

ISSN 1300-9672
e-ISSN 2602-2346



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

H a k e m l i D e r g i
(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2023/2

Sayı (Number): 51

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Muhammet Sadık AKDEMİR

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Prof. Dr. Musa KOCAR

Editör Yardımcısı (Co-Editor)

Arş. Gör. Fatmanur CERAN KÖKSAL

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ

Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Prof. Dr. Rifat OKUDAN

Prof. Dr. Nevin KARABELA

Doç. Dr. Noor Mohammad OSMANI

Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN

Doç. Dr. Md Abdullah Al MAHMUD

Prof. Dr. Talat SAKALLI

Prof. Dr. Adnan KOŞUM

Dr. Aris WİDODO

Prof. Dr. Nejdett DURAK

Doç. Dr. Mehmet Emin GÜNEL

Prof. Dr. Ali Galip GEZGİN

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA

Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Prof. Dr. Bahattin YAMAN

Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ

Prof. Dr. Melek DİKMEN

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergi, 2009 yılı 23. sayıdan itibaren *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)* tarafından taranmaktadır.

Elektronik ortamda ve basılı olarak yayınlanmakta olan dergimiz 2017/2 sayısı itibarıyla yalnız Dergipark üzerinden elektronik ortamda yayınlanmaya devam etmektedir. Dergimizde çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2023

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

İsmail Hakkı GÖKSOY-Hikmet Cihat ÇİFTÇİ

İbnü'l-Havrânî ve Eseri Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât'ı Üzerine Bir Değerlendirme..... 5-35

An Evaluation on Ibn al-Hawrani and His Book of Kitab al-Isharat ila Amakin al-Ziyarat

Talat SAKALLI-Fatma BULUT

Sahîh-i Buhârî İcazeti Veren Kadın Muhaddis: Sittü'l-Vüzerâ' bint Ömer.....36-58

The Woman Hadith Scholar Granting Sahih al-Bukhari's Permission: Sitt al-Wuzara' bint Omar

İkra SARIÇİÇEK-Ramazan KAZAN

Kâtip Çelebi'nin Tuhfetu'l-Ahyâr Adlı El Yazması Eserindeki Bazı Hikmetli Sözlere.....59-80

Some Wise Words in Kâtip Çelebi's Manuscript Titled Tuhfetu'l-Ahyâr

Hülya ALTUNYA-Saliha KELEŞ TÜRKYILMAZ

Aristoteles'e Göre Kanıt Temelinde İnanç, Bilgi ve Mantık İlişkisi.....81-97

The Relationship of Belief, Knowledge, and Logic Based on Evidence in Aristotle

Mehmet Akif KUZU-Musa KOCAR

İmam Mâtürîdî'de Musibet-İmtihan İlişkisi.....98-113

The Relationship Between Calamity and Trial in Imam Al-Mâtürîdî

Keziban GÜNDÜZ

18. Yüzyıl Osmanlı El Yazmalarında Kapak İçi Ebruları.....114-135

Marbling Inside Book Covers in 18th Century Ottoman Manuscripts

Ahmet Emin SEYHAN

Teorinin Pratiğe Yansımış Hâli: Hz. Muhammed'in Örnekligi136-160
The Reflection of Theory in Practice: Hz. Muhammad's Example

Mustafa Necati BARIŞ

İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber Sonrası Süreçte Kur'ân Tarihi.....161-176
The History of the Qur'ân After the Prophet Muhammad According to the Sources of Islamic History

Emine Elif ÇAKMAK İGALÇI

İslamî İlimler 3. Sınıf Öğrencilerinin Ahlâkî Olgunluk Kavramına Dair Oluşturduğu Metaforların İncelenmesi (Develi İslamî İlimler Fakültesi Örneği).....177-197
Examination of The Metaphors of 3rd Grade Students of Islamic Sciences Regarding The Concept of Moral Maturity (Sample of Develi Islamic Sciences Faculty)

Ahmet YÖRÜK

John Stuart Mill'in Aristoteles Mantığı Karşılaştırmalı Mantık ve Tümevarım Anlayışı.....198-214
John Stuart Mill's Aristotelian Logic Comparative Logic and Induction Concept

Galip TÜRCAN

Düzeltilme Makalesi: Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı: Dinî ve Sosyokültürel Çevre.....215-248
The Emergence of Mu'tazila: Religious and Sociocultural Environment

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

İbnü'l-Havrânî ve Eseri Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât'ı Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on Ibn al-Hawrani and His Book of Kitab al-Isharat ila Amakin al-Ziyarat

İsmail Hakkı GÖKSOY

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Suleyman Demirel University, Faculty of Divinity
Professor of Islamic History Main Chair
Isparta/Türkiye
ismailgoksoy@sdu.edu.tr | orcid.org/ 0000-0003-2976-0567

Hikmet Cihat ÇİFTÇİ

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences
Islamic History Department Postgraduate Student
Isparta/Türkiye
hikmetcihatc@gmail.com | orcid.org/ 0009-0005-8595-216X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: İsmail Hakkı Göksoy, Hikmet Cihat Çiftçi, "İbnü'l-Havrânî ve Eseri Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât'ı Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 5-35.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İbnü'l-Havrânî ve Eseri Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât'ı Üzerine Bir Değerlendirme¹

Öz

Ziyaretname türü eserler, İslam coğrafyasında olduğu kadar dünya coğrafyasındaki farklı kültür ve inanışların ziyaret noktalarını, insanlık tarihindeki önemli isimlerin kabirlerine ve makamlarına yapılan ziyaretleri, türbeleri ve meşhedleri, ibadethaneleri, ziyaret mekânlarındaki kutsal nesnelere, tarihi yapıları ve daha başka muhtelif eserleri konu edinir. Bu tür eserler genel itibarıyla tarih, coğrafya, sosyoloji, teoloji, antropoloji gibi sosyal bilimlerle ilgili bilgiler vermesinin yanı sıra edebiyat ve sanat gibi sahalarda da beşeriyetin daha sonraki nesillere armağan ettiği kültürel miras hakkında okuyucuya ilk ağızdan malumat veren gezi edebiyatının orijinal türleridir. Yine, ziyaretnameler gezi edebiyatının klasik bir türü olarak mütalaa edilen seyahatnamelere ve anlatımlarında rivayet kültürünün ağır bastığı fezail türünde telif edilmiş eserlere muhteva ve üslup açısından benzemesine rağmen ziyaretçiler için bir gezi rehberi niteliği taşırlar. Ziyaretnamelerin hem doğrudan peygamberlerin, sahâbenin, tâbiînin hükümdarların, alimlerin, evliyaların, muhtelif dinlerde ve inanışlarda kutsal kabul edilen daha pek çok kişinin kabirlerini ve makamlarını tasvir etmesi hem de insanlık tarihi içinde oluşan muhtelif halk inançları ve uygulamaları hakkında önemli bilgiler vermesi, Müslümanlar başta olmak üzere Yahudiler ve Hristiyanların da ziyaretnamelerden günümüze kadar birer hac rehberi olarak istifade etmelerini sağlamıştır. Kutsal mekanların ziyaretinin önemine ve ziyaret esnasında uyulması gereken kurallara da vurgu yapması dolayısıyla ziyaret kavramının hem teorik hem de pratik tarafını da ele alan ziyaret kitapları, zamanla fezail türünün altında müstakil bir tür olarak gelişme göstererek bu türde kaleme alınmış eserlerin tekâmül sürecinde geldiği son noktayı oluştururlar.

Ziyaretname sahibi İbnü'l-Havrânî'nin *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât* adlı eseri de, klasik bir ziyaretname olarak özellikle Şam (Dımeşk) şehri ve çevresindeki ziyaret mekânlarını konu edinen yerel bir ziyaretname olarak literatürde yerini almıştır. İbnü'l-Havrânî 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetindeki Şam'da Ümeyye Câmii'nde gezici bir vaiz olarak görev yapmış ve Şazeliye tarikatına mensup bir sufidir. Şam ve çevresindeki kutsal ziyaret yerleri ve mekânları üzerine yazdığı ziyaretnamesinde, içinde yaşadığı dönemin ve toplumun kutsalla olan ilişkisini yalın bir biçimde resmetmeye çalışmıştır. Klasik bir yerel ziyaretname rehberi niteliği taşıyan eserinde, Şam şehri ve çevresindeki kabirler, meşhetler, makamlar, mezarlıklar, türbeler, camiler, mescitler, zaviyeler gibi kutsal mekânları ve kutsal sayılan kişileri tanıtır. Ayrıca, Şam şehri ve çevresindeki surlar, çarşılar, medreseler gibi muhtelif tarihi yapılar da eserin muhtevasında yerini alır. İşte bu çalışmanın amacı, kısaca İbnü'l-Havrânî'nin hayatı ve eserleri hakkında malumat verildikten sonra ziyaretnamesindeki bilgiler ışığında 16. Yüzyılın sonlarına doğru Şam şehri ve çevresinde bulunan ziyaretgâhların

¹ Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalında Prof. Dr. İsmail Hakkı Göksoy danışmanlığında yürütülen “Ziyaretname Eserleri ve İbnü'l-Havrânî'nin Ziyaretnamesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

tanıtımını yapmak ve halkın onlara atfettiği değerleri tespit etmeye çalışmaktır. Ayrıca, ziyaret kültürü bağlamında bu tür mekânların o dönemde halk nezdinde taşıdıkları anlamlarını ve önemlerini ortaya koymaktır. Diğer bir amacı da genelde insanın ve özelde de Müslüman toplumun kutsalla nasıl bir ilişki kurduğunu ve bu ilişkinin muhtelif yönlerini tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Havrânî, Şam, Ziyaret, Ziyaretname, Kutsal Mekânlar, Türbeler.

An Evaluation on Ibn al-Hawrani and His Book of *Kitab al-Isharat ila Amakin al-Ziyarat*

Abstract

The works in the visiting book type are about the visiting points of different cultures and beliefs in the world geography as well as in the Islamic geography. They deal with mainly the graves and symbolic graves of important names in the history of humanity, tombs and mashhads, places of worship, sacred objects in the places of visit, historical structures and various other works. These types of works are the original style of travel literature that provide information about social sciences such as history, geography, sociology, theology, anthropology in general. However, they also give first-hand information to the reader about the cultural heritage that humanity has left to later generations in fields such as literature and art. Again, although the visit books are similar in terms of content and style to the travelogues considered as a classical genre of travel literature, and to the works written in the genre of fezail in which the narrative culture predominates, they are a travel guide for visitors. Visiting books both directly describe the graves and offices of prophets, companions, rulers, scholars, saints, and many other people who are considered sacred in various religions and beliefs, and also provide important information about various folk beliefs and practices that have emerged in the history of humanity, especially Muslims. It has enabled Jews and Christians to benefit from the visit books as pilgrimage guides until today. Since they also emphasize the importance of visiting holy places and the rules to be followed during the visit, the visiting books, which deal with both the theoretical and practical side of the concept of visiting, have developed as an independent genre under the fezail genre over time and form the last point in the evolution process of the works written in this genre.

The visitation book of Ibn al-Havrânî, *Kitâb al-Isharat ila Amâkin az-Ziyârât*, is a classical visitation book that has taken its place in the literature as a local visitation book written specifically for the city of Damascus and the places of visit around it. Ibn al-Hawrani is a sufi who served as a traveling preacher in the Umayya Mosque in Damascus under Ottoman rule in the 16th century and he was a member of the Shazeli sufi brotherhood (tarikah). In his visitation book on the holy places and visiting locations in Damascus and its surroundings, he tried to portray the relationship of the period and society in which he lived with the sacred in a simple way. In his work, which is a classic local visitation guide, he introduces the holy places such as tombs, mashhads, symbolic graves (makams), cemeteries, mausoleums, mosques, masjids, zawiyas and holy people in the city of Damascus and its surroundings. In addition, various historical structures such as the city walls, bazaars and madrasas in and around the city of Damascus are also included in the content of the book. The aim of this study is

to introduce the visiting sites in and around the city of Damascus towards the end of the 16th century and to try to determine the values that the people ascribed to them, in the light of the information in his visitation book. In this respect, some information about Ibn al-Havrani's life and his works are also given briefly. In addition, in the context of visiting culture, we tried to show the meanings and importance of such places for the public at that time. Another aim is to determine how people in general and the Muslim society in particular establish a relationship with the sacred and the various aspects of this relationship.

Keywords: Ibn al-Havrani, Damascus, Visiting, Ziyara Books, Holy Places, Tombs.

Giriş

Farklı dinlere ve inançlara mensup olan insanlar, inançları ve hissiyatları doğrultusunda çeşitli yerlere ve mekânlara ziyarette bulunurlar. İnsanlar bazen inançlarının bir gereği olarak bazen de merakları sebebiyle seyahate çıkarlar ve ziyaretler gerçekleştirirler. Halkın ziyaret ettiği yerlerde bulunan ziyaret mekânları ve oralardaki yapılar, genellikle içerisinde namaz kılmak, dua etmek ve orada yatanlar vasıtasıyla bereket ummak ve şifa bulmak amacıyla inşa edilmişlerdir. Bu yapıların içerisinde peygamberlerin, sahabelerin, şehitlerin, veli ve sâlih kimselerin, ulemanın, devlet adamlarının ve yerel idarecilerin, askerlerin ve kendisine kutsiyet atfedilmiş daha pek çok kutsal sayılan kişilerin gerçek kabirleri yahut temsili makamları bulunmaktadır. Dolayısıyla halk nezdinde kutsal kabul edilen kimselerin yattığı bu yapılar zaman içerisinde kutsal ziyaretgâhlara dönüşmüşlerdir. Halk arasında ziyaretgâh olarak kabul edilen mekânlara yapılan ziyaretler neticesinde ziyaretçilerin edindikleri gözlemlerin kayıt altına alınması, bu tür mekânlar hakkında halk arasında dolaşan şifâhî malumatın müellifler tarafından toplanması ve onlarla ilgili muhtelif anlatıların yazıya geçirilmesi sonucunda ziyaretnâme türü eserler ortaya çıkmıştır. Bu tür eserler, ziyaretgâhlardaki türbe ve mezarlarda medfun kişilerin hayatları, bu yerlerle ilgili zamanla oluşan dinî gelenekler ve buralardaki türbe ve mezar yapıları hakkında önemli bilgiler sağlarlar. Ziyaretnâme türü eserler zaman içerisinde ziyaretçilerin istifade ettikleri hac ve ziyaret rehberleri olarak ta tanınmışlardır. Bunda şüphesiz halkın kabirlere ve makamlara gösterdiği ilginin ve bu tür yerlere duyulan merakın büyük bir payı vardır.

Sözlükte değer verilen birini veya bir yeri görmeye gitmek anlamında kullanılan ziyâret kelimesi, Arapça “zevr” kökünden gelmektedir. Türkçe’deki mezar kelimesi de aynı kökten gelmekte ve züver veya mezar da “bir kimseyi görmeye gitme” veya “ziyaret edilen yer” anlamında kullanılmaktadır.² Ziyaret kelimesi ıstılah olarak daha çok dinî ve önemli şahsiyetlerin mezar, türbe ve sembolik makam yapılarına ve kutsal sayılan mekânlara yapılan ziyaretleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir.³

² M. Yaşar Kandemir, “Ziyaret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, İstanbul, 2013, C. 44, s. 496.

³ J.W. Meri, “Ziyara”, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Brill, Leiden, 2002, Vol.11, s.524.

Kutsal yerlerin ve mekânların ziyareti hakkında Hanbeli mezhebine mensup Takıyyüddin İbni Teymiyye (ö.1225) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.1350) gibi selefi âlimler, Hz. Peygamber'in ziyaret etmeyi tavsiye ettiği üç mescit hadisinde belirtilen Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'nın dışındaki mescitlere/camilere ziyaretin uygun olmayacağı görüşündedirler. Bu âlimler, bu hadisin zahiri anlamını esas alarak bu mekânların dışındaki cami ve mescitlere, türbelere ve kabirlere ziyareti dinen uygun görmemişlerdir. Ziyaret kültürünü tehlikeli bir bidat olarak değerlendiren İbn Teymiyye, bu uygulamanın Kuran-ı Kerim, Sünnet ve ilk selef âlimleri tarafından onaylanmadığını ve tevhide aykırılık arzettiğini belirtmiştir. O, belirli yerlerdeki türbeleri ve makamları ziyaret etmek maksadıyla seyahat etmeyi hoş karşılamamış ve önemli kişiler anısına yapılan makamlardan ve türbelerde yatanlardan bereket ve şefaât dilemeyi, önlerinde dua etmeyi ve el sürüp öpmeyi şirke düşmek olarak nitelemiştir.⁴ Bununla birlikte, Ebû Hamid el-Gazzâlî (ö.1111) dâhil İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in mezar ziyaretini tavsiye eden hadisi doğrultusunda ibret almak, ölümü hatırlamak ve müminlerin manevi derecelerini yükseltmek maksadıyla türbe ve kabirlerin ziyaret edilebileceğini savunmuşlardır. Mezar ve türbe ziyaretinin sünnete uygun olarak yapılması gerektiğini savunan Gazzâlî, Hz. Peygamber'in annesinin mezarını ziyaret ettiğini örnek göstererek Müslümanların sevdiklerinin mezarlarını ziyaret etmenin bir sakıncası olmadığını belirtir. Ancak Hz. Peygamber'in mezarı öpme, üzerine yaslanma veya ona karşı secde etme gibi fiilleri yasakladığını kaydeder.⁵

İslam literatüründe ziyaretname türü eserler, bir peygamberin, şehidin veya önemli bir kahramanın defnedildiği mezar yerini tespit ederek o yerin kutsallığını vurgulayan ve orada medfun şahsiyetin çeşitli meziyetlerini tanıtan fezâil geleneğinden gelişerek ortaya çıkmıştır. Fezâil türü eserler, belirli şehirlerin, kutsal mekânların, veli veya önemli dinî şahsiyetler hakkında bilgi sağlarlar ve onların erdemlerini yüceltirler. Özellikle Kahire, Şam, Halep, Kufe ve Necef gibi şehirlerle ilgili rivayetlerin ve bilgilerin toplandığı mahallî tarihler ve hac rehberleri de, zamanla ziyaretname türü risalelerin ve kitapların yazılmasına katkıda bulunmuştur.⁶ Önemli ziyaret mekânlarının dindar toplum kesimleri tarafından sıklıkla ve sürekli ziyaret edilmesi de, bu tür edebi türlerin yazılmasını gerekli kılmıştır denilebilir.

İslam literatüründe ziyaretname türü eserler, ilk defa 12. Yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Raşid halifeler dönemindeki İslam fetihleriyle birlikte İslam coğrafyası genişlemiş ve fetihlere katılan birçok sahabe fetihler sırasında şehit düştükleri yerlere veya yerleştikleri yeni yerlerinde vefatlarından sonra çeşitli âlimler tarafından onların mezar yerleri hakkında bilgiler

⁴ İbni Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin mezar ve türbe ziyaretleri hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz., Ondrej Beranek ve Pavel Tupek, "From Visiting Graves to Their Destruction, The Question of Ziyara through the Eyes of Salafis", *Crown Papers*, Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University, Massachusetts 2009, s.11-16. Ayrıca bkz., Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford 2002, s.131-136.

⁵ Gazzâlî'nin mezar ve türbe ziyaretleri hakkındaki görüşleri için bkz., Meri, *The Cults of Saints*, s.138-139; Meri, "Ziyara", s.525-526; Kandemir, "Ziyaret", s. 496-497.

⁶ Ziyaretname literatürünün ortaya çıkışı hakkında bkz., Meri, "Ziyara", s.526-527.

toplanmaya başlanmıştır. Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından önemli ziyaretgâhlar olarak kabul edilen daha önceki peygamberlerin mezarları veya makamları da, İslamiyet'in Ortadoğu coğrafyasında yayılışı ile birlikte Müslümanlar tarafından da ziyaret edilmişlerdir. 9. yüzyıldan itibaren kutsal mekânlarla ilgili olarak Müslüman halk arasında dolaşan sözlü anlatımlar ve mahallî uygulamalar Müslüman müellifler tarafından kaleme alınan çeşitli eserlerde dağınık bir şekilde yazıya geçirilerek toplanmıştır. 12. Yüzyıl başlarından itibaren de İslam literatüründe müstakil olarak yazılmış ziyaret türü eserler ortaya çıkmıştır.⁷

İslamiyet dâhil Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki ziyaret kültürünü araştıran Ortadoğu menşeli Amerikalı tarihçi Meri, peygamberlerin ve din adamlarının ziyaret kültürünün gelişmesinde önemli rolleri olduğunu vurgular. Ona göre, İslamiyet'te ziyaret kültürünün ortaya çıkmasında üç önemli faktör etkili olmuştur. Bunlardan ilki, özellikle Şii Müslümanların Hz. Peygamber'in ailesine ve Hz. Ali ve Hz. Fatıma yoluyla onun soyundan gelenlere karşı ve bilhassa Kerbela'da şehid düşen oğlu Hz. Hüseyin'e karşı duydukları içten bağlılık ve hürmetin etkisi vardır. İkinci olarak Irak ve İran taraflarında ve bilhassa Horasan bölgesinde sufilerin ortaya çıkması ve sayılarının zamanla çoğalması, yaşayan âlimlere ve sufilere bağlılığın artmasına ivme kazandırmıştır. Üçüncü olarak da doğrudan ve bilinçli bir şekilde olmamakla beraber Hıristiyan kutsal kişilere karşı Hıristiyanların duyduğu hürmet ve bağlılığın, zamanla Müslümanların da vefat etmiş önemli sahabelere ve velî kimselere karşı saygı ve bağlılığın gelişmesinde önemli bir katkısı olmuştur.⁸

Ziyaret türü eserlerin ilk örneklerinden birisi, 12. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılın başlarında yaşamış olan Ali b. Ebubekir el-Herevî'ye (ö.1215) aittir. Onun kısaca "*el-İşârât*" adıyla da bilinen *Kitâbu'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât* adlı ziyaretnamesi önemlidir.⁹ Aslen Musul'da doğan Herevî, babasının Herat'ta doğmasından dolayı Herevî nisbesini almış, ancak o hayatının büyük bir kısmını Şam bölgesinde geçirmiştir. Yaşadığı dönemdeki İslam coğrafyasının önemli kısmını ziyaret etmiştir. Ziyaret ettiği yerler arasında Suriye, Filistin, Irak, el-Cezîre, Yemen, Mısır, Mağrib, Habeşistan, Hindistan, Mâverâünnehir, Horasan, İran, Azerbaycan, Hicaz, Anadolu, Akdeniz adaları ve İstanbul bulunmaktadır.¹⁰ Herevî kitabında belirtilen bu geniş coğrafya üzerinde bulunan ziyaretgâhlardan bahsetmektedir.¹¹ Ancak o, eserinde bahsettiği tüm ziyaret mekânlarını bizzat görmüş ve ziyaret etmiş değildir. Bazı bilgileri önceki eserlerden alarak kitabına dâhil etmiştir. Bununla birlikte onun eseri, ziyaretler sırasında kullanılan bir hac rehberi kitabından ziyade daha sonraki hac rehberleri ve mahalli

⁷ Josef W. Meri, "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Browns* (ed: James Howard-Johnston ve Paul Antony Hayward), Oxford University Press, Oxford/New York, 2002, s.268.

⁸ Meri, "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints", s. 266-267.

⁹ Ali b. Ebubekir el-Herevî, *Kitâbu'l-İşârât ilâ Marifeti'z-Ziyârât*, thk. Alî Omar, Mektebetu's-Sekâfetü'd-Dîniyye, Kahire, 2002.

¹⁰ Herevî'nin kısa hayatı ve eserleri için bkz., Cevat İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, TDVakfı Yayınları, İstanbul, 1998, C. 17, s. 221-222.

¹¹ Bkz., Herevî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.16-84.

tarih kitapları için bilgi sağlayan önemli bir eser olmuştur. O, eserini Bağdat'ta dönemin Abbasi halifesine takdim ettiği belirtilir.¹²

Diğer taraftan inceleme konusu yaptığımız İbnü'l-Havrânî ve ziyaretnamesi ise, bugünkü Suriye'nin Şâm (Dımeşk) gibi daha dar kapsamlı mahalli bir coğrafyadaki kutsal ziyâret mekânlarını ve bu mekânlardaki kutsal sayılan kişileri eserine almıştır. Tam adı Osman b. Ahmed es-Suveydî ed-Dımeşkî el-Havrânî olan İbnü'l-Havrânî'nin Şâm bölgesiyle sınırlı olan ziyaretnâme türü eseri, *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât* adını taşımaktadır.¹³ İbnü'l-Havrânî'nin ziyaretnamesi, genellikle bizzat gördüğü kutsal mekânların, tecrübe ettiği dinî ve sufiyane uygulamaların, ikinci el kaynaklardan edindiği biyografik bilgilerin, ziyâret adabının, kutsal kişilerin menkıbelerinin, popüler birtakım inançların ve algılama biçimlerinin toplandığı bir çalışmadır. Bunun yanı sıra müellif eserinde Şam ve çevresinin topoğrafyası ve kadim tarihi hakkında da önemli bilgiler vermiştir. Bu bilgiler, aynı zamanda şehir tarihçiliği açısından da fevkalade önem arz etmektedir. Onun eseri, ziyaretçilere ziyaret mekânlarını ve seyahat güzегâhlarını gösteren ve onlara ziyaret adabının nasıl olması gerektiği hakkında bilgilendirici bir rehber kitap niteliğindedir. Eserinde zikrettiği ziyaret mekânlarının büyük çoğunluğu, Şam şehri ve çevresindeki yerlerde bulunmaktadır. Kısmen de eserine Şam şehrinin kuzeyindeki Humus çevresindeki önemli ziyaret mekânlarını dâhil etmiştir. Eserinin hâtıme bölümünü de ziyâret adabına ve kurallarına tahsis etmiştir.¹⁴

Şehir ve bölge konulu klasik İslam eserleri hakkında bir makale çalışması yapan İbrahim Barca da, İbnü'l-Havrânî'nin eserini şehir ve bölgelerin dinî ve tarihî mekânlarını tanıtan "âsâr" türü eserler kabilinden saymıştır. O, İbnü'l-Havrânî'nin eserini Şam ve çevresindeki birçok sahabe ve tabiine ait önemli ziyaretgâhlar hakkında bilgi veren değerli bir kitap olarak kaydetmiştir.¹⁵

İbnü'l-Havrânî, kitabını hazırlarken Şam şehri ve çevresi hakkında sözlü veya yazılı olarak anlatılan birçok rivayeti eserinde aktarmış ve fezâil türü bilgi birikiminden de fazlaca istifade etmiştir. O, eserinde zikrettiği yerlerle ilgili olarak daha önceki yazarların kitaplarındaki anlatımlarından istifade etmiş ve bu tür bilgileri eserinde aktarırken müelliflerin isimlerini ve onların kitaplarının kısaltılmış adlarını zikrederek vermiştir. Ayrıca o, eserinde zikrettiği ziyaret mekânlarıyla ilgili olarak kendi gözlem ve intibalarını da eklemiştir. Eserinde verdiği malumatın büyük bir kısmı, genellikle Şam şehir merkezindeki merkez Emeviyye Camii içinde ve çevresindeki türbeler, makâmlar, kale ve mezarlıklarla ilgilidir. Bazıları ise şehir kapılarının dışında varlıklarını sürdüren türbeler ve kutsal ziyaretgâhlardır. Bu ziyaretgâhlar Şamlıların yanı sıra dışarıdan gelen ziyaretçilerin de ziyaret ettikleri önemli mekânlardır.

¹² Meri, "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints", s. 268-269.

¹³ Osman b. Ahmed es-Suveydî ed-Dımeşkî el-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât*, nşr: Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî, Mektebetü'l-Ğazâlî, Dımeşk, 1401/1981.

¹⁴ Meri, "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints", s.269; Ayrıca bkz., Meri, "Ziyara", s.527.

¹⁵ İbrahim Barca, "Şehir ve Bölge Konulu Klasik İslam Eserleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.4, S.2, 2017, s.95.

1.İbnü'l-Havrânî'nin Hayatı

Müellifimiz İbnü'l-Havrânî, 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Suriye'de sufi örgütlenmelerin geliştiği ve türbe imarının doruğa çıktığı bir dönemde yaşamıştır. Ancak, onun hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Asıl adı Osman b. Ahmed b. Muhammed b. Receb b. Suveyh/Sevîh b. Saîd es-Suveydî'dir. O, hayatının önemli bir kısmını Dîmeşk şehrinde geçirdiği için daha çok İbnü'l-Havrânî ed-Dîmeşkî olarak tanınmıştır. İbnü'l-Havrânî, aslen Suriye'nin güneyinde bulunan Havran bölgesindeki¹⁶ Suveydâ'da doğmuş ve ilk çocukluk yıllarını burada geçirmiştir. Daha sonra memleketi Suveyda'dan Dîmeşk'e giderek şehrin eş-Şâğûr mahallesine yerleşmiştir. Müellif kendisini Havrânî ve Dîmeşkî nisbelerinin yanı sıra Havrân'a bağlı doğum yeri olan Suveydâ'ya nisbetle Suveydî nisbesiyle de anmıştır.¹⁷ Yazılı literatürde İbnü'l-Havrânî olarak tanınmıştır.

Kaynaklarda doğum tarihi yer almamakla beraber vefat tarihi olarak üç ayrı tarih verilmektedir. El-Ğazzî onun H.1000 senesinde Zilkade ayının yedinci günü Cumartesi gecesinde, yani Miladi olarak 15 Ağustos 1592 tarihinde vefat ettiğini söyler.¹⁸ Selaheddîn el-Munecid ise H.1003¹⁹ (M.1594-1595) tarihini kaydeder. Ziriklî ise onun vefat tarihini yüzyılı aşkın (114 yıl) sonrasına atar ve onun H.1117 (M.1705-1706) senesinde vefat ettiği kaydını düşer.²⁰ Ancak, bunun ihtimal dâhilinde olmadığı düşünülmektedir.

İbnü'l-Havrânî, Şam Emeviyye Camii'nde vaizlik görevini yürüten gezgin bir vaizdir. Görev yaptığı camide üç aylar boyunca Cumartesi günleri vaazlar vermiştir. Emeviyye Camii imam hatipliği yapan Şerafuddîn el-Hakîm'in nâibi olarak yıllarca vaazlar vermiş ve daha sonra bu görevinden ayrılmıştır. Fasih bir dil, coşkun bir eda ve dâvûdî bir sesle vaazlar veren İbnü'l-Havrânî, aynı zamanda kadınlara vaaz ve nasihat vermek üzere bizzat evlere giderek bu görevi yürütmüştür. Bundan dolayı hüsn-i kabul gören ve muhatapları tarafından vaazlarında verdiği mesajları rahatlıkla anlaşılan gezici bir vaiz olarak ta tanınmıştır.²¹ İtikatta Eş'arî ve amelde ise Şâfiî mezhebindedir. Tasavvufî yönü güçlü olup, Şâzelî tarikatine mensuptur.²²

¹⁶ Havran, doğudan Cebelidürüz, batıdan Şeria vadisi, kuzeyden Şam vadisiyle Lecâ platosu, güneyden Belka arazisi ve Cebeliacılûn'la çevrili, sınırları kesin biçimde belirlenemeyen Suriye'nin güneyinde geniş bir bölgedir. Ulemâdan ve tasavvuf ehlinde Havrânî nisbesiyle bilinen meşhur isimler vardır. Havran hakkında kısa bilgi için bkz.; Ş. Tufan Buzpınar, "Havran", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, C. 16, s. 539-541.

¹⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, eserin tahkikini yapıp neşreden A. Bessâm el-Câbi'nin esere giriş bölümü.

¹⁸ Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâira bi-A'yân el-Mi'a el-Âşira*, nşr: Halîl Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1997, C.3, s.159-160. Ayrıca bkz. İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1951, C.1, s.656; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1957, C.6, s.250; Ayrıca bkz., Josef W. Meri, "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrânî's Al-Ishârât ilâ Amâkin al-Ziyârât (Guide To Pilgrimage Places)", *Medieval Encounters*, Vol.7, No.1, (2001), s.9.

¹⁹ Salâhuddîn el-Munecid, *Mu'cemu'l-Muerrihîn ed-Dîmeşkiyyîn ve Âsâruhumu'l-Mahtûta ve'l-Matbûa*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 1978, s.304.

²⁰ Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Zuheyr Fethullah, Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, Beyrut, 1969, C.4, s.203.

²¹ Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâira*, C.3, s.160; Ziriklî, *el-A'lâm*, C.4, s.203.

²² Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1928, s.804.

2. İbnü'l-Havrânî'nin Eserleri

İbnü'l-Havrânî'nin *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât* adlı eseri, Şam ve çevresindeki ziyaret mekânlarını anlatan kısa bir ziyaret rehberi niteliğindedir. Hüsn-i hat yazıları da yazan İbnü'l-Havrânî, ziyaretnamesinin dışında vaazlarından derlediği irşâd ve tebliğ üzerine küçük risaleler de yazmıştır. Bunlar arasında *İrşâdu't-Tullâb ilâ Muâşeretü'l-Ahbâb* ve *el-İrşâd ilâ Tarîki'r-Reşâd* adlı risaleler bulunmaktadır.²³ Ayrıca, *Bulûğu'l-Munâ fi Esbâbi'l-Ğinâ* adlı başka bir risalesi daha olduğu kaydedilmiştir.²⁴ Ancak, onun ziyaretnamesi dışındaki diğer eserleri hakkında herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir.

2.1. Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât Adlı Eseri

2.1.1. Eserin Yazılış Gayesi

İbnü'l-Havrânî, Şam ve çevresinde yatan sahâbenin, tâbiînin, âlimlerin, salih kimselerin, velilerin kabirlerinin ve makamlarının nerede olduğunu anlatan ve ayrıca bu bölgede kutsal kabul edilen ziyaretgâhlar ve güzide mekânlar hakkında bilgi veren bir kitap yazması yönünde Şam ehli tarafından kendisine bir talep geldiğini ifade eder. Bunun üzerine bu risaleyi kaleme aldığını *Kitâbu'l-İşârât*'ın hemen giriş kısmında belirtir. Dolayısıyla o, söz konusu eserini Şamlıların talebi üzerine yazdığını belirtir. Ayrıca o, eserini kaleme alış sebepleri olarak da, insanları doğru yola iletmek ve böylece ziyarete çıkanlara yardımcı olmak niyetinin olduğunu ifade eder. Bu düşüncesini de, Kur'an-ı Kerim'deki "aranızda sizden hakka çağırın bir topluluk olsun" ayetine atıf yaparak vurgulamıştır.²⁵

2.1.2. Eserin Muhtevası

İbnü'l-Havrânî *Kitâbu'l-İşârât*'ında, şehir fezâillerinde ve Herevî'nin kaleme aldığı ziyaretnâme türünün ilk örneği olan *Kitâbu'l-İşârât ilâ Marifeti'z-Ziyârât* adlı eserinde zikredilen rivayet/nakil kültürünü devam ettirmiş, doğrudan yahut dolaylı olarak alıntılar yapmak suretiyle muhtelif tarih ve hadis kaynaklarından yararlanmış. Dolayısıyla daha önceki eserlerden yapılan iktibâslar ve alıntılar, birbirini takip eden tarihçiler ve muhaddisler arasında hoca-talebe ilişkisi içerisinde gelişen bir geleneğin ayrılmaz bir parçası olmuş, zaman içerisinde de farklı sebeplerle sözlü rivayetlerin yazıya geçirilmesiyle de halk arasında dolaşan bilgiler kayıt altına alınmıştır. Fezâil ve ziyaretnâme türündeki eserler teşekkül süreçleri içerisinde, bilgin ve gezgin nesillerin yazılı ve sözlü yollarla birbirlerine aktardıkları malumatın da dâhil edilmesiyle zengin bir muhtevaya kavuşmuştur.

İbnü'l-Havrânî'nin *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât* adlı ziyaretnamesi, Şam ve çevresinde yer alan ziyaret mekânlarından ve bu ziyaretgâhların ehemmiyetine işaret eden hadis ve rivayetlerden, peygamberlerin kıssalarından ve mucizelerinden, sahabe, tâbiîn ve etbâü't-tâbiînden, evliyâullâhtan ve onların faziletleri, kerametleri ve zuhuratlarından bahseder. Onun bu ziyaretnamesi, Yahudilik ve Hristiyanlık açısından kutsal addedilen bazı tarihî ve dinî figürlerin hayat hikâyelerine de

²³ İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn/Keşfu'z-Zunûn Zeyli*, C.I, nşr: Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1945-1947, s.61.

²⁴ Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâira*, s.160. Ayrıca bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, C.4, s.203; Kehhâle, *Mucemü'l-Müellifin*, C.6, s.250.

²⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.3-4.

yer verir. Bunu yaparken bu iki dinin kutsal şahsiyetleri hakkında tutulmuş biyografik kayıtlardan ziyade bu şahsiyetler ve bazı harikulade olaylar üzerine halk arasında tedavülde olan anlatılardan istifade eder. Dolayısıyla İbnü'l-Havrânî'nin eseri, zaman içerisinde üç semâvî dinin mensupları için Şam ve çevresi özelinde mahallî bir ziyaret rehberi olma hüviyetini de kazanmıştır. Ayrıca müellif, Şam ve çevresindeki ziyaret noktalarını anlatırken Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te kendisine kutsiyet atfedilen ve tarihî bir değer taşıması hasebiyle de hürmet edilen asa, kılıç, sanduka gibi kutsallık atfedilen nesnelere, şifalı sular, halk arasında bilinen tılsımlardan ve tıslımlı mekânlardan da yüzeysel olarak bahseder.

2.1.3. Eserin Bilgi Kaynakları

İbnü'l-Havrânî, kaleme aldığı *Kitâbu'l-İşârât* adlı ziyaret rehberini yazarken içinde yaşadığı Şam ve çevresindeki kutsal mekânlara ziyaretlerde bulunmuş ve onlarla ilgili olarak kendi gözlem ve intibalarını eserine dâhil etmiştir. Bununla birlikte o, eserinde ele aldığı ziyaret mekânları ve konular hakkında ziyaretname, fezâil ve mahallî tarih kitaplarındaki tarihsel bilgi birikimine de sıklıkla başvurmuş ve onlardan iktibaslar yaparak faydalanmıştır. Özellikle, kendisinin bazen “*Kitâbu'z-Ziyârât*” bazen de “*ez-Ziyârât*” olarak bahsettiği Herevî'nin *Kitâbu'l-İşârât ilâ Marifeti'z-Ziyârât* adlı eserinden fazlaca istifade etmiştir. Mesela, Şam Emeviyye Câmii'nden ve onun öneminden, caminin barındırdığı kutsal mekân ve nesnelere, Hz. Muhammed'in (sav) ayak izinden, Bâbu's-Sağîr mezarlığı ve çevresindeki yerlerden, bazı peygamber ve sahâbe kabirlerinden, Kâsiyûn Dağı ve orada bulunan mağaralardan, Humus'tan ve en-Neyrab²⁶ adlı kasabadan bahsederken, Herevî'nin eserine müracaat etmiştir. Bazen onun eserine doğrudan atıflar yapmıştır.²⁷

İbnü'l-Havrânî'nin risalesinin kaynaklarından biri de, İbn Asâkir'in (ö.1176) *Târihu Medineti Dimeşk* adlı eserdir. Bu eserden iktibâs yaparken, bazen sahabeden gelen rivayetleri ve bazı biyografik kayıtları kullanmıştır.²⁸ Şâm bölgesindeki yerleşim yerlerine ve o beldelerin meşhur şahsiyetlerine ait bilgilerin günümüze ulaşmasını sağlayan İbn Asâkir, eserinde Şâm şehrinin coğrafi ve topografik özelliklerine ve Şâm ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi olan yaklaşık 9.000 kişinin hayatını muhtevî geniş bir biyografik koleksiyona yer vermiştir.²⁹ Bazı bölümlerini ise Şâm ve çevresindeki ibadet yerlerine, mezarlara ve türbelere ayırmıştır. Peygamberlerin ve birçok sahabenin medfun bulunduğu kutsal mekânlar ve yerler hakkında ciddi malumat vermektedir.³⁰

²⁶ Şemseddin İbn Tûlûn, Neyrab'ı Endülüslü İbn Cubeyr ve Kuzey Afrikalı İbn Battûta gibi seyyahların ziyaret ettikleri kadim bir kasaba, bostanlarıyla ve taze meyveleriyle meşhur bir yer olduğunu ve zemini renkli mermer taşlarıyla döşenmiş eşsiz bir camisi bulunduğunu zikreder. Bkz. İbn Tûlûn, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fi Târihi's-Sâlihiyye*, tahk. M. Ahmed Dehmân, Mektebu'd-Dirâsât el-İslâmiyye, Dimeşk, 1980, s.16.

²⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.118, 122, 147.

²⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.20, 58, 70, 119, 136, 141.

²⁹ İbnü'l-Havrânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz., Mustafa Sabri Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, “İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, C.19, s.321-324.

³⁰ Eser hakkında bkz., Abdülkerim Özaydın, “Târihu Medineti Dimeşk”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, C. 40, s.90-92.

İbnü'l-Havrânî, Ebû İshak eş-Şirâzî'nin *et-Tenbîh* adlı eseri ile onun şerhettiği *el-Mühezzeb*, ihtisâr ettiği *Ravzatü'l-Şâlibîn*, Müzenî'nin *el-Muhtaşar*, Gazzâlî'nin *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* gibi eserlerde geçen isim, nâdir kullanılan kelimeler, ıstılah ve fikhî lafızları açıklamak üzere başvurmuştur. İmâm Nevevî'nin şeyhlerinden gelen birtakım rivayetlere dayanarak kaleme aldığı *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Lugât* adlı eserden³¹ isimlerin sıhhati noktasında istifade ederken, peygamberler, sahâbîler, salih kimseler ve âlimler hakkında yer alan biyografik bilgileri de risalesine alır. Ayrıca o, Nevevî'nin *Bustânu'l-Ârifîn* adlı eserine de zaman zaman atıfta bulunur.

Yine müellifimiz, Hâfız Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdolvâhid b. Surûr el-Makdisî'nin, Haçlılar'ın Suriye ve Filistin topraklarını zaptedip Kudüs'ü ele geçirdikleri dönemde bu coğrafyanın müslümanlar açısından ehemmiyetini göstermek maksadıyla kaleme aldığı *Fezâilü's-Şâm*³² adlı eserinden birtakım rivayetleri eserine almıştır.

İbnü'l-Havrânî, er-Raba'î'nin *Fezâilü's-Şâm* ve Dimeşk ile *Musannef* adlı eserinden,³³ el-Busravî'nin *Fezâilü's-Şâm* adlı eserinden³⁴ ise Dimeşk ve çevresindeki mekânların faziletleri üzerine istifade etmiştir. Ayrıca o, Zehebî'nin *el-İber fî Haberi Men Ğaber* ve *Siyeru Alâmu'n-Nubelâ* adlı eserlerindeki bazı biyografik kayıtlardan,³⁵ Suriye'nin ve Dimeşk'in yerel ve evrensel tarihi üzerine İbn Kadî Şuhbe'nin *Târîhi*'nden³⁶ yararlanmıştı. Müellifimiz, Memlûklar'ın son dönemi, Osmanlı Devleti'nin erken dönemi denilebilecek bir çağda yaşamış olan Muhammed İbn Tûlûn'un Suriye'deki evliyauullâh ve ziyaretgâhlar üzerine kaleme aldığı *Behcetü'l-Enâm Fî Fezâilü's-Şâm*'ı, *ez-Zeyl*'i, *Musannef*'i ve *Fethu'l-Celîl Fîmâ Verade Fî Makâmi'l-Halîl*, *Tuhfetu'l-Habîb bi-Ahbâri'l-Kesîb* adlı risalelerinden de iktibaslar yapar.³⁷

İbnü'l-Havrânî, Buhari'nin *Sahîh*'inden³⁸, Muslim'in *Sahîh*'inden³⁹, Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inden⁴⁰ ve *Kitâbu'z-Zuhd*'ünden⁴¹, Tirmizî'nin *Sünen*'inden⁴², el-Cevherî'nin *Sihâh*'ından⁴³, İbn Hibbân'dan⁴⁴, Hâkim'in *el-Mustedrek*'inden⁴⁵, Taberânî'den⁴⁶ Şam ve Şam ehlinin fazileti hakkında vârid olmuş birtakım rivayetler aktararak bu eserlerden de istifade etmiştir.

³¹ Nevevî ve eserleri hakkında bkz., M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, C. 33, s. 45-49.

³² Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddîn el-Makdisî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, C. 44, s. 491-495.

³³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.18, s.83, s.105.

³⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.30, s.52, s.78, s.120.

³⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.26, s.27, s.30, s.38.

³⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.32.

³⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.33, s.48, s.54, s.55, s.70, s.78, s.83, s.84, s.88, s.96, s.118.

³⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.8, 10.

³⁹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.14.

⁴⁰ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.8, s.10, s.12, s.13.

⁴¹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.126.

⁴² İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.8.

⁴³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.11.

⁴⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.4-5.

⁴⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.138.

⁴⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.10.

İbnü'l-Havrânî'nin zaman zaman Dimeşk şehri ve çevresinin kıymeti ve fazileti hakkında çeşitli kaynaklardan alıntılar yaparak istifa etmiştir. Bunlar arasında İbnu'l-Mibred'in *Mehdu'l-Maârib fî Fadli'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*,⁴⁷ Sirâcuddîn İbnu'l-Verdî'nin *Harîdetu'l-Acâib* ve Ferîdetu'l-Garâib,⁴⁸ İbn Hallikân'ın *Vefayâtu'l-A'yân*,⁴⁹ Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*,⁵⁰ Hâfiz Muhammed b. el-Hasan'ın *Mecmau'l-Ahbâb*,⁵¹ Kemâl ed-Demîrî'nin *Tabakâtu'l-Hanefiyye ve Hayâti'l-Hayevân*,⁵² İbn Hâcib'in *el-Mu'cem*,⁵³ İbn Kesîr'in *Tabakâtu Fuḳahâi's-Şâfiyye*,⁵⁴ Şeyhulislâm İbn Receb'in *et-Tabakât*,⁵⁵ İbnu'l-Kayyim el-Cevzîyye'nin *Musîru'l-Ġarâmi's-Sâkin ilâ Eşrafi'l-Emâkin*,⁵⁶ Muhammed İbnu's-Sirâc ed-Dimeşki'nin *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miiftâhu'l-Erbâh*,⁵⁷ *Mehâsinu's-Şâm ve Fezâilu'l-Behiyye li-Dimeşk el-Mahmiyye*⁵⁸ adlı eserleri bulunmaktadır.

2.1.4. Eserin Nüshaları

İbnü'l-Havrânî'nin *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât* adlı eserinin bilinen dört tane nüshası vardır. Bu nüshalardan üç tanesi mahtuta (el yazması) olarak, bir tanesi de mahtutasına hâl-i hâzırda ulaşılammış bir matbu nüshadır.⁵⁹

Birinci nüsha Dimeşk'de Zâhiriye Kütüphanesi el yazmaları koleksiyonunda 4624 numaralı 22 varaktan ibaret olan nüshadır. 16.5 x 11 cm² ebatında olan bu nüshanın 23 satırdan müteşekkil yazılı alanı 13.5 x 5.5 cm²'dir. Bu mahtuta H.11. Yüzyılda yazılmış olup, yazı kalitesi açısından çok iyi seviyededir. Estetik bir talik hatla yazılmıştır. Gözden geçirilmiş ve tashih edilmiştir.⁶⁰

İkinci nüsha yine Dimeşk'de Zâhiriye Kütüphanesi el yazmaları koleksiyonunda 432 numaralı 38 varaktan ibaret olan nüshadır. 21 x 15 cm² ebatında olan bu nüshanın 17 satırdan müteşekkil yazılı alanı 16 x 10cm²'dir. Bu mahtuta okunabilir orta kondüsyonda bir nesih hatla yazılmıştır. Teşkilî olmayan harekesiz ve tashih edilmemiş bir nüshadır. Bessâm el-Câbî'ye göre bu mahtutada, birinci yazmada olmayan bazı ilaveler vardır. Risalenin içerisindeki bazı başlıklar ise takdim ve tehire uğramış olup el-Câbî tarafından dikkate alınmamıştır. Zira el-Câbî'ye göre birinci nüsha, İbnü'l-Havrânî'nin açtığı bütün başlıkları içeren tam nüshadır. Sonuç olarak matbu nüsha ile birlikte itibar ettiği nüsha birinci yazma nüshadır.⁶¹

⁴⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.25-26.

⁴⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.19, 97.

⁴⁹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.27.

⁵⁰ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.47, 97.

⁵¹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.29, 131.

⁵² İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.20, 29.

⁵³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.37-38.

⁵⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.61.

⁵⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.71.

⁵⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.75.

⁵⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.107.

⁵⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.22, 106.

⁵⁹ Osman b. Ahmed es-Suveydî ed-Dimeşki el-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât*, nşr: Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî, Mektebetü'l-Gazâlî, Dimeşk, H.1401/M.1981, Giriş Bölümü.

⁶⁰ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, Giriş Bölümü.

⁶¹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, Giriş Bölümü.

Üçüncü nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esad Efendi kısmında 269 numaradaki 30 varaktan ve 16 satır yazı alanından müteşekkil yazma nüshadır. Kenarlıklarında yer yer hâmiş kabilinden bazı notlarla doldurulmuştur. Muteber nüshalar arasında mütalaa edilebilecek durumdaki bu nüsha, eserin tercümesi esnasında Abdulvehhâb Bessâm el-Câbî'nin tahkikli neşrinin yanında istifade edilen yegâne yazma nüsha olmuştur.⁶²

Dördüncü nüsha ise H. 1327 (M. 1909-1910) senesinde Dımeşk'de el-Matbaatü'l-İlmiye'de tab edilmiş nüshadır. Said Ömer Hâşim el-Ketbî'nin denetiminde basılmıştır. El-Câbî'ye göre muteber iki nüshadan birisidir.⁶³ Bu matbu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Mehmet Efendi kısmında 29 numarada, Hacı Mahmud Efendi kısmında ise 49261 yeni kayıt numarası ile yer almaktadır. Bu iki matbu nüshanın da el-Câbî'nin tahkikli neşrinden farklı ve muhtemelen baskıdan kaynaklı olarak bazı farklı ibareleri ve eksikleri olup kısmen istifade edilebilir durumdadır.

2.1.5. Eserin Çevirileri

İbnü'l-Havrânî'nin *Kitâbu'l-İşârât*'ı Arap asıllı Amerikalı tarihçi Josef W. Meri tarafından "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrani's al-Isharat ila Amakin al-Ziyara" başlıklı bir makalesinde ele almış ve onun eki olarak İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁶⁴ Meri'nin bu makalesi 2001 senesinde Leiden'de Brill Yayınevi tarafından *Medieval Encounters* adlı dergide yayınlanmıştır. Meri, makalenin girişinde ziyaret literatürünün ortaya çıktığı ortamın siyasal ve sosyo-kültürel tarihini verdikten sonra ziyaret literatürünün ortaya çıkışının dini ve psikolojik arka planına da kısaca değinir. Sonrasında müslüman toplumlarda ziyaret literatürünün öneminden bahseder. Eserin müellifi, içeriği ve kaynakları hakkında bilgi verir. Ziyaret literatürünün geç döneminde yazılmış önemli eserler ve eserin nüshaları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra asıl metnin açıklamalı tercümesini yapar. O, eserin İngilizce çevirisini yaparken, Suriyeli araştırmacı Bessam Câbî'nin Mektebetü'l-Gazâlî tarafından 1981 yılında Dımeşk'te basılan nüshasını esas almış ve Dımeşk'deki diğer iki elyazması nüsha ile de karşılaştırarak teyid etmiştir.⁶⁵

3.Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât Adlı Eserin Değerlendirmesi

İbnü'l-Havrânî'nin *Kitâbü'l-İşârât*'ı, bir nevi ziyaret rehberi niteliğinde bir eserdir. Esas olarak Şam ve çevresindeki kasaba ve köylerde ve kısmen de Humus çevresindeki yerlerde bulunan mezarlar ve türbeler, camiler ve minareler, kutsal mağaralar gibi yüzden fazla ziyaret mekânını içerir. O, eserini kısa bir girişten sonra altı bölüme (bab) ayırmıştır. Daha sonra ilave ziyaret mekânlarını tanıtan bir ek bölüm ile en sona ziyaret adabı hakkında bir hâtîme bölümü eklemiştir.

Eserin ilk bölümü Şam'a ve onun ulu camisi işlevi gören Emeviyye Camii'ne övgülerle başlar. Yahya b. Zekeriyya'nın başı ile ilgili dinî geleneklere, dünyanın sonunda Hz. İsa'nın ineceği minare

⁶² Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, No:269.

⁶³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, Giriş Bölümü.

⁶⁴ Eserin İngilizce çevirisi için bkz., Josef W. Meri, "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrani's Al-Isharat ilâ Amakin al-Ziyarat (Guide To Pilgrimage Places)", *Medieval Encounters*, Vol.7, No.1, (2001), s.19-78.

⁶⁵ Meri, "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide", s.16.

hakkında, Hz. Hud aleyhisselam, Seyyide Rukiyye ve Nureddin Zengi'ye ait önemli türbelerden bahseder. Eser, Şam ve çevresindeki ziyaret mekânlarının tanıtımıyla devam eder. Her bir başlıkta yazar önce türbede yatan kişinin veya velinin hayat hikâyesini verir; ardından o mekânın önemini ve onunla ilgili rivayetleri ve gelenekleri belirtir. Rehber kitabın geri kalanı, şehrin batı kısmından başlayarak güney, doğu ve kuzey kısımlarına doğru ilerleyerek şehrin konumuna göre sıralanmıştır. Altıncı bölüm ise, Şam'ın çevresindeki kasaba ve köylerde bulunan ziyaret yerlerini ihtiva eder. Bunu Şam'ın kuzeyinde bulunan kasaba ve köyler gibi diğer yerleşim yerlerindeki ziyaret mekânları izlemektedir. İbnü'l-Havrânî, eserine dâhil ettiği ziyaret mekânları daha önceki el-Rabaî, İbn Asâkir ve İbn Tûlûn'un eserlerinde zikredilenlerle sınırlandırmıştır. Dolayısıyla o, hakkında kitaplarda bilgi bulunmayan ziyaret yerlerini eserine dâhil etmemiştir. O, bu konuda eserinin son bölümünde şunu söyler:

“Ziyaret yerleri çoktur ve sayısızdır. Yine de biz bu çalışmanın kapsamını ulemadan ciddi araştırmacıların bahsettiği meşhur ziyaret yerleriyle sınırladık. Birçok mevcut ve meşhur ziyaret yerlerini hariç tuttuk. Çünkü ne onlardan bahseden ulemadan birini ne de onlar hakkında bilgi verebilecek herhangi bir kimseyi bulabildik”.⁶⁶

3.1.Eserin Giriş Kısmı

İbnu'l-Havrânî, klasik dönem eser yazıcılığı geleneğine muvafık olarak kitabına hamdele ve salvele ile başlar. Bu kısa girişte eseri telif etmesinin sebeplerini anlatırken kendisini bu sürece sevk eden nedenlerin arasında Hz. Peygamber'in bazı hadisleri olduğunu da belirtir. Zira bu hadisler bu türden bir çalışmanın vücuda gelmesi sürecinde kendisini ziyadesiyle motive etmiştir. Kitabını altı bölüme ayırdığını söyler ve akabinde Allah'a münacât eder ve tazarruda bulunur.⁶⁷

3.2.Dımeşk ve Emeviyye Camii'nin Fazileti

İbnu'l-Havrânî, eserinin birinci bölümünü Dımeşk şehrinin fazileti, Emeviyye Camii ve onun içerisinde ve çevresindeki mekânlara hasreder. Hadislerin yanı sıra fezâil literatüründe varid olmuş bazı rivayetleri de kullanır ve rivayetlerin isnad zincirindeki ravilerini atlayarak haberleri doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırır. Dımeşk şehri ve geniş anlamda Şam bölgesini tanıtırken İbnü'l-Havrânî, Hz. Peygamber'in Şam'ın birgün mutlaka fethedileceğine dair hadislerini nakleder ve Şam'ın birçok peygamberin, veli kimselerin, ulemanın ve sufilerin yaşadığı bir yer olduğunu vurgular. Daha sonra da Emeviyye Camii'nin faziletlerini kaydeder.⁶⁸

Şam Emeviyye Câmii, milattan önce birinci yüzyıla ait bir Roma mabediyle bu mabedin harabeleri yanında bulunan Theodosios dönemine (379-395) ait aziz Yohannes (Hz. Yahyâ) kilisesinin yerine inşa edilmiştir. Caminin bânisi, 705-715 yılları arasında halifelik yapmış olan Emevî halîfesi Velîd b. Abdülmelik'tir.⁶⁹ Müellifimiz, bu camiye tanıtırken, insanların camide tanıklık ettiği bazı

⁶⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.154.

⁶⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.3.

⁶⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.7-14.

⁶⁹ Hayatı hakkında bkz., Mevlüt Koyuncu, “Velîd I”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, C.43, s. 30-31.

olağanüstü olaylara değinir ve Hızır aleyhisselamın camide sürekli namaz kıldığından bahseder. O, Emevî halifelerinden Velid b. Abdulmelik'in de buna şahit olduğunu kaydeder. Birgün bu halife geceleyin camide teheccüd namazı kılmak ister ve korumalarına camiye hiç kimsenin alınmamasını tembihler. Bâbü's-Sâat kapısının açık kalmasını söyler ve namaz kıldığı maksurenin bitişiğindeki Bâbü'l-Hadra ile Bâbü's-Sâat kapılarının tam ortasında bir adamın dikildiğini görür. Kapıcılarına içeriye kimseyi almamalarını emretmedim mi diye sorar ve kapıcılarından birisi de, onun Hızır aleyhisselam olduğunu ve orada namaz kıldığını söyler.⁷⁰ Hızır aleyhisselamın Emeviyye Câmii'nde mütemadiyen namaz kıldığı inancı, başka kaynaklarda da geçer. Rabaî, Şâm beldelerinin faziletleri üzerine kaleme aldığı eserinde "Dımeşk Câmii'nde Namaz Kılan Hızır Aleyhisselam Hakkında Bir Bâb" başlığı altında hadiseyi nakleden ravileri isnad zincirinde göstererek bunu benzeri şekilde anlatır.⁷¹

Ardından müellifimiz, caminin içindeki Yahyâ aleyhisselamın türbesinden bahseder ve bu türbenin sahâbe mihrabı ile Kubbetu'n-Nesr'in arasına denk gelen bir yerde olduğunu söyler.⁷² İbnü'l-Havrânî, Emeviyye Camii'nin inşası esnasında işçilerin bir gece Yahyâ aleyhisselamın mübarek başına tesadüf ettiklerini ve bunu Emevî Halifesi Velid b. Abdulmelik'e haber verdiklerini anlatır. Bunun üzerine Halife Velid geceleyin mum ile camiye gelerek onun başını çıkarttırmış ve palmiye yapraklarından bir sepet şeklinde bir başlığı olan bir sütuna yerleştirilmesini emretmiştir.⁷³ Emeviyye Camii'nin içindeki en önemli ziyaretgâhlardan biri olan bu türbe, Zekeriyya aleyhisselam'ın oğlu Hz. Yahya'nın makamıdır. İbnü'l-Havrânî, ulemanın Yahya peygamberin düşmanları tarafından şehit edilerek öldürüldüğüne ve başının bir sepete konulup düşmanlarına teslim edildiği hususunda hemfikir olduklarını Nevevî'nin *Tezhib*'ine atıfta bulunarak kaydeder.⁷⁴

Müellifimiz, Hüd aleyhisselamı Dımeşk şehrinin dört duvarının bânîsi olduğunu ve onun türbesinin de yine burada Emeviyye Camii'nin hemen güneyinde bulunduğunu ifade eder.⁷⁵ Bunu yaparken aslında Dımeşk'in peygamber eliyle yapılmış bir şehir (medîne) olduğunu ve bunun da şehre manevî bir katkı sağladığını kaydeder. Böylelikle Yahudiler, Hristiyanlar ve bilhassa Müslümanlar için şehrin faziletinin ve öneminin bulunduğunu vurgular. Ancak, Hz. Hud'un Filistin, Yemen gibi

⁷⁰ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.15.

⁷¹ Bkz. er-Rabaî, *Fezâilu's-Şâm ve Dımeşk*, nşr: Salâhuddîn el-Müneccid, Turukî Matbaası, Dımeşk, 1950, s.30.

⁷² Bkz., Tâlib Yâzıcı, "Emeviyye Câmii", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c.11, s.108-109.

⁷³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s. 16-17. Herevî, Yahya aleyhisselamın başından bir parçanın bulunduğu sandığın Halep Kalesi'nde İbrahim aleyhisselamın makamında, başının ise Dımeşk'deki Emeviyye Câmii'nde olduğunu söyler. Bkz. Herevî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.16, 23. Kâdî Mahmûd el-Adevî de (H.1032/M.1622-23) ziyaretnamesinde bu hikâyeye aynı muhteva ile yer vermiştir. Bkz. Adevî, *Kitâbu'z-Ziyârât bi-Dımeşk*, nşr: Salâhuddîn el-Munecid, Matbûâtî'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabiyyi bi-Dımeşk, Dımeşk, 1956, s.4.

⁷⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.17. Meri ise Hz. Yahyâ'nın başına gelen bu hadiseyi İmâduddîn el-Hanefî'nin *Tezkîrâtu'l-İmâd fi-Fezâili's-Şâm* adlı eserinden naklen detay vererek anlatır. Bkz. Josef W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2002, s.38.

⁷⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.18-19. Herevî, Hz. Hüd'un kabrinin Dımeşk'deki Emeviyye Câmii'nin kible duvarında olduğunu söylemekle beraber asıl kabrinin Yemen'de Aden'in doğusundaki Hadramevt'de olduğunu kaydeder. Bkz., Herevî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.23.

farklı yerlerde vefat ettiğine dair çeşitli rivayetler ve sonradan anısına yapılmış makam mezarlar vardır. Bir rivayete göre, Hz. Hûd, kavmi helak olduktan sonra kendisine iman edenlerle birlikte Mekke'ye doğru yola çıkmış ve oraya yerleşmiş, yine orada vefat etmiştir. Naşı, Kâbe ile Zemzem kuyusu arasındaki Hicr adı verilen mevkiye defnedilmiştir. Şam'daki Emeviyye Camii'ne defnedilmesiyle ilgili rivayetin ise, Şam'ı diğer bölgelerden daha üstün ve kutsal gösterme arzusunun bir ürünü olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶

Ardından müellifimiz, Emeviyye Câmii'nin bir kapısında bulunan kutsal kayadan⁷⁷ ve Hz. İsa'nın ineceği rivayet edilen Doğu Minaresi'nde⁷⁸ bulunan bir taştan bahsederek bunun Hz. Musa'nın asası ile vurarak su fişkırttığı kayadan bir parça olduğunu aktarır.⁷⁹ Böylece caminin kutsiyeti ve faziletine işaret eder. İbnü'l-Havrânî, Emeviyye Câmii'ni anlatmaya avludaki Zeynelâbidîn Mescidi⁸⁰ adıyla zikrettiği çift kubbeli yapıyla devam eder. Hz. Ali'nin torunu Zeynelâbidîn'in içerisinde gece gündüz her gün bin rekât namaz kıldığı bu mescit Emeviyye Câmii'nin kuzey doğusundadır. Batısındaki minarede ise Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin ikamet ettiğini ve ibadetlerini burada yaptığını, caminin kuzey batısında ise dersler verdiğini ve dolayısıyla bu mahallin Gazâliye olarak bilindiğini, Hızır aleyhisselâmın Dımeşk Câmii'nin güney doğu tarafında bulunan doğu minaresinin yakınındaki makamını, kendisinin gece gündüz burada ibadet ettiği tevâtürünü aktarır.⁸¹

Dımeşk Emeviyye Câmii'ndeki değerler arasında caminin doğusunda bulunan sahâbe mescitleri adıyla anılan yerlerden de bahseder. Caminin içerisindeki Ömer b. el-Hattâb ve Ali b. Ebî Tâlib'in mescitleri bunlardandır. Hızır Zâviyesi ve Sahâbe Zaviyesi'nden bahsederken de, Hızır aleyhisselâmın kimliği, şahsiyeti ve hayatı hususunda âlimlerin görüşlerine yer verir.⁸² Sonrasında Hızır aleyhisselâmın Bâb-ı Keysân Mezarlığı'ndaki makamından, Hz. Hüseyin Mescidi'nden, Seyyide Rukayya'dan ve Şehit Sultân Nûreddîn Mahmûd ez-Zengî'nin kabirlerinden bahsederek buralarda yapılacak duaların makbul olacağını söyler. Ardından, Dımeşk'teki kale kapısının yakınlarında bulunan Dâru'l-Hadîs'in güney duvarındaki mihrabın yukarısındaki duvarda gömülü Hz. Peygamberin nâl-i şerifini (ayak izi), kale içindeki Ebû'd-Derdâ mescidini, Bâbü'l-Ferâdîs'in içerisindeki

⁷⁶ Bkz., Ömer Faruk Harman, "Hûd", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c.18, s.279-281.

