrama ve sunma imkânı sunabilir.

Bu makalede nahiv tarihi özelinde söylenecek olursa istikrâya mesned teşkil edecek derecede çok görüşün ortaya çıkmasının sebebinin kıyâsa dayalı akıl yürütme olduğu tespit edilmiştir. Zira kıyâsta bulunan kişi, kıyâsta esas alınan kıstas ve malzemeyi alma yolları kaçınılmaz olarak görüş çeşitliliğini ortaya çıkarmıştır. Bunun sebebinin nahiv kıyasının aklî kıyastan daha çok mecâzî kıyas mahiyetinde olduğu görülmüştür.

Nahiv tarihinde Ebu'l-Berekât el-Enbârî önceki malzemeye genel, derleyici ve esasları çıkarıcı şekilde bakanların bir örneği olarak tebârüz etmektedir. Zira o ilk iki ekolün mahsûlü ortaya konulduktan sonra, Bağdat dil mektebinin artık önceki malzemeyi tahlîl, tasnîf ve tercîh edici tavrının takipçisi olmuştur. el-Enbârî'nin hem *el-İnsâf* hem de *Esrâru'l-'Arabiyye* adlı eserlerinin bu özellikle karşımıza çıktığı görülmüştür. Özellikle makalenin konusu olan ikinci eserde müellifin geçmişin fotoğrafını çok iyi çektiği, önceki ihtilafları, ihtilaf eden tarafların her birisinin gerekçelerini de ele alarak bunlardan birer cümle ile ifade edilebilecek veciz ilkeler çıkardığı ve bu ilkelerle ilgili ihtilafları fasletmeye çalıştığı görülmüştür.

⁸⁷ el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/264.

⁸⁸ el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/369.

⁸⁹ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 200-201.

⁹⁰ el-'Ukberî, *el-Lubâb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât, 1/373. el-Enbârî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 1/391-392.

⁹¹ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû, 201.

Bazı örnekleri ile ele alınan bu veciz ilkeler aslında bütün bir nahiv ihtilafları tarihinde furûâta dair cüzlerin kendilerine bağlanabilecekleri birer asıl mahiyetinde oldukları kanaatine varılmıştır. Bu aslında ilgili eserin, muhakkikin de ifade ettiği üzere, Arap dilinin felsefesine dair bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Son olarak, bir teklif olarak, nahiv ihtilafları literatürünün ilkesel bakışla bu şekilde ele alınmasının Arap dilinin tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûlüne ciddi bir katkı sunacağı ifade edilebilir.

Kaynakça

- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1. Basım, 1968.
- Demir, Hilmi. *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 7. Basım, 1997.
- Ebu'l-Mekârim, 'Ali. *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2007.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Sa'îd. *el-İsnâf fî mesâillî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1961.
- el-Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân Muhammed b. Ebî Sa'îd. *Esrâru'l-'Arabiyye*. thk. Berekât Yûsuf Hebbû. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1420/1999.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine". *Marife* 1/9 (2009), 159-183. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344027>.
- Hassân, Temmâm. *el-Luĝa beyne'l-mî'yâriyye ve'l-vasfiyye*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 4. Basım, 2000.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdir, 1398/1978.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fî'n-nahv*, thk. 'Abdülhuseyin el-Fetelî. Beyrut: 1420/1999.
- Kılıç, Hulusi. "Enbârî, Kemâleddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kişmir, Abdulkadir. *Dilde kıyas (Başra ve Kûfe örneği)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Mert, Hasan Basri. "Başra ve Kûfe Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İlet". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Ocak-Haziran 2018), 21-56. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.331201>
- Mübârek, Mâzin. *en-Nahvu'l-'Arabî neş'etuhâ ve tatavvuruhâ*. Kahire: el-Mektebetu'l-Hadîse, 1. Basım, 1965.
- en-Neşşâr, 'Ali Sâmi. *Menâhîcu'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve'ktişâfi'l-menheci'l-'ilmî fî'l-'âlemi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabî, 2. Basım, 1984.
- es-Sâmerrâî, Fâdîl Sâlih. *Ebu'l-Berekât el-Enbârî ve dirâsâtuhu'n-nahviyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1437/2016.
- Sevinç, Resul. *Tarihi Seyri İçerisinde Özellikleri ve Türleri ile Arapçada İlet Nazariyesi: el-İzâh fî İlelî'l-Nahv Örneği*. Rize: STS Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân. *Buĝyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luĝaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: Marifet, 4. Basım, 1996.

el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ 'Abdullâh b. el-Huseyn. *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1416/1995.

Yaman, Furkan Semih. *İbnü'l-Enbârî'nin Esrâru'l-'Arabiyye Adlı Eserinin Metodolojik İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Yıldırım, İlyas. *Hanefî Usûl Geleneğinde İletî Tespit Yolları*. Ankara: İlahiyât, 1. Basım, 2020.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım. *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mûbârek. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1399/1979.

Sultan Abdülmecid'in Ahmed Kuddûsî ve Dönemin Sûfîleriyle Münasebetleri*

Sulţān 'Abd al-Majīd's Relations with Aĥmad Quddûsī and the Şūfīs of the
Period**

Yazar Bilgisi Author Information

Abdulvahap YILDIZ

Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye
avahap@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-9642-833X

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1131258
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
16 Haziran/June 2022	12 Aralık/December 2022

* Bu makale, Uluslararası Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî ve Kadirlik Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Sultan Abdülmecid ile Ahmed Kuddûsî Arasındaki Münasebetler" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

** This article is the final version of the paper titled "Sultan Abdülmecid ile Ahmed Kuddûsî Arasındaki Münasebetler" which is orally presented at a symposium called "Uluslararası Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî ve Kadirlik Sempozyumu", the content of which is developed and partially changed.

Öz

Osmanlı Sultanı Abdülmecid (1839-1861), birçok Osmanlı padişahı gibi âlim ve zâhidlerle beraber olmayı, onlarla görüşmeyi, gönüllerini kazanmayı arzu etmiş ve onlara maddî yardımda bulunmuş ve nasihatlarını da dinlemiştir. Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden âlim ve sûfî Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (ö. 1311/1893), belli zamanlarda Abdülmecid ile görüşürdü. Sultan Abdülmecid, fırsat buldukça mevlevîhâneleri ziyâret eder ve Mevlevîlere maddî destekte bulunurdu. Döneminde *Darü'l-Mesnevîler* açılmış, İstanbul'da bilinen iki Darü'l-Mesnevî'nin açılışında kendisi hazır bulunmuştur. Kendisi Nakşî-Hâlidî tarikatına intisap edip bir tekke yaptırmıştır. Yine Abdülmecid, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) Şam'da bulunan Salihîye'deki kabrine bir türbe ile bir zaviye yaptırmış ve bunların bakımı için bir ödenek ayırmıştır.

Abdülmecid, bazı sûfîlerin sanat erbabı olabilmesi amacıyla onlara yardımcı olmuştur. Sultan Abdülmecid'in değer verdiği ve muhabbet duyduğu ilgi ve alaka gösterdiği sûfîlerden birisi de Ahmed Kuddûsî'dir (ö. 1266/1849). Abdülmecid, Kuddûsî ile görüşmüş vaz, nasihatlerini dinlemiş ve aralarında samimi bir dostluk oluşmuştur. Buna mukabil olarak Kuddûsî, eserlerinde özellikle Dîvân'ında Sultan Abdülmecid'i hayırla andığı gibi halkı da Sultan Abdülmecid'e dua etmeye davet etmiştir.

Kuddûsî, Osmanlı Sultanlarından I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1808-1839) ve Abdülmecid hanların yönetimine şahit olmuş ve bu padişahlar arasında sadece Abdülmecid'den sitayiş ile bahsetmiş icraatlarını övüp kendisine duada bulunmuştur. Kuddûsî'nin Abdülmecid'i medh ve sena etmesinin sebebi yukarıda zikrettiğimiz gibi onun dinî vecibelerini yerine getirmedeki duyarlılığı ve tarikat ehli ile iyi ilişkiler içinde olmasından kaynaklandığını kolaylıkla söyleyebiliriz.

Sultan Abdülmecid; yumuşak tabiatlı, hassas, merhametli, yardımsever, eli açık ve dinî vecibelerini yerine getirmede özen gösteren bir padişahı. Düzenli Kur'ân-ı Kerîm tilâvet eder, hayır ve hasenatta bulunurdu. Ahmed Kuddûsî'ye göre; Sultan Abdülmecid saf temiz kalpli bir padişah olduğu gibi zamanının eşi ve benzeri olmayan müstesnâ insanlarından birisidir. Kuddûsî, Dîvân'ında Sultan Abdülmecid'in çok cömert olduğunu ve Allah'ın sâlih kullarına ve dostlarına karşı muhabbet duyduğunu, bütün halka ve muhtaçlara ihsân ve ikrâmda bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Divân'ında Sultan Abdülmecid'in Hak aşığı olduğunu, Hak âşıklarını ve sûfîleri çok sevdiğini, onlarla iftihar ettiğini fakat bunun yanında fesat ve fitne ehlini ise hiç sevmediğini onlardan uzak durmaya çalıştığını zikreder. Kuddûsî, insanları cahilce Halife Sultan Abdülmecid'i yermemeleri gerektiği konusunda da ikazda bulunur. Çünkü Kuddûsî'nin nazarında zaman ahir zamandır.

Ahir zaman fitne ve fesadından Cenâb-ı Hakk'a sığınmak gerekir ve bu zamanda Padişah'a ve ehl-i İslâm'a çok dua etmek ise elzemdir. Zira İslâm âlemi çeşitli musibet ve fitnelerle karşı karşıyadır. Yenilikçi padişahlardan biri olan Sultan Abdülmecid, yaptığı bütün yenilikleri şeriat kuralarına mutabık yapmak zorunda olduğu bilinciyle hareket ederdi. Yalnız Abdülmecid, devlete dönemin hal ve vaziyetine uygun bir intizam vermektan başka bir yol bulunmadığının fikrine sahipti. Bu sebepten İslahatçı fikirleri taşıyan, devlet ricâlini destekledi. Kendisi önceki padişahların uyguladığı bazı gelenek ve usullerde düzenlemeler yapmaya çalıştı. Sultanların sarayda kapalı kalma adetlerini kaldırarak zaman zaman halkın arasına katıldı ve onların problemleriyle ilgilendi. Bilhassa camilerde düzenlenen icâzet törenlerinde, askerî okullarda yapılan

sınavlarda hazır bulundu Burada bulunan öğrenci ve hocaları gayrete getiren konuşmalar yaptı.

Abdülmecid, halkın ihtiyaçlarını yerinde müşahede etmek ve şikâyetlerini dinlemek için memleket içinde zaman zaman seyahatler yaptı. Döneminde siyasî, içtimâî kültürel ve manevî alanlarda halka daha serbest ve hür hareket etme imkânı sağlandı. Sultan Abdülmecid eğitim alanında birçok reform yaptı ve halkın hürmet ettiği ehl-i ilme ve sufilere önem verdi, sosyal ve ekonomik sıkıntılar içinde olan halka yardımcı olmakla halkın güvenini, sevgisini ve hürmetini kazandı. Sultan Abdülmecid gittiği şehirlerde merasimlerle karşılandı ve uğurlandı. O'nun için kurbanlar kesildi.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sultan Abdülmecid, Ahmed Kuddûsî, Dîvân, Osmanlı Padişahları, Sufî

Abstract

The Ottoman Sulţân 'Abd al-Majîd (1839-1861), like many other Ottoman sulţâns, desired to spend time with scholars and ascetics, to meet with them and to win their hearts. He also financially supported them and attached importance to their advice. Ahmed Ziyaeddin (Diyâ' al-Dîn) Gümüşhanevi (d. 1311/1893), a scholar and Şûfî, one of the Naqshî-Khâlidî sheikhs, used to meet with 'Abd al-Majîd at certain times. Sulţân 'Abd al-Majîd used to visit mawlawîkhânes whenever he had the opportunity and provided financial support to the Mawlawîs. Dâr al-Mathnawîs were established during his period, and he was present at the opening of two well-known Dâr al-Mathnawîs in İstanbul. He joined the Naqshî-Khâlidî order and built a lodge. He also built a mausoleum and a zâwiyah for the tomb of Mewlânâ Khâlid Baghdâdî (d. 1242/1827) in Salihîye in Damascus and allocated a budget for their maintenance.

He helped some Şûfis become artisans. One of the Şûfis that Sulţân 'Abd al-Majîd valued and showed interest in and affection for was Aḥmad Quddûsî (d. 1266/1849). He met Quddûsî and paid attention to his advice, so a sincere friendship developed between them. Quddûsî, in turn, commemorated Sulţân 'Abd al-Majîd with blessings and invited people to say prayers for him in his works, particularly in his Dîwân.

Quddûsî lived during the reigns of the Ottoman Sulţâns 'Abd al-Hamîd (1774-1789), Selîm III (1789-1807), Muştafâ IV (1808-1839) and 'Abd al-Majîd, but among these sulţâns he spoke highly of only 'Abd al-Majîd, praised his actions and prayed for him. We can comfortably say that, as mentioned earlier, the reason for Quddûsî's praise and admiration for 'Abd al-Majîd was the sulţân's sensitivity in fulfilling his religious obligations and his good relations with the people of the sect.

'Abd al-Majîd was a sulţân of mild nature; he was sensitive, compassionate, benevolent, generous and attentive in fulfilling his religious obligations. He would regularly recite the Qur'ân, get involved in charity work and do good deeds. According to Aḥmad Quddûsî, Sulţân 'Abd al-Majîd had an honest and a pure heart, as well as being one of the exceptional people of the time. In his Dîwân, Quddûsî states that Sulţân 'Abd al-Majîd was very generous, that he felt affection for the righteous servants and friends of Allâh, and that he was generous and gracious to all the people, particularly to the needy. He also mentions in his Dîwân that Sulţân 'Abd al-Majîd was a lover of the Ḥaqq, that he liked the lovers of the Ḥaqq and Şûfis, and was proud of them, whereas he disliked people of mischief and fitna and tried to stay away from them. Quddûsî also warns people not to criticize the Caliph Sulţân 'Abd al-Majîd in an ignorant way as he thinks that humanity is within the End Times.

It is essential that people seek refuge in Allâh Almighty from the fitna and mischief of the End Times, and it is essential that they pray a lot for the Sulţân and Muslims

during such a time. This is because the Islamic world is facing various calamities and fitnas during the End Times. Known for his reformist practices, Sulţān 'Abd al-Majīd acted with the awareness that he had to introduce all his innovations in line with the Sharī'a law. However, he thought that there was no other way but to restructure the state in line with conditions of the time. Therefore, he supported state officials with reformist ideas. He tried to adjust some of the customs and procedures followed by his predecessors. He abolished the custom of the sulţāns to remain confined in the palace, and he sometimes joined his people and took interest in their problems. In particular, he was present at ijāzah ceremonies organized in mosques and at the exams administered at military schools. He delivered speeches that motivated students and teachers in them.

He sometimes travelled around the country to observe the needs of people on the spot and to listen to their complaints. During his reign, the Ottoman people were given the opportunity to act more independently and freely in political, social, cultural and spiritual issues. Sulţān 'Abd al-Majīd introduced many educational reforms, gave importance to respected scholars and Şūfīs, along with gaining the trust, love and respect of people by helping them in social and economic difficulties. Sulţān 'Abd al-Majīd was welcomed and seen off with ceremonies in the cities he visited. Sacrifices were offered for him.

Keywords: Sufism, Sulţān 'Abd al-Majīd, Aḥmad Quddūsī, Dīwān, Ottoman Sulţāns, Şūfi

Giriş

Otuz birinci Osmanlı Padişahı Sultan Abdülmecid, Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) oğludur. Validesi Bezmiâlem Vâlide Sultan'dır (ö.1853). Abdülmecid, 25 Nisan 1823 tarihinde İstanbul'da dünyaya geldi. Eğitim ve yetiştirilmesine çok özen gösterilerek dönemin lüzum ve ihtiyacına göre mükemmel bir şekilde yetiştirildi. İyi derecede Fransızca öğrendi. Babası Sultan II. Mahmud'un ölümünden sonra, on yedi yaşında 1 Temmuz 1839'da tahta geçti. Osmanlı tarihinde iz bırakan hükümdarlardan biri olan Abdülmecid'in de kendisinden önceki padişahlar gibi en çok önem verdiği kuvvet şeriattı. Yaptığı bütün yeni tanzimleri şeriata mutabık yapmak mecburiyetinde olduğu bilinciyle davranırdı. Ayrıca Abdülmecid, devlet kanun ve intizamına devrinin şartlarına uygun bir intizam vermekten başka bir yol olmadığına da inanmıştı. Devlet yönetimindeki aksaklık ve eksikleri düzelterek daha iyi duruma getirmek için çaba sarf ederdi. Bu yüzden reformcu ve yenilikçi düşüncede olan devletin ileri gelen erkânını desteklemenin zaruri olduğuna inanmıştı.¹

Tarih kaynaklarının belirttiğine göre, Sultan Abdülmecid; yumuşak tabiatlı, hassas, merhametli, cömert, yardım sever ve dinî vecibelerini yerine getiren bir padişahı. Her gün mümkün oldukça Kur'ân-ı Kerîmi okur, ibadetlerini yerine getirmede özen gösterirdi.²

Dinî konularda hassas olan Sultan Abdülmecid, bilhassa 1861-1862 yıllarında, dikkatsizce ve saygısızca tab' edilen Kur'ân-ı Kerîmlerin gayr-ı meşru yollarla İran'dan Osmanlı topraklarına sokulması üzerine bu hadiseyi sıkı takibe alarak, 8 ve 25 Kasım

¹ Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/259-260; Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ötüken Neşriyat, 1994), 5/54.

² Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 5/154; Ahmet Şimşirgil, "Abdülmecid Han'ın Şahsiyeti" (<http://ahmetsimsirgil.com/Abdülmecid-hanin-sahsiyeti/>, 15 Kasım 2018).

1852'de yayınladığı iki irade-i seniyye ile yabancıların bastırdıkları Mushaf-ı Şeriflerin yasaklanması için emir vermiştir. Meselenin takipçisi olarak 2 Ağustos 1861'de bir kısım yabancıların neşrettirdikleri Kur'ân-ı Kerîmlerin yasaklanması için Dâhiliye Nezareti'nin dikkat etmesi konusunda gereken ikazı yapmıştır.³

XIX. asırda Osmanlı Devleti, kendisini tarih sahnesine çıkaran, maddî ve manevî dayanaklardan yoksun kalmış, siyasî – askerî olayların yanında, içtimaî, ilmî, hukukî ve iktisadî sistemleri, düzenli halini kaybetmiş, devletin idarecileri arasındaki uyum ve dengenin bozulmuş olduğu da bilinmektedir.⁴ Bu sebeplerden olacak ki, bu dönemde Osmanlı devleti dinî, siyasî ve içtimaî müesseselerini gözden geçirmek ihtiyacını duymuştur. Bu müesseselerden biri de tarikat ve tekkelerdir. Tekke ve tarikatlarla ilgili önemli gelişmelerden biri, XIX. yüzyılda kurulan, Meclis-i Meşayih'tir. Meclis-i Meşayih'in kurulma düşüncesi zaman içerisinde bozulan, ya da düzensiz hale gelen tekkeleri ve tarikatları, daha düzenli bir hale getirmektir. Bir anlamda Tarikatlar genel müdürlüğü olan Meclis-i Meşayih'in en önemli özeliği Şeyhülislamlığa bağlı olmasıydı. Böylece Osmanlı Devletinin, kuruluşundan beri var olan gelenek değişmiş, tekke ve tarikatların idarî ve iktisadî özerklikleri kontrol altına alınmıştır. 1227/1811 tarihli ferman tekkelerin yönetimini bir merkez tekkeye bağlamış, tekke şeyhliklerine atama yapılırken şeyhülislamın görüşünün alınmasını emretmiştir. 1241/1826 da Yeniçeri Ocağı'nın kapanmasından sonra, Osmanlı tarihinde ilk defa bir tarikat yasaklanmıştır. Nakşibendiyye'nin Hâliidiyye kolu Tanzimat sonrası Osmanlı coğrafyasının en yaygın teşkilatlarından biri olmuştur. Tarikatın hızla yayılmasının sebeplerinden biri Bektaşilerin ortadan kaldırılmasıyla devletin yıktırmediği Bektaşî tekkelerini Nakşibendilere vermesidir⁵

II. Mahmut'un yönetimi süresince bazı tarikatlara yönelik olumsuz tavrının aksine, ondan sonra tahta çıkan I. Abdülmecid'in döneminde ilan edilen Tanzimat Fermanı'nda tarikatlara daha hoşgörülü ve müsamahakâr bir yaklaşımın var olduğu söylenebilir. Bu bağlamda 1852 tarihli irâde ile Hacıbektaş'taki tekke şeyhliğinin durumunun yeniden düzenlenmesi ve bazı tekke şeyhliklerinin Bektaşîlere verilmesi uygulama alanında müsamahanın bir işareti olarak değerlendirilebilir.⁶

Osmanlıların son döneminde tasavvuf ve tarikatlar, halkın dinî ve ahlakî yaşantısına kaynaklık eden, onları kaynaştırıp olgunlaştıran bir müessese halini aldığı bilinmektedir. Tasavvuf toplumun her tabakasında etkili bir dereceye yükselmiştir. Bu dönemde tekkeler Osmanlı toplumunda asli fonksiyonlarına dönerek dernek, sendika, okul, hastahane, misafirhane, hatta spor merkezi ve belediye gibi birçok kurumun yapamadığı hizmetleri ifa etmiştir.⁷ Osmanlı padişahlarının çoğu tekkelerle daima ilişki içinde olmuşlar ve çeşitli tarikatlara intisap etmişlerdir.⁸ Devlet adamları tekkelerin yaygınlaşıp çoğalmasında maddî ve sosyal destekleri olmuştur. Bu dönemde bazı tarikatların, halkın siyasilerin ve

³ Şimşirgil, "Abdülmecid Han'ın Şahsiyeti".

⁴ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1989), 117.

⁵ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), 86-88.

⁶ İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 6/6 (Temmuz 1995), 285.

⁷ Kara, *Madalyonun Bir Yüzü Tekeler Kapandı İyi Oldu*, (İstanbul: Dergah Edebiyat Sanat Kültür Dergisi, 1983), 10-14.

⁸ İhsan Süreyya Sırma, "19. Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlara Dair Vesika", *Tarih Dergisi* 31 (1977), 183-185.

idarecilerin çözümünde zorlandığı meselelere çözüm yolları bulması tasavvuf ve tarikatların halk nezdindeki değerini artırmıştır.

Bektaşîlik yasaklanınca, Bektaşîliğin bıraktığı boşluğu Mevlevîlik doldurur olmuştur. Dönemin padişahlarının Mevlevîliğe gönül vermeleri 19. yüzyılda Mevlevîliğin daha da etkin konuma gelmesine, sebep olmuştur. Birçok padişah tekkelerin imar ve inşâsına öncülük etmiş, devrin meşâyihî ile sıkı ilişkiler içinde olmuşlardır.⁹ Bu dönemde sultanların en çok temas kurduğu bir diğer tarikat, dönemin yaygın tarikatlarından olan Nakşî-Halidî geleneği idi.¹⁰ Mevlevîyye ve Nakşebendîyye tarikatlarından başka Sultanların destek verdiği bir diğer tarikat Halvetiyye ve şubeleri idi. Sultanların irtibat kurduğu ve yaygın dördüncü önemli tarikat Kâdiriyye olmuştur.¹¹

1. Sultan Abdülmecid'in Sûfîlerle Olan Münasebetleri

İslâm dünyasında ortaya çıkan ilim ve fikir hareketleri içinde tasavvufun müstesna bir yeri olduğu bilinmektedir. Özellikle İslam'ın yayılması söz konusu olduğu zamanlarda bu "müstesnalık" daha da bir önem kazanmıştır.¹² Bilindiği gibi Osmanlı devletinin kuruluşu esnasında sûfîler önemli roller üstlenmiş ve fetihler sırasında orduların öncü birlikleri gibi çalışıp, ordunun maneviyatını yükseltmek için gereken gayreti gösterdikleri gibi fethedilen toprakların imar ve bilhassa halkının Müslümanlaşması için de çokça çaba sarf etmişlerdir. Tekkelerinde ve dergâhlarında yetiştirdikleri ilim, fazilet ve hüner sahibi kişiler vasıtasıyla insanlara maddî, manevî sosyal ve ticârî alanlarda rehberlik etmişlerdir.¹³ Bu sebeplerden olacak ki, Sultan Abdülmecid (1839-1861) birçok Osmanlı padişahı gibi âlim ve zahitlerle beraber olmayı, onlarla görüşmeyi, sohbetlerinde bulunmayı, gönüllerini kazanmayı arzu etmiş ve onlara maddî yardımda bulunmuştur. 1859 senesinde Sultan Abdülmecid idaresine karşı yapılan Kuleli Vak'asından sonra bir gün Sultan Abdülmecid, Fatih'te selamlık istemiş maalesef Mabeyn Erkânı "Fatih'e girmeyiniz! Orası hocaların merkezidir, hocalar da size karşıdır" demişler. Abdülmecid ise "Hocalar kötü insanlar değildir, siz kötü insanlarsınız zira bizi onlara kötü tanıttınız" diye onları takdir etmiştir.¹⁴

Kaynaklarda Sultan Abdülmecid'in Nakşibendî tarikatının Hâliyye koluna mensup olduğu zikredilmektedir. Abdülmecid'in, Yahya Efendi Tekkesi Şeyhi Muhammed Nuri Efendi'ye¹⁵ (ö. 1282/1866) büyük hürmet ve muhabbet gösterirdi. Hatta bazı eserlerde, vefat ettiği sırada başucunda Mehmed Nuri Efendi'nin olduğu ifade edilmektedir. Yine İstanbul'da bulunan Osmanlı'nın son dönem Nakşibendî şeyhlerinden Yanyalı Mustafa İsmet Efendi'yi (ö. 1289/1872) çok sever ve sık sık ziyaret ederdi. Abdülmecid, ölümünden sonra Yanyalı İsmet Efendi Tekkesi müritlerinin Cuma geceleri kabri başında hatm-i

⁹ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1983), 321

¹⁰ Necdet Tosun, "Nakşebendîyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018), 639-640.

¹¹ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 691

¹² Mustafa Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 4/978.

¹³ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 13.

¹⁴ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 65. Küçük, *Abdülmecid*, 1/261.

¹⁵ Muhammed Nuri Efendi: İstanbulda yetişen alim ve mutasavvıfların büyüklerindedir. Lakabı Şemseddin'dir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin onbeşinci bâtından torunudur. 1216/1801 senesinde İstanbul'da doğdu. 1280/1864 senesinde İstanbul'da vefat etti. Mevlânâ Yahyâ Efendi'nin türbesine defnedildi. Kaleme aldağı eserlerden ba'zıları şunlardır: 1- Miftâhü'l-kulûb, 2- Murâkabe, 3-Tasavvuf yolunun şartları, 4- Vasıyyetname, 5- Pendiye, 6- Evrâd-ı Fethiyye Evrâd-ı Behâiyye. Hüseyin Vasaf, Vassaâf, *Sefine-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/27-129.

hâcegân icra edilmesini de vasiyette bulunmuştur.¹⁶ Hâlidîye Tarikatına mensup Osmanlı devlet adamı aynı zamanda şair Musa Safveti Paşa (ö. 1864), Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Muhammed b. Abdullah Hânî'yi (ö. 1279/1862) İstanbul'a davet etmiş ve Hânî oğlu ile beraber 1270/1853 senesinde Beyrut'tan İstanbul'a gelmiştir. Abdülmecid bu zata karşı da çok muhabbet duyar ve hürmet ederdi.¹⁷

Dönemin birçok mutasavvıfı Sultan Abdülmecid ile görüşmüştür. Meşhur âlim ve mutasavvıf Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (ö. 1311/1893) belli zamanlarda Abdülmecid ile görüşür ona vaz ve nasihatlerde bulunurdu.¹⁸ Yine Halvetî-Şa'bânî Şeyhi Ahmed Zâhid Yozgadî (ö. 1314/1896) Sultan Abdülmecid ile görüşür ona vaz ve nasihatler ederdi. Şeyh Ahmed Zâhid Yozgadî, yaklaşık altmış yaşlarında İstanbul'a gelmiş ve zaman zaman Sultan Abdülmecid Han ile görüşmüştür.¹⁹ Yine Abdülmecid'in, Celvetiyye şeyhi Mudanyalizâde Muhammed Ruşenî Tefvîkî Efendi (ö. 1891)'ye karşı ziyade hürmet ve muhabbeti vardı. Abdülmecid bu zatı hânkâhında ziyaret ettiği rivayet edilmiştir.²⁰

Mevlevî tarikatına karşı da muhabbet duyan Abdülmecid'in döneminde Darü'l-Mesnevîler açılmış, İstanbul'da iki Darü'l-Mesnevî'nin açılışında bizzat hazır bulunmuştur.²¹ Galata Mevlevîhânesi, Abdülmecid döneminde tamir olunmuştur.²² Aynı şekilde Sultan Abdülmecid 1826 yılında Vak'a-ı Hayriyye yasasıyla Yeniçeri birliklerin lağvedilmesiyle birlikte kapatılan Bektaşî tekkelerin tekrar faaliyete geçmesine izin vermiştir. Bu kararlar Bektaşiler rahat hareket etme ve tarikat kıyafetlerini serbestçe giyme hürriyetine kavuşmuşlardır.²³ 1271/1856 senesinde İstanbul'a gelen Konya Mevlânâ Âsitânesi şeyhi Mehmed Said Hemdem Çelebi (ö. 1275/1859), Sultan Abdülmecid tarafından huzura kabul edilmiştir. Sultan Abdülmecid'in sevdiği ve değer verdiği Mevlevî şeyhlerinden bir diğeri Gelibolu Mevlevîhanesi şeyhi Azmi Dede olduğu bilinir. Sultan Abdülmecid, Gelibolu'ya gidince mevlevîhânedeki misâfir olmuş ve kendisine hürmette kusur göstermemiştir.²⁴

Mevlevîyye ve Nakşibendîyye Halvetiyye tarikatlarından başka Sultan Abdülmecid'in destek verdiği bir diğeri Kâdiriyye olmuştur.²⁵ Abdülmecid, tanımadığı Kâdiriyye Tarikatı'ndan Kadıköylü Mahmud Baba'nın önceden uyarması ile çökecek hamama girmemiş ve büyük bir kazadan kurtulmuştur. Anlatıldığına göre, avdan gelen Abdülmecid, yorgunluğunu gidermek için hamamın hazırlanmasını arzu etmiş, hamama girerken avludan gelen sesler üzerine kendisiyle ısrarla görüşmek isteyen şahsın getirilmesini istemiş. Gelen şahıs kendisini Kadıköy Osman Ağa Camii'nde görevli Mahmud Baba'nın gönderdiğini, "Sultanın hamama girmemesi gerektiğini, zira hamamın çökeceğini" haber verdiğini söylemiş. Padişah Abdülmecid, "Haydi git, Mahmud Baba'ya selâmlarımı ilet,

¹⁶ Şimşirgil, "Abdülmecid Han'ın Şahsiyeti".

¹⁷ Osman Türer, "Hânî Muhammed b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 6/31.

¹⁸ Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 109-110.

¹⁹ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 143.

²⁰ Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, 5/84.

²¹ Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, 109-110.

²² Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, 5/184.

²³ Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi* (Niğde: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, 2012), 24.

²⁴ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 689-690

²⁵ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 691.

²⁶ Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1994), 279

padişah hamama girip yıkandı, diye haber ver” der. Ancak söz konusu şahıs daha geri dönmeden içerden hamam kubbesinin yıkılma sesleri işitilmiş. Bunun üzerine Sultan hemen Mahmud Baba'yı saraya davet edip misafir etmiş bir süre sonra kendisine şimdiki Fenerbahçe Stadyumu'nun arkasında bulunan yere küçük bir dergâh yapılmıştır.²⁷

Sultan Abdülmecid, bazı mutasavvıflar için zaviye, tekke hatta vefat edenler için türbe yaptırır ve bazı türbeleri tamir ettirirdi. Nakşibendîyye tarikatının Hâlidîyye kolunun kurucusu Mevlânâ Halid-i Bağdadî'nin (ö.1242/1827) Şam'da bulunan Salihîye'deki kabrine bir türbe ve bir zaviye yaptırmış ve bunların bakımı için bir ödenek ayırmıştır. Sultan Abdülmecid, ölümünden sonra Cuma geceleri on Halidî dervişinin türbesinde hatm-ı hâcegân yapmalarını istemiştir.²⁸ Yine Abdülmecid'in fermanıya Kastamonu kaymakamı Salih Ağa, Halvetiyye-Şa'bâniyye tarikatının kurucusu Şaban-ı Velî (ö.976/1569) türbesini tamir ettirmiştir.²⁹ Sertarikzâde Pazar Tekkesi, Sultan Abdülmecid zamanında 1274/1857 tamir edilmiş ve Şeyh Abdulaziz Zihni Efendi zamanında (ö.1279/1854) sultan defalarca burayı ziyaret etmiştir.³⁰ Bursa'daki Şeyh Ahmed Baba (ö.1845) dergâhı³¹ ve Şeyh Uftâde Mehmed Muhyiddîn (ö.988/1580) hazretlerinin türbesi³², Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hudâî (ö.1038/1628) türbesi Sultan Abdülmecid zamanında restore ve tezyin edilmiştir.³³ Yine Abdülmecid, 1260/1844 senesinde Bursa ziyâretinde mevlevîhâneyi, 1261/1845 senesinde Bursa'da medfûn Emir Sultan'ı ziyâretinde Emir Sultan Türbesi'ni tamir ettirmiş, 1271/1854 yılında depremde yıkılan cami ve türbeyi yeniden imar ettirmiştir.³⁴

Çeşitli iç ve dış olaylar, malî buhranlar içinde geçen Abdülmecid devrinde Küçük Mecidiye Camii (1849), Teşvikiye Camii (1854), de yaptırılmıştır. Yine bu devirde Bezmiâlem Vâlîde Sultan tarafından Gureba Hastahanesi yaptırıldığı gibi (1845-1846), yeni Galata Köprüsü de aynı tarihte hizmete girmiştir. Ayrıca pek çok çeşme, cami, tekke ve benzeri sosyal kurumlar tamir edildi veya yeniden yapılmıştır.³⁵

Sultan Abdülmecid bazı şeyhlere maaş tahsis eder ve ihsanda bulunurdu. Kâdirî tarikatının Müştâkiyye kolunun kurucusu Şeyh Mustafa Muştak'ın (ö.1247/1831) oğlu Şeyh İbrahim Edhem Baba'ya (ö. 1304/1886) Sultan Abdülmecid zamanında “yurtluk, ocaklık” adıyla maaş tahsis edilmiştir.³⁶ Yine Seyyid Abdulkadir el-Cezâirî (ö. 1330/1883) 31 Aralık 1852 senesinde İstanbul'a gelince Abdülmecid'i ziyaret etmiş ve Abdülmecid de kendisine ihsânda bulunmuş ve gereken hürmeti göstermiştir.³⁷

Sultan Abdülmecid, âlim ve şeyhlere çok muhabbet ve hürmet duymasına rağmen bazı şeyhler onun davetine icabet etmedikleri rivayet edilmektedir. Abdülmecid, tahta

²⁷ Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, 279.