⁷⁷ İbn Asâkir ve İbn Tûlûn bu kutsal kayadan ve üzerindeki Yunanca yazılmış kitâbeden bahsederler. Daha fazla bilgi için Bkz., İbn Asâkir, *Târîh-i Medînet-i Dımeşk*, nşr: Muhibbû'd-Dîn Ebî Said Ömer b. Ğarame el-Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, s.17-18; İbn Tûlûn, *Kurratu'l-Uyûn fî Ahbâr-i Bâb-i Cîrân*, nşr: Salâhuddîn el-Muneccid, Matbûâtü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabiyyi, Dımeşk, 1964, s.8.

⁷⁸ Hz. İsa'nın ahir zaman öncesinde semadan yeryüzüne zaferle geldiğinde Beyaz Minare de denilen bu minareye ineceğine inanılır. Bkz. İbn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, trans: Ronald Broadhurst, Bloomsbury Publishing, New York, 1988, s. 316.

⁷⁹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.19-20. Herevî bu hususta şunları söyler: "Doğu minaresi hakkında da denilir ki, bu minare İsa b. Meryem aleyhisselâmın ineceği beyaz minaredir. İçerisindeki beyaz taş için denilir ki, bu taş Musa aleyhisselâmın vurduğu kayadan bir parçadır. Ve hemen ardından bu kayadan on iki pınar fişkırmıştır". Bkz. Herevî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.23.

⁸⁰ Onun kastettiği mescit, aslında Kubbetu Zeynelâbidîn adıyla bilinen çift kubbeli küçük bir binadır. Bu yapı, camiye ait vakıf gelirlerinin muhafaza edildiği avludaki Kubbetu'l-Hazne (Beytu'l-Mâl) benzeri bir yerdir. Bkz. Yâzîcî, "Emeviyye Câmii", C.11, s.108-109.

⁸¹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.20-21.

⁸² İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.23-24.

Mücâhidü'd-Dîn Medresesi'nde Havrân'dan getirilmiş siyah bir kayanın üzerinde bulunan Hz. Peygamberin ayak izini konu edinir. İslam hukukunda fetvâlarda bir otorite ve ahkâm yönünden de ileri gelenlerinden ve cenazesi Dımeşk Kalesi yakınında kendi adıyla maruf medresesinde⁸³ medfun olan kadılar kadısı Şafii fakihî İbn Ebî Asrûn'dan⁸⁴ bahseder.⁸⁵ İbnü'l-Havrânî tüm bu yerlerle ilgili muhtevayı anlatırken kutsal mekânların birbirleriyle mekânsal yakınlıklarını dikkate alarak sırasıyla kaydetmiştir. Dımeşk'in surlarla ihata edilmiş merkezindeki ziyaretgâhlar ve şahsiyetler hakkında yer yer farklı kaynaklardan detaylı bilgiler aktarmış ve asıl muhtevayı kısa ve özlü bir içerikle vermiştir.

3.3.Dımeşk'in Dışındaki Yakın Ziyaret Mekânları

İbnü'l-Havrânî, Dımeşk şehri içinde bulunan ziyaretgâhları anlattıktan sonra eserinin ikinci bölümünde şehrin dışındaki ziyaret yerlerine ve mekânlarını ele alır. Bu yerler hakkındaki bilgileri, ikinci el kaynaklardan iktibaslarla bulunarak verir. Şehrin Câbiye Kapısı'nın dışındaki bir mahallede soyu Âtike binti Yezîd b. Muâviye b. Ebî Sufyân'a kadar uzanan, Ümmü'l-Benîn olarak bilinen, Abdümelik b. Mervân'ın eşi ve Abdümelik b. Mervân'ın oğlu Yezid'in annesi olan Seyyide Âtike'nin kabrinden ve ona ait olan bir kasırdan bahseder. Onun hakkındaki bilgileri, *Behcetü'l-Enâm*'dan aktarır. Ardından Câbiye Kapısı'nın dışında Şam'ın fethi sırasında mücâhitlerin başında komutan olan Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın yaptırdığı bu camiden bahseder. Bu yapı hakkındaki bilgileri *Fezâilu'l-Behiyye*'den aktarır.⁸⁶

Daha sonra İbnü'l-Havrânî Dımeşk'in batı yakasında bulunan sufi mezarlığından bahseder ve bu mezarlıkta birçok ulema ve evliyanın mezarları bulunduğunu söyler. Bu sufi mezarlıkta imâm, mücid, müderris, vâiz Mes'ûd b. Muhammed b. Mes'ûd Kutbuddîn Ebû'l-Meâlî en-Nişâbüri eş-Şâfî, Şâfî şeyhi el-Fahr b. Asâkir, İmâm Nevevî'nin şeyhleri arasındaki Dımeşk müftüsü Abdurrahmân b. Nûh, İbn Salâh olarak da bilinen Şâfî fakihî imâm ve allâme Osman b. Abdurrahmân b. Osman b. Musa Müftî'l-İslâm Takiyyüddîn Ebû Amr el-İmâm el-Bâri' el-Kurdî eş-Şehrezûrî, İbn Kesîr nâmıyla maruf Şeyh İmâduddîn İbn Kesîr el-Basrî el-Kuraşî sonra ed-Dımeşkî, Hanefî ulemasından İbrâhîm b. Suleymân el-Hamevî el-Kûnevî, Kudûrî şârihi İbnü'l-Muhaddis olarak da bilinen İbrâhîm b. Abdurrezzâk el-Hanefî, Ahmed b. Bedruddîn el-Hanefî, Abdülkerîm b. Abdussamed et-Tebrîzî, imam ve vâiz Muhammed b. el-Hurr el-Hanefî gibi birçok önemli âlim yatmaktadır. Bunların her biri hakkında bazı önemli özelliklerini belirterek kısa bilgiler verir.⁸⁷

⁸³ İbn Ebî Asrûn tarafından yapıldığından dolayı ismine nisbetle Medresetü'l-Asrûniyye adıyla anılmıştır. Kendisi bu medreseye pek çok zengin vakıf geliri vakfetmiştir. Bu medrese Dımeşk ve çevresinde Şafî mezhebini yayan bir medrese olarak şöhret bulmuştur. Bkz. Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dımeşkî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, nşr: Cafer el-Hasanî, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire, 1988, c.1, s.362.

⁸⁴ Nûreddîn Mahmûd Zengî ve Selâhaddîn Eyyûbî dönemlerinin büyük fakihlerindedir. Bkz. Sâmi es-Sakkâr, "İbn Ebî Asrûn", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c.19, s.423-424.

⁸⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.23-32.

⁸⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.33-34.

⁸⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.34-42.

3.4.Dımeşk'in Kible Tarafındaki Ziyaretgâhlar

İbnü'l-Havrânî, eserinin üçüncü bölümünü Dımeşk'in kible tarafında bulunan Bâbussağır Mezarlığı'na tahsis etmiştir. Bu mezarlıkta sahâbeden, tâbiinden, âlimler ve evliyâdan pek çok kimsenin yatmakta olduğunu kaydeder. Müellifimiz, burada mezarları yıkılmış ya da kabirleri zamanla kaybolmuş kimselerin dışında mezarları hâlâ âşikâr olan meşhur kimseleri zikretmiştir. Diğer bölümlere nazaran bu mezarlığa daha fazla sayfa ayırmıştır. Bu kimseler arasında ilk olarak Sakîf kabilesinden ve ehli-suffeden olan sahabe Evs b. Evs'in kabriyle başlamıştır. Onun Dımeşk şehir duvarının güneyindeki sokağa defnedildiğini ve kabrinin ise Sabuniye Medresesi'nin karşısında bulunduğunu söyler. Ardından Hz. Ebûbekir'in mevlâsı ve İslâm'ın ilk müezzini olan Bilâl-i Habeşî'nin Bâbussağır Mezarlığı'nda medfûn olduğunu, yine burada Ensâr'dan Ebû Derdâ ve genç eşi Ümmü Derdâ'nın kabirlerinin bulunduğunu kaydeder. Emevi hanedanının ilk kurucusu ve halifesi Muâviye b. Ebî Sufyân da burada medfundur. Ashâb-ı suffeden bir sahâbî olan ve Hz. Peygamber'e üç yıl boyunca hizmet eden Vâsile b. el-Aska, ashâb-ı kirâmdan kadılık vazifesi de yapmış olan Fedâle b. Ubeyd, Evs kabilesinden ve Ensâr'dan Sehl b. er-Rebî, Sabra b. Fâtik el-Esedî, Ebû Rayhâne el-Ezdî el-Ensârî künyesiyle maruf Şem'ûn b. Hanâfe, Mekhûl ve Şeyh Hammâd gibi önemli sahabelerin de Bâbussağır'da medfûn olduklarını kaydeder ve onların hayat hikâyeleri hakkında kısa bilgiler verir.⁸⁸

İbnü'l-Havrânî, Muaviye'nin ölüm döşeginde iken kendisinin Hz. Peygamber'in yanına defnedilmek istediğini, ancak vefat ettikten sonra Bâbussağır Mezarlığı'na defnedildiğini ve onun döneminde de hala ziyaret edildiğini kaydeder. Ancak o, İbni Tulun'un *Behcetü'l-enam* adlı eserde Muaviye'nin hükümet binası Daru'l-Hadra'nın avlusunda medfun olduğunu yazıldığını, fakat halkın o mezarı Hz. Hud'a atfettiklerini söyler. Ulemanın Hz. Hud'un Dımeşk'e hiç gelmediği hakkında mutabık olduğunu belirtir. Bir rivayete göre ise, Bâbüssağır'in dışında defnedilen Muaviye'nin yaklaşık kırk gün halifelik yapmış olan ve Yezid'in oğlu II. Muaviye (ö.684) ünvanıyla tanınan Ebû Leylâ Muâviye b. Yezîd b. Muâviye'dir.⁸⁹ Ancak, II. Muaviye'nin de Babussağır Mezarlığı'na babası Yezid'in mezarının yanına defnedildiği bilinmektedir.⁹⁰

Müellifimiz, Bâbüssağır'da meşâyihden Mansûr b. Ammâr b. Kesîr es-Sülemî el-Horâsânî, Bilâl b. Hamâme ve Hz. Peygamber'in ezvâc-ı tâhirâtından üç tanesinin yine burada medfûn olduğunu ve Hz. Fâtıma'nın cariyesi Fidda, Ümmü Derdâ ve Fedâle b. Ubeyd'in isimlerini sayarak bunların buradaki bir türbe içinde medfûn olduklarını kaydeder.⁹¹

Daha sonra İbnü'l-Havrânî, sufilerden ve meşâyihden Şâm'daki Şâfiîlerin şeyhi Nasr b. İbrâhîm b. Nasr Ebû'l-Feth el-Makdisî en-Nâblusî, meşhur Hanbeli fakihî Umar b. el-Husayn el-Hirakî, Arap dilinde fakîh, âlim ve imâm olarak nam salmış İbu'l-Havrânî olarak da bilinen Beyâniye Tâifesi'nin şeyhi Ebû'l-Beyân Nanâ b. Muhammed b. Mahfûz el-Kuraşî ed-Dımeşkî, rivayete göre Hz.

⁸⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.43-54.

⁸⁹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.48-49.

⁹⁰ Bkz., Mehmet Ali Kapar, "Muaviye b. Yezid", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2020, C.30,s.334.

⁹¹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s. 54-55.

Peygamber'in bir gece kabrinin başında namaz kıldığı Ali el-Muk'ad, Bâbussağîr'in doğu tarafında Muâviye'nin kabrinin yanında Târih-i Dimeşk adlı muazzam eserin müellifi, Şâfîlîğin övücü ve hadis ehlinin imamı el-Fahr b. Asâkir Ali b. el-Hasen b. Hibatullah b. Abdullah b. el-Huseyn el-Hâfîzu'l-Kebîr Ebû'l-Kâsım b. Asâkir, İbnu'l-Firkâh olarak da bilinen müftü ve bilgin Şeyh Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ Tâcuddîn el-Fezârî el-Mısrî, arasında şeyh, allâme, dil ve nahiv âlimi, sûfî, şârih, meşhur Şâfîî muhakkik Bedruddîn b. Cemâluddîn b. Mâlik, âlim, allâme, zâhid, verâ sahibi bir zât olan Dârâyâ Vâizi Sadruddîn Süleyman b. Hilâl, meşhur hadis âlimi Hâfız Şemsuddîn ez-Zehbî, İbn Hatîb el-Hadîse diye de bilinen Hasan b. Ali b. Surûr ed-Dimeşkî, Muhammed b. Ramazan el-Hanefî, Muhammed b. Muhammed b. Sultân el-Hanefî, Hanefî Mezhebi'nin önde gelen imamları arasında olan Ali b. Ebî Cafer el-Belhî, İbn Hişâm olarak bilinen meşhur Mısırlı nahiv âlimi Ahmed b. Abdurrahmân b. Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, ünlü Hanbeli muhaddislerden Şeyhulislâm Zeynuddîn b. Receb, Hanbeli İmâmı İbn Kayyım el-Cevzî, Dimeşk'deki muhaddislerin şeyhi İbrâhîm en-Nâcî, Dimeşk'deki Mâlikîlerin şeyhi Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Meylî el-Mâlikî el-Mağribî, Emeviyye Câmîi'ni, Mescid-i Nebevi, Beytu'l-Makdis'deki Kubbetu's-Sahra'yı inşâ ettiren 15. İslam halifesi Velîd b. Abdulmelik'i de Bâbussağîr Mezarlığı'nda yatan önemli şahsiyetler arasında zikretmiştir.⁹²

İbnü'l-Havrânî, aynı bölümün Bâbussağîr semti ve çevresindeki ziyaretgâhlar başlığı altında ise, Ehl-i Beyt'ten ve Ehl-i Beyt'in torunlarından bazı önemli figürlerin kabirlerini anlatır. Bunlar arasında Hz. Fâtıma'nın cariyesi Fidda ve Sehl b. el-Hanzaliye, Hamza b. Cafer es-Sâdık'ın kızı Ümmü'l-Hasen, Ali b. Abdullah b. Abbâs, Süleyman b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs, eşi ve aynı zamanda Cafer b. el-Hasen b. el-Huseyn b. Fâtımatu'z-Zehrâ'nın kızı Ümmü'l-Hasen, Zeynelâbidîn'in kızı Hatice, Sukeyne binti el-Huseyn, Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ebî Tâlib'in kabirleri vardır. Müellif ayrıca Bâbussağîr'deki Nâranc Mescidi'nde Ali b. Ebî Tâlib ile hikâyesi olan yarılmış bir kayanın bulunduğunu söyler; fakat bu kaya ve hikâyesinin detayına girmez.⁹³

3.5.Bâbussağîr Mezarlığı'ndaki Mescitler

İbnü'l-Havrânî, el-Busravî'nin *Fezâilu's-Şâm* adlı eserinde, İbn Tûlûn el-Hanefî'nin de *Behcetü'l-Enâm fi Fazli's-Şâm*'ında Dimeşk'in kible tarafındaki Kubaybât'ın doğusundaki Ayile ve Uveyle mescitlerini zikreder. Hz. Peygamber'in "Ben İsrâ Gecesi Âyile ve Uveyle arasını katettim" diye buyurduğu hadisine atıfta bulunur. Ardından, Takiyyuddîn el-Hısnî mescidini, Ahmed b. Ebi'l-Havârî'nin zevcesi olan abide, zahide ve verâ sahibi Râbia el-Adeviye eş-Şâmîye'nin türbesini, Musa b. İmrân'ın türbesini zikreder. Ashabtan Mekhûl'un rivayetine göre Dimeşk'de beş yüzü aşkın peygamberin kabrinin bulunduğunu, Abdullah b. Selâm'dan naklen Dimeşk'de bin yedi yüz

⁹² İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.56-76.

⁹³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.76-77.

peygamber kabrinin olduğunu ve Musa aleyhisselamın kabrinin de yine Dımeşk'de olduğunu er-Raba'î'nin meşhur *Musannef* adlı eserinden naklen belirtir.⁹⁴

Müellifimiz, İbn Tûlûn'un *Musannef*'inde geçen ve hakkında "Orada bereket ve açık sırlar gördüm" diye bahsettiği sâlih ve örnek bir şahsiyet olan Şeyh Muhammed b. Kaysar'ın mezarının da Bâbussağîr'de olduğunu söyler. Ayrıca müellif Musa aleyhisselamın mezarının Dımeşk'deki bir karyenin yakınlarındaki el-Kesîb el-Ahmer'deki (Kırmızı Kum Tepesi) Ayak İzi Camii (Mescid-i Kadem) olarak adlandırılan yerde olduğunu halk arasında yaygın olarak bilindiğini nakleder.⁹⁵

3.6.Dımeşk'in Doğusu ve Çevresindeki Ziyaretgâhlar

İbnü'l-Havrânî, eserinin dördüncü bölümünü Dımeşk'in doğu taraflarındaki ziyaret mekânlarına tahsis etmiştir. Birkaç sayfadan müteşekkil bu bölümde ise yine çeşitli sahabe mezarlarını zikretmeye devam eder. Bunlar arasında kadın sahâbeden Havle Binti el-Ezver, Tûmâ Kapısı'nın yakınında vahiy kâtibi Şurahbîl b. Hasene, Dımeşk'in fethinde şehit olup Dımeşk Kapısı'nın dışında yolun kenarına defnedilen Dırâr b. el-Ezver el-Esedî, Cebel b. Muâz, Ebân b. Ebân, Ubeyy b. Ka'b, kendisinden "Kennâz" diye de bahsedilen Ebû Mersed el-Ganevî, doğu yakasında medfun Abdullâh b. Mes'ûd'un mezarlarını kaydeder. Ayrıca müellifin kendisini Şâm ve çevresinin en büyük şeyhlerinden birisi olarak gördüğü Bâb Tûmâ'da istirahat eden Şeyh Arslan ed-Dımeşkî b. Ya'kûb b. Abdurrahmân b. Abdullah el-Ca'berî'yi de anlatır. İbnü'l-Havrânî Bâb Tûmâ'nın dışında güneyden yaklaşık beş mezar uzaklıkta isimsiz bir mezarı zikreder. Halk arasında bunun gayet iyi bilindiğini ve orada yapılacak duanın müstecab olduğunu söyler.⁹⁶

3.7. Dımeşk'in Kuzey Tarafında Bulunan Ziyaretgâhlar

İbnü'l-Havrânî, sahâbeden hadis âlimi Ebû ed-Dahdâh ve Abdurrahmân Ebî Bekr es-Sıddîk'in kabrini, Hızır Türbesi'ni, Hızır Türbesi'nin hemen yanında Muhammed b. Abdullâh b. el-Huseyn b. Ahmed b. İsmâîl b. Cafer es-Sâdık'ın türbesini, fakih, Şâfiî, hâfız, nahivci, hadis âlimi olarak bilinen ve Ebû Şâme künyesiyle marûf Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Osman el-Makdisî ed-Dımeşkî'nin kabrini şimal tarafındaki ziyaretgâhlar arasında sayar. Bu ziyaretgâhlar arasında Mescid-i el-Aksâb'ı da zikreder ki, Hucr b. Adıyy ve taraftarları Muaviye'nin askerleri tarafından burada öldürülmüş ve maktelleri üzerine inşa edilen büyük caminin içerisine daha sonra Sûk-i Hucr b. Adıyy adıyla bir çarşı yapılmıştır. Ayrıca müellif, Es-Seb'a adı verilen mescidin ise Aksâb Mescidi'nin yanındaki bir cami olduğunu, içerisinde bir çarşı olup ziyaretçiler tarafından bereket niyazıyla ziyaret edildiğini ve burada adaklar adandığını da aktarır. İbnü'l-Havrânî, Dımeşk'in kuzeyindeki ziyaretgâhlar bahsinin sonunda ise Bâbu'l-Ferâdis Mezarlığı'nın fazileti hakkındaki rivayetlerden bahseder. Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdulvâhid el-Makdisî'nin *Fezâilu's-Şâm* adlı eserinde geçen "Bâb el-Ferâdis Mezarlığı'ndan yetmiş bin şehîd haşr olunacaktır ve şehîdlerden her biri yetmiş

⁹⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.78-79.

⁹⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.83-84.

⁹⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.85-91.

insana şefaata edecektir” rivayetine ve Sâlihiye şehitlerinin türbeleri hakkında Şemseddin İbn Tûlûn’un eseri Behcetü’l-Enâm fî Fazl-i Dimeşk eş-Şâm’daki uzunca bir rivayete yer verir.⁹⁷

3.8. Kâsiyûn Dağı ve Kâsiyûn’daki Ziyaretgâhlar

İbnü’l-Havrânî, eserinde Kâsiyûn Dağı hakkında âlimlerin ve tarihçilerin sahip oldukları tarihi malumata ve onların muhtelif yorumlarına yer verir. Örneğin Katâde’den rivayet olduğuna göre Tin suresindeki “İncire, zeytine ve Sînâ Dağı’na yemin olsun...” ayetine göre incir, Kâsiyûn/Dimeşk Dağı’dır. Allâme İbnü’l-Verdî ise *Harîdetü’l-Acâib* adlı eserinde Kâsiyûn Dağı hakkında Dimeşk’e bakan ve peygamberlerin emanetlerini barındıran yüce bir dağ olduğunu söyler. O, Kâsiyûn’un dağların en yücüsü olup sâlih kimseler için bu dağda küçüklü büyüklü mağaralar ve mabedler bulunduğunu zikreder. Rivayetlere ve muhtelif halk anlatılarına göre buradaki en önemli mağaralardan birisi, Kâbil’in Hâbil’i katlettiği Kan Mağarası’dır. Ayrıca kırk peygamberin açlıktan dolayı öldüğü söylenen ve Dimeşk halkının Açlık Mağarası adını verdikleri diğer bir mağara da buradadır.⁹⁸

İbnü’l-Havrânî, Hz. Şit peygambere ait levhaların Kâsiyûn Dağı’nda olduğunu, Dimeşk halkının Kan Mağarası’nda yağmur duasına çıktıklarını, sufi ve ulemadan pekçok kimsenin Kâsiyûn Dağı’nın en tepesinde bulunan bu mağaraya teberrüken çıktıklarını ve burada yapılan duaların müstecap olduğunu da sözlerine ekler.⁹⁹

Müellif, er-Rabâî’nin *Fezâilu’ş-Şâm ve Dimeşk* adlı eserinden naklen Kâsiyûn Dağı’ndaki Kan Mağarası’nın mübarek ve şerefli bir mekân olduğunu belirtir. Yahyâ b. Zekeriyâ aleyhisselam ve annesinin bu mağarada kırk yıl ikâmet ettiklerini, Meryem oğlu İsâ ve havâriflerinin burada namaz kıldıklarını ve buraya gelen bir kimsenin bu mağarada namazı ve duayı asla ihmal etmemesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla bu mağaranın sıkıntı ve dertlerin Allah Teâlâ’ya arz edildiği bir mekân işlevi gördüğü vurgulanır.¹⁰⁰ Yine müellif, *el-Fezâilu’l-Behiyye li-Dimeşk el-Mahmiyye* adlı eserden naklen abdalların önemli gecelerde bu mağarada toplandıklarını, dua edip namaz kıldıklarını ve Yüce Allah’tan niyâzda bulduklarını anlatır.¹⁰¹

Müellifimiz daha sonra Kâsiyûn Dağı’nın eteğinde evliya ve ulemadan sayısı bilinmeyen pek çok kimsenin yattığını söyler ve burada medfûn zatlar ve onların mezarlarından bahseder. Bunlar arasında makamlar, kerametler, keşifler ve harikalar sahibi Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi, Şeyh Yusuf el-Kamîni’yi, âşık Şeyh Ebûbekr el-Aravdakî’yi, ârif, zâhid, âbid bir zât olup tasavvufî halleri ve kerametleri maruf ve meşhur Şeyh Ebûbekir b. Kıvâm’ı, yine kerâmetleri ve birtakım zâhir halleri maruf ve meşhur arasında Şeyh Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Kudâme’yi, imâm, âlim, nahivci, dilbilimci, kâri’ ve sûfi Şeyh Ebû Abdullâh Cemâluddin Muhammed b. Abdullâh b. Mâlik’i, Hanefî imamlarından İbrâhîm b. Ahmed el-Mavsili’yi, edîb ve fakih İbn Kâdî el-Askar olarak da bilinen Ali b. Halîl el-Hanefî’yi, İbrâhîm b. İsmâîl b. Abdulkerîm b. Sultân el-Hanefî’yi, *Şerhü’l-Dürer*, *Şerhü’l-*

⁹⁷ İbnü’l-Havrânî, *Kitâbu’l-İşârât*, s.93-96.

⁹⁸ İbnü’l-Havrânî, *Kitâbu’l-İşârât*, s.97-98.

⁹⁹ İbnü’l-Havrânî, *Kitâbu’l-İşârât*, s.100-101.

¹⁰⁰ İbnü’l-Havrânî, *Kitâbu’l-İşârât*, s.106.

¹⁰¹ İbnü’l-Havrânî, *Kitâbu’l-İşârât*, s.106.

Buhârî, Şerhü'n-Nikâye, Şerhü'l-fiyât el-İrâkî ve Şerhü'ş-Şemsiye gibi eserlerin müellifi ve Dimeşk kadısı Abdurrahmân el-Aynî es-Sâlihî el-Hanefî'yi sayar.¹⁰²

Kâsiyun Dağı'nın zirvesindeki Berze adı verilen bir oyuğun yanında Hz. İbrahim Mescidi'nin yer aldığını anlatan müellif, bu mescidin çevresinde kadim zamanlardan kalma tarihi eserler bulunduğunu belirtir. Bu eserlerin birinin üzerinde İbrâhîm aleyhisselamın yıldızları gördüğünü, halk arasında Makâm-ı İbrâhîm olarak bilinen bu yere her kim salât için gelir ve dua ederse Allah Teâlâ'nın o kimsenin duasına icâbet edeceğini kaydeder. Yine bu dağda Hz. Lût'dan ve bazı peygamberlerden kalmış tarihi eserlerin İbrâhîm Mescidi'nin yakınında dağın farklı yerlerinde bulunduğunu zikreder. İbrâhîm Mescidi'nin kapısının dışında kalan ve Berze adı verilen dağdaki yarıktaki İbrâhîm aleyhisselamın Kral Nemrûd'dan kaçıp bir süre saklandığı yer olduğunu söyler. Burada yapılan duaların çok mustecâb olduğunu ve buraya gelen kimsenin Allah Teâlâ'ya yapacağı duanın akabinde bu duasına icabet edildiğini bizzat kendisinin de tecrübe ederek göreceğini söyler.¹⁰³

3.9. Dimeşk Çevresindeki Ziyaretgâhlar

İbnü'l-Havrânî, eserinin altıncı bölümünü Dimeşk çevresindeki ziyaret mekânlarına ayırmıştır. İlk olarak Dimeşk şehrinde bir fersah uzaklıkta bulunan Rabve Dağı'yla başlar. Müfessirlerden bir kısmının, Kur'an'ın Müminûn suresinin ellinci âyetindeki, “Meryem'i ve İsa'yı yerleşime elverişli ve akarsuyu olan bir tepeye yerleştirdik” ibaresinden Rabve'nin burası olduğunu zikrettiklerini aktarır. Rabve'den bahsederken müellif, buranın zirvesinde güzel bir mescit bulunduğunu, bu tepede Meryem oğlu İsa'nın dünyaya geldiği küçük bir mağara olduğu anlatısını da sözlerine ekler.¹⁰⁴

Müellifimiz, sonrasında Dimeşk'in batı yakasında bulunan Mizze adı verilen bir köyden bahseder ve Dıhyetü'l-Kelbî'nin kabrinin bu köyde olduğunu söyler. Ayrıca büyük melek Cebrail'in Dıhyetü'l-Kelbî'nin suretinde burada da inerek Hz. Muhammed'e geldiği bilgisini ekler. Daha sonra müellifimiz, Dimeşk'in yanında meşhur bir kasaba olan Dârâyâ'dan bahseder ve buraya Dârâyâ'l-Kubrâ adı verildiğini söyler. İmâm Nevevî'nin *Bustânü'l-Ârifîn* adlı eserinden alıntı yaparak asıl adı Abdullâh b. Suvab olup aslen Yemenli olan ve tâbînin önde gelen zâhidlerinden, sâlih kişilerinden, kerâmetleri ve zuhûrâtı olan, apaçık ulvî hallerin (ahvâl-i bâhire) sahibi Ebû Muslim el-Havlânî'nin türbesinin burada olduğunu kaydeder. Bu türbede yağmur duası yapıldığını anlatır.¹⁰⁵

İbnü'l-Havrânî, daha sonra kudretinin azametini ve şanının yüceliğine delâlet eden kerâmetleri, güzel hasletleri, üstün meziyetleri ile tanınan Ebû Suleymân ed-Dârânî türbesini tanıtır. Onun hayat hikâyesi, yeteneği ve mühim şahsiyetini İmâm Kuşeyrî *Risâle*'sinde (Risâletü'l-Kuşeyriyye), Ebû Nuaym *Hilye*'sinde, Hâfız Ebû'l-Ferec İbn el-Cevzî *Safvetu's-Safve*'sinde zikrettiğini kaydeder. Nevevî'nin onu methettiğini ve *Mecmau'l-Ahbâb*'in müellifinin de ondan sitâyîşle bahsettiğini, İmâm Nevevî'nin *Tehzîbu'l-Esmâ*'sında ve *Bustânü'l-Ârifîn*'de de bahsedildiğini

¹⁰² İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.106-115.

¹⁰³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.115-118.

¹⁰⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.123.

¹⁰⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.124-130.

ifade eder. Onun kasabanın kible tarafına defnedildiğini, orada bir türbesi ve üzerinde bir kubbe bulunan meşhed olduğuna ilaveten kabr-i şerifinin Allah'a kurbiyeti olan evliyalardan (mukarrabûn) birisi olması hasebiyle ihtişamlı olduğunu aktarır.¹⁰⁶

Müellifimiz Dâreyyâ el-Kubrâ'da, Kur'ân-ı Kerîm'de Ğâfir Suresi'nde adı geçen Firavun ailesinden olan mümin Ezekeîl'in kabrinin bulunduğunu ve bu kabrin ziyadesiyle meşhur olduğunu kaydeder. Bu ziyaretgâhların arasında Dimeşk yakınlarındaki et-Taybe ve Murrân köylerinin de olduğunu, Suffe ehlinde olup Hz. Peygamber'in ashâbının zâhidlerinden ve âlimlerinden olan Temîm ed-Dârî'nin türbesinin et-Taybe köyü yakınlarında olduğunu belirtir. Kabrinin olduğu noktaya büyük bir meşhed ve vakıf yapılmıştır. İhtişamlı bir ziyaretgâh olup, bereket niyazıyla ziyaret edildiğini de sözlerine ekler.¹⁰⁷

Müellif ziyaretgâhlar arasında Râviye köyünü de zikreder. Râviye'de Ali b. Ebî Tâlib'in kızı Seyyide, Şerîfe, Celîle, Mükerreme, Sâhibetu'l-Mahalu'l-Arfa' Zeynebu'l-Kubrâ'nın türbesini sayar. Hz. Ömer'in onunla evlendiğini ve ona kırk bin dirhem çeyiz verdiğini, Zü'l-hilâleyin lakabıyla bilinen Zeyd'i dünyaya getirdiğini, Ömer b. el-Hattâb'ın Zeyneb'den başka kimseden nesli devam etmediğini, kardeşi Hüseyin'in başına gelen mihne hadisesinin sonucunda Dimeşk'de Gûta'da vefat ettiğini ve Râviye köyüne defnedildiğini kaydeder. Daha sonra Râviye köyünün onun adıyla bilindiğini ve bugüne kadar kabrinin Kabri's-Sitt olarak anıldığını söyler.¹⁰⁸

Müellifimiz, Râviye'de ayrıca sahâbeden Seyyid Mudrik el-Fezârî'nin kabrinden bahseder. Onun bu kasabada vefat ettiğini ve Dimeşk'in Gûta mıntıkası ile Huceyre Köyü arasında bir yere defnedildiğini belirtir. İbn Asâkîr'den naklen onun burada defnedilen ilk Müslüman olduğunu söyler. Seyyide Zeyneb'in kabrinin batısında yer alan bu kabir azametli ve görkemlidir. Kabrin etrafına üns, nur ve bereket saçtığını, insanların buraya namaz kılmak, dua etmek, Allah'tan bereket talep etmek ve mühim ihtiyaçlarının Allah tarafından karşılanması niyazıyla adak adamak için geldiklerini aktarır.¹⁰⁹

Behdeliye'de ise Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö.875) makâmı vardır. Müellif, onun şerîf ve celîl bir mekân olduğunu ve bu makâmda Allah'a günlerce ibadet edildiğini, insanların bu makâmı ziyaret etmek için gelip burada bereket niyâzında bulduklarını anlatır.¹¹⁰

Bu bölgedeki ziyaretgâhlar arasında Beyt Arânis kasabasını da zikreden İbnü'l-Havrânî, sahâbeden Kennâz'ın kabrinin Beyt Rânis de denilen bu kasabanın kuzeyindedir.¹¹¹ Türbesinin ziyaret için gelinen meşhur bir ziyaretgâh olduğunu, kabrin üzerinde bir vakfiye olup hâcât/ihtiyaç zamanında

¹⁰⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.130-131.

¹⁰⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.132-133.

¹⁰⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.133-135.

¹⁰⁹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.136-137.

¹¹⁰ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.137.

¹¹¹ Mucemu'l-Buldân'da Beyt Arânis olarak yer almıştır. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldân*, C.1, Dâru Sâdir, Beyrut, 1977, s.519.

burada adaklar adandığını, burada yapılan dualara Allah'ın icabet ettiğini ve birden fazla kimseden bunu işittiğini söylemiştir.¹¹²

Müellif, el-Menîha kasabasını da bu ziyaretgâhlar arasında zikreder. Burada Hz. Ebûbekir'in halifelîği döneminde vefat eden Ensar'dan ve Hazrec kabilesinin reisi Sa'd b. Ubâde b. Hârise el-Hazrecî'nin türbesi bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda onun vefat yerinin bölge adı olarak Şam ve Havran adı verilmekle birlikte Menîha'da vefat edip orada defnedildiğini ifade eder. Hatta onun vefatıyla ilgili olarak Hâkim'in *Müstekrek*'inde geçen cinlerin onu öldürdüğünü ve toprağın altına gömdüklerini belirten bir hikâyeyi de aktarır.¹¹³

Havrânî, Beyt Lihyâ adı verilen kasabayı da bu ziyaretgâhlar arasında kaydeder. Nevevî'nin *Tezhîb*'inde ve Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'in *Târîh-i Dimeşk*'inde "İnsanoğlunun anası Havvâ, Dimeşk'te Gûta'da bilinen bir kasaba olan Beyt Lihyâ'da yaşamıştır" cümlesini iktibas ederek bu kasabayı Hz. Havvâ'nın yaşadığı yer olarak tescil eder.¹¹⁴

Dimeşk'in kasabalarından olan el-Menîn'i de bu ziyaretgâhlar arasında zikreden İbnü'l-Havrânî, Allah'ın bu kasabayı muhafaza etmesi için dua eder. Çünkü burada sâlih, ârif, zâhid, âbid, kerâmât sahibi, muhtelif zâhirî ve bâtînî ahvâlî olan, samimi ve gayret sahibi bir kimse olan Şeyh Cendel Veliyyullâh b. Muhammed'in kabri vardır. Hiç kimsenin onun gibi münacât ve tazarruda bulunarak Allah'a kurbiyet kesbedemeyeceğini, onun H.675 (M.1286) senesinde vefat ettiğini ve mezkûr karyedeki meşhur zâviyesine defnedildiğini, türbesinde tarif edilemeyecek bir azamet ve heybet olduğunu belirtir.¹¹⁵

Müellif, tamamı ashâbtan olup Muaviye'nin askerleri tarafından katledilen Hucre b. Adiyy ve onun taraftarlarının kabirlerinin de Azrâ'da bulunduğunu kaydeder. Bu mezarların da önemli ziyaretgâhlar olduğunu söyler. Muaviye'nin askerleri ile çarpıştıkları yerin Mescid-i Aksâb'ın altında bir maktel olarak bereket niyazıyla ziyaret edildiğini aktarır.¹¹⁶

3.10.Dimeşk'in İlave Ziyaretgâhları

İbnü'l-Havrânî, altı bölümde ele aldığı Dimeşk ziyaret mekânlarına ilave olarak çevre şehirlerdeki bazı önemli ziyaret mekânlarını da eserinde ilave bir bölüm olarak eklemiştir. Bu bölümde ilk olarak Baalbek şehrini ve buradaki Muâz b. Cebel'in kız kardeşi Hafsa'nın ve Hz. İlyâs aleyhisselâmın kabirlerini zikreder. Şehrin kalesinde ise İbrâhîm Halîl aleyhisselâmın makâmı vardır ve ayrıca muhtelif Yahudi kabilelerinin mensuplarının kubbeli mezarları bulunur.

İbnü'l-Havrânî, daha sonra Kerk kasabasını ve buradaki Hz. Nuh'un türbesini zikreder. Tarihçilerin Nuh aleyhisselâmın kabrini farklı yerlerde göstermelerine rağmen, uzun zaman öncesinden itibaren onun türbesinin Dimeşk'in sakinleri tarafından iyi bilinen Baalbek mıntıkasındaki el-Kerk kasabasında olduğunu söylediklerini belirtir. Türbeden yükselen parlak ışıkları bizzat kendisinin

¹¹² İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.137.

¹¹³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.138-141.

¹¹⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.141.

¹¹⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.142.

¹¹⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.143.

gördüğünü aktarır. O, insanların bu türbeye bereket umarak gelip Hz. Nuh'un türbesinin hemen yanında adaklar adadıklarını, ziyaretçilerin onun kabrinde adakta bulunmak, hayır yapmak, sıkıntılarını gidermek, ihtiyaçlarını arz etmek (taleb-i hâcât) ve içinde buldukları zorluklara karşı yardım görme niyazıyla bu türbeye teveccüh gösterdiklerini nakleder.¹¹⁷

Humus şehrini de bu ziyaretgâhlar arasında zikreden müellif, Humus'un Hz. Peygamberin ashâbından pekçok kimsenin kabrini barındırdığını kaydeder. İmâm Nevevî'nin *et-Tezhîb*'de "Allah Rasûlü'nün kölesi Sevbân'ın H.45 (M.665) senesinde burada vefat ettiğini, asıl ismi Ka'b b. Mâti olan Ka'b el-Ahbâr'ın türbesinin de yine burada olduğunu belirtir. Ka'bu'l-Ahbâr'ın Hz. Ebûbekir'in halifeliği döneminde Müslüman olduğunu ve Hz. Osman döneminde Humus'ta vefat ettiğini ifade eder. İlminin derinliği, menakıbının, yaşadığı derûnî ahvâlin ve hikmetinin genişliği dolayısıyla kendisine Ka'b el-Ahbâr denildiğini ekler.¹¹⁸

Humus'taki diğer önemli bir ziyaret mekânı da, şecâati, şerefi ve riyâseti ile meşhur ashâb-ı kirâmdan ve Allah'ın kılıcı Hâlid b. Velîd'in kabridir. Onun Hudeybiye'den sonra hicretin altıncı yılında müslüman olduğunu, Mûte ve Hayber gazvelerine, Mekke'nin fethine ve Hanînâ çarpışmasına katıldığını, Resulullah'tan on sekiz adet hadis rivayetinde bulunduğunu söyler. Müellif, onun yalancı peygamber Müseylime'ye ve Hıristiyan Bizanslılara karşı mücadelesini kısaca anlattıktan sonra onun kabrinin meşhur olduğunu ve şehir merkezinden yaklaşık bir mil uzaklıkta bulunduğunu ekler.¹¹⁹

Humus'ta bulunan diğer en önemli ziyaretgâhlardan birisi ise, Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (halifeliği 717-720) türbesidir. Müellifimiz onu yüceliği, fazileti ve engin bilgisi olan bir insan ve doğruluğu, zühdü, takvası, adaleti ve müslümanlara karşı merhameti ve güzel ahlakı bulunan bir kişi olarak değerlendirir. Yine, gücünü Allah'a itaatte sarf eden, Resûlullah'ın hadislerine ve sünnetine ve ondan sonra gelen hidâyetli halifelerin sünnetine uymaktaki ihtiyatlılığı üzerine herkesin icmâ ettiği "râşid bir halife ve adil bir imam" olarak tavsif eder. İbnü'l-Havrânî'nin anlatımına göre Ömer b. Abdulaziz Humus yakınlarındaki Deyr-i Sem'ân kasabasında vefat etmiş ve oraaya defnedilmiştir. Onun buradaki türbesi halk arasında bilinir ve ziyaret edilir.¹²⁰

Müellif, Humus şehrinde bulunan diğer önemli sahabe mezarlarından da bahseder. Bunlar arasında ahabtan Amr b. Abese'nin Humus'ta medfûn olduğunu, Dimeşk'de vefat edip sahâbenin sonuncusu olan ve Hz. Peygamber'in otoritesi hakkında 250 hadis rivayet eden ve sahâbenin en meşhurlarından olan Ebû Umâme el-Bâhilî'nin türbesinin de yine Humus'ta olduğunu belirtir. Hicretten sonra doğan ve Hz. Ebûbekir'e tâbi olan Ensâr'ın ilki olan Numan b. Beşîr'in kabri de buradadır. Onun babasının Bedir Harbi'ne, İkinci Akabe Biatı'na, Uhud Harbi'ne katıldığını ve Hz.

¹¹⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.143-144.

¹¹⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.147-148.

¹¹⁹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.148.

¹²⁰ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.149-150.

Peygamber'in yaşadığı bütün önemli olaylara şahit olduğunu kaydeder. Numan, Humus'a bağlı bir kasabada 64/684 senesinde Zilhicce ayında katledildikten sonra oraya defnedilmiştir.¹²¹

İbnü'l-Havrânî, Herevî'nin *Kitâbu'l-İşârât ilâ Marifeti'z-Ziyârât* adlı eserinden naklen Humus şehrinde ayrıca Hz. Ali'nin bir meşhedi bulunduğunu ve bu meşhedin bir direğinde onun parmak izinin olduğunu bazı sâlih kimselerin gördükleri rüyaya binâen aktarır. Hâlid b. Velîd'in evinin de burada olup meşhur ve iyi bilinen bir ev olduğunu, İyâz b. Hâtim, Hâlid b. Velîd'in eşi, oğlu Abdurrahman, Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb ve Hâlid b. el-Velîd kabirlerinin Humus'ta aynı türbede olduğunu kaydeder. Hz. Peygamber'in kölesi Sefine'nin kabrinin ve Ali b. Ebî Tâlib'in kardeşi Cafer-i Tayyâr'ın oğullarının kabirlerinin de burada olduğunu ifade eden müellifimiz, Ka'b el-Ahbâr'ın makamının, Ebî'd-Derdâ'nın mescidinin ve Hâlid el-Ezrak ve el-Haccâc b. Âmir'in kabirlerinin hep Humus'da olduğunu vurgular. Ayrıca o, buradaki bir akreb tılsımından da bahseder. Eğer bu tılsımın bulunduğu topraktan bir miktar alınır ve akrebin soktuğu yere konulursa, hastanın iyileşeceğini söyler ve bunun tercübe edildiğini, ziyaretçilerin ve hastaların bu topraktan bir miktar alarak muhtelif memleketlere götürdüklerini de sözlerine ekler.¹²²

3.11.Müelliften Ziyaret Adabı Üzerine Bir Değerlendirme

İbnü'l-Havrânî, eserinin son bölümünü ziyaret adabı ve kurallarına ayırmıştır. Müellif bu hâtimesinde, kendisi bir vaiz olduğu için alışık olduğu bir vaaz üslubuyla ziyaretçilere bazı uyarılarda bulunur ve ziyaretin nasıl yapılması gerektiğine dair çeşitli tavsiyeler yapar. Her şeyden önce o, ziyaretin Allah'ı anmakla ve ziyarete çıkmaya niyetlenmekle başlaması gerektiği vurgular. O, hâtime bölümünde ziyaretçilere "Allâh sizleri sevdiği ve rızası olduğu şeylere muvaffak eylesin." diye dua ederek başlar. Yüce Allâh'ın veli kullarına, sahâbeden ve sahâbî olmayanlardan sevdiği kimselere yapılan ziyaretlerin mühim ve hükmen mendub olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in Medine'deki Baki' mezarlığındaki sahabe mezarlarını ziyaret ettiğini ve onlar için mağfiret dilediğini, bu ziyaretin onun hadisleriyle sabit olduğunu kaydeder. Sahâbeden bir kimseyi, bir veliyi yahut bir âlimin kabrini ziyaret etmeyi arzu eden ve ziyarete niyetlenen kişinin öncelikle bu ziyaretiyle Allah Teâlâ'ya yaklaşmayı gözetmesi gerekir. Ziyaretçilerin, Allah'ın sevdiği kullarına ve kullarından seçkin kimselere yapacağı bu ziyaretler esnasında türbede medfun olana dua etmelerini, buradan bereket niyazında bulunmalarını vaaz eder ve böylelikle ziyaret eden kimsenin üzerine rahmet ineceğini ifade eder.¹²³ O, ziyaretçinin ziyaret mekânına girişi ve oradaki duruşu hakkında şunları söyler:

"Ziyaretçinin mezarda yatanın yüzüne bakacak şekilde pozisyon alarak ona yaklaşması, kabre yakın durması ve orada medfun kimseye selam vermesi genel âdettendir. Ziyaretçi, türbenin yanında durur, kendini tevazuyla alçaltır ve teslim olur, başını vakarlı bir şekilde hafif öne eğer. Dünyevî gücü ve riyaseti bir kenara atarak Allah'ın ilham ettiği bir iç huzuru ve huşuyu istemelidir. Kendisini orada yatana nazar ettiğini, orada yatanın da kendisine nazar ettiğini tasavvur ve tahayyül etmelidir. Allah

¹²¹ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.151-152.

¹²² İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.152-154.

¹²³ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.155.

Teâlâ'nın kabirde yatan kimseye verdiği yüce mertebeyi, yüksek mevkii ve ilahi sırları basiretiyle nazar ederken de, O'nun o kimseye velâyet makamı, sırlar, kurbiyet, teslimiyet ve rabbânî marifetler için nasıl bir mahal hazırladığını da tefekkür etmelidir."¹²⁴

İbnü'l-Havrânî, ziyaretçinin ziyareti esnasında evliyalık mertebesine ulaşmak için meşakkati üstlenmekte ne kadar aciz kaldığını bizzat kendi tecrübesiyle görmesi gerektiğini ve Allah'a yaklaşmak için bir basamak olan takva gayretlerinden nasıl kaydardığını, münacât ve tââtan nasıl geri durduğunu anlamasını ister. Ziyaretçinin, kabirde yatan kimsenin kendisini Allah'a yakın olmaktan ve Allah katındaki sonsuz, dâimî hayırlara nâil olmaktan alıkoyan dünyevî hazlara ve gelip geçici arzu ve isteklere nasıl meylettğini ibret nazarıyla düşünmesini öğütler. Allah Teâlâ'nın kendisini bu sebeplerden dolayı evliyâullâha yaklaşımdan nasıl alıkoyduğunu, salih kullarının ve sevdiklerinin güzel ahlakını benimsemekten, onların yoluna ve onların Rablerine giden yollarına bağlanmaktan nasıl men ettiğini, yüce ve kıymetli hakikatlerin tahakkukunu görmek üzere kendi nefesine bakmasını vaaz eder. Ziyaretçi, kendi iç âleminde kıyamet gününe, yeniden dirilmeye, evliyanın kabirlerinden kalkıp neşeli ve mutlu bir şekilde Rableri kendilerinden razı olmuş olarak merhametinin yüceliğine bindikleri durumu düşünmelidir. Meleklerin onları kuşatacağını ve başlarının üstünde mücrimlere şefaet eden samimi ibadetlerinin taçları olduğunu ifade eden müellif, ibadetlerinde eksik davrananların, nefislerinin şehvetlerine kendilerini kaptırmış olanların ise ağlayacaklarını, şaşıracaklarını, çok korkacaklarını ve ter içinde kalacaklarını, dolayısıyla vaziyetin dehşetinden dolayı ne yaptıklarının da farkında olamayacaklarını söyler.¹²⁵ Müellif, ziyaretçinin kendi nefsinde bu hadiseyi yaşadığını görünce dininin emri gereği dua ile meşgul olması gerektiğini, inancının ve ahiretinin durumu için yalvararak Allah'tan halini ve ruhunu ıslah etmesini istemesinin iktizâ ettiğini belirtir. O, ziyaretçinin kabirde yerine getirmesi gereken hususları şöyle sıralar: Ziyaretçi samimi olarak amacına ulaşmaya çalışırken Allah'a dua eder ve kabirde Kurân-ı Kerim'den kolayına geleni okur, çokça istiğfâr ederek Allah'a sığınır. Huzur ve sekinetle Allah'a dua eder ve en sonunda O'na döneceğini bilir. Müellif, bu yönelişin nihayetinde Allah'ın bütün bunları kulundan gördüğü vakit, kuluna tabiri mümkün olmayan rahmetinin hazinelerini ve nimetlerini cömertçe ihsan edeceğini söyler. Kim samimiyetle ve ihlâsla O'ndan bir şey isterse, amacı engellenmez.¹²⁶

İbnü'l-Havrânî, hâtimesine ziyaretçilere birtakım uyarılarda bulunarak devam eder. Ziyaretçinin niyet ettiği şeye ancak ciddiyet ve doğrulukla ulaşabileceğini, Allah Teâlâ'nın kerîm olan kapısına yönelip sızık ile gelen kimsenin maksadını yitirmeyeceği notunu düşer. Eğer ziyaretçi, ziyareti sırasında Allah'a yakınlık aramakta samimiyetsiz davranırsa, kabir ziyaretini gösteriş ve şöhrat için yaparsa, hakkında konuşulsun diye ziyaret yaparsa veya ziyaretinde vurdumduymazlık gösterirse, bu durumda ziyaretinden bir fayda göremez ve onun yüksek faziletinden de mahrum kalmış olur.¹²⁷

¹²⁴ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.156-157.

¹²⁵ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.157-158.

¹²⁶ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.158.

¹²⁷ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.158-159.

Ayrıca, ziyaretçi salihlerin kabirleri yanında günah içeren sözler söylemekten kaçınmalıdır. İbnü'l-Havrânî, bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Kim bir kabristanı ziyaret etmek isterse ziyaret etsin; ama müstehcen sözler söylemesin" hadisini hatırlatır. Çünkü bu, failini Allah'ın gözünden düşürür ve O'nun gazabına uğratır. Bu durumda onun halinin kötüye gitmesinden, rezil olmasından ve telef olup gitmesinden korkulur. Hâlbuki o bunu idrak edemez. Onun buna çok dikkat etmesi gerekir. Müellifimiz, ziyaretçinin tek amacının tüm duyu organlarıyla Yüce Allah'a yaklaşmaya, namaz kılmaya ve Kur'an okumaya odaklanmış halde ziyaretini gerçekleştirmesini tavsiye eder. Bu, ziyaretinin sıhhatine ve kabulüne, rahmetin inmesine, yapılan duaya icabet edilmesine ve arzu edilen şeye ulaşmaya büyük bir delil teşkil edecektir. Son olarak müellif Allah Teâlâ'yı her türlü noksan sıfattan tenzih ederek O'na hamd, Hz. Muhammed'e, onun âline ve ashabına, ona tabi olanlara salât ve selâm ederek ziyaretnamesini bitirir.¹²⁸

Sonuç

İbnü'l-Havrânî'nin *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât* adlı bu eseri Dimeşk şehri ve çevresi özelinde yazılmış ilk orijinal ziyaretname hüviyetine sahiptir. Eserde Dimeşk ve çevresindeki önemli ziyaret mekânların tanıtımı, onlarla ilgili ziyaret gelenekleri ve bu tür yerlerin dini hayatta gördüğü işlevi ortaya koymaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, İbnü'l-Havrânî, Dimeşk ve çevresinde bulunan sahabe, tabiîn ve önemli âlim ve şahsiyetlere ait kabir, türbe, meşhed, makam, cami, mescid, mezarlık gibi kutsal sayılan mekânları ve buralarda yatan ve kendisine kutsallık atfedilen kişilerin tanıtımını yapmıştır. Müslüman halkın bu tür yerlere karşı duyduğu kurbiyeti ve onlardan beklediği istimdadı, bunların tezahürleri ve muhtelif dinamiklerini anlatmıştır. Dolayısıyla eser, 16. yüzyıl Osmanlı Suriyesindeki sûfi örgütlenmelerin doruğa çıktığı sosyoloji ve kültür ortamının fotoğrafik bir çıktısını vermesi açısından önemi haizdir.

Ayrıca eser, hacı adaylarının hac yolculukları sırasında uğrak yeri olan Dimeşk ve civarındaki ziyaret mekânlarını anlatması açısından bir hac rehberi olma vasfını taşımaktadır. Müellifin, Dimeşk ve civarındaki eserlerin hac ve ziyaret güzergâhları üzerindeki yerlerinin kabaca bir haritasını çıkarmasının temelinde, muhtemelen hac ve umre yolcularına ve genel anlamda ziyaretçilere yol haritası olarak kolaylık sağlaması düşüncesi yatmaktadır. Ayrıca, eserin yazılmasında hacı olsun ya da olmasın özeldir Dimeşk halkına ve genelde İslam toplumuna ziyaretgâhları tanıtmaya ve ziyaret adabını onlara öğretebilme gayesi de ağır basmaktadır.

Havrânî ziyaret rehberinde özellikle Dimeşk'in fazileti hakkındaki rivayetleri kullanırken sıhhatleri konusunda çok seçici davranmamış, bu rivayetleri ilgili yerlerde bağlamlarına oturarak Dimeşk ve çevresinin okuyucunun his dünyasında tekabül ettiği mevziyi istihkâm etmiştir. Şam'daki ziyaret mekânlarını anlatmaya Dimeşk'in faziletleri ve şehirdeki Emeviyye Camii ile başlaması, şehrin kadim tarihinin köklerinin çok derinlere uzandığını göstermeye çalışmıştır. Ayrıca, Müslüman halkın bu camiye verdiği önem ve caminin de Dimeşk'le özdeşleşmiş olmasının da rolü vardır.

¹²⁸ İbnü'l-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât*, s.159-161.

İbnü'l-Havrânî bilhassa kabirleri, türbeleri ve makamları anlatırken başta Herevî'nin ziyaretnamesinden olmak üzere diğer bazı fezâil kitaplarından ve mahalli tarihlerden iktibaslar yaparak faydalanmıştır. Özellikle bazı kabir, makam ve türbelerin yerlerini doğru bir şekilde tespit edebilmek ve ziyaret mekânları hakkındaki ihtilafları gidermek için kaynaklara başvurduğu anlaşılmaktadır. Ziyaretgâhların kesin veya muhtemel yerlerinin tespiti veya mezarların gerçek kabir mi yoksa makam mı olduğu hususunda bazen o, veli zatların rüyalarına ve tarikat büyüklerinin rivayetlerine de itibar etmiştir. Özellikle sufi çevrelerde bireysel bir tecrübe olarak keşif ve rüyanın muteber bilgi kaynaklarından olması, bu durumu bir ölçüde anlaşılabilir kılmaktadır. Netice itibarıyla İbnü'l-Havrânî'nin ziyaretnamesi, sıradan insanların, bilginlerin, ilahiyatçıların, mutasavvıfların ve yöneticilerin, ahirete irtihâl edenleri onurlandırmak için inşa edilen çeşitli anıtların, dinî geleneklerin ve popüler halk inançlarının bilinmesi açısından da önemli bir eserdir denilebilir.

Kaynakça

- Adevî, el-Kâdî Mahmûd, *Kitâbu'z-Ziyârât bi-Dimeşk*, nşr: Salâhuddîn el-Muneccid, Matbûâtı'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabiyyi bi-Dimeşk, Dimeşk, 1956.
- Beranek, Ondrej - Pavel Tupek, "From Visiting Graves to Their Destruction, The Question of Ziyara through the Eyes of Salafis", *Crown Papers*, Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University, Massachusetts, 2009.
- Barca, İbrahim, "Şehir ve Bölge Konulu Klasik İslam Eserleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.4, S.2, 2017, s. 89-119.
- Buzpınar, Ş. Tufan, "Havran", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, C. 16, s. 539-541.
- Efendioğlu, Mehmet, "Ziyâeddîn el-Makdisî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, C.44, s.491-495.
- Harman, Ömer Faruk, "Hûd", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, C.18, s.279-281.
- Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, C.4, nşr: Zuheyr Fethullah, Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, Beyrut, 1969.
- Havrânî, Osman b. Ahmed es-Suveydî ed-Dimeşkî, *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât*, nşr: Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî, Mektebetü'l-Ğazâlî, Dimeşk, 1401/1981.
- Herevî, Ali b. Ebûbekir, *Kitâbu'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât*, nşr: Alî Omar, Mektebetu's-Sekâfetü'd-Dîniye, Kahire, 2002.
- İbn Asâkir, *Târîh-i Medînet-i Dimeşk*, nşr: Muhibbû'd-Dîn Ebî Said Ömer b. Ğarame el-Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, Trans: Ronald Broadhurst, Bloomsbury Publishing. New York, 1988.
- İbn Tûlûn, *Kurratu'l-Uyûn Fî Ahbâr-i Bâb-i Cîrûn*, nşr: Salâhuddîn el-Muneccid, Matbûâtı'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabiyyi, Dimeşk, 1964.
- İbn Tûlûn, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fî Târîhi's-Sâlihiyye*, nşr: M. Ahmed Dehmân, Mektebu'd-Dirâsât el-İslâmiyye, Dimeşk, 1980.
- İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, C.1, Mektebetu'l-İslâmiyye, Tahran, 1951.

- İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn/Keşfu'z-Zunûn Zeyli*, C.I, nşr: Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1945-1947.
- İzgi, Cevat, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, C. 17, s. 221-222.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ziyaret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, İstanbul, 2013, C. 44, s. 496-498.
- Kandemir, M. Yaşar, "Nevevî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, C. 33, s. 45-49.
- Kapar, Mehmet Ali, "Muaviye b. Yezid", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2020, C.30, s.334.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifîn*, C.6, Mektebetü'l-Müsennâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1957.
- Koyuncu, Mevlüt, "Velîd I", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, C.43, s. 30-31.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri ve Cengiz Tomar, "İbn Asâkir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, C.19, s.321-324.
- Meri, Josef W., "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrânî's Al-Ishârât ilâ Amâkin al-Ziyârât (Guide To Pilgrimage Places)", *Medieval Encounters*, Vol.7, No.1, Leiden, 2001, s.3-78.
- Meri, Josef W., *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2002.
- Meri, Josef W., "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Browns* (ed: James Howard-Johnston ve Paul Antony Hayward), Oxford University Press, Oxford/New York, 2002, s. 203-286.
- Meri, J.W., "Ziyara", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Brill, Leiden, 2002, Vol.11, s.524-529.
- Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâira bi-A'yân el-Mi'a el-Âşira*, C.3, nşr: Halîl Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1997.
- Nuaymî, Abdulkâdir b. Muhammed ed-Dimeşkî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, nşr: Cafer el-Hasanî, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire, 1988.
- Osman b. Ahmed es-Suveydî ed-Dimeşkî el-Havrânî, *Kitâbu'l-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât*, nşr: Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî, Mektebetu'l-Ğazâlî, Dimeşk, 1981.
- Özaydın, Abdülkerim, "Târîhu Medîneti Dimeşk", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, C. 40, s.90-92.
- Rabaî, *Fezâilu'ş-Şâm ve Dimeşk*, nşr: Salâhuddîn el-Müneccid, Turukî Matbaası, Dimeşk, 1950.
- Salâhuddîn el-Muneccid, *Mu'cemu'l-Muerrihîn ed-Dimeşkiyyîn ve Âsâruhumu'l-Mahtûta ve'l-Matbûa*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 1978.
- Sâmî es-Sakkâr, "İbn Ebû Asrûn", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, C.19, s.423-424.
- Serkîs, Yûsuf İlyân, *Mu'cemu'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1928.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, C.1, Dâru Sâdir, Beyrut, 1977.

Yâzıcî, Tâlib, “Emeviyye Câmii”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, C.11, s.109-111.

Sahîh-i Buhârî İcazeti Veren Kadın Muhaddis: Sittü'l-Vüzerâ' bint Ömer

The Woman Hadith Scholar Granting Sahih al-Bukhari's Permission: Sitt al-Wuzara' bint Omar

Talat SAKALLI

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Department
Isparta/Türkiye
talatsakalli@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8858-1158

Fatma BULUT

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Sciences Postgraduate Student
Isparta/Türkiye
fatmabulut3206@gmail.com | orcid.org/0000-0003-4819-0950

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 8 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 10 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Talat Sakallı, Fatma Bulut, "Sahîh-i Buhârî İcazeti Veren Kadın Muhaddis: Sittü'l-Vüzerâ' bint Ömer", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 36-58.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Sahîh-i Buhârî İcazeti Veren Kadın Muhaddis: Sittü'l-Vüzerâ' bint Ömer¹

Öz

Memlükler dönemi diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi, Hadis ilminde de ciddi gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemin dikkat çeken özelliklerinden birisi, kadınların ilmi hayatta aktif olarak rol oynamasıdır. Şöyle ki, kadınlar hadis ilmi başta olmak üzere çeşitli ilimlerde kendilerini geliştirerek alanlarına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bilhassa ulemâ ailelerine müntesip kadın muhaddisler küçük yaşta ailelerinin desteğiyle ilim tahsiline başlamış, önemli hadis alimlerinin meclislerine götürülerek çeşitli hadis cüzlerinin icazetine sahip olmuşlardır. Dönemlerinde erkeklere nispeten daha uzun ömürlü olan kadınlar, ilerleyen yaşlarında âlî isnada sahip olmaları sebebiyle alimler tarafından hadis rivayeti konusunda rağbet görmüşlerdir. Sadece kadınlara ders vermekle kalmayıp dönemlerinin pek çok meşhur alimine hadis rivayetinde bulunmuşlardır.