²⁸ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 27.

²⁹ Abdülkerîm Abdulkadiroğlu, *Halvetîlik'in Şa'bâniyye Kolu Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi* (Ankara: Şeyh Şa'ban-ı Veli Derneği, 1991), 103-104.

³⁰ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 188-189.

³¹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/164.

³² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/581.

³³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/15.

³⁴ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara & Kadir Atlansoy, (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 57, 514.

³⁵ Küçük, *Abdülmecid*, 1/263.

³⁶ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 360.

³⁷ Abdülmecid Hanî, *Hadaiku'l-verdiyye*, çev. Mehmet Emin Fidan (İstanbul: Semerkand, 2011), 913.

geçince dönemin en meşhur mesnevîhânı olarak bilinen Hâce Husâm'ı (ö.1281/1864) çok görmek ister. Birkaç defa haber gönderip çağırır. Şeyh ise davetine icabet etmez. Bu sebepten Padişah, "şeyh hazretleri müsaade ederse ben gelirim" der. Maalesef Hâce Husâm her seferinde "duasıyla meşgulüz bizi halimizden alkoymasınlar" der, padişahın kendisini ziyaret etmesini kabul etmez. Sultan Abdülmecid'in ölümünden sonra kardeşi Sultan Abdülaziz (1861-1876), padişah olunca Hâce Husâm'ı mutlaka göreceğim diye direktmiş, Husâm onun davetine de icabet etmemiştir. Husâm, bir gün sarayın yakınında geçerken bir yaver onu görünce padişahı haberdar etmiş, Padişah da "seni emirü'l-mü'minin çağırıyor şer'an emrini yerine getirmen gerekir" diye haber gönderir. Hâce Husâm, padişahın bu buyruğunu duyunca bastonunu yere çalarak kendi kendine şöyle mırıldanır: "Ey nefis şimdi en büyük sınavı vereceksin" der, bilahare sesin geldiği yöne doğru "efendinize söyleyin ben onu emirü'l-mü'minin olarak kabul etmiyorum" deyip yoluna devam eder.³⁸

Sultan Abdülmecid, Sûr-ı Hümâyunlar'a³⁹ şeyhleri de davet etmiştir. Kendisinin döneminde iki meşhur Sûr-i Hümâyun düzenlenmiştir. Bunlardan ilki 1273/1856 senesinde Reşad, Burhaneddîn ve Kemâleddîn efendilerin sünnet merasimi, diğeri ise 1274/1857 de Abdülmecid'in kızı Cemile Sultan'ın Mahmud Paşa ile Münire Sultan'ın da Mısır Valisi Abbas Paşazâde İlhamî Paşa ile yaptığı evlenme merasimidir.⁴⁰ Sûr-ı Hümâyün nedeniyle Anadolu'daki mutasavvıflar İstanbul'a davet edilmiş, onlar da bu davetlere icâbet etmişlerdir.⁴¹

Sultan Abdülmecid bazı şeyhleri resmi protokol ile karşıladı. Kuzey Afrika'da sömürgecilere karşı mücadele eden Senûsiyye şeyhi Abdurrahim Mahbûb resmi protokol ile bizzat Sultan Abdülmecid tarafından karşılanmıştır.⁴²

Mutasavvıfların bazısı kaleme aldıkları eserlerini Sultan Abdülmecid'e takdim etmişlerdir. Abdülmecid, kendisine sunulan bu eserlere karşılık müelliflerine ihsanda bulunmuş ve bu eserlerin bazılarını bastırmıştır. Kilisli Hocâzâde Abdullah Enverî Efendi (ö.1303/1886), 1272/1855 senesinde İstanbul'a gelerek *Tasdikât Hâşiyesi* adlı eserini Sultan Abdülmecid'e takdim etmiş ve karşılığında 100 lira ihsân almış ve ayrıca eser padişahın emriyle basılmıştır.⁴³ Bursa Enârî Dergâhı Şeyhi Mehmed Fahreddîn Efendi (ö. 1272/1856) kaleme aldığı *Gülzâr-ı İrfânı*, adlı eserini Sultan Abdülmecid Bursa'ya geldiğinde kendisine takdim etmiştir. Bunun üzerine Sultan'ın fermanıyla Fahreddin Efendi'nin tekkesi tamir edilmiş ve kendisi ayda 500 kuruş maaşla taltif edilmiştir.⁴⁴

³⁸ Gölpınarlı, *Yüz Soruda Tasavvuf* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985), 51-52.

³⁹ Sûr-i Hümâyün: Osmanlı padişahlarının erkek çocuklarının sünnetleri, kızlarının da evlendirilmeleri sebebiyle yapılan düğün merasimlerine denilir. Bu merasimlere bakanlar, vekiller, alimler ve yüksek rütbeli subaylar katılmıştır. Daha önceki tarihlerde yapılan Fatma ve Refia Sultanların evlenme merasimleri Kırım savaşına denk gelmesinden dolayı kısa sürmüştür. Kırım savaşı galibiyetle sonuçlanınca 1273 ve 1274 senelerinde icra olunan sûr-ı hümâyünların saltanata lâyük ve emsaline göre daha görkemli yapılmıştır. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983), 3/287-289.

⁴⁰ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/278-279.

⁴¹ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 626.

⁴² Özköse, "Osmanlı Devleti ile Senûsiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 43.

⁴³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/279-280.

⁴⁴ Mustafa Erkan, "Gülzâr-ı İrfân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/260.

Sultan Abdülmecid, sanata meyyal bazı sûflilerin sanat erbâbı olabilmeleri için de onlara yardımcı olmuştur. Sultan II. Mahmud'un muvakkiti/astrolog sûfî Ahmed Eflâkî Dedeyi (ö.1293/1875) mesleğini ilerletmek amacıyla Paris'e göndermiştir.⁴⁵

Sultan Abdülmecid'in vâlidesi Bezmiâlem Vâlide Sultan da tasavvufa karşı muhabbet duyardı. Muhammed Mehdî Dağistanî, (ö. 1288/1871) Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin halifesi, Muhammed ibn Abdullah el-Hânî'den (ö. 1279/1862) hilafet almıştır. Dağistânî, Sultan Abdülmecid döneminde irşad faaliyetlerinde bulunmak için İstanbul'a gelmiş, Abdülmecid'in annesi, Dağistânî'ye tekke yaptırıp geçinebileceği kadar maaş bağlamayı teklif etmiştir. Fakat O, onun bu teklifini kabul etmeyerek Medine'ye gitmeyi tercih ettiği kaynaklarda belirtilmektedir.⁴⁶ Yine Abdülmecid'in annesi, Nakşibendiliğin Müceddidiyye-i Dehleviyye kolunun kurucusu Şeyhi Abdullah ed-Dehlevî'nin (ö.1240/1824) halifelerinden Muhammed Can'a Mekke'de bir dergâh yaptırmayı istedi. Bunun üzerine Muhammed Can burada bir dergâh yapıp irşat faaliyetlerinde bulundu ve pek çok kimseye de maddî ve manevî yardımda bulundu.

Bu dönemde tarikatlar, siyasilerin ve idarecilerin halkın sosyal hayatın sosyal hayatında yaşanan problemlere çözüm üretmekte zorlanmasıyla tarikatlar devreye girerek bu problemleri çözüm bulmasıyla halkın nezdinde tasavvufun ve tarikatlara olan ilgiyi artırmıştır. Örneğin Doğu'daki aşiretler arasında yaşanan kan davaları, evlilik ve miras gibi konuların hal olmasında aşiret ağaları ve idarecilerin çözemediği meseleleri tarikat erbâbı çözmüştür.

2. Sultan Abdülmecid ve Ahmed Kuddûsî Arasındaki Münasebetler

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ehl-i tarikata karşı dikkatli ve ölçülü aynı zamanda ihtiyatlı bir şekilde davrandığı bilinmektedir. Devletin bu davranışı Sultan Abdülmecid'in tahta oturup 3 Kasım 1839 senesinde Tanzimat fermanının Gülhane parkında Mustafa Reşit Paşa tarafından okunmasına kadar devam etmiştir. Abdülmecid, idarede bulunduğu sürece halkla sıcak bir diyalog içine girmiştir. Kendisinden önce bazı padişahların sarayda halka kapalı kalma geleneğine son vererek halkın arasına katılıp onların problemleriyle ilgilenmiştir. Abdülmecid'in halkla olan bu samimi alakası Kuddûsî'nin dikkatini celp etmiş ve bundan dolayı halkı Abdülmecid için sık sık duada bulunmaya çağırmıştır. Sultan Abdülmecid de halka yakın olmak, onların taleplerini, ihtiyaçlarını karşılamak için topluca yapılan merasim ve bilhassa askerî imtihanlara iştirak etmiştir.⁴⁷ Abdülmecid, mutasavvıflara karşı olan alakası, yardımı, hürmeti sebebiyle, muhakkik sûfî ve aynı

⁴⁵ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 27.

⁴⁶ Hani, *Hadaiku'l-verdiyye*, 359,889; Abdülcebbar Kavak, *Mevlana Halid-i Nakşibendi ve Halidilik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 308.

⁴⁷ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 24-25.

zamanda Kadirî şeyhi olan Ahmed Kuddûsî'nin⁴⁸ ve dönemin diğer mutasavvıflarının muhabbetini kazanmıştır.⁴⁹

Sultan Abdülmecid'in değer verdiği ve muhabbet duyduğu ilgi ve alaka gösterdiği hürmet ettiği süflilerden biri de Ahmed Kuddûsî (ö. 1265/1849) dir. Halk arasında "Kuddûsî Baba" olarak bilinen Ahmed Kuddûsî, 1807 ve 1810 yıllarında diğer Hak dostları sūfîler gibi, vatanın savunması gayesiyle Osmanlı-Rus savaşlarına katılmış, bugün Bulgaristan'ın Dobruca bölgesinde bulunan ve o gün "Şumnu" olarak bilinen bölgenin savunmasında bulunarak savaşmıştır. Bu savaştan sonra İstanbul'a dönen Kuddûsî, burada ikâmet eder. Hatta bir evlilikte yapar. Kuddûsî için İstanbul; evliyâlar, âlimler, sâlihler, sultanlar ve sanatkârlar diyarıdır. Kuddûsî, bu dönemde Sultan Abdülmecid ile görüşerek muhabbetini kazanır.⁵⁰ Kendisi, Osmanlı padişahlarından I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim, IV. Mustafa (1808-1839) ve Abdülmecid dönemine şahit olmuştur. Bu dört padişah arasında sadece Abdülmecid'den sitayiş ile bahsetmiş, icraatlarını övüp, kendisine hayır ve duada bulunmuştur. Ahmed Kuddûsî'nin, Abdülmecid'i meth ve sena etmesinin sebebi yukarıda zikrettiğimiz gibi onun tarikat ehli ile iyi ilişkiler içinde olmasından kaynaklandığını kolaylıkla söylenebilir.⁵¹ Zira Sultan Abdülmecid, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aynı zamanda ölümünden kısa bir süre önce Hâlidîyye tarikatına intisâb etmiş ve bir tekke yaptırmıştır. Ölümünden sonra da sūfîlerin türbesinde, Hatm-ı Hâcegân okunmasını vasiyette bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁵²

Kuddûsî'ye göre, sultanları metheden birçok hadis-i şerif vardır. Bu sultanlar gün gibi âlemi aydınlatırlar. Bunların nuru yedi kıtayı kapsar. Âlemi güzel ve tatlı yapan bu halifelerdir. Zira bunlar din düşmanlarını tarumar ederler. Bu sultanlar, Abdülmecid'in dedeleridirler. Abdülmecid de dedeleri gibi halkına yani tebaasına karşı eli açık ve cömert birisidir. Kuddûsî bu düşüncesini Divân'ında şöyle ifade eder:

*Sultanları metheden pek çok hadis vardır.
Âlemi halife gibi güzel ve hoş yapan bulunmaz.
Demişler sır-ı levhi keşf edenler bu nesildendir
Gelenler hep gün gibi parlak olurlar*

⁴⁸ Ahmed Kuddûsî (1769-1849), Niğde Bor'da doğmuş, Anadolu'nun farklı yerlerinde, Suriye ve Mısır'da ilim tahsilinde bulunmuştur. 19. Yüzyılda Osmanlı Devletinde tasavvuf ehli arasında yaşadığı hâl ve ilmiyle öne çıkan bir sūfîdir. Hz. Peygamber'e olan muhabbetinden dolayı on sekiz yıl Hicâz'da ikâmet etmiştir. Divân'ının yanı sıra birçok Türkçe ve Arapça eseri vardır. Divân'ı medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş hatta bazı medreselerde şiirleri ezberletilmiştir. Divân'ının en belirgin vasfı, tasavvuf konu ve kavramları şiir diliyle açıklamasıdır. Kuddûsî'nin eserlerinde ele aldığı tasavvuf konuların başında; ma'rifet, zikir, tefekkür, muhabbet, sabır, uzlet-halvet, cezbe, melâmet vb. diğer konular gelmektedir. Kendisinin birçok tarikatta intisabı olmasına rağmen, Kadirî tarikatında mürşidlik yapmıştır. Fakat onun tarikatlara bakışında ağır basan anlayış; tarikatlı-tarikatsız herkesi, tefekkür, zikir ve ilimle Hakk'ı hâl ile yaşamaya davettir. (Bkz. Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, İstanbul: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı Yayınları, 2012).

⁴⁹ Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", 4/279; Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 29.

⁵⁰ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 41.

⁵¹ Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", 4/984.

⁵² Abdurrahman Memiş, "Osmanlı'da Tekkeler, Sosyal Fonksiyonları ve İstanbul'da Halidî Tekkeler", *Osmanlı Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 4/518; Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 27.

*Yedi kıtaya şâmil nuru bu aziz neslin
Eder din düşmanlarını diz üstü çöktürür halife.*

*Bilmeyenlerin sırlarını keşfedenler, bu nesildendir demişler.
Onlardan gelen halifeler gün gibi aydınlatırlar.*

*Bu aziz neslin aydınlığı yedi kıtayı kapsar.
Din düşmanlarını diz üstü çöktürür halife.*

*Husussan (bilhassa) bu halife kim adı "Abdülmecid'dir"
Yedi atasından ekrem (çok cömert) u eshâ (eli açık) halife⁵³*

Ahmed Kuddûsî'ye göre Abdülmecid, Allah dostlarına muhabbet duyan ve onlara ihsan ve lütuftan bulunan bir sultandır. İhtiyaç sahiplerini gözeterek maddî yardımda bulunduğu Sultan Abdülmecid, kerem sahibi ve cömert olmasını asil bir şahsiyet sahibi olmasındandır. Sultan öyle bir karaktere sahiptir ki her tür kirden ve menfi durumlardan arınmış bir ahlâka sahip bir padişah'tır. Zamanımızın eşsiz sultanıdır. Her işini de güzel yapar. Kendisini sevmeyen hakkında menfi dedikodular yayanlar bir gün herkes en iyi padişah olduğuna inanır. Bu düşüncesini Dîvân'ında şöyle zikreder:

*Sever sâlihleri eyler hemin ihsân ve telâtif (lütuft)
Verir muhtaçlara dinar, eder zengin halife*

*Özü pâk gill u gışdan (ile) kendisi pak bir padişahdır
Bulunmaz bu zamanda bî-hemta (eşsiz) halife*

*Her işini yapar Mevlâ güzel sen sonuna bak
Olur bir gün ki, derler; cümle halk a'lâ (en büyük) halife⁵⁴*

Yine Kuddûsî, Dîvân'ında halkı Sultan Abdülmecid'in iki cihanda yüksek rütbelere vasıl olması için daha doğrusu idarede başarılı olup Osmanlı'nın eski parlak günlerine sultanla tekrar dönmesi gayesiyle gece gündüz dua etmeye davet eder. Kuddûsî, Sultan'ın güzel ahlâkına ve halka olan bağlılığına şahit olduktan sonra kendisi için bu kayda değer değerlendirmelerde bulunur. Zira kendisine göre yakın zamanda onun gibisi dünyaya teşrif etmemiştir:

*Olalım rûz (gündüz) u şeb (gece) duâya anın için
Ki bulsun iki dünyada yüksek rütbe halife*

*Yalan dimen bu Kuddûsî fakirin sözüne kim
Yakında gelmemiş böyle melek sima halife⁵⁵*

Kuddûsî, Sultan Abdülmecid'in marziyât-ı ilâlihîyye göre hizmetlerde bulunduğu ve sultanın hayatı boyunca bu hizmeti sürdürecektir bir iman ve teslimiyete sahip olduğunu

⁵³ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, haz. Ali Tenik (İstanbul: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, 2014), 56.

⁵⁴ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 56.

⁵⁵ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 58.

ifade eder. Zira Hak Teâlâ, sultanı Kendi dinine hizmete bir sebep kılmıştır. Hakk'ın sultanı dini ihya etmek vazifesiyle görevlendirdiğini şu mısraları ile ifade eder:

*Anınladır beka-yı din (dinin varlığı) ilâ yevmi'l-kıyâme (kıyamet gününe kadar)
Ki bu din-i 'aizi eyleyen ibkâ halife*

*Sebeup kılmış hayatına çü dinin anı Yezdân (Allah)
Anınla hayy olur bu din ider ihyâ halife⁵⁶*

Kuddûsî'ye göre Sultan Abdülmecid dönemi, kendisinden önceki sultanlara göre halk açısından en iyi idare edilen devirdir. Bu dönemde sosyal ve kültürel alanlarda halka daha serbest ve özgür hareket etme imkânı sağlanmıştır. Abdülmecid, halkın saygı duyduğu ehl-i ilme ve sufilere önem verdiği için halkın da muhabbet ve hürmetini kazanmıştır. Maddî sıkıntılar içinde olan halka gereken yardımı yaparak halkın güvenini kazanmış ve halkın şahsına karşı saygı duymasını sağlamıştır.⁵⁷ Kuddûsî, Abdülmecid'in bütün halka karşı olan müşfik ve muhabbetle yaklaşımını Dîvân'ında şöyle dile getirir:

*Cihanın halkına bir ni'met-i 'uzma halife
İbâd-ı Müslime rahmet-i Mevlâ halife⁵⁸*

*Nuhûset (uğursuzluk) kalktı ümmet üzerinden himmetiyle
Saadet doğdu şimdi aşikâr elhamdülillah⁵⁹*

Kuddûsî, insanların cahilce halifeyi yermemeleri gerektiği konusunda da ikazda bulunur ve kendisinin de halifeyi meth ve övmekteki gayesini açıklar. Zira Kuddûsî'nin sultanı methetmekteki gayesi, halkın Hakk'ın hükmüne karşı kadirşinas olan Sultan Abdülmecid'i bilmelerini istemeleri, kendisini bilmeyen kin ve nefret sahibi kişilerin sözlerine itibar etmemeleridir. Bu anlayışını da şu mısralarla dile getirir:

*Cehul (çok cahil) insan cehaletle lisanın eder ıtlak (konuşur)
Demez ahkâm-ı takdiri eder icrâ (takdir edilen hükümler) halife*

*İsteğim bu halife hazretini medh u senâdan
Cem'-i halk desunler Bâ Yezid âsâ halife*

*Yaşım yetmiş dahi dörttür beni zam etmeniz kim
Garaz ancak ide câh u zeheb i'tâ (verme) halife*

*Bana vermez mi şu yaşımda rızkı Râziku'l-halk
Hulâsa göremezsin böyle bir güzel âlâ halife*

*En şiddetli bir anda çobanın yaptığı kötülükler
Halifenin yaptığı iyilikler, bil ki, güneş gibi ortadadır.⁶⁰*

⁵⁶ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 52.

⁵⁷ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 28.

⁵⁸ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 52.

⁵⁹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 338.

⁶⁰ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 57-58.

Kuddûsî'ye göre, Sultan Abdülmecid, Hak âşığıdır, Hak âşıklerini ve sâlih kulları sever, onlarla iftihar eder ve fesat ehlini ise sevmez. O, tasavvuf ehlini sevip onlara değer verdiği gibi daima idare ettiği devletini ve tebaasını gözetleyen ve muhafaza gayretinde olan bir sultandır. Sultan Abdülmecid, ihlas sahibi kişilere daima itibar ederek onların halleriyle iftihar etmiştir. Bütün bid'aları kaldırmak niyetindedir. Sultan olan dedelerinin duaları ile bu makama varmış ve kendisine dua edenleri sayısı sınırsızdır. Allah kendisini bize sevdirdi ve biz de daima kendisine dua ederiz. Bu düşüncesini aşağıdaki mısralarda şöyle ifade eder:

*Halîfe Hazret-i Hak 'âşıkı 'Abdülmeccidür
ider uşşak-ı i'tibar elhemdülillah*

*Dolu kalb-i şerifinde fütûhât arzusu hem
Dün u gün eyler intizar elhamdülillah*

*Salâha meyl eder daim fesâd ehlini sevmez
Salâh ehliyle eyler iftihâr elhamdülillah*

*Bütün bid'atleri kaldırmak kasdı cihândac
Nicesinden komadı çün hubâr elhamdülillâh*

*Dedelerinin du'âsıyla vardı bu makâma
Dahi dâ'îsi bî-had bî-şûmâr elhamdülillâh*

*Bu Kuddûsî fakîr ednâ du'âcısı olubdur
Hudâ verdi bize hûb şehryâr elhamdülillâh⁶¹*

Kuddûsî göre, zaman ahir zamandır. Ahir Zaman fitnesinden Cenâb-ı Hakk'a sığınmak gerekir. Padişah'a ve ehl-i İslâm'a dua etmek ise elzemdir. Zira İslâm âlemi çeşitli musibetlerle karşı karşıyadır. Halkın birçoğu ilâhî istikâmetten çıkarak isyan ve tuğyana sapmıştır. Müslüman beldeler çeşitli musibetlerle karşı karşıyadır. Bu sebeple Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunmalı ki Hak Teâlâ zamanın kutbunun ve Sultan Abdülmecid'in ağırlaşan yükünü kolaylaştırsın. Kendisi de bu konudaki üzüntüsünü Dîvân'ında şöyle ifade eder:

*Cihanın müddeti az kaldı ağlayalım ey ihvân
Hemin yalvaralım Hakk'a deyip rahm eyle ey Rahmân*

*Esirge fitne-i ahir zamandan bizleri lütf et
Dahi et padişaha, ehl-i İslâm'a zafer ihsân*

*Bilâd-ı Müslime geldi enva-i musibetler
Tarikdan (yol) çıktı halkın ekseri hem eyleyüp tuğyan*

⁶¹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 338.

*Hudâ'ya eyleyelim isti'aze tevbe istiğfar
Ğafurdur ol Halîmdir hem latîf zü'l-lütfu ve'l-ğufrân*

*Ağırlaşdı yükü kutbun dahi Abdülmecid şâhın
Bu Kuddûsî olubtur koca miskin daimü'l-ahzân.⁶²*

Sonuç

Osmanlı Sultanlarının genelinin her dönemde tasavvuf ehline olan muhabbeti ve alakası XIX. Asırda da devam etmiştir. Devletin bu tutum ve davranışı Sultan Abdülmecid'in tahta geçip 3 Kasım 1839 senesinde Tanzimat fermanını ilan edilmesine kadar devam etmiştir. Sultan Abdülmecid'in, bütün âlim ve tasavvuf ricâline karşı olan muhabbeti, sevgisi, yardımı, ihsanı hoş görüsü sebebiyle, dönemin bütün sûfilerin muhabbetini kazanmasına sebep olmuştur. Sultan Abdülmecid, Nakşibendiyye tarikatının bir kolu olan Hâlidîyye tarikatına intisap ettiği kaynaklarda açık bir şekilde zikredilmiştir. Abdülmecid, Yahya Efendi Tekkesi Şeyhi Muhammed Nuri Efendi'ye büyük hürmet ve muhabbeti vardı. Hatta vefat ettiği sırada başucunda Mehmed Nuri Efendi bulunmaktaydı. Dönemin birçok mutasavvıfı Sultan Abdülmecid ile görüşmüştür. Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî belli zamanlarda kendisi ile görüşür ona vaz ve nasihatlerde bulunurdu. Mevlevî tarikatına karşı da muhabbet duyan Abdülmecid'in döneminde Darü'l-Mesnevîler açılmıştır. Yeniçeri birliklerin lağvedilmesiyle birlikte kapatılan Bektaşî tekkelerin tekrar faaliyete geçmesine izin verilmiştir Abdülmecid, bazı mutasavvıflar için zaviye, tekke hatta vefat edenler için türbe yaptırır ve bazı türbeleri tamir ettirir, bazı şeyhlere maaş tahsis eder ve ihsanda bulunurdu. Abdülmecid bazı şeyhleri resmi protokol ile karşılardı. Mutasavvıfların bazıları kaleme aldıkları eserlerini Sultan Abdülmecid'e takdim etmişlerdir. Abdülmecid, kendisine sunulan bu eserlere karşılık müelliflerine ihsanda bulunmuş ve bu eserlerin bazılarını tab ettirmiştir. Yine Abdülmecid devlet ekonomisinin çok sıkıntılı olduğu dönemlerde bile câmi, yol, köprü yapımını devam ettirmiştir. Abdülmecid, sanata karşı istekli, hevesli, kabiliyetli bazı sufilerin sanat erbâbı olabilmeleri için de onlara yardımcı olmuştur.

Sultan Abdülmecid, dönemin sûfileri arasında en çok değer verdiği ve muhabbet duyduğu ilgi ve alaka gösterdiği görüştüğü sûfi Ahmed Kuddûsî'dir. Abdülmecid, onun nasihatlerine uymuş ve aralarında samimi bir dostluk kurulmuştur. Kuddûsî ise Abdülmecid'in sûfilere karşı olan alakası, yardımı, hürmeti sebebiyle eserlerinde özellikle Dîvân'ında Sultan Abdülmecid'i hep hayırla yâd etmiştir. Kuddûsî, Sultan Abdülmecid'in Hakk'ın muradına göre hizmetlerde bulunduğunu ve sultanın hayatı boyunca bu hizmeti sürdüreceği bir iman ve teslimiyete sahip olduğunu ifade etmiştir. Hak Teâlâ, Abdülmecid'i Kendi Din-i Mübin'ine hizmete bir vesile kılmıştır. Ayrıca Kuddûsî, halkı da özellikle ahir zaman olmasından dolayı kaza ve belaların çok yaşandığı bu dönemde, Sultan Abdülmecid'e dua etmelerini Divân'ında kaydetmektedir. Ayrıca Kuddûsî, Divân'ında Sultan Abdülmecid'in çok cömert ve yardım sever olduğunu, sâlih kulları sevdiğini, Allah dostlarına ve muhtaçlara ihsân ve ikrâmda bulunduğunu, Hak ve hakikat aşığı olduğunu, Hak ve hakikat âşıklarını sevdiğini, onlarla iftihar ettiğini ve fık ve fesat ehlini ise hiç sevmediğini kaydeder. Ahmed Kuddûsî, insanların cahilce Abdülmecid'i yermemeleri ve aleyhinde söz etmemeleri gerektiği konusunda da insanları ikaz eder. Ahmed Kuddûsî, halkın Sultan Abdülmecid döneminde hür, serbest, mutlu, huzurlu ve müreffeh bir hayat

⁶² Ahmed Kuddûsî, *Dîvân*, 564.

sürdüğünü kaydettikten sonra Sultan Abdülmecid aleyhinde olanların bir gün pişman olacağını da vurgulamıştır.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdülkerim. *Halvetîlik'in Şa'bâniyye Kolu Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi*. Ankara: Şeyh Şa'ban-ı Veli Derneği, 1991.
- Ahmed Kuddûsî. *Dîvân*. Haz. Ali Tenik. İstanbul: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, 2014.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Erkan, Mustafa. "Gülzâr-ı İrfân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/259-260. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Yüz Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- Hani, Abdülmecid. *Hadaiku'l-verdiyye*. çev. Mehmet Emin Fidan. İstanbul: Semerkand, 2011.
- Kara, Mustafa. "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar". *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. 6 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Kara, Mustafa. *Madalyonun Bir Yüzü Tekeler Kapandı İyi Oldu*. İstanbul: Dergah Edebiyat Sanat Kültür Dergisi, 1983.
- Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmalar*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2005
- Kavak, Abdülcebbar. *Mevlana Halid-i Nakşibendi ve Halidilik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Küçük, Cevdet. "Abdülmecid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/ 259-263. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*. haz. Mustafa Kara & Kadir Atlansoy, Bursa: Uludağ Yayınları, 1997
- Memiş, Abdurrahman. "Osmanlı'da Tekkeler, Sosyal Fonksiyonları ve İstanbul'da Halidî Tekkeler". *Osmanlı Ansiklopedisi*. 12 Cilt. İstanbul, 1992.
- Ortaylı, İlber. *Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi*. *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 6/6 (Temmuz 1995), 281-287.
- Özdamar, Mustafa. *Dersaadet Dergâhları*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 1994.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Özköse, Kadir. "Osmanlı Devleti ile Senûsiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2013), 11-39.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Ötüken Neşriyat, 1994.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983.
- Sırma, İhsan Süreyya. "19. Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol oynayan Tarikatlar Dair Vesika". *Tarih Dergisi* 31 (1977), 183-198.
- Şimşirgil, Ahmet. "Abdülmecid Han'ın Şahsiyeti". <http://ahmetsimsirgil.com/Abdülmecid-hanin-sahsiyeti/>, 15 Kasım 2018.
- Tenik, Ali. *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*. Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, 2012.
- Tosun, Necdet. "Nakşebendiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Türer, Osman. "Hânî Muhammed b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/30-31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefine-i Evliyâ*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Mümteħine Sûresinin Muhtevası ve 5. Âyeti Bağlamında Mü'minlerin İnkârcılar için Fitne Olması Meselesi

The Content of Sûra al- Mumtaħina and the Issue of Believers' Being a Fitna for the Disbelievers from the Perspective of Its Fifth Verse

Yazar Bilgisi Author Information

Mehmet DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, Türkiye
Asst. Prof., Islamic Science and Technology University Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Türkiye
mdemir6358@gmail.com, www.orcid.org/0000-0001-5808-7522

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1173223
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
9 Eylül/September 2022	13 Aralık/December 2022

Öz

İnsanların inançları, ahlâkî yapıları, hal ve hareketleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Hayatta insanların bir kısmı iyi rolü bir kısmı ise kötü rolü oynamaktadır. Başka bir ifadeyle bazı insanlar hakkı, adaleti, iyiliği ortaya koymaya çalışırken bazıları ise tam tersine batılı, zulmü, kötülüğü tercih etmektedir. Ancak şu da bir gerçektir ki neyi tercih ederse etsin her insan, ölünceye kadar devam eden bir imtihan içerisinde. Bu imtihan sürecinde iman ehli kimselerin imtihanı ile inkârcıların imtihanı bazen farklı şekillerde olabilmektedir. Mümtehine sûresi 5. âyette mü'minler hakkında kullanılan bir ifade bu hususta dikkat çekmektedir. Bu âyette mü'minlerin, "Rabbimiz! Bizi, inkâr edenler için bir fitne konusu yapma" şeklindeki ifadeleri, mü'minlerin inkârcılar için nasıl bir fitne aracı olacağına dair birtakım soruları akla getirmektedir. Bu çalışmamızda Mümtehine sûresi 5. âyette geçen bu ifadenin muhtemel manalarının tespitine ve tahliline yer verilmiş, sûrenin genel muhtevası ve diğer âyetlerle bağlantısı üzerinde durulmuştur.

Mümtehine sûresi, muhtevası itibarıyla genel çerçevede bütün insanları, özde ise mü'minleri alakadar etmektedir. Sûre, Yüce Allah'a ve mü'minlere duydukları kin ve nefreti, söylem ve eylemleri ile açıkça gösterenlere karşı mü'minlerin takınmaları gereken tavırlar hakkında ehemmiyeti haiz birtakım bilgiler içermektedir. Hayatı mü'mince yaşama hususunda Hz. İbrahim'i ve ona tabi olanları örnek olarak göstermektedir.

Bu çalışmanın amacı, Mümtehine sûresinin inşa etmeyi hedeflediği ideal mü'minin niteliklerini ortaya koymak, sûrenin genel muhtevası ile 5. âyette verilmek istenen mesajın bağlantılarını tespit etmek, bu meyanda mü'minlerin inkârcılar için fitne konusu olmasının ne gibi manalara gelebileceğini ve bu âyet vesilesiyle mü'minlere verilmek istenen mesajları irdelemektir.

Çalışmada, Mümtehine sûresinde yer alan her âyet, emir ve nehiyler bağlamında tazammun ettiği hususlarla birlikte ele alınmıştır. Sûrenin her âyeti ayrı ayrı izah edilerek 5. âyetle irtibatı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede 5. âyette söz konusu edilen fitne kavramı üzerinde durulmuş, mü'minlerin hangi açılardan inkârcılar için fitne olabileceği hususu, çeşitli tefsirlerden istifade edilerek ortaya konmaya gayret edilmiştir.

Mü'minlerin inkârcılar için fitne olması meselesi, muhtelif şekillerde izah edilmiştir. Bazı müfessirlerce mü'minlerin düşmanlara yenik düşmeleri, bizzat onların eliyle veya onlar vesilesiyle acı ve ıstıraplara duçar olmaları olarak yorumlanmıştır. Ayrıca mü'minlerin mağlubiyeti veya düştükleri kötü durumlar nedeniyle inkâr ehlinin, "mü'minlerin iddiası doğru olsaydı, itimat ettikleri Allah onları desteklerdi yahut bu kötü duruma maruz kalmazlardı" düşüncesine kapılıp kendilerini hakikat ve istikamet üzere görmeleri yani mü'minlerin kötü durumu sebebiyle yanılığa düşmeleri şeklinde yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra Yüce Allah'ın, mü'minlerin aleyhine inkârcılara daha fazla dünyevi imkân vermesi olarak da açıklanmıştır.