Hicrî sekizinci asırda yaşayan ve hadis alanında önemli hizmetlerde bulunan muhaddis hanımlardan birisi de Sittü'l-Vüzerâ' bint Ömer'dir. Dimaşk'ın münevver ailelerinden biri olan Tenûhî ailesinde yetişen Sittü'l-Vüzerâ', ilmi bir muhitte büyüdüğüden ilk eğitimini babası Ömer b. Es'ad b. el-Müneccâ'dan almıştır. Küçük yaşta ilim tahsiline başlayan Sittü'l-Vüzerâ'nın babasından sonra bilinen tek hocası Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî olmuştur. Son nefesine kadar hadis rivayetiyle meşgul olan Sittü'l-Vüzerâ'yı diğer kadın muhaddislerden ayıran özelliği, Hüseyin b. Mübarek ez-Zebîdî'den küçük yaşta icazetini aldığı *Sahîh-i Buhârî*'yi döneminde âlî isnadla rivayet eden son kişi ve hicrî sekizinci asırda *Sahîh-i Buhârî*'yi en çok rivayet eden kadın muhaddis olmasıdır. Bu özelliğinden ötürü dünyanın dört bir yanından öğrenciler Sittü'l-Vüzerâ'dan hadis dinlemek için rihleler düzenlemişlerdir. Böylece o, yaşadığı bölgeden ve diğer bölgelerden gelenlere bıkıp usanmadan hadis rivayet ederek hicrî sekizinci asrın en çok öğrenciyeye sahip muhaddisleri arasına girmiştir. Sittü'l-Vüzerâ'nın dikkat çeken bir özelliği de, *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet etmesi için devlet adamları tarafından Mısır'a davet edilen ilk ve tek kadın muhaddis olmasıdır. O, 715/1315 yılında gittiği Mısır'da *Sahîh-i Buhârî*'yi defalarca rivayet etmiştir. Mısır'da verdiği derslere bazı devlet ricâli ve çok sayıda Mısır uleması iştirak etmiştir. Âli isnada sahip hayatta kalan son kişi olduğu için "müsnidetü'l-vakt", icazet almak için her taraftan kendisine gelinmesinden ötürü de "ruhletü zemânihâ" diye anılmıştır.

Güzel ahlaklı, zâhîde, dindar, fazilet ve hayır sahibi olarak bilinen Sittü'l-Vüzerâ', *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet etmede göstermiş olduğu gayret ve hizmetlerinden dolayı tarih ve tabakât kitaplarına ismini yazdırmıştır. Zehebî ile oğlu Ebû Hureyre, el-Alâî, İbn Râfî', el-Vâdîâşî gibi dönemin meşhur hadis alimleri Sittü'l-Vüzerâ'dan icazet alıp rivayette bulunmuşlardır. Elbette bu dönemde önemli hadis kitaplarının sonraki nesillere intikal etmesinde katkısı olan birçok kadın muhaddis daha bulunmaktadır.

¹ Bu makale yazarın Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Talat Sakallı danışmanlığında hazırlanmakta olan "VIII. Asır Kadın Muhaddisleri (Zehebî'nin Hocaları Özelinde)" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Memlükler, kadın muhaddis, Sittü'l-Vüzerâ', Sahîh-i Buhârî, icazet.

**The Woman Hadith Scholar Granting Sahih al-Bukhari's Permission: Sitt al-Wuzara'
bint Omar**

Abstract

The Mamelukes period was a time of significant advancements in Hadith studies, as in other Islamic studies. One of the notable features of this period was the active involvement of women in scholarly life. Women made significant contributions to their fields, by improving themselves, especially in Hadith studies. In particular, women transmitters of Hadith belonging to the scholarly families, began seeking knowledge at an early age, encouraged by their parents. They were taken to the assemblies of prominent hadith scholars and obtained the *ijazâh* of various personal hadith collections. Women, who generally had longer lifespans than men in their time, were in demand for narrating Hadith due to their high *isnâds* in their later years. They not only taught women but also narrated Hadith to the famous scholars of their era.

One such female transmitter of Hadith who lived in the eighth century AH and made significant contributions to the field was Sitt al-Wuzara' bint Omar. She grew up in a scholarly neighborhood in the Tenûhî family, one of the prominent families of Dimashq, and received her early education from her father, named Omar b. Esad b. al-Munajja. Sitt al-Wuzara', who began seeking knowledge at a young age, had only one known teacher after her father: Hussein b. Mubarak ez-Zabidi. What set Sitt al-Wuzara' apart from other women transmitters of Hadith is that she was the last person in her time with a high *isnâd* to narrate *Sahih al-Bukhari*, which she received her *ijazâh* from Husayn b. Mubarak al-Zabidi at a young age and she was the woman scholar of hadith who narrated *Sahih al-Bukhari* the most in the eighth century of Hijr. Because of this characteristic, students from all over the world traveled to listen to Hadith from Sitt al-Wuzara'. Sitt al-Wuzara' became one of the narrators with the highest number of students in the eighth century (Hijra) due to her tireless narration of hadith to students from places where she had lived, as well as students from other regions. Another important feature of Sitt al-Wuzara' is that she was the first and only woman scholar of Hadith invited to Egypt by statesmen of the era to narrate *Sahih al-Bukhari*. Sitt al-Wuzara' narrated *Sahih al-Bukhari* many times in Egypt in 715/1315. Numerous statesmen and a large number of scholars attended the lectures she gave. She was called "musnidat al-waqt" because he was the last surviving person with a high *isnâd*, and "ruhlet al-zamaniha" because he was approached from all sides to obtain an *ijazâh*.

Known as a person of good morals, ascetic, pious, virtuous, and charitable, Sitt al-Wuzara' has been inscribed in the books of history and *tabaqat* for her efforts and services in narrating *Sahih al-Bukhari*. Zehebi and his son Abu Hurayra, al-Ala'i, Ibn Rafi', al-Wadiashi, and other famous hadith scholars of the period received *ijazâh* from Sitt al-Wuzara' and narrated hadith. Of course, there were

many other women scholars of hadith who contributed to the transmission of important books of hadith to the next generation.

Keywords: Mamelukes, Woman scholar of hadith, Sitt al-Wuzara', Sahih al-Bukhari, ijazâh (permission)

Giriş

İlk dönemlerden itibaren hadislerin sonraki nesillere intikal etmesinde erkeklerin yanı sıra kadınlar da gayret göstermişlerdir. Asırlar boyu devam eden bu gayretler Memlükler Devleti'nin hakimiyet yıllarına tekabül eden hicri VIII. ve IX. asırlarda had safhaya ulaşmış, Hadis ilmindeki yeni gelişmelerle birlikte kadınlar ilmi hayatta aktif rol oynamışlardır.² Hicrî VIII. ve IX. asırlarda yaşamış önemli şahsiyetler hakkında yazılan biyografik eserlerde pek çok kadın isminin yer alması bunu teyit eder niteliktedir. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) VIII. asrın önemli şahsiyetlerinin biyografilerine dair kaleme aldığı *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*³ adlı eserinde yaklaşık 190 hanıma yer vermiştir. Bu 190 ismin 170'ini hadis ilminde meşhur kadınlar oluşturmaktadır. İbn Hacer'in öğrencisi Sehavî (ö. 902/1497) ise IX. asır meşhur şahsiyetlerine dair yaklaşık 10.000 kişinin biyografisini kaleme aldığı *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi*⁴ isimli eserinin on ikinci cüzünü kadınlara ayırarak 1075 civarında hanımın biyografisine yer vermiştir.

Bu asırlarda yaşayan kadın muhaddisler sadece kadınlara ders vermekle kalmamış, dönemin önemli alimlerine icazet verme şerefine nail olmuşlardır. Bu alimler kadın hocalarının isimlerini Mu'cem-Meşyeha türü eserlerinde iftiharla zikretmekten geri durmamışlardır. Nitekim dönemin hadis otoritelerinden Zehebî'nin (ö. 748/1348) hocalarının biyografilerine yer verdiği *Mu'cemü's-Şüyüh* isimli eserindeki 1044 hocasının 104 tanesi kadındır.⁵ Tunuslu muhaddis Şemsüddîn Muhammed b. Câbir b. Muhammed el-Vâdiâşî (ö. 749/1348) Dimâşk'ta icazet aldığı 13 kadın muhaddisin ismini *Bernâmec*'inde zikretmiştir.⁶ Dönemin önemli alimlerinden Taceddîn es-Subkî (ö. 771/1370) hocalarının biyografilerine yer verdiği *Mu'cemü's-Şuyüh* isimli eserinde 19 kadın hocasını zikretmiştir.⁷ Birzâlî (ö. 739/1339), Safedî (ö. 764/1363), Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö.

² Mehmet Eren, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (Nisan 2003), 98-99; Mehmet Emin Özafşar, "Hadis Tarihinde Kadın Gerçeği Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 198.

³ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449) *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine* (Haydarabad: Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1972).

⁴ Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 902/1497) *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi* (Beyrut: Menşûrât Dâr-ı Mektebeti'l-Hayât, 2010).

⁵ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347), *Mu'cemü's-Şuyüh*, thk. Muhammed el-Habîb el-Hîle (Taif: Mektebetü's-Sadîk, 1998).

⁶ Vâdiâşî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Câbir b. Muhammed el-Kaysî (ö. 749/1348), *Bernâmecü İbnü Câbir el-Vâdiâşî*, thk. Muhammed Habîb el-Hîle (Tunus: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1981).

⁷ Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Mu'cemü's-Şuyüh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2005).

742/1341) İbn Râfî‘ (ö. 774/1372) gibi pek çok hadis hafızı da kadın muhaddislerden ders alan isimler arasında yer alır.⁸

Memlükler Dönemi’nde kadınların hadis alanındaki gayretlerini ortaya koymak amacıyla ülkemizde bazı çalışmalar yapılmıştır. Muhammet Yılmaz *İbn Hacer’in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler* isimli kitabında, İbn Hacer’in (ö. 852/1449) ders aldığı elli üç kadın muhaddise yer vermiştir.⁹ Hayriye Betül Özcan “*Sehâvî’nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler*” isimli yüksek lisans tezinde Sehâvî’nin (ö. 902/1497) ders aldığı seksen¹⁰, Rabia Kurt “*Münzirî’nin (v. 656/1258) Hadis Aldığı Kadın Hocaları Hakkında Bir Değerlendirme (et-Tekmile Özelinde)*” isimli makalesinde Münzirî’nin otuz üç¹¹, Saim Yılmaz ile Mehmet Fatih Yalçın “*Memlükler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd’in Hocaları Özelinde*” isimli makalelerinde Necmeddin İbn Fehd’in (ö. 885/1480) altmış yedi¹², Recep Aslan “*Suyûtî’nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları*” isimli makalesinde Suyûtî’nin (ö. 911/1505) ders aldığı kırk bir kadın muhaddis hakkında bilgi vermiştir.¹³ Fatma Kavşut “*Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicrî IX. Asır Memlükler Dönemi)*” isimlik yüksek lisans tezinde, IX. asır Memlükler Dönemi’nde kadınların hadis ilmindeki konumuna dair genel bir bakış açısı sunmuştur.¹⁴ Salih Yusuf Ma’tûk’un “*Cühûdü’l-Mer’e fi Rivâyeti’l-Hadîs el-Karnî’s-Sâmin el-Hicrî*”¹⁵ isimli doktora tezi ile Muhammed b. Azzûz’un “*Cühûdü’l-Mer’eti’d-Dimaşkiyye fi Rivâyeti’l-Hadîsi’s-Şerîf*”¹⁶ isimli eseri Arap dünyasında Memlükler Dönemi kadın muhaddisler hakkında yapılan çalışmalara örnek verilebilir.

Dönemin önemli alimlerine ders vermeleriyle isimlerini tabakât kitaplarına yazdırmış olan kadın muhaddislerinden bazıları göstermiş oldukları üstün gayretler neticesinde yüzlerce isim arasından temayüz etmeyi başarmışlardır. Bazı kadın muhaddisler âlî isnada sahip olmak, müsnide gibi unvanlarla anılmak ve *Sahîh-i Buhârî* gibi muteber hadis kitaplarını rivayet etmekle şöhret kazanmışlardır. Bu bağlamda Memlükler Dönemi’nde öne çıkan kadın muhaddisleri müstakil olarak ele alan çalışmalar da mevcuttur. Asma Sayeed’in Şam bölgesinde öne çıkmış kadın muhaddislerinden

⁸ Muhammed b. Azzûz, *Büyütâtü’l-Hadîs bi-Dimaşk* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 2004), 20-21; İsmail Yiğit, “Memlükler Zamanında (1250-517) Kadın”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 141.

⁹ Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer’in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008).

¹⁰ Hayriye Betül Özcan, *Sehâvî’nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹¹ Rabia Kurt, “Münzirî’nin (v. 656/1258) Hadis Aldığı Kadın Hocaları Hakkında Bir Değerlendirme (et-Tekmile Özelinde)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (Haziran 2017), 193-225.

¹² Saim Yılmaz - Mehmet Fatih Yalçın, “Memlükler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd’in Hocaları Özelinde” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 455-476.

¹³ Recep Aslan, “Suyûtî’nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Kış 2011), 127-143.

¹⁴ Fatma Kavşut, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicri XI. Asır Memlukler Dönemi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

¹⁵ Salih Yusuf Ma’tûk, *Cühûdü’l-Mer’e fi Rivâyeti’l-Hadîs el-Karnî’s-Sâmin el-Hicrî* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1997).

¹⁶ Muhammed b. Azzûz, *Cühûdü’l-Mer’eti’d-Dimaşkiyye fi Rivâyeti’l-Hadîsi’s-Şerîf* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 2004).

Zeyneb bint Kemal (ö. 740/1339) ve Âişe bint Muhammed b. Abdi'l-Hâdi'ye (ö. 816/1413) dair kaleme aldığı “*Women and Hadith Transmission Two Case Studies from Mamluk Damascus*” isimli makale Orhan Yılmaz tarafından tercüme edilmiştir.¹⁷ Mehmet Fatih Yalçın “*Memlükler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye*”¹⁸ ve Abdurrahman Kurt “*Sahîh-i Buhârî İcâzetli Kadın Muhaddis: Kerîme bnt. Abdülvehhâb*”¹⁹ isimli makaleleriyle dönemin öne çıkan iki ismi hakkında bilgi vermişlerdir.

Bu çalışma hicrî sekizinci asırda Dimâşk'ta yaşamış, *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet etmekle şöhret kazanmış, bu özelliğinden dolayı dönemin devlet adamları tarafından Mısır'a davet edilmiş Sittü'l-Vüzerâ' bint Ömer b. Es'ad b. el-Müneccâ'nın (ö. 716/1316) Hadis ilmindeki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Öncelikle Sittü'l-Vüzerâ'nın doğumu, ailesi ve yetiştiği ilmi muhit üzerinde durularak dönemin kadın muhaddislerinin Hadis ilminde yetişmelerinde aile faktörünün etkisi tespit edilecektir. Ardından Sittü'l-Vüzerâ'nın ders aldığı hocalarına, *Sahîh-i Buhârî* rivayeti için Mısır'a davet edilmesine ve kendisinden ders alan öğrencilerine yer verilecektir. Çalışmada, özelde Sittü'l-Vüzerâ'nın Hadis ilmindeki konumu ele alınırken, genelde Memlükler Dönemi hicrî sekizinci asırda kadınların Hadis ilmindeki konumuna ışık tutulmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda Sittü'l-Vüzerâ' özelinde bu dönemde yaşamış ve hadis rivayet etmiş kadın muhaddislerin sadece bir hadis ravisi olmanın ötesinde, muteber hadis kaynaklarının sonraki nesillere intikalinde önemli rol üstlendikleri hususu da ortaya konacaktır.

Hayatı

Tam adı, Sittü'l-Vüzerâ' bint Ömer b. Es'ad b. el-Müneccâ et-Tenûhiyye ed-Dimaşkıyye el-Hanbeliyye'dir. Vezîre bint Ömer olarak da bilinmektedir. Ümmü Abdullah ve Ümmü Muhammed künyeleriyle anılmıştır. Erkek çocuğu olmadığı bilinen Sittü'l-Vüzerâ'nın neden bu künyelerle anıldığı hakkında bir izah tespit edilememiştir. Halep yakınlarındaki Maarretünnu'mân'a yerleşen Tenûh kabilesinden olduğu için Tenûhiyye, Dimaşk'ta ikamet ettiği için Dimaşkıyye nisbesiyle anılmıştır.

Sittü'l-Vüzerâ'nın doğum tarihi hakkında kaynaklarda küçük bir ihtilaf vardır. Zehebî²⁰ ve İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470)²¹ 624/1227 yılında doğduğunu kaydederken, Birzâlî 623/1226 yılının sonu

¹⁷ Asma Sayeed, “Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek I”, çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (2015): 159-170; a.mlf, “Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek (II. Bölüm)”, çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Orhan Yılmaz 9/9 (29 Haziran 2016): 171-186.

¹⁸ Mehmet Fatih Yalçın, “Memlükler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (31 Aralık 2018), 295-319.

¹⁹ Abdurrahman Kurt, “Sahîh-i Buhârî İcâzetli Kadın Muhaddis: Kerîme bnt. Abdülvehhâb”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (Haziran 2018), 453-476.

²⁰ Zehebî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 1/292.

²¹ İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî (ö. 874/1470), *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî Dârü'l-Küttüb, 1431), 9/237; a.mlf, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Beyrut: Heyetü'l-Misriyye el-Âmmetü li'l-Kitab, 2009), 5/382-383.

veya 624/1227 yılının başlarında,²² Takıyyüddîn el-Fâsî ise 624/1227 yılının başlarında doğduğunu kaydetmiştir.²³ 92 yaşında vefat ettiği bilinen Sittü'l-Vüzerâ'nın 624/1227 yılının başlarında doğduğu ihtimali daha kuvvetlidir.

Yetiştirdiği İlmî Muhît: Tenûhî Ailesi

Sittü'l-Vüzerâ', Dimâşk'ın meşhur ailelerinden olan Tenûhî ailesine mensuptur. Tenûhî ailesi hem ilimle meşhur, hem de devlette görev almış saygın bir ailedir. Aynı zamanda Dimâşk'ta Hanbelî mezhebinin yerleşmesinde etkili olmuştur.²⁴ Sittü'l-Vüzerâ'nın dedesi ve bu ailenin reisi olan Es'ad b. el-Müneccâ b. Berekât b. et-Tenûhî (ö. 606/1209) 519/1295 yılında doğmuştur. Bağdat ve Dimâşk'a giderek Hanbelî mezhebi üzerine tahsilini tamamlamış, Dimâşk'ta Ebü'l-Kâsım Nasr b. Ahmed b. Mukâtil es-Sûsî'den (ö. 548/ 1153), Bağdat'ta Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ömer el-Ürmevî'den (ö. 547/1152) hadis dinlemiştir. Dimâşk'ta kendisi için yapılan Mismariyye Medresesi²⁵ şeyhliğini üstlenmiştir. Muvaffaküddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi dönemin önemli isimleri kendisinden rivayette bulunmuştur. Tespit ettiğimiz kadarıyla *en-Nihâye fi Şerhi'l-Hidâye*, *el-Hulâsa fi'l-Fıkh* ve *el-Umde fi'l-Fıkh* telif ettiği fakat günümüze ulaşmayan eserleridir. Nureddîn Zengî'nin (ö. 569/1174) hakimiyeti döneminde Harrân kadılığını üstlenen Es'ad b. el-Müneccâ 606/1209 yılında vefat etmiş, arkasında çocukları ve torunlarının yanında yetiştirdiği pek çok alimi bırakmıştır.²⁶

Es'ad b. el-Müneccâ'nın iki oğlundan Ömer (ö. 641/1243) Sittü'l-Vüzerâ'nın babasıdır. Babası Harrân kadılığı yaptığı sırada 557/1162 yılında doğmuştur. Harran'da fıkıh eğitimini babasından alan Ömer b. Es'ad, hadis derslerini yine Harran'da Abdülvehhâb b. Ebî Habbe'den (ö. 588/1162) almıştır. Daha sonra Dimâşk, Irak ve Horasan'a giderek ilim tahsil etmiştir. Bir dönem babası gibi Harrân kadılığını üstlenmiş daha sonra Dimâşk'a yerleşerek Mismâriyye medresesinde dersler vermiştir. Kadılık vazifesini hakkıyla ifa etmenin yanında iyi bir muhaddis olan Ömer b. Es'ad, Ebû Abdullah el-Birzâlî (ö. 636/1239), İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262), Sa'd el-Hayr en-Nablusî (ö. 687/1288) gibi dönemin meşhur alimlerine hadis rivayet etmiştir. Ömer b. Es'ad 641/1243 yılında vefat etmiştir.²⁷ Sittü'l-Vüzerâ'nın kardeşi Ahmed b. Ömer (ö. 666/1268) de ablası ile birlikte *Sahîh-i*

²² Birzâlî, Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbilî ed-Dimâşkî (ö. 739/1339) *el-Muktefî 'alâ Kitâbi'r-Ravzateyn*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 4/235.

²³ Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî (ö. 832/1429) *Zeylû't-Takyîd fi Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânid*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 2/396.

²⁴ Muhammed b. Azzûz, *Büyûtâtü'l-Hadis*, 100.

²⁵ el-Hasan b. Mismâr el-Hilâlî (ö. 546/1151) tarafından Es'ad b. el-Müneccâ için Dimâşk'ta inşa ettirilmiş olan Hanbelî medreselerinden biridir. Medresenin tedris faaliyetleri uzun süre Tenûhî ailesi tarafından sürdürülmüştür. (Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed (ö. 978/1521), *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, thk. İbrâhim Şemseddîn (Beyrut : Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/89-94.)

²⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 43/200-201; a.mlf, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 21/436-437; İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî (ö. 795/1393) *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 3/98-106.

²⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 47/90; a.mlf *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/327; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 2/225; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb*, thk. Mahmud Arnavut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7/364-365; İbn Kesîr,

Buhârî'yi dinlemiş fakat muhtemelen erken vefat etmesinden dolayı onu başkalarına rivayet edememiştir. Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Ahmed b. Ömer 40 yaşındayken vefat etmiştir.²⁸

Sittü'l-Vüzerâ'nın amcası Osman (ö. 641/1243) 567/1171 yılında Harran'da doğmuştur. Mısır'da Kasîde-i Bürde sahibi Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'den (ö. 695/1296), Bağdat'ta hadis ve fıkıh alimi Abdülvehhâb b. Sükeyne'den (ö. 607/1210) hadis dinlemiştir. Bir müddet abisi Ömer b. Es'ad'ın yerine Mismariyye Medresesi'nde hocalık yapmıştır.²⁹ Eşi Behce bint Rıdvân (ö. 688/1289) kendisinden hadis dinlemiştir. Ondan üç oğlu olmuştur.³⁰ Maddi durumu iyi, servet sahibi bir tüccâr olan Osman b. Es'ad abisiyle aynı yılda yani 641/1243'te vefat etmiştir.

Osman b. Es'ad üç oğluna da hocalık yapıp onları Hadis ilminde yetiştirmiştir. İlk oğlu Es'ad b. Osman (ö. 657/1259) Dimaşk'ta Sadriyye Medresesi'ni kurup vâkıflığını üstlenmiştir.³¹ Mismâriyye Medresesi'nden sonra Sadriyye Medresesi Tenûhî ailesinin idaresindeki ikinci medrese olmuştur.

İkinci oğlu Müneccâ b. Osman (ö. 695/1291) ise, İbnü'l-Mukayyer (ö. 643/1246), Ca'fer el-Hemedânî (ö. 636/1239), Sâlim b. Sasrâ (ö. 637/1239) gibi önemli hadis alimlerinin derslerine katılmıştır. Meşhur isimlerden ders alarak Hadis, Fıkıh, Nahiv gibi ilimlerde derinleşmiştir. Dimaşk'taki önemli Hanbelî âlimlerden sayılan Müneccâ b. Osman Sadriyye Medresesi ve Hanbeliyye Şerîfiyye Medresesi'nde³² dersler vermiş ve fetva faaliyetleriyle meşgul olmuştur. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnü'l-Attâr (ö. 724/1324), Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341), Birzâlî gibi önemli isimlere hocalık yapmıştır. Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî'nin Hanbelî fikhına dair eserini şerh ettiği *el-Mümti' fî Şerhi'l-Mukni*³³ adlı kitabı günümüze ulaşmıştır.³⁴ Müneccâ b. Osman'ın hadis alanında yetiştirdiği oğlu Muhammed (ö. 724/1324) Zehebî'nin hocaları arasında zikrettiği dönemin muhaddislerindedir.³⁵

Üçüncü oğlu Muhammed b. Osman (ö. 701/1302) da İbnü'l-Lettî (ö. 635/1237), İbnü'l-Mukayyer gibi alimlerden ders almıştır. Fıkıh ilminde derinleşip ona dair dersler vermiştir. Varlıklı bir aileye mensup olan Muhammed b. Osman malının çoğunu hayır yolunda kullanmış, Dimaşk'ta bir

Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şiyri (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1988), 13/190.

²⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 49/216.

²⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 47/84-85; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 2/226.

³⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51/326; Birzâlî, *el-Muktefi*, 2/179.

³¹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/496; Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420), 9/27-28; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 17/389.

³² Şerefü'l-İslâm Abdülvehhâb eş-Şirâzî (ö. 536/1141) tarafından Dimaşk'ta kurulan Hanbelîlere ait ilk medresedir. (Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/50-62.)

³³ İbnü'l-Müneccâ, Müneccâ b. Osman b. Es'ad b. el-Munecçâ et-Tenûhî (ö. 695/1291), *el-Mümti' fî Şerhi'l-Mukni*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003).

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 52/278; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 2/332,333; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 7/756.

³⁵ Zehebî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 2/289.

Daru'l-Kur'an³⁶ inşa ettirmiştir. Emevî Cami'inin fahri nazırlığını üslenmiştir.³⁷ Kendisi Zehebî'ye ders verdiği gibi oğlu Muhammed (ö. 725/1325) de Zehebî'nin hocaları arasında yer almıştır.³⁸ Torunu Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Osmân (ö. 746/1345)³⁹ ise İbn Hacer'in en çok rivayette bulunduğu hocalarından olan Fâtıma bint Muhammed et-Tenûhiyye'nin (ö. 803/1401) babasıdır. İbn Râfi' ondan bahsederken “dönemin önde gelen meşhur ve büyük ailelerinden”⁴⁰ diyerek Tenûhî ailesinin dönemin önemli ailelerinden olduğunu vurgulamıştır.

Görüldüğü gibi Sittü'l-Vüzerâ' içlerinde ulema, devlet ricali ve tacirlerin olduğu köklü bir ailede yetişmiştir. Başta dedesi olmak üzere babası, amcası ve amcasının oğulları dönemin önemli alimlerinden ders almış ve meşhur alimlere ders vermişlerdir. Dimaşk'ta özellikle Hanbelîlik hareketinde aktif bir rol oynamış olan Tenûhî ailesi Mismariyye ve Sadriyye medreselerinde şeyhlik vazifesini üstlenmişlerdir. Bu aileden pek çok ilim ve devlet adamı yetişmiştir. İlmî geleneğe sahip bir ailede yetişmesinin ve hadis tahammül ve rivayetindeki gayretinin Sittü'l-Vüzerâ'nın şöhret kazanmasında etkili olduğu aşikardır.

Hocaları

Memlûkler Dönemi'ne ait biyografik eserlerde yer alan alimlerin hal tercümelerine baktığımızda İslâmî ilimlerin tedrisinde medrese merkezli bir eğitimin aksine hoca merkezli bir tedrisin varlığı dikkat çekmektedir. Tarih ve tabakât müellifleri, hayatını ele aldıkları kişinin hocalarının listesine önemli bir yer ayırmışlardır. Asırlar boyu devam eden hoca-talebe merkezli eğitim sistemi bu dönemde de etkisini göstermiş, öğrencilerin meşhur olmasında hocalarının şöhretleri etkili olmuştur.⁴¹

Bu dönemde kız çocuklarının erkek çocuklar gibi “küttâb” ismi verilen ilk mekteplere gönderildiği bilinmektedir. İlk eğitimini burada tamamlayan kız çocukları eğitimlerine evlerde yahut ilim meclislerinde düzenlenen hadis derslerinde devam etmişlerdir.⁴² Aileler önemli alimlerin derslerine küçük yaşta çocuklarını götürmeye büyük önem vermişlerdir.⁴³ Özellikle kız çocuklarını küçük yaşta sema meclislerine götürdüklerine ve alimlerden icazet aldıklarına dair çok sayıda

³⁶ Kur'an-ı Kerim'in öğretildiği, ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin talim ettirildiği mekteplerdir. Dâru'l-Kur'an hakkında geniş bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, “Dârülkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 8/543-545.

³⁷ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 2/347; Bîrzâlî, *el-Muktefi*, 3/180; Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 4/566-567; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 8/7; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 5/289; Zehebî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 2/229-230.

³⁸ Zehebî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 2/274-275.

³⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 5/90.

⁴⁰ İbn Râfi', Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî (ö. 774/1372), *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdi Abbas, Beşşar Avvad Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402), 2/12.S

⁴¹ Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2015), 196.

⁴² İsmail Yiğit, “Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/749; Muhammed Yılmaz - Nagihan Emiroğlu, “Memlûklerde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 109.

⁴³ Ma'tûk, Salih Yusuf, *İlmü'l-Hadîs fî Mekke el-Mükerrime Hilâle'l-Asri'l-Memlûkî* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2000), 127.

kayıt mevcuttur.⁴⁴ Küçük yaşta bu meclislere getirilen çocukların semâının makbul olması için alimler en az temyiz çağına ulaşmış olmasına itibar etmişlerdir. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) hadis alimleri arasındaki yerleşik uygulamanın beş yaş olduğunu, semâ kayıtlarında beş yaşın üzerinde olan çocukların isimlerinin “سمع” “işitti” ibaresiyle, beş yaşın altındaki çocukların ise “أحضر / حضر” “hazır bulundu” ifadesiyle kaydedildiğini zikretmiştir.⁴⁵

Sittü'l-Vüzerâ', ilmi geleneğe sahip bir ailede yetiştiğinden ilk eğitimini babası Ömer b. Es'ad'dan almıştır. Ondan *Fevâidü Abdirrahmân b. Nasr ed-Dimaşkî* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Emâli*'si olmak üzere iki hadis cüzünü sema yoluyla almıştır.⁴⁶ Babasından sema yoluyla rivayette bulunan son kişi olduğu bilinen Sittü'l-Vüzerâ'nın ikinci önemli hocası “İbnü'z-Zebîdî” diye bilinen Ebû Abdullah el-Hüseyn b. el-Mübârek ez-Zebîdî (ö. 631/1234)'dir. Ondan *Sahîh-i Buhârî* ile Şafî'nin (ö. 204/820) *el-Müsned*'ini semâ yoluyla almıştır ki, onu kendisinden âli isnadla rivayet eden son kişi olmuştur.⁴⁷ Sittü'l-Vüzerâ'nın şöhret bulmasına vesile olan eserler esasen bunlardır.

Sittü'l-Vüzerâ'nın İbnü'z-Zebîdî'den *Sahîh-i Buhârî* icazetini nasıl, ne zaman ve nerede aldığı merak ettiğimiz hususlardan birisidir. İbnü'z-Zebîdî'nin 630/1233 yılında Dimaşk'a gelerek *Sahîh-i Buhârî* ile *Müsnedü's-Şâfi'*yi rivayet ettiği kaydedilmiştir. Dönemin Dimaşk hükümdarı Ebü'l-Feth el-Melikü'l-Eşref (ö. 635/1237) İbnü'z-Zebîdî'nin Dimaşk'a gelmesinden çok memnun olmuş, onu misafir edip kendisinden Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'ini dinlemiştir. Daha sonra el-Melikü'l-Eşref'in Dimaşk'ta inşa ettirdiği Dâru'l-Hadîsi'l-Eşrefiyye'de *Sahîh-i Buhârî* dersleri vermeye başlayan İbnü'z-Zebîdî'nin o derslerine insanlar akın etmiştir.⁴⁸ İbnü'z-Zebîdî'nin Dimaşk'taki Câmi'u'l-Muzafferî'de verdiği derslere Sittü'l-Vüzerâ' da katılmış ve ondan aldığı bu iki eserin icazetiyle meşhur olmuştur.⁴⁹ Sittü'l-Vüzerâ'nın henüz altı yaşındayken 630/1233 yılında İbnü'z-Zebîdî'den *Sahîh-i Buhârî*'yi sema ettiği anlaşılmaktadır. Sittü'l-Vüzerâ' temyiz yaşını geçtiği için kaynaklarda semâ “سمع” fiili ile kaydedilmiştir. Buradan Sittü'l-Vüzerâ'nın semâının sahih bir semâ olduğu anlaşılmaktadır.

Sittü'l-Vüzerâ'nın bilinen en önemli hocası Ebû Abdullah Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî 546/1151 yılında Bağdat'ta doğmuştur. “Müsnidü's-Şâm” olarak anılan İbnü'z-Zebîdî, Vezir Avnüddin b. Hübeyre Medresesi'nin müderrisliğini yapan bir fıkıh ve hadis alimidir. Ders aldığı hocaları arasında *Sahîh-i Buhârî*'nin güvenilir râvilerinden Ebü'l-Vakt Abdülevvel es-Siczî (ö. 553/1158) ve Ebu Zür'a el-Makdisî (ö. 566/1171) gibi önemli isimler yer almaktadır. Bağdat'ta Ebü'l-Vakt'ten *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet eden üç alimden birisi olmuştur. Güzel ahlaklı, mütevazi, hayır

⁴⁴ Küçük yaşta hadis meclislerine götürülen kadın muhaddisler için bkz. Zehebî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 1/285, 288, 291; Muhammed b. Azzûz, *Cühûdü'l-Mer'e*, 28-29.

⁴⁵ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmü'l-Hadîs*, thk. Nureddîn 'Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 130.

⁴⁶ Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lâmü'n-Nisâ fi 'Alemei'l-'Arab ve'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 2/173.

⁴⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/263; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 15/73.

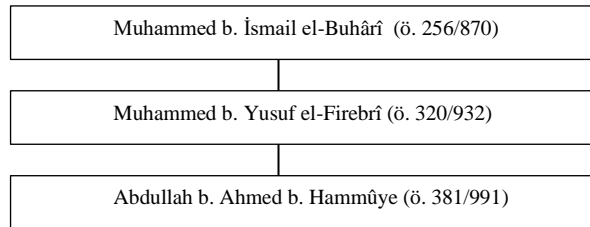
⁴⁸ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/260; a.mlf., *Târihu'l-İslâm*, 46/62-63.

⁴⁹ Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 2/397.

sahibi ve dindar olarak anılan İbnü'z-Zebîdî Bağdat, Dimişk ve Halep'te hadis rivayet etmiştir. Döneminin önemli bir alimi olması sebebiyle pek çok öğrenciye hocalık yapmıştır.⁵⁰ Ebü'l-Yümn Abdüssamed b. Abdilvehhâb (ö. 686/1287), Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Ali b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 701/1302) gibi pek çok isim o dönemde İbnü'z-Zebîdî'den ders alanlar arasındadır. Dimişk'taki rivayetlerinden sonra Bağdat'a dönen İbnü'z-Zebîdî yolculuk esnasında hastalanıp 631/1234 yılı Safer ayında vefat etmiştir.

Sittü'l-Vüzerâ' İbnü'z-Zebîdî'den *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet eden tek kadın muhaddis değildir. Zehebî'nin kadın hocaları arasında bulunan Âişe bint 'İsâ el-Makdisiyye (ö. 697/1298), Fâtıma bint Hüseyin el-Âmidî (ö. 698/1298), Hatice bint Muhammed b. Mahmûd el-Merâtibî (699/1300), Hatice bint Muhammed b. Sa'd el-Makdisiyye (701/1301), Hatice bint er-Radî Abdirrahman b. Muhammed b. Abdilcebbâr (701/1301), Zeyneb bint Süleyman el-İs'irdiyye (ö. 705/1305), Fâtıma bint Cevher (ö. 711/1311) ve Hediyye bint Asker de (ö. 712/1312) İbnü'z-Zebîdî'den *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet eden kadın muhaddisler arasında yer almaktadır.⁵¹ Sittü'l-Vüzerâ'yı ismi zikredilen kadın muhaddislerden ayırıp şöhret kazanmasını sağlayan özelliği İbnü'z-Zebîdî'den küçük yaşta dinlediği *Sahîh-i Buhârî*'yi hicrî sekizinci asırda en çok rivayet eden kadın muhaddis olmasıdır. Zira o, ömrünün sonuna kadar *Sahîh-i Buhârî* rivayetiyle meşgul olmuştur. Şöhreti öyle yayılmıştır ki, hadis rivayeti için Mısır'a davet edilmiş, orada önemli devlet ricâline ve ulemaya rivayette bulunma şerefine mazhar olmuştur.

Sittü'l-Vüzerâ', İbnü'z-Zebîdî'den aldığı icazet sayesinde altı râvî ile Buhârî'ye ulaşmaktadır. Onun 630/1233 yılında İbnü'z-Zebîdî'den sema yoluyla aldığı rivayeti İbnü'z-Zebîdî, Ebu'l-Vakt es-Siczî'den sema yoluyla almıştır.⁵² es-Siczî de yedi yaşında iken Abdurrahman ed-Dâvudî'den (ö. 467/1075) sema etmiştir.⁵³ ed-Dâvudî de altı yaşında iken hocası Abdullah b. Ahmed b. Hammûye es-Serahsî'den (ö. 381/991) sema ederek eserin âlî isnada sahip tek ravisi olmuştur.⁵⁴ İbn Hammûye 316/929 yılında Buhârî'nin en önemli ravilerinden olan Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'den (ö. 320/932) dinlemiştir. ⁵⁵ Firebrî ise *Sahîh-i Buhârî*'yi 248/862 ve 252/866 yıllarında iki defa dinlemiştir.⁵⁶



⁵⁰ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/259-260; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 7/252-253; Fâsî, *Zeylü't-Takyîd*, 1/517-518; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 13/20; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 6/286.

⁵¹ Muhammed b. Azzûz, *Safahât Müşrika min İnâyeti'l-Mer'e bi-Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2002), 85-88.

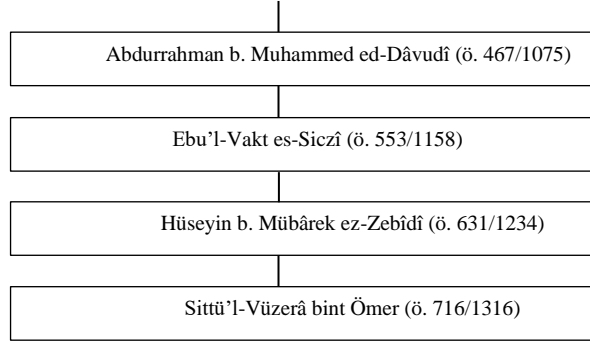
⁵² Fâsî, *Zeylü't-Takyîd*, 1/517.

⁵³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 15/101.

⁵⁴ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/393.

⁵⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/441.

⁵⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/351-352.



Tablo 1: Sittü'l-Vüzerâ'nın *Sahih-i Buhârî* icazetinin Buhârî'ye ulaşan senedi

Hindistanlı âlim Mustafa el-A'zamî'nin Köprülü Kütüphanesi'nde keşfettiği, hattı Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî'ye (ö. 733/1333) ait *el-Câmi'u's-Sahih*'in el yazma nüshası, Sittü'l-Vüzerâ'nın Buhârî'ye ulaşan senedini ispat eder niteliktedir.⁵⁷ Zira kapağında Sittü'l-Vüzerâ'nın Buhârî'ye kadar olan isnadı yer almaktadır. Nüveyrî bu icazeti 715/1315 yılında Kâhire'de Sittü'l-Vüzerâ' ile Ahmed b. Ebî Tâlib b. Ni'me es-Sâlihî el-Haccâr'dan (ö. 730/1329) sema yoluyla almıştır.⁵⁸ Nüveyrî yazdığı nüshanın kapağında *Sahih-i Buhârî*'yi İbnü'z-Zebîdî'den rivayet edenler arasında Ebü'l-Hüseyn el-Yûnînî, Ahmed b. Ebî Tâlib el-Haccâr ve Sittü'l-Vüzerâ'yı zikretmiştir. Nüveyrî de eseri bu zikredilen üç kişi ve başkalarından rivayet etmiştir. Ayrıca Sittü'l-Vüzerâ'nın kimliği burada "Ümmü Muhammed Vezîre bint Ömer b. Es'ad b. el-Müneccâ et-Tenûhî" şeklinde kaydedilmiştir. Nüveyrî'nin *Sahih-i Buhârî*'yi kendi hattıyla sekiz defa istinsah edip her bir nüshayı 1000 dirheme sattığı zikredilir.⁵⁹

⁵⁷ İbrahim Hatipoğlu, "Muhammed Mustafa el-A'zamî", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 186,187.

⁵⁸ Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2002), 32/247.

⁵⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 9/299.



Resim 1: en-Nüveyrî (ö. 733/1333) hattıyla senesinde Sittü'l-Vüzerâ'nın bulunduğu *Sahîh-i Buhârî* nüshası (Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no. 362).

Kaynaklarda Sittü'l-Vüzerâ'nın hocaları arasında babası ile İbnü'z-Zebîdî'den başka bir isim yer almaz. Bu durum akıllara bazı soruları getirmektedir. Hoca-talebe ilişkisinin bu kadar yoğun olduğu ve ilmi bir çevrede yetişen Sittü'l-Vüzerâ'nın babası dışında sadece bir hocadan ders alması mümkün gözükmemektedir. Nitekim Yusuf Ma'tûk da Sittü'l-Vüzerâ'nın hoca sayısının azlığına taaccub etmiş, Meşyaha-Fehrese türü kitapların neşredilmesinden sonra ders aldığı diğer hocalarının da gün yüzüne çıkacağını ümit ettiğini belirtmiştir.⁶⁰ Ancak bugün Mu'cem-Meşyaha-Fehrese türü kitapları incelediğimizde Sittü'l-Vüzerâ'nın başka bir hocasının ismine rastlamamaktayız.

Sahîh-i Buhârî'yi Rivayet Etmesi İçin Mısır'a Davet Edilmesi

Sittü'l-Vüzerâ', sekizinci asırda *Sahîh-i Buhârî*'yi en çok rivayet eden kadın muhaddis vasfıyla temayüz etmiş bir isimdir. Dimaşk'ta *Sahîh-i Buhârî*'yi defalarca rivayet etmiş olan Sittü'l-Vüzerâ'yı öne çıkaran bir diğer özelliği de *Buhârî*'nin *el-Camiu's-Sahîh*'ini rivayet etmesi için Mısır'a davet edilen ilk ve tek kadın muhaddis olmasıdır. Zira o dönemde Mısır'da önemli hadis alimlerinin bulunmasına rağmen *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet etmesi için onun davet edilmesi dikkate şayandır.⁶¹ Sittü'l-Vüzerâ'ya Mısır yolculuğunda İbn Şihne olarak bilinen Ahmed b. Ebî Tâlib b. Ni'me es-Sâlihî el-Haccâr (ö 730/1329) eşlik etmiştir. Nitekim biyografi kaynaklarından Mısır ulemasından Sittü'l-Vüzerâ'dan ders alan isimlere baktığımızda müelliflerin *Sahîh-i Buhârî*

⁶⁰ Ma'tûk, *Cühûdü'l-Mer'e*, 202-203.

⁶¹ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, 2/398.

rivayetinin senedinde Sittü'l-Vüzerâ' ile el-Haccâr'ı birlikte zikrettiklerini görmemiz de bunu teyit etmektedir.⁶²

Sittü'l-Vüzerâ'nın Mısır seyahatini ne zaman gerçekleştirdiği hususunda kaynaklarda farklı tarihler zikredilmiştir. Taceddîn es-Sübkî, el-Haccâr'ın 714/1314 yılında *Sahîh-i Buhârî* rivayeti için Mısır'a davet edildiğini, Sittü'l-Vüzerâ'nın da ona refakat ettiğini kaydetmiştir.⁶³ Memlükler dönemi tarihçisi en-Nüveyrî (ö. 733/1333) bu ziyaretin 715/1315 yılında gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁶⁴ Mısırlı tarihçi Makrîzî (ö. 845/1442) ise Sittü'l-Vüzerâ'nın 705/1305 yılında Mısır'da *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet ettiğini kaydetmiştir.⁶⁵ Sittü'l-Vüzerâ'nın Mısır'lı öğrencilerinin biyografilerinde bu rivayetlerin 715/1305 yılında gerçekleştiği bilgisi ağırlıktadır. Subkî'nin verdiği tarih, 714/1314 yılı sonlarında çağırılıp seyahatin 715/1315 yılında gerçekleştiğini çağrıştırmaktadır. Bunlar Makrîzî'nin tespitinde hata olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

Nüveyrî, Sittü'l-Vüzerâ'nın Mısır, Kahire ve Cebel-i Kal'a'da toplam beş defa *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet ettiğini kaydetmiştir. Bunların ilkinin 26 Safer 715 (1 Haziran 1315) yılında Cebel-i Kal'a'da, sonuncusunun da Cemaziyelahir ayının sonları ile Receb ayının başlarında gerçekleştiğini aktarmıştır.⁶⁶ Sübkî de Sittü'l-Vüzerâ'nın beş defa *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet ettiğini, ilkinin Ömer b. Ergûn ed-Devâdâr'ın (ö. 773/1372) huzurunda, ikincisinin Sultan'ın vekili huzurunda, üçüncüsünün Mansuriyye Medrese'sinde (buna binden fazla kişi katılmıştır), dördüncüsünün Mısır'daki el-Melikü'n-Nâsır Cami'inde ve sonuncusunun da Cebel-i Kal'a'da olduğunu aktarmaktadır.⁶⁷ Makrîzî de Sittü'l-Vüzerâ'nın Mısır, Kahire ve Cebel-i Kal'a'da *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet ettiğini kaydetmiştir.⁶⁸

Sittü'l-Vüzerâ' ve el-Haccâr'ın Mısır'a davet edilmesinde etkili olan isimlerin kim olduğu da merak edilen bir husustur. İbn Hacer, Ergûn ed-Devâdâr'ın (ö. 731/1331) Sittü'l-Vüzerâ'yı Mısır'a davet eden kişi olduğunu kaydetmiştir.⁶⁹ Ergûn ed-Devâdâr, Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır diye bilinen Muhammed b. Kalavun'un (ö. 762/1361) küçükken satın aldığı Türk asıllı kölelerindedir. el-Melikü'n-Nâsır onu oğlu Ömer ile birlikte yanında yetiştirmiştir. Ergûn ed-Devâdâr'ı eğitip ona ilmi dersler aldirmiştir. Ebû Hayyân'dan (ö. 745/1344) *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemiş, fıkıh ve fıkıh usulü alanında kendini geliştirmiştir. Hanefî mezhebinde mütehasıs bir alim olarak bilinen Ergûn, ilme ve kitaplara olan düşkünlüğü, güler yüzü, gayret ve azmiyle anılmıştır. O, Kerek'e gidinceye kadar Sultan'ın hizmetinden ayrılmamış, 712/1312 yılında Mısır'da Sultan naipliğine getirilmiş, burada on

⁶² İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/205, 4/181; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, 3/152; Sübkî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 163.

⁶³ Sübkî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 63.

⁶⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 32/247.

⁶⁵ Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abd'l-Kâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/521.

⁶⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 32/247.

⁶⁷ Sübkî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 63-64.

⁶⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/521.

⁶⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/181.

altı yıl hizmet ettikten sonra Halep valiliğine getirilmiştir.⁷⁰ Anlaşılan o ki, Ergûn ed-Devâdâr Mısır'da naiplik vazifesini yaptığı sırada Sittü'l-Vüzerâ'yı *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet etmesi için davet etmiş, kendisi de Sittü'l-Vüzerâ' ve el-Haccâr'dan *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemiştir. Ergûn Ed-Devâdâr'ın oğlu Ömer (ö. 773/1372) de Sittü'l-Vüzerâ'dan *Sahîh-i Buhârî*'yi dinleyen devlet büyüklerindedir.⁷¹

Memlükler döneminde nâzırü'l-hâs⁷² tayin edilen Abdülkerîm b. Hibetullah b. es-Sedîd el-Mısırî (ö. 724/1324) Sittü'l-Vüzerâ'yı Kahire'ye getiren devlet büyüğüdür.⁷³ Sittü'l-Vüzerâ ile el-Haccâr'ı *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet etmeleri için davet etmiştir. O, el-Melikü'n-Nâsır'ın üçüncü saltanatı döneminde nâzırü'l-hâs vazifesine getirilmiş devlet büyüklerindedir. İlme ve ulemaya büyük hürmet gösteren İbnü's-Sedîd alimlere ihsanda bulunmasıyla anılır. Sittü'l-Vüzerâ ile el-Haccâr'ı Kahire'ye getirip onlardan *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemiş ve onlara yüklü miktarda para ihsanında bulunmuştur.⁷⁴

Devlet erkânının yanında Mısır uleması da Sittü'l-Vüzerâ'nın derslerine akın etmiştir. Subkî, sadece Mansuriyye Medresesi'ndeki⁷⁵ derslerine binden fazla kişinin katıldığını zikretmektedir.⁷⁶ Sittü'l-Vüzerâ'dan *Sahîh-i Buhârî* icazeti alan Mısır ulemâsı arasında Muhammed b. İshâk b. İbrahim es-Sülemî el-Münâvî (ö. 765/1364), Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Menûfî (ö. 778/1377), İbrahim b. Muhammed b. Abdullah es-Simîrbâî (ö. 769/1368), Ahmed b. Abdullah b. Abdullah eş-Şerîfî el-Mekkî (ö. 762/1361), Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Askalânî (ö. 777/1375), Abdullah b. Davud b. Abdullah el-Mısırî (ö. ?), Abdullah b. Muhammed b. Abdülmelik b. Abdülbâkî (ö. 769/1367), Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman ez-Zübeyrî eş-Şâfi'î (ö. 793/1391), Mahmûd b. Nasr b. Ebî Bekir el-Baranbârî ed-Dimyâfî (ö. 770/1369), Muhammed b. Mahmûd b. Nasr el-Âmidî (ö. 769/1368), Halîl b. Toruntay (ö. ?), Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Vâsîfî (ö. 781/1379), Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Hüseynî eş-Şâfi'î (ö. 757/1356), Ali b. Sâlih b. Ahmed et-Tayyibî (ö. 780/1378) ve Muhammed b. Ali b. İsmail ez-Zevâvî el-Mısırî (ö. 775/1373) bulunmaktadır. Bu isimlerin Sittü'l-Vüzerâ ile el-Haccâr'dan *Sahîh-i Buhârî* rivayetini aldıkları kaydedilmiştir.

Burada Mısır ziyaretinde Sittü'l-Vüzerâ'ya eşlik eden el-Haccâr'ın biyografisinden bahsetmek yerinde olacaktır.

⁷⁰ İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Sâfi*, 2/306-308; a.mlf., *en-Nücümü'z-Zâhire*, 9/288; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, 1/452-455; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/417-418.

⁷¹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 4/181; a.mlf., *İnbâu'l-Gumr bi-Enbâi'l-Umr*, thk. Dr. Hasan Habeşî (Mısır: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1969), 1/27.

⁷² Muhammed b. Kalavun tarafından ihdas edilen bir vazife olup, sultana ait arazi ve mallarla ilgilenmektedir (Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Döneminde Vezirlerin Görevleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (01 Mart 2006), 145-146).

⁷³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/205; Safedî, *A'yânü'l-Asr*, 3/144.

⁷⁴ Abdülkerîm b. Hibetullah b. es-Sedîd el-Mısırî için bkz. Safedî, *A'yânü'l-Asr*, 3/142-154; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 3/203-206.

⁷⁵ El-Melikü'l-Mansûr Seyfeddîn Kalavûn (ö. 689/1290) tarafından Kahire'de inşa ettirilmiştir. Dört mezhebe göre hadis, tefsir ve tıp derslerinin verildiği bir eğitim mekanıdır. (Makrîzî, *el-Meva'iz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998) 4/226-230.

⁷⁶ Sübkî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 63.

Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Tâlib b. Ni'me b. Hasan b. Ali b. Beyân es-Sâlihî el-Haccâr 624/1226-27 yılında doğmuştur. İbnü'z-Zebîdî ve İbnü'l-Lettî'den (ö. 635/1237) hadis dinleyen el-Haccâr dönemin büyük alimlerinden icazete sahiptir. İbn Kesîr, onun Bağdatlı 138 âlimden icazeti olduğunu kaydetmiştir.⁷⁷ İbnü'z-Zebîdî'den *Sahîh-i Buhârî*'yi dinleyen el-Haccâr, bu eseri Dimâşk, Salihîye, Kahire, Mısır, Hama, Ba'lebek, Humus gibi yerlerde yetmiş defadan fazla rivayet etmiştir.

İbn Hacer, el-Haccâr'ın ölümüyle âlimlerin âlî isnaddan bir derece kaybettiğini ifade etmiştir.⁷⁸ Zehebî, el-Haccâr'ı "benzeri nadir bulunan, ilim talebi için uzak diyarlardan kendisine rıhle yapılan" şeklinde tanımıştır.⁷⁹ el-Melikü'n-Nâsır, el-Haccâr'dan hadis dinlemiş ve ona kendisi hil'at giydirmiştir. el-Haccâr'ın Eşrefiyye Dâru'l-Hadîs'inde yaklaşık 500 cüz'ün icazeti için verdiği dersleri dinleyenler arasında İbn Kesîr de yer almıştır. Ayrıca o, 9 Safer 730 (2 Aralık 1329) tarihinde el-Haccâr'ın Dimâşk Cami'indeki *Sahîh-i Buhârî* dersine katılmıştır. Tamamen ilme adanmış uzun bir ömür süren ve dönemin önemli alimlerine hocalık yapan el-Haccâr 25 Safer 730 yılında (18 Aralık 1329) hadis rivayetiyle meşgulken vefat etmiştir.⁸⁰

Sittü'l-Vüzerâ' gibi *Sahîh-i Buhârî* rivayetiyle meşhur olan Âişe bint Muhammed b. Abdilhâdî (ö. 816/1413) de bu icazetini el-Haccâr'dan almıştır. O, el-Haccâr'dan âlî isnadla rivayette bulunan son kişi olmasıyla büyük şöhret kazanmıştır. İbn Hacer, el-Haccâr'ın hocası İbnü'z-Zebîdî'den kadınlardan en son rivayette bulunan Sittü'l-Vüzerâ' ile el-Haccâr'dan âlî isnad ile rivayette bulunan son kişi olan Âişe bint Muhammed'in vefat tarihleri arasında tam 100 yıl bulunmasını hayretle ifade etmiştir.⁸¹

Talebeleri

Uzun yaşaması, babasından ve İbnü'z-Zebîdî'den *Sahîh-i Buhârî* ile *Müsdenu's-Şâfi*'yi âlî isnadla rivayet eden döneminde son kişi olması sebebiyle çevre bölgelerden çok sayıda talebe Sittü'l-Vüzerâ'dan icazet almak için yolculuklar yapmıştır. İbn Tağrîberdî bu yüzden Sittü'l-Vüzerâ'yı "ruhletü zemânihâ" "رحلة زمانها" (döneminde kendisine seyahat edilecek kişi) olarak vasıflandırmıştır.⁸²

O, gerek bulunduğu bölgeden gerek Mısır'dan gerekse çevre bölgelerden çok sayıda talebenin dersine katılması sebebiyle hicrî sekizinci asrın en çok öğrencisi olan alimleri arasına girmiştir. Zehebî ile oğlu Ebû Hureyre, Muhammed el-Vânî, Halil b. Keykeldî el-'Alâî (ö. 761/1359), İbn Râfi' gibi pek çok meşhur alime hocalık yapmıştır. Kendisinden kıraat, sema ve icazet yoluyla pek çok öğrenci ders almıştır. Zehebî ondan *Sahîh-i Buhârî* ile *Müsnedü's-Şâfi*'yi okuduğunu kaydeder. İbn Hacer'in çok rivayette bulunduğu kadın hocalarından Fâtıma bint Muhammed et-Tenûhiyye (ö. 803/1401) de

⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 18/328.

⁷⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 1/166.

⁷⁹ Zehebî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 1/118.

⁸⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 18/327-328.

⁸¹ İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-Müesses li'l-Mu'cemi'l-Müfehres*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 2/350,351; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 12/81; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 9/178,179.

⁸² İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 9/237.

Sittü'l-Vüzerâ'nın derslerine katılan kadın muhaddislerdendir.⁸³ İbn Hacer'in *Sahîh-i Buhârî* ile *Müsnedü's-Şâfi'i* rivayetinin senesinde Sittü'l-Vüzerâ' yer almaktadır.⁸⁴

Sittü'l-Vüzerâ'dan semâ yoluyla ders alanlar arasında Ahmed b. Hızır b. Abdurrahmân eş-Şâfiî (ö. 764/1363), Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. en-Nâsîh (ö. 784/1382), Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nüveyrî (ö. 733/1333), Ahmed b. Ali b. Ebî Bekir b. Nasr es-Sâlihî (ö. 760/1359), Ahmed b. Yahya b. İshak eş-Şeybânî (ö. 772/1371), Ahmed b. Yahyâ b. Fazlullah el-'Umerî (ö. 749/1349), Ebû Bekir b. Ömer el-Mevsilî (ö. 757/1356), Hasan b. Ali b. Muhammed el-Bağdadî (ö. 751/1350), Süleyman b. Salim b. Abdü'n-Nâsır b. Muhammed (ö. 764/1363), Süleyman b. Muhammed b. Hamd es-Sâbûnî (ö. 774/1373), Osman b. Yusuf b. Ebî Bekir en-Nüveyrî (756/1355), Ömer b. Muhammed b. Ali ed-Dîneverî (ö. 751/1350), Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman ed-Dimaşkî (ö. 783/1381), Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Temîmî (ö. 763/1362), Muhammed b. Ahmed b. Yakub b. Fadl b. Turhân (ö. 772/1370), Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilvânî el-Bekrî (ö. 761/1359), Muhammed b. Abdullah b. Ukayl (ö. 761/1360), Muhammed b. Abdurrahman b. el-Hidr ed-Dimaşkî (ö. 773/1372), Muhammed b. Abdü'l-Kerîm b. Abdünnur el-Halebî (ö. 772/1371), Muhammed b. Ali b. Saîd el-Ensârî Behâüddîn Ebu'l-Meâlî (ö. 752/1352), Muhammed b. Ali b. Ömer b. Hâlid el-Mahzûmî (ö. 789/1387), Mahmud b. Halîfe b. Muhammed b. Halef b. Muhammed b. Ukayl (ö. 767/1366), Yusuf b. Muhammed b. Abdullah el-Merdâvî (ö. 769/1367) bulunmaktadır.

Kadınlardan ise Cüveyriye bint Ahmed b. Ahmed el-Hekâriyye (ö. 783/1381), Fâtıma bint Ahmed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 766/1364) ve Birzâlî'nin kızı Fâtıma bintü'l-Kâsım b. Muhammed b. Yusuf (ö. 731/1330) sema yoluyla Sittü'l-Vüzerâ'dan *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemişlerdir.

Sittü'l-Vüzerâ'dan icazet alanlar arasında İbrahim b. Hüseyin b. Ömer eş-Şirâzî el-Mekkî (ö. 770/1369), Sâlim b. Yakût el-Mekkî (ö. 763/1362), Abdullah b. Muhammed en-Neşaverî el-Mekkî (ö. 790/1388), Muhammed b. Muhammed b. İbrahim eş-Şâfiî (ö. 800/1397), Fâtıma bint Muhammed b. Ahmed el-Müneccâ (ö. 803/1400) gibi alimler bulunmaktadır. Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî (ö. 749/1348) de Sittü'l-Vüzerâ'dan icazet aldığını belirtmiştir.⁸⁵

Küçük yaşta Sittü'l-Vüzerâ'nın derslerine götürülen alimler arasında Ahmed b. Ahmed b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Musa el-Hekârî (ö. 763/1362), Hızır b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 756/1355), Zehebî'nin oğlu Ebû Hureyre (ö. 799/1397), Ali b. Muhammed b. Abdülmü'tî b. Sâlim el-Mısrî (ö. 795/1393), Ömer b. Abdurrahman b. el-Hüseyn el-Lahmî el-Kıbâbî (ö. 755/1354), Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 789/1387), Muhammed b. Abdullah b. Ali (ö. 776/134), Muhammed b. Abdullah b. Malik b. Meknûn b. Necm b. el-'Aclûnî (ö. 772/1370), Hibe bint Ahmed b. Muhammed b. Sâlim b. Sasra (ö. 786/1384) bulunmaktadır.

⁸³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 12/101.

⁸⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, thk. Muhammed Şekur Meyâdinî (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1998), 25,40.

⁸⁵ el-Vâdiâşî, *Bernâmeec*, 175.

Sittü'l-Vüzerâ'nın talebelerinden bir kısmı ona *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını okurken, bazı öğrencileri bir bölümünü yahut bir babını okuyup rivayet etmişlerdir. *Sahîh-i Buhârî*'yi ondan okumadığı halde rivayet etmek için icazet alan talebeleri de mevcuttur.⁸⁶

İlmî ve Ahlaki Kişiliği

Kaynaklar Sittü'l-Vüzerâ'nın hem ahlaki hem de ilmî kişiliğinden övgü ile bahseder. O, fazilet ve hayır sahibi, zâhide, dindar, fesâhat sahibi, güzel ahlaklı olarak anılır. Öğrencisi Zehebî, hadisleri âlî isnadla rivayet etmesindeki maharetinden dolayı onu “müsnidetü'l-vakt” yani zamanının müsnidesi⁸⁷ olarak tanıtmıştır.⁸⁸ İbn Hacer, Sittü'l-Vüzerâ için Zehebî'nin “hadis semâî hususunda azimli bir hanım” olduğunu ifade ettiğini aktarmıştır.⁸⁹ Safedî de onun hadis rivayeti hususunda çok azimli bir hanım olup bu özelliği sayesinde şöhret kazandığını, *Sahîh-i Buhârî*'yi defalarca rivayet etmesinden dolayı pek çok hayır kazandığını ifade etmiştir. Böylece Sittü'l-Vüzerâ'nın hadis semaındaki sebat ve gayretine, bütün gününü hadis rivayetine sarfetmesiyle temayüz ettiğine dikkat çekmiştir.⁹⁰ Sittü'l-Vüzerâ'yı Makrîzî “el-müsnidetü'l-muammera”⁹¹, el-Yâfiî⁹² ile İbnü'l-İmâd⁹³ “müsnidetü'l-vakt” olarak zikretmişlerdir. İbn Tağriberdî, icazet almak için pek çok bölgeden alimin kendisine gelmesinden ötürü Sittü'l-Vüzerâ'yı “ruhletü zamâniha” “döneminde kendisine seyahat edilecek kişi” olarak vafsetmiştir.⁹⁴ İbn Kesîr ise onu “Sahîh-i Buhârî ravisi” diye zikretmiştir.⁹⁵ Ömrü boyunca hadis tahammül ve rivayetinde göstermiş olduğu gayret ve sebat sayesinde kendisinden övgüyle bahsettiren Sittü'l-Vüzerâ'nın vefat ettiği güne kadar hadis rivayet ettiği kaydedilir.⁹⁶ Hadis dinlemek ve icazet almak için dünyanın dört bir yanından talebenin kendine akın etmesi Sittü'l-Vüzerâ'nın bütün gününü hadis rivayetine ayırmasında etkili olmuş olmalıdır.

Vefatı

Uzun yaşayan ve ömrünü hadis rivayetiyle geçiren Sittü'l-Vüzerâ dört evlilik yapmıştır. Sonuncu evliliğinin Necmeddîn Abdurrahman b. eş-Şîrâzî (ö. ?) ile gerçekleştiği bilinmektedir. Diğer üç evliliğinin kimlerle olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Evliliklerinin ölüm sebebiyle mi yoksa boşanma sebebiyle mi olduğuna dair de kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Bu

⁸⁶ Ma'tûk, *Cühûdü'l-Mer'e*, 203.