Yapılan araştırma sonucunda, Mümtehine sûresinin ana temasının mü'minlerin Yüce Allah'ın emir, nehiy ve tavsiyelerine göre hareket ederek her türlü fitneden sakınmaları, bütün insanlara güzel örnek olmaları, yaşadıkları muhitlerde huzuru temin etmeleri olduğu, 5. âyetin de bu konularla bağlantılı olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla mü'minlerin Müslüman olmayanlara, bilhassa inkârcılara bir fitne konusu olmaktan, kendilerinden beklenmeyen her türlü zarar ve kötülükten uzak durmaları gerekmektedir. Mü'minlerin, Yüce Allah'ın rızasını kazanmak için samimiyetle O'nun buyruklarına riayet etmeleri, bu konuda Hz. İbrahim'i ve ona tabi olanları, ayrıca Hz. Peygamber'i örnek almaları, bununla birlikte batıl yolda olanların hegemonyası altına

giriş onların hak üzere olduklarına dair yanıltıcı bir algı oluşturmamaları gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bunun yanında sūrede işaret edilen Hudeybiye Barış Antlaşması sonrası toplumda kadının statüsü belirlenmiş, ona ait mehir, irade beyanı, karar verme gibi bazı hakları tescil edilmiştir. Muhacir mü'min kadınların Hz. Peygamber'e gelerek biat etmeleri, ona karşı gelmeyecekleri hususunda söz vermeleri, onların bahsedilen durumunu müşahhas hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mümteherine Sūresi, Mü'minler, Fitne, Sığınma, İnkârcılar.

Abstract

People's beliefs, moral values, attitudes, and actions vary a lot. In life, some people assume the role of the bad, while others assume that of the good. In other words, while some people try to be on the side of the truth, justice, and goodness, some of them prefer falsehood, cruelty and evil. However, it is also a fact that every human being, no matter what he chooses, is put to a test that continues until he dies. During this test, the test faced by the people of faith and the one faced by deniers can sometimes be quite different. An expression intended for the believers in the fifth verse of the Sūra al-Mumtaḥina draws attention to this point. The statement of the believers in this verse, "Our Lord, do not make us a temptation to the ones who have disbelieved" raises several questions about how the believers could be an instrument of fitna for the disbelievers. This study provides an analysis of the possible meanings of this expression mentioned in the fifth verse of Sūra al-Mumtaḥina, and it stresses the overall focus of this sūra and its connection with other verses.

In terms of its content, Sūra al-Mumtaḥina addresses all humanity in general and the believers in particular. The sūra contains some vital information about the attitude that the believers should adopt towards those who openly show their grudge and hatred against both Almighty Allāh and the believers with their rhetoric and actions. It cites Prophet Abraham (Ibrāhīm al-Khalīl) and his followers as an example in terms of leading a life as a believer.

The aim of this study is to reveal the qualities of the ideal believer that Sūra al-Mumtaḥina aims to build, to determine the connections between the general content of the sūra and the message intended to be given in its fifth verse, along with examining the meanings of the believers' being the subject of fitna for the unbelievers in this context, and the messages intended to be given to the believers in this verse.

In the study, each verse in Sūra al-Mumtaḥina is discussed, together with the issues that it describes, in terms of orders and prohibitions. Each verse is explained individually and its connection with the fifth verse is discussed. The concept of fitna mentioned in the fifth verse is particularly emphasized, and the issue of how the believers can be fitna for the unbelievers is explained by using various tafsīrs.

The issue of the believers' being fitna for the deniers is explained in various ways. It is interpreted by some commentators as the fact that the believers succumb to enemies and that they are personally subjected to pain and suffering directly or indirectly by their hands. In addition, it is interpreted as the disbelievers' mistakenly thinking, because of the believers' defeat or suffering, that "if the claim of the believers were true, the God they trust would support them or they would not be exposed to such suffering", and their seeing themselves truthful and in the true path; that is, the disbelievers' being mistaken because of the believers' plight. In addition

to this, it is also explained as Almighty Allāh's giving more worldly opportunities to the deniers compared to the believers.

The present study revealed that the main theme of Sūra al-Mumtaḥana is that the believers avoid all kinds of mischief by acting according to the orders, prohibitions and recommendations of Almighty Allāh, set a good example to all people, and ensure peace in the neighborhoods they live in. It also revealed that the fifth verse is related to these issues. Therefore, the believers must, not only stay away from being a subject of fitna for non-Muslims, particularly for the disbelievers but also avoid all kinds of harm and evil that are not expected of them. It was pointed out that, to gain the approval of Almighty Allāh, the believers should sincerely obey His commands, follow the example of Prophet Abraham and those who followed him, as well as that of Prophet Muḥammad in this regard, but not fall under the hegemony of those who are on the path of falsehood but create a misleading perception that they follow the truth. In addition, after the Ḥudaybiyya Peace Treaty, which is mentioned in the sūra, the status of women in the society was determined, and some of their rights such as mahr, declaration of will, and decision-making were clarified. The fact that the muhājir women came to the Prophet, swore allegiance, and promised that they would obey him is a clear example of this.

Keywords: Tafsīr, Sūra al-Mumtaḥana, Believers, Fitna, Refuge, Disbelievers.

Giriş

Mü'minlerin, hayatı Yüce Allah'ın buyrukları; emir ve yasakları kısaca İslâm'ın belirlediği çerçevede yaşamakla mükellef tutulmuş oldukları bilinmektedir.¹ Bu emir ve yasakların birinci temel kaynağı ise Kur'ân-ı Kerîm'dir.² Sünnet-i Seniyye de Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir ve beyan eden, uygulayıp öğreten olması hasebiyle bu konuda ikinci temel kaynaktır.³ Yüce Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaat etmeyi birlikte emreden pek çok âyet vardır.⁴ Bu bağlamda mü'minlerin, içinde buldukları durum gereği, Yüce Allah'ın bütün insanlar için indirdiği Kur'ân-ı Kerîm⁵ ışığında ve Hz. Peygamber'in gösterdiği yolda,⁶ kendileri dışında kalanlara, özellikle inkârcılara karşı nasıl bir tavır takınabilecekleri hususunun her zaman dikkat çeken konular arasında yer aldığını görmek mümkündür.⁷ Binaenaleyh bu konunun mü'minler açısından günümüzde de problemlili konular arasında yer aldığı söylenebilir. Zira malum olduğu üzere haktan ve sırat-ı müstakimden inhiraf etmiş, hidayetden dalaletle sapmış nice birey ve gruplara rastlanabilmektedir. Dolayısıyla ben Müslümanım deyip de İslâm dinine göre hareket etmeyen kimselerin insanlar için ne derece fitneye sebebiyet verdikleri müşahede edilebilmekte, böylece bu kimselerin

¹ el-Bakara 2/21, 186; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/102; el-A'râf 7/29; et-Tevbe 9/31; Yûnus 10/3; Hûd 11/123; el-Hac 22/77; Yâsîn 36/61; ez-Zâriyât 51/56.

² el-Bakara 2/185; el-A'râf 7/3; Yûnus 10/15; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Girnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dıraz vd., (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2004), 672-673.

³ el-A'râf 7/2; el-Enfâl 8/24; en-Nahl 16/44; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 673; Süleyman Pak, "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/1 (2012), 353-381.

⁴ Âl-i İmrân 3/32, 132; en-Nisâ 4/69, 80; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/20; en-Nûr 24/52; el-Ahzâb 33/36; Muhammed 47/33; el-Haşr 59/4; et-Teğâbun 64/12.

⁵ en-Nisâ 4/105; en-Nahl 16/44, 64; el-Enbiyâ 21/107; ez-Zuhruf 43/64.

⁶ el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/31, 51; el-En'âm 6/126; el-İsrâ 17/9; en-Neml 27/92; el-Ahzâb 33/21; el-Haşr 59/7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Râid b. Sabri b. Alfa. 2. Baskı. (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015), Mukaddime, 1/10 (No. 11).

⁷ en-Nisâ 4/136; el-En'âm 6/153; Asr 103/1-3.

söylem ve eylemleri arasındaki uyumsuzluk neticesinde toplumda sorunlar söz konusu olabilmektedir.⁸ Bunun yanı sıra mü'min olduklarını iddia eden bazı kimselerin de Kur'ân-ı Kerîm'in bütününe inanmadıkları, onun bir kısmını kabul ederken diğer kısmını reddettikleri, böylece bu kimselerin toplumlarda İslâm dini ile ilgili olarak yanlış intibah bıraktıkları gözlemlenebilmektedir.⁹

Mümtehine sûresinde Yüce Allah'a ve mü'minlere karşı açıkça düşmanlık yapanlara dair mü'minlerin takip edebilecekleri gereken yol hakkında bilgi verildiği görülmektedir.¹⁰ Sûrede Yüce Allah'ın ve mü'minlerin; başka bir ifadeyle İslam'ın düşmanlarıyla dostluk kurulamayacağı, onlarla yapılacak ilişkilerde mü'minlerin dikkatli olmaları gerektiği, bunun yanı sıra hal ve hareketleriyle mü'minlere karşı düşmanlık yapmayan gayrimüslimlerle iyi ilişkiler kurmaya bir engel bulunmadığı hususunda ifadelerin yer aldığı müşahede edilmektedir.¹¹ Ayrıca sûrede tevhid mücadelesiyle ilgili olarak Hz. İbrahim'in ve onu takip edenlerin, mü'minlere örneklik teşkil ettiği belirtilmektedir.¹² Sûrede, Hudeybiye Barış Antlaşması'nın akabinde meydana gelen bazı olaylar sebebiyle inkâr edenlerin zulmünden kaçıp Mekke'den Medine'ye hicret eden mü'min kadınların bazı haklarının muhafaza edilmesi ile alakalı hükümlerin ve kadının statüsü hakkında yapılan biatin söz konusu edildiği ifade edilebilir.¹³

Mümtehine sûresi 5. âyetin, mü'minlerin inkâr edenlere bir fitne, bir imtihan konusu olmamaları için Yüce Allah'a sığınıp dua etmelerini dile getirdiği söylenebilir.¹⁴ Ayrıca bu âyetin, mü'minlerin sûrenin muhtevasına göre hareket edip etmeme noktasında sûrenin diğer âyetleri ile ilişkili olduğunu görmek mümkündür. Başka bir ifade ile mü'minlerin Mümtehine sûresindeki diğer âyetlerin ayrı ayrı ele aldığı hususları yerine getirip getirmeme noktasında imtihan edilmiş olmaları mümkündür. Dolayısıyla mü'minlerin, Kur'ân-ı Kerîm'in diğer sûrelerinde geçen emir ve yasaklara uygun hareket etmeleri gerektiği gibi Mümtehine sûresinde geçen emir ve yasaklara göre bir tutum sergilemeleri gerektiği kabul edilebilir.¹⁵

Sûrenin mevzubahis ettiği konulara geçmeden önce şu hususu belirtmede fayda vardır: Mümtehine sûresi, Medine'de inmiş olup 13 âyettir.¹⁶ İsmi, 10. âyette geçen

⁸ el-Bakara 2/44; er-Ra'd 13/25; en-Nahl 16/92; es-Saff 61/2-3; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 1/339.

⁹ el-Bakara 2/85; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/242; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 1/472; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-munîr*, 9. baskı (Dimaşk: Dâru'l-fikir, 1340/2009), 1/236.

¹⁰ el-Mümtehine 61/1; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/250-252.

¹¹ el-Mümtehine 61/7-8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-risale, 2006), 20/405-407; Yûsra es-Seyyid Muhammed, *Bedâiu't-tefsîr'l-l-câmi' li mâ fesserehu'l-imam İbn Kayyim el-Cevziyye*, thk. Salih Ahmed eş-Şâmî (Riyad: Dâr İbn Hazm, 1427/2006), 3/149.

¹² el-Mümtehine 61/4; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/403-404.

¹³ el-Mümtehine 61/12; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/423-429.

¹⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dürü'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkez hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 1424/2003) 14/410.

¹⁵ el-Enbiyâ 21/35. âyette de her nefsin ölümü tadacağı belirtildikten sonra, insanların bir imtihan olarak hem hayır hem şer ile denendiği ifade edilmektedir. Ayrıca bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim dağıtım, ts.), 7/536.

¹⁶ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1325/2004), 6/164; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/395.

فَأَمْتَحِنُوهِنَّ¹⁷ lafzından almıştır.¹⁷ Mushaf'taki sıralamaya göre, Kur'ân-ı Kerîm'in 60. sûresidir. İniş sırası itibarıyla 91. sûredir. Ahzâb sûresinden sonra en-Nisâ sûresinden önce inmiştir.¹⁸ Şimdi sûrenin muhtevasını şu şekilde ele almak mümkündür:

1. Mümtehine Sûresinin Muhtevası

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'in her sûresinin kendine ait bir muhtevası vardır. Muhteva ise, kendisini ihtiva eden sûrenin ne olduğunu, başka bir ifadeyle o sûrenin kimliğini ortaya koyan temel unsurdur. Dolayısıyla Mümtehine sûresinin de kendine mahsus bir muhtevası söz konusudur. Mümtehine sûresinin muhtevasını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1.1. Mü'minlerin İnkârcılara Karşı Sergilemesi Gereken Davranışlar

Sûrede, Yüce Allah'ın mü'minlere hitap edip O'nun yolunda cihad etmeyi emrettiği, Yüce Allah'ın ve mü'minlerin düşmanlarına sevgi gösterip onların dost edinilmemesi gerektiği, Yüce Allah'a ve mü'minlere düşmanlık yapanların hakkı inkâr ettikleri, Hz. Peygamber'i ve onunla beraber Yüce Allah'a inananları hicrete zorladıkları ifade edildiği görülmektedir.¹⁹ Yüce Allah'ın, gizlenen ve açıklanan ne varsa hepsini bildiğine, gizliden gizliye düşmanlara sevgi beslemenin haktan sapmak anlamına geldiğine, Yüce Allah'a ve mü'minlere düşman olanların, ellerine fırsat geçmesi halinde mü'minlere her türlü eziyeti reva göreceklerine ve mü'minlerden hakkı inkâr etmelerini isteyeceklerine dair bilgi verildiği müşahede edilmektedir.²⁰ Kıyamet gününde hiçbir kimsenin başka bir kimseye fayda vermeyeceği, Yüce Allah'ın her şeye muttali olduğu,²¹ Hz. İbrahim'de ve ona tâbi olanlarda mü'minler için güzel örneklik bulunduğu hakkında malumatın yer aldığı görülmektedir.²² Hz. İbrahim'in ve ona uyanların, kendi kavimlerine, Yüce Allah'ı bırakıp O'ndan başkalarına taptıkları için, onlarla bir ilişkilerinin olmadığını, onları reddettiklerini, onlarla aralarında sadece ve yalnız Yüce Allah'a inanmaya kadar devam edecek bir düşmanlık ve nefret zuhur ettiğini söyledikleri bilgisi verilmektedir.²³ Ancak Hz. İbrahim'in, babasının bağışlanması için (onun iman etmesi ümidiyle belirli bir zaman dâhilinde) duada bulunacağı müstesna edildiği,²⁴ Yüce Allah'tan geleceklere karşı babasına bir şey yapamayacağını da söylediği, ayrıca Hz. İbrahim'in ve ona uyanların yalnız Yüce Allah'a dayanıp güvendikleri, O'na yönedikleri, dönüşün ancak Yüce Allah'a olduğunu söyledikleri ifade edilmektedir.²⁵

Sûrenin 4. âyetinde yer alan وَالَّذِينَ مَعَهُ ifadesinden kastın, Hz. İbrahim'e iman eden mü'minler²⁶ ile Hz. İbrahim zamanında ve ona yakın dönemde yaşarken ona uyan enbiyâ

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/395; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/535.

¹⁸ Muhammed es-Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît* (Kahire: Dâru'l-maârif, 1992), 14/317.

¹⁹ el-Mümtehine 61/1; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/398; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/543-544.

²⁰ el-Mümtehine 61/2; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/401; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/250-251; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/545.

²¹ el-Mümtehine 61/3; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/401; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/546.

²² Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/167-168; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/403-404.

²³ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/167-168; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994), 4/283-284.

²⁴ et-Tevbe 9/114; Meryem 19/41-47; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/330.

²⁵ el-Mümtehine 60/4; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 28/131.

²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelbî (Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1988), 5/156; Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b.

olduğu belirtilmektedir.²⁷ Nitekim bu hususta İbn Atiyye, Hz. İbrahim ile beraber Nemrud'a karşı mücadele eden bir topluluğun mevcudiyetinin bilinmediğini belirterek ikinci izahı daha doğru bulmaktadır.²⁸ Burada özellikle Hz. İbrahim'in ve ona tâbi olanların tavırlarının örnek alınmasına vurgu yapıldığı görülmektedir. Aynı âyette mü'minlerin inkârcılara söylediği, onlar sadece ve yalnız Yüce Allah'a inanıncaya kadar devam edecek bir düşmanlık ve nefret zuhur ettiği mealindeki ifadelerini de sûrenin 7. 8. ve 9. âyetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları mucibince onlara sürekli düşmanlık yapmak ve nefret etmek şeklinde açıklamak gerçeklere uygun düşmemektedir. Hz. İbrahim ve onunla birlikte olanların bu söyledikleriyle, inkârcıların gittiği yolu kabul etmediklerini, onların davranışlarının mesuliyetini taşımayacaklarını, hakikati açık bir şekilde ortaya koyarak bu hususta müsamahakâr olamayacaklarını belirtmiş, bilhassa yeni mü'min olup gönüllerinde henüz imanın tam yerleşmediği, bazen tereddüt yaşayan kimselerin maneviyatını koruyup güçlendirmeyi hedeflemiş olmaları muhtemeldir.²⁹

1.2. Hz. İbrahim'in ve Beraberindekilerin Güzel Örnekliliği

Sûrede Hz. İbrahim'in, ona tâbi olanların ve tüm mü'minlerin³⁰ Yüce Allah'tan kendilerinin inkârcılar için bir fitne, bir imtihan konusu yapılmamaları ve mağfiret olunmaları için duada bulunmaları istendiği, bunun yanı sıra Yüce Allah'ın kudret ve hikmet sahibi olduğu ifade edildiği görülmektedir.³¹ Ayrıca, hiç şüphe duymadan Yüce Allah'ın ihsanına ve ahiret gününe umutla bakanlar için, Hz. İbrahim'de ve ona tâbi olanlarda güzel bir örneklik bulunduğu dair tekrar vurgu yapıldığı,³² Yüce Allah'ın bu güzel örnekten yüz çevirenlere muhtaç olmadığı, O'nun her türlü övgüye layık olduğu da ifade edildiği müşahede edilmektedir.³³

Sûrenin 4. ve 6. âyetlerinde geçen *أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ* tamlamasının, Ahzâb sûresi 21. âyette Hz. Peygamber için de söz konusu edilmiş olduğu görülmektedir. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'de üç âyette yer alan bu tamlamada mü'minlerden Hz. İbrahim'i, onunla birlikte olanları ve Hz. Peygamber'i örnek almaları gerektiği ortaya çıkmış olmaktadır.³⁴ Bunun

İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, thk. Ali b. Muavvad vd. (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993), 3/352; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/143; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/329.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru hicr, 2001), 22/566; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/403; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/252; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/547.

²⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/168; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. er-Rahhale el-Faruk vd. (Beyrut: Dâru'l-hayr, 2007), 8/279; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir*, 8. Baskı (Ankara, DİB Yayınları, 2020), 5/313.

²⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-abikan, 1998), 6/91; Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ân*, 4/284-285; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/131; Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 5/313.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983), 3/150; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/403; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/329.

³¹ el-Mümtehine 60/5; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/168; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/405.

³² Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/253.

³³ el-Mümtehine, 60/6; el-Bakara 2/130, 133, 135; Âl-i İmrân 3/67, 68, 95; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/161; Yusuf 12/38; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/78; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/168; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/405; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/548.

³⁴ Âl-i İmrân 3/31, 68, 95; en-Nisâ 4/125; el-A'râf 7/158; Yusuf 12/38; en-Nahl 16/123; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/168; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/283-284; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/548.

yanı sıra burada, Yüce Allah'a ve mü'minlere karşı olanlarla münasebetlerde, Hz. İbrahim'den ve ona uyanlardan istifade edilecek tecrübelerle işaret edildiği anlaşılabilir.³⁵

1.3. Yüce Allah, Mü'minlerle Düşmanlar Arasından Bazılarını Dost Kılabilir

Sûrede, Yüce Allah'ın, mü'minlerle düşmanlar arasından bazı kimseleri dost kılabileceğini ve kudretli, bağışlayıcı ve merhamet sahibi olduğunu belirttiği görülmektedir.³⁶ Yüce Allah'ın, din hususunda mü'minlerle savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmayı ve onlara adaletli davranmayı yasaklamadığı, adaletle hareket edenleri sevdiği³⁷ ancak din için mü'minlerle savaşmış, onları yurtlarından çıkarmış ve çıkarılmalarına destek vermiş kimselerle dostluk kurmayı yasakladığı, onlarla dostluk kuranların kendilerine yazık etmiş olacaklarını ifade ettiği müşahede edilmektedir.³⁸ Dolayısıyla burada, birinci âyetteki Yüce Allah'a ve mü'minlere düşmanlık eden kimselerle dostluk kurmanın yasaklanmasının sebebinin ifade edilmiş olduğu anlaşılabilir.³⁹ 7. âyete göre yasağın gayesi, karşılıklı dostluk kurmak suretiyle, zulmeti ortadan kaldırmak ve her çeşit hayra, iyiliğe mani olan bağnazlığı bertaraf etmek ve özgürce düşünme ortamını temin etmek şeklinde yorumlanabilir. Böylece mânevî baskı sebebiyle veya menfaat elde etme fikriyle gösterilen sevgiye ihtiyaç kalmasın, hakiki ve riyasız muhabbete ulaşılabilsin. 8. ve 9. âyetlere göre bu yasağın, İslâm dinini kabul etmemeyi değil de din hakkında mü'minlerle savaşmayı, onları vatanlarından çıkarmayı ve onların çıkarılmalarına destek vermeyi esas aldığı söylenebilir. Gerçekten Mekke'nin fethedilmesiyle birlikte putperestlerin yaptıkları baskıların son bulduğu, barışın temin edildiği, insanların fevc fevc Yüce Allah'ın dinine girdiği, bu esnada Hz. Peygamber'in muhabbet ve müsamahasının görüldüğü bilinen bir husustur.⁴⁰ Dolayısıyla bahsedilen olumsuzluklar olmadıkça hangi dine mensup ve hangi etnik kökene sahip olursa olsun, tüm insanlarla iyilik ve adalet temeline dayalı alakaların tesis edilebileceği anlaşılmaktadır. Bu konudaki nesh iddiaları da mesnetten yoksun olarak görülebilir.⁴¹ Ayrıca 7. âyetin başında bulunan "umulur ki, belki de" gibi anlamlara gelen عَسَى yardımcı fiili Yüce Allah için kullanıldığında, Yüce Allah'tan yapılmış bir vaadi ifade ettiği söylenebilir.⁴² Eğer dikkat edilirse, Kur'ân-ı Kerîm'in bu hususta getirdiği esaslar, mü'minlere ayrıcalık tanımayan; tek taraflı ve öznel değer taşımayan objektif vasıflı ilkeler olduğu fark edilebilir.⁴³

Sûrenin 9. âyetindeki *وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ* ibaresini sûrenin 8. âyeti içeriğinde kabul etmek mümkündür. Bu ibarenin 8. âyette açıkça yer almaması, düşmana destek verenlerle alakayı kesmekte aceleci olmamak, düşmanları bu davranıştan vazgeçirecek siyasî müdahalelere fırsat vermek gerektiği cihetinde bir ince mânâ taşıması sebebiyle olabilir.⁴⁴ Ayrıca 8. âyet, dostluk bağlarını devam ettirebilmeye alakalı umumi bir hüküm ihtiva ettiği, 9. âyet de, yardımlaşma ve dayanışma ilişkisi tesis edilmesi hakkında tahdid

³⁵ Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14: 332; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/312.

³⁶ el-Mümtehine 60/7; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/169; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/405-406.

³⁷ el-Mümtehine 60/8; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/150; Semerkandî, *Bahr*, 3/353; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/408-409; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/152.

³⁸ el-Mümtehine, 61/9; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/409; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/253; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/548-549.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/152.

⁴⁰ en-Nasr 110/1-2; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/313-314.

⁴¹ Taberî, *Câmi'*, 22/574; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/153; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/313.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/93; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/253; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/151; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/333.

⁴³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/315.

⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, 7/549-550.

getirdiği, kendileriyle ittifak yapılacakların düşmana destek vermemelerini şart koştuğu şekilde yorumlanabilir.⁴⁵

1.4. Hicret Eden Mü'min Kadınların Durumu

Sûrede, Yüce Allah'ın mü'minlerden, hicret eden mü'min kadınları -onların imanlarını Yüce Allah daha iyi bilmekle beraber- imtihan etmelerini, mü'min oldukları anlaşılırsa -mü'min kadınlar ve inkârcılar birbirlerine helal olmadıkları için- hicret eden mü'min kadınları inkârcılara iade etmemelerini, ayrıca kocalarına onlara harcadıklarını, verdikleri mehirlerini geri vermelerini buyurduğunu görmek mümkündür.⁴⁶ Mehirleri ödenmesi halinde hicret eden kadınlarla mü'minlerin evlenmelerinde bir sakınca olmadığı, ayrıca inkârcı kadınların mü'minler tarafından nikâh altında tutulmamaları, onlara yapılan harcamaların geri istenmesi, onların da harcadıklarını geri alması talep edildiği görülmektedir.⁴⁷ Bunun da Yüce Allah'ın hükmü olduğu, Yüce Allah'ın insanlar arasındaki hükmünü bu şekilde verdiği, bunun yanı sıra hakkıyla bilen, hüküm ve hikmet sahibi olanın yüce Allah olduğu ifade edildiği görülmektedir.⁴⁸ Ayrıca mü'minlerin eşlerinden biri inkârcılara gider, dolayısıyla tazminat ödeme sırası mü'minlere gelmişse, eşleri kaçmış kimselere harcadıklarına eşit bir şey verilmesi mü'minlere bildirilmiştir. Bununla beraber mü'minlerin, iman ettikleri Yüce Allah'a karşı gelmekten sakınmaları gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁹

1.5. Hudeybiye Barış Antlaşması 5. Maddesi İçeriği

Hicretin 6. yılında Hz. Peygamber ile Kureyşlilerin imzaladıkları Hudeybiye Antlaşmasının 5. maddesine göre, velisi izin vermeden Kureyş'ten Hz. Peygamber'e geleni Hz. Peygamber onlara geri verecek, Hz. Peygamber'in maiyetinden Kureyş'e geleni ise onlar Hz. Peygamber'e geri vermeyeceklerdi.⁵⁰ Bu maddenin, mü'minlere ağır gelmiş olduğu lakin Hz. Peygamber'in ona oldukça riayet ettiği görülmektedir.⁵¹ Antlaşmada yalnız erkek muhacirlerin hükme bağlanmış olmaları gerekçesiyle Mekke'den Medine'ye muhacir mü'min kadınların Hz. Peygamber'e sığınmalarının yeni bir problem oluşturması dolayısıyla Mümtetine 10. ve 11. âyetlerin, hicret eden mü'min kadınların -belli bir sınavdan sonra- kabul edilmeleri ve karşı tarafa geri verilmemeleri hükmünü getirdiği anlaşılmaktadır.⁵² Hz. Peygamber'in, hicret eden mü'min kadınların antlaşmada açıkça

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/28; et-Tevbe 9/23-24; el-Mücâdele 58/22; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/152-153; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/315-316.

⁴⁶ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/168-170; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/414; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/254-255; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/553.

⁴⁷ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/170.

⁴⁸ el-Mümtetine 60/10; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/171; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyî'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Kuveyt: Dâru'n-nevadir, 2010), 5/215; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/160.

⁴⁹ el-Mümtetine 60/11; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/171; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed b. Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, 2004), 468-469; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-Arabî, 1990), 3/271-272; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/161-163; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/322.

⁵⁰ İbn İshak, *es-Sîre*, 462; İbn Hişam, *es-Sîre*, 3/263; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslam*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslamî, 2003), 1/248; Muhammed Hamîdullah, *Mecmû'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râside* (Beyrut: Dâru'n-nefais, 1987), 77.

⁵¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 1/249.

⁵² İbn İshak, *es-Sîre*, 368-369; İbn Hişam, *es-Sîre*, 3/271-272; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/169-170; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/410-411.

ifade edilmemiş olması hasebiyle kadınları iade etmediği, buna mukabil münferit olarak karşı çıkanlar olmuşsa da⁵³ Kureyşlilerin buna itiraz etmedikleri görülmektedir.⁵⁴ Bu ise, antlaşmaya aykırı herhangi bir durumun mevzu bahis olmadığını, aynı zamanda Hz. Peygamber'in mü'minlerin güvenliğini sağlamakla beraber titizlikle ahdi yerine getirdiğini ortaya koymuş olabilir. Öte yandan bazı âlimlerin, Hudeybiye Antlaşması'nın evveleminde kadınlara da şamil olduğunu fakat bu âyetlerin onu sınırlandırıp sadece erkeklere has kıldığını belirttiği görülmektedir.⁵⁵ Bu antlaşmanın, birbirleriyle mücadele eden inançları farklı iki topluluğun on yıllığına barış ilân etmesi esasına dayanmış olduğu bilinmektedir.⁵⁶

1.6. Kadınların Biatı ve Sosyal Hakları

Mümtehine sûresinde, mü'min kadınların Yüce Allah'a şirk koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, İslâm dinine, akla ve mantığa uygun hiçbir hususta Hz. Peygamber'e karşı çıkmayacakları belirtildiği müşahede edilmektedir.⁵⁷ Mü'min kadınların sözü edilen bu hususlarda Hz. Peygamber'e biat etmeye geldiklerinde, Hz. Peygamber'in onların biatlerini kabul etmesinin ve onlar için Yüce Allah'tan bağışlama dilemesinin talep edildiği, ayrıca Yüce Allah'ın çok bağışlayan ve çok merhamet eden olduğu ifade edildiği görülmektedir.⁵⁸ Burada bahsedilen biati, Hz. Peygamber'e, dinin esas buyruklarına; emir ve yasaklarına riayet etme konusunda söz vermek anlamında değerlendirmek mümkündür. Hz. Peygamber'in, 1. ve 2. Akabe biatlerinde olduğu gibi şartlar neyi gerektiriyorsa, bazen hem erkeklerden hem kadınlardan biat aldığı bilinmektedir.⁵⁹

1.7. Yüce Allah'ın Gazap Ettiği Kimseleri Dost Edinmemek

Sûrenin, 1. âyetinde, müşriklere karşı mü'minlerin nasıl davranacaklarına dair bilgi verildiği gibi sûrenin 13. âyetinde de müşriklerden geri kalmayan Yahudilere karşı mü'minlerin nasıl bir tavır gösterecekleri ifade edildiği görülmektedir.⁶⁰ Ayrıca mü'minlerin, Yüce Allah'ın kendilerine gazap ettiği bir topluluğu dost edinmemeleri

⁵³ İbn İshak, *es-Sîre*, 468; İbn Hişam, *es-Sîre*, 3/271.

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), 4/229; Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/299.

⁵⁵ Semerkandî, *Bahr*, 3/354; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/411; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 8/283; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/215; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/154-155; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/554-555; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/318.

⁵⁶ Vâhidî, *el-Vasît*, 4/285-286; Hamîdullah, *Mecmû'atu'l-vesâik*, 77; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/317.

⁵⁷ el-Mümtehine 60/12; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/172-174.

⁵⁸ el-Mümtehine 60/12; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 5/524-525; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mümtehine Sûresi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/562.

⁵⁹ İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/79, 86; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mehna (Beyrut: Şeriketu'l-a'lamî, 2010), 1/357; Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001), 1/187, 188; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/286-288; el-Feth 48/10, 18.

⁶⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühu*, 5/161; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Dürücü'd-dürrer*, thk. Talat Salâ el-Ferhan – Muhammed Edib Şekûr (Amman: Dâru'l-fikir, 1430/2009), 2/635;

gerektiği, bu topluluğun, inkârcıların kabirlerden ümit kestikleri gibi âhiretten ümit kesmiş olduğu müşahede edilebilir.⁶¹

2. Mümtehin Sûresi 5. Âyet Bağlamında Mü'minlerin İnkârcılar İçin Fitne Olması Meselesi

Burada Mümtehin sûresi çerçevesinde fitne lafzının yer aldığı 5. âyetin, sûrenin diğer âyetleriyle ilişkisi üzerinde durulacaktır. Mümtehin sûresinin 5. âyetinde şöyle buyrulmaktadır:

رَبِّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفُ رَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ “Rabbimiz! Bizi, inkâr edenler için bir fitne/sınama konusu yapma. Bizi bağışla ey rabbimiz! Çünkü kudret ve hikmet sahibi olan Sensin.”⁶²

Bu âyette geçen kelimelere bakılırsa, onların başında فِتْنَةً (fitne) kelimesinin geldiği söylenebilir. Fitne kelimesinin ise sözlükte “bela”, “imtihan”, “deneme” vb. manalara geldiği, altını posasından ayırmak için onu ateşte eritmek anlamındaki فَتَنَ (fetene) kökünden türediği,⁶³ الفتن (el-fetn) kelimesinin ise “yakmak” anlamını ifade ettiği,⁶⁴ bu kelimenin Kur’ân’da “ateşe atmak, ateş ile azaplandırmak” anlamında kullanıldığı müşahede edilmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla fitne kelimesinin lügatlerde verilen başlıca manalarını şöyle hülâsa etmek mümkündür: “Deneme”, “sıkıntı”, “üzüntü”, “belâ”, “imtihan”. İnsanı aşk ateşine düşürüp gönlünü çeldiği ve normal düşünmesine mani olduğu için kadına da “fettan” denildiği, kuyumcu, kişinin akli dengesini bozup ahlâkını ifsat eden ve ceza görmesine neden olan şeytan, bunun yanı sıra zarar vermesi dolayısıyla hırsız için de “fettan” sözcüğü kullanıldığı, ayrıca insanın hırsını harekete geçirip günah ve hata işlemesine neden olan altın ve gümüşe “iki fettan”, insanları meşakkatli bir sınavdan geçirdiği için Münker ve Nekir’e de “kabrin iki fettanı” denildiği görülmektedir.⁶⁶ “Fitne” kelimesinin, inanç uğruna katlanılan büyük işkence manasına geldiğini ifade etmek de mümkündür.⁶⁷

Fitne kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de 34 âyette, türevleri ise 26 âyette yer aldığı görülmektedir.⁶⁸ Fitne kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de mevkiine göre “ibtîlâ (sınama), ihtibâr (deneme) ve imtihan”,⁶⁹ “şirk, küfür, müşriklerin Müslümanlara karşı uyguladıkları ve onları şirke döndürmeye yönelik yaptıkları baskılar”,⁷⁰ “sapıklık, sapma, saptırma”,⁷¹

⁶¹ el-Mümtehin 60/13; Mâverdi, *en-Nüket*, 5/526; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/169-170.

⁶² el-Mümtehin 60/5; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/311-312; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/289.

⁶³ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru sadr, ts.), 13/317; Taha 20/40, 85; el-Ankebût 29/3; Sâd 38/34; ed-Duhân 44/17.

⁶⁴ Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luga*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, 4. Baskı (Beyrut: Dâru’l-İlmi lî’l-melayin, 1990), 6/2175-2176; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/390.

⁶⁵ ez-Zâriyât 51/13, 14; el-Bürûc 85/10.

⁶⁶ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudî, 4. Baskı, (Dımaşk: Dâru’l-kalem - Beyrut: ed-Dâru’ş-şamiyye, 2009), 623-625; İbn Manzûr, *Lisân*, 13/317; Muhammed Murtaza el-Hüseyinî ez-Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, thk. Mustafa Hicazî (Kuveyt: 2001), 35/489-497.

⁶⁷ Câhiz, *el-Osmaniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-cil, 1991), 29, 30, 32, 40; Mustafa Çağrıncı, “Fitne”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156.

⁶⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-hadis, 1364/1945), “ftn”, 511-512.

⁶⁹ el-Bakara 2/102; Tâhâ 20/40, 85, 90, 131.

⁷⁰ el-Bakara 2/191, 193, 217; en-Nisâ 4/91.

⁷¹ el-Mâide 5/41, 49; es-Sâffât 37/162.

“azap, işkence, ateşe atma”,⁷² “düşman saldırısı”,⁷³ “Yüce Allah’ın kullarına verdiği farklı imkânlarla onların birbirlerine karşı niyet ve tutumlarını ortaya çıkarması”,⁷⁴ “günah”,⁷⁵ “şeytanın hile ve tuzağı”,⁷⁶ “şeytanın zayıf ruhlu kişilere aşılacağı bâtil inanç ve kuruntu”,⁷⁷ “nifak”,⁷⁸ “delilik”⁷⁹ gibi farklı anlamlarda yorumlanabilecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.⁸⁰

Âyette geçen *لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا* ibaresinin genellikle şöyle açıklandığı müşahede edilmektedir: “Bizi onlara mağlup etme, direkt veya onlar aracılıyla cezaya çarptırma. Mü'minlerin iddiası şayet doğru olsaydı, inanıp itimat ettikleri Yüce Allah mü'minleri desteklerdi yahut bu muameleyle karşılaşmazlardı, düşüncesine kapılırlardı. Bu nedenle kendilerini hakikat ve doğruluk üzerinde olduklarını zannetmesinler. Bizi bu şekilde bir imtihana sebep eyleme”.⁸¹ Başka bir izaha göre âyette Yüce Allah’ın mü'minlerin aleyhine inkârcılara imkân vermemesi istenmektedir zira inkârcıların mü'minlerden daha çok imkânâ sahip olmaları mü'minlere bir sıkıntı, bir imtihan sebebidir.⁸² Bunun yanı sıra burada fitneyi Müslümanların acı, üzüntü verici, bozuk ve geri kalmış bir durumda olmaları; hayır işlerinde başkalarına iyi örnek olacak bir yapıya sahip olmamaları şeklinde açıklamak da mümkündür. O zaman mana, Ey Rabbimiz! Amellerimizi ve sözlerimizi kötü kılma ki inkârcılar dinimizden nefret etmesinler. Onlar, eğer dinimiz her türlü kötülüğe karşı olsaydı, bunun eseri ona uyanlar üzerinde görülürdü, her türlü ayrılıktan ve gerilikten uzak kalırlardı, demesinler.⁸³

Mümtehine sûresi 5. âyetinde geçen fitne kelimesinin, içinde bulunduğu âyeti sûredeki diğer âyetlerle ilişkilendirmede önemli rol oynadığı söylenebilir. Sûrenin 5. âyetindeki dua eğer Hz. İbrahim’in ve onunla birlikte olanların yaptıkları bir dua olarak değerlendirilirse, onların eylem ve söylemlerinde gösterdikleri davranışların örnek alınması, Yüce Allah tarafından mü'minlere verilmiş bir görev şeklinde telakki edilebilir.⁸⁴ Buradaki fitne, inkârcıların yaptıkları zulüm, işkence ve baskılarına Hz. İbrahim’in ve ona tabi olanların maruz kalıp muztarip olmaları, sıkıntı çekip hallerinin bozulması olarak tezahür etmiş olabilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de mü'minler sadece Aziz ve Hamid olan Yüce Allah’a iman ettikleri için *إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ* ifadesi kullanılmıştır.⁸⁵ Yine Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Musa kendi kavmine, eğer siz gerçekten Allah’a iman etmiş iseniz,

⁷² el-Ankebût 29/10; ez-Zâriyât 51/13, 14; el-Burûc 85/10.

⁷³ en-Nisâ 4/101.

⁷⁴ el-En’âm 6/53; el-Furkân 25/20; Taberî, *Câmi’*, 7/206-207; 18/193-194.

⁷⁵ et-Tevbe 9/49.

⁷⁶ el-A’râf 7/27.

⁷⁷ el-Hac 22/53; Taberî, *Câmi’*, 27/226.

⁷⁸ el-Hadîd 57/14.

⁷⁹ el-Kalem 68/6.

⁸⁰ Çağrı, “Fitne”, 13/156.

⁸¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/150; Taberî, *Câmi’*, 22/569; Mâverdi, *en-Nüket*, 5/51; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 8/281; Kurtubî, *el-Câmi’*, 20/405; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5/212; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/331; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/313; İbn Manzûr, *Lisân*, 13/317.

⁸² Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-fikir, 1981), 29/303; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/148; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/313.

⁸³ Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/331.

⁸⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/253.

⁸⁵ el-Bürûc 85/10.

⁸⁶ Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/331.

eğer O'na teslim olmuş kimseler iseniz, artık sadece O'na tevekkül edin dediğinde⁸⁷ onlar, فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ! demişlerdi.⁸⁸

Sûrenin 5. âyetine göre mü'minlerin, 1. âyetteki hususlara riayet etmedikleri takdirde inkâr edenlere bir fitne konusu olmaktan kurtulamayacakları söylenebilir. Burada mü'minlerin, Yüce Allah'ın ve kendilerinin hakkı inkâr eden düşmanlarını dost edinmemeleri, Yüce Allah'a iman etmiş oldukları için kendilerini yurtlarından çıkarmış olmaları nedeniyle onlara sevgi göstermemeleri, Yüce Allah'ın rızasını kazanmak adına cihad ediyorlarsa nehy edilen hususlara uymaları ve düşmanlara gizli sevgi beslememeleri gerektiği bildirilmiştir. Dolayısıyla mü'minlerin 5. âyette yer aldığı gibi Yüce Allah'tan inkâr edenlere bir fitne konusu olmamaları için dua etmeleri gerektiği ifade edilmiş olabilir.⁸⁹

Mümtehine sûresinin 2. âyetinde inkârcıların, mü'minleri ele geçirdiklerinde mü'minlere düşman olmakta, ellerini ve dillerini kötülükle mü'minlere uzatmakta, mü'minlerin kendileri gibi inkâr etmelerini talepte buldukları belirtilmektedir.⁹⁰ Sûrenin bu 2. âyeti, fitnenin başka bir boyutunu gösterdiği söylenebilir. Zira bu durumun sûrenin 5. âyetiyle doğrudan ilişkili olduğunu görmek mümkündür.⁹¹ Dolayısıyla burada mü'minlerden, inkârcılara bir fitne konusu olmamaları için Yüce Allah'a yalvarmalarının istendiğini anlamak mümkündür.

Sûrenin 3. âyetinin, kıyamet gününde akrabaların ve çocukların asla fayda vermeyeceği, Yüce Allah'ın insanların arasını ayıracağı ve yapılan her şeyin O'nun tarafından hakıyla görüldüğü, böylece insanların bu dünyada imtihan edildikleri, dolayısıyla mü'minlerin bu âyetin muhtevasına uymayarak gelişigüzel davranışlarda bulunup inkârcılar için bir fitne konusu olmamaları üzerinde durduğu söylenebilir.⁹²

Sûrenin 4. âyetinde ise mü'minler için Hz. İbrahim'de, -babasına bağışlama dilemesi sözü hariç-⁹³ ve onunla birlikte olanlarda güzel bir örnek bulunduğu ifade edilerek tevhid inancının vurgulandığını görmek mümkündür.⁹⁴ Dolayısıyla Hz. İbrahim'i ve onunla birlikte olanları örnek alıp almamada mü'minlerin sınanmış oldukları anlaşılmaktadır.⁹⁵ Hz. İbrahim'i ve ona uyanları örnek almak istemeyen varsa, o kimsede hak olan imanın alametlerinin olmadığı belirtilmiştir.⁹⁶ Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e, Hakk'a yönelen Hz. İbrahim'in dinine uyması emredilmiş, Hz. İbrahim'in Yüce Allah'a şirk koşanlardan olmadığı ifade edilmiştir.⁹⁷ Ayrıca Yüce Allah'ın, Hz. İbrahim'i birtakım emirlerle sınıdığı, Hz. İbrahim'in o emirlerin hepsini yerine getirdiği, dolayısıyla Yüce Allah'ın Hz. İbrahim'i insanlara önder yapacağı buyurduğu, bununla birlikte Hz. İbrahim'in soyundan da Yüce Allah'tan önderler yapmasını istediği, bunun üzerine Yüce Allah'ın,

⁸⁷ Yûnus 10/84.

⁸⁸ Yûnus 10/85; Vâhidî, *el-Vasît*, 2/556.

⁸⁹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/166; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/397.

⁹⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/167; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20//401-402.

⁹¹ Mâverdî, *en-Nüket*, 5/518.

⁹² Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/167; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20//402.

⁹³ et-Tevbe 9/114; İbnü'l-Arabî, *Ahkâm*, 4-227.

⁹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/166-167; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/518;

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/227; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/403-404.

⁹⁶ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 28/74; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/332.

⁹⁷ en-Nahl 16/123.

Kendisinin ahdinin (verdiği sözün) zalimleri kapsamadığını buyurduğu görülmektedir.⁹⁸ Burada 5. âyet gereğince mü'minlerin, Hz. İbrahim'i ve onunla birlikte olanları örnek almamaları halinde, inkârcılara bir fitne sebebi olmaktan ve bunun mesuliyetinden kurtulamayacakları söz konusu edilmiş olabilir.

Sûrenin 6. âyetinde Hz. İbrahim'in ve onunla birlikte olanların mü'minlere, Yüce Allah'ı ve ahiret gününü içtenlikle isteyenlere güzel bir örnek bulunduğunun tekrar vurgulanmış olduğu, ayrıca Yüce Allah'ın mü'minler için verdiği bu örnekten yüz çevirenlerin, Yüce Allah'ın her şeyden müstağni ve övülmeye lâyık olduğunu bilmelerinin gerektiği üzerinde durulduğu görülmektedir.⁹⁹ Böylece Yüce Allah'ın buyruğu olarak mü'minlerin, Hz. İbrahim'i ve ona uyanları örnek alma zorunluluğu söz konusu olabilir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu örnek şahsiyetlerin öğrenilmesi, bilinmesi ve ona göre hayatın düzenlenip yaşanması konusunda mü'minlerin imtihan edilmiş olmaları mümkündür. Bu durumda 5. âyete göre mü'minlerin inkâr edenlere bir fitne konusu olmamaları için Yüce Allah'tan talepte bulunmalarının lüzumuna işaret edilmiş olabilir.

Sûrenin 7. âyetinde Yüce Allah'ın mü'minlerle düşmanlardan bazı kimseler arasında bir sevgi (مَوَدَّةً) koyma ihtimali üzerine mü'minlerin, inkâr edenlerden ilişkileri tamamen kesmemelerine dair bilgi verildiği görülmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla bu âyette mü'minlerin inkâr edenler hakkında takınacakları itidalli tavrın ön plana çıktığı anlaşılabilir. Burada mü'minlerin hayatın şart ve icaplarını iyi okuyup doğru değerlendirmelerde bulunmalarının önem arz ettiğini ifade etmek mümkündür. Bu ise fitnenin, imtihanın farklı bir cihetini gösterdiği, binaenaleyh mü'minlerin, hayatı okumada yanlış yapıp inkâr edenler için bir fitne konusu olmaktan uzak durmaları gerektiğini dile getirmiş olabilir. Bu bakımdan mü'minlerin 5. âyete göre inkârcılar için bir fitne konusu olmamaları noktasında Yüce Allah'tan istekte bulunmalarının gerektirdiğine işaret edilmiş olabilir. Ayrıca bu âyette Yüce Allah'ın hakkıyla güç yetiren, çok bağışlayan ve çok merhamet eden olmasına vurgu yapıldığı müşahade edilmektedir.¹⁰²

Sûrenin 8. âyetinde Yüce Allah'ın din konusunda mü'minlerle savaşımayan, onları yurtlarından çıkarmayan kimselere iyilik yapmayı ve onlara âdil davranmayı yasaklamadığını, âdilce davrananları sevdiğini belirttiği görülmektedir.¹⁰³ Böylece mü'minlerin, teaddi etmeyen düşmanlara karşı iyilikte bulunmada ve onlara adaletli davranmada herhangi bir beisin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla mü'minlerin bu âyette yer alan hususlara riayet edip etmemede imtihan edilmiş oldukları söylenebilir. Neticede 5. âyete göre mü'minlerin 8. âyetin muhtevasına uygun hareket ederek inkârcılar için bir fitne sebebi olmamaları noktasında Yüce Allah'a yalvarmalarının mevzubahis olduğunu ifade etmek mümkündür.

Mümtehine sûresi 9. âyette Yüce Allah'ın, mü'minlere ancak onlarla din hususunda savaşan, onları yurtlarından çıkararak ve çıkarılmalarına destek veren kimseleri dost edinmelerini yasakladığı, düşmanları dost edinen kimselerin asıl zalimler olduğunu

⁹⁸ el-Bakara 2/124.

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/405.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/405; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/252-253; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/332.

¹⁰¹ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/168; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/405-406.

¹⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 28/74; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/333-334.

¹⁰³ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/169; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/407-408.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/407-408; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/334-335.

belirttiği görülmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla mü'minlerin bu nehye uyup uymamada imtihan edilmiş oldukları anlaşılabilir. Bu imtihanda mü'minlerin 5. âyete göre inkârcılar için bir fitne konusu olmamaları için Yüce Allah'tan talepte bulunmaları istenmiş olabilir.

Mümtehine sûresi 10. âyette, hicret eden mü'min kadınlar mü'minlere geldiklerinde -Yüce Allah onların imanlarını daha iyi bildiği halde- mü'minlerin onları imtihan etmeleri, mü'minler onların inanmış kadınlar olduklarını anladıkları takdirde, mü'min hanımlar inkâr edenlere inkâr edenler de mü'min hanımlara helâl olmadıkları için, muhacir mü'min kadınları inkâr edenlere iade etmemeleri,¹⁰⁶ inkârcıların mehir olarak harcadıklarını da onlara, yani inkârcı kocalarına geri vermeleri gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰⁷ Bu âyette, mehirlerini vermeleri halinde mü'minlerin bu kadınlarla evlenmelerinde bir günah olmadığı, müşrik hanımları da nikâhlarının altında tutmamaları gerektiği, bunun yanı sıra mü'minlerin o kadınlara harcadıklarını evlendikleri inkârcı kocalarından, inkârcıların İslâm'ı kabul eden ve mü'minlerle evlenen eski hanımlarına harcadıklarını da mü'minlerden istemeleri ifade edilmektedir. Bunun da Yüce Allah'ın insanlar arasında vermiş olduğu hükmü olarak bildirildiği¹⁰⁸ ayrıca burada Yüce Allah'ın hakkıyla bilen¹⁰⁹ ve hüküm ve hikmet sahibi¹¹⁰ olduğuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla mü'minlerin 5. âyete göre 10. âyette yer alan hususlara uyup uymamada imtihan edilmiş olmaları mümkündür. Neticede mü'minlerin bu âyetin gereğini yerine getirmemeleri halinde inkârcılar için bir fitne konusu olmaktan kurtulamayacaklarına işaret edilmiş olabilir.

Burada şu belirtilebilir: İnsanlık tarihi boyunca sürekli devam eden hicret ve iltica olaylarını, dolayısıyla muhacir ve mültecileri kısmen de olsa Mümtehine sûresinin 10. âyeti çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Gerek hicret eden olsun gerek iltica eden olsun, bunların yetkililerce belirlenen kriterlerle imtihan edilmesi, birtakım sorularla sınava tabi tutulması, başka bir ifadeyle hicret veya iltica edenlerin kimliklerinin iyice araştırılması; uyuşturucu, anarşi, terör, sosyal dokuyu bozma vs. eylemlerini sergileyip sergilemeyecekleri, zararlı yahut problemlili olup olmadıkları üzerinde durduktan ve elde edilen sonuçlardan sonra himaye altına alınıp alınamayacaklarına karar verilebilir. Bu durumun ise her iki taraf için, yani hicret eden veya iltica eden ile hicret edilen veya iltica edilen açısından bir fitne, bir imtihan konusu olması mümkündür. Dolayısıyla mü'minlerin, hak ve ödevlerini ifa edebilmeleri, kötülük yapma, yanlış iş tutma, zarar verme, zarar görme gibi fitneye sebebiyet verebilecek her türlü işten uzak durmaları için Yüce Allah'tan istekte bulunmaları büyük önem arz edebilir.

Mümtehine sûresi 11. âyette, mü'minlerin eşlerinden herhangi biri inkâr edenlere giderse, mü'minler de onlarla çarpışıp ganimet elde ederlerse, eşleri gidenlere sarf ettikleri kadarının verilmesi mü'minlerden istendiği, bununla birlikte mü'minlerin iman ettikleri Yüce Allah'a karşı gelmekten sakınmaları gerektiği üzerinde durulduğu

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/409; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/335.

¹⁰⁶ Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/338-339.

¹⁰⁷ Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/169-170.

¹⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 28/78-79; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/339-341; Muhammed, *Bedâiu't-tefsîr*, 3/150.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/32; Abdurrezzak b. Abdulmuhsin el-Bedir, *Fıkhu'l-esmâ'i'l-husnâ* (Riyad: Dâru't-tevhîd, 2008), 134; Mâhir Abdulhamîd Cevâd el-Mukaddem, *Esmâu'llahi'l-husnâ maânîha ve celâluha* (Riyad: Dâru'lel ve's-suhub, 1431/2010), 127-128.

¹¹⁰ el-Bakara 2/32; Bedir, *Fıkhu'l-esmâ'i'*, 175. Mâhir el-Mukaddem, *Esmâu'llahi'l-husnâ*, 77-78.

görülmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla mü'minlerin, bu emre riayet edip etmemede sınanmış oldukları kabul edilebilir. Böylece mü'minlerin 5. âyet gereğince inkârcılara bir fitne konusu olmaktan kurtulmaları için Yüce Allah'a yalvarmaları söz konusu edilmiş olabilir.

Mümtehine sûresi 12. âyette Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'e muhacir mü'min kadınlar şu hususlarda biat etmek üzere geldiklerinde, Hz. Peygamber'den onların biatlerini kabul etmesini ve onlara Yüce Allah'tan bağışlama dilemesini istediği belirtilmektedir. Bu biate göre Mekke'den Medine'ye hicret eden mü'min kadınlar; Yüce Allah'a şirk koşmayacak, hırsızlık yapmayacak, zina etmeyecek, çocuklarını öldürmeyecek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmeyecek ve hiçbir iyi işte Hz. Peygamber'e karşı gelmeyeceklerdir.¹¹² Dolayısıyla hicret eden mü'min kadınların Hz. Peygamber'e verdikleri bu sözleri tutup tutmamada imtihan edilmiş olmaları mümkündür. Bu durumda sûrenin 5. âyeti gereğince mü'min kadınların inkârcılara bir fitne konusu olmamaları için Yüce Allah'a yalvarmaları onlardan talep edilmiş olabilir. Ayrıca bu âyette Yüce Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğuna da vurgu yapıldığı görülmektedir.

Sûrenin 13. âyetinde Yüce Allah'ın mü'minlere, Yüce Allah'ın kendilerine kızdığı, kabirlerdeki inkârcıların ümitlerini yitirdiği gibi ahiretten ümitlerini yitirmiş bir toplumu, Yahudîleri veli edinmelerini yasakladığı görülmektedir.¹¹³ Bu yasağın, sûrenin 1. âyetteki yasağı teyit etme ve muhtevasını genişletme niteliğini taşıdığı söylenebilir.¹¹⁴ Dolayısıyla mü'minlerin Yüce Allah'ın gazap ettiği, ahiretten ümidini kesmiş olduğu kimseleri dost edinip edinmeme noktasında imtihan edilmiş oldukları anlaşılabilir. Bu konuda mü'minlerin inkârcılara bir fitne konusu olmamaları için 5. âyet gereği Yüce Allah'a duada bulunmaları talep edilmiş olabilir.¹¹⁵

Sonuç

Mümtehine sûresi, Kur'ân'ın diğer sûreleri gibi, kendine has muhtevası ile hayatı Yüce Allah'ın emirleri, nehiyeleri ve tavsiyeleri istikametinde yaşamayı konu edinmiştir. Mümtehine sûresine göre mü'minlerin, inkârcıların sergiledikleri davranışlara dikkat etmeleri ve duruma göre en doğru tavrı takınmaları gerekmektedir. Eğer mü'minlere düşmanlık yapıyorlarsa mü'minler onlarla dostluk ilişkileri kuramayacaklar, eğer düşmanlık yapmıyorlarsa onlarla dostluk ilişkileri tesis edebileceklerdir.

Mümtehine sûresi 5. âyete göre mü'minlerin, genelde tüm insanlara, özelde ise inkârcılara bir fitne aracı olmamaları için Yüce Allah'tan talepte bulunmaları icap etmektedir. Mü'minlerin inkârcılar için fitne olması meselesi, müfessirlerce farklı şekillerde izah edilmiştir. Mü'minlerin düşmanlara mağlup olmaları, direkt ya da onlar vasıtasıyla ceza görmeleri olarak yorumlandığı gibi, düşmanların, "mü'minlerin iddiası doğru olsaydı, itimat ettikleri Allah onları desteklerdi yahut bu muameleye tabi tutulmazlardı" fikrine kapılıp kendilerini hakikat ve doğruluk üzere zannetmelerine sebep olmak şeklinde de izah edilmiştir. Ayrıca Yüce Allah'ın, inkârcılara mü'minlerin aleyhine daha çok imkân vermesi olarak da açıklanmıştır.

¹¹¹ Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/342-343.

¹¹² Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/172; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/520-521; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 28/80-81; Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/343-347.

¹¹³ Mâverdî, *en-Nüket*, 5/526; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/431; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/256.

¹¹⁴ Tantâvî, *et-Tefsîr*, 14/347-348.

¹¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/253.

H. İbrahim'in ve ona tabi olanların, inkârcılara karşı yaptıkları mücadelede sergiledikleri davranışlar, mü'minler için güzel örnek olarak takdim edilmiştir. H. Peygamber'in kabul ettiği büyük ehemmiyeti haiz Hudeybiye Barış Antlaşmasının, birbirleriyle mücadele halinde olan inançları farklı toplumların birlikte barış ilân edebileceğini ortaya koymuş, dolayısıyla mü'minlerin gayrimüslimlerle antlaşma yapabileceğini göstermiştir. Mümtehine sûresinin işaret ettiği bu barış antlaşması sonrasında özellikle toplumda kadının statüsü belirlenmiş, ona ait mehir, irade beyanı, karar verme gibi bazı hakları kayıt altına alınmıştır. Hicret eden mü'min kadınların H. Peygamber'e gelip biat ederek ona karşı gelmeyeceklerine dair söz vermeleri, onların bu durumunu somutlaştırmıştır.

Mümtehine sûresi 5. âyetin mü'minlerin, inkârcılara bir fitne konusu olmamaları için yapmaları gereken bir dua niteliği taşıdığı görülmüştür. Bunun yanı sıra mü'minlerin, sûrede gündeme getirilen düşmanları dost edinip edinmeme, onlara sevgi gösterip göstermeme, H. İbrahim'i ve onunla birlikte olanları örnek alıp almama, mü'minlere düşmanlık yapmayan gayrimüslimlere karşı âdilce davranıp davranmama, hicret eden mü'min kadınları imtihan edip etmeme gibi Yüce Allah tarafından vaz edilmiş ilkelerin istenildiği şekilde ifa edilip edilmemesinin mü'minler için bir fitne sebebi olduğu, bu açıdan 5. âyetin sûrenin diğer âyetleriyle bir bağlantısının bulunduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Abdülbaki. Kahire: Dâru'l-hadis, 1364/1945.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.
- Bedir, Abdurrezzak b. Abdulmuhsin. *Fikhu'l-esmâi'l-husnâ*. Riyad: Dâru't-tevhîd, 2008.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Osmaniyye*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1991.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâci'l-luga*. Thk. Ahmed Abdulğafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melayin, 4. Baskı, 1990.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Dürücü'd-dürer*. Thk. Talat Salâ el-Ferhan - Muhammed Edib Şekûr. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-fikir, 1430/2009.
- Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 3. Baskı, 1983.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Hamîdullah, Muhammed. *Mecmû'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*. Beyrut: Dâru'n-nefais, 1987.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhîr et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Er-Rahhale el-Faruk vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-hayr, 2007.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1990.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ahmed b. Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Râid b. Sabri b. Alfa. 2. Baskı. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât*. Thk. Safvan Adnan Davudî. 4. Baskı, Dimaşk: Dâru'l-Kalem - Beyrut: ed-Dâru's-şamiyye, 2009.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 8. Baskı, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risale, 2006.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdumaksud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Muhammed, Yüsra es-Seyyid. *Bedâiu't-tefsîr'l-câmi' li mâ fesserehu'l-imam İbn Kayyim el-Cevziyye*. Thk. Salih Ahmed eş-Şâmî. 3 Cilt. Riyad: Dâr İbn Hazm, 1427/2006.
- Mukaddem, Mâhir Abdulhamîd Cevâd. *Esmâu'llahi'l-husnâ maânîha ve celâluha*. Riyad: Dâru'lel ve's-suhub, 1431/2010.
- Pak, Süleyman. "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri". C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/1 (2012), 353-381. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/232639>
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1325/2004.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. Thk. Abdullah Diraz vd., Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-'ulûm*. Thk. Ali b. Muavvad vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Merkez hicr lî'l-buhus ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 1424/2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-nevadir, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Tantâvî, Muhammed es-Seyyid. *et-Tefsîru'l-Vasît*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, 1992.

- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1994.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdulemir Mehna. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu'l-a'lamî, 2010.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mümtehine Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/562. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-'Arûs*. Thk. Mustafa Hicazî. 40 Cilt. Kuveyt: 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühu*. Thk. Abdulcelil Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tarîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvağ. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-abikan, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-munîr*, 9. Baskı. 17 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikir, 1340/2009.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 48, Aralık/December 2022, 166-186

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/73713>

ISSN 2791-6812

Vuĥdâniyyât'tan 'Uşâriyyât'a Âlî ve Nâzil Isnâd

Al-Isnâd al-'Âli and al-Isnâd al-Nâzil Ranging from Wuĥdâniyyât to 'Ushâriyyât

Yazar Bilgisi Author Information

Selahattin YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya, Türkiye
Asst. Prof., Malatya İnönü University Faculty of Theology, Malatya, Türkiye
selahattin.yildirim@inonu.edu.tr, www.orcid.org/0000-0003-3104-0251

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1102693
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
13 Nisan/April 2022	13 Aralık/December 2022

Öz

Hız. Peygamber (s.a.v.) gerek Kur'an âyetlerini gerekse kendi sünnetini ümmetin her bir ferdine doğru ve eksiksiz bir şekilde aktarmak için yoğun bir çaba sarf etmiştir. İnananları da överek öğrendikleri bilgileri başkalarına aktarmaları için teşvik etmiştir. Hız. Peygamber'in (s.a.v.) övgüsüne ve dualarına mazhar olabilmek için başta sahâbe olmak üzere sonradan gelen nesiller Kur'ân ve sünneti diğer Müslümanlara aktarmak için yoğun bir mesai harcamışlardır. Bu gayretlerin neticesinde Hız. Peygamber'in verdiği mesajlar uzak yakın pek çok kişiye ulaşmıştır. Rivâyetler Hız. Peygamber'in (s.a.v.) mesajını kimi araçlar vasıtasıyla kendilerine ulaşan bazı Müslümanların bu bilgileri bizzat Hız. Peygamber'den (s.a.v.) teyit etmek ve O'nu görme bahtiyarlığına ulaşabilmek için Medine'ye geldiklerini ortaya koymuştur. Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra bilgiyi bizzat ondan teyit etme imkânı kaybedildiğinden dolayı ona en yakın kaynaktan alma aşaması devreye girmiştir. Bu nedenle değişik bölgelerdeki tâbiîn uleması bu amaç uğruna sahâbenin bulunduğu şehir ve bölgelere yolculuklar düzenlemişlerdir. Hatta sahâbe de bizzat Hız. Peygamber'den (s.a.v.) işitmedikleri hadisleri onu duyan diğer sahâbîlerden işitmek ve teyit etmek üzere uzun mesafeler kat etmişlerdir. Daha sonraları bu yolculuklar bir gelenek haline almış, sünnet ve hadisle iştigal edenler tarih boyunca Hız. Peygamber'den gelen bilgilere mümkün olan en az aracı ile ulaşmaya gayret göstermişlerdir.

Hadis âlimlerinin çoğunun bilgiye en az aracı ile ulaşma gayretlerinin temel nedeni kaynağa yaklaştıkça rivâyetin değişme ve farklılaşma olasılık ve oranının düşmesidir. Bir diğer ifadeyle ravi sayısı arttıkça mantıksal olarak taktî, idrâc, mevkufu merfûlaştırma, mürseli muttasıllaştırma, mana ile rivayet, yanlış anlama, zayıf ile sika raviyi karıştırma, tashîf gibi ravi tasarruflarının gerçekleşme ihtimali de artacaktır. Bu nedenle güvenilir olmaları koşuluyla en az râvi ile ilk kaynağa muttasıl olarak ulaşmayı hedefleyen âlî isnâd talebi yüzyıllarca devam etmiş, bu uğurda uzun yolculuklar yapılmıştır. Bu çabaların neticesinde âlî ve nâzil kavramları oluşmuş ve alanda büyük bir literatür meydana gelmiştir. İslam ilim tarihinde er-rihle fi taleb'il-hadîs adı ile anılan seyahatlerin amaçlarının başında âlî isnâdı elde etmek yer almıştır. Muhaddisler bu yolculuklar neticesinde âlî isnâdlı hadisleri toplayabilmişlerdir. Elde ettikleri bu türden hadisleri diğerlerinden daha üstün görmüş ve onlara büyük önem atfedip ayrı cüzlerde yazıp kaydetmişlerdir.

Bu çalışmada öncelikle âlî ve nâzil isnâdın tanımı yapılmış, her birinin kısımları ve râvi sayısına göre isnâd çeşitleri üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede öncelikli olarak âlî isnâdın tanımı yapılmış, âlî isnâdın önemi ile ilgili muhaddislerin açıklamalarına ve serdettikleri gerekçelere yer verilmiştir. Ayrıca âlî isnâd elde etmek için yapılan yolculuklara kısaca değinildikten sonra âlî isnâdın beş kısmı incelemeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda konuyla ilgili müstakil bir risâle kaleme alan İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî (öl. 507/1113) ile İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) yaklaşımları mukayeseli bir şekilde incelenmiş ve aradaki farklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada âlî isnâdın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla onun mukâbili olan nâzil isnâd da incelemeye tabi tutulmuştur. Nâzil isnâdın daha güvenilir olduğunu iddia edenlerin delilleri zikredilmiştir. Daha sonra râvi sayısına göre isnâdın vuhdâniyyât'tan 'uşâriyyât'a on çeşidi konusuna geçilmiştir. Başta Kütüb-i sitte müellifleri olmak üzere diğer bazı meşhur muhaddislerin eserlerinde en âlî ve en nâzil isnâdlarının kaç râvili olduğu ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bu müelliflerin âlî senedli hadislerini bir araya getiren kitaplar ve yazarları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Âlî isnâd, Nâzil isnâd, Vuhdâniyyât, 'Uşâriyyât.

Abstract

Prophet Muḥammad made an intense effort to convey, as accurately and thoroughly as possible, both the verses of the holy Qur'ān and his own Sunna to each and every individual of the universal Muslim community known as the umma. He also praised the believers and encouraged them to pass on to others what they learned from him. In order to be honored with the praise and prayers of the Prophet, later generations, especially the Companions, put in a tremendous amount of time and energy transferring the Qur'ān and Sunna to other Muslims. As a result of these efforts, divinely ordained Prophetic messages reached many geographically dispersed people. Some Muslims, who received the messages of the Prophet through intermediaries, visited Medīna to confirm the information conveyed to them through the Prophet himself and to have the pleasure of seeing him in person. However, after the death of the Prophet, the possibility of direct confirmation was no longer an option. Thus, the stage of getting information from the closest possible source came into play. To this purpose, the scholars of the Tābī'ūn (lit. followers) living in different regions organized trips to the cities and regions where the companions lived. Even the companions themselves traveled long distances to hear and confirm the Prophetic traditions, conveyed ḥadīths on behalf of the Prophet, from other companions who heard them from the Prophet in person. Later on, these journeys evolved into a tradition, and ḥadīth scholars tried to receive Prophetic traditions with the fewest possible intermediaries.