⁸⁷ Müsnid: Hadis hakkında bilgisi olsun veya olmasın hadisi senedli olarak rivayet eden kimse, âlî isnada sahip olan, hadis senedi hususunda vukufiyet sahibi kimse anlamlarında kullanılan bir hadis ıstılahıdır. (Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 116; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 282).

⁸⁸ Zehebî, *el-İber fi Haberî men Gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/44.

⁸⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, 2/263.

⁹⁰ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, 2/398.

⁹¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/521.

⁹² el-Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî (ö. 768/1367) *Mirâtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yekzân fi Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Hevâdisi'z-Zamân*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/192.

⁹³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 8/73.

⁹⁴ İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 9/237.

⁹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 18/158.

⁹⁶ Zehebî, *Mu'cemü's-Şuyûh*, 1/1/292.

evliliklerinden üç kızı olmuştur. Evli ve çocuklarının olması onu hadis rivayetinden alıkoymamıştır. İki kez hacca gitmiştir.⁹⁷ Kutsal topraklarda hadis rivayetinde bulunup bulunmadığı hususunda da bir bilgiye rastlanmamaktadır. 18 Şaban 716 (5 Kasım 1316) Cuma günü 92 yaşındayken Dimâşk'ta vefat etmiştir. Cuma namazından sonra kılınan cenaze namazının ardından Kasiyûn'daki Camiu'l-Muzafferî yakınındaki kabristana defnedilmiştir.

Sonuç

Hadis ilminin parlak dönemlerine tekabül eden hicrî sekizinci asırda yaşamış olan Sittü'l-Vüzerâ', bu dönemin önemli isimleri arasına ismini kaydettirmeyi başarmıştır. Ulemâ sınıfına mensup bir ailede yetişmiş olmasının Sittü'l-Vüzerâ'nın başarısındaki katkısı büyüktür. Zira o dönemin önemli muhaddisleri kız çocuklarının eğitimlerine önem vermiş, kızlarını küçük yaşta ilim meclislerine götürerek meşhur hocalardan önemli hadis kitaplarının icazetini almalarına gayret etmişlerdir. İlmi bir çevrede yetişmiş olan Sittü'l-Vüzerâ' ilk eğitimini küçük yaşlarında muhaddis babasından almıştır. Henüz altı yaşında iken *Sahîh-i Buhârî* râvilerinden İbnü'z-Zebîdî'nin derslerine götürülerek ondan âli isnada sahip olmasıyla ün kazanmıştır. Geniş bir hoca grubuna sahip olmaması Sittü'l-Vüzerâ'nın tahsil hayatını etkilememiş olmalıdır, zira babası dışında ders aldığı tek hocasının icazetiyle ömrünün sonuna kadar tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. Uzun bir ömür yaşamış ve gününün büyük bir bölümünü hadis rivayetiyle geçirmiş olan Sittü'l-Vüzerâ' pek çok hadis talebesinin müracaat ettiği bir muhaddis olmayı başarmıştır. Sadece yaşadığı bölgedeki değil dünyanın dört bir yanındaki öğrencilerden rağbet görmüş, çok sayıda alim ondan kıraat, semâ ve icazet yoluyla rivayette bulunmuştur. Hadis rivayetindeki titizliği ve sebatıyla anılan Sittü'l-Vüzerâ', kendisinden hadis almak için uzun yol kat ederek gelen talebelerine sabırla hadis rivayetinde bulunmaktan geri durmamıştır. Tabakat müellifleri onu “müsnidetü'l-vakt” “ruhletü zemânihâ” gibi övgü ifade eden vasıflarla anmışlardır.

Hicrî sekizinci asırda *Sahîh-i Buhârî*'yi en çok rivayet eden kadın muhaddis olarak bilinen Sittü'l-Vüzerâ'nın şöhreti Mısır'a kadar uzanmış, bu yüzden Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'ini rivayet etmesi için oraya davet edilmiştir. Bu davete icabet eden Sittü'l-Vüzerâ'dan Mısır'ın önemli devlet ricâli ve uleması icazet almışlardır. Mısır'a yolculuğunda Sittü'l-Vüzerâ'ya eşlik eden Ahmed b. Ebî Tâlib el-Haccâr'ın Sittü'l-Vüzerâ' ile birlikte hadis rivayetinde bulunması o dönemde kadınların erkek hocalarla birlikte ders verdiğini göstermektedir. Sittü'l-Vüzerâ'nın bu seyahati 91 yaşında gerçekleştirmiş olması bir hayli ilgi çekicidir. Mısır'a davet edilmesi ve rihle gerçekleştirerek orada defaatle rivayette bulunması o dönemde kadının sosyal ve ilmi konumunu ortaya koymaktadır. Sittü'l-Vüzerâ'nın özel hayatına dair fazla bilgi bulunmamakla birlikte dört evlilik yaptığı ulaştığımız tespitler arasındadır. Bu evliliklerin eşlerinin vefatı sebebiyle mi yoksa boşanma sebebiyle mi gerçekleştiği bilinmese de bu husus o dönemde kadınların birden fazla evlilik yaptıklarını

⁹⁷ Birzâli, *el-Muktefî*, 4/235.

göstermektedir. Üç kızı olduğu bilinen Sittü'l-Vüzerâ'nın evli ve çocuk sahibi olması kendisini Hadis ilmindeki çalışmalarından alıkoymamıştır.

Sittü'l-Vüzerâ'nın yetiştiği ortam, tahsil ve tedris hayatı bize Memlûkler döneminde kadınların Hadis ilmindeki faaliyetlerine dair veriler sunmaktadır. Bu dönemde Sittü'l-Vüzerâ gibi önemli hadis kitaplarının sonraki nesillere intikal etmesinde mühim vazifeler üstlenen pek çok kadın bulunmaktadır. Bu çalışmada, Sittü'l-Vüzerâ örneği üzerinden kadınların önemli hadis kaynaklarının sonraki nesillere aktarılmasındaki aktif rolleri ortaya konmuştur.

Kaynakça

- Aslan, Recep. "Suyûfî'nin Hadis İlmindeki Kadın Hocaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Kış 2011), 127-143.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (Mart 2006), 142-182.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2015.
- Birzâlî, Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbîlî ed-Dimaşkî (ö. 739/1339). *el-Muktefî 'alâ Kitâbi'r-Ravzateyn*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmüri. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.
- Bozkurt, Nebi. "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Eren, Mehmet. "Kadınların Hadis İlmine Katkıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (Nisan 2003), 83-110.
- Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî (ö. 832/1429). *Zeylû't-Takyîd fî Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânid*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Muhammed Mustafa el-A'zamî". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 179-190.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yani'l-Mi'eti's-Sâmine*. 6 Cilt. Haydarabad: Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *el-Mecma'u'l-Müesses li'l-Mu'cemi'l-Müfehres*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *İnbâu'l-Gumr bi-Enbâi'l-Umr*. thk. Dr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Mısır: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslamiyye, 1969.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *el-Mu'cemü'l-Müfehres*. thk. Muhammed Şekur Meyâdinî. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1998.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şiyrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Râfi', Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi' b. Hicris es-Sellâmî (ö. 774/1372). *el-Vefeyât*. thk. Sâlih Mehdi Abbas, Beşşar Avvad Marûf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî (ö. 795/1393). *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî (ö. 874/1470). *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 7 Cilt. Beyrut: Heyetü'l-Mısıriyye el-'Âmmetü li'l-Kitab, 2009.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî (ö. 874/1470). *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî Dâru'l-Kütüb, 2010.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679). *Şezerâtü'z-Zeheb*. thk. Mahmud Arnavut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Müneccâ, Müneccâ b. Osman b. Es'ad b. el-Munecâ et-Tenûhî (ö. 695/1291). *el-Mümti' fî Şerhu'l-Mukni'*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). *Ulûmü'l-Hadîs*. thk. Nureddîn 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kavşut, Fatma. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicri XI. Asır Memlûkler Dönemi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kurt, Abdurrahman. "Sahîh-i Buhârî İçâzetli Kadın Muhaddis: Kerîme bnt. Abdülvehhâb". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (Haziran 2018), 453-476.
- Kurt, Rabia. "Münzirî'nin (v. 656/1258) Hadis Aldığı Kadın Hocaları Hakkında Bir Değerlendirme (et-Tekmile Özelinde)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Haziran 2017), 193-225.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442). *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abd'l-Kâdir 'Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442). *el-Meva'iz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsar*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ma'tûk, Salih Yusuf. *Cühûdü'l-Mer'e fî Rivâyeti'l-Hadîs el-Karni's-Sâmin el-Hicrî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Ma'tûk, Salih Yusuf. *İlmü'l-Hadîs fî Mekke el-Mükerreme Hilâle'l-Asri'l-Memlûkî*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2000.
- Muhammed b. Azzûz. *Büyûtâtü'l-Hadîs bi-Dimaşk*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2004.

- Muhammed b. Azzûz. *Cühûdü'l-Mer'eti'd-Dimaşkiyye fî Rivâyeti'l-Hadîsi's-Şerîf*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Muhammed b. Azzûz. *Safahât Müşrika min İnâyeti'l-Mer'e bi-Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Nuaymî, Ebû'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed (ö. 978/1521). *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, thk. İbrâhim Şemseddin. 2 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî (ö. 733/1333). *Nihâyeti'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2002.
- Ömer Rızâ Kehhâle. *A'lâmü'n-Nisâ fî 'Âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Özağar, Mehmet Emin. "Hadis Tarihinde Kadın Gerçeği Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 189-202.
- Özcan, Hayriye Betül. *Sehâvî'nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363). *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420.
- Sayeed, Asma. "Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek I". çev. Orhan Yılmaz. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (2015), 159-170.
- Sayeed, Asma. "Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek (II. Bölüm)". çev. Orhan Yılmaz. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (29 Haziran 2016), 171-186.s
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö. 902/1497). *ed-Dav'u'l-Lâmi li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Menşûrât Dâr-ı Mektebeti'l-Hayât, 2010.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370). *Mu'cemü's-Şuyûh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2005.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Vâdîâşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Câbir b. Muhammed el-Kaysî (ö. 749/1348) *el-Bernâmeçü İbnü Câbir el-Vâdîâşî*. thk. Muhammed Habîb el-Hîle. Tunus: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1981.
- Yâfî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfî el-Yemenî (ö. 768/1367) *Mirâtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yekzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Hevâdisi'z-Zamân*. thk. Halîl Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1997.

- Yalçın, Mehmet Fatih. “Memlûkler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (31 Aralık 2018), 295-319.
- Yılmaz, Muhammet. *İbn Hacer’in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Muhammet - Emiroğlu, Nagihan. “Memlûklerde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri”. *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 97-111.
- Yılmaz, Saim - Yalçın, Mehmet Fatih. “Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd’in Hocaları Özelinde” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 455-476.
- Yiğit, İsmail. “Memlûkler Zamanında (1250-517) Kadın”. *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 131-144.
- Yiğit, İsmail. “Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/748-756.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed (ö.748/1347). *el-İber fi Haberi men Gaber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed (ö.748/1347). *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed (ö.748/1347). *Târîhu’l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed (ö.748/1347). *Mu‘cemü’s-Şuyûh*. thk. Muhammed el-Habîb el-Hîle. 2 Cilt. Taif: Mektebetü’s-Sadîk, 1988.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672e-ISSN: 2602-2346

Kâtip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Ahyâr* Adlı El Yazması Eserindeki Bazı Hikmetli Sözler

Some Wise Words in Kâtip Çelebi's Manuscript Titled *Tuhfetu'l-Ahyâr*

İkra SARIÇİÇEK

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Arap Dili Belagatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Süleyman Demirel University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Literature, Master's Student
Isparta/Türkiye
İkra.saricicekk@gmail.com | orcid.org/0009-0002-1951-5234

Ramazan KAZAN

Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Arap Dili Belagatı Anabilim Dalı
Prof. Dr. Süleyman Demirel University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Isparta, Türkiye
Isparta, Türkiye
ramazankazan@sdu.edu.tr com | orcid.org/0000-0003-3103-111X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 7 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: İkra Sarıçiçek, Ramazan Kazan, “Kâtip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Ahyâr* Adlı El Yazması Eserindeki Bazı Hikmetli Sözler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 59-80.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./ This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Süleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Kâtip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Ahyâr* Adlı El Yazması Eserdeki Bazı Mesel ve Hikmetli Sözler¹

Öz

XVII. yüzyılın öne çıkan bilim adamlarından birisi Kâtip Çelebi'dir. El yazması olan eser XVII. Yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu asır, Osmanlı Devleti'nde önemli siyasi, kültürel ve sosyal değişimlerin yaşadığı bir dönemdir. Yine bu asırda devletin sınırları genişlemiş, ticaret ve kültürel etkileşimler artmıştır. Kâtip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* kitabı da bu dinamik dönemin pek çok alandaki edebî, siyasi, tarihî zenginliğini yansıtmaya açıktır. Aynı zamanda bu eser, Osmanlı Devleti'nin geniş entelektüel dünyasının yansıması olmakla kalmaz, dönemin fikrî çeşitliliğini ve zenginliğini gösteren önemli bir penceresidir. Eser Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinden ve kültürel unsurlardan hareketle kaleme alınması açısından ayrı bir değere sahiptir. Kâtip Çelebi, 1609-1657 yılları arasında yaşamış başta tarih ve coğrafya olmak üzere çeşitli sahalarda çok sayıda eser vermiştir. Bunlardan didaktik türde yazılan "*Tuhfetu'l-Ahyâr*", bir nevi ansiklopedik türde el yazması bir eserdir. Kâtip Çelebi'nin bu el yazması, Osmanlı Devleti'nin zengin kültürel mirasının bir kısmını günümüze aktarması açısından ilgi uyandıran bir hazinedir. Yine o, sadece bir kitap değil, aynı zamanda farklı dillerin ve düşüncelerin bulunduğu bir kavşaktır. Kâtip Çelebi bizzat kendisinin belirttiği üzere daha önce hiçbir eserde geçmemiş olan nadir bilgileri ve örneklerini bu eserde bir araya getirmiştir. El yazması olan eserin, iki nüshası olmakla beraber 565 varaktan oluşmaktadır. Yazıldığı dil Arapça olmakla beraber bazı şiirler, meseller ve hikmetli sözler takdim edilirken duruma göre Türkçeye ve Farsçaya da yer verilmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi nüshası, müellif hattından oluşmaktadır. Diğer nüsha ise Mısır'da bulunmaktadır. Bu çalışmada İstanbul nüshası esas alınacaktır. Mısır'daki nüsha ise başka bir çalışmada karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Makalenin yazımında eser hakkında henüz ayrıntılı bir çalışma yapılmamış olması başlıca etken olmuştur. Bu çalışmayla "*Tuhfetu'l-Ahyâr*"da yer alan bazı meseller ve hikmetli sözler Arapça veya Farsça asıllarıyla ve Osmanlıca şekliyle takdim edilecek sonra tercümeler, varsa garip kelimelerin anlamları verilecektir. Daha sonra da konunun netleşmesi ve anlaşılması için kısa bir yoruma yer verilecektir. Öncelikle eserde yer alan meseller daha sonra hikmetli sözler takdim edilecektir. Atasözleri olarak ifade edilebilecek olan meseller, toplumların yüzyıllarca süren tecrübelerinden hareketle ortaya çıkması açısından önemli edebî türlerden birisidir. Meseller toplumların din, dil, gelenek, coğrafya, tarihlerinden hareketle bazı farklılıklar gösterebilmektedir. Bu farklı ifadelerin dahi kültürel değerleri yansıtmaya açıktır. Ayrıca nesirde ve konuşmalarda kullanıldığı zaman içinde barındırdığı edebî sanatlarla oldukça dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Hikmet lafzı ise veciz ve anlamlı söz olması bakımından mesel ile

¹ Bu makale, 'Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Es'ar Adlı Eserin Üslup Açısından İncelenmesi' başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

aynı manayı ifade eder. Ancak hikmet, hakikate uygun, üzerinde tefekkür edilmiş sözlerdir. Bunun dışında aralarında başka farklar da vardır. Meselde delil getirme söz konusu iken, hikmette daha çok öğüt verme, ibret alma, tembih, öğretme söz konusudur. Ayrıca meseller herhangi bir kişinin söylediği sözler iken, hikmetler bilge kişilerin, filozofların söz ve düşüncelerinden meydana gelmektedir. Yine hikmetli sözler daha uzun cümleleri ihtiva edebilmektedir. Çalışmada, makale sınırları çerçevesinde eserdeki tüm hikmetli sözlere ve mesellere yer verilmeyecektir. Bu nedenle sadece belirli örnekler seçilerek ilim ve edebiyat dünyasının dikkatlerine sunulacaktır. Gelecekteki derinlemesine çalışmalar yapacaklar için bir nebze de olsa Kâtip Çelebi'nin düşüncelerine ve yaşadığı dönemin ruhuna daha yakından bakma fırsatını sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr*, Kâtip Çelebi, Hacı Halife, Arapça, ibare, mesel, hikmetli söz.

Some Proverbs and Words of Wise in Kâtip Çelebi's Manuscript Named *Tuhfetu'l-Ahyâr*
Abstract

One of the prominent scientists of the XVII. century is Kâtip Çelebi. The manuscript work was written in the 17th century. This century was a period of significant political, cultural and social changes in the Ottoman Empire. Also in this century, the borders of the state expanded and trade and cultural interactions increased. Kâtip Çelebi's book *Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* also stands out in terms of reflecting the literary, political and historical richness of this dynamic period in many areas. At the same time, this work is not only a reflection of the broad intellectual world of the Ottoman Empire, but also an important window showing the intellectual diversity and richness of the period. The work has a special value in terms of being written based on different regions and cultural elements of the Ottoman Empire. . Kâtip Çelebi lived between 1609-1657 and produced many works in various fields, especially history and geography. Among them, “*Tuhfetu'l Ahyâr*”, written in a didactic style, is a kind of encyclopedic type of manuscript. This manuscript by Kâtip Çelebi is an intriguing treasure as it conveys some of the rich cultural heritage of the Ottoman Empire to the present day. Also, it is not just a book, but also a crossroads where different languages and thoughts meet. As Kâtip Çelebi herself stated, he brought together in this work rare information and examples that have not been mentioned in any work before. Although there are two copies of the manuscript, it consists of 565 pages. Although the language in which it is written is Arabic, some poems, proverbs and wise words are presented, and Turkish and Persian are also included depending on the situation. . The Süleymaniye Library Esad Efendi copy of the work consists of the author's line. The other copy is in Egypt. In this study, the Istanbul copy will be taken as basis. The copy in Egypt will be discussed comparatively in another study. The main factor in writing the article was that no detailed study had been carried out on the work yet. In this study, some proverbs and wise sayings in “*Tuhfetu'l Ahyar*” will be presented in Arabic or Persian originals and in Ottoman form, and then the

translations and the meanings of strange words, if any, will be given. Then, a brief comment will be included to clarify and understand the subject. First of all, the proverbs in the work will be presented, and then the words of wisdom will be presented. Parables, which can be expressed as proverbs, are one of the important literary genres in terms of emerging from the centuries-long experiences of societies. Proverbs may show some differences depending on the religion, language, tradition, geography and history of societies. Even these different expressions have a special value in terms of reflecting cultural values. In addition, it has a very remarkable feature with the literary arts it contains when used in prose and speeches. The word “wisdom” expresses the same meaning as the proverb in that it is a concise and meaningful word. However, wisdom is words that are in line with the truth and have been meditated on. Other than this, there are other differences between them. While it is about providing evidence in the parable, it is more about giving advice, taking lessons, admonishing and teaching in wisdom. Moreover, while proverbs are words spoken by any person, wisdoms consist of the words and thoughts of wise people and philosophers. Again, wise words can contain longer sentences. In the study, not all wise words and proverbs in the work will be included within the limits of the article. For this reason, only certain examples will be selected and presented to the attention of the scientific and literary world. It will provide those who will carry out in-depth studies in the future with the opportunity to take a closer look at Kâtip Çelebi's thoughts and the spirit of the period in which he lived.

Keywords: *Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr*, Kâtip Çelebi, Hacı Halife Arabic, expression, parable, wise word.

Giriş

Matbaanın icat edilmesinden önce ve yaygınlaşması sırasında müellifler, eserlerini elle yazıyor sonra diğer sanat erbabı tarafından çoğaltılıyordu. Özellikle müellif hattıyla yazılan eserlerin ayrı bir önemi olduğu bilinmekteydi. Diğer taraftan matbaanın yaygınlaşması ve kitap basımının hızlı bir şekilde artmasından uzun yıllar sonra bir kenarda unutilan veya ulaşılamayan eserlerin araştırılmasına da önem atfedilmeye başlandı. Böylece el yazması eserleri gün yüzüne çıkarmanın ve ilim dünyasının dikkatine sunmanın önemi bir kat daha artmış oldu.

Kâtip Çelebinin *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehak* ve *Cihannüma* gibi eserleri üzerinde daha önce pek çok çalışma yapılmıştır. Didaktik eserler kategorisinde olan *Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* adlı el yazması hakkında şimdiye kadar ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Ancak eser hakkında Ahmet Yıldız'ın on beş sayfalık bir makale türü çalışması tespit edilmiştir. Ahmet Yıldız, eserin bazı bölümlerinden birkaç örnek seçerek kitabın tanıtımını yapmıştır.

Müellifin el yazması bu eserinin tamamını ilim dünyasının dikkatine sunmak detaylı bir çalışmayı ve uzun zamanı gerektireceğinden makalede sadece ihtiva ettiği hikmetli sözlere yer

verilecektir. Eserin diğer bölümleri Lisans Üstü tez çalışması kapsamında ele alınacaktır. Önce müellif hakkında kısa bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

1. Müellif Kâtip Çelebi'nin Hayatı

XVII. yüzyılın önemli bilim adamlarından Kâtip Çelebi, Osmanlı döneminde 1609-1657 yılları arasında yaşamıştır. Eserlerinin kadri kıymeti zaman geçtikçe daha iyi anlaşılmıştır. Bu bağlamda Osmanlı ulemasını tanıtan müellifler arsında yer alan Bursalı Mehmed Tahir şöyle söylemektedir: “Fenni nafi eserler tahririne sırf mukadderat eylemiştir ki bu cihetle yazdığı eserler, zamanı geçtikçe kıymeti artan asarı akika kabilindedir.”² İfade edilebilir ki, müellifin yazdığı eserlerin pek çoğu dönemde rağbet görmemiş ve önemi sonradan anlaşılmıştır. Onun izinden giden Osmanlı aydınları, ancak vefatından yarım asır sonra onun tespitlerini kavramışlardır. Bundan dolayı eserleri zamanla farklı konuda başvuru olan oldukça önemli bir kaynak haline gelmiştir.

Asıl adı Mustafa, babasının adı Abdullah olan ve annesinden edindiği bilgilere göre Kâtip Çelebi, 1017/1609 yılı Zilkade ayında Sultan Birinci Ahmed döneminde İstanbul Fatih'te dünyaya gelmiştir ve hayatının çoğunu orada idame ettirmiştir. Babası olan Abdullah ise Harem-i Hümayunda Sultan Mehmed Han döneminde Sipahi Bölüğünden çalışan ve 44 yıl seferlere çıkan bir zattır. Kâtip Çelebi bu bilgiye ilave olarak babasının oldukça dindar, ayrıca alimlerin ve şeyhlerin meclislerinde yer aldığına da dikkat çekmektedir.³

Küçük yaşlarda Kırımlı İsa Efendi'den özel olarak Kur'an ve tecvit eğitimi almıştır. Kur'an hafızlığını da bu süre zarfında tamamlamıştır. Ayrıca Zekeriyya Ali İbrahim Efendi ve Nefes Zade adlı hocalardan da dersler almıştır. Böğri Ahmed Çelebi efendiden de hat sanatını öğrenmiştir.⁴ On dört yaşına geldiğinde babası, Kâtip Çelebi'yi kendi mensup bulunduğu Dîvân-ı Hümayun kalemlerinden Anadolu Muhasebeciliği Kalemine almıştır. Babasıyla beraber orduda pek çok sefere iştirak etmiştir.⁵ Safevilerle yapılan Bağdat seferine katıldıktan sonra Musul'a döndüğü zaman babası Abdullah Efendi, 1035 yılı Zilkade ayında hayata gözlerini kapamıştır. Bundan sonra Kâtip Çelebi ardı arkası kesilmeyen birçok acı ve sıkıntılarla karşılaşmıştır. Daha sonra İstanbul'a gelerek hocası Kadızade'nin derslerine devam etmiştir. İlmî ve fazileti ile meşhur A'rec Mustafa Efendi, Ayasofya Dersiamı Abdullah ve Süleymaniye Dersiamı Keçi Mehmet Efendi gibi tanınmış zatlardan dersler almıştır.⁶

Kâtip Çelebi, tarihten başka ilimlere de merak salmış, coğrafya kitaplarını okumuş; Bilhassa Batıdakilerin bu alanda ileri gittiklerini görmüş ve coğrafya alanındaki bu eksikliği telafi etmek için *Cihannümayı* yazmaya karar vermiştir. Muhtelif eserlerinde de “Coğrafya, bir Devletin en başta

² Bursalı Mehmed Tahir, *Kâtip Çelebi*, Kanaat Matbaası, (İstanbul: Dersaadet, 1331), s. 4.

³ Fikret Sarıcaoğlu, “Kâtip Çelebi'nin Otobiyografileri” *Tarih Dergisi*, S. 37, 2002, ss. 297-320.

⁴ Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), s. 4-6.

⁵ Orhan Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/katib-celebi>, (28.05.2023)

⁶ Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebiden Seçmeler*, (İstanbul: Devlet Kitapları, 1986), s. 3.

bilinmesi zorunlu bir iştir. Bundan dolayı Osmanlı coğrafyasının, kendisiyle sınırdış olan ülkeleri bilmesi elzemdir.” diyerek zamanının sıkıntılarına gösterdiği pragmatik yaklaşımla kalıcı çözümler bulmaya çalışmıştır. Bunun neticesinde Kâtip Çelebi, kendinden önceki Müslüman coğrafyacılarından Piri Reis ve Evliya Çelebi'nin yaptıkları gibi *Cihannüma* adlı eserinde Osmanlı sınırları ile yetinmemiş, topyekûn kâinatı hedefleyerek kaleme almıştır. Telif ettiği Arapça ve Türkçe eserlerindeki noksanlıkları tamamlayabilmek için batılı kaynaklarından faydalanmayı düşünen müellif, Latinceyi çözümleyebilecek kadar öğrenmiştir.⁷

1055 (1645-46) yılında meydana gelen Girit seferi sırasında haritalarla ilgili yapılan çizimler ve telif edilen eserler üzerinde çalışma fırsatı bulmuştur. Bu tarihten itibaren de memurluktan ayrılmış ve tamamen ilmi çalışmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Kendisi daha çok tarihî ve biyografik konular üzerine meşgul olmuş, astronomi ve anatomi bilmeyen kimsenin Allah'ı tanımaktan âciz kalacağını ifade etmiştir.⁸

Hayatıyla ilgili yazılan kayıtlardan öğrendiğimiz kadarıyla ömrünün son on yılını doğrudan ilmî çalışmalara vermiştir. Müellif, arta kalan zamanlarında da öğrencilerine çeşitli dersler vererek birçok talebe yetiştirmiş ve 48 yıllık kısa bir hayata muhtelif konularda yaşadığı döneme tanıklık edecek 22 ayrı eseri sığdırabilmiştir. XVII. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasının mütebahhir bilgini 1067 yılı sonlarında Zilhiccenin 27. cumartesi günü (6 Ekim 1657) hayata gözlerini kapamıştır.

Hayatına dair bu genel bilgilerden sonra makaleye konu olan el yazması eseri hakkında bilgiler vermek yerinde olacaktır.

2. *Tuhfetu'l-Ahyâr Fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* Adlı Eseri

Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr adlı el yazması eseri “alfabe” sırasına göre tanzim edilmiş ansiklopedik türde yazılan bir kavramlar mecmuasıdır. XVII. yüzyılda Kâtip Çelebinin kaleme almış olduğu bu eserde duruma göre Arapça, Farsça ve Türkçe olarak pek çok kelime ve terimlerin tanıtımı yapılmıştır. Yazarın kullanmış olduğu dil ve üslubu ise açık, anlaşılır ve akıcıdır.

Eserde ilk olarak alfabetik sıraya göre kelimelerin ve terimlerin tanıtımı yapılmıştır. Kelime ile ilgili kısa ve özgün benzetmeler yapılarak açıklamalarda bulunulmuştur. Konu ile ilgili metin içerisinde birkaç fıkra, özdeyiş ve şiirler serpiştirerek okuyucuyu hem bilgilendirmek hem de hoş vakit geçirmeleri amaçlanmıştır. Muhteviyatında hikmetler, hoş latifeler, atasözleri ve çeşitli kaynaklardan derlediği şiirler, sarf ve nahve dair malumatlar da yer almaktadır. Kâtip Çelebi eserinin son sözünde belirttiği gibi daha önce hiçbir eserde geçmemiş olan nadir bilgileri ve örneklerini bu eserde bir araya getirmiştir.

⁷ Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), s. 19-33.

⁸ Gökyay, *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, s. 32.

Tuhfetü'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr, Osmanlı döneminde yazılmış olan atasözleri ve hikmetli sözler hakkında kaynak niteliği taşıyan değerli bilgiler ihtiva eder. Bu eserde yer alan atasözlerin bir kısmı Osmanlı kültürüne ait felsefi ve ahlaki düşünceleri yansıtır. Eserde, müellifin muhtelif konularda bilgilere temas etmesi, onun engin bir bilim adamı olduğunu açıkça göstermektedir. Eser, sistematik halde tanzim edilmiş ve ele alınan konuya/maddeye dair ilginç bilgiler verilmiştir. Örnek vermek gerekirse, müellif eserine (الاب) baba, kelimesiyle başlamış, devamında da aile fertleriyle ilgili çeşitli örnekler vermiştir.⁹ Daha sonrasında (الادب) edep kelimesiyle edebî tanımını yapmış, edebî edinmenin faydalarından çeşitli vecizelerle örnekler vermiştir.¹⁰

Harf sırasına göre (أوائل)/ilkler maddesinde yaratılanların başlangıcıyla alakalı ilklerden, ilk Müslüman olanlardan, ilk kadınlardan, ilk vahiy inen peygamberler ve yönetimle ilgili ilklerden bahsedilmiştir. Devamında da ilk yaratılan mahlukattan, önce akli, sonra nefsi, ardından tabiatı, feleği ve son olarak da ruhların derecelerine göre yaratıldığını belirtmiştir.¹¹ Kitabın sağladığı faydalara dikkat çekilmiş, aynı başlık altında kitap ödünç verme ile ilgili bazı kişilerin sözlerinden örneklere de yer vermiştir. Bu bağlamda Gazali'nin verdiği öğütlere yer vermesi de dikkate değerdir.¹²

1061(1650/1651)'de yazar tarafından temize çekilmeye başlanan kitap, 1063'te (1653) “ح” harfine kadar hazırlanmış, fakat yazarının ifadesine göre üzücü bir sebepten dolayı burada bırakılmıştır. Kâtip Çelebi hayatı ve eserleri hakkında, daha sonra farklı kişilerin elinde bulunan müsveddeleri Ağa Mehmed adlı bir kadı toplamış ve Yazıcı-zâde diye bilinen Mehmed Kâtîbî b. Ahmed'e bunları temize çektirmiştir. Eser (الاب)/baba kelimesiyle başlamakta ve (اليوم)/gün kelimesi ile sonlanmaktadır. Kâtip Çelebi'nin diğer eserleriyle birlikte *Tuhfetü'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* adlı eseri kendi döneminde ilgi gördüğü gibi günümüzde de kaynak olma özelliğini hala korumaktadır. Eser 565 varak olup, makale kapsamında faydalandığımız nüsha Süleymaniye Kütüphanesinde Esat Efendi bölümü, numara 2539 da yer almaktadır. Diğer nüshası da Mısır, Kahire de Hidiv Kütüphanesi, 721 numarada bulunduğu bilinmektedir.

Sonuç olarak Kâtip Çelebi, eserin ilk sayfalarında belirttiği gibi eseri tanzim ederken hikmetli söz ve şiirlerde belirli bir düzene riayet etmiştir. Ancak eser, sözlük türünde olduğu için alfabetik bir düzenle tanzim edilmiştir. Herhangi bir konuya ya da temaya dayalı bölümler yerine, alfabetik sıraya göre dizilmiş maddelerden oluşur. Eser, farklı kaynaklardan alınan filozofların sözleri, şiirler, atasözleri, meseller, hikmetli sözleri ve az da olsa farklı konuları da ihtiva eder. Sayfa kenarlarına ek notlar alınmasıyla okuyucunun daha iyi anlamasına yardımcı olmayı amaçlar.

⁹ Kâtip Çelebi, *Tuhfet'ul-Ahyâr fi'l Hikem ve'l-Eş'ar*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2539), 3a.

¹⁰ Çelebi, *Tuhfet'ul-Ahyâr*, 8b.

¹¹ Çelebi, *Tuhfet'ul-Ahyâr*, 31a.

¹² Gökyay, *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, s. 244 -267.

3. Kâtip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* Adlı Eserindeki Hikmetli Sözler

Önce kısaca meselin tanımına ve örneklerine yer verilecektir. Sonra hikmetin tanımına ve alanla ilgili sözlere dikkat çekilecektir. Ayrıca hikmetli sözlerin Osmanlı ve Fars şiirindeki yansımalarına, alanla ilgili takdim edilen bazı ayet ve hadislere de ayrı başlıklar halinde yer verilecektir.

3.1. Mesel

Arapça da atasözü anlamına gelen (مثل)/mesel kelimesinin çoğulu, (الأمثال)/el-emsâl olup lügatte “bir şeyin benzeri, dengi, aynısı, söz, sıfat, hüccet” gibi anlamlara gelmektedir. Yine mesel tek başına kullanıldığı gibi (ضرب المثل)/darb kelimesiyle birlikte (ضرب المثل) şeklinde de kullanılmaktadır.¹³

Mesel lafzı, (قَوْلٌ مَأْتُورٌ)/“nakledilen söz” kelimesiyle de ifade edilmektedir.¹⁴ Aynı kökten türeyen (تمثال)/timsal kelimesi de, benzetmek, heykel, ifade etmek, ortaya çıkmak anlamlarına gelmektedir. Yine aynı kelimedenden türeyen ve çoğulu (أمثلة) olan “misal” kelimesi ise, “benzer, denk, aynı, eş, benzeyen, eşdeğerli” anlamlarına gelir.¹⁵

Terim olarak kendisiyle ikincinin durumu birinciye benzetilen yaygın olan söz anlamına¹⁶ gelmektedir. Türkçedeki atasözü anlamına kullanılmaktadır.

Müellifin eserde bahsettiği mesel ile ilgili örneklerden bazısına değinmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.1.1

مَنْ أَكَلَّ قَلِيلًا لَا يَكُونُ عَلِيلًا¹⁷

“Kim az yerse, hasta olmaz.” Mesel de geçen (عليل)kelimesi, “tekrar tekrar koku süren kadın ya da hasta, illetli” anlamlarına gelmektedir. (أَعْلَاءَ) kelimesinin çoğulu ise (أَعْلَاءَ) lafzıdır.¹⁸

Arapça olan bu meselde belagat açısından bedî‘ sanatlarından seci‘ üslûbu vardır. Terim olarak seci‘, “iki fasılının son harflerinin aynı olmasına ya da benzeşmesine”¹⁹ denir. Görüldüğü üzere altı çizili fasıla sonlarında olan (قليلًا), (عليلًا) lafızların son harfleri arasında bu durum dikkat çekmektedir. Fasılaların son harfleri, kafiye, vezin ve harf sayısı bakımından birbirine denk olduğu için seci‘nin türlerinden olan murassa seci‘ söz konusudur. Ayrıca secili olan cümleler, okuyucu ve dinleyiciye de ayrı bir kulak zevki vermekte mesellerin ezberlenmesi ve naklini de kolaylaştırmaktadır.

¹³ İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem *Lisânu'l-'Arab*, C. XI (Lebanon: Dar Sader Publishers, 2011), s. 615.

¹⁴ Asım Efendi - Mustafa Koç, *el-Ukyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, C. I, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), s. 48.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, C. XI, s. 615.

¹⁶ el-Meydânî, Ahmed b. İbrahim en-Neysâbüri, *Mecmeu'l-Emsâl*, (tah: Naim Hasen Zarzûr), C. I (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.), s. 34.

¹⁷ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 16b.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, C. XI, s. 471

¹⁹ es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (tah: Abdulhamid Hendâvî), (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), s. 542.

Çok yemenin sağlık açısından zararına meselde secili bir şekilde dikkat çekilmiştir. Bu gün obezitenin en önemli nedenlerinden birinin aşırı derecede yemeden kaynaklandığı bilinmektedir. Denilebilir ki İslam'ın toplum hayatına girmesinden sonra yeteri kadar ya da az yeme konusundaki özellikle hadislerden hareketle pek çok atasözü ortaya çıkmıştır.²⁰ Müellif de eserde geçen bu atasözleriyle az yemenin faydaları üzerinde durmuş ve bununla ilgili değişik açıklamalarda bulunmuştur.

3.1.2

الوقت سيف قاطع والناس نيام.²¹

“Vakit, insanlar uyurken keskin bir kılıçtır” Atasözünde geçen قاطع kelimesi, قطع fiilinin ismi faili olup “kesici alet, yolculuğa çıkmaktan aciz olan” anlamına gelmektedir.²²

Müellifin eserinde yer verdiği bu vecizede vaktin ne kadar kıymetli olduğu, ömrün boş şeylerle geçirilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. İnsanların uyuması, farkında olmamak, gaflete dalmaktan kinayedir. Gaflette olan insan, vaktin kıymetini bilmeyip onu iyiye, güzele kullanma konusunda zafiyete düşer. Yine vaktin kılıca benzetilmesi telafisinin mümkün olmayacağını ifade eder. Nasıl ki savaşlarda kılıcın kestiği ve öldürdüğü insanların dirilmesi mümkün değilse, geçen zamanın geri gelmesi de mümkün değildir.

3.1.3.

آن بر همه سروران عالم فروز دانی که چوقان است روح افروز²³

Müellifin verdiği bu Farsça ifade Türkçeye şu şekilde çevrilebilir: “O, dünyadaki sevinç sahiplerinin üzerinde yükselen ve kılıçla savaşan ruhlara ilham veren bir kişidir.”

Bu ifadedeki kişi, Büyük Kağan olup onun liderlik özellikleri ve hükümdarlığının yüceliği anlatılır. Burada lider, Dünyadaki mutlu ve sevinçli olanların yanında yer alan ve kılıçla savaşan kişilerin ruhlarını aydınlatan, onları motive eden bir varlık olarak betimlenir. Mamafih bu beyit, İran edebiyatının ve kültürünün önemli bir parçasıdır ve liderliğin yüksek vasıflarını vurgular.

3.1.4.

من أكل الخبز مع الزبيب لا يحتاج إلى الطبيب²⁴

“ Kim ekmeği üzümle yerse, doktora ihtiyaç duymaz.”

Atasözünün söylendiği dönemde sağlıklı beslenmenin bir şekli de ekme ile üzüm yemek olduğu anlaşılmaktadır. Bir yerde ekme, doymaya sebep olsa da üzümün sağlıklı yaşamaya pek çok faydası olduğu bugün de bilinmektedir.

Arapça olan bu meselde edebi üslup açısından bedî‘ sanatlardan seci‘ söz konusudur. Zira , iki fasılının son harfleri aynıdır. Görüldüğü üzere altı çizili fasıla sonlarında olan (الطيب), (الزبيب)

²⁰ Bu bağlamda “ insanoğlu karnından daha zararlı bir kap doldurmamıştır. İnsanoğluna kendini ayakta tutacak birkaç lokma yeterlidir.”(İbn Mace, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Et’ime, 50) hadisinden “sofradan doymadan kalkanın midesi ağrımaz” atasözü etkilenecek ortaya çıkmıştır. Bkz. Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi 1994), s. 68.

²¹ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 479b

²² Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l- Muhît*, Dâru'l-Fikr, (Beyrut: 1995), s. 677-678.

²³ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 479b.

²⁴ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 16a.

lafızların son harfleri (ب) arasında bu durum dikkat çekmektedir. Ayrıca daha önce geçtiği üzere fasılaların son harfleri, kafiye, vezin ve harf sayısı bakımından birbirine denk olduğu için murassa seci' de söz konusudur.

3.1.5

إن الإنسان مجموع من المركب من النفس والبدن ومخصص والنطق بالعقل²⁵
ومزين ظواهره بالحواس وبواطنه بالتقوى.

“İnsan, nefis ve bedenden oluşmuş bir bileşimdir; akıl ve konuşmakla donatılmıştır, zahiri/dış tarafi algılama organlarıyla, batını/iç yönleri ise takva ile süslenmiştir.”

Meselde geçen “مجموع” kelimesi “جمع” fiilinin meful babındaki mastarından olup toplamak, bir araya getirmek anlamındadır.²⁶ “مخصص” kelimesi ise “خصص” kökünden türemiş olup ism-i meful vezninde olup tahsis edilmiş anlamlarına gelmektedir.²⁷

“مزین” kelimesi “زينة” mastarından türemiş olup ism-i meful vezninde “süslenmiş”, “ziynetlenmiş” veya “güzel hâle getirilmiş” anlamlarına gelmektedir.²⁸

Bu mesel, insanın fiziksel ve ruhsal bileşenlerine ve niteliklerine dikkat çekmektedir. İnsanın hem bedensel hem de ruhsal boyutlardan oluştuğunu, akıl ve konuşma yetenekleriyle donatıldığını, dış dünyayı duyularıyla algıladığını ve manevi yönünü takva ile güçlendirebilen bir varlık olduğuna dikkat çekilmektedir. Kâtip Çelebi bu meseli nakletmesiyle insanın beden, ruh, akıl, konuşma, duyular ve batınî olarak da takva gibi farklı yönlerden oluştuğunu mükemmel bir varlık olduğunu anlatmak istemiştir.

Mesellerle ilgi bu örnekleri naklettikten sonra onunla bazı benzer özellikleri olan hikmet terimine de müellif dikkat çekmektedir. Şimdi kısaca hikmet terimine ve hikmetli sözlere temas etmek yerinde olacaktır.

3.2. Hikmet

Hikmet, veciz ve anlamlı söz olması bakımından mesel ile aynı manayı ifade eder. Ancak hikmet, hakikate uygun, üzerinde tefekkür edilmiş sözlerdir. Bunun dışında aralarında elbette diğer farklar da vardır.

Hikmetin üç anlama geldiğine dair tespitler de söz konusudur. Bunlardan birincisi, icat; ikincisi, ilim; üçüncüsü de sebeptir. Yine hikmet; ilmi ve akli kuvvetin heyeti olup, bu kuvvetin ifratı olan kurnazlık ile onun tefriti olan ahmaklık arasında orta yerdir.²⁹

Bu kısa bilgilerden hareketle ifade edildiği üzere akli kuvvetin bir sonucu olması bakımından mesel ile aynı minval üzeredirler. Ancak meselle birtakım farklılıkları bulunmaktadır. Meselde delil

²⁵ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 25b.

²⁶ Asım Efendi - Koç, *el-Ukyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, C. I, s. 142.

²⁷ Osman Düzgün, *Arapça-Türkçe Karşılıklar Klavuzu*, (Ankara: TDK yayınları, 2020), s. 115.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, C. XI, s. 201.

²⁹ Seyyid Şerif Cürcanî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, *Kitabu't-Ta'rifat*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), s. 89.

getirme söz konusu iken, hikmette daha çok öğüt verme, ibret alma, tembih, öğretme söz konusudur. Ayrıca meseller herhangi bir kişinin söyleyebildiği sözler iken, hikmet bilge kişilerin, filozofların söz ve düşüncelerinden meydana gelmektedir.³⁰

Genel olarak hikmeti ve meselle irtibatını takdim ettikten sonra Kâtip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* adlı eserinden bazı hikmetli sözleri asılları, anlamları ve yorumlarıyla birlikte maddeler halinde sunmak yerinde olacaktır.

3.2.1

وقال افلاطون عقول الناس مُدَوَّنة في أطراف اقلامهم، وظاهرة في حُسن اختيارهم. وقد قيل اختيار الكلام أصعب من تأليفه

Eflatun şöyle dedi: “İnsanların akılları, kalemlerinin ucunda kayıtlıdır. Yaptıkları iyi seçimlerde ortaya çıkar/bellidir. Denildi ki, kelamın/sözün seçimi, onun telifinden daha zordur.”³¹

Hikmetli sözde yer alan دون kelimesinden türeyen مُدَوَّنة lafzı, دَوَّن kelimesinin ism-i mef'ulü olup, çoğulu مُدَوَّنَات kelimesidir. Bu kelime “toplanmış” veya “bir araya getirilmiş” anlamına gelmektedir.³² Bu ifade, insanların düşüncelerinin ve zihinsel kapasitelerinin, seçimlerinin bir yansıması olduğunu vurgulamaktadır.

Yukarıda geçtiği üzere insanlar fikirlerini kalıcı olması için kalemleriyle ortaya koyarlar. Eflatun'a ait olan bu sözde kişinin bunu yaparken aklını kullanması, ortaya çıkan fikirlerin arasından seçim yapıp en uygununu yazmasının önemine dikkat çekilmektedir. Ayrıca fikrin netleşmesinden sonra onun yazıya dökülmesinin daha kolay olacağına vurgu yapılmaktadır.

3.2.2

Kâtip Çelebi eserinde bazı Osmanlı padişahlarının sözlerine de yer vermiştir. Dolayısıyla Kâtip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Ahyâr* adlı el yazması eseri, Arapça olmakla beraber bazı maddelerde verilen örnekleri arasında Farsça ve Osmanlıca şiiirlere de rastlamak mümkündür. Mesela, “دول/ düvel” maddesinde Kanuni Sultan Süleyman'ın hikmetli olan şu sözleri Osmanlıca olarak beyit halinde örnek verilmiştir:

خلق اجينده معتبر برنسنه يوق دولت كبي

Halk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi,

اولميه دولت جهانده بر نفس صحت كبي³³

Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi”

³⁰ Taceddin Uzun, *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)*, (Konya: 1996), s.14. Ayrıca bkz. hikmet, mesel, meselu's-sâir, darb-ı mesel, vecize ve camiu'l- kelim terimleri ve aralarındaki ilişkiler için; Kazan Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctenâ Adlı Esrindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), s. 3-12.

³¹ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 2b

³² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1079

³³ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 216b - 217a.

Osmanlıca olan bu hikmetli sözde yer alan *mu‘teber/معتبر* kelimesi Arapça olup اِفْتِعال babının ism-i meful vezninden gelmiştir. Anlam olarak, “hayret edilmiş, takdir edilmiş”³⁴ anlamlarına gelmektedir.

Bu sözde dünyada en değerli şeyin, sağlık olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu da ülkesindeki hemen hemen her şeye hâkim olan, gücün timsali bir devlet reisinin dilinden aktarılmaktadır. Böylece devlet reisi de olsa, insan olması hasebiyle hastalıklarla yüz yüze gelineceğine dikkat çekilerek sağlığın önemi vurgulanmaktadır.

Kâtip Çelebi eserinde insan sağlığına dikkat çekmesinin yanı sıra insanlık, insanlığın yaratılışı, kardeşlik hakları ve mütevazı olması üzerine de birçok hikmetli sözlere yer vermiştir. Buna Hipokrat’ın şu sözü örnek gösterilebilir:

3.2.3. سنل أبقراط عن الإنسانية، فقال: التواضع في الدالة والسخاء مع القلة والعطاء بغير منة³⁵

“Hipokrat’a (377?- 460?) insanlık hakkında soruldu: tevazu, şöhretli iken gösterilir.

Cömertlik, yokluk/darlıkta iken yapılır. Hediyede karşılık beklenmez.”

Bu hikmetli cümlede insanlığın, kâdir iken mütevazı olmakla, sıkıntı içinde iken cömertlikle, karşılık beklemezsiniz hediye vermekle ortaya çıkacağına dikkat çekilmektedir.

İnsanların insanlık değerlerini güçlendirmek ve birbirleriyle daha anlayışlı ve destekleyici ilişkiler kurmak için gereken erdemleri uygulamalarına teşvik de söz konusudur. Dolayısıyla insanın erdemli davranışlarını sadece uygun zaman ve koşullarda sergilemesinin değil, zor zamanlarda ortaya koymasının önemine vurgu yapılmaktadır.

3.2.4.

Eserini özlü ve geniş anlamlar ihtiva eden cümlelerden seçerek kaleme alan eden Kâtip Çelebi kardeşlik ve hakları ile ilgili önemli hikmetli sözlere de yer verir. Bunlardan birisi de şöyledir:

دعوى الاخاء على الرخا كثيرة

“Kardeşlik iddiası, rahatlık anında çoktur.

ولكن في الشدايد يعرف الاخوان³⁶

Fakat gerçek kardeşler zor zamanda kendini gösterir, bilinir (yardıma koşar).”

Yukarıda geçen hikmetli sözlerde gerçek kardeşliğin bolluk ve rahatlıkta değil, sıkıntılı ve zor günlerde kendini göstereceğine dikkat çekilmektedir. İnsan zor günlerde hep kendini düşünür. Esas olan da bu anlarda kardeşlerini kendi nefesine tercih edebilmektir. Bu ise her kişinin değil er kişinin yapabileceği bir iştir.

Kardeşlik babı içerisinde yer alan bir diğer hikmetli söz şöyledir:

³⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l- Muhît*, s. 392.

³⁵ Çelebi, *Tuhfet'u'l-Ahyâr*, s. 32b.

³⁶ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 6a.

وقال المامون: الاخوان على ثلاث طبقات، الأولى كالغذاء لا يستغنى عنه والثانية كالدواء تحتاج إليه أحيانا. والثالثة كالثم
ينبغي أن يجتنب عنه³⁷

Me'mûn şöyle dedi: "Kardeşler üç gruptur: Birincisi asla vazgeçemeyeceğin yemek gibidir. İkincisi bazen ihtiyaç duyduğun ilaç gibidir. Üçüncüsü de kendisinden kaçınman gereken zehir gibidir."

Me'mûn'un (198-218/813-833) bu hikmetli sözlerinde kardeşliğin önemine ve derecelerine dikkat çekilmektedir. Öncelikle gerçek kardeşin insanın yaşaması için ihtiyaç duyduğu yemeğe benzetilerek önemi vurgulanmaktadır. İkinci olarak zaman zaman sıkıntılar esnasında yardımı görülen kardeş de faydası olan ilaca benzetilerek ifade edilmektedir. Üçüncü kardeşlik şekli, haklara riayet etmeyen, daima insanı rahatsız eden, bencil fakat kardeş gibi gözüken ve zehir gibi zararı olan kişi olarak takdim edilmektedir. Ayrıca bu şahıstan uzak durulmasına dikkat çekilmektedir.

Konunun netleşmesi bakımından kardeşlik hakları konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu hadisi dikkat çekicidir: "Sizden biriniz kendisi için sevdiğini mümin kardeşi için de sevmedikçe gerçek mümin olamaz."³⁸

İfade edelim ki bir kişi, içtenlikle başkalarının da mutluluğunu ve iyiliğini istemelidir. Sadece kendi çıkarlarını değil, toplumun ve mümin kardeşlerinin çıkarlarını da gözetmelidir. Bu da inancın sadece bireysel bir mesele olmadığını, topluluk içindeki ilişkileri, dayanışmayı ve insanların birbirlerine karşı sorumluluklarının olduğuna dikkat çeker.

3.2.5 ومن وصايا الشهاب السهر وردي: لا تواخ احدا حتى يتبين لك منه خمس خصال: يختار
الفقر على الغني، والعمل على العلم، والاخرة على الدنيا، والذل على العز، ويكون بصيرا بعلم السر واعلانية، ويكون مستعدا
للموت³⁹

eş-Şihâb es-Sühreverdî'nin nasihatlerinden: "Sana şu beş özelliği gösteren kimseden korkma: Yoksulluğu servete, çalışmayı ilme, ahireti dünyaya, zilleti şan ve şerefe tercih eden, sırrı bilen feraset sahibi kimseden ve ölüme hazırlıklı olan kimseden."

Yukarıdaki edebî üslup bakımından zengin olan hikmetli söz, es-Sühreverdî'den (587/ 1191) aktarılmaktadır. Edep babında yer alan bu söz, önemli hasletleri barındıran insanlardan zarar gelmeyeceğine dikkat çekmektedir.

İlk cümlede yer alan "يختار الفقر على الغني" ifadesi, basitliği ve mütevazılığı vurgulamaktadır. Maddi zenginlik yerine gönül zenginliği ve değerlere odaklanmanın önemini anlatır. Ayrıca maddi kazanımların hayatın en önemli amacı olmadığını ve insanın gerçek mutluluğunun daha derin anlamlarda yattığını ifade etmektedir. Diğer cümlelerde de arkadaş olunacak kişideki özelliklere dikkat çekilmektedir. Sonuç olarak vecize ahlaki değerleri tercih etmenin, dünya hayatını ahirete tercih

³⁷ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 5b.

³⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İman, 7.

³⁹ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 10a.

etmenin gerekliliğine ayrıca alçakgönüllülüğe, basiret sahibi olmaya ve ölüm gerçeğini kabul etmenin hikmetine dikkat çekmektedir.

3.2.6. Osmanlıca Şiirlerinde Hikmetli Sözler

Dil, sanatkar için bir hammadde gibidir. Duygu ve düşüncelerini aktarabilmek için sanatkar dili önce işler, sonra aktarmanın etkili yöntemlerini arar. Kâtip Çelebi de yazmış olduğu bu esere hem edebi güzellik katmak hem de sözlerinin daha etkili olması amacıyla Osmanlıca şiirlerdeki hikmetli sözlere de vermiştir. Bunlardan birisine dikkat çekmek yerinde olacaktır.

عالمك يوق جو بردمينه بقا
عاقل اولان آنك نسينه بقا⁴⁰
اثر ايله بقا بولور آدم.
أهل خيرك اثرلرينه بقا.
وقول أبو السعود رحمها لله
محو اولوب كتمز مرور دهرله باقي قالور
خامئ صفحئ اورقده مزبور اولان⁴¹

“Âlemin yok çü bir demine bekâ,
Âkil olan anın nesine baka”
“Eser ile bekâ bulur âdem,
Ehl-i hayrın eserlerine baka,
Ve kavî-i Ebu’s-Suûd rahimehullah,
Mahv olup gitmez mürûr-ı dehrile bâkî kalur,
Hâme-i safha-i evrâkda mezbûr olan”

Bu şiirde yer alan “mürur” kelimesi sözlükte “Geçmek, gitmek, bir taraftan girip öteden çıkma, sona erme” anlamlarına gelirken birlikte kullanılan mürûr-ı dehr⁴² ifadesi ise zamanın geçip gitmesi anlamlarına gelmektedir. “Mezbur olma” kelimesi “yazılı olan, adı geçen, ismi yukarıda geçen” anlamına gelmektedir.⁴³

Şiirin ilk dört mısrasında şu hususlara dikkat çekilmektedir: Zaman, bir an bile dünyada durmaksızın geçip, akıp gitmektedir. Akıllı olan insanlar akıp giden bu âlemin nesine bakıp, neyini esas alsın ki? İnsan geride bırakacağı eseriyle ancak unutulmaz. Bundan dolayı eser bırakmak kişinin ismini dünyada devamlı kılar. Dolayısıyla hayır ve iyilik ehlinin eserlerine bakılarak onların dünyada isimleri unutulmamaktadır. Diğer mısralarda ise buna Ebu’s-Suûd Efendinin bir beytinden delil getirilmektedir.

⁴⁰ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 8b.

⁴¹ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 8b.

⁴² Yeğen, Badıllı- Hekimoğlu- Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, s. 1548.

⁴³ Yeğen, Badıllı- Hekimoğlu- Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, s. 1364.

Netice olarak şiirde, insanın dünyada arkasında bıraktığı eserlerle öldükten sonra ardından söz ettirmesinin önemine dikkat çekilmektedir. Kendisi bir gün ölüp gitse bile arkasında bıraktığı eserlerin asla yok olmayacağı anlatılmaktadır.

Kâtip Çelebi'nin eserinde aktardığı Osmanlıca hikmetli ifadeleri ise diğer bir şiir de şu şekildedir.

صفحي عالم بو رسمه لوحه دركم التن
نشف ايلر بر نفسده اوستنه مسطور اولان.
خواب غفلتدن اويان فهم ايت جهانك حالني
أي زمانه دولتو اقبالنه مغرور اولان.
ومنه التأثير.

يحيى إسعاد(اشعار) بر سوزم اوقر حسن تدبير ايلمز.
بن سويلرم بن دكلرم دلداره تأثير ايلمز.⁴⁴

“Safha-i âlem bu resme levhadır kim altına,
Neşf eyler bir nefes de üstüne mestur olan.
“Hâb-ı gafletden uyan fehmit cihânın hâlini,
Ey zamâne devlet ü ikbâline mağrur olan,
Ve minhü't-tesîr
Yahya Es'âd (eş'âr) bir sözüüm okur hüsn-i tedbir eylemez,
Ben söylerim ben dinlerim dildâra te'sîr eylemez.”

İkinci mısradaki geçen “Mestur” kelimesi sözlükte “örtülmüş, gizlenmiş, kapalı” anlamlarına gelmektedir.⁴⁵ Bir sonraki satırda geçen “Hüsn-i tedbir” kelimesi de, “İyi düşünülerek tutulan yol, tefekkür ile tasmin etmek, ihtiyar olunacak meslek ve harekete karar vermek, bir kimseden haberi nakil ve rivayet eylemek, bir şeye iyi muvafık olmak için o işe muvafık ve hesaplı hareket etmek”⁴⁶ anlamlarına gelmektedir.

Yine (خواب) şeklinde yazılan ve hab şeklinde okunan kelime, Farsça olup “Uyku” anlamındadır. “Fehm” Arapça kökenli bir kelimedir ve “Anlayış”, “Kavrama”, “İdrak etme” gibi anlamlara gelir.⁴⁷ Bu kelime, bir şeyin içyüzünü veya gerçek anlamını kavrama yeteneğini ifade etmek için kullanılır.

Şiirdeki bu dizeler, Türk milletinin geçmişten günümüze kadar olan tarihini ve mücadelesini anlatmaktadır. Müellif, “Safha-i âlem bu resme levhadır kim altına” ifadesiyle dünya sahnesine çizilen bu resmin altına kimlerin adını yazacağını ve kimlerin bu mücadeleyi sürdüreceğini ifade eder. “Neşf eyler bir nefes de üstüne mestur olan” ifadesi bu cümlede, coşkunun veya neşenin sadece kısa bir an içinde bile olsa gizlenmiş veya saklı olan bir güçle ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Bu ise milletin

⁴⁴ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 8b.

⁴⁵ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 8b.

⁴⁶ Yeğen, Badıllı- Hekimoğlu- Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, s. 828.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, C. XI, s. 459.

diriliş ruhunu ve azmini sembolize eder. Son dize ise “Hâb-ı gafletten uyan fehm-i cihânın hâlini” ile milletin uykudan uyanışını ve dünyanın anlamını, anlayışını dile getirir. Bu dizelerde, Türk milletinin geçmişteki uykusundan uyandığını, artık dünyanın anlamını anlayışını kazandığını ve geçmişten aldığı güçle yeni bir döneme adım attığını ifade eden güçlü bir anlatım söz konusudur.

Görüldüğü üzere şair gafletten uzak durulmasına, makama güvenilmemesine ve okuduğu sözlerin, iyi bir düşünce içerisinde anlaşılmasından yakınmaktadır. Ayrıca, dildâr yani sevgili⁴⁸, kalbi hükmü altında tutan kişiye ne söylese fayda etmeyeceğine dikkat çekmektedir.

3.2.7. Farsça Hikmetli Sözler

Eserdeki diğer bir üslûp tarzı, müellifin yaşadığı döneme hâkim olan kültürel değerlere ve Farsça ibarelere de atıfta bulunmuş, hikmetli sözlerle yer vermiştir. “Ecel” ile ilgili madde başlığında altında Farsça ibareler de yer almaktadır. Bu bağlamda, Ömer b. Hayyâm’dan (1048-1132?) varlığın sonu olan ecelin gelmesiyle ilgili şu beyitleri aktarmıştır:

افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد در دست اجل جان و جگر هاخون شد
کس نآمد از آن جهان که پرسیم از او کاحوال مسافران عالم چون شد⁴⁹

“Üzgünüz ki sermaye avuçtan dışarı çıktı, Can ve ciğerler ölüm elinde kanla doldu.

O dünyadan kimse gelmedi ki ondan sorabilelim, Yolcuların durumu nasıl oldu dünya aleminde.”

در دست اجل که نیست درمان او را بر شاه و وزیر است حکم و فرمان او را
شاهی که بحکم دوش کرمان میخورد امروز همی خوردند کرمان او را⁵⁰

Ecel bir derttir ki hiçbir dermanı yok, Hemşah'a hem de vezire o hüküm eder,

O şahın hükmüyle yenilen solucanlar,⁵¹Bugün solucanlar⁵² onu/şahı yerler.”⁵³

چون تیغ زند اجل سپرها هیچ است وین حشمت و جاه و مال و زرها هیچ است.⁵⁴

“Eğer ecel kılıç vurursa kalkanlar hiç olur, büyüklük, mal ve altınlar da hiç olur.”

İfade edilebilir ki, müellif, ecelin kimse için müsamaha göstermediğini, ondan kurtuluşun olmadığını şiirlerden aktarma yaparak anlatmıştır. Yine o, insanın ölüm gerçeğiyle yüzleşmesini, dünyanın geçiciliğini ve insanın ecelden kurtulmak için elinde bulunan makam, mal ve altınların da faydasız olduğunu takdim etmiştir. Böylece Farsça şiirlerdeki hikmetli sözlerle ecelin insan için dünyada kaçınılmaz bir son olduğuna buna göre iyi işlere yönelmesine dikkat çekmiştir.

⁴⁸ Yeğen, Badıllı- Hekimoğlu- Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, s. 390.

⁴⁹ Okunuşu: Afsos ki sermaye ze kaf birun şod, Dar dest-i ecel cân ü ciger hâkân şod. Kes nâmed az ân cihân ke pursim âz û, Kâheval-i mesâferân-i âlem cûn şod.

⁵⁰ Okunuşu: *Dar dest-i ecel ki nist dermân ü râ, Bir şâh ü vezirist hüküm ü fermân ü râ. Şâhı ki bi-hükmi duş Kermân mîhurdu, Emr-i hümayûn Kermân ü râ.*

⁵¹ Bu mısradaki solucanlardan kasıt düşmanlardır.

⁵² Bu mısradaki solucanlar kelimesi gerçek anlamda kullanılmıştır.

⁵³ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 5b.

⁵⁴ Okunuşu: *Cûn tiğ zand ecel sephirâ hiç est Vîn hüşmet ve câh u mâl u zehrâ hiç est.*; Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 5a.

Farsça cümlelerdeki hikmetli sözlerden birisi de şöyledir:

هر صفحه‌ی ز دفتر او یک صحیفه است
از هر کسی درو سخن یادگار هست
جون یادگار اهل هنر را وظیفه است

“Onun defterinin her yaprağı bir sayfadır,
Herkesten onda yadigâr olan bir söz vardır,
Zira anı bırakmak hüner ehlinin görevidir.”⁵⁵

Müellif ilk mısradaki her sayfanın kendi değerini taşıdığını ve her biri kendi başına bir anlam ve öneme sahip olduğunu ifade ediyor. İkinci mısradaki ise her kişinin, sayfada (sözde) bir katkısı olduğuna dikkat çekiliyor. Dolayısıyla, her bireyin kendi ifadeleriyle, düşünceleriyle ve katkılarıyla değerli olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Son mısradaki ise müellif, “Zira anı bırakmak hüner ehlinin görevidir.” ifadesiyle eserlerin ve miras olan kültürel değerlerin yaşatılmasında sanatçının sorumluluğu olduğu ifade ediyor.