The main reason why most ḥadīth scholars tried to reach the information with the fewest number of intermediaries in between was the decrease in the probability of both change and differentiation of the narration as one gets closer to the first source. In other words, an increase in the number of narrators automatically increases the possibility of certain narrator-based variations, such as taqtī' (narrating a certain part from the text of ḥadīth), idrāj (addition either to the text or the chain of narration of a Prophetic tradition), converting a mawqūf (a ḥadīth attributed to a companion) to a marfū' (a ḥadīth attributed to the Prophet himself) and a mursal (a ḥadīth narrated from the Prophet by a follower of the companions) to muttaṣil (a ḥadīth narrated from the Prophet by a companion), transition with meaning, misunderstanding, confusing a ḍa'īf (weak) narrator with thiqa (reliable) narrator, and taṣḥīf (distortion and misrepresentation). Therefore, the demand for al-isnād al-'ālī (the high chain of narration), which aims to reach the first source with the fewest possible number of reliable narrators continued for centuries, and long journeys were undertaken for this purpose. As a result of these efforts, the concepts of al-isnād al-'ālī and al-isnād al-nāzil (the low chain of narration) emerged, and subsequently a large literature in the field was produced. In the history of Islamic science, one of the main goals of the trips undertaken for the sake of Prophetic traditions, known as al-riḥla fī ṭaleb al-ḥadīth, were made to obtain the al-isnād al-'ālī, resulting in collection of Prophetic traditions with shortened chain of narrations by ḥadīth scholars. A great deal of importance was attached to such Prophetic traditions. They were regarded as superior in comparison with others and were recorded separately.

First, this study elaborates on the definitions of al-isnād al-'ālī and isnād al-nāzil. Then, it brings forth the types of each one and the categories of isnād according to the number of narrators. To this end, besides defining the high chain of narration, it provides explanations and justifications provided by the scholars of ḥadīth showcasing the significance of al-isnād al-'ālī. In addition, after a brief mention of journeys undertaken to obtain high chain of narrations, it addresses five types of al-isnād al-'ālī. In this context, to determine the differences between the approaches

of Ibn al-Qaysarānī al-Maqdisī (d. 507/1113) and Ibn al-Şalāḥ (d. 643/1245), each of whom wrote a separate treatise on the subject, it comparatively examines them. To provide a better understanding of al-isnād al-âli, it investigates its counterpart, al-isnād al-nâzil, and it mentions evidence provided by scholars who prioritize al-isnād al-nâzil. Then, it discusses ten types of isnād classified based on the number of narrators ranging from wuḥdāniyyāt to 'ushāriyyāt. The study also elaborates on which of these types are included in the works of some famous scholars of ḥadīth, especially in those of the authors of the Kutub al-Sitta (the six most authentic collections of Prophetic traditions). At the same time, this study identifies books that collected the Prophetic traditions with high chain of narration from Kutub al-Sitta and some other works of ḥadīth.

Keywords: Ḥadīth, al-Isnād al-Âli, al-Isnād al-Nâzil, Wuḥdāniyyāt, 'Uşāriyyāt.

Giriş

İslâm âlimleri, dinin temel kaynaklarından biri olan sünneti doğru ve sağlam yollardan almak ve sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde ulaştırabilmek için büyük fedakârlıklar göstermiş, bu yolda tarihe mal olmuş çabalar sarf etmişlerdir. Gösterilen bu çabalar sayesinde Resûlullah'ın (s.a.v.) mirasına sahip çıkılmış, bu eşsiz servet bize kadar sağlam yollarla ulaşmıştır. Bu gayretler daha Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken başlamıştır. Civar kabilelerde yaşayan bazı Müslümanlar, bir konuda bilgi almak veya işittikleri bir meseleyi, bizzat Hz. Peygamber'den teyit etmek ve birinci ağızdan dinlemek için Medine'ye gelmişlerdir. Bir rivâyete göre Dimâm b. Sa'lebe adında bir şahıs Allah'ın üzerinde farz kıldığı ibadetleri Hz. Peygamber'in kendilerine gönderdiği elçiden öğrenmekle iktifâ etmemiş, Medine'ye kadar gelerek bu bilgileri birinci ağızdan dinlemiştir.¹ Muhaddisler, Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivâyete dayanarak âlî isnâdı talep etmenin sünnet olduğuna hükmetmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî bu rivâyeti delil göstererek bir hadisin râvisi güvenilir olsa bile nâzil isnâd ile yetinmenin doğru olmadığını ve âlî isnâdı aramak gerektiğini söylemiş ve "Eğer âlî isnâd talebi müstahab olmasaydı Hz. Peygamber, yanına gelen bu kişiye cevap vermez ve elçisinin verdiği haberle yetinmesini ondan isterdi." demiştir.²

Buna benzer bir olay da sahâbe döneminde vuku bulmuştur. Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 52/672) bir hadis üzerindeki tereddüdünü gidermek için Medine'den Ukbe b. Âmir'in (öl. 58/678) yanına Mısır'a gitmiştir. Hadisi sorup öğrendikten sonra tekrar Medine'ye dönmüştür. Çünkü o hadisi Hz. Peygamber'den bizatihi işiten Ebû Eyyûb (r.a.) ile Ukbe b. Âmir'den (r.a.) başka kimse kalmamıştı. O dönemde Medine'de bu hadisi ikinci ağızdan işitenler olmasına rağmen Ebû Eyyûb, onlara sormak yerine birinci ağızdan işiten Ukbe b. Âmir'den öğrenmek için bir aylık mesafede bulunan Mısır'a yolculuk etmiştir.³ Ebû'l-Âliye (öl. 106/724) şöyle demiştir: "Bizler Basra'da ashâbdan yapılan bazı rivâyetleri işitirdik. Fakat buna razı olmayıp bizzat ashâbın ağızından dinlemek için Medine'ye geldik."⁴ Bu

¹ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhiḥ* (Beyrut: Mustafa Dîb el-Buğâ, 1993), "İmân", 34.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh Hâkim en-Nîsâbûrî, *Marifetu ulûmi'l-hadîs*, thk. Mu'zam Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1977), 5.

³ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, 8.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *er-Riḥle fi talebi'l-hadîs*, thk. Nûreddîn 'Itr (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1395/1975), 93; Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân b.

hassasiyet Hz. Peygamber'in vefatından sonra da ümmet arasında devam etmiş ve bir gelenek haline gelmiştir.⁵

Birçok muhaddis en son râvi ile hadisin ilk kaynağı arasındaki aracılardan azlığı veya çokluğunu sıhhat ve kuvvet bakımından tarikler arası derecelendirmede önemli bir ölçüt olarak kabul etmişlerdir. İsnâd zincirinde bulunan her bir râvinin hata yapması ihtimal dahilinde olduğundan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kısa bir yoldan ulaşan hadis ile uzun bir yoldan ulaşan rivâyet arasında fark gözetmişlerdir. Onlar, râvilerin çoğalmasını hadiste taktî, idrâc, mevkûfu merfûlaştırma, mürseli muttasıllaştırma, mana ile rivayet, yanlış anlama, zayıf ile sika raviyi karıştırma, tashîf gibi râvi tasarruflarından kaynaklanan hataların çoğalması, râvilerin azalmasını ise bu ve benzeri hataların da azalması olarak kabul etmişlerdir.⁶ Söz konusu gerekçelerden dolayı tarihte birçok muhaddis tarafından âli isnâda büyük önem atfedilmiş, hadislerin âli bir isnâdla elde edilmesi için uzun mesafeler kat edilerek diyar diyar dolaşmıştır. İslam kültür tarihinde *er-Rihle fî taleb'il-hadîs* adı ile anılan bu yolculuklar neticesinde pek çok muhaddis on binlerce hadisi rivâyet etme hakkı elde etmiştir. Topladıkları bu rivâyetler arasında iftihar vesilesi kıldıkları ise âlî isnâdlarla naklettikleri hadisler olmuştur.⁷

Bazı muhaddisler de neden olduğu birtakım olumsuzlukları ileri sürerek âlî isnâdı vermiş, râvi sayısının azlığı yerine sika ve fakîh olmalarını tercihe şayan görmüşlerdir.⁸ Bu görüşte olan bazı zâhit muhaddisler, âlî isnâdı dünya ziynetine benzetmiştir. Bu nedenle ona fazlaca bir değer atfetmemiş, âlî isnâda ulaşma imkânları olduğu halde nâzil isnâd ile iktifa etmişlerdir.⁹

Âlî ve nâzil isnâdla ilgili olarak daha önce yapılan çalışmalarda genel olarak bu iki türün önemi ve çeşitleri üzerinde durulmuştur.¹⁰ Bu çalışmada ise öncelikli olarak İbnü'l-Kayserânî, (öl. 507/1117) ve İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) eserlerinde zikretmiş oldukları âlî isnâd çeşitleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Âlî isnâdın tüm kısımlarını kapsayacak bir tanım önerilmiştir. Daha sonra vuhdâniyyâttan 'uşâriyyâta âlî ve nâzil isnâd çeşitleri üzerine durulmuş, başta kütüb-i sitte olmak üzere temel hadis kaynaklarının bu türden rivâyetleri tespit edilmeye çalışılmış ve gerekli görülen değerlendirmeler yapılmıştır.

Muhammed Sehâvî, *Fethu'l-muğîş bi-şerh' Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003), 3/279.

⁵ Bkz. Buhârî, *Sahîh*, "İlim", 19.

⁶ Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr (Şam: Dârü'l-fikr, 1986), 256.

⁷ Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağları* (İstanbul: Gelenek, 2004), 160, 161. Âlî isnâd elde etmek bu yolculukların düzenlenme amaçlarından en önemlisi idi. Bundan başka diğer birtakım saikler de vardı. Bunlar arasında değişik bölgelerden yaşayan muhaddislerin rivâyetlerini toplamak, hadisin doğruluğunu tespit etmek, râvilerin durumunu araştırmak, hadis tenkidi ve illetlerin tespitinde âlimlerle müzakere etmek gibi hususlar yer alır. Bkz. Hâfîz el-Bağdâdî, *er-Rihle*, (Nşr. Mukaddimesi) 17-24; Yusuf Açikel, *Hadis Toplamak İçin Yapılan Seyahatler (Rihle)* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1992), 66.

⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ulûmü'l-hadîs*, 11.

⁹ Takiyyuddîn b. Muhammed b. Ali İbn Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, ts.), 46.

¹⁰ Bazı çalışmalar için bkz. Ahmet Yücel, *Senedde 'Uluvv - Nüzül ve 'Avâfîl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1986); Mücteba Uğur, "Hadis Rivayetinde 'Uluv-Nuzûl' Meselesi ve Hadisçilerin 'Uluv' Tutkusu", *Diyanet İlmî Dergi* 36/1 (1998); Ali Toksarı, "Âlî İsnâd açısından Abd b. Humeyd ve Küttüb-i sitte İmamlarının Sülâsiyyâtı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1990); Ali Çelik, *Hadis Rivâyetinde 'Âli ve Nâzil İsnâd - Buhârî'nin Sülâsiyyâtı* (Ankara: Fecr, 2019).

1. Âlî İsnâd

Âlî kelimesi “علی - یعلو - علوا” kalıbının ism-i fâili olup yüce ve yüksek olan nesne manasına gelir.¹¹ İsnâd ise sözlükte dayanmak, yaslanmak ve itimat etmek anlamını ifade eder.¹² Bir hadis terimi olarak âlî isnâd, genel olarak hadis metninin iki veya daha çok isnâdından ilk kaynağa en az râvi ile ulaşan sened şeklinde tarif edilmiştir.¹³ Bu tanıma göre bir isnâdın âlî olması için râvi sayısı ön plana çıkmış olsa da muhaddislerce âlî isnâdda üzerinde durulan en önemli husus senedin sıhhati olmuştur. Dolayısıyla sahih olmayan bir senedin râvi sayısı az olsa bile âlî diye nitelendirilmemiştir. Mesela, İbnü'l-Mübarek (öl. 181/797) “hadisin sıhhati isnâdın yakınlığı ile değil, râvilerin sika olmalarıdır” demiştir. Bazıları da muhaddisin delil olarak zikretmek veya kitabına almak durumunda kaldığı, fakat âlî bir tarikini bulamadığı bir hadisi, nâzil olarak nakletse bile onun âlî sayılacağını belirtmiştir. Bazı muhaddisler de ‘uluvvu sayı olarak değil fakihlik, zabt ve itkân gibi râvide bulunması gereken birtakım niteliklerle ilişkilendirmişlerdir.¹⁴ Hadisler arasında teâruzu giderme yollarından biri de tercihtir. Farklı tariklerden geldiği için râvisi çok olan hadiste yanlışlık ve yanlış daha az olur gerekçesiyle kesretü'r-rüvvât bir tercih sebebi olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte kısa yoldan kaynağa ulaştığı için âlî isnâdla rivayet edilen hadisin nâzil olana tercih edileceği de belirtilmiştir.¹⁵ Burada yerine göre râvilerin çokluğu tercih sebebi olurken bazı durumlarda da az râvi ile kaynağa ulaşmanın tercih sebebi olduğu görülmekte ve zahiren bir çelişki söz konusu olduğu intibai verilmektedir. Böyle bir yanlış anlamaya mahal vermemek için kesretü'r-rüvvâtta kastın bir senedde diğerine nazaran fazla râvinin bulunması (nâzil isnâd) olmayıp bir hadisin birkaç farklı tarikten rivayet edilmesi olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Muhaddisler bir senedin âlî olması için en önemli şartın senedde zayıf râvilerin bulunmaması olduğunu vurgulamışlardır. Kesîr b. Süleym (öl. 170/786), Yagnem b. Sâlim (öl. 190/805), Hırâş b. Abdullah (öl. 222/836 sonrası), Musa et-Tavîl (öl. ?) ve Ebü'd-Dünyâ Osman b. el-Hattâb (öl. 327/938) gibi kimseler sahâbîlere yetişip onlardan hadis dinlediklerini, dolayısıyla âlî isnâda sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Fakat bu zevat cerhtadil otoritelerince zayıf veya yalancı olarak kabul edilmiş, rivâyetlerindeki râvi sayısı az olsa dahi hiçbir değer atfedilemeyeceğini vurgulamışlardır.¹⁶ Bu nedenle olsa gerek Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) âlî isnâdı anlatırken sadece A'meş (öl. 148/765), İbn Cüreyc (öl. 150/767), Evzâî (öl. 157/774), Şu'be (öl. 160/777), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Züheyr b. Muâviye (öl. 173/789), Mâlik b. Enes (179/795), Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795) ve Hüseyim b. Beşîr (öl. 188/804) gibi meşhur hadis imâmlarına az sayıda râvi ile ulaşan sahih isnâdlı kısmını zikretmiş ve bu gibi imâmlardan sonra râvi sayısı artsa bile yine de âlî isnâd

¹¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993), 15/83-85.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/220.

¹³ Raşit Küçük, “İsnâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/157; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 139.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbu'n-Nevâvi*, thk. Ebû Kuteybe Nazâr Muhammed el-Fâryâbî (Beyrut: Dâru Taybe, ts.), 2/655; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'l-'uluvv ve'n-nuzûl fî'l-hadîs*, thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 65, 66; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2/607.

¹⁵ Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, *Kavâidü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2001), 1/323; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, ts.), 202.

¹⁶ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'l-'uluvv*, 60.

sayılağını belirtmiştir.¹⁷ Hâkim, bu tespitiyle zayıf olmayan, kusursuz bir sened ve az sayıda râvi ile Hz. Peygamber'e ulaşan isnâdın âlî isnâddan olmadığını iddia etmemiştir.¹⁸ Bilakis o, Hz. Peygamber'e mücerret kurbiyetin isnâdın âlî olması için yeterli olmadığını belirtmiş ve bunu ispat etmek için yukarıda adlarını zikrettiğimiz zayıf ve yalancı râvilerden gelen isnâdları örnek olarak zikretmiştir.¹⁹

Muhaddislerin âli isnâda övgü sadedinde söyledikleri ona gösterdikleri önemin bir göstergesidir. Yahyâ b. Ma'în'e (öl. 233/847) ölüm döşeğindeyken canının ne istediği sorulmuş o da "Tenha bir ev, âlî bir isnâd." diye cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel, (öl. 241/855) "Âlî isnâd için seyahate çıkmak, önceki nesillerden bize intikal eden bir sünnettir. Nitekim Abdullah b. Mesûd'un ashâbı, Kûfe'den Medine'ye rihle yaparak Hz. Ömer'den hadis dinliyor ve öğreniyorlardı." demiştir. Muhammed b. Eslem et-Tûsî (öl. 242/856) de "İsnâdın yakınlığının Allah'a yakınlık" olduğunu ifade etmiştir.²⁰ İbnü's-Salâh, (öl. 643/1245) bunu "Âlî isnâd Hz. Peygamber'e yakınlıktır; Hz. Peygamber'e yakınlık da Allah'a yakınlıktır." şeklinde izah etmiştir.²¹ Hâkim en-Nîsâbü'rî, "Hadis ilimleriyle ilgili öğrenilmesi gereken ilk hususun âlî isnâd konusu olduğunu" zikretmiştir. O, Buhârî'de geçen hadisi²² kastederek bu konuda sahih bir hadisin bulunduğunu ifade etmiş ve konuyla ilgili olarak Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivâyeti nakletmiştir.²³ Âlî ve nâzil isnâd ile ilgili müstakil bir risale yazan İbnü'l-Kayserânî, (öl. 507/1117) "Âlî isnâdı talep etmenin, muhaddisin himmetinin yüceliğine, çok değerli ve güzel fikirlere sahip olduğuna delalet ettiğini" söyler.²⁴

Birçok muhaddis eserlerine aldıkları hadislerde âlî isnâdlı olanlara öncelik vermişlerdir. Bu nedenle İmâm Buhârî, Zührî'nin (öl. 124/742) hadislerini Ma'mer (öl. 153/770) kanalıyla değil daha çok Şuayb (öl. 162/779) tarihiyle *Sahîh*'ine almıştır. Çünkü o, Zührî'den gelen rivâyetleri Şuayb kanalıyla daha az râvi sayısı ile elde edebilmiştir. Buna mukabil aynı hadisleri Ma'mer kanalıyla ancak nâzil bir isnadla elde edebilmiştir.²⁵

Âlî isnâdla ilgili yapılan bu açıklamalardan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) ile daha sonraki nesiller arasında zamansal mesafe uzadıkça rivayetin naklindeki yakınlığın önem arz etmeye başladığını, tarihte 'uluvvun hem hadis hem de muhaddis için değer ve prestije sebep olduğunu söyleyebiliriz. 'Uluvv, hadiste hata ihtimalinin düşüklüğünü sağlayarak ona sağlamlık katarken râvisine de ilmî çevrelerde itibar kazandırmıştır. Kazanımlar bu seviyede büyük olunca da bu amaçla sarfedilen emekler ve gerçekleştirilen meşakkatli yolculuklar hafif görülmüştür. Hatta kimi yalancı râviler bu prestiji elde etmek için âlî isnâda sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Kanaatimizce âlî isnâdda sıhhat kriterlerinden sadece râvinin zayıf olmaması şartının üzerinde durulması, ittisal gibi diğer sıhhat şartlarına temas edilmemesi bazı zayıf ve yalancı râvilerin âlî isnâda sahip olduklarını iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bir isnâdın râvilerinin azlığı yönünden âlî

¹⁷ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ulûmü'l-hadîs*, 11-12.

¹⁸ Farklı bir yaklaşım için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), .

¹⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 257; Mehmet Eren, *Hadîs İliminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 69.

²⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Taqrîbu'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nażar Muhammed el-Fâryâbî (Beyrut: Dâru Taybe, t.y.), 2/606.

²¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 257.

²² Buhârî, *Sahîh*, "İmân", 34.

²³ Hadis için bkz. Buhârî, *Sahîh*, "İmân", 34; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ulûmü'l-hadîs*, 10.

²⁴ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tu'l-'uluvv*, 40.

²⁵ Sehâvî, *Fethu'l-muğîş*, 3/337.

olması onun sahih olduğu anlamına gelmez denilmiştir. Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise râvi sayısına göre yapılan âlî isnâd tanımının âlînin bütün çeşitlerini kapsamamasıdır. Çünkü ileride açıklanacağı üzere özellikle râvinin önce vefat etmesinden dolayı oluşan 'uluvv, yapılan bu tanımın kapsamına girmemektedir. Zira bu kısımda râvi sayısının azlığı söz konusu değildir. Âlî isnâdın tüm kısımlarını kapsamaması için şöyle bir tanımla öneriyoruz: "Âlî isnâd, hadis metninin iki veya daha çok tarikinden ilk kaynağa en az râvi ile ulaşan veya râvi sayıları aynı olduğu halde daha erken vefat eden raviyi içeren, ya da hadisi diğer râviden daha önce işiten raviyi içeren veya râvi sayısı diğer tarike göre çok olsa da daha fakih, daha sika ricâl barındıran isnâddır."

1.1. Âlî Isnâd'ın Kısımları

Âlî isnâd, Hz. Peygamber'e (s.a.v.), hadis imâmlarına ve hadis kitaplarına yakınlık, râvinin önce vefat etmesi ve hadisin önce işitilmesi gibi hususlar göz önünde bulundurularak beşe taksim edilmiştir. Âlî isnâdı ilk defa beş kısma ayırıp bunu müstakil bir risâlede ele alan İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî (öl. 507/1113) olmuştur. Daha sonra İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) birtakım değişiklik yaparak bu beşli taksimi devam ettirmiştir. İbnü's-Salâh'ın âlî isnâd taksimi muhaddisler arasında daha fazla itibar görmüş, sonradan gelen usûcüler eserlerinde onun taksimini esas almışlardır. Çalışmada bu beş tür ele alınırken İbnü'l-Kayserânî ve İbnü's-Salâh'ın taksimleri karşılaştırılacaktır.

1.1.1. Senedi Sahih, Râvi Sayısı Az Olan

İbnü'l-Kayserânî birinci çeşit âlî isnâdı bu şekilde tarif etmiştir. Daha sonra bu türden isnâdda râvilerin güvenilir olmasının en önemli şart olduğunu söylemiştir. O, bir senedin âlî olmasında sadece az râvili olmasının bir şey ifade etmediğini örnekler üzerinden izah etmiştir. Verdiği bazı örneklerde râvi sayısı fazla olmakla birlikte fakih ve sika iken diğer bazılarında râvi sayısı az olmasına rağmen bu râviler zikredilen niteliklere sahip değildirler. İbnü'l-Kayserânî, râvi sayısı az olmasına rağmen sika olmayan bu türden isnâdların âlî olamayacağını ifade eder.²⁶ İbnü's-Salâh ise birinci çeşit âlî isnâdı "Hz. Peygamber'e yakınlık" şeklinde zikretmiştir. O da İbnü'l-Kayserânî gibi senedin zayıf olmamasını şart koşmuştur.²⁷ İbnü'l-Kayserânî, Rasûlullah'a (s.a.v.) yakınlık kaydı düşme de iki müellifin âlî isnâd ile ilgili bu tanımları netice itibarıyla aynı özellikteki senedleri tarif etmektedir.

Güvenilir bir isnâd ile Hz. Peygamber'e olan yakınlığı ifade eden ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) sınıflandırmasındaki 'uluvv-i mutlak kavramı, âlî isnâdın bu birinci kısmına tekabül etmektedir. Bu kısım aynı zamanda 'uluvv-i hakîkî diye de adlandırılmaktadır. 'Uluvv-i mutlakın karşısında olan 'uluvv-i nisbîde ise Hz. Peygamber ile hadis imâmı arasındaki ravî adedinin azlığı veya çokluğu göz önüne alınmamıştır. Bilakis râvinin fakih ve sika olması üzerinde durulmuştur. Râvisi fakih ve sika olan bu türden 'uluvva, manevi 'uluvv ve sıfat 'uluvvu da denilmiştir. Öte yandan beşli taksimin birincisi hariç diğerlerinin tümü 'uluvv-i nisbînin altına girmektedir.²⁸

²⁶ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tu'l-'uluvv*, 57.

²⁷ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 257.

²⁸ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tu'l-'uluvv*, 65, 66; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûruddîn 'Itr (Şam: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 116; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2/607.

1.1.2. Hadis İmamlarına Yakınlık

Âlî isnâdın birinci çeşidinde olduğu gibi bu kısımda da rivâyetin sahih olması şartı vardır. İbnü'l-Kayserânî bu kısım âlî isnâdı kendi arasında ikiye ayırmıştır. Birincisi râvi meşhur bir hadis imamına az kişi vasıtasıyla ulaşmış, o meşhur imam da sahâbeye âlî bir isnâdla kavuşmuştur. İkincisi ise râvi meşhur bir hadis âlimine az kişi aracılığıyla ulaşırken o meşhur muhaddis sahâbîye nâzil bir isnâdla kavuşmuştur. O, imamlardan kastının Mâlik b. Enes, İbn Ebû Zî'b el-Âmirî (ö. 159/776), Şu'be (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) gibi tâbiîn muhaddisleri olduğunu zikreder. İbnü's-Salâh da Hâkim'den nakil ile âlî isnâdın ikinci çeşidini "hadis imamlarından birine yakınlık" şeklinde tarif etmiştir. O, hadis imamlarına yakınlıktan sonra imamdandır Hz. Peygamber'e kadar râvi sayısı çok olsa bile bunun âlî sayılacağını belirtir.²⁹ Burada âlî isnâd için öngörülen râvi sayısının azlığı sadece muhaddise ulaşmada söz konusudur.

1.1.3. Hadis Semâının Bir Râviden Erken Diğerinden Geç Vuku Bulması

İbnü'l-Kayserânî'ye göre bu tür âlî isnâd çeşidi, şu şekilde gerçekleşir: Tâbiîn olan iki râvi bir sahâbîden rivâyette bulunur. Bunlardan biri erken vefat eder, diğeri ise daha geç vefat eder. Bu durumda her ikisi de mertebe olarak aynı olsalar bile ikisinin isnâdı aynı seviyede değildir. Vefatı erken vuku bulan râvinin isnâdı, diğerine göre âlî sayılır. Buna örnek olarak Hasan b. Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ile Humeyd b. Ebî Humeyd (öl. 143/760) verilir. Çünkü bu iki tâbiîn muhaddisi Enes b. Mâlik'ten (öl. 90/709) rivâyette bulunmuşlardır. Fakat Hasan el-Basrî, hicri 110, Humeyd ise 143 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla Hasan el-Basrî'nin isnâdı Humeyd'in isnâdı ile aynı değildir. Hasan el-Basrî'ye kavuşan böyle bir isnâd, diğerine göre âlî sayılmaktadır.³⁰ Buradaki 'uluuv râvi sayısının azlığı ile değil, nitelik açısından. Daha önce vefat eden muhaddisin rivâyeti diğerine göre âlî kabul edilmektedir. Burada önce vefat eden râvinin rivâyeti ister diğerinden önce olsun ister birlikte olsun, isterse daha sonra olsun fark etmez. Çünkü önce vefat edenden hadisi nakleden râviler azdır. Bu nedenle insanlar önce vefat eden râviden gelen rivâyetlere diğerine göre daha fazla önem atfetmektedirler.³¹ İbnü's-Salâh'ın taksimine göre ise âlî isnâdın üçüncü kısmı *Sahihayn*'e veya ikisinden birine yahut diğer muteber hadis kitaplarından birine yakınlık şeklindedir.³² Bu da İbnü'l-Kayserânî'nin aşağıda yer alan dördüncü kısmı ile aynıdır.

İbnü's-Salâh'ın taksimine göre üçüncü sırada yer alan âlî isnâd çeşidi, muvâfakat, bedel, musâvât ve musâfaha olmak üzere ayrıca dört kısma ayrılmıştır.³³

Muvâfakât, *Kütüb-i sitte* gibi muteber hadis kitabı musanniflerinden birinin şeyhine başka bir âlî senedle ulaşmaktır. İbn Hacer buna şu örneği verir: "Buhârî, (öl. 256/870)

²⁹ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, 11; İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'l-'uluuv*, 66-71; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 257.

³⁰ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'l-'uluuv*, 76-83; Sema ve vefât önceliğini bir araya getirip bir kısım oluşturanlardan biri de İbn Dakîkî'l-İd'dir (öl. 702/1302). O da *el-İktirâh* adlı eserinde âlî isnâdı beş kısma ayırmış, beşinci kısım olarak *tekaddümü's-semâ'ı* (önce işitme) ve *tekaddümü'l-vefât'ı* (önce ölme) zikretmiştir. Bkz. İbn Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh*, 270; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2/607.

³¹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/372.

³² İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'l-'uluuv*, 76; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 258.

³³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 258; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nürreddîn 'Itr (Şam: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 117.

Kuteybe b. Saîd (öl. 240/855) kanalıyla Mâlik'ten bir hadis nakleder. Biz bu hadisi Buhârî tarihiyle rivâyet edersek bizimle Kuteybe arasında sekiz râvi girecektir. Fakat Ebû'l-Abbâs es-Serrâc'dan (öl. 313/925) nakledersek bizimle Kuteybe arasında 7 kişi bulunacaktır. Dolayısıyla bizim burada Buhârî ile şeyhinde muvâfakâtimiz olmuştur.³⁴

Bedel, muteber hadis kitabı musanniflerinden birinin şeyhinin şeyhine musannifin tarihi dışından âlî bir isnâdla ulaşmaktır. Yukarıdaki örnek üzerinden izah edilecek olursa ikinci tarihten hadis Kuteybe'nin yerine Ka'nebî'den (öl. 221/836) o da Mâlik'ten (öl. 179/795) rivâyet edilmiştir. Burada Ka'nebî, Kuteybe'ye bedel olmuştur.³⁵

Müsâvât, muteber hadis musannifiyle Hz. Peygamber arasında kaç râvi varsa diğer tarihten gelen rivâyette de aynı sayıda râvinin bulunması durumudur. İkinci rivâyet birinciye râvi adedi bakımından musâvî/eşit olduğundan bu isim verilmiştir. Örnek olarak Nesâî'nin (öl. 303/915) Hz. Peygamber'den 11 râvi ile naklettiği bir hadisi İbn Hacer'in de aynı hadisi aynı sayıyla başka yoldan Hz. Peygamber'den nakletmesi zikredilebilir.³⁶

Musâfaha, meşhur hadis musanniflerinden birinin rivâyet ettiği hadisin senedindeki râvi sayısı daha sonraki bir zamanda aynı hadisi rivâyet eden başka bir muhaddisin şeyhinden veya şeyhinin şeyhinden sonraki râvi sayısının eşit olmasıdır. Buna musâvât için verilen örnek zikredilebilir. Çünkü aynı örnekte İbn Hacer, Nesâî ile musâfahada bulunmuş gibi olur. Musâfaha diye adlandırılmasına neden olarak da karşılaşan kişilerin genellikle musâfaha etmeleri gösterilmiştir.³⁷ 'Uluvvun üçüncü kısmının bu çeşitleri İbnü'l-Kayserânî'nin eserinde yer almamıştır.

1.1.4. Buhârî, Müslim Ebû Dâvud ve Bunların Tabakasındaki İmâmlara Ulaşan İsnâdlar

Bu kısmı İbnü'l-Kayserânî zikretmiştir.³⁸ İbnü's-Salâh'a göre dördüncü kısım âlî isnâd râvinin önce vefat etmesinden dolayı meydana gelen 'uluvv'dur ki İbnü'l-Kayserânî onu üçüncü kısım olarak zikretmişti. İbnü's-Salâh, buna örnek olarak Hâkim en-Nîsâbü'rî'den yapacağı iki rivâyeti örnek verir. Bunlardan birisi Beyhakî (öl. 458/1065) diğeri ise Ebû Bekr b. Halef (öl. 487/1094) kanalıyla olandır. İki kanaldaki râvi sayısı aynı olsa bile Beyhakî'nin bulunduğu isnâd daha âlî'dir. Çünkü Beyhakî, Ebû Bekr b. Halef'ten 29 yıl önce vefat etmiştir. Bu örnekte iki rivâyet karşılaştırılmış ve bir rivâyet "tekaddümü'l-vefât'tan" dolayı âlî olmuştur. Bir de iki rivâyet olmadan tek rivâyette râvinin erken vefat etmesinden dolayı 'uluvv vardır. Ahmed b. Umeyr bu süreyi elli yıl olarak belirlerken Ebû Abdillâh b. Mende ise otuz sene olarak tespit etmiştir.³⁹

1.1.5. Ebû Bekr b. Ebî'd-Dünyâ ve Ebû Süleymân el-Hattâbî Gibi İmamların Tasnif Ettiği Hadis Kitaplarına Ulaşan İsnâdlar

İbnü'l-Kayserânî beşinci kısım olarak bu eserlere ulaşan âlî isnâdları zikreder. O, bu kitaplardaki hadislerin ancak yazarlarına isnâd edilerek rivâyet edilebileceğini belirtir ve

³⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 258; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 117.

³⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 258; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 117.

³⁶ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 259; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 117.

³⁷ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 260; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 117-118; Yücel, *Senedde 'Uluvv - Nüzûl ve 'Avâlîler*, 39; İbrahim Hatiboğlu, "Musâfaha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 31/229.

³⁸ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tu'l-'uluvv*, 83-84.

³⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 261.

örnekler getirerek bu eserlere olan âlî isnâdlarına yer verir.⁴⁰ İbnü's-Salâh'a göre ise beşinci kısım, "hadisin önce işitilmesinden dolayı meydana gelen 'uluvv'dur". O, bu kısmın râvinin önce vefat etmesinden dolayı meydana gelen 'uluvva dahil olduğunu, bazı örneklerin bu kısımdan farklı olabileceğini belirtir. Örnek olarak da biri altmış sene önce diğeri ise kırk sene önce vefat eden iki muhaddisi verir. Bunlara ulaşan senedlerdeki râvi sayısı aynı olsa bile birincisine ulaşan isnâdın âlî olacağını söyler.⁴¹ İbnü's-Salâh'ın beşinci kısım olarak zikrettiği bu türden âlî isnâdı İbnü'l-Kayserânî üçüncü kısım olarak zikretmiştir.⁴²

Görüldüğü üzere İbnü'l-Kayserânî ile İbnü's-Salâh'ın taksimleri genel olarak aynı olmaktadır. Ancak sıralama değişmekte, birinin üçüncü sırada yer verdiğini öbürü dördüncü sırada zikretmektedir.

2. Nâzil Isnâd

Nâzil, nuzûl mastarından türemiş olup âlînin zıddı olan isnâdı ifade eder. Buna göre bir hadisin belirli bir tariki, diğeri tarik veya tariklerden daha fazla râvi vasıtasıyla nakledilirse bu tarik nâzil olarak adlandırılır.⁴³ Örneğin *Sahîh-i Buhârî*'de geçen rivâyet beş, *Sahîh-i Müslim*'de geçen aynı rivâyet altı râvi ile naklediliyor ise Buhârî'nin rivâyeti âlî, Müslim'in rivâyeti ise nâzil olur. Âlî isnâd hakkında övgülerde bulunanlar nâzil isnâdı yermişlerdir. Yahyâ b. Ma'în, (öl. 233/847) nuzûl ile hadis rivâyetini yüzdeki çibana benzetmiştir. Ali b. el-Medîni (öl. 234/848) "Nuzûl bereketsizliktir." der.⁴⁴ Nâzil isnâdla ilgili farklı görüş beyan edenler de vardır. Bazı muhaddisler nâzil isnâdın her haliyle daha muteber olduğunu savunmuş, âlî isnâda ulaşma imkânları varken bile nâzil ile iktifa etmişlerdir. Hatta bazı zâhit muhaddisler âlî isnâdı dünya ziyneti gibi değersiz görmüşlerdir. İbn Dakîki'l-İd (öl. 702/1302) bunun doğru olduğunu, çünkü âlî isnâd taliplerinin birçoğunun amacının bundan öteye gitmediğini ifade eder. Ayrıca İbn Dakîki'l-İd, "âlî isnâdın Allah'a yakınlık olduğu" sözünü eleştirip bu söylemin tekrardan gözden geçirilmesi gerektiğini dile getirir. O, konuyla ilgili olarak şöyle der: "Bana göre âlî isnâdı tercih etmek için en geçerli neden böyle bir isnâdın sahîh olmaya daha yakın olup hata ihtimâlinin de az olmasıdır. Çünkü günümüz insanlarının birçoğunda itkân yoktur. Hadis ile kaynağı arasındaki vasıtalar çoğalınca her birinden birtakım tesâhüller meydana gelmekte ve bu da hataların çoğalmasına vesile olmaktadır. Vasıtalar azalınca hatalar da azalmaktadır. Eğer itkân, âlî'de değil nâzil rivâyette olursa o zaman nâzil isnâdın daha evlâ olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Böylece vasıtaların az olmasının sıhate daha yakın olduğu ortaya çıkmış oldu."⁴⁵

Nâzil isnâdın daha muteber olduğunu iddia edenler iddialarını farklı şekillerde gerekçelendirmişlerdir. Bu gerekçelerden biri şöyledir: Bir hadisçinin kendilerinden rivâyette bulunduğu râvilerin hallerini cerh ve tadil açısından incelemesi gerekir. Nâzil isnâdda râvi sayısı daha fazla olduğundan âlî isnâdda olandan daha çok çaba sarf edilmekte ve zahmet çekilmektedir. Dolayısıyla nâzil isnâd, âlî olandan daha fazla sevap

⁴⁰ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletu'l-'uluvv*, 84-85.

⁴¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 258.

⁴² İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletu'l-'uluvv*, 76; Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 70.

⁴³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 263; Küçük, "İsnâd", 23/157; Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 139.

⁴⁴ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletu'l-'uluvv*, 40.

⁴⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, 46. Sehâvî, İbn Dakîki'l-İd'in bu sözü eleştirme nedeninin Allah'a yön nisbet etmek olabileceğini iddia eder. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/335; Yıldırım Selahattin, *Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu -İbn Dakîki'l-İd Örneği-* (İstanbul: Çıra, 2018), 175-176.

kazanmaya vesile olmaktadır. Bu nedenle nâzil isnâd, âlîden daha üstündür.⁴⁶ İbnü's-Salâh, meşakkatin bizatihi matlup bir şey olmadığını belirterek bu gerekçeyi doğru bulmamıştır. Irâkî (öl. 806/1404) de bunu cemaatle namazı kaçırmayı göze alarak daha fazla sevap kazanmak amacıyla yakın olan yolu bırakıp uzun yoldan camiye giden kişinin durumuna benzetmiştir.⁴⁷

Bazı muhaddisler ise âlî isnâddan kaynaklanan olumsuzlukların, uydurma rivâyetlerden meydana gelen olumsuzluklardan daha fazla olduğunu ve kimi müteahhir muhaddislerin âlî isnâda olan aşırı ilgilerinin ilmi seviyelerini olumsuz yönde etkilediğini dile getirmişlerdir. Onlar, bu müteahhir muhaddislerin âlî isnâda olan aşırı ilgilerinin onları hıfz ve itkân sahibi âlimleri arayıp onlardan hadis öğrenmenin önüne geçirdiğini belirtmişlerdir. Hatta kimilerinin sırf âlî isnat elde etmek için hıfzı-zabtı sağlam olan muhaddisleri bırakıp ebeveyninin yönlendirmesiyle temyiz çağına bile ermeden hadis meclislerine katılan -dolayısıyla zaptı ve hıfzı problemlili- kişilerden hadis rivâyet etmeye kadar ileri götürdüğünü söylemişlerdir.⁴⁸

Muhaddisler bir rivâyetin âlî bir senedle nakledilmesi mümkün iken nâzil bir senedle rivâyet edilmesini hoş karşılamamışlardır. Fakat nâzil olan isnâda âlî isnâda bulunmayan bir tercih sebebi bulunursa bu durum nâzil isnâdın râvi fazlalığından kaynaklanan eksikliğin giderilmesine ve tercih edilmesine sebep olur demişlerdir. Tercih sebebi olarak da nâzildeki râvilerin âlî isnâddakinden daha sika, daha hafız, daha fakih olması gibi hususlar gösterilmiştir. Bu ve benzeri özellikler nâzil isnâda yer aldığına nuzûlden kaynaklanan eksiklikler giderilmiş ve âlîden daha üstün hale gelmiş olur.⁴⁹ Kimi muhaddisler de âlî isnâd peşine düşmek yerine hadisin muhtevası ile uğraşmak ve bunu incelemek gerektiğini vurgulamıştır. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), arkadaşı Yahyâ b. Maîn'e (öl. 233/848) âlî isnâdlı hadis rivâyetini bırakıp İmâm Şâfiî'nin ilminden istifade etmesini öğütlemiş ve şöyle demiştir: "Şayet âlî senedli bir hadisi kaçırsan onu nâzil bir isnâdla rivâyet etme imkânın olur. Fakat bu âlimin ilmini kaçırsan onu bir daha zor bulursun." Abdullah b. Hâşim et-Tûsî ile Ali b. Haşrem şöyle demişlerdir: "Bizler Vekî b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812) yanında bulunuyorduk. O, 'Bu iki isnâddan hangisini tercih edersiniz: A'meş > Ebû Vâil > İbn Mesûd kanalıyla geleni mi? Yoksa Süfyân es-Sevrî > Mansûr > İbrahim > Alkame > İbn Mesûd kanalıyla geleni mi?' Bizler birincisini tercih ederiz dedik. Bunun üzerine o, 'Sübhânallah! A'meş ve Ebû Vâil birer hadis şeyhidir. Süfyân ve sonrasında gelenler ise fakihtirler. Fakihlerin kullandıkları hadisler, hadis şeyhlerinin istimal ettiklerinden daha iyidir' dedi."⁵⁰

Bu açıklamalardan sonra tarihte Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlıktan, daha az hata barındırma ihtimali gibi nedenlerle âlî isnâda önem atfedildiği, fakat daha sonraları bu işin farklı bir hal aldığı ve üstünlük yarışına kadar gittiği görülür. Zahit bazı muhaddislerin nâzili savunup âlî isnâdi yermesinin bu yanlışa gösterilen bir tepki olduğu, aynı zamanda kimi muhaddisler tarafından yerilenin nâzil isnâdın, tüm çeşitleri değil bir kısmı olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁶ Ahmed b. Alî Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve adâbi's-sâmi'* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 1/115.

⁴⁷ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/336.

⁴⁸ İbn Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh*, 39.

⁴⁹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/359; Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 72.

⁵⁰ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/335.

2.1. Nâzil Isnâd'ın Kısımları

Nâzil isnâd, âlî isnâdın mukabili olduğundan o da âlî gibi beş kısma ayrılır. Birçok hadis usûlü müellifi nâzilin çeşitlerini ayrıntılı olarak zikretmek yerine bunların âlî isnâd çeşitlerini bilmekle öğrenileceğini belirtmekle yetinir. Hâkim en-Nîsâbûrî ise buna karşı çıkar ve nâzilin birçok mertebesi olduğundan sadece âlî isnâdın beş çeşidini bilmekle öğrenilemeyeceğini belirtir.⁵¹

Nâzil isnâd, âlî isnâdın mukabili olduğundan o da âlî gibi beş kısma ayrılır. Birçok hadis usûlü müellifi nâzilin çeşitlerini ayrıntılı olarak zikretmek yerine bunların âlî isnâd çeşitlerini bilmekle öğrenileceğini belirtmekle yetinir.⁵² Hâkim en-Nîsâbûrî nâzilin birçok mertebesi olduğundan sadece âlî isnâdın zıddı şeklinde tarif etmekle yetinilmesinin doğru olmadığını belirtir.⁵³ en-Nîsâbûrî'nin vermiş olduğu örnekler incelendiğinde bunların âlî isnâdın beş kısmının zıddı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun itirazının ayrıntıya girmeden genelleme yapmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Nâzil isnâdın birinci kısmı, başka bir isnâda nispeten son râvi ile Hz. Peygamber arasında daha fazla kişi bulunan isnâddır. Bu kısım nâzil isnâd, âlî isnâdın birinci kısmına tekabül etmektedir. Bu kısım nâzil isnâd mutlak nüzûl diye adlandırılır. Diğer nâzil isnâd çeşitleri ise nisbî olarak adlandırılmaktadır. İkincisi, son râvi ile hadis imamlarından biri arasında çok kişinin yer aldığı isnâddır. Üçüncüsü başka tarikten gelip *Kütüb-i sitte* tarikine göre daha nâzil olandır. Nâzilin bu ikinci ve üçüncü çeşidine "mesâfe nüzûl" denilmektedir. Dördüncüsü râvi sayısı aynı olduğu halde râvilerden birinin sonra vefat etmesi sebebiyle nâzil olan isnâddır. Beşincisi râvi sayısı eşit olduğu halde iki isnâddan birinin râvisinin hadisi aynı hocadan daha sonra duyması sebebiyle meydana gelen nâzil isnâddır.⁵⁴

3. Râvi Sayısına Göre Isnâd Çeşitleri

Isnâdlar, muhaddisler tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.) ile son râvi arasında bulunan râvi sayısına göre taksimata tabi tutulmuştur. Kimi meşhur hadis kitaplarında bulunan âlî isnâdlı hadisler müellifler tarafından tespit edilip müstakil eserlerde bir araya getirilmiştir. Böylece "avâlî diye adlandırılan müstakil bir hadis edebiyatı türü ortaya çıkmıştır. Bu edebiyat arasında tek râvili isnatları (vuhdâniyyât) konu edinenlerden on râvili isnatları ('uşâriyyât) bir araya getirenlere kadar çeşitli eserlere tesadüf edilir. Buhârî'nin *Sahîh*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunan sülâsiyyâtlarla (üç râvili hadisler) ilgili yazılan eserler bu kabildendir. Burada vuhdâniyyâttan 'uşâriyyâta âlî ve nâzil isnâd çeşitlerine ve bu türden âlî isnâdlı hadisleri bir araya getiren bazı eserlere yer vereceğiz. Aynı zamanda başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere bazı meşhur hadis kitaplarındaki en âlî ve en nâzil isnâdların kaç râvili olduklarını zikredeceğiz.

3.1. Vuhdâniyyât

Bir hadisin senedinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile son râvi arasında sadece bir râvi bulunuyorsa bu tür âlî isnâdlara "vuhdâniyyât" adı verilir. Bu tür sahih hadislerde senedde hadisi rivâyet eden tâbiî olup onunla Hz. Peygamber arasında bir sahâbî bulunmaktadır. Buna göre tâbiî'nin muhaddislerinin sahâbeden naklederek oluşturdukları cüzler

⁵¹ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, 12.

⁵² Bkz. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 263.

⁵³ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, 12.

⁵⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 263, 264.

vuhdâniyyât türünün örnekleridir. Bu türe misal olarak Hemmâm b. Münebbih'in (öl. 132/750) Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) rivâyet ettiği meşhur sahifesi verilebilir.⁵⁵ Ayrıca Ebû Ma'sher et-Taberî, (öl. 478/1085) İmâm Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ile Hz. Peygamber arasında sadece bir râvi/sahâbî bulunan vuhdâniyyât türünden hadisleri bir kitapta toplamıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin herhangi bir sahâbîden rivâyeti bulunmadığından bu rivâyetler zayıf kabul edilmiştir.⁵⁶

Vuhdâniyyât kavramına şeklen benzeyen vuhdân terimi ise farklı bir anlama gelmektedir. *Vuhdân*, kendilerinden sadece bir râvinin rivâyette bulunduğu râvilere denilmektedir. Vuhdân, hadis rivâyetleri ile tanınmayan meçhûlü'l-ayn râvilerdir. Bu nedenle cerh ve ta'dil uleması tarafından haklarında herhangi bir hüküm verilmemiştir. İmâm Müslim (öl. 261/875) ve Hasan b. Süfyân (öl. 303/916) gibi bazı hadis âlimleri bu râvilerle ilgili olarak müstakil eserler yazmışlardır.⁵⁷ Görüldüğü üzere vuhdânın, vuhdâniyyât kavramı ile lugavî benzerlikten başka herhangi bir irtibatı söz konusu değildir.

3.2. Sünâiyyât

Resûlullah (s.a.v.) ile son râvi arasında iki kişi olan senedler *sünâiyyât* adını alır. Bu türden hadislerde râvilerden biri sahâbî, diğeri tâbîdir. Sünâiyyât türü rivâyetlerle ilgili en meşhur örnek İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvatta'*ındaki hadislerdir. Onun buradaki rivâyetlerinin çoğu sünâiyyât kabilindedir. Bu hadislerde Hz. Peygamber ile İmâm Mâlik arasında sadece iki râvi yer almıştır. Medine'de yaşaması ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakın bir dönemde dünyaya gelmesi İmâm Mâlik'e âlî isnâda sahip olma avantajı sağlamıştır. Bu da *Muvatta'*ın en güvenilir hadis kitaplarının başında gelmesini sağlamıştır. İmâm Mâlik *Muvatta'*da sünâiyyât türünden pek çok hadis rivâyet etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, İmâm Mâlik'in iki râvi ile Hz. Peygamber'e veya sahâbeye ulaştığı 122 merfû ve mevkuf rivâyeti *Şünâiyyâtü'l-Muvatta'* adlı kitapta bir araya getirmiştir. Diğer bazı çalışmalarda bu sayı 153 olarak tespit edilmiştir. Bazı alimler tarafından bu iki râvili hadislerden kırk hadis seçkisi de yapılmıştır. Söz konusu seçkilerden birisi de Suyûtî'ye (öl. 911/1505) aittir. Özellikle Batı Afrika'da bu hadislerden icazet alma geleneği oluşmuştur.⁵⁸ Abdülazîz Yahya es-Sa'dî isimli araştırmacı da İmâm Ebû Hanîfe'nin *Müsned'*inden sünâiyyât türü rivâyetleri seçerek bir eser kaleme almıştır.⁵⁹

3.3. Sülâsiyyât

Hz. Peygamber (s.a.v.) ile son râvi arasında üç kişi bulunan âlî isnâda sülâsiyyât denir. Üçlü manasına gelen sülâsinin çoğulu *sülâsiyyât*'tır. *Sülâsiyyâtta* bulunan üç râvi genelde sahâbî, tâbîi ve tebe-i tâbîinden biri olmaktadır. Râvi sayısı dört veya beş olup

⁵⁵ Mülfî b. Hasan eş-Şehrî, *İnâyetü'l-esyâd bi-'uluvvi'l-isnâd* (Kahire: Dârü'l-muhaddisîn, 2009), 50.

⁵⁶ Bkz. Küçük, "İsnâd", 23/158; Adı geçen risale ve konuyla ilgili açıklamalar için bkz. Mustafa Ölmez, "Ebû Hanîfe'nin Sahâbeden Rivâyetlerini İçeren Bir Hadis Cüzü: Ebû Ma'sher et-Taberî'ye Ait el-Ehâdisü's-Seb'â isimli Eserin Tahkik ve İncelemesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (2021), 69-109.

⁵⁷ Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc Müslim, *el-Münferidât ve'l-vuhdân*, ed. Abdülgaffar Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988), 17; Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-sahâbe*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî (Riyad: Dârü'l-Vaţan, 1419/1998), 1/379; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 465.

⁵⁸ Mahfûzurrahmân el-Feyzî, *Sünâiyyâtü Muvattai'l-İmâm Mâlik* (Kuveyt: Letâif, 2012), 6, 8, 47-57. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Keşfü'l-muğatta mine'l-maânî ve'l-elfâzi'l-vâki'ati fi'l-Muvatta* (Kahire: Darü's-selâm, 2006), 46.

⁵⁹ Abdülazîz Yahya es-Sa'dî, *el-İmâm el-A'zam Ebû Hanîfe ve ve's-sünâiyyât fi mesânîdih* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), ; eş-Şehrî, *İnâyetü'l-esyâd*, 50.

hükmen sülâsî olan isnâdlar da vardır. Dört râviden ikisi sahâbî veya tâbîî, beş râvili seneden üç râvi tâbîî'nin ise buna da hükmen sülâsî denilmektedir.⁶⁰ Sehâvî, (öl. 902/1497) İmâm Şâfiî'nin *Müsned*'inde sülâsî birçok rivâyetin bulunduğunu belirtmiştir.⁶¹ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 337 sülâsiyyâtı vardır. Muhibbüddîn el-Makdisî (öl. 613/1216) *Sülâsiyyâtü Müsnedi'l-İmâm Ahmed* adıyla *Müsned*'deki 329 sülâsî rivâyeti cem etmiştir.⁶² Seffârî'nî (öl. 1188/1774) de bu rivâyetleri *Nefeşâtü's-şadri'l-mükmed ve kurretü 'ayni'l-müs'ad li-şerhi sülâsiyyâti Müsnedi'l-İmâm Ahmed* adlı eserde şerh etmiştir.⁶³ Buhârî'nin *Sahih*'inde mükerrerleri ile birlikte *Sülâsiyyât* türünden 22 hadis vardır. Mükerrerler çıkarılınca bu sayı 16'ya düşmektedir. İbn Hacer el-Askalanî ve daha başka âlimler bunları bir araya getirip şerh etmiştir.⁶⁴ Müslim'in *Sahih*'inde sülâsiyyâtı yoktur. Fakat *Sahih*'i dışındaki eserlerinde olduğu söylenmektedir.⁶⁵ Ebû Dâvud'un ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinde ise sülâsiyyât olmadığı ifade edilse de Ebû Dâvud'da bir hadisin sülâsî mi yoksa rubâî mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Sehâvî, bu hadisi kastederek Ebû Dâvud'da bir hadisin sülâsiyyât türünden olduğunu söylemiştir. Söz konusu hadisi o Müslim b. İbrahim'den, o Ebû Tâlût Abdüsselâm b. Ebî Hâzim'den, o da Ebû Berze'den nakletmiştir. Fakat Ebû Dâvud daha sonra bir açıklama yaparak bu hadisi hocası Müslim b. İbrahim'in bir kişi vasıtasıyla Ebû Tâlût'tan naklettiğini, hocasının bu kişinin ismini söylediğini fakat kendisinin bu kişinin ismini unuttuğunu söylemiştir.⁶⁶ Kanaatimize göre bu hadisin sülâsî olduğunu söyleyenler sadece senede bakıp Ebû Dâvud'un bu açıklamasını göz ardı etmişlerdir. Yoksa burada ismi meçhul olan bir râvi vardır ve bununla birlikte sened rubâî olmaktadır.

Tirmizî'nin *Sünen*'inde ise bir sülâsî hadis bulunur. İbn Mâce'nin aynı tarihten rivâyet ettiği 5 sülâsîsi vardır ve bunların hepsi zayıftır. Dârimî'nin sülâsiyyâttan sayılan 15 hadis mevcuttur. Abd b. Humeyd'in *Müsned*'inde 51, Taberânî'nin *Mu'cemu's-sağir*'inde ise sülâsiyyâtın sayısı 3 adet ile sınırlıdır.⁶⁷

⁶⁰ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Aliyyü'l-Kârî, *Ta'likatü'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî*, ed. Cemil Cahit Mollaibrahimoglu (İstanbul: Marmara Üniversitesi/SBE, 2010), 12; Ebü'l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî'nî, *Nefeşâtü's-şadri'l-mükmed ve kurretü 'ayni'l-müs'ad li-şerhi sülâsiyyâti Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1972), 1/27; Cemil Cahit Mollaibrahimoglu, *Ta'likatü'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî Adlı Eserin Edisyon Kitiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi/SBE, Yüksek Lisans, 2010), 26; Çelik, *Buhârî'nin Sülâsiyyâtı*, 60.

⁶¹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/342.

⁶² İsmail b. Ömer Muhibbüddin el-Makdisî, *Sülâsiyyâtü Müsnedi İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beirut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2016), 35.

⁶³ es-Seffârî'nî, *Nefeşât*, 1/6.

⁶⁴ eş-Şehrî, *İnâyetü'l-esyâd*, 51-53; Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Divani, *Hadis İlminde Sülâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh Balikesirî'nin "Şerhun Alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî" İsimli Eserinin İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans, 2019), 25.

⁶⁵ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/342.

⁶⁶ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen* (Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 2009), "sünnet", 23; Şemseddin Ebü'l-hayr Muhammed b. Abdürrahman es-Sehâvî, *Bezlü'l-mechûd fî hatmi's-Sünen li-Ebî Dâvud*, thk. Abdüllatif b. Muhammed el-Ceylânî (Riyâd: Edvâü's-selef, 2003), 97; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995), 13/59-60.

⁶⁷ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/342; Eşref b. Abdürrahim, *es-Sülâsiyyât fi'l-hadîsi'n-Nebevî - el-Kutubu's-sitte ve Müsnedü Ahmed* (Beirut: Dârü'l-kutübü'l-ilmîyye, 1987), 111, 114, 117, 125, 141; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 361; Küçük, "İsnâd", 23/159.

3.4. Rubâiyyât

Hız. Peygamber (s.a.v.) ile son râvi arasında dört kişi bulunan isnâdlar *rubâiyyât* diye adlandırılır.⁶⁸ Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce başta olmak üzere birçok muhaddisin rubâiyyâtı bulunmaktadır. Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929), Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî gibi muhaddislerin en âlî senedleri rubâî'dir.⁶⁹ Kimi âlimler bu çeşit rivâyetleri toplayıp bir araya getirmişlerdir. Buhârî'nin bu türden rivâyetleri Abdülğanî el-Ezdî (öl. 409/1018) tarafından *er-Rubâ'î fi'l-hadîs*, Yûsuf el-Kettânî tarafından da *Rubâ'îyyâtü'l-İmâm el-Buhârî* adlı eserde bir araya getirilmiştir.⁷⁰ Bazı araştırmacıların yapmış olduğu tespitlere göre Buhârî'de 1360 rübâî hadis vardır.⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, Müslim'in rubâî hadislerinden kırk tanesini *Avâlî Müslim - Erbeûne hadîsen min Sahîh-i Müslim* adı altında bir araya getirmiştir. Müslim, bu hadislerde bir râvi ile Buhârî'den daha âlî bir isnâda sahip olmuştur.⁷² Salâhuddîn el-Alâî (öl. 761/ 1359) Ebû Dâvud'un rubâî rivâyetlerinin bir kısmını *el-Mietü'l-muntekât min Süneni Ebî Dâvud* adlı eserinde, Tirmizî'nin rubâîlerinden bazılarını da *el-Mietü'l-muntekât min Süneni't-Tirmizî* adlı eserinde cemetmiştir.⁷³

3.5. Humâsiyyât

Hız. Peygamber ile hadisin son râvisi arasında beř kiři bulunan senedlere *Humâsiyyât* adı verilir. Yapılan araştırmalara göre Buhârî'de en çok humâsî senedli hadisler vardır. Bunların akabinde sūdâsiyyât, sonrasında rubâiyyât gelmektedir.⁷⁴ Humâsî rivâyetleri bir araya toplayan bazı eserler kaleme alınmıştır. Ebû'l-Hüseyn İbnü'n-Nakûr el-Bağdâdî'nin (öl. 440/1048) Dârekutnî'nin *Sünen*'inden derlemiş olduğu *Humâsiyyât* adlı bir eseri mevcuttur.⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî de *Humâsiyyâtü'd-Dârekuṭnî* adıyla Dârekutnî'deki humâsî rivâyetleri bir araya getirmiştir.⁷⁶

3.6. Sūdâsiyyât

Hız. Peygamber ile hadisin son râvisi arasında altı kiři bulunan senedlere *sūdâsiyyât* denir. İbnü'l-Hattâb Muhammed b. Ahmed er-Râzî'nin (öl. 525/1130) *Sūdâsiyyât*'ı, Ebû'l-Kasım Zâhir b. Tâhir en-Nîsâbûrî'nin (öl. 533/1138), *es-Sūdâsiyyât ve'l-humâsiyyât*'ı, ve Ebû Musa Muhammed b. Amr el-Medîni'nin (öl. 581/1185) *Sūdâsiyyâtü't-tâbiîn* adlı eseri bu türün örneklerini teşkil eder.⁷⁷

⁶⁸ eş-Şehrî, *İnâyetü'l-esyâd*, 57.

⁶⁹ Şemseddin Ebû'l-hayr Muhammed b. Abdürrahman es-Sehâvî, *Gunyetü'l-muhtâc fi hatmi Sahîhi Müslim b. el-Heccâc*, thk. Cemâl Ferhât es-Sâvlî (Riyad: Kunûzü İşbiliyyâ, 2004), 35; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/342; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kutubi's-Sünneti'l-müşerrefe* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1993), 98.

⁷⁰ Yusuf el-Kettânî, *Rubâ'îyyâtü'l-İmâm el-Buhârî* (Rabat: Dâru neşri'l-ma'rife, 1984), 38.

⁷¹ Muhammed b. Ali el-'Azeb, *Rubâiyyât ve sümâniyyâtü'l-İmâm el-Buhârî* (<https://shamela.ws/book/81>, ts.).

⁷² Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Avâlî Müslim - Erbeûne hadîsen min Sahîh-i Müslim*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1985), 65.

⁷³ Ebû Saîd Selâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Mecmû'u resâili'l-Hâfız el-Alâî*, thk. Vâil Muhammed Bekr Zehran (Kahire: el-Faruku'l-hadise, 2008), 2/289; 6/131.

⁷⁴ <https://islamqa.info/ar>

⁷⁵ Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, 99.

⁷⁶ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmâ'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, thk. Yusuf el-Mer'aşî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992), 3/256.

⁷⁷ Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, 99-100.

3.7. Sübâiyyât

Hız. Peygamber ile hadisin son râvisi arasında yedi râvi bulunan senedlere *sübâiyyât* denir. Ebû Musa el-Medînî, Ebû Cafer es-Saydelânî, (öl. 603/1206) Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, (öl. 571/1176), İbn Asâkir'in muhaddis oğlu Ebû Muhammed el-Kâsım b. Alî ed-Dimaşkı (öl. 600/1203), Ebü'l-Ferec İbnü's-Saykal el-Harrânî (öl. 672/1273), İzzeddin Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hüseynî'nin (öl. 675/1276) *sübâiyyât* türünden eserleri vardır.⁷⁸

3.8. Sümâniyyât

Hız. Peygamber ile hadisin son râvisi arasında sekiz râvi bulunan senedlere *sümâniyyât* denir. Ziyâ el-Makdisî'nin (öl. 643/1245) *eş-Sümâniyyât*'ı, Reşîd Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ali el-Attâr'ın (öl. 662/1264) *Tuhfetü'l-müstemîd fi'l-ehâdisi's-semâniyyeti'l-esânîd* adlı eseri, Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî'nin (öl. 675/1276) *eş-Sümâniyyât*'ı vardır. Öte yandan İbn Mâce'nin en nâzil isnâdı sümânîdir.⁷⁹

3.9. Tüsâiyyât

Hız. Peygamber ile hadisin son râvisi arasında dokuz kişi bulunan senedlere *tüsâiyyât* denir. Radiyyüddin İbrahim b. Muhammed et-Taberî'nin (öl. 722/1322), İzzeddin Ebû Ömer İbn Cemâa'nın, (öl. 767/1365) Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî'nin (öl. 745/1344) ve Zeynüddin el-İrâkî'nin (öl. 806/1404) *et-Tüsâiyyât* adlı eserleri vardır. İbnü'l-Mibred el-Makdisî'nin (öl. 909/1503) ise *es-Sübâiyyâtü'l-vâride an Seyyidi's-sâdat (a.s)* isimli eseri bu türdendir.⁸⁰ Öte yandan Buhârî'nin en nâzil isnâdı tüsâîdir. Onun bu türden bir hadisi vardır.⁸¹

3.10. 'Uşâriyyât

Hız. Peygamber ile hadisin son râvisi arasında on kişi bulunan senedlere *'uşâriyyât* denir. *Kütüb-i sitte* içinde en nâzil isnâd *'uşârîdir*. *Sünen-i Nesâî*'de bir *'uşârî* senedli rivâyet vardır. Nesâî sözkonusu rivâyetle ilgili olarak bundan daha uzun isnâdlı sahih bir rivâyet bilmiyorum demiştir.⁸² Ebû Dâvud⁸³ ve Tirmizî'nin⁸⁴ en uzun isnâdı da *'uşârîdir*.

Zamansal olarak Hız. Peygamber'den (s.a.v.) uzaklaşılınca âlî isnâddaki râvi sayısı da artmıştır. Hicrî 9. asırlarda âlî isnâdda râvi sayısı on olmuştur. 9. asrın önemli muhaddislerinden olan İbn Hacer el-Askalânî on râvi ile Hız. Peygamber'e ulaşmıştır. O, bu türden rivâyetleri bazı eserlerde bir araya getirmiştir. *es-Sittüne'l-'uşâriyye*, *el-Erba'üne't-tâliye li'l-mietü'l-'uşâriyye*, *el-Uşâriyyât (el-'Aşeretü'l-'Uşâriyye)* adlı eserleri bu amaçla yazmıştır. el-Askalânî bu son eserinde hocalarından nakletmiş olduğu 1000'e yakın hadisten on tanesini seçip bir araya getirmiştir.⁸⁵ Sehâvî de kendi dönemlerindeki en âlî isnâdın *'uşârî* olduğunu, yaşadıkları zamanda dünyada bu sayıdan daha az râvili bir senedin

⁷⁸ Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, 100.

⁷⁹ Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, 100.

⁸⁰ Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, 101.

⁸¹ Bkz. Buhârî, *Sahîh*, "Fiten", 26.

⁸² Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen* (Haleb: Mektebetü'l-matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986), "İftitâh" 63.

⁸³ Ebû Dâvud, *Sünen*, "Eymân", 23.

⁸⁴ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Fezâilü'l-Kur'ân", 11.

⁸⁵ Toksarı, "Âlî Isnâd açısından Abd b. Humeyd ve Küttüb-i sitte İmamlarının Sülâsiyyâtı", 229.

bulunmadığını belirtmiştir.⁸⁶ Suyûtî, yaşadıkları dönemde kendilerine semâ yoluyla ulaşan sahîh en âlî senedin on ikili, icâzet yoluyla ise on bir râvili olduğunu söylemiştir.⁸⁷

Burada şunu ifade etmekte yarar vardır. Daha sonraki dönemlerde isnâd silsilesindeki râvi sayısı artarak devam etmiştir. Fakat Arapçada on birden yirmiye kadar olan sayılar iki sayının birleşmesinden meydana gelen mürekkep sayılar olduğundan vuhdâniyyât ve 'uşâriyyât şeklindeki bir isimlendirmeye elverişli değildir. Bu nedenle ondan fazla olan sayıdaki isnâdlar için aynı şekilde bir adlandırma imkânı olmamıştır. Bunun yerine râvi sayısı normal rakamlarla ifade edilmiştir.

Sonuç

Âlî isnâd, genel olarak bir hadis metninin iki veya daha çok isnâdından ilk kaynağa en az râvi ile ulaşanına verilen bir ad olmuştur. Burada sözü edilen ilk kaynak Hz. Peygamber'dir. O'na yakınlık muhaddislerce Allah'a yakın olmak şeklinde telakki edilmiştir. Keza bazı muhaddisler, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe dönemindeki birtakım uygulamalara dayanarak nâzil isnâdla yetinmeyip âlî isnâd talep etmeyi sünnet olarak görmüşlerdir. Bu nedenle yaşadıkları memleketlerdeki âlimlerden hadis almakla iktifâ etmemişler, ilk kaynakla aralarındaki halkaları azaltmak için muhtelif diyarlara yolculuklar düzenlemişlerdir. Âlî isnâdın zıddı olan nâzil isnâd ise genel olarak bir muhaddisin rivâyetleri için nakıs olarak kabul görmüştür. Bununla birlikte nâzil isnâd daha çok uğraş vermeye neden olduğu için onu tercihe daha şayan kabul edenler de var olmuştur. Bu görüşte olanlar iddialarına âlî isnâd talebinden kaynaklanan birtakım olumsuzlukları gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir. Bu gerekçelerin en önemlisi bu talebin hadisleri anlamının önüne geçmesi olarak zikredilmiştir.

Âlî isnâd, çeşitli kriterler göz önünde bulundurularak beşe taksim edilmiştir. Bunlar; Hz. Peygamber'e yakınlık, A'meş, Evzâ ve Mâlik gibi hadis imamlarına yakınlık ile meydana gelen âlî isnâd, *Kütüb-i sitte* sahipleri ve diğer güvenilir kitapların musanniflerine nisbetle oluşan âlî isnâd, râvilerden birinin önce vefat etmesi sebebiyle âlî olan isnâd, bir râvinin hadisi aynı hocadan daha önce duymasıyla oluşan âlî isnâd şeklinde beşe taksim edilmiştir. Bu beşli taksimatta her ne kadar râvi azlığı âlî isnâdı tespitinde belirleyici olsa da bu râvilerin zayıf olmaması da en az o kadar önemli görülmüştür. Hatta bu özellik âlî isnâdın vazgeçilmez bir şartı olarak kabul görmüştür. Âlî isnâdda sıhhat kriterlerinden râvinin zayıf olmaması şartının üzerinde fazlaca durulması, ittisal gibi diğer sıhhat şartlarına temas edilmemesi bazı zayıf ve yalancı râvilerin prestij elde etmek için âlî isnâda sahip olduklarını iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bir isnâdın âlî olması onun sahîh olduğu anlamına gelmez denilmiştir.