Bu hikmet ihtiva eden şiirde sanatın, güzel ve anlamlı ifadenin değeri vurgulanırken, her bireyin sözünün ve eserlerinin kendi başına bir değer taşıdığına dikkat çekiliyor. Ayrıca, sanatçıların sorumluluğunun, önceki sanatçıların mirasını korumak ve gelecek nesillere aktarmak olduğuna vurgu yapılması da fevkalade bir üslubun örneğini teşkil etmektedir.

Yine Farsça olarak müellif eserinde insanlıkla ilgili hikmetli sözlerle de değinmiştir. Bununla ilgili birkaç örneğin verilmesi uygun olacaktır.

آدمی غریب ترکیب است. از فرشته سرشته وز حیوان. گر بدین مایلیست کمتر از این. و بدان مایلیست برتر از آن⁵⁶

“İnsan tuhaf bir bileşimdir; Hem melekten hem de hayvandan yaratılmıştır. Eğer dünyevi arzulara daha az ilgi gösteriyorsa, bu onun karakterini daha az dünya ile sınırlı olduğunu gösterir. Ancak ilahi arzulara daha fazla ilgi gösteriyorsa, bu onun ruhsal açıdan daha üstün bir yola yönelmekte olduğunu ifade eder.”

Bu beyitte, insanın dünyevi ve manevi arzuları ve doğasındaki farklılığı anlatılmaktadır. Yani insanın içinde melekî ve nefsanî yönlerin bulunduğu dikkat çekilmektedir. Eğer kişi dünyevi yönlerini üstesinden gelmek isterse, daha az arzu ve istekte bulunmakla bunu başarabileceğine vurgu yapılmaktadır. Yine hikmet olan bu sözde kişi, dünyevi arzulara daha fazla eğilim gösterir de temayül ağır basarsa, insanın manevi yani melekî yönleri geride kalabileceğine dikkat çekilmektedir.

⁵⁵ Okunuşu: Her safha-yi zi defter-i o yek sahife est, Ez her kesi der o sohan yadigar est, Çün yadigar ehl- i hünerra vezife est.; Çelebi, Tuhfetu'l-Ahyâr, s. 3a.

⁵⁶ Okunuşu: Ademî ğarîb terkîb-i est. Ez fereste seraşte vez hayvân. Ğer bedîn mâyîlist kemeterraz ğer bedân mâyîlist berterraz.; Çelebi, Tuhfetu'l-Ahyâr, s. 61b.

ای آنکه توست ملک اسکندر و جم. از حرص مباح در پی نیم درهم. عالم همه در تست ولیکن در جهل پنداشته تو
خویش را در عالم. تویی خلاصه ارکان و افلاک. ولی چه سود که خود سراغ کنی ادراک⁵⁷

“*Ey Anka! sen ki İskender ve Cem krallıklarının hükümdarısın. Açgözlülüğten uzak dur, yarım kuruşun peşinde koşma. Dünya senindir ama cehalet içindesin. Bilmeden kendini dünya sahnesinin kralı sanıyorsun. Sen evrenin özüsün, yıldızların ve göklerin özeti. Ama ne işe yarar ki kendi anlayışını aramazsan?*”

Bu hikmetli sözde, insanın içinde barındırdığı potansiyeli ve insanın kendini tanıma, değerlendirme süreci anlatılmaktadır. İnsanın anlam arayışı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Yani bu sözde aslında insanın büyük bir potansiyele sahip olduğu, bu potansiyelin dünya kralları olan İskender ve Cem'in krallıklarından daha büyük olduğu ifade edilmektedir.

Kastedilen anlamın kavranabilmesi için cümlede geçen ifadelerle yakından bakmak gerekir. Metinde Anka, büyük krallıkların hükümdarı olan İskender ve Cem'e hitap ediliyor gibi görünüyor. Ancak burada "Anka" kelimesi gerçek bir kişiyi ifade etmiyor, daha çok sembolik olarak büyük gücü ve önemi simgeliyor. Metindeki mesajda "Anka", yüksek mevkilere sahip olan insanların açgözlülüğten uzak durmaları gerektiğini, maddi hırsın peşinde koşmanın anlamsızlığını ve gerçek değerlerin bilincine varmalarını temsil ediyor. Anka'nın özellikle "Dünya senindir ama cehalet içindesin. Bilmeden kendini dünya sahnesinin kralı sanıyorsun." ifadeleriyle bağlantılı olarak, insanın sahip olduğu gücün ve imkanların, idrak ve anlayış olmadan anlamsız olabileceği vurgulanıyor. Yani, Anka sembolü burada, insanın idrak gelişimi ve anlayışının öncelikli olarak değerlendirilmesi gerektiğini anlatmak için kullanılmıştır denilebilir. Bu sözde bilgi sahibi olmadan kendini çokbilmiş sanmanın yanıltıcı olabileceği de vurgulanmaktadır.

İnsanın iç potansiyelini keşfetmek ve değerlendirmek, aslında onun aile içindeki ilişkileriyle de yakından ilgilidir. Duygusal bağlar ve aile dinamikleri, bir kişinin yeteneklerini ve anlayışını şekillendirebilir. Bu bağlamda, ⁵⁸“دانی سبب ز چیست که فرزند با پدر. منت ندارد از چه فراوان دهد عطا”⁵⁸,
“*Bilir misin, neden çocuk babaya hizmet eder? Çocuk, babasının cömertlik ve sevgisi nedeniyle minnet borcu olmadan nimetlerini paylaşır.*” cümleleri, insanın iç dünyasındaki potansiyeli ile aile ilişkileri arasında bir yansımayı ifade etmektedir.

یعنی بدین جهان که محل حوادث است. در محنت وجود تو آورد مرا⁵⁹

“*Bu dünya, olayların meydana geldiği bir yer olarak kabul edilir. Zorluklarla dolu bu dünya, benim varlığımı daha da anlamlı hale getirdi.*”

⁵⁷ Okunuşu: *Ey ânke tuvist mülk-i İskender ve Cem. Az hırıs mubaşir pey nîm dirhem. Âlem heme dir test velayken der cehl. Pendâshte tu hüş râ der âlem. Tuvî hâşiyet ü eflâk. Lakin çe sude ki, hüd serâğ kenî idrâk.*

⁵⁸ Okunuşu: *Dani sabab ze çist ke farzand ba pedar . Minnet nadarad az che faravan dahad ata.; Çelebi, Tuhfetü'l-Ahyâr, s. 61b.*

⁵⁹ Okunuşu: *yânî bedîn cihân ke mehâl-i havâdise est. Der mihnet vücudu to âvered merâ.; Çelebi, Tuhfetü'l-Ahyâr, s. 61b.*

Bu beyitte “محت” (mihnet) kelimesi, “zorluklar” veya “sıkıntılar” anlamına gelir. Beyitte geçtiği gibi, zorluklar içinde olmak, sıkıntılarla karşılaşmak anlamına gelir.⁶⁰

Dikkat edilirse vecizede dünya; olayların, deneyimlerin ve zorlukların yaşandığı bir sahne olduğu ifade edilmiştir. Bundan dolayı Dünya, insanların karşılaştığı çeşitli olayların meydana geldiği bir platform olarak betimlenmiştir. Bu da insanların karakterini şekillendirdiğini ve zorluklar karşısında güçlü bir duruş sergilemenin önemini göstermektedir.

Kâtip Çelebi, hikmet açısından dikkatini çeken ayet ve hadislerden bazılarını eserinde yer vermiştir. Bunlardan bir kısmına değinmek uygun olacaktır.

3.3 Eserde Hikmetlerine Binaen Yer Alan Bazı Ayet ve Hadisler

Müellif yazdığı pek çok konuda hem ayetlere hem de hadislerle gereken atıfları yapmıştır. Böylece ilgili konuyu daha anlaşılır hale getirmiş ve kaynak açısından da güçlendirmiştir. Ancak ayetler ve hadisler erbabı arasında meşhur olduğu için makale kapsamında konu kısa tutulacaktır. Dolayısıyla ihlas bab başlığı altında bulunan hadislerle ve ayete dikkat çekilmekle yetinilecektir.

Müellif hikmet teriminin geçtiği ayetlere ayrı bir önem atfetmiş özellikle onları zikretmiştir. Örnek olması açısından hikmet verilene büyük hayır verildiği dair ayet şöyledir:

وَيُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, ona büyük bir hayır verilmiştir.

Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.”⁶¹

Bu ayette hikmet verilen yani derin ve yararlı bilgi sahibi kişinin hayır içinde olduğu ve düşünüp ibret alacağına dikkat çekilmektedir. Derin ve yararlı bilgi verilen kimselerin de peygamberler ve âlimler olduğu buradan anlaşılmaktadır.

Yine Kur’an-ı Kerim’de hikmet teriminin geçtiği Lokman suresindeki ayet şöyledir:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

“Andolsun biz Lokman’a Allah’a şükret diyerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden de bilsin ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Her türlü övgüye lâyıktır.”⁶²

Burada lokmana hikmet verilmesi ve verilen nimete şükretme konusu dikkatlere sunulmaktadır. Nimete karşı şükür ve teşekkür içinde olunması ve nankörlük edilmemesinin önemi vurgulanmaktadır.

Müellif, anlam açısından hikmeti ihtiva eden ayetlerden birisi olarak şunu zikreder:

⁶⁰ مهنة/Mihnet kelimesi Arapça “ مهن / Me-he-ne” kökünden müştaktır. Çoğulu, مهن dir. Sözlükte master olarak, mesleğinde, işinde, çalışmak, iş, meslek edinmek, !mesleğe adım atmak yormak, hizmet etmek, vurmak, elbiseyi çekmek, kullanmak, anlamlarına gelen bu kelimenin esası meslek edinmek, hizmette kullanıp zebun eylemek, yenmek anlamındadır.; Çelebi, *Tuhfet’ul-Ahyâr*, s. 3b.

⁶¹ Bakara 1/269.

⁶² Lokman 31/12.

قال الله تعالى لكل أجل كتاب ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها

“Her ecelin bir zamanı vardır. Allah süresi geldiği zaman hiçbir canı ertelemez.”⁶³

Ayet, Allah'ın her canlının ömrü için kesin bir takdiri ve sınırı olduğunu vurgulamaktadır. Kişinin eceli gelince tecilin mümkün olmadığına dikkat çekilmektedir.

Kâtip Çelebi hikmet ihtiva eden bazı hadisleri de eserinde zikreder. Bunlardan ihlase dair olanlarından birkaç tanesi şöyledir:

من أخلصَ الله أربعين صباحاً فجرتَ ينابيعَ الحكمة من قلبه على لسانه

“Kim kırk sabah ihlasla Allah'ı zikir ve tefekkür ederse, kalbinden diline hikmet pınarları akar.”⁶⁴

وفي الحديث القدسي الإخلاص سرٌّ من سرِّي ، استودعته قلب من أحب.

“İhlas, (beni)sevenin kalbine emanet ettiğim sırrımdan bir sırdır.”⁶⁵

أخلصُ دينك يَفْكَ القليلُ مِنَ العَمَلِ .

“Dininde ihlaslı ol, biraz çalışman sana yeter.”⁶⁶

Müellif, ihlasın kalbin içerisinden gelen saf niyetin bir ifadesi olduğuna dikkat çekmiştir. Bu sebeple, ihlasla yerine getirilen ibadetler ve Allah'a olan içten bağlılık, insanın manevi gelişimine önemli katkılar sağlamaktadır. Samimiyetle tezekkür, tefekkür ve zikir eden kişi kendini ruhen ve manen de geliştirmiş olur. Bu aşamaya gelen alim ve arif birisinin hikmetli sözleri dil aracılığıyla ifade edilebilir hale gelebileceğine hadisler dikkat çekmektedir. Bu bağlamda benzer nitelikte olan Türkçedeki “Hikmet dolu bir baş, altın tahttan üstündür.” Atasözü hikmetin bilgelik ve anlayış bakımından insan hayatındaki bağlantısına örnek gösterilebilir. Denilebilir ki bilgi ve akıl, maddi zenginlikten daha değerlidir. Hikmete sahip olan kişi, her türlü mal varlığı olan kişiden üstün tutulur. Sonuç olarak, alanında eserleriyle ve kişiliği ile öne çıkan müellifin bu nitelikteki hadisleri seçmesi, esere ayrı bir orijinallik kazandırmıştır.

Sonuç

Hikmetli söz ve vecizelerin, insanlık tarihinde oldukça önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Bu sözler, toplumların kültürel mirasını yansıtırken, aynı zamanda öğüt verme, irşat etme niteliğine de haizdir. Bu nedenle hikmet dolu ifadeleri aktarmanın da ayrı önemi vardır. Kâtip Çelebi'nin ünlü düşünürlerin orijinal nitelikteki hikmetli sözlerini ve bu minvalde seçtiği bazı ayet ve hadisleri de barındıran “*Tuhfetu'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr*” adlı eserinin oldukça önemli ve özgün olduğu söylenilebilir.

⁶³ Münâfikûn 63/11.

⁶⁴ el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü 'ş-Şihab*, Thk. Hamdi b. Abdulmecid Selefi, Neşr. Müessesetü'r-Risâle, C. I, (Beyrut: 1986), s. 285.

⁶⁵ el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî, bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Neşr. Daru'l-Ma'rife, C. IV, (Beyrut: 1992), s. 109.

⁶⁶ Çelebi, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, s. 194a.; el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek, ala's-Sahîhayn*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Neşr. Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, C. IV, (Beyrut: 1990), s. 341.

17. yüzyılda yaşamış çok yönlü Osmanlı bilginlerinden olan Kâtip Çelebi, “*Tuhfetu'l-Ahyâr*” adlı el yazmasını büyük bir özveriyle kaleme alındığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Pek çok ilmi konuları ihtiva etmekle beraber hikmet ve atasözlerini de yer vermesi, eserin el yazması olması ve az sayıda Farsça ifadeleri barındırmakla beraber Arapça olması onun seçkin vasıflarındandır. Bu özelliklerinden dolayı Arap edebiyatı açısından da önemli bir değere sahip olduğu ifade edilebilir.

Fikir üretmenin ve düşüncenin açıklanması, bunun kaleme alınması, aktarılması, alanında uzman olan insanların sözlerine yer verilmesi Kâtip Çelebi'nin alandaki uzmanlığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca o, sadece Arap kültürü değil Türk ve Fars kültürünün önemli yönlerini yansıtan mesel ve hikmetli sözlere dikkat çekmesi eserinin değerini bir kat daha artırmaktadır.

Eserde zikri geçen meseller ve hikmetli sözlerden makaleye aktarılan bir kısmında, dünyanın geçici olduğuna, gafil olunmamasına, gurur ve kibre kapılmamaya vurgu yapılmaktadır. Dünyada bir eser bırakmanın önemine ve kişinin isminin ancak bıraktığı ile unutulmayacağına dikkat çekilmektedir. Yine insanların düşünce ve fikirlerinin kalıcı olması için yazmanın değerine, cömertlik, tevazu, ihlas, hediyeleşme, kâmil kişinin vasıfları, insanın melekî ve nefsi yönü gibi konulara değinilmektedir. Gerçek kardeşliğin gerekliliği ve çeşitleri açıklanmaktadır. İnsan için sağlığın önemi vurgulanmakta sağlık olmadan devletin bile idare edilemeyeceğine dikkat çekilmektedir.

Kaynaklar

- Asım Efendi - Mustafa Koç, *el-Ukyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, C. I, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013
- Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi 1994.
- Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cürcani, Seyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat*, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çelebi, Kâtip, *Tuhfetu'l-Ahyâr Fi'l-Hikem ve'l-Eş'ar*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2539, 1a-565b.
- Düzgün, Osman, *Arapça-Türkçe Karşılıklar klavuzu*, Ankara : TDK yayınları , 2020.
- el-Askalânî, Ahmed b, Ali b. Hacer, *Fethu'l-Buhârî, bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Neşr. Daru'l-Ma'rife, C. IV, Beyrut: 1379.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrekala's-Sahîhayn*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Neşr. Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, C. IV, Beyrut: 1990.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü's-Şihab*, Thk. Hamdi b. Abdulmecid Selefi, Neşr. Müessesetü'r-Risâle, C. I, Beyrut: 1986.
- es-Sekkâk, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, tah: Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- İlmîyye, 2000.

- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l- Muhît*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Gökyay, Orhan Şaik, *Kâtip Çelebi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânü'l- 'Arab*, C. XI, Lebanon: Dar Sader Publishers, 2011.
- Kazan, Ramazan, *İbn Dureyd'in el-Muctena Adlı Esrindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebi Özellikleri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Sarıcaoğlu, Fikret, "Katib Çelebi'nin Otobiyografileri" *Tarih Dergisi*, S. 37, 2002.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Kâtip Çelebi*, Kanaat Matbaası, İstanbul: Dersaadet, 1331.
- Uzun, Taceddin, Arap Dilinde Meseller (Atasözleri), Konya: *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996.
- Yeğın, Abdullah- Badıllı, Abdulkadir.- İsmail, Hekimoğlu- Çalım, İlham, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, C. II, İstanbul: Tür Dav Yayınları, 1981.

İnternet Kaynakları

<https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis>. (28.05.2023)

Orhan Şaik Gökyay, "Kâtip Çelebi", <https://islamansiklopedisi.org.tr/katib-celebi>, (28.05.2023)

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

Aristoteles'e Göre Kanıt Temelinde İnanç, Bilgi ve Mantık İlişkisi

The Relationship of Belief, Knowledge, and Logic Based on Evidence in Aristotle

Hülya ALTUNYA

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/Türkiye
hulyaaltunya@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-2115-5207

Saliha KELEŞ TÜRKYILMAZ

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/Türkiye
salihakeles@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4106-5877

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30 Mart / March 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 10 Temmuz / July 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Hülya Altunya, Saliha Keleş Türkyılmaz, "Aristoteles'e Göre Kanıt Temelinde İnanç, Bilgi ve Mantık İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 81-97.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Aristoteles'e Göre Kanıt Temelinde İnanç, Bilgi ve Mantık İlişkisi¹

Öz

Aristoteles'te bilgiye dair inceleme, düşüncenin varlığına dair öngörülen özdeş yapısından hareketle ontolojik gerçekliğin akli yetkinliğin konusu olmasını temel alan bir mantıki sistem üzerindedir. Bu doğrultuda Aristoteles'e göre epistemik bir inceleme bilgiye konu olanın düşüncenin akli formları üzerinden açık kılınması yani kanıtlanmasına yöneliktir. Bu bağlamda bu makalenin konusu, Aristoteles'in mantık görüşü temelinde, inanç ve mantık arasında kurulabilecek bir ilişkide, inanç ifade eden önermelerin kanıt niteliği ve epistemolojik olarak anlamlandırılmasının mantıki açıdan rasyonel bilgi değerinin ne olduğu problemidir. Aristoteles'in klasik mantıki epistemolojisi, kanıtlarla erişilebilir varlık düzlemi üzerine inşa edilmiştir ve bu varlık düzlemine dayalı bir bilme eylemi, akli yetkinliğin erişilebilir kaynakları olarak duyu ile düşüncenin ortak önermeleri ve bunlar üzerine inşa edilen doğru önermeler demektir. Ancak çoğu inanç konusu olanda akli kanıta dayalı bir temellendirme ile tasdik, duyu verileri yahut ortak düşünceler üzerinden mümkün olamamaktadır. Yani inanca konu varlıkların akli bulunuşu, her inanç konusu için klasik mantıki kanıtlamada temel alınan özdeşlik esaslı prensiplerin erişilebilirlik odaklı gerçeklik niteliği ile uyuşmamaktadır. Bu bakımdan bu makalenin inceleme kapsamı, inanç ile başlayan bir bilme eyleminde inanç konusuna dair temel önermenin oluşum düzlemiyle sınırlıdır. Bu kapsamda inancın özdeş dolayısıyla kesin akli bir kanıtlamanın rasyonalitede esas alındığı klasik mantıki bakış açısında problematik bir temel ortaya koyması nedeniyle Aristoteles'te inanç ile bilginin birbirinden ayrılması da söz konusudur. Makalede ele alınan bir tespit olarak bu ayrım, Aristoteles'in epistemolojisinde bilgi ile inanç arasında kesişim kümesi olmayan bir ayrıklık anlamına gelebildiği gibi, henüz bilgi olmayanın inanç olmasına dair de olabilir. Yani inanç, bir bakımdan bilgi olabilene de daırdır. Bu manada inanç, Aristoteles'te bilgi olma imkânı bulunan ve bilgiye dair bir unsur olarak da zikredilendir. Böylece inanç, epistemik başlangıç niteliğiyle Aristoteles'te bilgi ve mantık için kanıtın temelinde yer alana daırdır, denebilir. Böylece makalenin bir diğer tespiti, klasik mantıki ve rasyonel kanıtlamanın dayanağının, epistemik temel inançlar olan ilkeler olarak görünmesidir. O halde inanç, Aristoteles'te kanıta dayalı mantıki tasdikte en temelde yer alan ilkesel/ilksel akli hale, dolayısıyla rasyonel bir kanıtlamada da mantığın ilk önermesine karşılık gelebilir. Bu doğrultuda makalede inancın incelenme yöntemi, Aristoteles'in eserlerinde bir yönden bilgi ile ayrılan bir unsur olmasının yanı sıra bir diğer yönden bilgi için bir gereklilik de olabilmesinin analizidir. Aristoteles'te düşüncenin mantıki analizinin, bilgi hususunda kanıt olarak kullanılmasında, inceleme konusu yapılan esas itibariyle varlık hakkındaki akli karar yani mantıki önerme olup, bilgiye esas varlığın kendisi değildir. Bu bakımdan Aristoteles'e göre rasyonel bir kanıtlama, bilgi olup olmamanın -varlıkla özdeş akli bağlantıların düşüncedeki mevcudiyetinden hareketle oluşan- önerme üzerinden incelenmesidir. Bu bağlamda bu makalenin amacı, inancın önermesel bir düzlemde ve Aristoteles'in varlık-bilgi özdeşliğine dayalı kanıtlaması doğrultusunda,

¹ Bu makale, "Klasik Mantık Düzleminde İnançın Rasyonelleştirilmesi Problemi" adlı tezden üretilmiştir.

akli kanıtı konu olması bakımından hem bir gereklilik hem de bir problem ortaya koyan yönleri de göz önüne alınarak, klasik mantıki kanıtta nasıl ele alınabileceğinin rasyonel nitelikli bir tespittir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İnanç, Bilgi, Gerçeklik, Kanıt.

The Relationship of Belief, Knowledge, and Logic Based on Evidence in Aristotle

Abstract

In Aristotle, the study of knowledge is based on a logical system in regard to the ontological reality being the subject of rational authority, starting from the identical structure of thought. According to Aristotle, an epistemic examination is aimed at making the subject of knowledge clear, that is, proving it through the rational forms of thought. In this context, the subject of this article is the problem what is the value of rational knowledge logically, on the evidence value and epistemological meaning of propositions expressing belief in a relationship that can be established between belief and logic, on the basis of Aristotle's view of logic. Thus, Aristotle's classical logical epistemology is built on the ground of existence accessible with evidence, and an act of knowing based on this ground of existence means the common propositions of sense and thought as accessible sources of rational authority and true propositions built on them. However, in most cases of belief, it is not possible to confirm with a rational proof-based justification, based on sense data or common thoughts. So, the rational presence of the existence as a subject of belief does not comply with the accessibility-oriented reality value of the identity-based principles, which are relied on classical logical proof for every belief subject. In this respect, the occurrence of the basic proposition on the subject of belief in an act of knowing that starts with belief reveals a problematic basis in the classical logical point of view, in which an identical, therefore definite, rational proof is based on rationality. Because of this problematic basis, there is also a separation of belief and knowledge in Aristotle. This distinction in Aristotle's epistemology may mean a disjunction between knowledge and belief that does not have an intersection set or it may be about belief that is not yet knowledge. In other words, belief is also about what can be knowledge. In this sense, belief is also mentioned in Aristotle as an element of knowledge that has the opportunity to be knowledge. Thus, it can be said that belief, with its epistemic primary character, is the basis of evidence for knowledge and logic in Aristotle. So the base of classical logical and rational proof appears to be principles, which are epistemic basic beliefs. Then, belief can correspond to the most fundamental principled/primary rationality in the evidence-based logical confirmation in Aristotle, therefore to the first proposition of logic in a rational argument. In other words, belief, in Aristotle's logic, may be an element that differs from knowledge in one way, but it can also be a necessity for knowledge in another way. This distinction arising from the different uses of belief indicates that belief can be considered on the basis of evidence in Aristotle, when viewed as a sign of an epistemic reality. In this respect, according to Aristotle, a rational proof is the examination of whether becoming knowledge or not through proposition on the basis of the existence's identical rational connections in thought. In this context, in this article, a rational determination of how belief

can be handled in a propositional level and in line with Aristotle's proof based on the identity between existence-knowledge in classical logical proof, considering both a necessity and a problem in terms of being the subject of rational proof.

Keywords: Logic, Belief, Knowledge, Reality, Evidence.

1. Giriş

Aristoteles (M.Ö.384-322)'in bilgi anlayışı varlıksal gerçekliğin düşünceyle özdeşliğinden hareketle dile getirilmesidir ve bu doğrultuda bilme eylemi varlığın aklın konusu olarak bulunuşu üzerinden düşüncenin mantıki-rasyonel bir anlamlandırmasıdır. Aristoteles'in varlık-akıl arasında öngördüğü ve epistemik prensiplerini üzerine kurguladığı özdeşlik bağlamında,² varlığın rasyonel olarak anlamlandırılması hususunda klasik mantıki kanıtlamada temelde yer alan iki unsurun epistemik bir analizi mümkün kıldığı söylenebilir. Bunlardan biri *akıl/rasyonalite* ve diğeri *inanç*'tir.³ Nitekim klasik mantıkta mümkün epistemik yönelimlerin bu iki temel unsurdan hareketle ortaya çıktığını görmekteyiz. İnanç, bu manada, ya rasyonel nitelikle akıl ile kanıt temelinde birleşendir ve klasik mantıki bir bilme eyleminin ilksel haline yahut akli olarak erişilebilir varlık düzleminin konusuna karşılıktır;⁴ ya da kanıtlamaya konu olmayanı/olamayanı ifade etmede kullanılır ki, bu durumda irrasyonel olan inançlar da vardır.⁵ Dolayısıyla inancın klasik mantıki kullanımında iki ayrı anlamın varlığı söz konusudur. İnançın farklı kullanımlarından kaynaklı bu ayırım, epistemik bir gerçekliğe işaret olarak bakıldığında ise inancın Aristoteles'te kanıt temelinde ele alınabileceğinin göstergesidir. Bu doğrultuda bu makalede inancın, Aristoteles'in epistemolojisindeki kanıt niteliği ve epistemolojik olarak anlamlandırılmasının mantıki açıdan rasyonel bilgi değerinin ne olduğu konu

² Aristotle, *On Interpretation*, (in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941), 16a, s. 40.

³ Aristoteles bilgi görüşünü ortaya koyduğu eseri *II. Analitikler*'de bilgiyi, akli/rasyonel yöntemini temsil eden 'tanıtılma/kıyas'la ortaya koyar. Aynı zamanda her bilgiyi 'önbilgiler' dediği temel önermeler ya da ilkeler – *Metafizik*'te inançlar der- ile elde edilebilir görür. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, YKY, 2011, 71a, s. 9; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 2012, 996b 25-30, s. 159-160. "Kanı, inançla birlikte bulunur." Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011, 428a 20, s. 146.

⁴ "For every belief comes either through syllogism or from induction." Bkz. Aristotle, *Prior Analytics*, (in *The Basic Works of Aristotle*), II/22, 68b 10-15, s. 102. İslam mantığında inanç(itikad) kelimesi, 'kesin bilgi/yakin'in tanımında da kullanılır. "Kesin bilgi (yakın) bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmak(itikad)tır." Bkz. Farabi, *Şeraitu'l-Yakin*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, s. 55. "Tasdiki (yargısal) bilgi, şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılmasıdır. Kesin tasdiki bilgi ise şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılması ve onun öyle olmamasının imkânsız olduğuna asla değişmeyecek şekilde gerçekleşen bir inanç(itikad)la inanılmasıdır." Bkz. İbn Sina, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, [305], s.197.

⁵ İrrasyonel addedilen alanı ifade etmede inancın yanı sıra özel bir isimlendirme ile *iman* kavramı da kullanılmaktadır. Ancak iman, kaynağı bakımından özel bir alana da aittir. *İnanç* bu noktada imanı da kapsayan bir kullanıma sahip olmakla birlikte, iman ifade etmeyen ve rasyonel bir temel öngörülemeden *kanaatler/iddialar* için de genel bilimsel ifadeye karşılıktır. Aynı zamanda Aristoteles'te inanç için özel bir kullanımla 'ikna' anlamı da söz konusudur. Makalede ise, mantıki-rasyonel açıdan kanıtlanması bakımından incelenmesinde inanç kavramıyla epistemik bir unsur olarak -özelleştirilmeksizin- genel bir kullanım esas alınmaktadır. Bu bağlamda inancın Aristoteles'e göre kanıtlamadaki yeri, analitik ve diğer epistemik yöntemler arasındaki ayırım kastedilmeksizin -yani inanç analitik şekilde de bir kanıt konusu olarak ele alınmakla- söz konusu edilmektedir.

edilmekte; ve Aristoteles'in varlık-bilgi özdeşliğine dayalı kanıtlanması doğrultusunda, hem gereklilik hem problem olabilen yönleri ortaya koyularak, klasik mantıki kanıtta nasıl ele alınabileceğinin rasyonel nitelikli bir tespitine ulaşmak amaçlanmaktadır.

Aristoteles'e göre kanıtlama bilinenden –akli ve mantıksal olarak bilindiği varsayılandan- hareketle bilinmeyen ortaya koyulmasıdır. Buna göre klasik mantıki kanıtlamada epistemik açıdan önemli olan, iddianın yahut inancın akli bir tutarlılıkla bilgi sayılan bir varsayım üzerinden temellendirilebilmesidir, denebilir. Nitekim Aristoteles'te inanç, bilimsel incelemede olası bir başlangıç varsayımı da olabilmektedir.⁶ Bu noktada akıl ve ilişkili olarak klasik mantıki bakış, inancın konusunun Aristotelesçi epistemik inceleme olanağıdır. Aynı doğrultuda Aristoteles'te her görüşün inanç ile eşlik edildiği söz konusu edilmekle⁷ bilgiye, dolayısıyla kanıtla götürmesi beklenen temel bir epistemik inanç, klasik mantıki kanıtlamada akli kabule dayalı mantıki bir altyapının gereğidir. Yani klasik mantıkta inanç, bir iddia içermekle başlayan kanıtlanması olası akli bir hale dairdir.

İnancın kanıtlanmasında, klasik mantıkta düşünmenin epistemik sürecinde yer alan duyu, algı, imge gibi akli haller incelemenin basamaklarıdır⁸ ve inanç, bu doğrultuda varsayımsal bir karakterdedir. Yani inanç klasik mantıkta bilgi konusu olarak epistemik bir eyleme yöneliktir. Ancak inanca konu olabilen her düşüncenin akli olarak erişilebilir bir ontolojik düzleme ait olmaması bakımından her inancın epistemik nitelikte klasik mantıki kanıtlamada ele alınması problematiktir. Nitekim inanç konusu olan şeyler, her durumda akli-mantıki bir temellendirmenin olası olduğu bir varlık düzleminde yer almazlar. Bu bağlamda bu makalede inancın kanıtla konu niteliği ile kanıtlanamayan niteliği bakımından epistemik süreç içerisindeki yeri, Aristoteles'in mantık ve bilgi anlayışının rasyonel kanıtlanmasının temelindeki varsayımsal şekliyle ve bir diğer yönden ilkesel niteliğiyle konu edilerek ele alınmaktadır.

2. İnanç-Bilgi İlişkisi

Rasyonel epistemolojide *inancın* kanıtla bağlantılı olarak *akıl* –dolayısıyla *mantık*- ile ilişkili kullanımı, bilme eyleminde epistemik sürecin başlangıç noktasındaki 'ilk önerme'ye karşılık gelmesidir.⁹ Bu doğrultuda inancın, aynı zamanda bilginin oluşumundaki unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Bilginin oluşumunda inanç kavramına yer verilmesi ve *gereçeklendirilmiş doğru inanç* olarak ifade edilmesi, Platon (M.Ö.428-347) kaynaklıdır.¹⁰ Platon'da insan inanma eylemiyle bilmeye yönelmektedir¹¹ ve inancın yokluğu bu manada bilginin de yokluğu anlamındadır. Yani bilgi, epistemik anlamda inançla başlar ve rasyonel epistemolojide doğrulamının gerekliliğiyle akli-mantıki

⁶ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2012, VIII, 3, 254 a 26-27, s. 355.

⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III/3, 428 a 20-25, s. 146.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III/3, 428a, s. 145.

⁹ Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23, No. 6 (June, 1963), pp. 121-123, s. 121.

¹⁰ Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, (*Diyaloglar* içinde, yayına haz. Mustafa Bayka, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, ss. 447-540), 151e, 201c, 202c, 206c, 208c, 210b.

¹¹ Platon'da bilgi üzerine bir örnekleme olan mağara tasviri, kişinin epistemik olarak bilmeye –gerçek olana-dair inancının onun bilme yetisini nasıl yönlendirdiğinin bir tasviridir. Plato, *Republic*, (in *Plato Complete Works*, ed. by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, USA, 1997), VII, 514a-516c, s. 1132-1134.

bir analizin de konusudur. Ancak bilginin başlangıç noktasında oluşu ile epistemik nitelik kazanan ve bilgi olmaya aday olan inanç, yine bu sebeple bilgiden ayrı gibi görünebilir. Dolayısıyla inanç, mantiki-rasyonel açıdan bilgiye yönlendirirken aynı zamanda bilgiden farklılaştığı düşünülebilir. Bu doğrultuda kullanılagelen anlamında inanç, bilen ile bilinen arasındaki epistemik ilişkide, bilmeye konu olana dair düşünme biçiminin mantıki açıdan *ilksel* hali olabilir.

Platon'da kabul edilen şekliyle inancın bilginin başlangıç noktasındaki unsur oluşu epistemik değer niteliğiyle de bilgiye gidişte yer alması anlamına gelir. Bu manada inanç, doğrulama ve yanlışlama için her iki epistemik değerinde imkân bulduğu bir varsayımın ifadesi olur. Buna göre bilginin ilk aşaması olması bakımından inanç doğru ve yanlış olması mümkün olan, bilgi ise yanlış olması mümkün olmayan olarak görülür.¹² Aynı doğrultuda Aristoteles için bilme eyleminde doğruluğa dair bir öne sürme ifadesi ile inançtan bahsedildiğinde, inancın *kesin/ilkesel* olanın yanı sıra *olası* olana dair kullanılan bir kavram da olması, yani olası olanın da epistemik değer ile atfedilebilir niteliği bulunmaktadır.¹³ Burada bilgiyi inançtan ayıran temel şey epistemik doğrulama olup, bu manada bilmenin sağlayıcısı da 'kanıtlama'dır.

Aristoteles'te kanıtlama, matematiksel bir kesinlik ile atfedilir ve temel önermeleri temel matematik önermelerle aynı kesinlikte görülür. Ancak yine Aristoteles'te matematiksel kesinliğin maddesi olmayan varlıklar hususunda geçerli olduğu ve her şeyde bu matematiksel kesinliğin mümkün olamayacağı, çünkü doğanın madde içermesi nedeniyle bu yöntem ile bilinmeyeceği görüşü bulunur¹⁴ ve tüm epistemik yönelimleri tek bir bilimin incelemesi akla uygun bulunmaz.¹⁵ Bu durumda Aristotelesçi bakış açısıyla varlık hakkındaki tözsel ve özsel inceleme kesin bilgiyi veren tek bir bilimsel yönteme dayandırılması gereken olarak tarif edilse de, kesin olmayan bilgi ve aynı bağlamda akla uygunluk ise tek bilimsellik ölçütüne indirgenmemektedir. Bu açıdan tüm epistemik önermelerin akla uygunluk yani rasyonellik niteliğinin matematiksel kesinlik ölçütüne tabi olması klasik mantık açısından da gerekli kılınmamaktadır, denebilir. Bu doğrultuda inançla başlayan bir bilme eyleminin de mantıki kesinliğin sağlanamadığı ama bilgi olarak ele alınabileceği bir ihtimal, Aristoteles'in mantık ve bilgi görüşünde söz konusu edilebilir.

3. İnancın Önermesel Değeri

Mantık düşünme eyleminin nasıl oluştuğu –düşünme yetisinin insandaki varlığı- ile değil, düşünmenin gerçekleştiriliş şekliyle –akıl yürütme- ile ilgilenir. Yani düşünme eyleminin insanoğlundaki varlığını değil –nelik-, varlığı kabul edilen düşünmenin insanoğlu tarafından nasıl doğru biçimde işletilebileceğini konu edinir. Klasik mantıkçılardan Farabi (870-950) bunu, mantığı

¹² Platon, *Gorgias*, çev. Melih Cevdet Anday, (*Diyaloglar* içinde, ss. 40-135), 454d-e; *Theaitetos*, 187c-d.

¹³ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, 32a 18-20, s. 47; Aristo, *Organon III Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB, Ankara, 1966, (13. Başlık), s. 34.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, II/3, 995a 15-20, s. 152.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, III/2, 997a 15-20, s. 161.

doğru düşünme karşısında dildeki gramerin doğru kullanımına benzeterek vurgular.¹⁶ Bu bakımdan klasik mantık, rasyonel epistemolojide tasdik, dolayısıyla yargıya temel bir inancın/iddianın doğru sayılmasında düşünme eyleminde hangi esaslar çerçevesinde hareket edilmesi gerektiğini, ne gibi koşullara bağlı olduğunu ortaya koyan analiz yöntemi olmakla nitelendirilir. Bu manada klasik mantıki bir analiz rasyonaliteye dayalı önermesel bir kanıtlama üzerinden ele alınır.

Klasik mantıki kanıtlamada önerme, çıkarımdaki temel unsurdur.¹⁷ Önermedeki temel unsur da, konu ve yüklem olarak ele alınan kavrama dayalı ifadelerdir. Klasik mantıkta varlığa dair anlamlandırma eyleminde ilk basamağı oluşturan kavramlaştırma, aklın temel fonksiyonu olan ‘çıkarm’ yetisini mümkün kılar ve kavramlar arası ilişkilendirmeler meydana gelir.¹⁸ Bu ilişkilendirmelerin Aristoteles’in epistemolojisindeki temel amacı kavramlara dair bir hüküm ortaya koymak, yani kavramda içerildiği şekilde varlığı –özü/tözü- belirleyebilmek¹⁹ ve diğer kavramlarla akla uygun-mantıki ilişkilendirmeler yaparak varlığa dair şeyleri de bilmek arzudur.

Klasik mantıkta çıkarımlar iki farklı şekilde ele alınabilir. Bunlardan biri biçimsel diğeri ise içeriksel bir inceleme olmaktadır. Biçimsel incelemenin konusu çıkarımın ne şekilde biçimlendirildiği yani önermelerin (kavramlardan müteşekkil yargı ifade eden anlamlı cümlelerin) çıkarımın birer unsuru olarak bir araya geliş/getiriliş tarzı iken, içeriksel incelemenin konusu Aristotelesçi varlık-akıl özdeşliğinin tespit edilmesi manasında çıkarımın unsuru olan önermesel hükmün tasdik değeridir.²⁰ Dolayısıyla önerme, formel bir incelemeye konu olmakta iken, barındırdığı anlamların (kavram, ifade, söz vs) tasdik değeriyle içeriksel bir incelemeye imkan vermektedir.

Biçimsel ve içeriksel inceleme şekilleri, klasik mantığın kanıtlamasında ‘inanç’ ifade eden sözlerin de ele alınabileceği epistemik analizlerdir. Önermeler özel olarak inanç ifade etmede, klasik mantıki açıdan biçimsel inceleme kapsamında diğeri önermelerden farklı olmazlar ve aynı mantıki incelemenin konusudurlar.²¹ İçeriksel bir incelemede ise eğer klasik mantıki bir bakış açısından söz edilebilirse, kavramsal bir inceleme temel alınmak durumundadır.²² Yani kanaatimizce biçimsel geçerliliğe dayalı bir mantıki kanıtlamanın inanç önermesi hakkında imkânı, önermesel tutarlılığa

¹⁶ Farabi, *et-Tavtia veya Mantığa Giriş Risalesi*, (Mantığa Giriş Risaleleri içinde, metin-çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018), (1b) 15, s. 16.

¹⁷ Mantık sözlüğünde önerme “doğrulanabilen veya yanlışlanabilen ve hüküm bildiren cümle türü” olarak tanımlanır. Bkz. İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 262.

¹⁸ Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, trans. by J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 2002, 2a4, s. 5.

¹⁹ Aristotle, *On Interpretation*, (in *The Basic Works of Aristotle*), 16a, s. 40.

²⁰ Aristoteles önermeyi yüklemlemenin neliği ile nasıllığı bakımından inceleme konusu yapar. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 83a-84a, s. 37-39.

²¹ Biçimsel doğrulamadaki temel unsurlar akli-mantıki epistemik temel ilkelerdir. Aristoteles ve klasik mantık ile epistemoloji için bunlar en temelde akıl ilkeleri olarak anılan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkeleridir. Buna göre doğru ve gerçek olanda bulunması gerekli temel ontolojik yapı bu ilkeler doğrultusundadır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 1005a 20 vd., s. 199 vd.

²² Aristoteles’in varlık görüşü doğrultusunda unsurlar arasındaki yüklemleme ilişkisi, doğruluğu bakımından bir ontolojik nitelik tespitidir. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 83b-84a, s. 38; Aristoteles, *Metafizik*, V/7, 1017b 20-25, s. 254.

bağlı olarak mümkündür. Biçimsel geçerliliğin yanı sıra, klasik mantıkta bilgide esas olduğu şekilde, gerçeklik yani doğruluğu da içeren bir mantıki-rasyonel kanıtlamada ise inanç ifade eden önermelerin içeriksel analizinde inancın konusuna dair kavramsal içerik klasik mantık için temel kanıtlama düzlemidir.

Aristoteles'in özdeşliğe dayalı bilgi görüşünde kavramsal düzeye inilmesi demek, dil-düşünce ve varlık bağlantısının ortaya koyulmasıdır. Buna göre inanç hususunda, eğer dil ile düşünce ve düşünce ile nesnesi arasındaki bağlantıda bir akli-mantıki doğruluk sistemi epistemik anlamda söz konusu edilebilirse, inanç ifade eden önermeler de klasik mantıki kanıtlamada içeriksel bir incelemenin konusu olabilirler. Diğer durumda ise mantıki inceleme ancak yapısal bir geçerlilik belirlemesine dairdir. Dolayısıyla kavramlara dayalı bir kanıtlama ile inanca dair mantıki doğrulama, Aristoteles'in varlık-akıl-dil arasında öngördüğü özdeşlikten hareketle, inançta konu olana dair kavramsal bir tespitin olanağı doğrultusunda mümkündür.

4. İçeriği Bakımından İnanç ve Kanıt Değeri

Rasyonel epistemolojide düşünme eylemi, bilgi olma yolunda sürecini akli-mantıki etkinliğin yanı sıra varlık düzleminde kaynaklanan etkenlerle de tamamlamaktadır. Dolayısıyla varlığın bilinmesi dolaysız bir karşılaşmayı değil dolaylı bir karşılaşma sürecini kapsamaktadır.²³ Bu manada varlığın içinde bulunduğu ve klasik mantıkta akli sürece başlangıcını veren algıya konu olan zamansal ve mekânsal unsurlar, bu dolaylı süreci etkileyen nitelikler arasındadır. Yani rasyonel düşünme biçiminin oluşumunda bilen ile bilinenin ilişkisi salt iki taraflı bir varlık ilişkisi olmayıp, tüm düşünsel bağlamlar ile bilginin konusuna ait tüm ontolojik ilişkilerin etken olduğu bir varlık ilişkisidir. İnanç bu ilişkide Aristotelesçi mantık açısından analizi, bilginin nesnesinin gerçekliğinin tespiti ile düşüncede nesneselleştirilmesinin bu gerçekliğe uygunluğuna²⁴ dair incelemeyi beraberinde getirir. Dolayısıyla inanç bu noktada –diğer tüm iddialar gibi- iki şey üzeredir: 'varlık hakkındaki tasdik' ve 'bu tasdik doğruluğu'.

İnanç nesnesi hakkındaki tasdik doğruluğuna dair akli-ortak bir onaydan söz etmek her varlık düzlemi için mümkün olmadığından, klasik mantıki bir tasdike dair kesinlik kanıtlamada problemleri noktayı teşkil eder. Bu bağlamda inancı bilgiden ayıran şey, akli çıkarımın yani mantığın devreye girdiği kanıtlama kısmı olmaktadır. Aristoteles'te özdeşlik temelinde akli-rasyonel kanıtlamayı esas alan mantık, bilgi olanağı taşıyan epistemik tüm eylemlerin de denetleyicisi konumundadır. Bu açıdan klasik mantıki bakış açısıyla inanç hususunda söz konusu edilebilecek epistemik her eylemin rasyonalitesi, akli/mantıki bir kanıtlamanın belirlenimine konudur.

Aristoteles'e göre varlığın bilinmesi, madde ve bu maddede içerilen forma dairdir.²⁵ Bu bakımdan bilgi, duyu ile elde edilen veride içerilen özün bilinmesidir. Aristoteles'te *ontolojik neden*,

²³ Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 19.

²⁴ Aristoteles'e göre düşünce, nesnesi ile özdeşdir: "İlkeden ve formdan çıkan şey, düşünmedir." Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, VII/7, 1032b 15-20, s. 330.

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, VII, 1029a 30-35, s. 312.

hakikatin de nedeni/kaynağıdır²⁶ ve klasik mantıkta kesin bilgi, bu nedene dayanmalıdır. Aklın buradaki epistemik münasebetinin altyapısını varlıkta öngörülen madde ve form ile meydana gelebilen oluş hali oluşturur. İnsan akıl yetisi sayesinde, bu oluştaki formun maddede içerilen varlığının farkına varabilecek epistemik yetkinlikte olmakla varlığın bilgisine ulaşma imkânına sahiptir.

Aristoteles'te ifade edildiği şekliyle bilme eylemi; varlıktaki madde ve formun bir arada algılanışı, bu algılamanın akli düzlemdeki yetkinlik ile imgelemesi, maddi ve geçici nitelikler ile sabit ve kalıcı yani gerçek niteliklerin ayrılması, dolayısıyla varlığın gerçek nitelikleri ile akılda depolanarak varlığa dair bir kavramsal çerçevenin, yani bilgisel temelin söz konusu olması iledir.²⁷ Bu doğrultuda, Aristoteles'e göre düşünme eylemi akıl tarafından sahip olduğu varlıksal formlar aracılığıyla gerçekleştirilebilen bir eylemdir. Yani sıra Aristoteles için bu formun tespitinin imkanı doğrultusunda, varlığa dair duyumsama olmaksızın düşünme de mümkün olmaz. Bu manada klasik mantıkta düşünmenin altyapısını duyu yetisinden elde edilen veriler oluşturur.

Aristoteles'te duyu verisi aracılığıyla varlıktan elde edilen şey, düşünme eylemi için *imgedir*. İmgenin ortaya koyucusu olarak, duyu ile akıl arasındaki etkileşim ise algıdır.²⁸ Bu doğrultuda klasik mantıkta imgeden hareketle kavramın oluşumu ve dolayısıyla bilginin mümkün kılınmasında varlıkla münasebet, algısal yetiyle ortaya çıkmaktadır. Ancak bu kavramsal oluşum, her inanç konusu için algı sonucu mümkün değildir. Dolayısıyla algının altyapısında yer almadığı bir akli durumun, Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu düşünsel sürecin sağlamasına uygun olmayacağı açıktır. Bu bakımdan Aristotelesçi mantıki ve epistemik yapıda algı konusu olamayan inanç ifade edebilecek hükümlerin kanıt konusu olması ve doğrulanması imkân dâhilinde görünmemektedir.²⁹ Bu türde inanç önermeleri hakkında, ancak kavramsal gerçeklik ve doğruluk hariç tutulmak suretiyle, yani biçimsel bir doğrulama mümkün olabilir.

Varlığa dair bilme eylemi, Aristoteles'te, bilginin duysal nitelikten bağımsız bulunuşu hakkında özsel neliğin temel alındığı bir niteliktedir.³⁰ Bunun epistemik karşılığı, bilgide aranan temel şartın sabit bir rasyonellik niteliği olmasıdır.³¹ İnanç, bu noktada klasik mantıkta kişide tercihi de ifade edebilen hususlarda bilgiden ayrılır. Bilgide kişinin tercihine/iradesine konu olma durumu, klasik mantıkta *olasılık* üzere bir bilmeye karşılıktır. Bu noktada Aristoteles'te olasılıkla bilmede kesin bir bilme eylemi söz konusu edilmez ve elde edilen bilginin, varlığın gerçekliğini yansıttığı düşünülmez.³² Nitekim olasılıktaki 'geçicilik' niteliği, bilgi için öngörülen 'kalıcılık' niteliğinin zıddıdır. Dolayısıyla klasik mantığa göre bilgi, değişmeyen ve sabit kalandır; böylece onun doğruluğu mutlaklıdır.

²⁶ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2&3*, translated by W. E. Dooley-Arthur Madigan, Cornell University Press, NY, 1992, s. 87-88.

²⁷ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çeviren: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 2002, 2. Baskı, 16a 5-10, s. 7.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, I, 980b 25-30, s. 76-77.

²⁹ Nebi Mehdiyev, *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İSAM Yayınları, Ankara, 2014, s. 92.

³⁰ Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB, İstanbul, 1989, s. 50.

³¹ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 7b 15, s. 45.

³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015, 1094b-1095a, s. 10-11.

İnanç ile algı kaynaklı elde edilen düşünceler kastedildiğinde, Aristoteles'te algının ortaya çıkardığı şey onun için mutlak, esas bir bilgi değildir.³³ Buna göre duyu ve algı ile elde edilmekle epistemik niteliği bulunan ama esas bilgi olarak görülmeenin bilginin başlangıcındaki inanç olduğunu söyleyebiliriz. İnanç bu noktada klasik mantık için doğruya ulaşmada bir sürecin başlangıcını ifade eder ve henüz bilgi olarak adlandırılmaz. Bu doğrultuda algısal verinin konusu olarak klasik mantık kanıtlamada yer almakla inanç ortadan kalkabilmekte ve bilgi olarak nitelenebilmektedir. Yani klasik mantıkta kanıtlanmakla bilgi olan artık inanç olmamaktadır. Dolayısıyla inanca dair bir hüküm klasik mantık için epistemik süreçte, algısal olmamakla hem doğruya ulaşmanın gerektirdiği nitelikleri kendinde taşımayan öncül hem de algısal olmakla doğruya götürecekt niteliklere sahip kanıtlamaya konu olabilen bir öncülde ifade edilebilir. Bu manada klasik mantıkta bilgi olan inanç olmamakla birlikte, aslında bilgi 'inanç'la başlamaktadır, denebilir. Buna göre klasik mantıkta her bilgi öncelikle bir inanç iken, her inanç bir bilgi değildir; yani her inancın bilgi değeri kazanabilmesi epistemik süreçte mümkün olmamaktadır.

İnancın klasik mantıkta algısal temel doğrultusundaki epistemik niteliğinin kanıtla ilişkisi, klasik mantıkta inanç ile hayal arasındaki fark üzerinden açıklanabilir. Klasik mantıkta algı verileri üzerinden muhayyile yetisinde meydana gelen bir eylem olarak hayal, kanıtlamada kesin bilgi değerine sahip değildir.³⁴ Henüz bilgi olmayan inanç da kanıtla doğruluğu sabit olmamış bir epistemik unsur olmakla birlikte, hayal ile arasındaki fark kişiye tabi olmamasıdır.³⁵ Yani klasik mantıkta inanç, doğruluk ve yanlışlık nitelikleri ile hayalin olmadığı şekilde bağlantılıdır. Bu manada klasik mantık açısından hayvanların çoğunda hayal gücü-imeleme bulunabilmekle birlikte inanç bulunmaz.³⁶ Bu bakımdan inancın, tıpkı düşünme yetisi gibi insan türü için ayırıcı bir nitelik olarak tasviri, inançta türe özgü bir ortaklığın bulunmasını da gerektirmektedir. Bağlantılı olarak epistemik manada hayal, kişisel bir şey olarak³⁷; sanı/inanç ise, hayalden farklı bir altyapıyla kişisel olmayan nitelikte değerlendirilir. Hayal kişi için kontrol edilebilirdir, fakat inanç değildir.³⁸ Bu nedenle klasik mantık kanıtlamada hayal, geçerlilik düzeyi ile kesin bilgide kendisine başvurulmaz, yani ontolojik gerçeklikten ayrı olması muhtemel olan şekilde kabul edilir.³⁹ Bu manada klasik mantıkta hayal ile inanç arasındaki en

³³ "Bireysel şeylerle ilgili olarak bize en güvenilir bilgileri verdikleri halde duyularımızdan hiçbirine bilgelik olarak bakmayız." Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 981b 9-12, s. 79.

³⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşarat ve't-Tenbihat)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, [58], s. 54-56.

³⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III, 3, 427 b 22-23. "Hakiki bilginin elde edilmiş sürecindeki tasavvur ve tasdik, 'tahayyül' kavramından ayrıştırılır." Bkz. Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 69.

³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III, 3, 428 a 22-23. Sanı/doksa ile hayal/phantasia arasındaki ilişki için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III, 3, 427 b 17-24, 428 a 18-b 10.

³⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III, 3, 427 b 20.

³⁸ "Belief is connected with truth and falsehood in a way that imagination is not, and that in turn means that we can control what we imagine in a way that we cannot control what we believe." Ian McCready Flora, "Aristotle on [Part of] the Difference between Belief and Imagination", ", *The Society for Ancient Greek Philosophy*, Newsletter, April, 2009, (EA: <https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1343&context=sagp>, Erişim Tarihi: 02.12.2019), s.1.

³⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, [58], s. 50, 55-56.

temel farkın varlıksal doğruluğa dair akli izlenim olduğu söylenebilir. Yani inanç, algısal veriyle elde edilmesi bakımından hayalden farklı olarak kanıtla konu olabilir bir tasavvuru ortaya koyabilir.

5. İnanç-Kanıt-Mantık İlişkisi

Rasyonel epistemolojide varlığın olaylar ya da kavramlar ve tanımlar bakımından incelenmesi mümkün olabilir. Aynı zamanda rasyonel epistemolojide, kanıtlamanın kuralları ise, Aristoteles tarafından ortaya koyulan mantıki sistem ile belirlenmiştir. Bu doğrultuda akıl ve kanıt temelinde bir inancın şekillenmesi, klasik mantıki bir varsayım yahut kuramın ortaya koyulması gibi ancak kavramlar sayesinde mümkün olan bir eylemdir.⁴⁰ Böylece klasik mantık açısından inancın, akli altyapıya sahip bir hükmü ifade ettiği söylenebilir. Bu akli altyapının kavramsal düzlemi, yani akıl-varlık arasında öngörülen epistemik ilişkinin neliği, klasik mantıki incelemenin de inanca dair başlangıç noktasıdır.

Herhangi bir inancın/iddianın epistemik niteliği hususunda Aristoteles tarafından zorunlu bir nitelik olarak ortaya koyulan ayırıcı özellik, *kanıtlama* olanağıdır.⁴¹ Bu kanıtlamanın temel unsurunu ise *akıl* oluşturur. Akıl, tarihsel süreç içerisindeki anlamlandırmaları ile insan için varlığı anlamada ve bilmede etkin bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim akıl kelimesi varlık ve gerçeklikle ilişkilendirilerek ele alınır. Örneğin Homeros (M.Ö. VIII. yüzyıl)'ta akıl kelimesi 'farkında olmak'⁴², Ksenophanes (M.Ö. 580-480)'te 'tanrısal nitelik', Herakleitos (M.Ö. 540-480)'ta 'logos'⁴³, Parmenides (M.Ö. 540-450)'te 'hakikat'in kavranması için gerekli yeti ve Empedokles (M.Ö. 495-435)'te 'oluş ve yok oluşun ilkelerini ortaya koyan güç' demektir.⁴⁴ Aristoteles'te ise ortak duyum olarak tasvir edilen akıl, tek bir duyunun nesnesi olmayan ve ruha ait bir yetinin adıdır.⁴⁵ Bu yeti, tüm bireyler açısından ortak bir algılama ve çıkarım gücüdür, yani akıldır. Böylece Aristoteles'in epistemolojisinde bireyler arası eşdeğer bir bilme gücü olmasıyla akıl, klasik mantıki kanıtlamanın da temelinde yer alır.

Aristoteles'te varlık ile bilgi ilişkisi hususundaki akli yetkinlik, varlık hakkındaki akli farkındalıktır.⁴⁶ Bu manada akıl, varlık ile münasebette bilgiye ulaşma imkânına sahiptir ve bunun sağlayıcısı sahip olduğu akli-mantıki formdur. Dolayısıyla Aristoteles'in sisteminde mantık, akıl ile

⁴⁰ Hülya Altunya-Mustafa Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytü'l-Hikme*, sayı: 6 (2), 2016, ss. 79-108, s. 103.

⁴¹ Mantıki bir terim olarak bilimsel kanıtlamanın ifadesi olan kıyas, temel olarak zorunlu bir akıl yürütmenin ve zorunlu bir sonucun yöntemidir. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 73a, s. 14; *Organon V Topikler*, I, 100a-b.

⁴² K. Fritz, "Nous and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology*, vol. 38, no. 2, April, 1943, pp. 79-93, s. 80-81.

⁴³ Herakleitos, *Fragmanlar, Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, Yun. asl. çev. Güvenç Şar-Erdal Yıldız, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, [40].

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aylin Çankaya, "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler", *Cogito: Aristoteles Özel Sayısı*, sayı: 77, 2014, ss. 131-149.

⁴⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 418a, s. 96-97; III, 425b, s. 132.

⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1098a 3-4, s. 18.

varlık arasında öngördüğü özdeşlik⁴⁷ten hareketle, doğru veriler temelinde aklın doğru kullanımının varlık hakkındaki doğruyu ortaya koyacağı görüşünü kanıtlamada temel alır. Bu manada akli analize konu olabilen bir inanma eylemi, epistemik bir nitelikte atfedilebilir. Ancak aklın analizinin mümkün olmadığı, yani verilerinin doğruluğu hakkında aklın ortaklık üzere hüküm veremeyerek kanıtlamadığı konularda inanma eylemi epistemik olandan ayrıdır.⁴⁸ Aristoteles'in kanıtlamada akli formun varlıkla özdeşliği üzerinden temellendirmesinde varlık öz olarak bulunmasıyla bilgiye konu edilmekle birlikte varlığın özüne dahil olabilen diğer haller de mantıkta epistemik niteliklerdir. Bu haller Aristoteles'te varlığa dair en genel yüklemelerin ifadesi olan kategorilerdir ve varlığın neliğinin anlaşılmasında temel sınıflandırmanın dayanaklarıdır.⁴⁹ Klasik mantıkta en temel kategori olarak öz/töz, varlığın bir kendiliği olduğu varsayımıyla hakikat ve değişmeyen olarak ontolojik gerçekliğe karşılık gelmekle diğer kategorilerin kendisine yüklendiği kategoridir. Diğer kategorilerle tüm sınıflandırılmış ontolojik olasılıklar ise, varlıkta bulunması ve bulunmaması imkân dâhilinde olanlardır. Bir bakıma, bir şeye nispet edilebilir tüm olası/mümkün hallerdir. Bu açıdan Aristoteles'e göre kanıt temelinde inanç ve bilgi ilişkisi, varlığa dair olası hallerin tasdiki üzerindedir. Bu olası hallerin tespit edilmesi ise özellikle zaman kategorisiyle bağlantılıdır.

Klasik mantıkta zaman kategorik olarak, varlığın zamansal bir anda olması/bulunması, oluşunun zamansal niteliği ile ona eklenen/ilinti olan bir varlıksal özellik olarak adlandırılabilir. Aristoteles'e göre varlığın bulunduğu zamandaki değişim ile varlığın oluşunda değişim ortaya çıkar.⁵⁰ Bu bakımdan aklın varlık ile ilişkisinin zamansal niteliği, varlığın anlamlandırılmasında zamanın neliğini önemli kılmaktadır. Duyu yetisi, bu manada çeşitli etkenlere göre var olanı algılamakta, dolayısıyla varlık kategorileri olan ontolojik niteliklerden etkilenmektedir. Bu bakımdan niteliğin değişimi, varlığa dair algıyı değiştirerek epistemik olarak değişimi mümkün kılmaktadır. Varlığın bilgisi hususundaki bu değişim klasik mantıki açıdan kabul edilmekle birlikte; bunun gerçeklik ve hakikat değeri, sabiteyi ifade eden öze dair bilgi ile aynı değildir. Süreklilik arz etmeyen yönü ile bu bilgi, klasik mantıkta ancak varlığın ilişki halinde olduğu zaman-mekân-durum gibi kayıtlar bağlamında doğrulukla atfedilir ve bilimsel bilgi olarak yani genel-geçer bir nitelikte atfedilmez.⁵¹ Dolayısıyla zamana bağımlı olarak yani ansal şekilde elde edilen veriler, klasik mantıki ve epistemik anlamda *sanı/kanı* manasında inanç olmakta; zamandan bağımsız bir kanıtlamayla ise bilgi seviyesine ulaşmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'te ve klasik mantıkta bilginin ilksel haline karşılık gelen bir inanç, ansal bir akli algılamaya dair görünmektedir.

⁴⁷ “Aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır.” Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 16a, s. 7.

⁴⁸ Betül Çotuksöken, “Antropontolojik Açından İnanma ve Bilme Üzerine”, *Özne: Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma*, sayı: 21, Güz, 2014, ss. 27-32, s. 30.

⁴⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 1b 25 vd., s. 11 vd.

⁵⁰ “...nesne ‘bir zaman varolan şey’ olarak aynı... ‘an’ bir zaman varolan şey olarak aynı”. Aristoteles, *Fizik*, IV, 11, 219 b 19-27, s. 193.

⁵¹ Aristoteles, *Organon V Topikler*, I, s. 4.

Aristoteles'te inancın bilginin ilksel hali olarak sanı/kanıdan yani *olasılıklı* bir yapıdan, doğruluğu belirli-kesin bir yapıya geçişi kavramsal düzlem doğrultusunda klasik mantıki kanıtlamanın 'ilkesel' yapısı ile sağlanmaktadır. Klasik mantığın ilkesel yapısı, inanç hususunda bir başka bakış açısını da ortaya koyar. Bilme yetisinde kazanılmış olmayan ve kendiliğinden bilinen, bu sebeple değişmez ve kesin olan 'temel mantıki-bilimsel ilkeler' *inanç* gibi kanıtlamaya konu olmayan niteliktedir.⁵² Kanıtlama bu bakımdan kendisi, 'kanıtlanamazlık' üzerine kurulu bir sistem görünümündedir. Yani mantık ilmi, kanıtlamada temel olarak ilksellere dayanan kategorik bir belirlenimi esas almaktadır. Nitekim Aristotelesçi bakış açısında bilginin konusu olarak varlık, sınıflandırmalar ve kavramlar yani epistemik sabiteler içerisinde anlaşılmaktadır.