Âlî isnâdın bu beşli taksimatı daha önce bazı muhaddisler tarafından tespit edilse de son şekli İbnü's-Salâh tarafından verilmiştir. Onun bu taksimatı birçok muhaddis tarafından kabul görmüştür. Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise râvi sayısına göre yapılan âlî isnâd tanımının, âlînin bütün çeşitlerini kapsamamasıdır. Âlî isnâdın tüm kısımlarını kapsamaması için şöyle bir tanım yerinde olacaktır: "Âlî isnâd, hadis metninin iki veya daha çok tarikenden ilk kaynağa en az râvi ile ulaşan veya râvi sayıları aynı olduğu halde daha erken vefat eden raviyi içeren, ya da hadisi diğer râviden daha önce işiten raviyi içeren veya râvi sayısı diğer tarike göre çok olsa da daha fakih, daha sika

⁸⁶ Sehâvî, *Fethu'l-muğış*, 3/340.

⁸⁷ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/607.

rical içeren isnâddır.” Birçok muhaddis, nâzil isnâdı tarif ederken onun âlînin zıddı olduğunu belirtmekle yetinmiş, çeşitleri üzerinde durmamışlardır.

İsnâd genel olarak râvi sayısına göre de çeşitlendirilmiştir. Bunda son râvi ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında bulunan kişi adedi belirleyici olmuştur. Hz. Peygamber ile son râvi arasında bir râvi olana vuhdâniyyât, iki râvi bulunana sünâniyyât on râvi yer alana da ‘uşâriyyât adı verilmiştir. Daha sonraki dönemlerde isnâd silsilesindeki râvi sayısı artarak devam etmiştir. Fakat Arapçada on birden yirmiye kadar olan sayılar iki sayının birleşmesinden meydana gelen mürekkep sayılar olduğundan ayrıca vuhdâniyyât ve ‘uşâriyyât şeklindeki bir isimlendirmeye elverişli olmadığından ondan fazla olan sayıdaki isnâdlar için aynı şekilde bir adlandırma imkânı olmamıştır. Bunun yerine râvi sayısı normal rakamlarla ifade edilmiştir.

Vuhdâniyyât, uşâriyyât ve diğer kavramlar âlî isnâda has kavramlar olmayıp âlî ve nâzil isnâd arasında müşterektir. Bu nedenle kimi muhaddislerin âlî isnâdları rubâî iken kimilerine göre rubâî isnâd nâzil olabilmıştır. Öte yandan tasnif döneminde üç râvili bir sened âlî olurken daha geç bir dönemde on râvili bir sened âlî olabilmıştır. Bu dönemde sülâsiyyâtı elde etmek bir ayrıcalık iken hicrî 9. veya 10. asırda artık ‘uşâriyyata sahip olmak bir prestij kaynağı olmaya başlamıştır. Her dönemde bu ilmî gelenek korunmuş, muhaddisler o dönemdeki en âlî isnâdı elde etmeye devam etmişlerdir. Bunlar arasında özellikle sülâsiyyât türünden rivayetler önemli bir yer tutmuştur. Çünkü bu kabil rivâyetlerde hadisçi ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında Müslümanlar nezdinde seçkin bir yere sahip olan sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesli yer almıştır. Bu nedenle muhaddisler tarafından en çok sülâsiyyât türünden eserler yazılmıştır.

Kaynakça

- Açikel, Yusuf. *Hadis Toplamak İçin Yapılan Seyahatler (Rihle)*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1992.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn. *Ta'likatü'l-Kârî alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhâri*. ed. Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi/SBE, 2010.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Azeb, Muhammed b. Ali el-' . *Rubâiyyât ve sümâniyyâtî'l-İmâm el-Buhârî*. <https://shamela.ws/book/81>, ts. <https://shamela.ws/book/81>
- Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak. *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. I-XIV Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Mustafa Dîb el-Buğâ, 1993.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, ts.
- Çelik, Ali. *Hadis Rivâyetinde 'Âli ve Nâzil İsnâd - Buhârî'nin Sülâsiyyâtı*. Ankara: Fecr, 2019.
- Divani, Muhammed. *Hadis İliminde Sülâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh Balıkesirî'nin "Şerhun Alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî" İsmi Eserinin İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans, 2019.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 2009.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-sahâbe*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vaţan, 1419/1998.
- Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Mecmû'u resâilî'l-Hâfız el-Alâî*. thk. Vâil Muhammed Bekr Zehran. 6 Cilt. Kahire: el-Faruku'l-hadise, 2008.

- Eren, Mehmet. *Hadis İliminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Eşref b. Abdürrahim. *es-Sülâsiyyât fî'l-hadîsi'n-Nebevî - el-Kutubu's-sitte ve Müsnedü Ahmed*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Marifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Mu'zam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi'*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- Haţîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*. thk. Nûreddîn 'Itr. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1395/1975.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Musâfaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/229. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Keşfü'l-muğatta mine'l-maânî ve'l-elfâzi'l-vâki'ati fî'l-Muvatta*. Kahire: Darü's-selâm, 2006.
- İbn Dakîki'l-İd, Takiyyuddîn b. Muhammed b. Ali. *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Avâli Müslim - Erbeûne hadîsen min Sahîh-i Müslim*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*. thk. Yusuf el-Mer'aşlî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Nüzhetu'n-nazar fî tadvîhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûruddîn 'Itr. Şam: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî. *Mes'eletu'l-uluuv ve'n-nuzûl fî'l-hadîs*. thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nureddin Itr. Şam: Dârü'l-fikr, 1986.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin. *Kavâidü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadis*. thk. Muhammed Behcet el-Baytar. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2001.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer el-. *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kutubi's-Sünneti'l-müşerreffe*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1993.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Küçük, Raşit. "İsnâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mahfûzurrahmân el-Feyzî. *Sünâiyyâtü Muvattai'l-İmâm Mâlik*. Kuveyt: Letâif, 2012.
- Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. *Ta'likatü'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhâri Adlı Eserin Edisyon Kritiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi/SBE, Yüksek Lisans, 2010.
- Muhibbüddin el-Makdisî, İsmail b. Ömer. *Sülâsiyyâtü Müsnedi İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2016.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc. *el-Münferidât ve'l-vuhdân*. ed. Abdülgaffar Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Halep: Mektebetü'l-matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Ölmez, Mustafa. "Ebû Hanîfe'nin Sahâbeden Rivâyetlerini İçeren Bir Hadis Cüzü: Ebû Ma'ser et-Taberî'ye Ait el-Ehâdîsu's-Seb'a İsimli Eserin Tahkik ve İncelemesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (2021), 69-109.

- Sadî, Abdülazîz Yahya es-. *el-Îmâm el-A'zam Ebû Hanîfe ve ve's-sünâiyyât fî mesânîdih*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Seffârînî, Ebü'l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-. *Nefeşâtü's-şadri'l-mükmed ve kurretü 'ayni'l-müs'ad li-şerhi şülâsiyyâti Müsnedi'l-Îmâm Ahmed*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1972.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Fethu'l-muğîş bi-şerh Elfiyyeti'l-hadîş li'l-'Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.
- Sehâvî, Şemseddin Ebü'l-hayr Muhammed b. Abdürrahman es-. *Bezlü'l-mechûd fî hatmi's-Sünen li-Ebî Dâvud*. thk. Abdüllatif b. Muhammed el-Ceylânî. Riyâd: Edvâü's-selef, 2003.
- Sehâvî, Şemseddin Ebü'l-hayr Muhammed b. Abdürrahman es-. *Gunyetü'l-muhtâc fî hatmi Sahîhi Müslim b. el-Heccâc*. thk. Cemâl Ferhât es-Sâvîlî. Riyad: Kunûzü İşbilyâ, 2004.
- Selahattin, Yıldırım. *Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu -İbn Dakîki'l-İd Örneği-*. İstanbul: Çıra, 2018.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muḥammed el-Fâyâbî. Beyrut: Dâru Taybe, ts.
- Şehrî, Mülfî b. Hasan eş-. *Înâyetü'l-esyâd bi-'uluvvi'l-isnâd*. Kahire: Dârü'l-muhaddisîn, 2009.
- Şentürk, Recep. *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı*. İstanbul: Gelenek, 2004.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Toksarı, Ali. "Âlî İsnâd açısından Abd b. Humejd ve Küttüb-i sitte İmamlarının Sülâsiyyâtı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 221-236.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Uğur, Mücteba. "Hadis Rivayetinde 'Uluv-Nuzûl' Meselesi ve Hadisçilerin 'Uluv' Tutkusu". *Diyanet İlmî Dergi* 36/1 (1998), 3-22.
- Yusuf el-Kettânî. *Rubâ'iyâtü'l-Îmâm el-Buḥârî*. Rabat: Dâru neşri'l-ma'rife, 1984.
- Yücel, Ahmet. *Senedde 'Uluvv - Nüzûl ve 'Avâli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

Sûfi Şair Baba Rahîm Meşreb'in Şiirlerinde Coğrafi Yer Adları

The Names of Geographical Locations in the Poetry of the Şûfi Poet Baba Raḥîm Mashrab

Yazar Bilgisi Author Information

İbrahim AKÇA

Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Res. Asst. PhD, Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye
ibrahimakca@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-4922-9047

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon olmadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1137552
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
29 Haziran/June 2022	12 Aralık/December 2022

Öz

Türk İslam edebiyatı, şekil ve muhteva yönünden büyük bir zenginliğe sahiptir. Bu zenginliğin kaynağını ise kabul edilen yeni din ile birlikte dâhil olunan Arap ve İran edebiyatı, bilimi ve kültürü gibi birçok unsur oluşturmaktadır. Bahsi geçen bu kaynaklar arasında, dinî-tasavvufî unsurların yanı sıra coğrafi unsurları ve coğrafi yer adlarını özellikle zikretmek gerekmektedir. Zira Osmanlı Devleti'nin üç kıtaya hükmetmesiyle birlikte coğrafya ve coğrafi yer adları, manzum-mensur ayrımı gözetmeksizin edebî eserlerde sıklıkla kullanılmış; günümüzde dahi kullanılmaya devam edilmektedir. Şairlerin, anlatmak istediklerini akılda daha kalıcı hale getirmek ve muhatabına vermek istediği mesajı daha etkileyici kılmak adına kullandığı coğrafi yer adları, birbirlerine olan uzaklıkları, bölgelerin ya da şehirlerin kendilerine has özellikleri, bahsi geçen kıta, bölge ya da şehirde meşhur olan konu, şahıs ya da yer altı kaynakları gibi birçok farklı yönüyle şiirlere konu olmuştur. Bununla birlikte altı asır boyunca Osmanlı Devleti'nin gerçekleştirdiği seferler, fetihler, diğer devletlerle yaptıkları ticaretleri ve siyasi ilişkileri gibi durumlardan hareketle de şairler, birçok coğrafi yer adlarını şiirlerinde kullanmışlardır.

Asıl ismi Abdurrahîm olan, halk arasında genellikle "Meşreb, Rahîm Baba, Baba Rahîm, Divane Meşreb" gibi farklı mahlaslarla bilinen Baba Rahîm Meşreb, Türkistan sahası edebiyatının Çağatay Türkçesi döneminde yaşamış sufi şairlerdendir. Yaşadığı dönem olan XVII. yüzyılın ilk yarısı ile XVIII. yüzyılın başları, (M. 1640-1711), bazı dil tarihi araştırmacıları tarafından "Gerileme ve Çöküş Dönemi"; bazıları tarafından ise "Klasik Sonrası Dönem" olarak isimlendirilmiştir. Çağatay Türkçesi'nin son zamanları olarak nitelendirebileceğimiz bu dönemde şairler, genellikle Çağatay Türkçesinin pîri olarak nitelendirilen Ali Şir Nevâî etkisinde şiirler kaleme almışlardır. Baba Rahîm Meşreb için de Ali Şir Nevâî'nin tesirinde kaldığını söylemek mümkündür. Ancak şair, kendine özgü üslûbu, şiirlerini çoğunlukla vecd halinde söylemesi, sûfi karakterinin şahsında ortaya çıkarttığı farklı yaşam tarzı ve böylelikle halk arasında kazandığı şöhretiyle hem Ali Şir Nevâî'den farkını ortaya koymuş; hem de aynı yüzyılda yaşadığı diğer şairlerden daha fazla ön plana çıkmıştır.

Çalışma, giriş, şairin hayatı, şiirlerinde tespit edilen coğrafi yer adlarının incelenmesi ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu ile ilgili okuyucuya kısa ve öz bilgiler sunulmuştur. Bu bölümü müteakip, Meşreb'in hayatı hakkında genel bilgiler verilmiş ve makalenin asıl konusuna geçilmiştir. Burada ise Baba Rahîm Meşreb'in şiirlerinde tespit edilen coğrafi yer adları, alt başlıklar halinde, haklarında verilen genel bilgiler ışığında ve şiirlerden örnek beyitlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde ise Baba Rahîm Meşreb'in "Türkistan" sahası olarak nitelendirdiğimiz, yaşadığı bölgedeki coğrafi yer adlarını şiirlerinde yoğun bir şekilde kaleme aldığı tespit edilmiştir. Nemengan, Belh, Bedahşan, Taşkent gibi yerlerin genel özellikleri, meşhur isimleri ya da olaylarıyla birlikte, şairin o bölgede şahsen yaşadığı hadiseler de doğrudan veyahut dolaylı olarak duygu durumuna tesirde bulunmuş ve şiirlerine yansımıştır. Ayrıca şiirlerde, Türkistan sahası coğrafi yer adlarının yanı sıra dinî açıdan önem arz eden Arap sahası ve nadiren de olsa Anadolu sahası yer adlarının kullanıldığı da görülmüştür. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgular değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Çağatay Türkçesi, Baba Rahîm Meşreb, Sufizm, Coğrafi Yer Adları.

Abstract

The Turkish Islamic literature is quite rich in terms of both its form and content. The source of this wealth includes many elements that were introduced to it after accepting Islam, such as the Arabic and Persian literature or culture. Geographical elements and the names of geographical locations, along with religious-sufistic elements, assume a significant place among these sources. As the Ottoman Empire ruled over three continents, geographical information and the names of geographical locations were often used in literary works, not only in poetry but also in prose, and they are still used today. Geographical place names, which poets use to make what they want to tell their audience more memorable and their intended message more powerful, appear in poetry in terms of their various aspects, such as the distance of places from each other, the unique characteristics of continents, regions or cities, along with issues, people or underground resources that are prominent in such places. In addition, poets used the names of many geographical locations in their poetry for six centuries, based on such major events as expeditions, conquests, besides commercial and political relations of the Ottoman Empire with other states.

Baba Raḥīm Mashrab, whose real name is 'Abd al-Raḥīm, is often known by various pseudonyms, such as Mashrab, Raḥīm Baba, Baba Raḥīm and Dīvāna Mashrab. He is one of the Sūfi poets who lived in the Chagatai Turkish period of Turkistān literature. The period in which he lived, the first half of the 17th century and the early 18th century (1640-1711 A.D.), is known as "the Period of Decline and Collapse" by some language history researchers or as "the Post-Classical Period" by others. During this period, which could be described as the latest period of Chagatai Turkish, poets wrote poems under the influence of 'Alī Shīr Nawā'ī, who is often considered as the father of Chagatai Turkish. It is possible to say that Baba Raḥīm Mashrab was also influenced by 'Alī Shīr Nawā'ī. However, he differed from 'Alī Shīr Nawā'ī not only because Mashrab had a unique style and recited his poems in a state of ecstasy, but also because he had a distinctive lifestyle which was offered by his ṣūfī character and brought him widespread fame among people; he was more famous than his contemporaries.

This study consists of an introduction, followed by sections addressing Baba Raḥīm Mashrab's life and providing an analysis of the geographical place names identified in the poems in his, and it ends with a conclusion. The introduction provides the reader with some concise information about the focus of the study. Following this section, general information about Mashrab's life is provided, and the main focus of the article is introduced. The names of geographical locations identified in Baba Raḥīm Mashrab's poetry are explained in broad terms, and poetry samples are provided. The analysis revealed that Baba Raḥīm Mashrab frequently used the names of geographical locations in the region where he lived, which is called " Turkistān " in his poetry. The poet's emotional state was directly or indirectly affected by the events that he personally experienced in such places as Nemengān, Balkh, Badakhshān, Tashkent, along with their general characteristics or names and the events that happened there. His poetry also captured such elements. In addition to the names of geographical locations in Turkistān, Mashrab also used the names of geographical locations in the Arab region, which has religious significance, and although less frequently, he included those from the Anatolian region. The conclusion discusses the findings of the study.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Chagatai Turkish, Baba Raḥīm Mashrab, Sufism, Geographical Place Names.

Giriş

Türkler, Çin Seddi'nden Balkanlar'a kadar birçok kıtada hüküm sürmüş köklü bir medeniyete sahiptir. Bu medeniyet, hükmettiği bölgelere kendi gelenek ve göreneklerini; kültürel ve sanatsal faaliyetlerini yerleştirmenin yanı sıra, fethettiği coğrafyadaki toplumlarla da birçok hususta etkileşime girmiştir.

751 yılında yapılan Talas Savaşı sonrası, Müslüman Araplar ile Türkler arasında başlayan sıcak diyalog, Türklerin Müslüman olma sürecinin başlangıcı kabul edilse de bu tarihten önceki dönemlerde de İslamiyet'le tanışan Türklerin olduğu bilgisini göz ardı etmemek gerekmektedir.¹ Bu yüzyıllara kadar geri götürebileceğimiz Türk İslam edebiyatı da, başta dinî ilimler (hadîs, kelâm, fıkıh, tefsir, tasavvuf...) olmak üzere, tarih, coğrafya, felsefe, astronomi, mûsikî gibi sayısını daha da arttırabileceğimiz birçok bilim dalı ve kaynaklarıyla etkileşim içerisinde olmuştur. Bu etkileşim, şairlerin muhayyilesinin genişlemesini ve muhatabına vermek istediği mesajlar doğrultusunda bahsi geçen bilim dallarını ve malzemelerini doğrudan ya da dolaylı olarak şiirlerinde daha etkili bir biçimde kullanabilmesini sağlamıştır.

Çalışmaya konu olan coğrafi yer adları, o yerin tarihi, toplumsal yapısı, kültürü gibi birçok açıdan çok geniş bir çerçevede şiirlere yansımıştır. Bu da coğrafi yer adlarının birçok özelliğinin günümüze aktarılmasına vesile olmuştur.² Edebiyat araştırmacıları tarafından ise coğrafi yer adları yurtlar, kavimler, ülkeler, şehirler, dağlar, denizler gibi birçok alt başlıkta ele alınıp incelenmiştir.³ Ayrıca yer adları, şairlerin hayal dünyasına ve duygu durumlarına iki farklı açıdan katkı sunmuştur. Bunlardan ilki, ortak kültür ve geleneğe ait olan coğrafi yer adlarının (Rûm, Hitâ, Çin, Hind, Yemen...) şairlere sunduğu ortak muhayyile; ikincisi ise şairin yaşadığı, gezdiği ve gördüğü yerlerde kendi dünyasında çizdiği bireysel muhayyiledir.⁴ Bahsi geçen farklı iki muhayyilenin kullanımında ise şairlerin bireysel muhayyilesini manzumelerinde kullanması önem arz etmektedir. Çünkü bu durum şairlik kabiliyetinin seviyesini belirlemede bir kıstas olarak kabul görmektedir.

Çalışmada, öncelikli olarak yer adlarının şiirlerde kullanımında görülen ortak ve bireysel muhayyileyi Meşreb'in nasıl ve ne sıklıkla kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun yanı sıra örnek verilen beyit ve bentlerden hareketle Meşreb'in şairlik kabiliyeti hakkında da bilgi vermek amaçlanmaktadır. Ayrıca şiirlerde geçen yer adlarının şairde uyandırdığı çağrışımlara ve duygulara da yer verilmeye çalışılacaktır.

¹ Detaylı bilgi için bkz: Necdet Şengün, "İslâmî Dönem Türk Edebiyatı – Gelişim Süreci" *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ali Yılmaz (Ankara, Grafiker Yayınları, 2014), 36-37.

² Cem Dilçin, *Divan Şiirinde Çağırışım Ögesi Olarak Yer Adları* (Bornova-İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 2007), 105-140; İsmail Arıkoğlu, "Divan Şiirinde Şehir Adlarının Tevriyeli Kullanımı Aydın-Tire Örneği", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 23 (Aralık 2008), 137-144.

³ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Emine Yeniterzi, "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/15, (2010), 302-304.

⁴ Selami Turan, "Necâtî Beğ'in Şiirlerinde Yer Adları", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (1 Mayıs 2009), 135.

1. Baba Rahîm Meşreb (H. 1050 – 1123 / M. 1640-1711)

Sufî-şair Baba Rahîm Meşreb, M. 1640 yılında günümüzde Özbekistan'ın Nemengan⁵ şehrinde dünyaya gelmiştir. Asıl ismi Abdurrahîm olan Meşreb'in doğum yılıyla ilgili birden çok yıl ismi zikrediliyor olsa da⁶ en kabul göreni M. 1640'tır. Daha anne karnındayken kerâmet göstermeye başladığı rivâyet edilen⁷ Abdurrahîm, okul çağında da yaşitlarından üstün bir meziyete sahip olduğu fark edilince ilk olarak dönemin ünlü mutasavvıflarından Ahund Molla Bazar'a (Hoca Ubeydullah) (ö. 1668) gönderilmiş; daha sonra ise Hidâyetullah Îşân Âfak Hoca'ya (ö. 1693) intisab etmiştir.⁸ Abdurrahîm, "Meşreb" mahlasını da Âfak Hoca'dan almıştır.⁹ Tekkede geçen yıllarda ilmî ve tasavvufî açıdan kendisini geliştiren Meşreb, Arapça ve Farsça'yı da öğrenmiştir.

Ancak bu süreçte Meşreb, Âfak Hoca tekkesindeki cariyelerden birine âşık olunca tekkeden kovulmuştur. Söz konusu durum, bazı kaynaklarda şaire hocası tarafından atılmış bir iftira şeklinde de belirtilmektedir.¹⁰ Sonuç olarak tekkeden ayrılan Meşreb, ehl-i sünnet inancı doğrultusunda, gezgin bir derviş hüviyetinde Türkistan şehirlerini dolaşmaya başlamış; gittiği şehir ve beldelerde halkı din ve tasavvuf konularında bilgilendirmeyi amaçladığı, didaktik tarzdaki şiirleriyle halkın takdirini kazanmış bir sûfî-şair olmuştur. Artık ünlü bir şair olan Meşreb ile tanışmak ve şiirlerini dinlemek için Belh ve Kunduz vilayetlerinin valisi Meşreb'i huzuruna davet etmiştir. Huzura çıkan Meşreb, valiyi küçük düşürecek bazı uygunsuz davranış ve söylemlerinden ötürü idam cezasına çarptırılmıştır. Şair, M. 1711 yılında günümüz Kunduz şehrinde idam edilmiştir.¹¹

Meşreb'in kendine ait olduğu kesin olan *Şah (Îşân) Meşreb Menâkıb-nâmesi*, *Mebde-i Nûr*, *Kimyâ ve Hacc-nâme / Şehîd-nâme* isimli eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerin yanı sıra kendisine atfedilen ve ona ait olup olmadığı konusunda detaylı çalışmalar yapılması gereken *Dîvân*, *Kıssa-yı Veysü'l-Karânî*, *Kıssa-yı Mirac-ı Resûl-i Ekrem* ve *Manzum Fatıha Tefsiri* isimli eserler de bulunmaktadır.¹²

⁵ Bazı araştırmacılara göre şair, Özbekistan'a bağlı Nemengan şehrinde dünyaya gelmiştir. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Hacı İsmetullah Abdullah, *Baba Rahim Meşreb Mebde-i Nûr* (Taşkent: Özbekistan Respublikası Fenler Akademiyası Fen Neşriyatı Yayınları, 1994), 5. Bazı araştırmacılara göre ise şair, Andican'da (Andukan) dünyaya gelmiştir. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Tahir Kahhar, "Babarrahim Meşreb", *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 2000), 15: 97.

⁶ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Sadi Gedik, *Meşreb (Baba RAHİM) Mebde-yi Nûr* (Ankara: TDK Yayınları, 2017), 18.

⁷ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Selahittin Tolkun, "Meşreb", *Türk Kültürü Dergisi*, 454 (Şubat 2001), 112; Cemaldin Kanabaev, *Baba Rahim Meşreb'in Kişiliği, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 6.

⁸ M. Tacibayeva, "Meşreb", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2005), 6: 338.

⁹ Mahmut Fidancı, *Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi* (İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1994), 12.

¹⁰ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Kâzım Âmini, *Baba Rahim Meşreb Mebde-i Nur* (Kabil, El Ezher İntişaratı Müessesesi Yayınları, 2015), 6-10.

¹¹ Tolkun, "Meşreb", 111; Gedik, "Meşreb (Baba RAHİM) Mebde-yi Nûr", 20; Kanabaev, "Baba Rahim Meşreb'in Kişiliği, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı", 9.

¹² Necdet Tosun, "Çağatayca Yazılmış Menâkıbnâmeler", *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu* (İstanbul, Sütun Yayınları, 2012), 443; Gedik, "Meşreb (Baba RAHİM) Mebde-yi Nûr", 27; Kanabaev, "Baba Rahim Meşreb'in Kişiliği, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı", 23; Münire Kevser Baş, "Son Dönem Çağatay Şairi Baba Rahim Meşreb'in Manzum Fâtıha Tefsiri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 13 (2013), 133.

Genellikle dinî-tasavvufî konularda halkı bilinçlendirmeyi gaye edindiğini söyleyebileceğimiz Meşreb, bu amaç doğrultusunda diğer bilim dallarındaki mazmunları da anlatmak istediği konuya uygun bir şekilde şiirlerinde kullanmıştır. Dolayısıyla Baba Rahîm Meşreb'in şiirlerinde coğrafi yer adlarına da yer verdiğini, bu adları da etkili bir biçimde şiirlerinde işlediğini söylemek mümkündür.

Çalışmanın sonraki aşamasında Baba Rahîm Meşreb'in menâkıb-nâmesinde geçen şiirlerdeki coğrafi yer adları, "Ülkeler / Bölgeler, Şehirler, Dağlar/ Nehirler" başlıkları altında incelenmiştir. Söz konusu şiirler, Baba Rahîm Meşreb ile ilgili farklı sahalarda yapılmış olan üç farklı çalışmadan tespit edilmiştir.¹³

2. Baba Rahîm Meşreb'in Şiirlerinde Geçen Coğrafi Yer Adları

2.1. Ülkeler / Bölgeler

2.1.1. Rûm (Anadolu) – Hatâ (Hitâ – Hutem - Hoten)

Anadolu'nun Türk yurdu olmadan önceki dönemlerinde Doğu Roma İmparatorluğu, Anadolu topraklarını da içine almaktaydı. Dolayısıyla Anadolu'nun kapısı Türklere açılana kadar bu topraklara Rûm, burada yaşayan halka ise Rûmî denilmekteydi.¹⁴

Hatâ, Hitâ, Hutem ya da Hoten ise M.S. 10. yüzyılda Hatâ kabilesinin yaşadığı ve hüküm sürdüğü coğrafyanın adıdır. Çin'in kuzeyi ile Türkistan topraklarını kapsayan bu bölge, günümüzde Moğolistan, Mançurya ve Sibiryâ'nın sınırları arasında kalmaktadır.¹⁵ Bölge aynı zamanda âhû ve misk kavramlarıyla da özdeşleşmiştir. Miskin anavatanının burası olması ve buradan diğer bölgelere gönderilişi de şiirlerde ele alınıp işlenmiştir. Bu yüzden Hatâ ile birlikte Rûm ve Çin gibi diğer ülkelerin isimleri de bu bağlamda bir arada geçmektedir.

Meşreb şiirlerinde, Rûm ile Hatâ'yı genellikle birlikte zikretmiştir. Şair, doğu ve batının birbirinden uzak iki noktasını şiirlerinde kullanarak hem ülkeler arası bağlantıya dikkat çekmiş hem de anlatımına mübâlağa ve zenginlik katmayı amaçlamıştır.

Aşağıdaki beyitte şair, Anadolu'dan Hatâ topraklarına kadar (dünyanın bir ucundan diğer ucuna kadar) her türlü mahsulün vergisi ya da haracını istemediğini dile getirmektedir. Çünkü şair, terk-i dünyâ eylemiştir, dünyevî hiçbir şeye ihtiyacı bulunmamaktadır ve dünyalık bir şeye tenezzül etmeden yaşamını devam ettirmektedir. Bundan dolayı şahsını efsânevî biri olarak nitelendirmektedir. Bunu ifade ederken de kendisiyle efsânevî kuş olan Simurg arasında bağlantı kurmaktadır:

Bâr-ı Rûm-ı Hıtâ bâc u ħarâcın ârzû kılmay

Çü Simurğî ki pervâz eylerem bî-bâl u per tenhâ¹⁶

¹³ Söz konusu çalışmalar sırasıyla şunlardır: Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi"; Halim Bayat, *Külliyât-ı Meşreb Nemengânî* (Peşaver, Tac Mahal Yay, ty.); Celaleddin Yusufov, *Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen* (Taşkent, Gafur Gulam Namıdagi Neşriyat, 1990).

¹⁴ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul, Kapı Yayınları, 2013), 380.

¹⁵ Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", 197.

¹⁶ Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 165.

Bir başka beyitte ise şair, sevdalı gönlünü goncaya benzetmektedir. Nasıl ki goncalar her zaman açılmıyorsa onun da gönlündeki dertleri her zaman anlatamadığını dile getirmektedir. Şair, belki bu dertlerden kurtulmasını sağlar düşüncesiyle güzeller ve güzellikler ülkesi olarak nitelendirebileceğimiz Hutten şehrine gittiğini belirtmektedir. Gezgin bir derviş olan Meşreb'in bu ülkeye gerçekten gidip gitmediğiyle alakalı herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır:

Menîñ âşufta könlüm gonçe-dek hergiz açılmaydur
Yürekdin gam ķeter dep bu sebebdin men Huten keldim¹⁷

Bir diğer beyitte Meşreb, sevgiliye kavuşmasını anlatmaya kalksa, bu güzel duruma Hutten miski, sünbül ve anber gibi diğer güzelliklerin katlanamayacağını dile getirmektedir. Yani şair sevgiliye kavuşmanın güzelliğinin dünyadaki bütün güzelliklerden üstün olduğunu belirtmektedir:

Meşreb sen eger vaşl-ı şanem vaşfını aytsañ
Müşkîñ-i Huten sünbül ü ' anber çideyalmas¹⁸

2.1.2. Çin

Doğudaki en büyük ülkelerden biri olan Çin, Türkistan devletleriyle sürekli etkileşim içerisinde olmuş bir ülkedir. Mani dininin merkezi halinde olan, Mani'nin de bir ressam olduğu ve dinî kitaplarının da birçok minyatür ile süslü olduğu bilgisinden hareketle Çin ile birlikte "but-nigâr-müşk-nakş..." gibi resimi çağrıştıran kelimeler, edebiyatımızda genellikle birlikte kullanılmıştır.¹⁹

Çin kelimesiyle birlikte "Hıtâ, Hutten, Maçin..." gibi kelimeler de edebiyatımızda kullanılmaktadır. Bu ve benzeri kelimelerde ise sevgili ve onun güzel kokusunu ifade etmek amaçlanmaktadır. Son olarak sevgilinin saçlarındaki kıvrımlar da "Çin" kelimesiyle ifade edilmektedir.

Meşreb şiirlerinde "Çin" kelimesini genellikle Çin ülkesini kastederek kullanmıştır. Bunun yanı sıra sevgilinin saçlarındaki kıvrımları kastettiği örnekler de tespit edilmiştir.

Aşağıdaki örnek beyitte Meşreb, sevgiliyi görmek amacıyla Çin ve Nemengan şehirleri arasında sürekli yürüdüğünü belirtmektedir. Ancak şair, bu yürüyüşlere rağmen sevgiliden herhangi bir hediye ile ödüllendirilmediğini söylemektedir:

Çin ü Nemengan içide yördi Raħm Baba sūrep
Tapmadı bir hediyni t̄alīb-i rāh-be-rāh özüm²⁰

¹⁷ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengânî", 67; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkib-nâmesi", 62; Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 86.

¹⁸ Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 203.

¹⁹ Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", 103.

²⁰ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengânî", 104; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkib-nâmesi", 97; Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 109.

Sevgilinin güzellik unsurlarına dikkati çektiği bir bentinde ise şair, “Çin” kelimesini hem sevgilinin saçının ucundaki kıvrım hem de Çin ülkesini kastedecek şekilde tevriyeli kullanmıştır. Şair sevgilinin bu zamana dek görülmemiş olan zülfünü ve saçlarındaki kıvrımı görünce kalbinden vurulmuşa dönmüştür. Bu öyle bir sevdadır ki sevgilinin saç kıvrımlarını görmek için Çin ülkesinden Çinliler dahi çıkıp gelmiştir. Ayrıca şair, servi boylu güzelin ayağa kalkıp silkinerek evinden dışarı çıkmasına ve salınarak yürüyüşüne canını feda edebileceğini dile getirmektedir. Sevgilinin gülüşü de aşığın canını alacak derecede etkileyicidir:

Ṭurfe zülfün hem egildi ḥasta köñül çin çin
 Çiniler keldi bu çin sevdāsığa Çin mülkidin
 Silknip uydın çıkadur serv boyluk nāzenin
 Men neçük kılmay fidā cānım saña ey mäh-cebin
 Ḥūş külüp cānum alur sen āfet-i devrān mu sen²¹

2.1.3. Hindistân

Edebiyatımızda Hindistan, sevgilideki güzellik unsurlarından başlayıp siyâhî köle, tüccar ve askeri kasteden anlamlara kadar çok farklı şekillerde kullanılmaktadır. Örneğin, sevgilinin saçı, yüzündeki benler, Hindistan'ın uzaklığı, baharatları, amber kokusu,²² Hz. Âdem'in Cennet'ten kovulduktan sonra Hindistan'a indirilmesi²³ gibi durumlar hep “Hind”, “Hindû” ve “Hindistân” kelimeleriyle edebiyatımızda yer almaktadır.

Meşreb'in şiirlerinde Hindistan, sayı bakımından gazel, müstezat ve muhammeslerde sadece birer kez zikredilmiştir. Bu kullanımlarda şair sevgilinin tasvirini yaparken “Hind” ve “Hindistân” kelimelerini tercih etmiştir.

Aşağıdaki beyitte şair, ilk olarak kendisini sevdiğine kavuşma arzusuyla gül bahçesini süsleyen bülbüle benzetmektedir. Şair, beytin ikinci mısraında ise kavuşmak istediği sevgiliyi, bazı vasıflarıyla açıklayarak tasvir etmeye çalışmaktadır. Kendisini bülbül olarak betimleyen şair, şeker gibi tatlı gülüşlü sevgilisini ise ötüşüyle meşhur olan Hindistan tûtîsine (papağanına) benzetmektedir:

Vaşl-ı gülzâr-ârâ bülbül erür bu Meşreb
 Şekkerin ḥande bile tûtî-yi Hindistân kız²⁴

Şairin müstezatlarında geçen bir diğer Hindistân ifadesi ise sevgilinin yüz güzelliklerinin tasviri amacıyla kullanılmıştır. Şair sevgilinin yanağını ve zülûflerini, birbirine yandaş, yakın olan iki cihan ehli olarak betimlemiştir. Bu betimlemeyi de coğrafi bakımdan birbirine yakın olan Hindistan ve Hitâ ülkelerine benzeterek açıklamasını kuvvetlendirmiştir:

²¹ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 267; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 231; Yusuf, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 307.

²² Yeniterzi, “Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri”, 315.

²³ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 1: 37.

²⁴ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 34; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 33; Yusuf, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 41.

‘ Ārız bile zülfiñni cehān ehli demişler
 Birbirige yandaş
 Bu şurfe ki hem-sāye bolup Hind ü Hıṭāyī
 Körgeç anı her yār²⁵

2.1.4. Yemen – Kaşgar

Meşreb şiirlerinde Yemen ve Kaşgar isimlerini sadece mekânsal olarak kullanmıştır. Bahsi geçen iki isim, herhangi bir özelliğiyle ön plana çıkmamaktadır.

Şaire pîri Âfak Hoca tarafından “Meşreb” mahlası verilmiştir. Bu hadiseden sonra Meşreb, Kaşgar ve Yarkend içinde kendisini önemli ve yüce bir şahsiyet olarak görmeye başladığını muhatabına şu şekilde bildirmiştir:

Ḳuddise sırruhū ḥ̄ācem Meşreb atımnı koydılar
 Kaşgar u Yarkend içide şāhib-i kibriyā özüm²⁶

Başka bir örnekte ise Meşreb, sevgilinin kırmızı dudaklarına eş bir şey söylemenin; onu başka bir şeyle benzer kılmanın edebe sığmayacağını dile getirmektedir. Bu düşüncesini de Bedahşân’da çıkarılan, yakutun parlak kırmızısı ve en değerli türü olan la’l ile bile mukayese edilemeyeceğini belirterek kuvvetlendirmektedir. Bedahşân’dan sonra kullanılan Yemen ise edebiyatımızda genellikle akik taşıyla birlikte kullanılır. Şair bu beyitte Bedahşân’da çıkarılan la’l ile Yemen’de çıkarılan akik taşıyı birlikte kullanarak tasviri kuvvetlendirmiştir:

Ḡonçe-yi la‘liñe mānend eylemak ermes edeb
 Ḥaddi ermes şadқа (hem) la‘l-i Bedahşān u Yemen²⁷

2.2. Şehir Adları

2.2.1. Bağdat

Irak’ın başkenti Bağdat, edebiyatımızda birçok farklı isimle (Dârü’s-Selâm, Medînetü’s-Selâm, Behişt-âbâd) anılmaktadır. Ayrıca Bağdat’ta birçok velînin (İmâm-ı A’zam, Ebû Hanîfe, Abdülkâdir Geylânî vd.) türbelerinin bulunması ve Bağdat kelimesinin köken bilgisi açısından incelenmesi neticesinde ortaya çıkarılan anlamlar da (Allah’ın lutfu, lutfedilmiş bahçe...) şehre ayrı bir önem katmaktadır.²⁸

Bütün bu değerleriyle birlikte şairler tarafından şiirlerde sıklıkla işlenen Bağdat, Meşreb’in şiirlerinde sadece bir yerde tespit edilmiştir. Burada da şair, pîrini methederken, Bağdat ile Rûm şehirlerinin, pîrinin külâhına sadaka niyetiyle verilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Şair, pîrinin bakışına cihanı, gözlerinin siyahına Hutun

²⁵ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 276; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 262; Yusuf, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 262.

²⁶ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 104; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 97; Yusuf, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 109.

²⁷ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 270; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 234; Yusuf, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 133.

²⁸ Yeniterzi, “Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri”, 306-308.

ülkesinin misk âhûlarını, iki kat bükülmüş zülfüne Çin güzellerini, başındaki külâhının köşesine ise Bağdat ile Rum şehirlerini sadaka olarak vermek istemektedir:

Devrân-ı cehân tarz-ı nigâhına taşadduk
 Âhû-yı Huten çeşm-i siyâhına taşadduk
 Cânâne-yi Çin zülf-i dü-tâhîna taşadduk
 Bağdâd ile Rûm taraf-ı külâhına taşadduk...²⁹

2.2.2. Bedahşân

Afganistan'a bağlı olan Bedahşân, ülkenin kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Çin, Tacikistan ve Pakistan'a komşu olan bu şehir, yüksek rakımlı dağlık bir arazide konuşlanmış, sulak, güzel havalı ve orta halli bir şehir olarak nitelendirilmektedir.³⁰ Merkezi Feyz-âbâd olan şehir, "La'l" adı verilen yakutun en kıymetli ve kırmızı cinsinin ana vatanıdır. La'l edebiyatımızda, parlak kırmızı renginden dolayı sevgilinin dudaklarıyla ilişkilendirilmiştir ve "La'l-i Bedahşân" tamlaması çoğu şair tarafından kullanılmıştır.³¹

Meşreb de şiirlerinde Bedahşân'a yer vermiştir. Ancak şairin şiirlerinde sadece iki yerde bu şehrin ismini zikrettiği tespit edilmiştir.

Aşağıdaki beyitte şair, sevgilinin siyah saçlarının arasından yüzünün ay gibi parladığını belirtmektedir. Bunu da işlenmemiş, kayaç halinde olan la'l taşının renginin siyah olması ve taşın parçalandığı zaman içindeki parlak kırmızı kısmının çıkmasıyla ilişkilendirerek muhatabına sunmuştur:

İkki zülfi içide gül yüzi tâbân boldı
 Tüşmegünçe kara taş la' l-i Bedahşân bolmas³²

2.2.3. Belh

Afganistan'ın bir başka şehri olan Belh, ismiyle alakalı birden fazla tahminin bulunduğu (Farsça "Bâhtrîş", Avesta'da³³ "Bâhdi (Bahdrî)", Grekçe'de "Baktra (Baktres)"), kuruluşuyla ilgili birçok rivâyetin anlatılageldiği, Arap egemenliğine Muâviye döneminde girdiği bilinen, farklı devletlerin ve yönetimlerin kontrolü altına giren, birçok ünlü şahsiyetin yetiştiği (İbrâhim b. Edhem, Ebû Huzeyfe, Bahaü'd-dîn Veled, Süfi Allahyâr, İbni Sînâ...) bir başka tarihî şehirdir.³⁴

²⁹ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengânî", 285; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 249; Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 330.

³⁰ Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Ankara, Akçağ Yayınları, 2000), 119.

³¹ Ahmet Kabaklı, *Divan Edebiyatı* (İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011), 409.

³² Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengânî", 178; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 157; Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 200.

³³ Zerdüştlüğün kutsal kitabının adı. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Abdurrahman Küçük – Günay Tümer, *Dinler Tarihi* (Ankara, Ocak Yayınları, 1993), 108; Eshat Ayata, *Zerdüşst Spitama: Avesta (Bölümler)* (İstanbul, Kora Yayınları, 2011).

³⁴ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1992), 5/410-411; Mohammad Yasir Mahdi, "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", *İSTEM*, 18 (2011), 219-241.

Anadolu sahası Türk-İslâm edebiyatında Belh şehri ile ilgili özel bir kullanım ya da telmih neredeyse yok denecek kadar azdır. Ancak Baba Rahîm Meşreb için Belh şehri, çok farklı manalar ihtiva eden önemli bir şehirdir. Çünkü Âfak Hoca, talebesi Meşreb'e Belh ve Kunduz valisi Mahmut Bek Katagan tarafından idam edileceğini yıllar öncesinden bildirmiştir. Meşreb de hayatının sona ereceği bu şehri şiirlerinde sıklıkla zikretmiştir.

Şair aşağıdaki örnek beyitte, Belh şehrinin valisi Mahmud Han'ın kanını dökeceğini ve onu idam edeceğini dile getirmektedir. Ayrıca şair, pîri Âfak Hoca'nın da kendisine bildirdiği üzere Allah'ın takdirinin bu yönde olduğunu benimsemiştir ve bu yüzden ona canını vermeyip de ne yapacağını belirtmektedir:

Çanımın töker ermiş Belh şehride Maḥmūd Han
Taḳdîr-i ezel bolsa neyley aña bermey can³⁵

“Ölüm” temasını işlediği bir gazelinde ise Meşreb şehadet şerbetini içeceğini belirtmektedir. Ölümün, onu idam edecek olan Belh ve Kunduz valisi Mahmud Bek Katagan'a kendisini mübtelâ kıldığını da dile getirmektedir:

Meşrebiñ hem kâse-yi derd-i şehâdet nûş eter
Belh-arâ Maḥmūd ḳulıḡa mübtelâ ḳılḡan ölüm³⁶

Özetlemek gerekirse Belh şehri, Meşreb'in duygu durumunda “Ölüm” temasını ön plana çıkarmıştır ve bu durum şiirlerine sıklıkla yansımıştır.

2.2.4. Ken'ân

Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un yaşadığı şehir olan Ken'ân, günümüz Sayda, Sur civarları ile Suriye'nin bir kısmını kapsayan şehirdir. Edebiyatımızda “Mâh-ı Ken'ân” tamlamasıyla Hz. Yusuf, “Pîr-i Ken'ân” tamlamasıyla ise Hz. Yakup karşımıza çıkmaktadır.³⁷

Meşreb'in şiirlerinde toplamda beş farklı beyitte tespit ettiğimiz Ken'ân ili, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf kıssası ve baba oğlu arasında geçen gözyaşı ve elem dolu yılların anlatımında kullanılmıştır.

Aşağıdaki örneğin ilk mısraında şair, oğlunun hasretiyle yanıp tutuşan Hz. Yakup'un sabah akşam sürekli ağladığını ifade etmiştir. Devamında da Hz. Yusuf'un babasının yanına gelmesi ve baba oğlun kavuşmasına bütün Ken'ân ili halkının ağladığını ifade etmiştir:

Sâḡınıp Yūsufnı Ya' ḳûb yıḡladı şâm u seḡer
Tâ misâfir boldı Yūsuf ehl-i Ken'ân yıḡladı³⁸

³⁵ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 305; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 148.

³⁶ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 125; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 116.

³⁷ Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, 266.

³⁸ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 151; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 133; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 46.

Ken'ân ilinin geçtiği bir başka beyitte de Meşreb, ayrılık teması üzerinden muhatabına öğütler vermektedir. Şair, ayrılık yarasının derdini en iyi Hz. Yakup'un bileceğini dile getirip böyle bir derdi Ken'an ilindeki Yakup'tan dilemek gerektiğini ifade etmektedir. Beytin devamında ise Hz. Yakup'un Hz. Yusuf için döktüğü gözyaşlarından hareketle Allah'ın nurunun ışığının da tıpkı ağlamaktan gözlerini kaybeden Hz. Yakup'un gibi ağlayan gözlerden dilenmesini belirtmiştir:

Dâğ-ı hicrân derdini Ya' kûb-ı Ken'ândın tile
Perteve-i enver-i Hakkı'nı çeşm-i giryândın tile³⁹

2.2.5. Kerbelâ

Irak sınırları içerisinde bulunan bu bölge, ilerleyen yüzyıllarda aynı isimle şehir haline gelmiştir. Kerbelâ ayrıca, peygamberimizin torunu Hz. Hüseyin'in şehit edildiği yerdir. Bu yüzden Kerbelâ, Şii Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilmektedir. Hz. Hüseyin'in kabri de bu şehirdedir.⁴⁰

Edebiyatımızda ise Kerbelâ ve Hz. Hüseyin üzerine birçok müstakil eser bulunmaktadır. Müstakil eserlerin yanı sıra dinî-lâ-dinî çoğu edebî eserde Kerbelâ ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hadiseleri geçmektedir.⁴¹ Meşreb'in şiirlerinde de Kerbelâ, Hz. Hüseyin ile birlikte çokça zikredilmiştir.

Aşağıdaki beyitte Meşreb, Kerbelâ ile Hz. Hüseyin'i birlikte kullanmıştır. Kendisini bî-çâre ve perişan olarak niteleyen Meşreb, kurtuluşuna vesile olması amacıyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hürmetine Allah'tan yardım dilemektedir:

Meni bî-çâre (vü) ser-geşteni âvâre hâliğe
İnâyet kıl Hasan birle Hüseyin-i Kerbelâ hakkı⁴²

Bir başka örnekte ise Meşreb, sevgiliye hitap etmektedir. Zalim sevgiliden kendisini şehit etmesini isteyen şair, kanının da tıpkı Kerbelâ çölünde şehit düşenlerin kanları gibi dalga dalga akmasını talep etmektedir:

Ey sitemger kelğil u eknûn şehîd etgil meni
Mevc ursun Kerbelâ deştide bul kanım meniñ⁴³

2.2.6. Mekke – Medîne

Peygamber efendimizin dünyaya geldiği ve İslâmiyet'in merkezi olan Mekke, şairler tarafından birçok açıdan edebiyatımızda ele alınıp işlenmiştir. Kâbe'nin burada olması, peygamber efendimizin doğduğu yer olması ve Hac ibadetinin de yine bu şehirde

³⁹ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengâni", 117; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 108.

⁴⁰ Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", 267.

⁴¹ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Kenan Özçelik, "Makteller ve Muharremiyeler" *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ali Yılmaz (Ankara, Grafiker Yayınları, 2014), 289-293.

⁴² Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengâni", 154; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 136.

⁴³ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengâni", 173; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 152; Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 32.

icra ediliyor olması gibi açılardan Mekke, edebiyatımızda çokça kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Mekke, “Fezâil” ya da “Fazilet-nâme” gibi birçok eserde karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴

Tarihteki bir diğer ismi “Yesrib” olan Medîne de Müslümanlar için mukaddes şehirlerindedir. Çünkü peygamber efendimiz ve ilk inananlar, Mekke’den Medîne’ye hicret etmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber, M. 632. yılında Medîne’de vefat etmiştir.⁴⁵

Meşreb’in şiirlerinde de Mekke ve Medîne, gazellerde ve muhammeslerde tespit edilmiştir. Şairin şiirlerinde geçen Mekke ve Medîne ile ilgili örnek beyitlerden ilkinde Meşreb, Mekke’ye ne zaman gideceğini düşünmektedir. Beytin ikinci mısraında ise Meşreb asıl isteğini ifade etmektedir. Şair, Kâ’be’ye varmak ve oraya yerleşmek istemektedir:

Çaysı kün bolğay ki men Mekkede ma’vâ eylesem
Kâ’be-yi maşşadğa barıp menzil ü câ eylesem⁴⁶

Bir başka beyitte ise şair, Allah’a Safâ ve Merve, Zemzem, Kâ’be, Medîne ve Ravza-i Mutahhara adına dua etmektedir:

Şafâ vü Merve vü zemzem ħarîm-i Kâ’be-yi â’zâm
Medîne ravzâ-yı pāk-i Resûl-i müctebâ ħakkı⁴⁷

Ayrıca Meşreb, Müslümanların kutsalı olan Mekke-Medîne ile annesi arasında da bir ilişki kurmuştur ve muhammeste annesine “Validem, Mekke’m, Medîne’m” diye seslenerek annesinin kutsiyet derecesini arttırmıştır. Annesi ile arasında sağlam bir bağ olduğunu bize gösteren şair, onun ölümünden sonraki yaşadığı zor durumu da bentte tasvir etmiştir:

Bol ölüm zâr yığlatıp kıldı yüüzmnî za’ ferân
Tende dermân ħalmanı boldum za’îf (ü) nâ-tevân
Bol ağır yük astıda boldı ħaddim mişl-i kemân
Bolmanı ‘âlem ilide men kebi bî-ħānumān
Vâlidem Mekkem Medînem miħribānım ħayda sen⁴⁸

⁴⁴ Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, 302; Başta Mekke ve Medîne olmak üzere şehirler hakkında kaleme alınan fazilet-nâmelerle ilgili bir çalışma için bkz: Kübra Yılmaz, “Türk İslam Edebiyatında Fazilet-nâmeler ve Mekke, Medîne, Kudüs, Şam Üzerine Yazılmış Manzum Bir Faziletname”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/2 (Aralık 2017), 366-381.

⁴⁵ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 2007), 599.

⁴⁶ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 199; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 173.

⁴⁷ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 155; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 136.

⁴⁸ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 160; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 141; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Miħribānım Kaydasen”, 308.

2.2.7. Nemengân

Nemengân, Meşreb'in dünyaya geldiği şehirdir. Şair şiirlerinde kendini tanıtırken, şehirden ayrıldığında, şehirden tanıdıkları geldiğinde ve başka şehirlerin isimlerini zikrederken dahi Nemengân'dan bahsetmiştir.

Aşağıdaki beyitte şair, belirli olgunluğa erişememiş olan şahısların sözlerinin kıymetli olmayacağını ve bu sözleri mazmun olarak değerlendirmemek gerektiğini dile getirmektedir. Ayrıca şair kendisini her yönden olgunluğa erişmiş bir kişi olarak göstermek amacıyla yeni ve güzel mazmun isteyenlerin de kendisinden istemeleri gerektiğini belirtmiştir. Burada şair, "Meşreb-i Nemengân" ifadesiyle de memleketini zikretmiştir:

Nâ-resâlar sözünü mazmûnga fikr etmeğil

Tâze mazmûn isteseñ Meşreb-i Nemengândın tile⁴⁹

Bir başka beyitte ise şair, Nemengân şehrinden kendisini ziyarete gelen hemşerilerini görünce hissettiği duyguları kaleme almıştır. Bu şiirin ilk beytinde Meşreb, Nemengân şehrinden dostlarının, arkadaşlarının geldiğini belirttikten sonra, gelen misafirlerinin anne ve babasını da bildiklerini zikretmiştir:

Nemengân şehridin dostlar meni yârânlarım keldi

Atam birle anamnı bilgüçi mihmânlarım keldi⁵⁰

2.2.8. Semerkant – Buhârâ

Semerkant ve Buhârâ, Özbekistan'ın diğer önemli tarihî şehirleridir. Meşreb şiirlerinde, Semerkant'ı bir ve Buhârâ'yı iki kez zikretmiştir. Şair, Semerkant ve Buhârâ şehirlerini şiirlerinde kullanırken o şehirlerde yaşayan ya da türbesi bulunan Allah dostlarını anmak maksadıyla kaleme almıştır.

Şiirlerinde Semerkant'ı zikrettiği tek beyitte şair, insanların halk arasında söz söyleyen ve sözüne kıymet verilen biri olması için, öncelikle Semerkant'a gidip oradaki pîr ve Allah dostlarından bunu talep etmesi gerektiğini belirtmiştir:

Ger hâlâyık içre gûyâligı kılsañ ihtiyâr

Bar Semerkand yurtığa (sen) şâh-ı civândın tile⁵¹

Bir başka beyitte ise Meşreb, Buhârâ şehrindeki sevgiliyi, bir başka deyişle pîr ya da mürşidi tasvîr etmektedir. O sevgilinin, âşıkları üzerinde öyle bir etkisi vardır ki tıpkı kendisi gibi bütün âşıkları sersem ve akli başından gitmiş bir hale sokmuştur. Buhârâ şehrindeki o gül yanaklı sevgili, bütün âşıklarını evsiz barksız ve akli başından gitmiş bir vaziyette bırakmıştır:

⁴⁹ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengânî", 118; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 109.

⁵⁰ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengânî", 225; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 195; Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 52.

⁵¹ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengânî", 117; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 108.

Menîñ-dek neçe ser-gerdân barur da neçe ser-gerdân

Kılıp mecnûn Buhârâ şehride bi-hânumân gül-ruḥ⁵²

2.2.9. Taşkent

Özbekistan'ın başkenti olan Taşkent Türkistan sahasının bir diğer önemli şehirlerindedir. Şehrin tarihi M.Ö. 2000'li dönemlere kadar gitmektedir. Edebiyatımızda herhangi bir yönüyle ele alınmayan Taşkent, şairlerin kendi muhayyilelerinden ve duygu durumlarından hareketle şiirlerinde yer verdiği bir şehir hüviyetindedir.⁵³

Kendisi de bu toprakların şairi olmasına rağmen Meşreb'in şiirlerinde de Taşkent, sadece bir beyitte tespit edilmiştir. Şair bu beyitte, Taşkent'e gidip orada Azrâil ile sevgiliye ulaşma konusunda karşı karşıya geldiğini ifade etmiştir. Her şeyin Allah'ın takdiri doğrultusunda olduğunu bilen Meşreb, Allah'ın kendisine sevdiğini vermemesi hususunda ise takdire boyun eğip ağlamaktan başka çaresinin olmayacağını ifade etmiştir:

Taşkent barıp 'Azrâ'il birle kılğumdur muşaf

Bermese yâri Ḥudâ men yığlamay kim yığlasun⁵⁴

2.2.10. Tebriz – Nişâbur – Şam

İran'ın Doğu Azerbaycan bölgesinin merkezi olan Tebriz⁵⁵, İran'ın bir başka tarihi şehri olan Nişâbur⁵⁶ ve Suriye'nin başkenti olan Şam⁵⁷ Meşreb'in şiirlerinde üç şehrin ismi bir arada, sadece bir beyitte; Şam şehri ise tek başına bir murabada ve bir muhammeste olmak üzere iki farklı yerde zikredilmiştir.

Aşağıdaki örnek beyitte Meşreb, üç şehrin yanı sıra Irak ve Rûm ülkeleriyle birlikte Belh ve Buhârâ şehirlerini de zikretmiştir. Beyitte "Tebriz mi? Nişâbûr mu?" tartışmasından yüz çevirdiğini; Irak, Şam ve Rum'u muhatabına verip, Belh ve Buhârâ'nın ise kendisinin olmasını istediğini dile getirmiştir:

Guzeştem Meşreb ez da'vâ-yı Tebrîz u Nişâpûreş

'Irâk u Şâm u Rûm ez tû heme Belh u Buḥâr ez men⁵⁸

Murabbalarında geçen bir bentte ise Meşreb, Irak ve Şam'ı görmek istediğini (buralardaki pîr ve mürşitlerin yanına gitmek, türbelerini ziyaret etmek istediğini) dile

⁵² Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengâni", 295; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 255; Yusufov, "Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen", 217.

⁵³ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Abdullah Muhammedcanov, "Taşkent", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2011), 40/145-148.

⁵⁴ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengâni", 116; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 106.

⁵⁵ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Ali Sinan Bilgili, "Tebriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2011), 40/219-222.

⁵⁶ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Osman Gazi Özgüdenli, "Nişâbur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2007), 33/149-151.

⁵⁷ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 38/311-315.

⁵⁸ Bayat, "Külliyât-ı Meşreb Nemengâni", 291; Fidancı, "Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi", 253.

getirmektedir. Ancak şair, buralardaki Allah dostlarından kendisine hiçbir işaret gönderilmediğini belirttiikten sonra onlardan ayrı olmanın verdiği elemle yandığını ifade etmektedir. Bentin son mısraında ise isteklerinin gerçekleştiğini söyleyip şükretmektedir:

İstep vişâliñ Şâm (u) ‘ Irâkı
 Tapmadım aşlâ yârını sürâkı
 Köydürdi dostlar yârını firâkı
 Kördüm yüzüñni elḥamdülillâh⁵⁹

2.3. Dağ ve Nehir Adları

2.3.1. Minâ (Minâ Dağı)

Mekke ile Müzdelife arasında bulunan Minâ, şeytan taşlama ve kurban kesme vazifelerinin yerine getirilip bayramın geçirildiği mekânın adıdır.⁶⁰ Meşreb şiirlerinde coğrafi yer adı olarak sadece bir kez “Minâ Dağı” tabirini kullanmıştır.

“Minâ Dağı” ifadesinin geçtiği beyitte şair, ufukları, göz açıp kapayınca kadar geçtiğini ve bunun acayip bir durum olmadığını dile getirmektedir. Beytin ikinci mısraında geçen “Akke” kelimesi, saksâğan kuşu demektir. “Hukkelemek” ise halk arasında saksâğan kuşunun zıplamasına verilen tabirdir. Şair, Mina dağına saksâğan kuşu gibi zıplayıp geçtiğini ve ufukları da göz açıp kapayınca kadar kat ettiğini söyleyerek “Tayy-i zamân–Tayy-i mekân”⁶¹ mertebesine eriştiğini muhabatına bildirmektedir:

Āfaḡnı bir laḡzâda kezdim ne ‘ acebdür
 Minâ tağıdın ‘ akke-şıfat ḡukkelep öttüm⁶²

Tûr (Sînâ)

Tûr dağı, Hz. Mûsâ'nın ilâhî vahye ve Allah'ın tecellisine mazhar olduğu dağın adıdır. “Tûr-ı Sînâ” ya da “Sînâ” gibi adlandırmaları da bulunan bu dağ, edebiyatımızda genellikle Hz. Mûsâ ile birlikte kullanılmaktadır.⁶³

Meşreb'in şiirlerinde de Tûr dağı, Hz. Mûsâ ve kıssalarıyla birlikte kaleme alınmıştır. Örnek olarak verilen aşağıdaki beyitte de Tûr dağı, Allah'ın has dostu olan Hz. Mûsâ'nın ilâhî vahye mazhar olduğu ve gizli sırlara eriştiği mekân olmasından dolayı kullanılmıştır:

Maḡâm-ı kûh-ı Tûr içre tapıp esrâr-ı ma‘ nânı
 Ḥudâni ḡâs dostı Ḥâzret-i Mûsânı ḡâzır kı⁶⁴

⁵⁹ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 94; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 88; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 271.

⁶⁰ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Mehmet Şener, “Mina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2005), 30/96-97.

⁶¹ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: M. Nedim Tan, “Tay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2019), Ek-2/582-583.

⁶² Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengâni”, 80; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 75; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 112.

⁶³ Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, 461.

2.3.2. Ceyhun (Âmuderyâ)

Çinliler tarafından “Wu-hu”; İranlılar tarafından “Veh-rôz/Behrôz”; Araplar tarafından “Ceyhun/Belh” ve Türkler tarafından “Ögüz” olarak adlandırılan Orta Asya’nın en büyük nehirlerinden biri olan Ceyhun,⁶⁵ edebiyatımızda aşğın gözyaşlarının mübalağalı anlatımı için kullanılan nehirlerden biridir. Ceyhun haricinde Nil, Dicle, Fırat ve Aras gibi nehirler de şairler tarafından kullanılmıştır.⁶⁶

Meşreb’in gazellerinde iki; muhammeslerinde ise üç kez olmak üzere beş defa coğrafi yer adı olarak Ceyhun nehri zikredilmiştir. Nehir genelde şairin gözyaşlarının mübalağalı anlatımında kullanılmıştır.

Ceyhun ile ilgili aşağıdaki beyitte de şair kendisinin inleyerek gece gündüz sürekli ağladığını ve gözyaşı döktüğünü belirtmektedir. Meşreb, ikinci mısradan itibaren akıttığı gözyaşlarını Ceyhun nehrinin suyuna benzeterek mübalağalı bir anlatımı tercih etmiştir:

Keçe kündüz zâr birle yığlabân
Köz yaşı Ceyhunçe akkan bar mu kin⁶⁷

2.3.3. Dicle

Âşğın gözyaşlarının benzetildiği coğrafi yer adlarından biri de Dicle nehridir. Anadolu’dan doğup Irak topraklarından sonra denize dökülen Dicle,⁶⁸ Bağdat şehriden geçiyor olmasıyla da şiirlere konu olmuştur.⁶⁹

Örnek olarak alınan aşağıdaki beyitte de Meşreb, aşk yolunda çektiği sıkıntıları dile getirmektedir. Şair, aşk ateşinden yapılmış tesbih tanelerini beline kemer ettiğini; bununla birlikte gözlerinden Dicle ve Ceyhun nehirleri kadar kanlı yaş akıttığını belirtmektedir:

Çanlık yaşım akıddum u çün Dicle (vü) Ceyhun
‘İşğın otıdın sübhâ-yi zünnâr men ettim⁷⁰

Sonuç

Sonuç olarak bakıldığında Baba Rahîm Meşreb’in menâkıb-nâmesinde geçen şiirlerinde üç ana başlık altında, aynı beyitte tek başına veya birden çok şekilde toplamda yirmi altı farklı coğrafi yer adı tespit edilmiştir. Bu yirmi altı yer adı ise şiirlerde toplamda doksan altı kez zikredilmiştir. Kullanım sıklığına göre ise Kerbelâ birinci, Hatâ ikinci,

⁶⁴ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengânî”, 134; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 123; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 66.

⁶⁵ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Emel Esin, “Amuderya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1991), 3/98-99.

⁶⁶ Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, 91.

⁶⁷ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengânî”, 65; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 60; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 146.

⁶⁸ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Metin Tuncel, “Dicle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1994), 9/281-282.

⁶⁹ Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, 116.

⁷⁰ Bayat, “Külliyât-ı Meşreb Nemengânî”, 165; Fidancı, “Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi”, 145; Yusufov, “Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen”, 97.

Nemengan üçüncü, Rûm ve Çin dördüncü, Belh, Ken'ân, Mekke-Medîne ise beşinci sırada yer almıştır.

Şairin ortak muhayyileden gelen coğrafi yer adlarının yanı sıra yaşadığı, gezdiği, gördüğü yerlerin adlarını da kendi muhayyilesinden ve duygu durumundan hareketle tasvir ederek şiirlerinde kullandığı tespit edilmiştir. Bu durum hem şairlik yönünün kuvvetli olduğunun hem de ait olduğu coğrafyadaki yer adlarını şiirlerinde anlatmak istediği konu ile doğru orantılı bir şekilde kullandığının bir göstergesi niteliğindedir.

Meşreb'in kullandığı coğrafi yer adları beyit ve bentlerde sevgi, özlem, bağlılık, aşk, saygı, hasretlik gibi duygu durumlarını barındırmaktadır. Ayrıca şairin yaşadığı şehirlerden biri olan Belh şehrini ise diğer yer adlarından daha farklı ve spesifik bir şekilde şiirlerinde kullandığı tespit edilmiştir. Çünkü şaire, ölümünün Belh valisi tarafından olacağı hocası tarafından önceden bildirilmiştir ve bu durum hem şairin duygularına hem de "Ölüm" temasıyla birlikte şiirlerine yoğun bir şekilde yansımıştır. Bunun haricinde Meşreb, coğrafi yer adlarını muhatabına vermek istediği mesaj doğrultusunda estetik bir şekilde ve didaktik bir üslupla şiirlerinde kullanmıştır.

Kaynakça

- Abdullah, Hacı İsmetullah. *Baba Rahim Meşreb Mebde-i Nûr*. Taşkent: Özbekistan Respublikası Fenler Akademiyası Fen Neşriyatı Yayınları, 1994.
- Âmini, Kâzım. *Baba Rahîm Meşreb Mebde-i Nur*. Kabil: El Ezher İntişaratı Müessesesi Yayınları, 2015.
- Arıkoğlu, İsmail. "Divan Şiirinde Şehir Adlarının Tevriyeli Kullanımı Aydın-Tire Örneği". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 23 (Aralık 2008): 137-144.
- Ayata, Eshat. *Zerdüşt Spitama: Avesta (Bölümler)*. İstanbul: Kora Yayınları, 2011.
- Baş, Münire Kevser. "Son Dönem Çağatay Şairi Baba Rahim Meşreb'in Manzum Fâtîha Tefsiri". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 13 (2013), 133.
- Bayat, Halim. *Külliyât-ı Meşreb Nemengânî*. Peşaver: Tac Mahal Yayınları, ty.
- Bilgili, Ali Sinan. "Tebriz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2007.
- Dilçin, Cem. *Divan Şiirinde Çağırışım Ögesi Olarak Yer Adları*. Bornova-İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2007.
- Esin, Emel. "Amuderya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fidancı, Mahmut. *Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1994.
- Gedik, Sadi. *Meşreb (Baba RAHÎM) Mebde-yi Nûr*. Ankara: TDK Yayınları, 2017.
- Kabaklı, Ahmet. *Divan Edebiyatı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011.
- Kahhar, Tahir. "Babarrahim Meşreb", *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 15/97. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 2000.
- Kanabaev, Cemalidin. *Baba Rahîm Meşreb'in Kişiliği, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. 1/37. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Küçük, Abdurrahman – Tümer, Günay. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.

- Mahdi, Mohammad Yasir. "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri". *İSTEM*. 18 (2011), 219-241.
- Muhammedcanov, Abdullah. "Taşkent". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/145-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Özçelik, Kenan. "Makteller ve Muharremiyeler". *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*. ed. Ali Yılmaz. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Nişâbur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Şener, Mehmet. "Mina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Şengün, Necdet. "İslâmî Dönem Türk Edebiyatı – Gelişim Süreci". *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*. ed. Ali Yılmaz. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Tacibayeva, M. "Meşreb". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 6/338. Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Tan, M. Nedim. "Tay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/582-583. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Tolkun, Selahittin. "Meşreb". *Türk Kültürü Dergisi*, 454 (Şubat 2001), 112.
- Tomar, Cengiz. "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tosun, Necdet. "Çağatayca Yazılmış Menâkıpnâmeler". *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*. (İstanbul: Sütun Yayınları, 2012), 443.
- Tuncel, Metin. "Dicle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Turan, Selami. "Necâtî Beğ'in Şiirlerinde Yer Adları". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (1 Mayıs 2009), 135.
- Yazıcı, Tahsin. "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yeniterzi, Emine. "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/15, (2010), 302-304.
- Yılmaz, Kübra. "Türk İslam Edebiyatında Faziletname ve Mekke, Medine, Kudüs, Şam Üzerine Yazılmış Manzum Bir Faziletname". *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (Aralık 2017), 366-381.
- Yusufov, Celaledin. *Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen*. Taşkent: Gafur Gulam Namıdagi Neşriyat, 1990.