Klasik mantıkta bir sınıfa dâhil olmakla varlık, o sınıfın bilimsel niteliklerine de sahip olur. Yani hangi sınıfın içerisinde yer alırsa varlık, o sınıfa dair niteliklerin -içleminin- de taşıyıcısıdır. Buna göre klasik mantıkta bir şeyin ne olduğu hangi derecede net ve değişmez ise, yani nitelikleri ne kadar belirlenebilir ise, o şeyin doğruluk ve gerçekliği de o derecede tespit edilebilir ve kesindir. Bu doğrultuda klasik mantıki kanıtlamanın kesinliği, önermelerin çelişkisiz niteliğini de zorunlu kılmaktadır. A, A'dır ve A değil olması imkânsızdır. Klasik mantıkta öngörülen bu sistem, epistemik kesinlik ve ontolojik bilinebilirlik anlamında mutlak olarak erişilebilir bir varlık görüşünü ortaya koymaktadır. Ancak esasında Aristotelesçi sistemden beklenildiği şekliyle her doğru ve gerçek önermenin kanıtlanması kesinliği hedefleyen bir mantıki sistem için bile mümkün olmamaktadır.⁵³ Bunun en bilinen örneğini klasik mantıkta temel epistemik ilkeler teşkil eder ki, kanıtlanmaları imkânsız olmakla birlikte mantıki kanıtlamanın temelini teşkil ederler.

Temel ilkeler doğrultusunda kanıtlama Aristoteles'te, aksiyomatik bir yapı üzere olması gereken olarak tarif edilir.⁵⁴ Çünkü klasik mantıkta kanıtlamanın kendisinden hareket ettiği öncüller kesin ve zorunludur; yani mutlak doğruluğun akli belirlenimi için aklen doğruluğu kesin olan dolayısıyla değişmeyen öncüller zorunludur. Bu bakımdan klasik mantıki kanıtlamanın dayanağı, epistemik temel inançlar olan zorunlu ilkeler/aksiyomlardır. Böylece Aristoteles'te aksiyomlar hem akli eylemin belirleyicileri hem de tüm bilimsel incelemenin şekillendiricisi konumundadırlar. Tüm diğer aksiyomların başlangıç noktası ve epistemik kaynağı olan bir ilk aksiyom, Aristoteles'te '*ultimate belief*' olarak isimlendirilir.⁵⁵ Buradan hareketle Aristoteles epistemolojisinde bilimsel ilkelerin inanç olarak isimlendirilmesinin kanıtlanamazlık niteliği ve kanıtla gerek duyulmayan şüphesiz bir doğruluk ile atfedilmeleri sebebiyle olduğu söylenebilir. Bu bağlamda klasik mantıkta inanç önermeleri epistemik açıdan hem kanıtlamadaki olasılıklar ile kanıtlamaya konu olamayan

⁵² Aklin temel ilkelerinin kanıtlanamazlığı hakkında bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV/6, 1011 b, s. 227. Kanıtlamaya konu olamayan aksiyomatik bir temel, akıl yürütmede yön verici esastır. Bkz. Merrilee H. Salmon, *Introduction to Logic and Critical Thinking*, Wadsworth, USA, 2007, s. 412.

⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b 25, s. 11; 1098a 25-30, s. 19.

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, III/2, 997 a 5-10, s. 160-161.

⁵⁵ İngilizce çeviride 'an ultimate belief' ve Türkçe çeviride 'nihai bir doğru' şeklinde geçmektedir. Türkçesi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 1005 b 33, s. 202.

olasılıkların hem de kanıtlamaya gerek olmayan kesinlerin ifadesinde yer bulur. O halde klasik mantıkta her kanıtlamanın başlangıcında bir inanç bir önkabul olarak bulunmaktadır denebilir.

Ontolojik ve epistemolojik unsurlar içerisinde akli-ortak bir kanaate kaynak olan şey, Aristoteles'te bilgi hususunda ortak olan şeydir ve bunlar bilgiye dair rasyonalitenin alametleri olarak ele alınır.⁵⁶ Bu manada bir inanç, ortak inanç olup olmaması ile mantıki açıdan kanıta konu olmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles için inanç hususundaki temel bir ayırım noktası, *ortak* kelimesi ile söz konusu olmaktadır ve rasyonel kanıtlamaya dair ilkeler, Aristotelesçi bakış açısıyla ortaklık üzeredir. Bu konudaki kullanım *Metafizik*'te *common beliefs/ortak inançlar* (koinai doksai) şeklinde ele alınır.⁵⁷ Bu manada inanç kavramının önermesel bir ifade olarak tercih edildiği ve inanca dayalı önermesel yapının Aristoteles için epistemik hatta ilkesel boyutta bir anlama tekabül ettiği söylenebilir. Burada ortak inanca örnek olarak çelişmezlik ilkesi konu edilir. Aristoteles'e göre, tüm inançlar içinde en tartışılmaz olanı çelişkili ifadelerin aynı anda doğru olmadığı hükmü, yani çelişmezlik ilkesidir.⁵⁸ Yani Aristoteles'te açıkça ilke olarak en temele yerleştirilen ve en kesin hüküm sayılarak epistemik değer sıralamasının üst sırasında yer alan bir önerme, inanç olan olmakla da atfedilmekte; böylece kanaatimizce bilginin bir yönüyle *inanç* niteliği vurgulanmaktadır. Aristotelesçi klasik mantıkta bilgisel temel, bu açıdan inançların akli bir inceleme ile değerlendirilmesi ve kabule konu olmasında da araştırma düzlemini teşkil edebilir.

Klasik mantıkta ortak bir kabulün konusu olarak ilksel ilkeler bağlamında inanç, akli olarak nitelenmekte ve kanıtlamadan muaf tutulmaktadır. Aynı doğrultuda kanıtlamaya konu olmayan olarak nitelenen ilkeler hususunda Aristoteles, *kendiliğinden yakini* olan ifadesini de kullanmaktadır.⁵⁹ Buna göre bilgiye dair ilksel ilkelerin kesinliğinin, şüphesiz-zorunlu bir kesinliğe karşılık gelmesi gerekir. Bu manada ilksele dair şüphesizlik ve kesin bilme hali, inancın ilkeyi ifadesinde de geçerlidir. Epistemik anlamda kesinlik, hem mantık hem de inanç konusu olan ifadelerin ana niteliği olarak zikredilmekle birlikte; kesinliğin bir inanç ifadesindeki tespiti, klasik mantığın öngördüğü ortak akli-kabul şartlarının ötesinde bir algılamayı gerektirebilir. Bu algılama klasik mantıkta inanç önermeleri hususunda göz önüne alınması gereken bir nitelik açısından tam olarak anlama/algılama/hissetme ile bilmedir. Bu bilme türü, doğrudan ve kanıta ihtiyacı olmayan bir bilme eyleminin karşılığı olarak kullanılır. Klasik mantığın temel ilkeleri ve apriori kabul edilen bilgiler böyledir.⁶⁰ Akıl, şüphesiz bir bilmeye bu verileri kabul etmekte ve yanlış olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Aristoteles'te vasıtasız şekilde akılda bilgi kategorisine yerleşen bu tür veriler, kanıta dayalı kabul gören

⁵⁶ Aristo, *Organon III Birinci Analitikler*, (27), s. 190.

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, III/2, 996 b 25-30, s. 159.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, IV/6, 1011 b 12-15, s. 227.

⁵⁹ "İlmin ilkeleri için niçin'lerini araştırmak gerekmez; bu ilkelerin her biri kendiliklerinden yakini olmalıdır." Bkz. Aristo, *Organon V Topikler*, I, 1, s. 4.

⁶⁰ "Çünkü kanıtlamanın ilkesinin kendisi bir kanıtlama değildir." Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 1011a 10-15, s. 225.

önergelerden daha güçlü ve değişmez kabul edilirler.⁶¹ Dolayısıyla Aristoteles'te kimi zaman inancın kullanımı, kesin bir bilmenin ifadesinde de söz konusudur.

Aristoteles'te ve klasik mantıkta inancın kavramsal düzleminin tümü için nesnesinin neliği-doğası üzerinde bir belirlenim ve kesinlikten bahsedilemese de; inancın önermesel ifadesinde, mantıki kanıtlarla tespit edilebilen doğruluk koşullarına tabi olması mümkün bilgiler oldukları varsayılır. Nitekim klasik mantık açısından bir önerme, kavramlarının özdeşliği ve kavramlar arası ilişkilerin düzenlenişi ile doğruluk koşullarını belirleyen bileşenlerden oluşan bağlantılı bir yapıdır. Önermeyi/iddiayı kesin bir bilgi seviyesine ulaştıran ise, klasik mantıki bir kanıtın varlığıdır.⁶² Kanıtlamanın uygulanışı ile bağlantılı şekilde, klasik mantıkta her önerme aynı zamanda bir soru cümlesi barındırır. Aristoteles bunun cümlelerin şeklinde bulunduğuna işaret eder.⁶³ Bu manada her önerme, epistemik bir problemin olumlanması yahut değıllemesinden ibarettir ve iddia bu bakımdan *doğruluk ve yanlışlık olasılığı* üzerine kuruludur. Bu noktada klasik mantıkta her önerme için kesinlik iddiası mümkün görünmemektedir. Aynı doğrultuda klasik mantıkta her inanç önermesi için karşılık gelen bir de çelişik inanç önermesi bulunabilir. Eşdeğer kanıtlama imkânına sahip olmaları göz önüne alınırsa, Aristoteles'te mantıki açıdan birinin olumlanması diğersinin olumsuzlanmasını gerektirecek bu önermeler kavramsal düzeyde gerçekliği ispatlanamayan konumunda olabilir. Ancak akli-mantıki tutarlılık doğrultusunda rasyonel olarak anlamlandırılması bakımından inanç önermelerinin, bir olasılık ifade etmekle birlikte, klasik mantıki kanıta konu olabilen bir çerçevede ele alınması mümkündür.

6. Sonuç

Klasik mantıki kanıtlamada inanç ifade eden bir önermenin unsurları arasında Aristoteles'in öngördüğü akli özdeşliğe dayalı ilişkilendirmeden her inanç konusu için söz edilememektedir. Bu bağlamda klasik mantıki kanıta esas olması beklenen inancın kavramsal düzleminin, akli-rasyonel tespit edilemezliği durumu ortaya çıkabilmektedir. Yani kimi zaman inanç önermesi, teorik yapısı açısından klasik mantıki-rasyonel bir kanıtlamayı imkânsızlaştırmaktadır. Ancak önermesel formu üzerinden yani akli-mantıki geçerliliğe ve tutarlılığa dayalı bir çıkarımla inancın klasik mantıki çıkarıma konu niteliği ve bu doğrultuda olasılık üzerinden rasyonel bir anlamlandırması imkân dâhilindedir. Böylece bir inanç için klasik mantıki önermesel kanıtlama, her inanç konusu için akli bir zeminde ele alınabilirken, doğrulama ile kanıtlama her inanç konusu hakkında mümkün değildir.

Sonuç olarak Aristoteles'te bilgiye konu olan tüm anlamlı ifadeler düşünmeden kaynaklanmakla akli analize yani mantıksal düşünmeye konu olur. İnanç da klasik mantıkta, doğrudan bir araştırma konusu olmamakla birlikte bilginin başlangıcındaki yeri ve çeşitli aksiyomlar bağlamında incelenir. Özellikle akli yetkinlik doğrultusunda, aklın epistemik etkinliğinin her alanında başvuru mercii olması nedeniyle; Aristoteles'te inanç, kaynağı ne olursa olsun, akli bir düzlemde yer bulabilir

⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*, IV/6, 1011 b, s. 227.

⁶² Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 71b-72a, s. 10-11.

⁶³ Aristo, *Organon V Topikler*, I, 4, s. 9.

ve klasik mantıki analizde bu bağlamda kanıtlanamasa da tasdike konu olabilir. Nitekim Aristoteles'te insan düşünen bir canlı olarak, epistemik hiçbir eyleminde akıldan ayrı bir etkinliğe sahip değildir. Klasik mantık açısından inanç ise akılda yer bulmakta hatta aklın işleyişinde kanıtı temel ilksel epistemik bir unsur kabul edilir. Kısacası kanıt temelinde inanç, bilgi ve mantık ilişkisinde yetkin olan aklın yargılamasında kendine yer bulurken, klasik mantıki kesinlik üzere işlemeyen bir onaylamada dahi geçerlilik kazanarak tasdiklenmesi ve olası da olsa kanıtı konu olan tutarlı bir iddia içermesi bakımından rasyonel olarak anlamlandırılabilir olası bir düzlemde üzerinde konuşulabilme imkanına sahiptir.

Kaynakça

- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 2&3*, translated by W. E. Dooley-Arthur Madigan, Cornell University Press, New York, 1992.
- ALTUNYA, Hülya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014.
- ALTUNYA, Hülya, YEŞİL, Mustafa, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytü'l-Hikme*, sayı: 6 (2), 2016, ss. 79-108.
- ARİSTO, *Organon III Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB, Ankara, 1966.
- ARİSTO, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB, Ankara, 1952.
- ARİSTOTLE, *Categories and De Interpretatione*, translated by. J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- ARİSTOTLE, On Interpretation, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941.
- ARİSTOTLE, Prior Analytics, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941.
- ARİSTOTELES, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.
- ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2012.
- ARİSTOTELES, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, YKY, 2. Baskı, İstanbul, 2011.
- ARİSTOTELES, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2002.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 2012.
- ARİSTOTELES, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2015.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- ARİSTOTELES, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- ÇANKAYA, Aylin, "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler", *Cogito*, (Aristoteles özel sayısı), sayı: 77, 2014, ss. 131-149.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, "Antropontolojik Açıda İnanma ve Bilme Üzerine", *Özne: Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma*, sayı: 21, Güz, 2014, ss. 27-32.
- EMİROĞLU, İbrahim, ALTUNYA, Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

- FARABİ, *et-Tavta veya Mantığa Giriş Risalesi, Mantığa Giriş Risaleleri* içinde, metin-çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- FARABİ, *Şeraitu'l-Yakin*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.
- FLORA, Ian MacCready, "Aristotle on [Part of] the Difference between Belief and Imagination", *The Society for Ancient Greek Philosophy*, Newsletter, April, 2009, (Erişim Adresi: <https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1343&context=sagp>, Erişim Tarihi: 02.12.2019).
- FRITZ, K. von, "Nous and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology*, vol. 38, no. 2, April 1943, pp. 79-93.
- GETTIER, Edmund L., "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, vol. 23, no. 6 (June, 1963), pp. 121-123.
- HERAKLEITOS, *Fragmanlar*, Testimonia-Fragmenta-Imitationes, Yun. asl. çev. Güvenç Şar-Erdal Yıldız, Dergah Yay., İstanbul, 2016.
- İBN SİNA, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İBN SİNA, *İşaretler ve Tembihler (el-İşarat ve't-Tenbihat)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- MEHDİYEV, Nebi, *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İSAM Yayınları, Ankara, 2014.
- PLATO, Republic, in *Plato Complete Works*, ed. by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, USA, 1997.
- PLATON, Gorgias, çev. Melih Cevdet Anday, *Diyaloglar* içinde, yay. haz. Mustafa Bayka, Remzi Kitabevi, 9. Basım, İstanbul, 2012.
- PLATON, Theaitetos, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar* içinde, yay. haz. Mustafa Bayka, Remzi Kitabevi, 9. Basım, İstanbul, 2012.
- SALMON, Merrilee H., *Introduction to Logic and Critical Thinking*, Wadsworth, 5. Baskı, USA, 2007.
- STRÖKER, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005.

İmam Mâtürîdî’de Musibet-İmtihan İlişkisi

The Relationship Between Calamity and Trial in Imam Al-Mâtürîdî

Mehmet Akif KUZU

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Kalam Department Master's Student
Isparta/Türkiye
batuhanalp1252@gmail.com | orcid.org/ 0000-0002-7817-4831

Musa KOCAR

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Science
Isparta/Türkiye
musakocar@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7105-4119

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 13 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 11 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Mehmet Akif Kuzu, Musa Koçar, “İmam Mâtürîdî’de Musibet-İmtihan İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 98-113.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İmam Mâtürîdî’de Musibet-İmtihan İlişkisi¹

Öz

Musibet ve imtihan, Kur’ân-ı Kerim’de ve hadis metinlerinde sıkça geçen, içerdiği farklı anlamlar sebebiyle de üzerinde önemle durulan kavramlardandır. Bu iki kavram birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bunlara ek olarak belâ kelimesi de musibet ve imtihan kavramlarıyla aynı anlamları kapsamaktadır. Musibet, insanların başına gelen kötü bir durumdur. İmtihan, kulların Allah tarafından çeşitli araçlarla denenmesidir. Belâ ise Allah’ın insanları imtihan etmek için verdiği maddî ve manevî sıkıntılardır. Kur’ân-ı Kerim’de insanların ilâhî imtihan gereği musibetlerle karşılaşacakları hatırlatılmış, sıkıntılarla örülü dünya hayatının geçici olduğu bildirilmiş ve asıl mutluluk yurdu olan ahiretin öncelenmesi gerektiği öğütlenmiştir. Yüce Allah dünyaya eşref-i mahlûkat olarak gönderdiği insanı çeşitli durumlarla imtihan etmektedir. Bu imtihan bazen hayırla bazen de şerle olmaktadır. Allah kullarına dünyada nimetler verdiği gibi musibetler de vermiştir. Her ikisi de kul için imtihan vesilesidir.

Hayatı ve ölümü kimin daha iyi amel edeceğini denemek için yaratan yüce Allah, doğumla başlayıp ölümle sona eren hayat yolculuğunda, insanın malının veya canının zarar görmesi gibi, karşı karşıya geldiği belâ ve musibetleri ilahi imtihanın bir parçası olarak yaratmıştır. Bu musibetler bireysel olabileceği gibi toplumsal da olabilir. Kur’ân-ı Kerim’e bakıldığında iki tür musibet kaynağı görülür. Bunlar ilahî irade kaynaklı gerçekleşebileceği gibi insanın kendi yapıp ettikleri yüzünden de meydana gelebilir. Kur’an’daki konu ile ilgili ayetlerin büyük bir kısmında insanların başlarına gelen belâ ve musibetlerin kendi hataları yüzünden gerçekleştiği ifade edilir. Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın bazı sebeplerden dolayı kullarına musibetler verdiği belirtilir. İnsanın özellikle musibetlerle sınanması, imtihan olgusunun hiç de kolay olmayacağını göstermektedir.

Bu çalışma, konu ile ilgili ayetlerin incelenmesine dayanmaktadır. Çalışmada, öncelikle musibet, imtihan ve belâ kavramlarının semantik izahı yapılmıştır. Bu kavramlar hakkında genel bir açıklamadan sonra, ana kaynak olarak kullandığımız İmam Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde, musibet ve imtihan kelimelerine dair getirdiği izahlara yer verilmiştir. Mâtürîdî, musibet ve imtihan olgusunu uhrevî açıdan değerlendirmektedir. O, başa gelen musibetlerin ceza olmadığını, aksine bunların sevinçle karşılanması gereken birer nimet olduğunu ifade eder. Mâtürîdî’ye göre musibetler her ne kadar insanları olumsuz yönde etkilese de bu musibetler uhrevî açıdan insanların faydalarına olmaktadır. Çünkü bu musibetler inanan insanlar için günahlarına kefarete olacaktır. Bu yönden bakıldığında Mâtürîdî, dünya hayatının yerine ahiret hayatının öncelenmesi gerektiğini ve imtihan olgusunun sebeplerinden birinin de başa gelen belâ ve musibetler olduğunu belirtir. Bu musibetleri de sabırla savmayı tavsiye etmektedir.

¹ Bu makale yazar Mehmet Akif Kuzu’nun, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında Prof. Dr. Musa KOÇAR danışmanlığında devam eden “İmam Mâtürîdî’de Musibet Kavramı” başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Musibet, İmtihan, Belâ, Fitne

The Relationship Between Calamity and Trial in Imam Al-Mâturîdî

Abstract

Calamity and trial are concepts that are frequently mentioned in the Qur'an and hadith texts and emphasized due to the different meanings they contain. These two concepts are closely related to each other. In addition to these, the word "calamity" has the same meanings as the concepts of calamity and test. A calamity is a bad situation that happens to people. Trial is the testing of people by Allah through various means. Troubles, on the other hand, are material and spiritual troubles that Allah gives to people in order to test them. In the Qur'an, people are reminded that they will face calamities as a part of the divine test, the life of this world is temporary, and it is advised to prioritize the Hereafter, which is the real land of happiness. Allah Almighty tests human beings, whom He sent to the world as a fellow creature, with various situations. Allah has given His servants both blessings and calamities in the world. Both are a means of testing for the servant. This test is sometimes with good and sometimes with evil.

Allah Almighty, who created life and death to test who will do better, has created the calamities and calamities that people face in the journey of life that begins with birth and ends with death, such as the damage to their property or life, as part of the divine test. These calamities can be individual or social. When we look at the Qur'an, we see two types of calamities. They can be caused by the divine will, or they can be caused by the actions of human beings themselves. In most of the relevant verses in the Qur'an, it is stated that the calamities and calamities that befall people happen because of their own mistakes. In the Qur'an, it is stated that Allah gives calamities to His servants for some reasons. The fact that human beings are tested especially by calamities shows that the phenomenon of testing will not be easy at all.

This study is based on an examination of the relevant verses. First of all, the semantic explanation of the concepts of calamity, test and calamity was made in the study. After a general explanation about these concepts, Imam Mâturîdî's explanations about the words calamity and test are given in his work, *Te'vilât al-Qur'ân*, which we use as the main source. Mâturîdî evaluates the phenomenon of calamity and trial from an otherworldly perspective. He states that calamities are not punishments, but on the contrary, they are blessings that should be welcomed with joy. According to al-Mâturîdî, although calamities affect people negatively, these calamities benefit people in the hereafter. Because these calamities will atone for the sins of believers. From this point of view, al-Mâturîdî states that the life of the hereafter should be prioritized over the life of the world, and that one of the reasons for the phenomenon of testing is the calamities and calamities. He also advises to ward off these calamities with patience.

Keywords: Mâtürîdî, Calamity, Test, Trouble, Fitnah

Giriş

Son yıllarda bütün dünyayı kuşatan ve büyük kayıplara sebep olan küresel afetler gerçekleşmiştir. Bu felâketlerin akabinde insanlık eskiden olduğu gibi günümüzde de bunların niçin meydana geldiğini sorgulamaktadır. Bilim tarihinde bu soruya farklı cevaplar verilmiştir. Biz bu çalışmada konunun imtihan boyutunu açıklamaya çalışacağız. İslâmî literatürde musibet denilen felâketler insanların başına çeşitli sebeplerden dolayı gelmektedir. Bunların en önemlisi insanların musibetlerle imtihan edilmesidir. İslâm dininde dünya hayatı ebedî olan ahiret hayatının kazanıldığı yer olarak kabul edilir. Aynı zamanda dünya hayatı insanlara çeşitli nimetlerin verildiği ve bu nimetlerle de insanların sınıandığı bir yerdir. Elbette ki dünya hayatı sadece iyi ve güzelliklerle dolu bir yer değildir. Burada insanları mutlu eden iyi şeylerin yanında, onları zor duruma sokan, üzen, sıkıntıya düşüren olaylar da vardır. Kısaca insanların başına gelen bu kötü olaylara musibet denilmiştir. Bu musibetlerin gönderiliş amacı farklıdır. Musibetler insanlar için ceza niteliğinde olabileceği gibi onların günahlarına kefaret olma işlevi de görür. Musibetlerin gerçekleşmesinin en önemli sebeplerinden birisi, insanların başına gelen musibetlerle onların imtihan edilmesidir.

Musibet ve imtihan, birbirleriyle yakın ilişkisi olan kelimelerdendir. Dolayısıyla beraber değerlendirmeye tabi tutulduklarında daha iyi anlaşılabilirler. İmam Mâtürîdî'nin bakış açısından konunun değerlendirilmeye gayret edileceği bu çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde, musibet ve imtihan kavramlarının sözlük ve ıstılahî anlamları tahlil edilmiş, ikinci bölümde ise İmam Mâtürîdî açısından musibet ve imtihan ilişkisi ele alınmıştır.

MUSİBET VE İMTİHAN KAVRAMLARININ TAHLİLİ

Musibet

Musibet “مصيبة” sözlükte “yağmurun yağması”², “yağmurun sürekli yağması”³ ve “dökülmek”⁴ gibi anlamlara gelen *savb* “صَوَّبَ” kökünden türemiştir. *Savb* kökünden türeyen *savâb* “صَوَابٌ” kelimesi “خَطَا” kelimesinin zıddıdır. Bu sözcük, övülen ve beğenilen bir şeyi onaylamak ve kişinin istediği şeye ulaştığında kullandığı bir kelimedir.⁵ *Savâb* “صواب” sözcüğü sadece güzel şeyler için kullanılmasına rağmen *esâbe* “أصاب” fiili, bir kimseye iyiliğin veya kötülüğün gelip çatması anlamında

² İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr Matbaası, Beyrut 1994, I, 534-535; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabîyye*, Darü'l-İlm li'l-Melayin Matbaası, Beyrut 1987, I, 164; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetü'l-Erib bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Garîb*, Mektebü'l-İslâmiyye, Beyrut 1983, 191; Hasîrîzâde Mehmet Elif b. Ahmed Muhtâr, *en-Nürü'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, I, 565.

³ Râğîb Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk/ Dâru's-Şamiye, Beyrut 1991, 494-495.

⁴ Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt 2001, III, 211; Muhammed b. Yakup el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 2005, 106.

⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 494.

kullanılmıştır.⁶ “İnsanın başına gelen kötü şey”⁷, “doğruyu istemek”⁸, “can ve malı yok etmek”⁹, “okun hedefe ulaşması”¹⁰ ve “iyi ve güzel olmayan bir şeyi istemek”¹¹ gibi anlamlar içeren أصاب يصيب إصابة fiilinin ism-i faili olan musibet kelimesi, genel olarak “insanın başına gelen kötü bir durum”¹² diye tanımlanmıştır.

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) musibetin, “ölüm ve benzerleri gibi insan tabiatına uygun olmayan felâketler” anlamına geldiğini dile getirmektedir.¹³ Cumhuriyet sonrası yazılan ilk Türkçe tefsir *Hak Dini Kur’ân Dili* adlı eserinde Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) musibeti, “hedefine isabet eden mermi gibi insana şiddetle dokunan hadise ve felâketler” diye tanımlamıştır. Elmalılı, musibetin iki yönünün bulunduğunu belirtir. Bunlardan birincisi büyük zararlara sebep olan afetler gibi yeryüzünde meydana gelen musibetler, ikincisi ise hastalık, açlık, susuzluk, hapis gibi nefislerdeki musibetlerdir.¹⁴

Musibet kelimesi ism-i fâil biçiminde Kur’ân-ı Kerim’de on yerde geçmektedir. Bu kelime Kur’ân’da çoğunlukla “esâbe” (اصاب) fiil formunda kullanılmıştır. Farklı şekillerde altmış beş yerde geçmiştir.¹⁵ Kur’ân-ı Kerim’de sıklıkla geçen musibet kelimesi “insanın fitratına ve yaratılışına uygun olmayan, onu üzüntü ve sıkıntıya sokan bütün olumsuz şeyler” anlamında kullanılmıştır.¹⁶

Hadis-i şeriflerde musibet, çoğunlukla imtihan, sabır ve günahlara kefarete olması açısından değerlendirilmiştir. Öncelikle müminlerin başına gelen musibetlerin birer imtihan olduğu, Allah’ın sevdiği kullarına belâlar göndererek onları imtihan edeceği belirtilmiştir.¹⁷ Başta peygamberler olmak üzere Allah’ın herkesi belâ ile imtihan edeceği, en şiddetli belâyâ uğrayanların peygamberler olduğu, daha sonra onlara en çok benzeyenlerin şiddetli belâlara maruz kalacağı bildirilmiştir.¹⁸ Başka rivayetlerde, müminin durumunun hayret verici olduğu, başına sevinecek bir şey geldiğinde şükrettiği,

⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2009, 54-55.

⁷ Endelüsî, *Tuhfetü’l-erîb*, 191.

⁸ Zebîdî, *Tâcü’l- ‘Arûs*, III, 212; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 535.

⁹ Cevherî, *Tâcü’l-Luğa*, I, 165-166.

¹⁰ Elif Efendi, *Nürü’l-Furkân*, II, 296.

¹¹ İsfahânî, *Müfredât*, 287.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 536; Endelüsî, *Tuhfetü’l-erîb*, s. 191; Zebîdî, *Tâcü’l- ‘Arûs*, III, 215; Elif Efendi, *Nürü’l-Furkân*, II, 296.

¹³ Ebû’l Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübi’l- İlmiyye, Beyrut 1983, 217.

¹⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul 2011, VII, 476; Ayrıca bkz. Sabri Yılmaz, “Hak Dini Kur’an Dili’nde Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri”, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı XVIII (2006), s. 156.

¹⁵ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *Mu’cemü’l Müfrehes li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire 1945, 415-416.

¹⁶ Selim Özarslan, *Günah Musibet İlişkisi Üzerine*, Nobel Akademik Yay., Ankara 2012, 10; İlgili ayetler için bkz., Âl-i İmrân, 3/165; Nisa, 4/72; Tevbe, 9/50; Hûd, 11/81; Ra’d, 13/31; Kassas, 28/47; Şûrâ, 42/30, Hadid 57/22, Tegâbün, 64/11.

¹⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebir*, thk. Beşşâr Avad, Ma’rûf Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1996, “Zühd”, 57 (No. 2396).

¹⁸ Tirmizî, “Zühd”, 57 (No. 2398).

bir sıkıntı ile karşılaştığında sabrettiği takdirde bunun kendisi için hayır olacağı¹⁹, Allah'ın hayrını dilediği kişiyi musibete uğratacağı hadislerde ifade edilmiştir.²⁰ Bununla birlikte Allah Rasûlü “*Mükâfatın büyüklüğü, belânın şiddetine göredir. Allah sevdiği topluluğu belâya uğratar. Kim başına gelene rızâ gösterirse Allah ondan hoşnut olur. Kim de rızâ göstermezse, Allah'ın gazabına uğrar.*”²¹ buyurarak başına belâ ve musibet gelecek olanlara sabırlı olmayı teşvik etmiş, Müslümanların Allah'a günahsız olarak kavuşuncaya kadar kendisinden, çoluk çocuğundan ve malından belânın eksik olmayacağını²², başına belâ geldi diye hiçbir kimsenin ölümü istememesini belirtmiştir.²³

İmtihan

İmtihan kelimesi Arapça'da “sınamak, denemek, imtihan etmek, vurmak” gibi anlamlara gelen “مَحَنٌ / *mehane*” fiilinden türemiş bir isimdir.²⁴ İbn Fâris (ö. 395/1004) *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga* adlı eserinde bu kelimenin üç temel manasının olduğunu vurgular. Bunlardan birincisi “اختبار / *ihtibâr*” denemek anlamındadır. İkincisi, *vermek* demektir. Üçüncü anlamı ise *vurmak* manasına gelir.²⁵ Bu fiilin mastarından türeyen “مِحْنَةٌ / *mihne*” ismi “مِحْنٌ / *mihan*” kelimesinin müfredidir. Bu kelime “insanın kendisiyle imtihan edilip denendiği belâ” anlamında kullanılmıştır.²⁶ İmtihan kelimesi “مَحَنٌ / *mehane*” fiilinin mastarından ve *ifti'âl* babından “denemek, sınamak” anlamlarına gelmektedir.²⁷

İmtihan kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir. إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ “Allah Resulü'nün yanında seslerini alçaltanlar var ya, işte onlar; Allah'ın kalplerini takvâ hususunda sınadığı kimselerdir. Onlar için büyük bağışlanma ve büyük bir ödül vardır.”²⁸ ayetinde *imtihan* kelimesi *denemek* anlamında kullanılmıştır. Diğer ayette de aynı şekilde *denemek*, *sınamak* şeklinde gelmiştir.²⁹

Belâ

Musibet ve imtihan kavramları ile yakın anlam ifade eden belâ kelimesinin de açıklanması yerinde olacaktır. Çünkü belâ kavramı, yerine göre hem musibet hem de imtihan kelimesinin eş anlamı olarak kullanılmaktadır. Arapça “ب-ل-و” kök harflerinden türemiş bir isim/mastar olan belâ kelimesi

¹⁹ Ebû'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dârüttibaâtî'l-Âmire, İstanbul 1916, “Zühd”, 64 (No. 2999).

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Deeb al-Bagha, Dârü İbn Kesîr, Dımaşk 1993, “Merdâ”, 1 (No. 5321).

²¹ Tirmizî, “Zühd”, 57 (No. 2396).

²² Tirmizî, “Zühd”, 57 (No. 2399).

²³ Buhârî, “Merdâ”, 19 (No. 5347); Müslim, “Zikir”, 10 (No. 2680).

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 401; Zebîdî, *Tâcü'l- 'Arûs*, XXXVI, 153; Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm Sâmarrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut (ty), III, 253; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, 40.

²⁵ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, I, 292-293.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 401; Zebîdî, *Tâcü'l- 'Arûs*, XXXVI, 153; er-Râzî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, 291; Cevherî, *Tâcü'l-Lüğa*, VI, 2201.

²⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 762.

²⁸ Hucurât 49/3.

²⁹ Mümtehine 60/10.

lügatte “sınamak”³⁰, “eskimek”³¹, “tecrübe etmek”³², “zorluk”³³, “nimet”³⁴ anlamlarına gelmektedir. Bu kelime Kur’ân’da çoğunlukla “eskimek”³⁵, “denemek”³⁶ ve “imtihan”³⁷ anlamlarında kullanılmıştır. Hasîrîzâde Elif Efendi (ö. 1927) *en-Nûrû'l-Furkân fî Şerhi Lügati'l-Kur’ân* adlı eserinde *belâ* kelimesinin Kur’ân’da üç şekilde geçtiğini belirtmiştir. Bunların nimet ve ihsan, imtihan ve itibar ve nefse uygun olmayan kötü işler ile meşakkatli olmasından dolayı yük görülen şeyler olduğunu ifade etmiştir.³⁸

Dinî açıdan *belâ*, Allah’ın insanları imtihan etmek için verdiği maddî ve manevî sıkıntılar demektir.³⁹ Kur’ân-ı Kerim’de *belâ* kelimesi genel olarak imtihan anlamında kullanılmıştır. İnsanın başına gelen musibetler, birer imtihan ve deneme olduğundan ve insanı çeşitli şekillerde yıkıma uğrattığından dolayı başa gelen olaylara “*belâ*” denmiştir. Bu yönüyle dinin emirleri ve yasakları, çeşitli açıdan *belâ*dir.⁴⁰ Kur’ân-ı Kerim’de dinî yükümlülükler de aynı şekilde *belâ* kelimesiyle ifade edilmiştir.⁴¹ Firavun’un İsrâiloğulları’na yaptığı korkunç işkenceler “büyük *belâ/belâün azîm*”⁴² ve “apaçık *belâ/belâün mübîn*”⁴³ diye vasıflandırılmış, Hz. İbrâhim’in kendi oğlu İsmâil’i kurban etme teşebbüsüne de “açık imtihan” denilmiştir.⁴⁴ Allah’ın imtihan ettiği kulun bu denemeden başarı ve yüz akı ile çıkması da “güzel *belâ/belâün hasen*” olarak nitelendirilmiş, Bedir gazvesi sonucunda kazanılan zafer, “güzel *belâ*” yani başarıyla verilmiş bir imtihan şeklinde açıklanmıştır.⁴⁵

Hz. Peygamber’in hadislerinde *belâ* kelimesi imtihan ve günahlara kefarete olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir hadisinde Hz. Peygamber “*Bir Müslümana herhangi bir musibet, bir sıkıntı, bir gam dokunursa, hatta kendisine bir diken dahi batsa, mutlaka Allah bunları onun günahlarına kefarete yapar.*” diyerek *belâ*ların günahlara kefarete olacağını söylemiştir.⁴⁶

³⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetü'l-Erîb bimâ fi'l-Kur’ân mine'l-Garîb*, thk. Semîr el-Meczûb, Mektebü'l-İslâmiyye, Beyrut 1983, 191; Muhammed b. Yakup el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 2005, 106; İsfehânî, *Müfredât*, 145; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*, I, 292;

³¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, XXXVII, 203; Cevherî, *Tâcü'l-Lüğâ*, IV, 1475.

³² Râzî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*, 40.

³³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1264.

³⁴ Endelüsî, *Tuhfetü'l-Erîb*, 73; Elif Efendi, *en-Nûrû'l-Furkân*, I, 215.

³⁵ Taha 20/120.

³⁶ Bakara 2/155; Enfâl 8/17; Hûd 11/7.

³⁷ Bakara 2/49; A'râf 7/141.

³⁸ Elif Efendi, *en-Nûrû'l-Furkân*, I, 215.

³⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2015, 48.

⁴⁰ Feyzullah Acerce, *Kur'an'a Göre Musibetler Karşısında Peygamberlerin Tavırları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 8.

⁴¹ Bakara 2/155; Muhammed 47/31.

⁴² Bakara 2/49; A'râf 7/141.

⁴³ Duhan 44/33.

⁴⁴ Saffat 37/106.

⁴⁵ Enfâl 8/17; Süleyman Uludağ, “Belâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

⁴⁶ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Birr”, 52 (2572).

Yukarıda ele aldığımız musibet, imtihan ve belâ kelimeleri semantik açıdan birbirleri ile yakın anlam ifade etmeleri ve benzer semantik çerçevede bulduklarından dolayı birbirlerinin yerine kullanılabilmektedirler.⁴⁷

MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE MUSİBET ve İMTİHAN İLİŞKİSİ

Yüce Allah insanı en güzel şekilde yaratmış⁴⁸, onu varlıkların çoğundan üstün kılmış⁴⁹ ve onu yeryüzüne halife olarak göndermiştir.⁵⁰ Allah Teâlâ çeşitli nimetler verdiği insanı bu dünyada başıboş bırakmamış⁵¹ ve onu sorumlu bir varlık olarak yaratmıştır.⁵² Kur'ân'a göre insanın yaratılış amacı ve onun varoluş sebeplerinden birisi dünyada imtihan olmaktır.⁵³ Dolayısıyla bu dünya hayatı bir imtihan yurdu"dur. "*Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır*"⁵⁴ meâlindeki ayet bu gerçeği en güzel şekilde açıklamaktadır. Musibetlerin varlığının en büyük sebeplerinden birisi, bu dünyada kulların çeşitli şekillerde imtihana tabi tutulmasıdır. İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre akıl ve irade nimetine sahip olan insan imtihan edilmek için yaratılmıştır.⁵⁵ Akıl sahibi kişiler için fayda ve zarar verme niteliğine sahip olmasından dolayı ceza ve imtihan gereklidir. Bu da dünyanın imtihan için yaratıldığına delalet eder.⁵⁶ Yukarıda meâlini verdiğimiz ayetin tefsirinde Mâtürîdî, Allah'ın ölümü, canlıların nefret ettiği ve hiç istemediği, hayatı da canlıların çok fazla haz duyduğu ve çok arzu ettiği bir şey olarak yarattığını, yani mükellef varlıkların arzu edilen ve korkulan şeyle imtihan edildiğini belirtmektedir. Bundan dolayı Allah, hayat ve ölümün her ikisini de imtihan için yaratmıştır. Nasıl ki Allah'ın hayatı yaratmasında imtihan sebebi bulunuyorsa, ölümü yaratmasında da bir imtihan sebebi bulunmaktadır.⁵⁷

İnsanın bu dünyaya gönderilişinin bir amacının bulunması ve onun burada başıboş bırakılmaması, onun imtihan olgusuyla yüzleşeceğini gösterir. "*İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, "İman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?*"⁵⁸ meâlindeki ayette ifade edildiği gibi insan için imtihan hayatın bir parçasıdır. Mâtürîdî bu ayetteki imtihanın içerisinde sıkıntıların bulunduğu sınavma olduğunu belirtir. Allah kullarını durumların değişmesiyle imtihan eder. Bu deneme bazen darlık ve sıkıntıyla olurken, bazen de refah, bolluk veya çeşitli ibadetlerle gerçekleşir. Yani zengin iken fakirleşen veya yokluk içinde yaşarken refah ve bolluğa sahip olan ya da

⁴⁷ Faruk Özdemir, *Kur'ân'da Musibetler İnsanın Sorumluluğu ve Sünnetullah*, Araştırma Yayınları, Ankara 2021, 25.

⁴⁸ Tîn 95/4.

⁴⁹ İsrâ 17/70.

⁵⁰ Bakara 2/30; En'âm 6/165.

⁵¹ Kıyâmet 75/36.

⁵² Ahzâb 33/72.

⁵³ Hûd 11/7; İnsan 76/2.

⁵⁴ Mülk 67/2.

⁵⁵ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Yayınları, İstanbul 2015, V, 396.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 397.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 288.

⁵⁸ Ankebût 29/2.

bazı ibadetleri yaparken çekilen sıkıntılar bu ayette belirtilen imtihan çeşitlerindedir. Mâtürîdî'ye göre bu sıkıntılarla imtihanın amacı, kişinin iman ya da inkâr etmesine dair bir delil olmasıdır.⁵⁹

Râgıb el-İsfehânî (ö. 934/1008) *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinde bir kimsenin imtihan edilip denenmesinin iki anlama geldiğini söyler. Birincisi, kişinin durumunun bilinmesi ve bilinmeyen bir durumun ortaya çıkması, ikincisi ise bir kimsenin iyi ya da kötü olduğunun açığa çıkarılmasıdır.⁶⁰ Mâtürîdî'de imtihanın, “gizli olan şeyleri açığa çıkarmak istemek” anlamına geldiğini vurgular.⁶¹ Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah'ın kulunu imtihan etmesinin birkaç şekilde yorumlanabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi, bir şeyi emretme veya ondan sakındırma olması, ikincisi, Allah'ın ezelde ilahî ilmi ile takdir ettiği şeyin, meydana geleceği şekilde fiilen gerçekleşmesi ve imtihan olma sorumluluğunu insanların yaratılışına yerleştirmiş olması şeklindedir.⁶²

Kur'ân-ı Kerim'de insanların ilâhî imtihan gereği belâ ve musibetlerle karşılaşacakları hatırlatılmış, çeşitli sıkıntıların var olduğu dünya hayatının geçici olduğu bildirilmiş ve asıl mutluluk yurdu olan ahiretin öncelenmesi gerektiği tavsiye edilmiştir.⁶³ Dolayısıyla insan dünya hayatında iyi ve güzel olan, kendisini mutlu eden durumlarla karşılaşabileceği gibi kendisini üzen, tedirgin eden, acı ve ıstırap duymasına neden olan musibetlerle de karşı karşıya gelebilir.

İmam Mâtürîdî musibeti, “yaratılanların başına gelen ve kulların etkisi bulunan fiiller ve kendilerinin hiç etkisi olmadan başlarına gelen olaylar” diye tanımlar.⁶⁴ Musibetler ya ilahî irade kaynaklı (insanın iradesi dışında) ya da insanın kendisi yüzünden, bir başka ifadeyle onun iradesiyle meydana gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'deki “*Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir; kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar.*”⁶⁵ meâlindeki ayette ifade edildiği gibi insan, başına gelen musibetlerin sebebidir. Bu ayetin açıklamasında Mâtürîdî, insanın başına gelen musibetlerin kendi yaptıkları yüzündendir ifadesinin, herkesin kendisini kontrol etmesi amacıyla söylenmiş olabileceğini belirtir. Ayrıca Mâtürîdî, bu ayet bağlamında insanların karşılaştığı musibetlerin daha önce işlemiş oldukları bir kötülük sebebiyle meydana geldiğini ve bu musibetlerin kendi yaptıklarının cezası olduğunu ifade eder.⁶⁶ Bununla birlikte Mâtürîdî, insanların başına gelen musibetlerin Allah'ın emrini terk etmelerinden veya yasaklamış olduğu bir şeyi yapmak suretiyle ilahi emirlere muhalefet etmeleri sebebiyle de geldiğini vurgular.⁶⁷ Ancak ona göre insanların karşı karşıya kaldığı belâ ve musibetlerin tamamı işlenen günahların sonucu değildir. Allah'ın kullarını iyi ve kötü durumlarla denemesi ulûhiyyet makamının doğal bir kuralıdır. Peygamberlerin belâ ve musibetlerle

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 112.

⁶⁰ İsfehânî, *Müfredât*, 146.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 326.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 254; XI, 218.

⁶³ En 'âm 6/32; A 'râf 7/169; Ra 'd 13/26; Ankebût 29/64.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 388.

⁶⁵ Şûrâ 42/30.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 532; XIII, 212.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 479.

imtihan edilmesi de bu esasa bağlıdır.⁶⁸ Mâtürîdî, yukarıda meali verilen ayetin, insanları ya benzer bir kötülüğü yapmasına karşı uyarmak ve kınamak, ya da musibetin yaptıklarına kefarete olması ve onu günahlarından arındırmasına sebep olması için indirildiğini belirtir. Bu durumda da insanın başına gelen musibete karşı Allah'a şükretmesi gerektiğini ifade eder. Mâtürîdî, bunu Hz. Peygamber'in "Âdemoğluna bir dikenin batması, ayağının takılıp sürçmesi ve yaralanıp damarından kan akması mutlaka işlediği bir günah yüzündendir ve Allah bu sayede onun pek çok günahını bağışlayacaktır."⁶⁹ rivayetine dayandırır.⁷⁰ Mâtürîdî, ayette geçen (فِيمَا كَسَبَتْ أَيُّكُمْ) "kendi yapıp ettikleriniz yüzünden" mealindeki cümlede elin yapılan bütün işlerde bir işlevi olmasa da işleri ellerin öne çıkardığını ifade eder.⁷¹ O, eğer kulların yaptığı eylemlerde kendilerinin bir etkisi olmasaydı Allah'ın "ellerinizle yapıp ettikleriniz" mealindeki beyanın bir anlamı olmayacağını söyler.⁷² Dolayısıyla Mâtürîdî, kulların yaptığı fiillerde etkilerinin bulunduğu görüşündedir.⁷³ Mâtürîdî, Kur'an'da geçen "Kendi işledikleri yüzünden başlarına bir musibet geldiğinde"⁷⁴, "Kendi işledikleri şeyler sebebiyle başlarına bir kötülük gelirse"⁷⁵ ve "Sana ne kötülük gelirse kendindedir"⁷⁶ mealindeki ayetlerin de insanların başlarına gelen belâ ve musibetlerin çoğunlukla kendi hür iradeleri ile yaptıkları günah ve hatalarından dolayı meydana geldiğini ifade eder.

İlahi iradeden kaynaklanan musibetler ferdî olabileceği gibi toplumsal da olabilir. Bu tür musibetler kişilerin onları uzaklaştırmaya güç yetiremeyeceği ölüm, sel, yangın ve depremlerle malın yok olması gibi büyük felaketlerdir.⁷⁷ Allah'ın kullarına vermiş olduğu musibetler O'nun zalim olduğunu göstermez. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın kullarına karşı rahmet ve şefkatle muamelede bulunduğu, ceza vermekten daha çok affetmeyi tercih ettiği vurgulanmaktadır.⁷⁸

İmam Mâtürîdî'nin bir otorite olarak kabul ettiği Ebû Hanîfe (ö. 150/767) Allah'ın bazen de kullarına adaleti gereği azap edeceğini belirtir. Ona göre kullar Allah'ın mülküdür. Dolayısıyla bir kimse kendi mülkünde dilediği gibi davranır. Ona göre zulüm başkasının mülkünde izinsiz olarak tasarrufta bulunmaktır. Ebû Hanîfe, Allah'ın bazen de yine lütfu gereği affedeceğini ifade eder. Allah'ın istediği kulunun günahını bağışlaması O'nun lütuf ve ihsanıdır. Kulun hakkı değildir.⁷⁹ Mâtürîdî'ye göre Allah hakimdir, O'nun fiillerinde hikmet vardır. Allah'ın meydana getirdiği her fiilde en azından o fiilin hikmet ve adalet veya lütuf ve ihsan oluşuyla nitelendirilmesi gereklidir.⁸⁰ Faydalı

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 315.

⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Abdul'âlî Abdulhamîd Hâmid-Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, XII, 253-254.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 212.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 106.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 264.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 252.

⁷⁴ Nisâ 4/62.

⁷⁵ Rum 30/36; Kasas 28/47.

⁷⁶ Nisâ 4/79.

⁷⁷ İsmail Karagöz, *Kur'an'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum*, Çelik Yayınevi, İstanbul 1996, 40.

⁷⁸ Fâtır 35/45; Zümer 39/53.

⁷⁹ Abdülvehhab Öztürk, *İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Eserleri*, Şamil Yayınevi, İstanbul 2021, 53.

⁸⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2018, 423-425.

ve zararlı şeyleri yaratmak hikmetin bir gereğidir.⁸¹ Ona göre nasıl ki acı bir ilacın içilmesinde şifa varsa, insanların başına gelen musibetlerde de hikmet vardır.⁸²

Musibetlerin tamamı Allah'ın emri, ilmi, dilemesi ve takdiri ile meydana gelir. “*Allah'ın izni olmaksızın hiçbir musibet başa gelmez. Kim Allah'a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*”⁸³ meâlindeki ayette bu durum açıkça belirtilir. Mâtürîdî bu ayette geçen “*Allah'ın izni*” anlamındaki kısmın üç farklı şekilde yorumlandığını, bunlardan ilkinin “*Allah'ın emri*” anlamına geldiğini, bu yorumun Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından da söylendiğini dile getirir. “*Allah'ın izni*” anlamındaki kısmı Allah'ın emri şeklinde yorumlayanlara göre başa gelen musibetlerin hepsi Allah tarafından verilmiş bir cezadır. Onlar bu görüşlerini “*Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir.*”⁸⁴ meâlindeki ayete dayandırır. Bu alimler insanların kendi elleriyle yaptıkları şeyin karşılığı, kendileri için bir ceza olduğunu, ceza ve azabın Allah'ın emri ile gerçekleştiğini, dolayısıyla burada “*Allah'ın izni*” ifadesi kullanılarak bunun Allah'ın emri anlamına geldiğini ifade ederler. Dolayısıyla Mâtürîdî de bu ve buna benzer ayetlerdeki musibetleri “*Allah'ın emri*” şeklinde yorumlanmasının isabetli bir görüş olmadığını belirtir.⁸⁵

Mâtürîdî, “*Allah'ın izni*” anlamındaki kısmı “*Allah'ın ilmi*” diye yorumlayanların olduğunu da belirtir. Bu görüş sahiplerine göre bu musibetlerde kulların helak edilmesi söz konusudur. Yani Allah, bu musibetlerin (eğer onlarda kullarının helak edilmesi varsa) ancak kendi bilgisi dâhilinde meydana geleceğini, onların helak edilmesinin ise Allah'a hiçbir zarar vermeyeceğini, mülkünü de eksiltmeyeceğini haber vermektedir. Çünkü bütün eksikliklerden münezzehe olan Allah, yarattığı şeyleri mahlûkatın ihtiyaçları için yaratmıştır, bundan dolayı bunların yararı ve zararı da onlara aittir. Dolayısıyla kullarının başına gelen musibetlerin Allah'a ne faydası ne de zararı olabilir. Bu sebeple musibetler Allah'ın belirttiği gibi gerçekleşir.⁸⁶

Son olarak Mâtürîdî, “*Allah'ın izni*” anlamındaki kısma “*Allah'ın meşîeti ve iradesi*” anlamını verenlerin de bulunduğunu ifade eder. Bu yorumda bulunanlar, Allah'ın herkesin yapacağını bildiği şeyi dilemiş olduğunun ortaya çıktığını belirtirler. Çünkü Allah, cehennemi yaratmış ve bununla insanları tehdit etmiştir. Eğer Allah herkesin itaat etmesini dileseydi, bu durumda, cehennemde azap ettiği zaman kendisinden itaat istediği kişiyi cezalandırmış olur, bu ise haksızlık olurdu. Eğer Allah herkesin isyan etmesini dileseydi, sözünü yerine getirip kişiyi cennete koyduğunda onun mükâfatını ait olmadığı yere koymuş olur ve hikmetsiz bir iş yapmış olurdu. Sonuç olarak Allah kullarının neyi tercih edeceğini ve neyi yapacağını bildiği için O'nun dilediği şey ortaya çıkmaktadır. Bu yorumda bulunanlar fiilin hikmetle uygun olması için böyle olması gerektiğini ifade ederler. Mâtürîdî, Allah'ın “*izin / اذن*” kelimesini Kur'ân'ın farklı yerlerinde zikrettiğini, bunların her birinde bu kelimenin

⁸¹ Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003, 235.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230-232, 425.

⁸³ Teğâbün 64/11.

⁸⁴ Şûrâ 42/30.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 203.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 204.

diğerinden farklı bir yeri olduğunu ve her yere en uygun olan anlamı vermek gerektiğini vurgular.⁸⁷ Bütün musibetler, Allah'ın ilmi, emri ve dilemesi ile meydana geldiğine göre bu durumda mümin kimsenin, bunun hikmetini ve takdir planını bilemeyeceğinden dolayı yapması gereken şey, kendi gücü nispetinde tedbirini almak ve musibete maruz kaldığında Allah'a itaat edip teslim olmaktır.⁸⁸

Daha önce vurgulandığı üzere dünya hayatı insan için bir imtihan yeridir. Allah Teâlâ insanı çeşitli vasıtalarla denemektedir. Kur'ân-ı Kerim'de insanların iyilik ve kötülüklerle, mal, can ve evlatlarla, korku ve açlıkla, sabır ve cihadla, fakirlik ve ürünlerden eksiltmekle, darlık, bolluk ve sıkıntıyla, maddî ve manevî nimetlerle, çeşitli musibetlerle ve insanların birbirleri ile imtihan edileceği bildirilmektedir. İşte bu da insanın hayatı boyunca her an imtihan ile yüzleşebileceğini göstermektedir.⁸⁹ “Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz.”⁹⁰ meâlindeki ayette belirtildiği gibi bu imtihan bazen iyi şeylerle olabileceği gibi bazen de kötü durumlarla meydana gelir. Bu ayet Allah'ın kullarını çeşitli musibetlerle deneyeceğine işaret eder. Dolayısıyla söz konusu ayet, Allah'ın verdiği nimetlere kimin şükredip kimin nankörlük edeceğini, kimin sabredip kimin de ümit keseceğini görmek için bazen musibetlerle, bazen de nimetlerle imtihan edeceği anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Abbâs da bu ayetin yorumunda Allah'ın kullarını iyilik ve kötülükle; kolaylık ve zorlukla, sağlık ve hastalıkla; fakirlik ve zenginlikle, helal ve haramlarla; hidayet ve dalâletle, taat ve masiyetle imtihan edeceğini belirtmiştir.⁹¹

İnsanların başına gelen musibetler, en yaygın kullanılan imtihan araçlarıdır. Mâtürîdî, Kur'ân'da imtihan konusu olarak geçen hayır ve şer türünden her şeyin gerçekte kulun hakkı olmayıp Allah'ın nimet ve lütfunun eseri olduğunu belirtir. Allah kullarına dünyada belli bir yaşam süresi vermiş ve onlara bu yaşam nimetini ebedî kılmamıştır. Bu doğrultuda Allah'ın kullarına vermiş olduğu nimetler de sonsuz değerlidir. Allah tarafından insana verilen nimetler aslında kendine ait değil, Allah'a aittir. Bundan dolayı insanın elinden alınan nimet de gerçekte başkasına aittir. Allah'ın kullarına verdiği nimetleri imtihan çerçevesinde onlardan alması bir musibettir.⁹² Nitekim Mâtürîdî, imtihanın nimetlerle ve musibetlerle sınama olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini ifade eder.⁹³

Allah tarafından denemeleri için insanların başına çeşitli şekillerde musibetler gelebilir. “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.”⁹⁴ meâlindeki ayette insanların yüzleşecekleri birtakım musibetler haber verilmiş ve bunlarla insanların deneneceği bildirilmiştir. Ayrıca bu ayette, imtihan için gönderilen musibetlere sabredenler ise müjdelenmektedir.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 204.

⁸⁸ Kerim Buladı, *Musibet ve İmtihan*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2020, 57-58.

⁸⁹ Buladı, *Musibet ve İmtihan*, 30.

⁹⁰ Enbiyâ 21/35.

⁹¹ Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr b. el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân-i'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet, Dâru't-Tayyibe Lin'neşri ve' Tevzi', Riyad 1999, I, 259.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 307.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 262.

⁹⁴ Bakara 2/155.

Mâtürîdî'ye göre ayette belirtilen korku ile imtihan iki şekilde meydana gelir. Birincisi, düşmanla savaşmak gibi ibadet konumunda olan korku; ikincisi ise ibadet konumunda bulunmayan, insanın kendi hayatı için endişe edeceği ve içinde korku durumu bulunan savaş, hastalık ve yorgunluk çeşitleriyle gerçekleşen korkudur.⁹⁵ Mâtürîdî, ayette ifade edilen açlıkla imtihanın ibadet niteliğinde olması ya da olmaması şeklinde gerçekleşeceğini belirtir. İbadet niteliğinde olan açlıkla imtihan oruçtur. İbadet niteliğinde olmayan açlıkla imtihan ise kıtlık zamanlarında insanların maruz kaldığı açlıktır. Ayrıca darlık ve pahalılıkla imtihan da buna örnektir.⁹⁶

Mâtürîdî, bu ayetteki mallardan eksiltme ile imtihanın üç şekilde olabileceğini belirtir. Birincisinin Allah'ın kullarına vermiş olduğu servet neticesinde, bu zenginlikle bağlantılı olan mali ibadetler yoluyla onları imtihan etmesi, ikincisi ise ticaretle meşgul olanların iflas etmesi şeklinde imtihan, son olarak da insanların geçimi sağlama konusunda karşılaştığı sıkıntılarla imtihan edilmesi olduğunu ifade eder. Mâtürîdî, canlardan eksiltme ile imtihanın cihad ve düşmanla savaş neticesinde olabileceğini veya hastalıklar yoluyla gerçekleşebileceğini belirtir. O, ürünlerden eksiltme ile imtihanın da yağmurun az yağması, iş ve el becerilerinin yeterli olmayışı veya hac ve cihad gibi nedenlerle memleketten uzak kalınması yollarıyla olacağını ifade eder.⁹⁷

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de mal ve evlatların bir fitne olduğunu ve bunlarla insanların imtihan edileceklerini bildirir. “*Andolsun, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz.*”⁹⁸ meâlindeki ayette bu durum açıkça belirtilir. Mâtürîdî bu ayette ifade edilen mallar ve canlar konusunda imtihandan geçirmekten maksadın bu iki nimetten eksiltme ile sınanmak olduğunu ifade eder. Bu ayetle ilgili diğer bir yorumu da mal ve canlar konusunda ibadetlerle imtihan edilmektir. İnsanlar zekât, sadaka gibi mali ibadetlerle mallar konusunda, namaz, hac, cihad ve benzeri ibadetlerle de canlar konusunda imtihan edilmektedirler.⁹⁹

Başka bir ayette meâlen “*Onları grup grup yeryüzüne dağıttık. İçlerinden bazıları iyi kimselerdir, bazıları da böyle değildir. Bu sonuncuları, belki dönüş yaparlar diye, iyi durumlarla da kötü durumlarla da imtihan ettik.*”¹⁰⁰ denilerek Allah'ın insanları iyi ve kötü durumlarla imtihana tabi tuttuğu bildirilir. Mâtürîdî, Allah'ın insanlardan bir kısmını bereket ve bollukla; bir kısmını da zorluk ve darlıkla imtihan ettiğini belirtir. Mâtürîdî'ye göre bu imtihanın, onlara söz verilen sevap ve cezayı hatırlatmak ya da iyilik yapanları vadedilen sevaba teşvik etmek ve kötülük yapanları da vadedilen cezadan sakındırmak için uygulandığını ifade eder.¹⁰¹

Bu ayetin son kısmının birkaç şekilde yorumlanabileceği kanaatinde olan Mâtürîdî'ye göre ayette geçen insanları Allah, lütuf ve ihsanını bilmeleri ve O'na şükür ve övgüyle dönmeleri için

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 307-308.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 305-308.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 308.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/186.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 559.

¹⁰⁰ A'râf 7/168.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 109-110.

verdiği bol nimetlerle ve bereketle imtihan etmiştir. Yine Allah'ın gücünü ve hakimiyetini anlamaları ve O'na yakarış, şükür, dua, korku ve tövbeyle dönmeleri için onlar belâlar, musibetler ve darlıkla imtihan edilmiştir.¹⁰² Çünkü insan herhangi bir zorluk, sıkıntı, belâ ve musibet gibi korku ve endişeye sebep olan durumla yüzleştğinde, söz konusu durumlarla başa çıkmada kendisini yeterli görmeyip acizliğini fark ederek Allah'a yalvarıp yakarmaya yönelir.¹⁰³ Başka bir yoruma göre Allah'ın emir ve hükümlerine kesin bir şekilde teslim olarak yönelmeleri ve zihinlerine başka kimselerin onlara kendilerinden daha fazla sahip olduğunun yerleşmesi için onlar iyi durumlarla da kötü durumlarla da imtihan edilmiştir.¹⁰⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kullarını belâ ve musibetlerle imtihan etmesinin bir amacı da onların nasıl sabredebileceklerini görmek içindir.¹⁰⁵ Mâtürîdî, Allah'ın kullarını bazen zorluklarla, belâ ve musibetlerle imtihan ettiğini, tüm bu sıkıntılar karşısında sabretmeleri gerektiğini belirtir.¹⁰⁶ Zira Mâtürîdî sabrı, kulluğa devam etme konusunda gösterilen tahammül, günah işlemekten kendini korumak ve belâ ve musibetlere karşı dayanıklı olmak diye tanımlamıştır.¹⁰⁷ Ona göre sabır ve şükür, kabullenmektir. Şükür nimetleri, sabır ise belâ ve musibetleri kabullenmektir.¹⁰⁸ Mâtürîdî, Allah'ın, musibetlere karşı sabreden kullarına günahlarının bağışlanması, onlara rahmet etmesi ve bu kullarına hidayet etmesi gibi bazı mükâfatlar vadettiğini ifade eder.¹⁰⁹

Sonuç

Allah tarafından dünyaya halife olarak gönderilen insana dünyada çeşitli haklar ve sorumluluklar verilmiştir. Bununla birlikte Allah, insanı bu dünyada başı boş bırakmayacağını bildirmiş ve onu imtihan edeceğini de vurgulamıştır. Yüce Allah kullarını farklı durumlarla ve çeşitli vesilelerle imtihan etmektedir. Bu sınav bazen nimetlerle bazen de musibetlerle gerçekleşir. Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında musibetler ya ilahi irade kaynaklı ya da insanın kendi yapmış olduğu bir sonucu olarak gerçekleştiği görülür. Belâ ve musibetlerin bazısının Allah'ın iradesi ve O'nun takdirıyla gerçekleştiği, bir kısmının ise insanların davranışları nedeniyle meydana geldiği tarzında ki farklı kullanım, bunların yaratma yönüyle Allah'a; dileme, seçme ve sebeplere sarılma noktasında ise kula ait olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Musibetler, insanların kendi elleriyle yaptıklarından dolayı başlarına gelebilir. Kur'an'da açıkça ayetlerde belirtildiği gibi insanların başına gelen bazı musibetlere kendileri sebep olmaktadır. İnsanların yapmış oldukları kötülükler kişilerin musibete uğramasının sebeplerindedir. Dolayısıyla insanların başına kendi fiillerinin neticesi olarak musibetler gelebildiği gibi kendi iradesi dışında da musibet gelebilir. Musibetler Allah tarafından imtihan için

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 109-110.

¹⁰³ Sabri Yılmaz, "Mâtürîdî Bir Bakışla İnsanın Yeryüzü Macerasında Dua ve İşlevi", *Dini Hayatımızın Temel Taşları Hanefîlik-Mâtürîdîlik-Yesevîlik*, Ed. Sabri Yılmaz-Bülent Çelikel, Türk Ocakları Derneği İzmir Şubesi Yayınları, İzmir 2021, s. 189.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 109-110.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 41.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 390.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 578.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, 27.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 312-313.

gönderilmesinin yanında, bazen Allah'ın günahkâr kullarının hatalarını silmesi için bazen de yoldan çıkmış kullarına bir hatırlatma olması için yani kulluktan uzaklaşanlara bir uyarı niteliğinde olabilir. Ayrıca Allah kullarına ceza olması için de musibetler verebilir. Allah'ın kullarını belâ ve musibetlerle imtihan etmesinde ki amaç insanların inançlarındaki sadakatini, samimiyetini ve ihlaslarını denemektir.

Mâtürîdî, insanın imtihan edilmek için yaratıldığını, Allah'ın ebedî alemin varılacak son yer olması için dünyayı sınama yeri, ahireti de ceza yeri yaptığını ifade eder. Dünyada yapılacak olan bu sınavın nimetler ve musibetlerle gerçekleşeceğini belirtir. O, Allah'ın kullarını musibetlerle imtihan etmesinin insanların lehine olacağını vurgular. Mâtürîdî'ye göre Allah, kullarını dilediği her şekilde sınama hakkına sahiptir. Çünkü insanların hepsi Allah'ın kuludur. İmam Mâtürîdî'nin ifadesine göre Allah'ın kullarını denemesi ya verdiği nimetlere şükür ile ya da onları müptela kıldığı musibetlerle gerçekleşir.

Mâtürîdî, Allah'ın insanlara gönderdiği musibetlerle onları uyardığını ve insanların bu musibetlerden şikâyet etmemeleri gerektiğini ifade eder. Çünkü insanlara ihsan edilen dünya malı, çekiciliği ve süsü yok olacaktır. Sahip olduğu her şeyin bir gün yok olacağı bilincinde olan insan, hayatı boyunca karşılaştığı korku, açlık, hastalık, mal ve can kaybı gibi musibetlere daha kolay göğüs gerebilir. Bu sebeple Allah'a iman etmiş kimseler maruz kalacakları sıkıntıları büyük plan açısından musibet saymamaları gerekir. Aksine bunlar sevincin en üst derecesini ve en yüksek kazancını oluşturur.

Son olarak Mâtürîdî, başına musibet gelen kişiye ona karşı sabretmesini tavsiye etmektedir. Çünkü kişi musibete sabrettiğinde, karşılığını alacaktır. O, insanların başına gelen musibetlerin birer rahmet ve nimet olduğunu, musibetlere sabredildiğinde, sonunda bir sevap ve nimet var olduğu için bazı insanların onları nimet olarak isimlendirdiklerini belirtir. Mâtürîdî, bir kimsenin başına belâ ve musibet geldiğinde ona sabrederse bunda birtakım faydaların olduğunu ifade eder.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M. F., (1945). el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Çur'ân i'l-Kerîm. *Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.*
- Acerce, F. (2010), Kur'an'a göre musibetler karşısında Peygamberlerin tavırları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Buhârî, E. A., (1993). *el-Câmiu's-Sahîh*. (Thk. Mustafa Deeb al-Bagha), Dımaşk, Dârü İbn Kesîr.
- Buladı, K., (2020). *Musibet ve İmtihan*, İstanbul, Kayıhan Yayınları.
- Cevherî, E. N. (1987). *es-Sihâhu Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiye*. Ahmed Abdulgafûr Attar (Thk.). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- Cürcânî, S. Ş. (1983). et-Ta 'rifât. *Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.*
- El-Beyhakî, E. B. (2003). Şuabu'l-İmân, thk. *Abdul'alî Abdulhamîd Hâmid-Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd.*

- Elif Efendi, H. (2015). *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân*, (trc. M. Koç, E. Tanrıverdi), 2 Cilt, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Endelüsî, E. H. (1983). *Tuhfetu'l-Erîb bimâ fî'l-Kur'ân mine'l-Ğarîb*. Semîr el-Meczûb, (Thk.). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Fâris, İ., & Ahmed, E. H. (1979). Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa. *Beyrut: Daru'l-Fikr*.
- Ferâhîdî, E. A. H. (1996). Kitâbu'l-Ayn. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm Sâmarrâî (Thk.). Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fîrûzâbâdî, M. E. (2005). el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrut: Müessisetü'r-Risâle.
- İbn Manzûr, E. F. (1994). *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sadr.
- İbn Kesîr, E. L. F., (1999). Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, thk. *Sâmî b. Muhammed Selâmet*, yy: *Dârun Tayyibe li'n-Nerşive't-Tevzî, 1420*.
- İsfahânî, E. K. (1991). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem/ed-Darü's-Şamiyye.
- Karagöz, İ. (1996). Kur'an'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum. *İstanbul: Çelik Yayınevi*.
- Koçar, M. (2004). *Mâtürîdî'de allah-âlem ilişkisi*. Ötüken.
- Mâtürîdî, E. M. (2018). *Kitâbü't- Tevhid*. (B. Topaloğlu, Çev.) Ankara, İSAM Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2020). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Y. Ş. Yavuz (Eds.), İstanbul, Ensar Yayınları.
- Müslim, E. H. (1916). *el-Câmiu's-Sahîh*. (Sahîhu Müslim) İstanbul, Dârü'ttîbaâtî'l-Âmire.
- Özarslan, S., (2012). *Günah musibet ilişkisi üzerine*. Nobel.
- Özdemir, F., (2021). *Kur'ân'da Musibetler İnsanın Sorumluluğu ve Sünnetullah*. Ankara, Araştırma Yayınları.
- Öztürk, A. (2021). İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Eserleri. *İstanbul: Şamil Yayınları*.
- Râzî, A. (1999). Muhtârü's-Sihah, thk. *Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut*.
- Tirmîzî, E. (1996). el-Câmiu'l-kebîr. *Thk. Beşşâr Avad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*.
- Topaloğlu, B. & Çelebi, İ., (2015). *Kelam terimleri sözlüğü*, İstanbul, İSAM Yayınları.
- Uludağ, S. (1992). Bela. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5, 380.
- Yazır, M. H., (2000), *Hak dini Kuran dili*, İstanbul, Azim Dağıtım.
- Yılmaz, S., (2006). Hak Dini Kur'an Dilinde Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, no.23, 145-163.
- Yılmaz, S., (2021). Mâtürîdî Bir Bakışla İnsanın Yeryüzü Macerasında Dua ve İşlevi. Dinî Hayatımızın Temel taşları Hanefilik-Mâtürîdîlik-Yesevîlik Dünü-Bugünü-Yarını (pp.179-193), İzmir: Türk Ocakları Derneği İzmir Şubesi Yayınları.
- Zebîdî, E. F. M. (ty.). *Tâcu'l- 'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

18. Yüzyıl Osmanlı El Yazmalarında Kapak İçi Ebruları

Marbling Inside Book Covers in 18th Century Ottoman Manuscripts

Keziban GÜNDÜZ

Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Türk İslam Sanatları Tarihi
Dr., Süleyman Demirel University, Social Sciences Institute,
History of Turkish-Islamic Arts
Isparta/Türkiye
kezibanuygun@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-9211-6021

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 18 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 10 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Keziban Gündüz, "18. Yüzyıl Osmanlı El Yazmalarında Kapak İçi Ebruları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 114-135.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

18. Yüzyıl Osmanlı El Yazmalarında Kapak İçi Ebruları

Öz

Osmanlı, tarih boyunca kitap sanatları konusunda özgünlük ve zenginlik sergilemiştir. Kültürünü de kitap sanatları olan hat, minyatür, tezhip, katı', cilt ve ebru gibi alanlara oldukça iyi yansıtmıştır. Bir eserin sadece cildi incelenerek bile o toplumun kültür ve sanatı hakkında çok fazla bilgi elde edilebilmektedir. Bu nedenle geleneksel sanatlar her zaman toplumların kültürlerini, duygu ve düşüncelerini günümüze yansıtan kültür-sanat hazinesi olmuştur. Bu hazinelerden biri de ebrudur. İlk olarak ne zaman ve kimler tarafından ortaya konulduğu bilinmeyen bu sanatın Orta Asya'da zuhur ettiği varsayılmaktadır. Fakat bilinen bir gerçek vardır ki bu da Osmanlı döneminde zirveye ulaşmış olmasıdır. Osmanlı döneminden günümüze, daha çok hobi olarak uğraşanlar ve gönüllü kişiler yardımıyla ya da zanaat olarak uğraş veren kişiler tarafından gelebilmiştir. Verilerden yola çıkarak köklerinin 15. yüzyıla dayandığı bilinen ebru sanatının, 18. yüzyıl el yazmalarında oldukça fazla kullanıldığı dikkat çekmektedir. Özellikle Hatip Mehmed Efendi'nin (öl. 1187/1773) bu yüzyılda yaşamış olması bu dönemdeki ebrulu eserlerin fazla olmasındaki en büyük etkenlerden biri olabilir. Genel olarak bakıldığı zaman Osmanlı dönemindeki el yazmalar, hem içerik olarak hem görsel olarak yapıldığı döneme ait izler taşımaktadır. Ayrıca bu yazmalar, bünyesinde yer alan süslemeleriyle de büyük bir önem arz etmektedir. Hazine niteliğindeki bu el yazma eserler yine hazine niteliğindeki cilt kapaklarıyla korunmaktadır. Genellikle hem kapak dışları hem kapak içleri ayrı ayrı süslemeye tabi tutulmaktadır. İncelemiş olduğumuz dönemde ebrunun daha çok kapak dışlarında kullanıldığı gözlemlenmiştir. Kapak dışlarında olduğu kadar yaygın olmasa da, ebrulu kâğıdın kapak içlerini de süslediği görülmektedir. Fakat çalışmada tüm Osmanlı dönemi ele alındığı takdirde kapsamlı bir araştırmayı gerekli kılacaktır. Bu nedenle araştırmanın 18. yüzyıl ile sınırlandırılmasının daha uygun olacağı düşünülmüştür. Bu dönemde istinsah edilmiş eserlerde bulunan ve döneme ait olduğu düşünülen ebrular araştırmaya dâhil edilmiştir. Ebruların üzerinde herhangi bir tarih ile karşılaşılmadığı için konuya dâhil edilen yazmalarda seçici davranılmıştır. Öncelikle cildin orijinallğine dikkat edilmiş olup eserin tadilat görüp görmediğine bakılmıştır. Kitabın cildi ile ana bölümünün yıpranmışlık oranına veya kapak ve gövdedeki lekelerin bütünlük sağlayıp sağlamadığına dikkat edilmiştir. Sonraki dönemlerde yapılmış olduğu tahmin edilen yazmalar incelemeye alınmamıştır. İncelemeler sonucunda döneme ait olup da üzerinde veya içerisinde ebru bulunduran 1425 eser ismiyle karşılaşılmıştır. Elde edilen 1425 eserlerden sadece 80 adetinin kapak içinde ebru kullanımı bulunmaktadır. Bu 1425 eserde 16 farklı ebru çeşidi ile karşılaşılrken, kapak içinde ebru kullanılan 80 eserde ise 10 farklı ebru çeşidi görülmektedir. Bu ebru çeşitleri ise battal ebru, bülbül yuvası ebru, çiçek ebru (deneme şeklinde), dalgalı ebru, hatip ebru çeşitleri, nefli battal ebru, serbest tarzda yapılmış ebrular, serpmeli ebru, şal ebru ve taraklı ebrudur. Kapak içlerinde kullanılan ebru çeşitlerine tek tek değinilmiş ve örnek olarak her ebru çeşidinin bulunduğu en az bir el yazmasının görselinden yararlanılarak ayrıntılı incelemesi yapılmıştır. Çalışma esnasında 44 eserin 56 görselinden

yararlanılmıştır. Bu çalışma, daha önce incelenmemiş olan bir konuya odaklanmakta ve ebru sanatıyla ilgili bilgilerin geçmiş ve gelecek arasında bir köprü kurarak kültürel mirasımıza katkı sağlamasını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatları, Ebru Sanatı, 18. Yüzyıl Kitap Ciltleri, Yazma Eserler, Kapak İçleri.

Marbling Inside Book Covers In 18th Century Ottoman Manuscripts

Abstract

Throughout history, the Ottoman Empire has exhibited originality and richness in book arts. It has reflected its culture quite well in the fields of book arts such as calligraphy, miniature, illumination, solid, binding and marbling. Even by examining only the volume of a work, a lot of information can be obtained about the culture and art of that society. For this reason, traditional arts have always been the cultural and artistic treasure that reflects the cultures, feelings and thoughts of societies. One of these treasures is marbling. It is assumed that this art, which is unknown when and by whom it was first introduced, appeared in Central Asia. But there is a known fact that it reached its peak during the Ottoman period. It has been able to come from the Ottoman period to the present day by people who are engaged in hobby and volunteers or by people who are engaged in crafts. Based on the data, it is seen that the art of marbling, which is known to have its roots in the 15th century, was used quite a lot in 18th century manuscripts. In particular, the fact that Hatip Mehmed Efendi (d. 1187/1773) lived in this century may be one of the biggest factors in the abundance of marbling works in this period. Generally speaking, manuscripts from the Ottoman period carry the traces of the period in which they were made, both in content and visually. In addition, these manuscripts are of great importance with their decorations. These manuscripts are as valuable as treasure are also protected by treasury binding covers. In generally, both the outside of the cover and the inside of the cover are decorated separately. During the period we examined, it was observed that marbling was used mostly on the outside of the lids. Although it is not as common as on the outside of the cover, marbled paper also appears to decorate the inside of the cover. However, if the entire Ottoman period is discussed in the study, it will require a comprehensive research. For this reason, it was thought that it would be more appropriate to limit the research to the 18th century. Marbling works found in works copied during this period and thought to belong to the period were included in the research. Since no date was found on the marbling art, we were selective in the manuscripts included in the subject. First of all, attention was paid to the originality of the volume and it was checked whether the work was modified or not. The wear rate of the binding and the main part of the book or whether the stains on the cover and body provide integrity were checked. Manuscripts estimated to have been made in later periods were not examined. As a result of the examinations, 1425 works belonging to the period and containing marbling on or inside were encountered. Of the 1425 artifacts obtained, only 80 of them use marbling on the cover. While 16 different types of marbling are encountered in these 1425 works,

10 different types of marbling are seen in 80 works in which marbling is used in the cover. These types of marbling are battal marbling, nightingale's nest marbling, flower marbling (trial form), wavy marbling, orator marbling varieties, naphtha battal marbling, free-style marbling, sprinkled marbling, shawl marbling and combed marbling. The types of marbling used on the inside of the covers were mentioned one by one and detailed examination was made by using the visuals of at least one manuscript containing each type of marbling as an example. During this study, 56 images of 44 works were used. This study focuses on a subject that has never been studied before and aims to contribute to our cultural heritage by building a bridge between the past and the future of information about the art of marbling.

Keywords: Turkish Islamic Arts, Ebru Art, 18th Century Book Binding, Manuscripts, Inside Covers.

Giriş

El yazmaları, tarihimizin ve kültürel birikimlerimizin en değerli hazinelerinden biridir. Sadece içerdikleri bilgilerle değil görsel estetiğiyle de büyüleyici eserlerdir. Cildini, cilt içini, iç sayfalarını süsleyen her bezeme, yazmalara ayrı bir zenginlik ve görsel cazibe katmaktadır. Yazmayı oluşturmak için kullanılan hat, cilt, minyatür, tezhip, mürekkep gibi birçok alanlar sadece yazma eserlerin oluşum sürecini anlamamıza yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda o dönemin sanat ve kültürel değerlerini yansıtarak günümüze de ışık tutar. Günümüzde bu alanlar ile ilgili çok fazla bilgi elde edebilmemize en büyük katkı sağlayan etkenlerden biri padişahların kitap, kütüphane ve okuma sevgisidir.¹ Bu da kitap sanatlarına olan ilginin artmasında etkin rol oynamıştır. Sarayda özel teşkilatlar ve sanatçılar görevlendirilmiş, kitap sanatlarından yararlanılarak birçok alanda eserler üretilmiştir.²

Bunlardan biri olan ebru sanatının kökeni ve tarihi konusunda çeşitli iddialar bulunmaktadır. Fakat yadsınamaz bir gerçek vardır ki o da, ebruyu günümüzdeki haline ulaştıran millet Türklerdir. Ebrulu kâğıt, Osmanlı'da hem idari hem de siyasi işlerde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu önemli kullanım alanlarından biri ise resmi belgelerde sahtekârlığı önlemek için tercih edilmesidir.³

18. yüzyıl Osmanlı dönemindeki kitap sanatlarında önemli bir yeri olan ebru sanatı, Osmanlı kültüründe kendine özgü bir yer edinmiştir. Eserlerin her bölümünde değil de daha çok belli bölümlerinde kullanılmıştır. Ebrulu kâğıdın el yazmalarının iç bölümlerinden ziyade genellikle cildin kapak dışlarında daha fazla tercih edildiği görülmektedir. Cildin kapak dışları kadar yoğun olmasa da kapak içlerinde kullanımını görmek mümkündür.

¹ Hüseyin Odabaş - Coşkun Polat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yazma Eser ve Ferman Süsleme Sanatı* (Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 2015), 59; İsmail Öztürk, *Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş* (Ankara: Ürün Yayınları, 1998), 71-72.

² Bahattin Yaman, *Osmanlı Saray Sanatkârları, 18. Yüzyılda Ehl-i Hıref* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 4.

³ Hikmet Barutçugil, "Tarihçe" *Türklerin Ebru Sanatı*, ed. Hikmet Barutçugil (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 29; İlhan Özkeçeci - Şule Bilge Özkeçeci, *Türk Sanatında Tezhip* (İstanbul: Seçil Ofset, 2007), 206.

Elde edilen bilgilere göre, Anadolu Selçuklu döneminde, ciltlerin kapak içlerinde çoğunlukla deri üzerine kabartma desenler oluşturulduğu bilinmektedir. Bu kabartma desenler ısıtılmış kalıplar ile yapılmıştır.⁴ Osmanlı döneminde ise genellikle kapağın dışında bulunan bezemenin benzerinin kapağın içine oyma veya kabartma şeklinde yapıldığı görülmektedir.⁵ Kapak içleri sadece bu bezeme tekniği ile sınırlı kalmamış ebrulu kâğıt gibi farklı malzemelerle yapılmış, süslemelere de yer verilmiştir.⁶

Hazırlık aşaması oldukça meşakkatli ve yavaş olan ebru sanatının, sonuca ulaşma aşaması ise oldukça hızlıdır. Araştırma esnasında Hatip Mehmet Efendi'nin (öl. 1187/1773) yaşadığı dönem olan 18. yüzyılda⁷ yazma eserlerde kullanılan ebru sayısının diğer yüzyıllara göre oldukça fazla olduğu dikkat çekmektedir.

İncelenen eserlerdeki ebrularda herhangi bir usta ismi veya tarih kaydına rastlanılmamaktadır. Bu nedenle, eserlerdeki ebruların değerlendirilmesi, eserlerin istinsah tarihine göre yapılmıştır. Ancak bu, ebrunun kesin tarihini belirlemek için yeterli bir ipucu sağlamamaktadır. Ebru, eserin istinsah tarihinde yapılmış olabileceği gibi daha önce veya daha sonra da yapılmış olabilir. Ayrıca Osmanlı döneminde kitaplar pahalı olduğu için bazen eserler ciltlenmeden de satılabilmekteydi. Bu nedenle kitabın cildi sonradan ciltlenmiş ya da eser daha sonraki dönemlerde tamir veya tadilat görmüş olabilir.⁸ Bu durumda üzerine tarih eklenmiş olan ebru örneklerine odaklanmanın daha doğru olacağı düşünülmüştür, fakat bunun bize doğru bilgi vereceği söylenemez. Çünkü ebru, üzerine yazılan tarihten daha önce yapıp kenara konulmuş da olabilir. Tüm bu nedenlerden dolayı ebrular, eserlerin istinsah tarihine göre incelenmiştir. Ancak bu konuda da seçici davranılmıştır. Öncelikle cildin orijinalliğine bakılmıştır. Yazmanın, tadilat görüp görmediğine, eserin yıpranan bölümünün ana bölüm ve cildi ile uyumlu olup olmadığına ya da cildinin sonraki dönemlerde yapıp yapılmadığına bakılmış ve şüphe duyulanlar araştırmaya dâhil edilmemiştir.

Çalışmada örnek olarak görselleri kullanılan el yazmalarının hangi kütüphaneden temin edildiği bilgisi çalışmanın sonunda yer alan *Örneklerde Kullanılan El Yazması Eserler Listesinde* yer almaktadır. Bu kütüphanelerden talep edilen yazmaların bazılarının ön ve arka kapak içlerinin görsellerinden sadece biri tarafıma gönderilmiştir. Ebruların benzer olması ya da sadece o bölümünde ebrulu kâğıt kullanılmasından dolayı tek görsel temin edilmiştir. Bu nedenle tek tarafının görseli temin

⁴ Mine Esiner Özen, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nazım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985), 29; Ahmet Saim Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Uslubunu Taşıyan Cild Kapakları* (Konya: Selçuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 51; Ahmet Saim Arıtan, "Türk Cilt Sanatı", *Türk Kitap Medeniyeti*, der. Alper Çeker (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 67.

⁵ Özen, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*, 29.

⁶ Özen, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*, 30.

⁷ M. Uğur Derman, "Hatib Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Haziran 2023).

⁸ Keziban Gündüz, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Basılan Eserlerin Kitap sanatları Bakımından İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 25.

edilen yazmaların diğer tarafında olup olmadığı bilinmediği için sadece o bölümünde varmış gibi ele alınmıştır.

El yazmalarında ebrulu kâğıt, daha çok ön ve arka kapak ile miklebin dış bölümünde kullanılmıştır. Bunun yanında ön, arka kapak içleri ve mikleb içi, yan kâğıt, ön-arka köstek, kitap sırtı, normal sayfa içi ve mahfaza gibi yerlerde de ebrulu kâğıtlara rastlanılmaktadır. Bu konu ile ilgili *Keziban Gündüz*'ün "18. Yüzyıl Osmanlı Yazma Eserlerinde Ebru" isimli doktora tezi bulunmakla beraber yapılan bu tez çalışmasında eserlerin kapak içi ebrularından yüzeysel olarak bahsedilmiş, detaylı bilgi verilmemiştir. Bu nedenle hazırladığımız bu çalışma özgün bir nitelikte olup daha önce detaylı olarak araştırılmamıştır. Bu konuyu çalışmadaki amacımız geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurarak ebru sanatıyla ilgili bilgilerin gelecek nesillere aktarılması yoluyla kültürel mirasa katkıda bulunmaktır.

1. 18. Yüzyıl Osmanlı Dönemi El Yazmalarının Ebrulu Kapak İçleri

18. yüzyıl Osmanlı ebrulu yazma eserleri dayanıklı hale getirebilmek için genellikle ciltlerinde çârkûşe tekniğinin kullanıldığı görülmektedir. Yazmaların cildinde kullanılan ebrular daha çok cildin ön, arka ve mikleb dış bölümlerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Ciltlerin dış bölümüne göre iç bölümünde daha az ebru kullanımına rastlanılmaktadır. Bu bölümde kullanılan ebruların iç bölümde olmasından dolayı renkleri ve desenleri önemli ölçüde korunmuştur. Dış etkilere maruz kalmayan ebrular, genellikle daha canlı renklere sahip olup, neredeyse yıpranmamış bir şekilde günümüze ulaşmıştır.

Kapak içlerinde ebrulu kâğıt kullanımı genellikle çârkûşe tekniğinin kullanıldığı ciltlerde daha fazla tercih edilmiştir. Genellikle dış kapaktan gelen deri içe doğru kıvrılmakta ve ebrulu kâğıt da bu deri üzerine yapıştırılmaktadır. Nadir de olsa bu deri parçasının, kapak içinde kullanılan ebrunun üzerine yapıştırıldığı görülmektedir. Sadece çârkûşe tekniği ile yapılmış ciltlerin değil az da olsa mukavva ciltlerin ve ebrulu kâğıt ile kaplanan ciltlerin de kapak içlerinde ebrulu kâğıt kullanımı bulunmaktadır.

Günümüze ulaşan eski ebrulardan anlaşıldığı üzere farklı şekillerde yapılmış ebru çeşitleri bulunmaktadır. 18. yüzyılda çok fazla ebru çeşidiyle karşılaşmıştır. Bu ebru çeşitlerinin daha çok cilt kapağı dışında kullanıldığı görülmektedir. Bu döneme ait yazma ciltlerinin dış bölümünde 16 farklı ebru çeşidi kullanılırken*, kapak içlerinde ise 10 farklı ebru çeşidi karşımıza çıkmaktadır. Bu ebru çeşitleri ise battal ebru, bülbül yuvası ebru, çiçek ebru (deneme şeklinde), dalgalı ebru, hatip ebru çeşitleri, nefli battal ebru, serbest tarzda yapılmış ebrular, serpmeli ebru, şal ebru ve taraklı ebrudur. Eserlerin bazılarında ön ve arka kapak içlerinde benzer ebruların kullanımına rastlanmıştır (Resim 1).

* İstinsah tarihi 18. yüzyıl ile tarihlendirilmiş olan yazmalarda kullanılmış 16 ebru çeşidi bulunmaktadır. Bu yazmalarda ebruların daha çok cilt bölümünde kullanıldığı görülmüştür. "18. Yüzyıl Osmanlı Yazma Eserlerinde Ebru" başlıklı doktora tezinde bu yüzyıla ait olan yazmalardaki ebru çeşitlerine ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. *Keziban Gündüz, 18. Yüzyıl Osmanlı Yazma Eserlerinde Ebru* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

Hatta bazı ebruların büyük teknede yapılıp ortadan kesilerek her iki tarafa uygulandığı da dikkat çekmektedir (Resim 2).

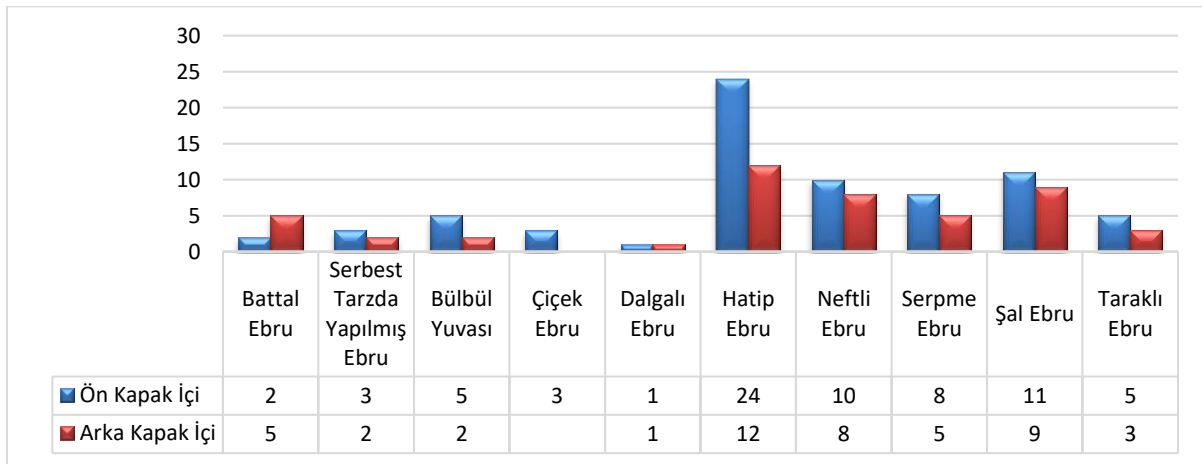


Resim 1: H. 1126 (M.1714/15) Tarihli 06 Hk 3876 Arşiv No'lu *Kitâbu Mahazar* Adlı Eserin Benzer Olan Kapak İçi Ebruları



Resim 2: H. 1113 (M.1701/02) Tarihli 06 Mil Yz A 7527 Arşiv No'lu *Şerhu'l-Mulahhas fi'l-Hey'e* Adlı Eserin Ortadan Kesilerek Kapak İçlerine Yapılmış Ebrusu

Elde edilen eserler arasında hem ön kapak içinde hem arka kapak içinde ebru bulunan 38 eser bulunmaktadır. Bunun yanında ön kapak içi temin edilip arka kapak içi temin edilemeyen ya da arka kapak içinde ebru bulunmayan veya arka kapak içi temin edilip ön kapak içi temin edilemeyen ya da ebrusu bulunmayan 42 eser mevcuttur. Bu döneme ait toplam 80 el yazması eserin kapak içinde, ebrulu kâğıdın kullanıldığı görülmektedir. Fakat bazı eserlerin aynı sayfasında birden fazla ebru çeşidi kullanılmıştır. Bu nedenle aynı eser her ebru çeşidi için ayrı ayrı sayılmıştır. Aşağıdaki grafik bu şekilde oluşturulmuştur (Resim 3). Bu nedenle eser sayısı ile aşağıdaki grafikte yer alan eser sayısı tutmamaktadır.



Resim 3: Kapak İçlerinde Kullanılan Ebruların Çeşitlerine Göre Eser Sayısı

Kapak içlerinde ebru bulunan eserleri daha ayrıntılı ve anlaşılır bir şekilde inceleyebilmek için ön kapak içi içinde kullanılan ebrular ve arka kapak içi içinde kullanılan ebrular olarak konu iki başlık altında ele alınmıştır.

1.1. Ön Kapak İçinde Kullanılan Ebrular

Ön kapak içinde ebru bulunan eserler, arka kapak içinde ebru bulunan eserlere göre daha fazladır. 18. yüzyıla ait 80 el yazmasından 73 tanesinin ön kapak içinde ebrulu kâğıt kullanılmıştır. Bu eserlerden 38 tanesinin hem ön kapak içinde hem de arka kapak içinde benzer ebrulu kâğıtların kullanıldığı tespit edilmiştir (Resim 4). 73 eserden 35 tanesinin ise sadece ön kapak içi temin edilmiştir (Resim 5, 6).



Resim 4: H. 1128 (M.1716) Tarihli H.1035 Arşiv No'lu Hayrâbâd Adlı Eserin Ön Kapak İçi Ebrusu



Resim 5: H. 1147 (M.1734/35) Tarihli Râşid Ef. 980 Arşiv No'lu Ucâletü Hâssati'l-Ahbâb fî Hulâsati Menâkibi'l-Âl ve'l-Eshâb Adlı Eserin Ön Kapak İçi Ebrusu



Resim 6: H. 1199 (M.1784/85) Tarihli 19 Hk 2579 Arşiv No'lu el-Mukarrîb fî'n-Nahv Adlı Eserin Ön Kapak İçi Ebrusu

Eserlerin ön kapak içinde kullanılan ebru çeşitleri kapakların dış bölümünde kullanılan ebru çeşitleri kadar fazla değildir. Bu bölümde sadece 10 farklı ebru çeşidi kullanılmıştır. Kullanılan ebru çeşitleri ve sayıları şunlardır: 3 eserde battal ebru, 3 eserde serbest tarazda yapılmış ebru, 5 eserde bülbül yuvası, 3 eserde çiçek ebru denemesi, 1 eserde dalgalı ebru, 24 eserde hatip ebru çeşitleri, 10 eserde nefli battal ebru, 8 eserde serpm ebru, 11 eserde şal ebru ve 5 eserde ise taraklı ebru kullanılmıştır.

Döneme ait bazı eserlerin kapak içlerindeki ebruların parçalı olduğu ve bunların yama şeklinde yapıştırılarak bir bütünlük elde edilmeye çalışılmıştır. Ebruların bu şekilde yapılmış olmasının nedenlerinden biri muhtemelen o dönemde hem kâğıt elde etmenin hem de ebru malzemesi hazırlayabilmenin günümüzdeki kadar kolay olmamasıdır. Bu nedenle her ebrulu kâğıt daha değerli ve kıymetli hale gelmiştir. H. 1199 (M.1784) tarihli 06 Mil Yz A 533 arşiv numaralı Şâhidî adlı eserin ön kapak içinde battal ebru ve nefli battal ebrunun bir arada kullanılarak yapıldığı görülmektedir (Resim 7). Battal ebru kullanılan diğer eserlerin görselleri ise aşağıda verilmiştir (Resim 8, 9).



Resim 7: H. 1199 (M.1784) Tarhili 06 Mil Yz A 533 Arşiv No'lu Şâhidî Adlı Eserin Ön Kapak İçi Ebrusu



Resim 8: 18. Yüzyıla Ait Râşid Ef. 349 Arşiv No'lu Mültekâ'l-Ebhur Adlı Eserin Ön Kapak İçi Battal Ebrusu



Resim 9: H. 1144 (M.1731/32) Tarihli 06 Mil Yz A 8988 Arşiv No'lu Kenz-i Mahvî Adlı Eserin Ön Kapak İçi Battal Ebrusu

18. yüzyıl ile tarihlendirilmiş olan ve elde edilen eserlerin kapak içlerinde görülen ebrulardan biri de serbest tarzda yapılmış ebrulardır. Bazı kaynaklarda bulutumsu ebru⁹ olarak ifade edilmektedir. Fakat ebru kelimesinin Farsça “ebr” kelimesinden türemesinden ve de bu “ebr” kelimesinin anlamı “bulutumsu” anlamına¹⁰ gelmesinden dolayı bulutumsu ebru ifadesinin “ebru ebrusu” anlamına gelmemesi için serbest tarzda yapılmış ebru ifadesinin kullanılması daha uygun olacağı düşünülmüştür. İlk ebrulu eserlerde genellikle bu tarzda yapılmış ebruların kullanıldığı dikkat çekmektedir. Diğer ebru çeşitleri kadar çok olmasa da bu dönemde sadece 3 eserin ön kapak içinde serbest tarzda yapılmış ebru çeşidine rastlanılmaktadır (Resim 10, 11). Ön kapak içinde karşılaşılan bir diğer ebru çeşidi ise dalgalı ebrudur*. Kapak dışlarında daha fazla kullanıldığı görülen dalgalı ebrunun, sadece tek bir eserin ön kapak içinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu ise H. 1135 (M.1722) tarihli olan 60 Zile 54 arşiv numaralı *Ta'îlmü'l-Müte'allim li Te'allumi Tariki'l-İlm* adlı eserdir (Resim 12). Yazmanın kapak içi ile yan kâğıdı benzerlik gösterdiği için kişide bir bütünlük hissi uyandırmaktadır.

⁹ Gülseren Sönmez, *Gelenekselden Günümüze*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2007), 14.

¹⁰ Ahmet Saim Arıtan, “Türk Ebru Sanatı”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 12/520.

* Bazı kaynaklarda İspanyol Ebru olarak ifade edilen dalgalı ebru, 17. yüzyıl Osmanlı eserlerinde bulunan ve aynı döneme ait olabileceği düşünülen ebruların olduğu görülmektedir. C. W. Woolnough, 1881 tarihli *The Whole Art of Marbling* adlı eserinde dalgalı ebru için İspanyol Ebru ifadesini kullanarak bu ebru çeşidinin yaklaşık yarım asırdan biraz fazla bir zaman önce ortaya çıktığından bahsetmektedir. Bu ifadeyle 19. yüzyılın başlarını işaret etmektedir. Fakat Osmanlı'da ise 17. yüzyıl ile tarihlendirilmiş eserlerde yine o döneme ait olduğu düşünülen dalgalı ebrulara rastlanmaktadır. Detaylı bilgi için: Gündüz, *18. Yüzyıl Osmanlı Yazma Eserlerinde Ebru*, 140; Charles W. Woolnough, *The Whole Art of Marbling* (London: Chiswick Press, 1881), 50.



Resim 10: H. 1184 (M.1770/71) 37 Hk 2656 Arşiv No'lu *Dav'u'l-Misbâh* Adlı Eserin Ön Kapak İçinin Serbest Tarzda Yapılmış Ebrusu



Resim 11: (M. 1798/99) Tarihli 55 Hk 372 Arşiv No'lu *Şerhu Muhtasari'l-Avâmil* Adlı Eserin Ön Kapak İçinin Serbest Tarzda Yapılmış Ebrusu



Resim 12: H. 1135 (M.1722) Tarihli 60 Zile 54 Arşiv No'lu *Ta'lîmü'l-Müte'allim li Te'allumi Tariki'l-İlm* Adlı Eserin Ön Kapak İçinin Dalgalı Ebrusu

Kaynaklarda bülbül yuvası olarak ifade edilen ebrunun¹¹ motifleri tek tek çizilebildiği gibi özel taraklarla da aynı anda yapılabilir. ¹² Elde edilen eserlerin kapak içlerinde bülbül yuvası ebru bulunan 5 eser bulunmaktadır. Bu 5 eserden 4 tanesinde bülbül yuvası şekli battal ebru üzerine yapılırken (Resim 13) 1 tanesinde ise önce battal ebru atılmış daha sonra ince tarak ile taraklı ebruya çevrilmiş ve daha sonra üzerine bülbül yuvası şekli verilmiştir. Tek bir eserde bulunan ve taraklı bülbül yuvası olarak ifade ettiğimiz bu ebru 18. yüzyıl ile tarihlendirilmiş olan Râşid Ef. Eki 9313 arşiv numaralı *Şerhu Menârul-Envâr* adlı eserin ön kapak içinde yer almaktadır (Resim 14).

Genel olarak helezonik şeklinde yapılan bülbül yuvası hareketinin, H. 1124 (M.1712/13) tarihli olan 19 Hk 406 arşiv numaralı *Mustalahâtu Ehli'l-Eser Âlâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* adlı eserin bülbül yuvası ebrusunda, yuvarlak şekilde yapılmış olduğu görülmektedir (Resim 15).



Resim 13: H. 1119 (M.1707/08) Tarihli 44 Dar 220 Arşiv No'lu *el-Kala'id fî Şerhi'l-Akâ'id* Adlı Eserin Bülbül Yuvası Ebrusu



Resim 14: 18. Yüzyıla Ait Râşid Ef. Eki 9313 Arşiv No'lu *Şerhu Menârul-Envâr* Adlı Eserin Taraklı Bülbül Yuvası Ebrusu



Resim 15: H. 1124 (M.1712/13) Tarihli 19 Hk 406 Arşiv No'lu *Mustalahâtu Ehli'l-Eser Âlâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* Adlı Eserin Bülbül Yuvası Ebrusu

¹¹ Ahmet Çoktan, *Türk Ebru Sanatı* (İstanbul: Emekçin Matbaası, 1992), 33; Ömer Faruk Dere, *Devlet-i Aliyye'den Günümüze Ebru Sanatı* (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2011), 104.

¹² Turan M. Türkmenoğlu, *Sudaki Nakış Ebru, Marbling Paper*, (İstanbul: Milenyum Yayınları, 1999), 8.

Diğer ebru türlerine göre daha yoğun bir kıvam arttırıcı ile hazırlanan çiçek ebrunun, ilk denemelerine 17. yüzyılın sonlarına doğru rastlanılmaktadır. 18. yüzyılın başından itibaren ise çiçek denemelerinde giderek artış görülmektedir. Özellikle kır çiçeği denemeleri bu dönemde oldukça fazladır. Bunun yanında farklı çiçek denemeleri de mevcuttur. Çiçek ebru denemelerinin eserlerin kapak dışlarında daha çok tercih edildiği gözlenmiştir. Kapak içlerinde ise daha az tercih edilmiştir. Ön kapak içinde çiçek denemesi bulunan sadece 3 eser mevcuttur. Bu üç eserden 2 tanesinde kır çiçeği denemesi, 1 tanesinde ise lale çiçeği denemesi bulunmaktadır. Tek sap üzerine 3 ayrı çiçek şeklinde yapılan buketlerin çiçekleri tarak yardımıyla oluşturulmuştur. Her iki eserin çiçekleri de dörder yapraktan oluşmaktadır (Resim 16, 17).

Lale motifi bulunan ebrunun ise zemin rengi için koyu ton seçilmiş ve de lale çiçeğinin boyutu küçük yapılmıştır. Bu nedenle lale motifi göze çarpmak kadar belirgin değildir. Motifin geliştirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Bu ebru çeşidi H. 1155 (M.1742/43) tarihli olan 19 Hk 3111 arşiv numaralı *ed-Dureru's-Satia fi'l-Adviyetü'l-Katia* adlı eserin ön kapak içinde yer almaktadır. Eserin cildinin sarı bir kâğıt ile kaplandığı görülmektedir. Bu nedenle lale çiçeğinin bir bölümü bu sarı kâğıdın altında kalmıştır (Resim 18).



Resim 16: H. 1129 (M.1716/17) Tarihli Râşid Ef. Eki 1143 Arşiv No'lu *el-Hevâdî fi Şerhi'l-Mesâlik* Adlı Eserin Buket Şeklindeki Kır Çiçeği

Resim 17: H. 1158 (M.1745/46) Tarihli Râşid Efendi Eki 1421 Arşiv No'lu *Kenzü'r-Râgime'l-Ufât fi'r-Remzi ilâ'l-Mevlidi'l-Muhammedî ve'l-Vefât* Adlı Eserin Buket Şeklindeki Kır Çiçeği

Resim 18: H. 1155 (M.1742/43) Tarihli 19 Hk 3111 Arşiv No'lu *ed-Dureru's-Satia fi'l-Adviyetü'l-Katia* Adlı Eserin Lale Desenli Çiçek Ebrusu

Kapak içlerinde görülen bir diğer ebru çeşidi ise hatip ebrudur. 18. yüzyıl yazma eserlerinde 13 farklı şekilde yapılmış hatip ebru çeşidiyle karşılaşılmaktadır. Fakat ön kapak içinde kullanılan hatip ebru olarak baktığımız zaman 9 farklı hatip ebru çeşidi karşımıza çıkmaktadır. Arka kapak içinde ise bu sayı düşmektedir. Ön kapak içinde kullanılan hatip ebru çeşitleri; çark-ı felek hatip, çift çizgili hatip, gel-git hatip, kumlu kılçıklı hatip, kuşlu hatip, üç çizgili hatip, yaprak hatip, yürek hatip ve zeminsiz hatiptir. Bazı hatip çeşitleri, yayınlarda sadece hatip¹³ olarak ifade edilmektedir. Sadece hatip

¹³ Ömer Faruk Dere, "Ebru Sanatında Desen Arayışları", 6. Uluslararası Ebru Kongresi: *Yüzeyin Ötesi=Beyond The Surface*, (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018), 102.

olarak ifade edilen bu ebruları diğerlerinden ayırt edebilmek ve de daha kolay incelemek için hatibin şekline ve yapılışına göre isimlendirmeler yapılmıştır.

Ön kapak içinde hatip ebru bulunan eser sayısı 24'tür. Bu 24 eserden 2'sinde çark-ı felek hatip (Resim 19), 2'sinde çift çizgili hatip (Resim 20), 1'inde gel-git hatip, 6'sında kumlu kılçıklı hatip, 8'inde kuşlu hatip (Resim 21), 1'inde üç çizgili hatip (Resim 22), 1'inde yaprak hatip, 2'sinde yürek hatip (Resim 23) ve 1'inde zeminsiz hatip (Resim 24) bulunmaktadır.



Resim 19: H. 1141 (M.1728/29)
Tarihli 45 Ak Ze 190 Arşiv
No'lu *Kasîdetü'l-Hemziye* Adlı
Eserin Çark-ı Felek Hatibi



Resim 20: H. 1201 (M.1786)
Tarihli 06 Mil Yz A 6889 Arşiv
No'lu *Cudûlu Ensâb Ma'a Şerhî*
Adlı Eserin Ön Kapak İçi



Resim 21: H. 1206 (M.1791/92)
Tarihli 34 Ae Şeriyye 1207
Arşiv No'lu *Dürretü't-tâc fi
Sîreti Sâhibi'l-Mi'râc* Adlı
Eserin Kuşlu Hatip Ebrusu



Resim 22: H. 1168 (M.1754/55)
Tarihli 45 Hk 5864 Arşiv No'lu
*Medihu Hayru'l-İbâd fi Şerhi
Kasîdetü Banat Suad* Adlı
Eserin Üç Çizgili Hatip Ebrusu



Resim 23: H. 1127 (M.1715)
Tarihli E.H 1331 Arşiv No'lu
*Acâ'ibü'l-Me'âsîr ve Garâ'ibü'n-
Nevâd* Adlı Eserin 4x6 mm
Ebadındaki Yürek Hatibi



Resim 24: H. 1160
(M.1747/48) Tarihli Râşid Ef.
1090 Arşiv No'lu *Ravzatü't-
Ta'rîf bi'l-Hubbi's-Şerîf* Adlı
Eserin Ön Kapak İçi

18. yüzyıla ait yazmaların ön kapak içinde bulunan ebru çeşitlerinden biri de nefli battal ebrudur. Neft yağı veya çam terebentin karıştırılmış boya ile yapılan¹⁴ ebrunun görüntüsü suyun kaynarken oluşturduğu kabarcıkları hatırlatmaktadır.¹⁵ 10 eserin ön kapak içinde bu ebru çeşidinin kullanıldığı görülmektedir. Nefli battal ebrular farklı renklerde ve farklı boyutlardaki damlalar ile yapılmıştır (Resim 25-27).

¹⁴ Salih Elhan, *Türk Ebru Sanatı; Tarihçesi-Yapım Teknikleri-Ebrucular* (Ankara: Murat Kitap ve Basın Yayın, 1998), 9.

¹⁵ Ömer Faruk Dere, *Ebru, Anadolu İmam Hatip Liseleri* (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021), 71.



Resim 25: H. 1133 (M.1720/21) Tarihli 06 Hk 3866 Arşiv No'lu *Mecmû'a-i Eş'âr* Adlı Eserin Neftli Battal Ebrusu



Resim 26: H. 1170 (M.1756/57) Tarihli 55 Vezirköprü 791 Arşiv No'lu *el-Kâfiye fi'n-Nabv* Adlı Eserin Neftli Battal Ebrusu

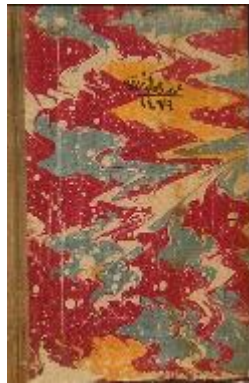


Resim 27: H. 1201 (M.1786/87) Tarihli 19 Hk 3405 Arşiv No'lu *Şerhü'l-Besmele* Adlı Eserin Neftli Battal Ebrusu

Ön kapak içlerinde karşılaşılan bir diğer ebru çeşidi ise serpme ebrudur. İstenilen ebru çeşidi yapıldıktan sonra fırça iyice sıkılır ve fırçada kalan boya yukarıdan teknenin yüzeyine küçük tanecikler halinde serpilir. Bazen de herhangi bir ebru çeşidi yapmadan da direkt kıvam arttırıcı üzerine yapılabilir. Ön kapak içinde serpme ebru kullanılan 8 eser mevcuttur. Bu 8 eserin 5'inde şal ebru üzerine, 2'sinde direkt kıvam arttırıcı üzerine, 1'inde ise battal ebru üzerine atılmış serpme ebrular bulunmaktadır (Resim 28, 29). H. 1201 (M.1787) Hacı Mahmud Efendi (Süleymaniye Ktb.) No. 4438 arşiv numaralı *Enbiya-i Kiram Haklarında Yalan Rivayetleri Red Risâlesi* adlı eserin kapak dışında hatip ebru bulunmaktadır. Bu hatip ebru üzerine de serpme ebru yapılmıştır. Hem kapak dışında hem de kapak içinde bulunan ebruların serpme olarak kullanılan renkleri yeşildir. Renk tonları aynı olan ebrular aynı tekneden çıkmış olabilirler (Resim 30).



Resim 28: H. 1125 (M.1713/14) Tarihli Y.Y.641 Arşiv No'lu *Hayrîye* Adlı Eserin Serpme Şal Ebrusu



Resim 29: H. 1129 (M.1716) Tarihli 19 Hk 1479 Arşiv No'lu *Şerhü Fikhi'l-Ekber* Adlı Eserin Serpme Şal Ebrusu



Resim 30: H. 1201 (M.1787) Hacı Mahmud Efendi (Süleymaniye Ktb.) No. 4438 Arşiv No'lu *Enbiya-i Kiram Haklarında Yalan Rivayetleri Red Risâlesi* Adlı Eserin Ön Kapak İçi Serpme Ebrusu

Battal ebru yapıldıktan sonra genellikle gel-git ebru yapılır ve daha sonra da üzerinden ebru tarağı adı verilen tarak ile gel-git hareketinin aksi yönünde tarak çekilir. Oluşan şekle taraklı ebru

denilir. Kaynaklarda da aynı isimle geçmektedir.¹⁶ Dönemin el yazmalarının kapak dışlarında yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Fakat ön kapak içinde taraklı ebru bulunan sadece 5 yazma bulunmaktadır (Resim 31, 32). H. 1136 (M.1723/24) tarihli 19 Hk 958 arşiv numaralı *Hâşiye Âlâ Umdeti'l-Ehli't-Tevfik* adlı eserin taraklı ebrusunda kullanılan renkler, taraklı ebruda pek karşılaşılmayan renklere sahiptir (Resim 33). Genel olarak taraklı ebrularda sarı, kırmızı, mavi veya yeşil tonlarına rastlanmaktadır.



Resim 31: 18. Yüzyıla Ait Râşid Ef. 629 Arşiv No'lu *Şerhu Muhtasaru'l-Mütehâ* Adlı Eserin Taraklı Ebrusu



Resim 32: 18. Yüzyıla Ait Râşid Efendi Eki 188 Arşiv No'lu *Delâ'ilu'l-Hayrât ve Şevâriku'l-Envâr* Adlı Eserin Taraklı Ebrusu



Resim 33: H. 1136 (M.1723/24) Tarihli 19 Hk 958 Arşiv No'lu *Hâşiye Âlâ Umdeti'l-Ehli't-Tevfik* Adlı Eserin Taraklı Ebrusu

18. yüzyıl ile tarihlendirilmiş 11 el yazmanın ön kapak içinde son olarak şal ebru ile karşılaşmaktadır. Bu şal ebrulardan 6'sı normal şal ebru iken 5'i taraklı şal ebru şeklindedir. Neftli battal ebru üzerine direkt şal deseni çizileni olduğu gibi önce gel-git ebru yapıp daha sonra üzerine "S" hareketi çizerek yapılanları da bulunmaktadır (Resim 34, 35). Ayrıca önce tarak ebru yapıp daha sonra üzerine aynı şekilde şal deseni çizilen ebrular da mevcuttur. Şal ebru yapımını "S" hareketiyle sınırlandırmak da doğru değildir. Çeşitli düzensiz hareketlerle de yapılabilmektedir.

Taraklı şal ebru yapımlarında ise farklı diş aralıklı taraklar kullanılmıştır. Genel olarak hepsinde şal deseni olarak tek bir kavis yapılmıştır. Tarak desenine çok fazla müdahale edilmemiştir. Genel olarak taraklı şal ebrularda kırmızı, sarı ve mavinin tonlarının kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak; H. 1113 (M.1701/02) tarihli 06 Mil Yz A 7527 arşiv numaralı *Şerhu'l-Mulahhas fi'l-Hey'e* adlı eserin ön kapak içinde bulunan taraklı şal ebrusu gösterilebilir (Resim 36).

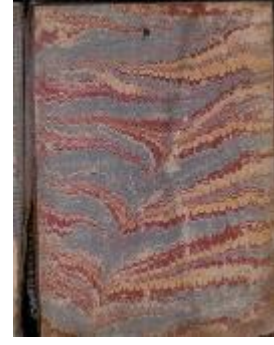
¹⁶ Dere, *Devlet-i Aliyye'den Günümüze Ebru Sanatı*, 106.



Resim 34: H. 1115 (M.1703/04) Tarihli Râşid Ef. Eki 355 Arşiv No'lu *Câmiu'r-Rumûz fî Şerhi'n-Nügâye Muhtasaru'l-Vigâye* Adlı Eserin Şal Ebrusu



Resim 35: H. 1128 (M.1716) Tarihli H.1035 Arşiv No'lu *Hayrâbâd* Adlı Eserin Ön Kapak İçi Şal Ebrusu



Resim 36: H. 1113 (M.1701/02) Tarihli 06 Mil Yz A 7527 Arşiv No'lu *Şerhu'l-Mulahhas f'l-Hey'e* Adlı Eserin Taraklı Şal Ebrusu

1.2. Arka Kapak İçinde Kullanılan Ebrular

Döneme ait olup da kapak içinde ebru bulunan 80 eserden 46 tanesinin arka kapak içinde ebrulu kâğıt bulunmaktadır. Bu 46 eserden 38 tanesinin hem ön hem arka kapak içleri birbirine benzerlik göstermektedir. Geri kalan 8 eserin sadece tek arka kapak içinde ebrulu kâğıt kullanımı bulunmaktadır. Ön kapak içinde 10 farklı ebru çeşidi ile karşılaşılrken, arka kapak içinde ise bu adet 9'dur. Bu ebrulardan, 5'i battal ebru, 12'si hatip ebru, 9'u şal ebru, 8'i nefli ebru, 5'i serpm ebru, 3'ü taraklı ebru, 2'si serbest tarzda yapılmış ebru, 2'si bülbül yuvası, 1'i de dalgalı ebrudur. Bir eserin arka kapak içinde hem battal ebru hem de nefli battal ebru kullanımı görüldüğü için bu eser her iki ebru çeşidi için ayrı ayrı sayılmıştır.

Kapak içlerinde kullanılan ebrulu kâğıtlara kapak dışlarında kullanılan ebrulu kâğıtlar kadar özen gösterilmediği görülmektedir. Eserin iç bölümünde kaldığı ve bu nedenle direkt göze çarpmayacağı için olsa gerek kapak içlerinde kalan bölümlerde yama şeklinde yapılmış ebrulara daha fazla rastlanmaktadır. Bu ebrulu eserlerden biri H. 1119 (M.1707) tarihli 19 Hk 5465 arşiv numaralı *Şerhü'l-İzzî fî't-Tasrîf* adlı eserdir. 9 adet ebrulu kâğıt parçasını yan yana veya alt alta yapıştırarak arka kapak içi oluşturulmuştur. Bu ebruların çoğunluğu battal ebru ile yapılmışken geri kalanında ise nefli battal ebru tercih edilmiştir (Resim 37). Bu döneme ait 5 eserin arka kapak içinde battal ebru kullanılmıştır (Resim 38). 2 eserin arka ve ön kapak içindeki ebruları benzerlik göstermektedir (Resim 39).



Resim 37: H. 1119 (M.1707) Tarihli 19 Hk 5465 Arşiv No'lu *Şerhü'l-İzzî fi't-Tasrîf* Adlı Eserin 9 Parça ile Oluşturulmuş Ebrusu



Resim 38: H. 1149 (M.1736/37) Tarihli 06 Mil Yz A 3764 Arşiv No'lu *Tefsîr Cüz-i 'Amme'* Adlı Eserin Arka Kapak İçi



Resim 39: H. 1199 (M.1784) Tarihli 06 Mil Yz A 533 Arşiv No'lu *Şâhidî* Adlı Eserin Arka Kapak İçi

Arka kapak içinde hatip ebru kullanılan sadece 12 eser bulunmaktadır. Ön kapak içinde hatip ebru bulunan eser sayısı arka kapak içinde bulunanlara göre daha fazladır. Arka kapak içinde ebru bulunan bu 12 eserden 11 tanesinin hatip ebrusu ön kapak içinin ebrusuyla benzerlik göstermektedir (Resim 40, 41). Geri kalan 1 eserin ön kapak içi temin edilemediği için sadece arka kapak içi mevcuttur (Resim 42).



Resim 40: H. 1195 (M.1780/81) Tarihli Râşid Ef. 612 Arşiv No'lu *Nevâbiğu'l-Kilem* Adlı Eserin Arka Kapak İçi



Resim 41: H. 1199 (M.1784/85) Tarihli 19 Hk 2579 Arşiv No'lu *el-Mukarrîb fi'n-Nahv* Adlı Eserin Arka Kapak İçi Ebrusu



Resim 42: H. 1187 (M.1773/74) Tarihli 45 Hk 3043 Arşiv No'lu *Muhtasaru'l-Me'ânî* Adlı Eserin Arka Kapak İçi

18. yüzyıl ile tarihlendirilmiş olan 9 eserin arka kapak içinde ebru çeşitlerinden olan şal ebru ile karşılaşılmaktadır. Bu yazmalardan 3 tanesinde normal şal deseni kullanılmışken (Resim 43), 6 tanesinde taraklı şal deseninin tercih edildiği görülmektedir (Resim 44). Bu 9 eserin 8 tanesinin ebrusu, ön kapak içinde kullanılan ebrular ile benzerlik göstermektedir. Geri kalan 1 eserde ise ebru tam sayfa olarak değil de muhtemelen sadece cildin ortasındaki boşluğu doldurması için konulmuştur. Taraklı şal deseninin kullanıldığı bu ebrunun bir bölümü yırtılmıştır (Resim 45).



Resim 43: H. 1128 (M.1716) Tarihli H.1035 Arşiv No'lu Hayrâbâd Adlı Eserin Arka Kapak İçi Şal Ebrusu

Resim 44: H. 1129 (M.1716) Tarihli 45 Ak Ze 392 Arşiv No'lu Hâşiye Âlâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl Adlı Eserin Arka Kapak İçi

Resim 45: H. 1131 (M.1718/19) Tarihli 06 Mil Yz A 2167 Arşiv No'lu Vasîyet-nâme Adlı Eserin Arka Kapak İçi Ebrusu

Arka kapak içinde kullanılan ebru çeşitlerinden biri de nefli ebrudur. 8 eserin arka kapak içinde bu ebru çeşidinin kullanıldığı görülmektedir (Resim 46, 47). 8 eserden 1'i hariç diğerleri ön kapak içinde kullanılan ebrularla benzerlik göstermektedir. Benzerlik göstermeyen tek eser ise battal ebru kullanılan eserler paragrafında bahsedilen 9 ebru parçasının birleştirilerek arka kapak içi oluşturulan eserdir. Parçalar arasında nefli battal ebru da bulunduğu için bu ebru çeşidine de dâhil edilmiştir (Resim 48).



Resim 46: H. 1170 (M.1756/57) Tarihli 55 Vezirköprü 791 Arşiv No'lu el-Kâfiye fi'n-Nabv Adlı Eserin Arka Kapak İçi Ebrusu

Resim 47: H. 1155 (M.1742/43) Tarihli 06 Mil Yz B 568 Arşiv No'lu Muhammedîye Adlı Eserin Arka Kapak İçi Ebrusu

Resim 48: H. 1119 (M.1707) Tarihli 19 Hk 5465 Arşiv No'lu Şerhü'l-İzzî fi't-Tasrîf Adlı Eserin 9 Parçalı Ebrusu

Ön kapak içinde olduğu gibi arka kapak içinde de serpme ebru görmek mümkündür. Ön kapak içinde ebru bulunan 8 eser bulunurken, arka kapak içinde ise sadece 5 eserde serpme ebru vardır. Bunlardan 3'ü doğrudan kıvam arttırıcı üzerine yapılırken (Resim 49), 2'si şal ebru üzerine serpilmiştir (Resim 50, 51). 5 eserden 4'ünün arka kapak içi ebrusu ön kapak içi ebrusuyla benzerlik göstermektedir.



Resim 49: H. 1201 (M.1787) Hacı Mahmud Efendi (Süleymaniye Ktb.) No. 4438 Arşiv No'lu *Enbiya-i Kiram Haklarında Yalan Rivayetleri Red Risâlesi* Adlı Eserin Arka Kapak İçi Ebrusu



Resim 50: H. 1125 (M.1713/14) Y.Y.641 Arşiv No'lu *Hayrîye* Adlı Eserin Arka Kapak İçi Serpme Ebrusu



Resim 51: H. 1210 (M.1795) Tarihli 55 Hk 919 Arşiv No'lu *Mefâtihi'l-Gayb* Adlı Eserin Arka Kapak İçi Serpme Ebrusu

Arka kapak içinde kullanılan diğer ebru çeşitlerinden ikisi ise tarak ebru ve serbest tarzda yapılmış ebrulardır. Tarak ebru 3 eserde görülürken (Resim 52), 2 eserde ise serbest tarzda yapılmış ebru bulunmaktadır (Resim 53, 54). Bu iki eserlerin hem arka hem ön kapak içlerinde birbirine benzer ebrular kullanılmıştır. Tarak ebru bulunan 3 eserden 2'sinin kapak içleri ise birbirine benzerlik göstermektedir.



Resim 52: H. 1153 (M.1740/41) Tarihli 45 Hk 8286 Arşiv No'lu *Ezherü's-Şurûh fî Şerhi'l-İzzî* Adlı Eserin Arka Kapak İçi Tarak Ebrusu



Resim 53: H. 1184 (M.1770/71) 37 Hk 2656 Arşiv No'lu *Dav'u'l-Misbâh* Adlı Eserin Arka Kapak İçinin Serbest Tarzda Yapılmış Ebrusu



Resim 54: H. 1213 (M.1798/99) Tarihli 55 Hk 372 Arşiv No'lu *Şerhu Muhtasari'l-Avâmil* Adlı Eserin Arka Kapak İçinin Serbest Tarzda Yapılmış Ebrusu

İstinsah tarihi 18. yüzyıl ile tarihlendirilmiş olan eserlerin arka kapak içinde kullanılan son iki ebru çeşidi ise bülbül yuvası ve dalgalı ebrudur. Bülbül yuvası ebru 2 eserde yer alırken, dalgalı ebru ise sadece 1 eserde bulunmaktadır. Dalgalı ebru bulunan eserin ve bülbül yuvası ebru bulunan eserlerden birinin arka kapak içi ebrusu ön kapak içi ebrusuyla benzerlik göstermektedir (Resim 55, 56).

H. 1128 (M.1715) tarihli olan 06 Mil Yz C 25 arşiv numaralı *Bolu Livâsî Tahrîr Defterî* adlı eserin ön kapak içine defterin iç sayfalarında kullanılan beyaz kâğıttan sıvanırken, arka kapak içine ise

bülbül yuvası ebrulu kâğıt sıvandığı görülmektedir. Defterin boyutları uzun ince şeklindedir (Resim 57).



Resim 55: H. 1135 (M.1722) Tarihli 60 Zile 54 Arşiv No'lu *Ta'lîmü'l-Müte'allim Te'allumi Tariki'l-İlm* Adlı Eserin Arka Kapak İçinin Dalgalı Ebrusu



Resim 56: H. 1113 (M.1701/02) Tarihli 60 Hk 268 Arşiv No'lu *Şerhü Elfiyeti'l-İraki* Adlı Eserin Arka Kapak İçinin Bülbül Yuvası Ebrusu



Resim 57: H. 1128 (M.1715) Tarihli 06 Mil Yz C 25 Arşiv No'lu *Bolu Livâsî Tahrîr Defterî* Adlı Eserin Arka Kapak İçinin Bülbül Yuvası Ebrusu

Sonuç

Araştırma sınırları dâhilindeki 18. yüzyıl eserlerinin kapak içlerinde ebru kullanımına bakıldığı zaman sadece 80 eser ismiyle karşılaşmıştır. Bu eserlerin kapak içlerinde kullanılan ebru çeşitliliği kapak dışında kullanılan ebru çeşitliliği kadar çok değildir. Kapak dışında 16 ebru çeşidiyle karşılaşılırken, kapak içlerinde bu sayı 10'a düşmektedir.

Araştırmaya başlamadan önce ebrulu kâğıtların daha çok yan kâğıt veya kapak içlerinde kullanıldığı düşüncesi ön plandayken, araştırma sonunda bilinenin aksine ebrulu kâğıtların daha çok cildin dış bölümünde kullanımının yaygın olduğu tespit edilmiştir.

Yazma kapak içlerinde kullanılan ebrular dış etkenlere fazla maruz kalmadığı için dış bölümünde kullanılan ebrulara göre yıpranmışlıkları daha az ve renkleri daha canlıdır.

Ebruların yapıldığı dönemde malzeme temininin veya yapımının zahmetli olması muhtemelen ebrulu kâğıdın en küçük parçasının bile değerli olmasına neden olmuştur. Bu nedenle olsa gerek her parçanın değerlendirilebilmesi için eserin çok fazla göze çarpmayacak yerlerden biri olan kapak içlerinde, küçük parçaların yama şeklinde kullanımının oldukça fazla olduğu dikkat çekmektedir. Genel olarak eserlerin kapak içlerine kullanılan ebrulu kâğıtların, kapak dışlarına kullanılanlara göre estetik açıdan daha az özen gösterildiği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Arıtan, Ahmet Saim. "Türk Cilt Sanatı". *Türk Kitap Medeniyeti*. der. Alper Çeker. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Arıtan, Ahmet Saim. "Türk Ebru Sanatı". *Türkler*, 12/519-544. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 2002.

- Aritan, Ahmet Saim. *Konya Dışındaki Müze Ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu Ve Selçuklu Üslubunu Taşıyan Cild Kapakları*. Konya: Selçuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Barutçugil, Hikmet. "Tarihçe". *Türklerin Ebru Sanatı*. ed. Hikmet Barutçugil. Ankara: T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Çoktan, Ahmet. *Türk Ebru Sanatı*. İstanbul: Emekçin Matbaası, 1992.
- Dere, Ömer Faruk. *Devlet-i Aliyye'den Günümüze Ebru Sanatı*. İstanbul: İnkılab Basım Yayım, 2011.
- Dere, Ömer Faruk. "Ebru Sanatında Desen Arayışları". *6. Uluslararası Ebru Kongresi: Yüzeğin Ötesi=Beyond The Surface*. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018.
- Dere, Ömer Faruk. *Ebru, Anadolu İmam Hatip Liseleri*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021.
- Derman, M. Uğur. "Hatib Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatib-mehmed-efendi>.
- Elhan, Salih. *Türk Ebru Sanatı; Tarihçesi-Yapım Teknikleri-Ebrucular*. Ankara: Murat Kitap Ve Basın Yayın, 1998.
- Gündüz, Keziban. *18. Yüzyıl Osmanlı Yazma Eserlerinde Ebru*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Gündüz, Keziban. *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Basılan Eserlerin Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Odabaş, Hüseyin - Polat, Coşkun. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yazma Eser Ve Ferman Süsleme Sanatı*. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 2015.
- Özen, Mine Esiner, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nazım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985.
- Özkeçeci, İlhan - Özkeçeci, Şule Bilge. *Türk Sanatında Tezhip*. İstanbul: Seçil Ofset, 2007.
- Öztürk, İsmail. *Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş*. Ankara: Ürün Yayınları, 1998.
- Sönmez, Gülseren. *Gelenekselden Günümüze Ebru*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2007.
- Türkmenoğlu, Turan M. *Sudaki Nakış Ebru, Marbling Paper*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 1999.
- Woolnough, Charles W. *The Whole Art Of Marbling*. London: Chiswick Press, 1881.
- Yaman, Bahattin. *Osmanlı Saray Sanatkârları, 18. Yüzyılda Ehl-i Huref*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

Örneklerde Kullanılan El Yazması Eserler Listesi

- Acâ'ibü'l-Me'âsîr ve Garâ'ibü'n-Nevâd*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, E.H 1331, Hicri 1127.
- Bolu Livâsî Tahrîr Defterî*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz C 25, Hicri 1128.
- Câmiu'r-Rumûz fî Şerhi'n-Nügâye Muhtasarı'l-Vigâye*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Ef. Eki 355, Hicri 1115.

- Cudûlu Ensâb Ma'a Şerhi*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 6889, Hicri 1201.
- Dav'u'l-Misbâh*, Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 2656, Hicri 1184.
- Delâ'ilü'l-Hayrât ve Şevâriku'l-Envâr*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Efendi Eki 188, 18. yy.
- Dürretü't-Tâc Fi Sîreti Sâhibi'l-Mi'râc*, İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, 34 Ae Şeriyeye 1207, Hicri 1206.
- Ed-Dureru's-Satia Fî'l-Advîyetü'l-Katia*, Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 3111, Hicri 1155.
- El-Hevâdî Fî Şerhi'l-Mesâlik*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Ef. Eki 1143, Hicri 1129.
- el-Kâfiye fî'n-Nabv*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 55 Vezirköprü 791, Hicri 1170.
- El-Kala'id fî Şerhi'l-Akâ'id*, Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 44 Dar 220, Hicri 1119.
- El-Mukarrîb Fî'n-Nahv*, Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 2579, Hicri 1199.
- Enbiya-i Kiram Haklarında Yalan Rivayetleri Red Risâlesi*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi (Süleymaniye Ktb.) No. 4438, Hicri 1201.
- Ezherü'ş-Şurûh fî Şerhi'l-İzzî*, Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 8286, Hicri 1153.
- Hâşiye Âlâ Envârî't-Tenzîl ve Esrârî't-Te'vîl*, Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Ak Ze 392, Hicri 1129.
- Hâşiye Âlâ Umdeti'l-Ehli't-Tevfîk*, Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 958, Hicri 1136.
- Hayrâbâd*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H.1035, Hicri 1128
- Hayrîye*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Y.Y.641, Hicri 1125.
- Kasîdetu'l-Hemziye*, Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Ak Ze 190, Hicri 1141.
- Kenz-i Mahvî*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 8988, Hicri 1144.
- Kenzü'r-Râgîne'l-Ufât fî'r-Remzi ilâ'l-Mevlidi'l-Muhammedî ve'l-Vefât*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Efendi Eki 1421, Hicri 1158.
- Kitâbu Mahazar*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Hk 3876, Hicri 1126.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Hk 3866, Hicri 1133.
- Medihu Hayru'l-İbâd fî Şerhi Kasîdetü Banat Suad*, Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 5864, Hicri 1168.
- Mefâtihi'l-Gayb*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 55 Hk 919, Hicri 1210.
- Muhammedîye*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 568, Hicri 1155.
- Muhtasaru'l-Me'ânî*, Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 3043, Hicri 1187.
- Mustalahâtu Ehli'l-Eser Âlâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 406, Hicri 1124.
- Mültekâ'l-Ebhur*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Ef. 349, 18. yy.

- Nevâbiğu'l-Kilem*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Ef. 612, Hicri 1195.
- Ravzatü't-Ta'rîf bi'l-Hubbi's-Şerîf*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Ef. 1090, Hicri 1160.
- Şâhidî*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 533, Hicri 1199.
- Şerhu Menârul-Envâr*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Ef. Eki 9313, 18.yy.
- Şerhu Muhtasari'l-Avâmil*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 55 Hk 372, Hicri 1213.
- Şerhu Muhtasaru'l-Mütehâ*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Râşid Ef. 629, 18. yy
- Şerhu'l-Mulahhas fî'l-Hey'e*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 7527, Hicri 1113.
- Şerhü Elfiyeti'l-İrakî*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 60 Hk 268, Hicri 1113.
- Şerhü Fıkhi'l-Ekber*, Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 1479, Hicri 1129.
- Şerhü'l-Besmele*, Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 3405, Hicri 1201.
- Şerhü'l-İzzî fî't-Tasrîf*, Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 5465, Hicri 1119.
- Ta'lîmü'l-Müte'allim Li Te'allumi Tariki'l-İlm*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 60 Zile 54, Hicri 1135.
- Tefsîr Cüz-i 'Amme'*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3764, Hicri 1149.
- Ucâletü Hâssati'l-Ahbâb fî Hulâsati Menâkıbi'l-Âl ve'l-Eshâb*, Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Tarihli Râşid Ef. 980, Hicri 1147.
- Vasîyet-nâme*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 2167, Hicri 1131.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

Teorinin Pratiğe Yansımış Hâli: Hz. Muhammed'in Örneklığı

The Reflection of Theory in Practice: Hz. Muhammad's Example

Ahmet Emin SEYHAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyon/Türkiye

ahmeteminseyhan@gmail.com | orcid.org/0000-0002-5740-487X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Ahmet Emin Seyhan, "Teorinin Pratiğe Yansımış Hâli: Hz. Muhammed'in Örneklığı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 136-160.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Teorinin Pratiğe Yansımış Hâli: Hz. Muhammed'in Örnekligi

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın aslî kaynağıdır. Onu tebliğ, tebyîn, ta'lim ve yaşayarak temsil görevi öncelikle Hz. Muhammed'e daha sonra ise onun ümmetine aittir. Hz. Peygamber, bu vazifesini yapmış, teoriyi pratiğe dönüştürmüş, Kur'ân'ı anlama ve uygulama çabasının ürünü olan sünnetini Müslümanlara miras bırakmış ve ahirete irtihâl etmiştir. Hz. Muhammed, tebliğ ve beyân ettiği Kur'ân-ı Kerîm'e uygun bir hayat yaşamış, ona aykırı hiçbir söz söylememiştir. Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm ile sünnet "et ile tırnak" gibi ayrılmaz bütündür. Kur'ân-ı Kerîm gonca ise sünnet-i seniyye onun "açılmış gül" hâlidir. Sahih sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in nebevî tefsîri ve hayata açılımıdır. Kur'ân-ı Kerîm anayasa ise sahih sünnet anayasaya uygun yasalardır. Bu itibarla, her iki kaynağın ilkeleri doğru anlaşıldığında Müslümanların çözemeyecekleri hiçbir problem yoktur. Bu makalede Kur'ân'ın ahlâkıyla ahlâklanan, onu yaşanan hayata dönüştüren, bu nedenle de "yaşayan Kur'ân" olarak adlandırılan Hz. Muhammed'in sünnetinin "bireysel, toplumsal ve evrensel boyutları" ele alınmıştır. Zira günümüze kadar yapılan ilmî çalışmalarda genellikle "sünnetin bireysel boyutu" ön plana çıkartılmış, ancak Müslümanlara çok önemli vazife ve sorumluluklar yükleyen diğer iki boyut büyük oranda ihmal edilmiştir. Bu nedenle çalışmanın temel amacı "sünnetin toplumsal ve evrensel boyutlarına" dikkat çekmek, bunların doğru anlaşılmasına ve Müslümanların sünnet tasavvurlarının olumlu anlamda şekillenmesine katkı sağlamaktır. Çalışmada yöntem olarak Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere Hz. Peygamber'in hayatından bahseden tarih, siyer ve temel hadis kaynakları referans alınmış, sünnetin üç boyutu belirlenirken bu eserlerdeki rivâyetler analiz edilmiş, konu üç ayrı başlıkta incelenmiş ve makalenin hacmini zorlamamak amacıyla sınırlı sayıdaki örnekle iktifâ edilmiştir. Zira Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık risâlet hayatında ortaya koyduğu pek çok bireysel, toplumsal ve evrensel sünnetleri vardır. Çalışmanın sonunda Hz. Peygamber'e itaat ve ittibâ etmekle görevli ümmet-i Muhammed'e birçok vazife düştüğü neticesine ulaşılmıştır. Mü'minler, üsve-i hasene olan Hz. Peygamber'in sünnetinin toplumsal ve evrensel boyutlarını öğrenmek, hem kendilerinin hem de tüm insanlığın maddî ve manevî problemlerine çareler üretmekle mükelleftir. Mü'minler, sünnetin temsil ettiği bütün ilke ve hedefleri göz önünde bulundurarak yeni bir yorumla "toplumsal, bölgesel ve evrensel ölçekte devam eden zulüm, sömürü, açlık, kıtlık, savaş, baskı, işkence ve çevre sorunlarıyla" mücadele etmek, bunlara köklü ve kalıcı çözümler bulmak zorundadır. Mü'minler, "sadece bireysel sünnetleri" yeterli görür, ancak sünnetin toplumsal ve evrensel boyutlarını ihmal ederlerse içine düştükleri sıkıntılardan kurtulamaz, dünyadaki mazlumların umudu olamaz, İslâm medeniyetini yeniden güçlü bir şekilde inşa edemez ve "hayırlı ümmet olma" vasfını kaybederler. Zira her bir Müslüman kendi kişisel hidâyetiyle birlikte tüm insanlığın hidâyetini hedeflemek, bunun için canıyla ve malıyla Allah yolunda mücâdele etmek, sahâbe gibi İslâm'ı tebliğ ve temsil etmek, yeryüzünde barış ve adâleti sağlamak, Hz. Peygamber'in sünnetini "insanlığın örnek alacağı bir modele" dönüştürmek zorundadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Muhammed, Bireysel Sunnet, Toplumsal Sunnet, Evrensel Sunnet.

The Reflection of Theory in Practice: Hz. Muhammad's Example

Abstract

The Koran is the fundamental source of Islam. The duty of announcing it, tabyin, inculcating, and representing through experience belongs to Muhammad, first, and then to his Muslim ummah. The Prophet carried out this duty, put the theory into practice, transmitted his Sunnah, which is the result of his endeavour to understand and practice the Koran, to the Muslims, and shuffled off this mortal coil. Muhammad lived up to the Koran, which he announced and declared, and he never spoke against it. In this respect, the Koran and Sunnah are an inseparable whole like "flesh and nail". If the Koran is a flower bud, "sünnet-i seniyye" is its state of "rose in blossom." Authentic Sunnah is Koran's "nebevî tefsir" and opening to the life. If the Koran is the constitutional law, authentic Sunnah is the law in keeping with the constitutional law. In this respect, when the principles of both sources are correctly understood, there is not any problem that Muslims will not solve. This article discussed the "individual, social, and universal dimensions" of Muhammad's Sunnah that becomes ethical with the ethics of Koran, turns it to life, and for this reason, is called "living Koran." This article discussed the "individual, social, and universal dimensions" of Sunnah of Muhammad who becomes ethical with the ethics of Koran, turns it to life, and for this reason, is called "living Koran." The reason is that, in the scientific studies conducted until today, "individual dimension of Sunnah" has generally been brought to forefront; however, the other two dimensions imposing Muslims important duties and requirements have been ignored to a large extent. For this reason, the main purpose of the study has been to draw attention to the "social and universal dimensions of the Sunnah" and to contribute that they are understood correctly and that the Muslim's concepts of Sunnah are formed positively. In the study, concerning the methodology, the Koran, being in the first place, and the sources of history, prophetic biography, and main hadith sources addressing the life of Muhammad were used as references. When three dimensions of the Sunnah were identified, reports in these sources were analysed, the topic was examined under three separate titles, and the study was satisfied with a limited number of examples in order not to compel the volume of the article. The reason is that there have been several individual, social, and universal Sunnahs that the Prophet introduced during his 23 years-long risâlah. In the article, it was concluded that a lot of duties fall on the Ummah of Muhammed that is in charge of obeying and keeping up with the Prophet. The Believers are obliged to learn social and universal dimensions of the Sunnah of the üsve-i hasene Prophet and to find solutions to the material and spiritual problems of both their own and the whole of humanity. The Believers are obliged to struggle against and find substantial and permanent solutions to "war, persecution, exploitation, starvation, famine, oppression, torture, and environmental issues continuing at a social, regional, and universal scale" with a new interpretation by considering all the principles and objectives that the

Sunnah represents. If the Believers find “only the individual Sunnahs” adequate but neglect the regional and universal dimensions of the Sunnah, they cannot find relief from the problems that they are in, cannot be the hope of the oppressed in the world, cannot powerfully reestablish the Islam civilization, and lose the qualification to “be good ummah”. The reason is that every Muslim has to aim for the true path for all humanity together with the true path for himself to struggle for the sake of Allah with his life and property for this aim, announce and represent Islam like the companions of Prophet Muhammad, to ensure peace and justice in the world, and to transform the Prophet’s Sunnah into “a model that the humanity will take as an example”.

Keywords: Hadith, Muhammad, Individual Sunnah, Social Sunnah, Universal Sunnah.

Giriş

Sünnet, İslâm’ın ikinci temel kaynağı, Kur’ân-ı Kerîm’in ilkelerinin bireysel, toplumsal ve evrensel hayata nasıl aktarılacağını gösteren bir kılavuz, gaye ve hedefleri olan bir zihniyet, bir dünya görüşü ve bir hayat tarzıdır. Sünnet, Hz. Muhammed’in “peygamber sıfatıyla yaptığı” ve Müslümanlardan da yapmalarını istediği fiillerdir. Sünnet, Hz. Peygamber’in toplumsal ve evrensel model oluşturma anlamında insanlığa sunduğu “kalıcı hayat prensiplerini ve yaşamın her alanında uyguladığı Kur’ân’ın ilkelerini” çağın ihtiyaçlarını da dikkate alarak yeniden yorumlama ameliyesidir. Çünkü sünnetin hükme bağlayıp çözüme kavuşturduğu konular şekil bakımından Asr-ı Saadet’e has olsalar da “bu çözümlere hâkim olan ilke ve amaçlar” kıyamete kadar geçerlidir. Dolayısıyla sünnetin ortaya koyduğu ilke ve amaçlar günümüzde “şeklen farklı ama özde aynı meselelerin çözümünde” mü’minlere ışık tutup yol gösterebilir. Bu itibarla mü’minler “hayırlı ümmet” olmak istiyorlarsa sünnetin sadece “bireysel boyutunu” değil “toplumsal ve evrensel boyutlarını” da dikkate almak durumundadır. Çünkü toplumsal ve evrensel planda gerçekleştirilmeyi bekleyen sünnetleri önemsememek ve İslâm’ı sadece “bireysel boyutta yaşanan manevî bir tecrübeye” indirgemek doğru değildir.¹ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm Müslümanları; “*Siz insanlar için (tarih sahnesine) çıkartılmış en hayırlı ümmetsiniz*”² şeklinde tanıtmakta ve onlara çok önemli görevler yüklemektedir. Bu bakımdan her bir Müslüman kendi kişisel hidâyetiyle birlikte tüm insanlığın hidâyetini de hedeflemek, bunun için canıyla ve malıyla Allah yolunda mücâdele etmek, Hz. Peygamber’in sünnetini “insanlığın örnek alacağı bir modele” dönüştürmek, yaşadığı çağın şartlarını da dikkate alarak yeni fikir ve projelerle insanlığın sorunlarına köklü ve kalıcı çözümler bulmak zorundadır.³

Bu makalede Kur’ân’ı insanlara ulaştıran, açıklayan, uygulamalarıyla teoriyi pratiğe dönüştüren “Hz. Muhammed’in sünnetinin bireysel, toplumsal ve evrensel boyutları” üç ayrı başlıkta incelenmiştir. Onun söz, tutum ve davranışlarından hareketle “yaşam tarzı” ortaya konulmuş,

¹ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, “Sünnet’in Yeni Tanımının Yorumu”, *İslâmî Araştırmalar* 5/3 (1991), 156.

² Âl-i İmrân 3/110.

³ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 56, 83, 86, 92-111.

“bireysel, toplumsal ve evrensel sünnetlerinin” bir kısmına dikkat çekilmiş ve Müslümanların sünnet tasavvurlarının müspet manada şekillenmesi hedeflenmiştir.

1. Hz. Muhammed’in Bireysel Açıdan Örnekliği

Bu başlıkta Hz. Muhammed’in hayatı boyunca sergilediği bireysel sünnetlerinin bir kısmına işaret edilmiş, eylem ve söylemleri arasındaki uyuma dikkat çekilmiş ve İslâm’ı temsil ederken ortaya koyduğu dünya görüşünün doğru anlaşılması hedeflenmiştir. Bu itibarla onu örnek almak isteyen mü’minlerin öncelikle bireysel sünnetleri doğru öğrenmeleri, kendi içlerinde manevî bir değişim ve dönüşüm başlatmaları, sağlam bir fikrî altyapıya/donanıma sahip olduktan sonra toplumsal ve evrensel sünnetleri hayata hâkim kılmak için harekete geçmeleri şarttır.

Şimdi Hz. Muhammed’in “bireysel sünnetlerinden” bazı örnekler verelim.

Hz. Muhammed, Yüce Allah’a, meleklerine, gönderdiği kitaplara, elçilerine ve ahiret gününe tereddütsüz inanırdı.⁴ O, en güzel ahlâkın sahibiydi,⁵ çünkü onun ahlâkı Kur’ân’dı.⁶ O, büyük bir liderdi,⁷ adâletliydi,⁸ i’tidâl sahibiydi,⁹ verdiği sözü tutardı,¹⁰ doğru sözlü,¹¹ ilkeli, tutarlı ve kararlıydı,¹² cesûr,¹³ çalışkan ve güvenilirirdi,¹⁴ sorumluluklarının bilincindeydi.¹⁵ Hz. Muhammed, Kur’ân’ı tebliğ vazifesinin ağır sorumluluğunu yüreğinin ta derinliklerinde hisseder, bereket veren yağmurlar gibi tüm insanlara faydalı olmaya çalışır,¹⁶ durup dinlenmeden vazifesiyle meşgul olurdu.¹⁷ Allah Resûlü, her zaman Allah Teâlâ’ya yönelir, günahlardan uzak durur,¹⁸ zelleleri (küçük hataları) olduğunda istiğfâr ve tövbe eder,¹⁹ ibadetlerini severek, isteyerek ve huşû içinde yapar,²⁰ bazı geceler

⁴ el-Bakara 2/177, 285; en-Nisâ 4/136.

⁵ Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüürî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fedâil”, 54; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh (Sünenü’t-Tirmizî)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Bir”, 69.

⁶ el-Ahzâb 33/21; Müslim, “Müsâfirin”, 139; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hüsnü’l-Hulk”, 1.

⁷ Müslim, “İmân”, 192.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Farzu’l-humûs”, 15, 19, “İsti’zân”, 47; Müslim, “Zekât”, 148; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Akdiye”, 6; “Tatavvu”, 26; Tirmizî, “Ahkâm”, 5; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Âdâbu’l-kudât”, 1.

⁹ Buhârî, “Nikâh”, 1; Tirmizî, “Radâ”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 50. Hz. Muhammed’in her zaman ve her konuda i’tidâli önerdiğiyle ilgili bazı örnekler için bk. Erdoğan Köycü, “Sahâbe-i Kirâmın Model Davranışlarının (İ’tidâl) Oluşumunda Hz. Peygamberin (s.a.s.) Rolü”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı, 26-27 Nisan 2018* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 1/396-404.

¹⁰ Buhârî, “İmân”, 24; Müslim, “İmân”, 106; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3/134; 5/323.

¹¹ Buhârî, “Bedü’l-vahy”, 1.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1957), 2/38.

¹³ Müslim, “Fedâil”, 48.

¹⁴ Müslim, “İmân”, 355; Tirmizî, “İmân”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/380; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/146.

¹⁵ Buhârî, “Bedü’l-vahy”, 1; “İstikrâz”, 20; Müslim, “Sıyâm”, 74.

¹⁶ Müslim, “Fedâil”, 15.

¹⁷ en-Nûr 24/54; el-İnşirâh 94/1-8.

¹⁸ Müslim, “Fedâil”, 77.

¹⁹ Müslim, “Zikir”, 41.

Yüce Allah'a şükreden bir kul olmak için yoruluncaya kadar nâfile namaz kılardı.²¹ Hz. Muhammed, isti'âze eder (acizliğini bilir, şeytandan, şeytan karakterli insanlardan, kötülüklerden, endişe ve korkulardan vs. Yüce Allah'ın kudret ve himâyesine sığınır),²² her fırsatta Yüce Allah'ı zikreder,²³ O'na hamd (Allah Teâlâ'nın değer ve kadrini bilme, O'nu medh, senâ ve ta'zîm etme)²⁴ ve dua ederdi.²⁵ O, insanlarla ve tabiatla ilişkisinde Yüce Allah'ın rızasını kazanmayı hedefler,²⁶ yaptıklarının mükâfatını sadece O'ndan beklerdi.²⁷

Hz. Muhammed, zamanının kıymetini çok iyi bilir,²⁸ gideceği yere kararlı, emin ve hızlı adımlarla gider, sükûnet ve vakarla yürür,²⁹ yolda oyalanmazdı.³⁰ O, konuşurken muhataplarına tam olarak döner, onları dikkatle dinler,³¹ hiçbir kimseye kaba, kırıcı, sert ve incitici tarzda hitap etmezdi.³² Hz. Muhammed, güler yüzlü ve hoşgörülüydü,³³ neşelendiğinde tebessüm eder, ancak kakhaha atmazdı,³⁴ cana yakındı,³⁵ şefkat, merhamet³⁶ ve hayâ sahibiydi,³⁷ cömert,³⁸ kanaatkâr, mütevâzı ve kadirşinâstı.³⁹ O, insanlar arasında tıpkı onlardan biri gibi yaşar,⁴⁰ kimseye büyüklük taslamaz, alçak gönüllükle; "*Ben güneşte kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum*" derdi.⁴¹

²⁰ el-Mü'minûn 23/2; Buhârî, "Savm", 52; Müslim, "Sıfatu'l-münâfikîn", 81; Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; Nesâî, "İşrâtu'n-nisâ", 1; "Sehv", 60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/128.

²¹ Buhârî, "Rikâk", 20; "Teheccüd", 6; Müslim, "Sıfatu'l-münâfikîn", 81.

²² el-A'râf 7/200; en-Nahl 16/98; el-Mü'minûn 23/97-98; el-Fussilet 41/36; el-Felâk 113/1-5; en-Nâs 114/1-6; Buhârî, "Enbiyâ" 10; "Da'avât", 28; Müslim, "Salât", 222; "Zikir", 65, 73; "Rikâk", 96; Ebû Dâvûd, "Vitr", 32; "Edeb", 102-103; Tirmizî, "Da'avât", 74; Nesâî, "İstiâze", 13, 61; Mâlik b. Enes, "Şa'r", 4.

²³ Buhârî, "Et'ime", 54; "Teheccüd", 6; Müslim, "Hayız", 117.

²⁴ el-A'râf 7/43; et-Tevbe 9/112; Yûnus 10/10; er-Râ'd 13/13; el-Hicr 15/98; el-İsrâ 17/44; ez-Zümer 39/75; Buhârî, "Edeb", 123; Müslim, "Tahâret", 1; "Zikir", 59, 89; Ebû Dâvûd, "Libâs", 1; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 1; İbn Mâce, "Edeb", 52, 55; "Nikâh", 19; "Et'ime", 16.

²⁵ Buhârî, "Da'avât", 7, 8, 37, 55, 60; "Vudû", 9; "Tefsir", 18; Müslim, "Salât", 222; "Zikir", 27, 64, 68; "Hac", 425; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 17; "Cihâd", 72; "Vitr", 26, 32; "Edeb", 97-98; "Libâs", 1; Tirmizî, "Da'avât", 1, 29, 35, 55, 88; "Libâs", 29; İbn Mâce, "Tahâret", 10.

²⁶ el-İnsân 76/5-10; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Abdullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 7/56.

²⁷ el-En'âm 6/90; Yûsuf 12/104; el-Furkân 25/57; es-Sebe' 34/47.

²⁸ Buhârî, "Rikâk", 1; Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/341.

²⁹ Muhammed b. İisâ et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, thk. Seyyid Abbâs (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1412), 11.

³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/379; Tirmizî, *Şemâil*, 55.

³¹ Âl-i İmrân 3/159; Tirmizî, "Edeb", 70.

³² Tirmizî, *Şemâil*, 97.

³³ Buhârî, "Menâkıb", 23; "Cihâd", 162; Tirmizî, "Menâkıb", 10; *Şemâil*, 99, 100.

³⁴ Tirmizî, "Menâkıb", 10, "Birr", 36. Ayrıca bk. Buhârî, "Cihâd", 162; "Tefsir", (Ahkâf) 2.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/400.

³⁶ Buhârî, "Ezân", 65.

³⁷ Buhârî, "Edeb", 72; Müslim, "İmân", 57; İbn Mâce, "Zühd", 17; Tirmizî, "Birr", 47.

³⁸ Buhârî, "Zekât", 27.

³⁹ Müslim, "Zekât", 125; "Birr", 11, 32, 69; "Cennet", 64; "Zühd", 9; İbn Mâce, "Zühd", 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/461; Hâkim, *Müstedrek*, 1/20; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403), 7/479; 10/415; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: y.y., 1399/1979), 5/127-128.

⁴⁰ Müslim, "Fedâil", 62.

⁴¹ İbn Mâce, "Et'ime", 30.

Hız. Muhammed, sağlıklı tefekkürün hakkını verir, Kur'an'ı tertil üzere (ağır ağır, durup düşünerek, sindirerek, belli bir düzen içinde) okur,⁴² âyetler arası irtibatı kurar, yol arkadaşlarını en güzel şekilde eğitmeye gayret ederdi.⁴³ Allah Resûlü, muhataplarının seviyelerini, ilgi alanlarını ve ihtiyaçlarını dikkate alarak sorularını cevaplar,⁴⁴ kısa cümleler kurar, sözü uzatmaz, tane tane ve akıcı bir üslupla konuşurdu.⁴⁵ O, beden dilini kullanır,⁴⁶ az, öz ve hikmetli söz söyler, dinleyenler rahat anlasın diye bazı önemli hususları üç kez tekrarlar,⁴⁷ sustuğunda ise vakûr dururdu.⁴⁸

Hız. Muhammed, sabırlı ve metânetliydi,⁴⁹ duyarlılık, farkındalık ve hassasiyet sahibiydi, nemelâzımcı ve vurdumduymaz değildi,⁵⁰ daima hüznü/kederli ve düşünceliydi.⁵¹ O, Müslümanları tefrikaya düşürmek isteyenlere karşı her zaman dikkatliydi, onların tuzaklarını boşa çıkarmak için ne gerekiyorsa onu yapar, aldığı karardan asla geri dönmez, dirâyetsizlik göstermezdi.⁵² Kutlu Nebî, tedbîri elden bırakmaz,⁵³ bütün önlemleri aldıktan sonra Yüce Allah'a tevekkül eder,⁵⁴ şahsına yönelik saldırı ve suikast teşebbüslerine karşı gerekli tedbirleri alır, arkadaşlarından kendisini korumalarını ister, onlar da tehlikelere karşı onu gözleri gibi korurlardı.⁵⁵

Hız. Muhammed, problemler karşısında pes etmez, kınayanın kınamasına aldırılmaz,⁵⁶ inandığı değerler ve hakikatler uğruna bıkmadan ve usanmadan sonuna kadar mücâdele ederdi.⁵⁷ O, öfkesini kontrol eder,⁵⁸ kolay kolay kızmaz, ancak kızarsa bu yüzünden ve bakışlarından belli olur,⁵⁹ onaylamadığı konular olduğunda başını "olumsuz cevap anlamına gelecek şekilde" sallardı.⁶⁰ Hız. Muhammed, Yüce Allah'a asla isyân etmez,⁶¹ ümitsizliğe kapılmaz, çalışmalarını inanç ve kararlılıkla yürütür,⁶² doğruluktan ayrılmaz,⁶³ acı da olsa gerçeği söyler,⁶⁴ büyük günahların en büyüğü olan

⁴² el-Müzzemmil 73/4.

⁴³ Âl-i İmrân 3/190; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1; Müslim, "Tevbe", 12.

⁴⁴ Müslim, "İmân", 62, 136, 137; Tirmizî, "Birr", 73.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Edeb", 18; Tirmizî, "Menâkıb", 9.

⁴⁶ Buhârî, "Salât", 88; "Talâk", 25; "Rikâk", 3; Müslim, "Hac", 147; "Zühd", 42; "Birr", 32; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/360; 5/257.

⁴⁷ Buhârî, "Menâkıb", 23, "İlim", 30; Müslim, "Cum'a", 46; Ebû Dâvûd, "Sünne", 5; "Edeb", 18; "İlim", 7; Tirmizî, *Şemâil*, 97; "Menâkıb", 9.

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, thk. Faysal Ahmed el-Cevâbira (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1991), 5/631.

⁴⁹ el-Ahkâf 46/35; es-Sâd 38/17; Müslim, "Zühd", 64.

⁵⁰ en-Nisâ 4/135; et-Talak 65/2; et-Tevbe 9/128; Müslim, "Akdiye", 19; "Birr", 66.

⁵¹ Tirmizî, *Şemâil*, 97.

⁵² el-En'âm 6/55-58.

⁵³ Buhârî, "Edeb", 83; Müslim, "Zühd", 63; Tirmizî, "Birr", 66.

⁵⁴ el-Enfâl 8/2; Müslim, "Zühd", 64; Ebû Dâvûd, "Tıb", 24; Tirmizî, "Zühd", 33; İbn Mâce, "Tıb", 43; "Zühd", 14.

⁵⁵ Buhârî, "Cihâd", 70; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 39-40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/405.

⁵⁶ el-Mâide 5/54.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîret*, 2/101, 234-235; Buhârî, "Tevhid", 31; Müslim, "Zühd", 64.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/134; Ebû Dâvûd, "Sünne", 10.

⁵⁹ Buhârî, "İlim", 28; "Menâkıb", 23; Müslim, "Fedâil", 67; "Hudûd", 9; Nesâî, "Mesâcid", 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/237-238, 335; 2/182; 4/166; 5/289.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 330.

⁶¹ en-Nisâ 4/14; Müslim, "İmâre", 32, 33, 39.

⁶² et-Tevbe, 9/40; Buhârî, "Fedâilü ashâbi'n-nebi", 2; Müslim, "Zühd", 75.

yalandan ve yalan yere şahitlikten nefret eder,⁶⁵ boş ve anlamsız sözlerden yüz çevirir,⁶⁶ kötü söz söylemez ve küfür etmezdi.⁶⁷

Hz. Muhammed, meseleleri çok yönlü değerlendirir, sorunlara çözüm üretir,⁶⁸ işi uzmanına havâle eder, onların önerilerine kulak verirdi.⁶⁹ O, söylediklerini samîmiyetle yapar, inanmadığı ve yapmadığı şeyleri söylemez,⁷⁰ gerekmedikçe hiç kimseden bir şey istemez, şahsî ihtiyaçlarını kendisi giderirdi.⁷¹ Allah Resûlü, sağlığına dikkat eder,⁷² yemekten önce ve sonra ellerini yıkar,⁷³ zararlı şeyler yemez ve içmez,⁷⁴ helâl olanları yer, şüpheli ve harâm olanlardan uzak dururdu.⁷⁵ O, önemli, anlamlı, bilinçli ve meşrû her işine⁷⁶ ve yemek yemeye mutlaka besmeleyle (Yüce Allah'ı hatırlayarak, O'nun ismiyle ve izniyle) başlar,⁷⁷ sağ eliyle ve önünden yer,⁷⁸ tıka basa doymadan sofradan kalkar,⁷⁹ yemeğe ve içtiği su kabına üflemez,⁸⁰ suyu üç yudumda içer,⁸¹ ağız ve diş sağlığına dikkat ederdi.⁸² Kutlu Nebî, bütün nimetlere saygı gösterir, hiçbir yemeğe kusur bulmaz,⁸³ beğenmemelik etmez,⁸⁴ yemek isrâfından hoşlanmaz,⁸⁵ tabakta kalan yiyeceklerin bitirilmesini ister, bir lokmanın bile zayi edilmesine tahammül etmezdi.⁸⁶ O, sofradan hemen kalkmaz, sofradakilerin yemeklerini bitirmelerini bekler, onların utanarak ve sıkılarak yemekten erken kalkmalarını istemezdi.⁸⁷ Allah Resûlü, içinde yaşadığı bölge ve coğrafyanın iklim şartlarına ve geleneksel giyim-kuşam tarzına uygun kıyafetler giyer,

⁶³ Müslim, "Birr", 105.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, "İlim", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/160.

⁶⁵ Buhârî, "Edeb", 6; Tirmizî, "Birr", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/37.

⁶⁶ el-Mü'minûn 23/3; Mâlik b. Enes, "Hüsnü'l-hulk", 1.

⁶⁷ Buhârî, "Edeb", 38.

⁶⁸ Müslim, "Zikr", 38; "Zühd", 74; Tirmizî, "Büyü", 67; İbn Mâce, "Sadâkat", 14.

⁶⁹ Tirmizî, "Cihâd", 35, "Salât", 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/329.

⁷⁰ es-Saff 61/2-3. "Ey iman edenler! Yapmayacağımız şeyleri niçin söylüyorsunuz?..."

⁷¹ Tirmizî, *Şemâil*, 154; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/256.

⁷² Erdoğan Köycü, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (S. A. S.) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavi Yöntemleri", *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri, 07-10 Ekim 2015* (Adana: y.y., 2016), 105-120.

⁷³ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 11; Tirmizî, "Et'ime", 39.

⁷⁴ Müslim, "Sıyâm", 182, 193; Tirmizî, "Zühd", 25.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 22.

⁷⁶ el-Mâide 5/4; el-En'âm 6/121; Hûd 11/41; en-Neml 27/30; el-Alak 96/1; Müslim, "Müsâkât", 112; "Zikir", 59; Tirmizî, "Tahâret", 20; "Et'ime", 47; İbn Mâce, "Nikâh", 19; "Mesâcid", 13; "Cenâiz", 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/360.

⁷⁷ Buhârî, "Et'ime", 2; Müslim, "Eşribe", 102; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 14, 15; Tirmizî, "Et'ime", 15.

⁷⁸ Buhârî, "Et'ime", 2; Müslim, "Eşribe", 105, 108.

⁷⁹ Buhârî, "Et'ime", 12; Tirmizî, "Zühd", 47.

⁸⁰ Buhârî, "Vudû", 19; İbn Mâce, "Eşribe", 23.

⁸¹ Tirmizî, "Eşribe", 13.

⁸² Nesâî, "Tahâret", 5.

⁸³ Buhârî, "Et'ime", 21; Müslim, "Eşribe", 188.

⁸⁴ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 2/418.

⁸⁵ el-En'âm 6/141; el-A'râf 7/31; el-Furkân 25/67; Buhârî, "İstikrâz", 19; "Rikâk", 1; "Et'ime", 29; Müslim, "Libâs", 5; İbn Mâce, "Et'ime", 51.

⁸⁶ Müslim, "Eşribe", 136.

⁸⁷ İbn Mâce, "Et'ime", 21.

ashâbına da bu şekilde sade giyinmelerini tavsiye eder,⁸⁸ hiçbir zaman lüks, gösteriş, ihtişam ve şatafatı onaylamazdı.⁸⁹

Hız. Muhammed, çocukları sever,⁹⁰ sokakta oyun oynayan çocuklara selam verir,⁹¹ bazılarını bineğine alır,⁹² omuzunda taşır,⁹³ yanaklarını okşar,⁹⁴ şaka yapar,⁹⁵ giydikleri kıyâfetleri över,⁹⁶ hastalandıkları zaman ziyâretlerine gider,⁹⁷ her ne sebeple olursa olsun çocukların incitilmesine rıza göstermezdi.⁹⁸ O, hata yapan çocukları azarlamaz,⁹⁹ kızmaz, kınamaz, dövmez, hatalarını düzeltmeleri için uyarır ve yol gösterirdi.¹⁰⁰ Onun çocuklara karşı sevgi, şefkat ve iltifat üzere kurduğu ilişki gençler söz konusu olunca “onur, güven ve cesaret veren tarza” dönüşür,¹⁰¹ ailelerden çocuklarını “geleceğin sorumluluklarını üstlenecek nitelikte” yetiştirmelerini/eğitmelerini isterdi.

Hız. Muhammed, yakınlarına ve arkadaşlarına dünyanın geçici/fânî, ahiret hayatının kalıcı/ebedî olduğunu anlatır, insanoğlunu bir ağaç altında geçici olarak istirahat eden yolcuya benzetirdi.¹⁰² Allah Resûlü, yaşadığı acı olaylar karşısındaki tavrıyla da mü'minlere örnek olur, duygularını bastırmaz, hissettiklerini dışa yansıtır, yüreği yandığında ağlar, gözlerinden yaşlar akardı.¹⁰³ Nitekim o, beşer-resûl olarak tıpkı diğer insanlar gibi hayatın acı ve tatlı tüm tecrübelerini yaşamış, dayanılması çok zor olan evlat acısını tam altı kez tatmış, vefat eden yavrularını kendi elleriyle toprağa vermiş, sabır ve metânetle bu zor imtihanları da atlatmıştır. Hız. Muhammed, anne ve babaya ihsân ile muamele edilmesini emreder,¹⁰⁴ kimsesizlere sahip çıkar,¹⁰⁵ kadın ve yetimlere özel alaka gösterir, onların cemiyette saygın bir konumda olmalarını isterdi.¹⁰⁶

⁸⁸ Buhârî, “Libâs”, 18; Müslim, “Libâs ve zînet”, 33; “Zekât”, 128; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 3, 5; Tirmizî, “Libâs”, 10, 28.

⁸⁹ el-Ahzâb 33/28-29; Buhârî, “Mezâlim”, 25; “Rikâk”, 16; “Fedâilü ashâbi'n-nebî”, 5; “Vesâyâ”, 1; Ebû Dâvûd, “Hatem”, 3; Nesâî, “Zînet”, 104.

⁹⁰ Buhârî, “Umre”, 13; “Şirket”, 13; “Cihâd”, 147, 148, 196; “Libâs”, 99, 100; “Da'avât”, 3; “Ahkâm”, 46; Müslim, “Hac”, 85; “Cihâd”, 8; “Fedâil”, 11; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 11, 54; Tirmizî, “Diyât”, 14; “Siyer”, 48; “Menâkıb”, 30; Nesâî, “Menâsik”, 121.

⁹¹ Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 145; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 135-136.

⁹² Buhârî, “Libâs”, 98-99; “Hac”, 101; Müslim, “Hac”, 147, 267; “Fedâilu's-sahâbe”, 66; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 54.

⁹³ Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 59.

⁹⁴ Buhârî, “Meğâzî”, 54; Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 80.

⁹⁵ Buhârî, “İlim”, 18; “Da'avât”, 31; Müslim, “Salât”, 36; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 84; Tirmizî, “Birr”, 57.

⁹⁶ Buhârî, “Cihâd”, 188.

⁹⁷ Buhârî, “Merdâ”, 11.

⁹⁸ İbn Mâce, “Ta'bîru'r-rüyâ”, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/340.

⁹⁹ Buhârî, “Edeb”, 39; Müslim, “Fedâil”, 51, 54; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 1.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 85; İbn Mâce, “Ticâret”, 67.

¹⁰¹ Buhârî, “Meğâzî”, 88; Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 55; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 6; İbn Mâce, “Ahkâm”, 1.

¹⁰² Tirmizî, “Zühd”, 44; İbn Mâce, “Zühd”, 3.

¹⁰³ Buhârî, “Cenâiz”, 32, 43, 44, 45; “Merdâ”, 9; Müslim, “Cenâiz”, 11, 12; “Fedâil”, 62; Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkindî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime”, 1; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 23-24; 35-36; Tirmizî, “Cenâiz”, 14; Nesâî, “Cenâiz”, 101; İbn Mâce, “Cenâiz”, 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/204.

¹⁰⁴ el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23; el-Ahkâf 46/15; Buhârî, “Edeb”, 1-3.

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/36; Buhârî, “Salât”, 72; Müslim, “Cenâiz”, 71, “Fedâil”, 76; Tirmizî, “Büyü”, 52.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/10; el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34; ez-Zâriyât 51/19; Buhârî, “Nafakât”, 1; Müslim, “İmân”, 145; Mâlik b. Enes, “Zekât”, 6; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 19-20; Tirmizî, “Birr”, 14; İbn Mâce, “Edeb”, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/440; 5/250.

Hız. Muhammed, uyumadan önce manalarını çok iyi bildiği Felâk ve Nâs Sûreleri'ni okur, şeytan ve şeytan karakterli insanlardan Allah'a sığınır,¹⁰⁷ geceleri nafîle ibadet etmek için eşinden izin isteme inceliğini gösterirdi.¹⁰⁸ O, iyi bir koca,¹⁰⁹ iyi bir baba ve çok iyi bir dedeydi,¹¹⁰ torunlarıyla ilgilenir, onlarla oyunlar oynardı.¹¹¹ Kızı Hız. Fâtıma yanına geldiğinde ona değer verir, ayağa kalkar, ellerinden tutar, şefkatle sarılır, öper ve kendi yerine oturturdu.¹¹²

Hız. Muhammed, dinî, insanî, siyâsî ve sosyal nedenlerle birden çok evlilik yapmak durumunda kalmasına rağmen tüm hanımlarına adâletli¹¹³ ve şefkatli davranır,¹¹⁴ ev işlerinde onlara yardım eder,¹¹⁵ şakalaşır,¹¹⁶ gerektiğinde onlara danışır, görüşlerine değer verirdi.¹¹⁷ Allah Resûlü, eşlerini incitecek davranışlardan kaçınır, hakâret etmez, bağırmaz, aşâğılamaz, kendilerini değersiz hissettirmez, küçümsemez, dövmez ve kalplerini kırmazdı.¹¹⁸ Hız. Muhammed, dünyalık giysiler veya ziynetler istemek suretiyle¹¹⁹ veyahut aralarındaki kıskançlık nedeniyle¹²⁰ kendisini üzen hanımlarına¹²¹ karşı vakarını, i'tidâlini, ciddiyetini ve edebini bozmaz, sükûnetini muhafaza eder, sabır ve teenniyle hareket eder, sorunu soğukkanlılıkla çözmeye çalışır ve hiçbir zaman haktan ve adâletten ayrılmazdı.¹²²

Görüldüğü üzere tüm bu sayılanlar Hız. Muhammed'in bireysel sünnetlerinin sadece bir kısmıdır. Ancak onun sünnetinin toplumsal boyutları da vardır. Ümmet-i Muhammed'in bu toplumsal sünnetleri de bilmesi ve uygulaması onlara bu dünyada sayısız faydalar sağlayacağı gibi ahirette de Yüce Allah'ın rızasını ve mağfiretini kazanmalarına vesile olacaktır.

¹⁰⁷ Buhârî, "Da'avât", 12.

¹⁰⁸ el-İsrâ 17/79; el-Kâf 50/40; el-İnsân 76/24-26; el-Müzzemmil 73/20; Ebû Hâtım el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/386.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 94; Tirmizî, "Tahâre", 82; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/256.

¹¹⁰ Buhârî, "Nikâh", 81; "Nafakât", 8; "İdeyn", 2; "Edeb", 22; "Salât", 106; Müslim, "Fedâil", 79; "Talâk", 23; "Mesâcid", 41-42; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 27; Tirmizî, "Menâkıb", 30, 63; Nesâî, "Tatbîk", 82; Dârimî, "Nikâh", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/100, 466.

¹¹¹ Buhârî, "Büyü", 49; Ebû Dâvûd, "Salât", 225; Tirmizî, "Menâkıb", 30; İbn Mâce, Sünnet, 11; Nesâî, "Mesâcid", 19.

¹¹² Ebû Dâvûd, "Edeb", 143-144; Tirmizî, "Menâkıb", 60.

¹¹³ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 37-38. Ayrıca bk. Buhârî, "Hibe", 15.

¹¹⁴ Müslim, "Fedâil", 63.

¹¹⁵ Buhârî, "Nafakât", 8.

¹¹⁶ Müslim, "Hayız", 46.

¹¹⁷ Buhârî, "Şurût", 15.

¹¹⁸ Buhârî, "Şurût", 15; "Nikâh", 94; Müslim, "Fedâil", 70, 79; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 55; "Nikâh", 40, 41; Tirmizî, "Radâ", 11; İbn Mâce, "Nikâh", 50.

¹¹⁹ Nitekim hanımları ona daha iyi şartlarda yaşamak istediklerini söyleyince Hız. Peygamber bu duruma çok üzülmüş, bir ay boyunca onlardan uzaklaşmış, bunun üzerine şu âyetler nazil olmuştur: el-Ahzâb 33/28-29. Konuyla ilgili rivâyetler için bk. Buhârî, "Tefsir", 5; Müslim, "Talâk", 22.

¹²⁰ Buhârî, "Nikâh", 108; Ebû Dâvûd, "Büyü", 89. Ayrıca bk. Buhârî, "Hibe", 8; Ebû Dâvûd, "Sünne", 3; Tirmizî, "Menâkıb", 63; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/132.

¹²¹ Buhârî, "Mezâlim", 25.

¹²² Talip Özdeş, "İslâm Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi", *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2009), 74.

2. Hz. Muhammed'in Toplumsal Açından Örnekliği

Bu başlıkta Hz. Muhammed'in yol arkadaşlarıyla ve toplumla ilişkilerinde sergilediği örnek davranışlara dikkat çekilmiş, onun Müslüman kimliğini inşa ederken yaptıkları, söyledikleri ve onayladıklarının doğru anlaşılması hedeflenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, insanlara Kur'an-ı Kerim'i tebliğ etmekle yetinmemiş, sosyal ve siyâsî teşkilatının temellerini oluşturan Akabe Biatları'nda Müslümanlardan aldığı güçlü söz (biat/halkın onayı) sonrası Medine'ye hicret etmiş,¹²³ burada İslâm Devleti'ni kurmuş ve sünnetine "toplumsal bir boyut" daha kazandırmıştır. Hz. Muhammed, "dinî, siyâsî ve toplumsal bir lider" olarak kurduğu İslâm Devleti'nde "adâlet, güvenlik, eğitim, sağlık, ekonomi, fakirlik, işsizlik vs. gibi" meselelerle de ilgilenmiş, devlet başkanı sıfatıyla tadrîcîlik (aşamalılık) ilkesini göz önünde bulundurarak toplumsal sorunlara "kısa, orta ve uzun vadeli çözümler" üretmiştir. O, fert ve toplumun dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeleri için çalışmış, meşrûiyetini halkın onayından alan, adâlete dayanan, şeffaf ve hesap verebilir bir yönetim anlayışı benimsemiş, ümmetinin bu yönetim modelini daha da geliştirerek devam ettirmelerini istemiştir.

Şimdi Hz. Muhammed'in "toplumsal sünnetlerinden" bazı örnekler verelim.

Hz. Muhammed, bir öğretmen olarak ashâbına Kur'an ve hikmeti (hâdiseleri sebep ve sonuçlarıyla birlikte analiz etme/Kur'an'dan doğru hükümler çıkarma yönteminde derinleşme) öğretir, onları tezkiye eder (manevî/psikolojik anlamda gelişmelerine katkı sağlar/kötülüklerden arınma yollarını gösterir/kişilik ve kimlik sahibi mü'minler olarak yetiştirir)¹²⁴ ve sünnetine sarılmanın önemine vurgu yapardı.¹²⁵ Allah Resûlü, Müslümanları eğitirken cehennemliklerin sayılarının artmasına sebep olan iki mahlûktan (خلیقتین) bahseder, bunlara karşı dikkatli olmalarını ister, bu iki mahlûktan birincisinin "insanın göğsünde ona vesvese veren şeytan (İblis/vesvâsi'l-hannâs/garûr)", ikincisinin ise "şeytan karakterli insanlar" olduğunu söyler, bu iki düşmanı nasıl yenecekleri konusunda onları bilgilendirirdi.¹²⁶

¹²³ Alparslan Kartal, "Rivâyetlerde Medine'ye Hicrette (M. 622) Yaşanan Fizikî ve Manevî Problemler", *Uluslararası Göç ve Kültür Sempozyumu (Amasya) Bildiriler Kitabı* (Ankara: KIBATEK Yayınları, 2016), 2/93-100.

¹²⁴ el-Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/81, 164; en-Nisâ 4/113.

¹²⁵ Tirmizî, "İlim", 16; Mâlik b. Enes, "Kader", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/506.

¹²⁶ Buhârî, "Enbiyâ", 7; "Tefsir", 22; "Rikâk", 46; Müslim, "İmân", 379; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 22; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im, Müessesetü'r-risâle (Beyrut: 1421/2001), 10/188-189; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî, Abdürrezzâk, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419), 2/396; Süleymân b. Dâvud Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru hicr, 1419/1999), 2/173; Muhammed b. Hârûn Rûyânî, *Müsnedü Rûyânî*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1416), 1/99; Ya' kub b. İshâk el-İsferâinî Ebû Avâne, *Müsnedü Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1998), 1/85; Ebû Muhammed Abd İbn Humeyd b. Nasr İbn Humeyd, *Müsnedü Abd İbn Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Semerrâî - Mahmud Muhammed Halil es-Saîdî (Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1988/1408), 287, 358; Ahmed b. Ali Ebû Yâ'lâ, *Müsnedü Ebî Yâ'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1404/1984), 5/430; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/32-33; 4/435; İbn Hıbbân, *Sahih*, 16/352; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983), 18/144; Süleymân b. Ahmed Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 4/26; Hâkim, *Müstedrek*, 2/417; 4/610, 612; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1410), 1/552.

Hız Muhammed, kurduğu devletin kadrolarına atama yaparken güvenilir ve ehil olanları tercih eder, layık olmayanlara görev vermezdi.¹²⁷ Allah Resûlü, Müslümanların başına buyruk hareket etmelerini engellemek, disiplinli, planlı ve programlı olmalarını sağlamak için hiyerarşiye önem verir, göreve getirilen yöneticilerin “meşrû emirlerine” itaat edilmesini tembihlerdi.¹²⁸ O, yolculuğa çıktıklarında bile içlerinden birini reis/lider olarak seçmelerini emreder,¹²⁹ dağınıklığı ve düzensizliği sevmez, ashâbının tertipli, düzenli, gıpta edilen nezîh insanlar olmalarını isterdi.¹³⁰

Hız Muhammed, her zaman iyiliği tavsiye eder, kötülükten sakındırır,¹³¹ haksızlıklar karşısında susmaz, tepkisini dile getirir,¹³² bulduğu her fırsatta inzâr (uyarı) görevini yapar,¹³³ insanların hidayete erişmeleri ve mahşer günü kurtulanlardan olmaları için çırpınırdı.¹³⁴ O, çevresinde gördüğü akla, mantığa ve sağduyuya aykırı her türlü yanışı eliyle, buna gücü yetmezse diliyle düzeltir, buna da gücü yetmezse hiç olmazsa kalbiyle onaylamaz, hâl çareleri arar, “eliyle ve diliyle kötülükleri engellemeye çalışan muttakî mü’minlere” maddî ve manevî destek olunmasını tavsiye ederdi.¹³⁵ Allah Resûlü, güçlünün değil haklının yanında yer alır,¹³⁶ zâlimin zulmüne engel olur,¹³⁷ mazlûma sahip çıkar,¹³⁸ haksızlığı ortadan kaldırmak için malını değil canını bile ortaya koymaktan çekinmezdi.¹³⁹ O, şahsına yapılan kötülüğe kötülükle karşılık vermez, kötülüğü güzellikle savar,¹⁴⁰ genellikle affederdi,¹⁴¹ ancak kendisini adâletsizlikle suçlayan veya saygısızca davranışlarda bulunanlara da tepkisini gösterir, bunu yaparken asla haktan ve adâletten ayrılmazdı.¹⁴² Hız Muhammed, hâkim (kâdı) sıfatıyla davalara bakarken davacı ve davalıya somut delil,¹⁴³ şahit¹⁴⁴ veya yemini¹⁴⁵ şartı koşar, bunlara ilave olarak taraflara meselenin uhrevî yönünü de hatırlatır ve adâletin yerini bulmasını temin etmeye çalışırdı.¹⁴⁶ Allah Resûlü, Ehl-i Kitâb’ın ve müşriklerin

¹²⁷ en-Nisâ 4/58; Buhârî, “Megâzî”, 88; “İlim”, 2; “Rikâk”, 35; Müslim, “İmâre”, 16, 17.

¹²⁸ Tirmizî, “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 5.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 80.

¹³⁰ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 14; Tirmizî, “Birr”, 62; Mâlik b. Enes, “Şa’r”, 2.

¹³¹ el-A’râf 7/157; Müslim, “Müsâfirîn”, 84; “Zekât”, 52; “Fiten”, 26; Tirmizî, “Birr”, 36.

¹³² Buhârî, “Hudûd”, 12; “Ezân”, 63; “Menâkıb”, 8; “İsti’zân”, 47; Müslim, “Hudûd”, 9; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32; Tirmizî, “Da’avât”, 70; *Şemâil*, 97.

¹³³ el-Mâide 5/19; Hûd 11/3; el-İsrâ 17/105; el-Furkân 25/56; el-Fâtır 35/24; el-Fetih 48/8; Buhârî, “Rikâk”, 26; “İ’tisâm”, 2; Müslim, “İmân”, 355.

¹³⁴ en-Nahl 16/37; el-Kehf 18/6; eş-Şu’arâ 26/3; Müslim, “Fedâil”, 17.

¹³⁵ Müslim, “İmân”, 20; Ebû Dâvûd, “Salât”, 242; “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 11; Nesâî, “İmân”, 17; İbn Mâce, “İkâme”, 155; “Fiten”, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/2, 5; 3/20, 49, 53.

¹³⁶ Buhârî, “Rikâk”, 48; “Mezâlim”, 10; Müslim, “Birr”, 60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/367.

¹³⁷ Buhârî, “İkrâh”, 7; “Mezâlim”, 4; Müslim, “Birr”, 62; Tirmizî, “Fiten”, 68; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17.

¹³⁸ Buhârî, “Zekât”, 63; Müslim, “İmân”, 29; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/143.

¹³⁹ en-Nisâ 4/75; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 12; “Melâhim”, 17; Nesâî, “Cihâd”, 48; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/191, 343.

¹⁴⁰ el-Mü’minûn 23/96.

¹⁴¹ Buhârî, “Büyü”, 50.

¹⁴² Buhârî, “Müsâkât”, 6.

¹⁴³ Müslim, “İmân”, 224.

¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 25.

¹⁴⁵ Buhârî, “Rehn fi’l-hazar”, 6.

¹⁴⁶ Buhârî, “Hiyel”, 10; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 7, 14; “Nüzûr”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/71.

küçümsemelerine, sataşmalarına, hakaretlerine, alaylarına, incitici sözlerine, tehditlerine aldırılmaz, her zaman ilkeli bir duruş sergiler, sorumluluklarının gereğini yapmaya devam ederdi.¹⁴⁷

Hz. Muhammed, bulunduğu ortama göre ses tonunu ayarlar, ordusunun başında sert ve dirâyetli bir komutan gibi konuşur, bazen yumuşak, içten ve dokunaklı bir ses tonunu tercih eder, bazen de hiddetlenir ve çok sert uyarılarda bulunurdu.¹⁴⁸ Nitekim o, İbnu'l-Lütbiyye isimli şahsı Süleymoğulları kabilesinin zekâtlarını tahsil için görevlendirmişti. Bu şahsın dönüştü kendisine hediye olarak verilen malları bir kenara ayırdığını görünce ona; “*Sen babanın evinde otursaydın bu hediyeler yine sana verilecek miydi?*” diyerek kızmış, yaptığını bir nevi rüşvet olarak değerlendirmiş ve onu derhal görevden almıştı. Daha sonra ashâbını Mescid-i Nebevî’de toplayıp rüşvet alıp¹⁴⁹ vermeyi yasaklayan bir konuşma yapmıştı.¹⁵⁰

Hz. Muhammed, emeğe ve alın terine saygı gösterir, sermayeyi üretim ve ticârete yönlendirir, toplumun iktisâdî ve ahlâkî yapısını bozan, teşebbüs ruhunu öldüren, üretimi azaltıp işsizliği artıran, gelir dağılımında adâletsizliğe yol açan, risksiz gelir elde etme aracı olan “tefeciliği/vadesinde ödenmeyen borcun katlanarak artırılmasını” bir zulüm ve sömürü aracı olarak görür, ashâbını bu tür haksız kazanç elde etmekten şiddetle men ederdi.¹⁵¹ Allah Resûlü, ihtiyaç sahiplerine infâkta (karşılıksız maddî ve manevî yardım) bulunur,¹⁵² engellileri/özürlüleri topluma kazandırmaya çalışır, onlara değer verir, üretime ve sosyal hayata katılmaya teşvik ederdi.¹⁵³ O, misafirlerine ikrâm eder, akrabalık bağlarını gözetir,¹⁵⁴ onların sorunlarıyla ilgilenir,¹⁵⁵ komşu haklarına büyük önem verirdi.¹⁵⁶ Allah Resûlü, mahremiyete dikkat eder, ziyârete gidilen evin kapısının üç kez çalınmasını, izin verilirse girilmesini, değilse dönülmesini salık verir,¹⁵⁷ özel hayatın gizliliğine son derece dikkat ederdi.¹⁵⁸

¹⁴⁷ Âl-i İmrân 3/186.

¹⁴⁸ Müslim, “Cum‘a”, 43; İbn Mâce, “İkâmet”, 48; Dârimî, “Salât”, 46.

¹⁴⁹ Buhârî, “Hibe”, 17; “Hiyel”, 15; “Eymân ve nüzûr”, 3; “Ahkâm”, 24, 41; Müslim, “İmâre”, 26, 27.

¹⁵⁰ Tirmizî, “Ahkâm”, 9; İbn Mâce, “Ahkâm”, 2; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/279.

¹⁵¹ Bakara 2/275-279; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/161; Rûm 30/39; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 5. Ayrıca bk. Buhârî, “Büyü”, 24; “Vesâya” 23; “Hudûd”, 44; Müslim, “İmân”, 144; “Musâkât”, 106; İbn Mâce, “Ticârât”, 58.

¹⁵² Âl-i İmrân 3/92, 134; Buhârî, “Sulh”, 11; “Vesâyâ”, 22; “Ahkâm”, 17; Müslim, “Fedâil”, 48, 56; “Zekât”, 112, 167; “Vasiyyet”, 15.

¹⁵³ en-Nûr 24/61; Buhârî, “Cihâd”, 164; Müslim, “Mesâcid”, 264; Ebû Dâvûd, “Salât”, 64; “İmâre”, 3; Ebu’s-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmi‘u'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*, thk. Abdulkadir el-Arnaûd (Mektebetü dâri'l-beyân, 1969-1972), 12/617.

¹⁵⁴ Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 1.

¹⁵⁵ en-Nisâ 4/36; en-Nahl 16/90; el-Haşr 59/9; Buhârî, “Menâkibü'l-ensâr”, 10; “Edeb”, 11, 15, 31, 85; Müslim, “Edâhî”, 37; “Eşribe”, 174; “Birr”, 17, 19; Ebû Dâvûd, “Et‘ime”, 54; “Zekât”, 45; “Edeb”, 43; Tirmizî, “Birr”, 49; “Zekât”, 26; Nesâî, “Fer”, 2; “Zekât”, 52; İbn Mâce, “Zühd”, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/143, 195; 2/374; 4/157, 283.

¹⁵⁶ Buhârî, “Edeb”, 20, 31, 85; “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 73, 141; “Birr”, 143; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 122, 123; “Büyü”, 73; Tirmizî, “Birr”, 28; İbn Mâce, “Zühd”, 25; Dârimî, “Siyer”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/402; 2/506; 3/425; et-Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-kebîr*, 4/268.

¹⁵⁷ en-Nûr 24/27-28; Buhârî, “İsti‘zân”, 13.

¹⁵⁸ Buhârî, “İsti‘zân”, 11.

Hız. Muhammed, insanların hata ve kusurlarını bağışlar,¹⁵⁹ söz ve davranışlarıyla kimseyi incitmez,¹⁶⁰ ayıpların araştırılmasını doğru bulmaz,¹⁶¹ hoşlanmadığı önemsiz ayrıntıları görmezlikten gelir, kendisinden beklentisi olanları hayal kırıklığına uğratmazdı.¹⁶² Allah Resûlü, karşılaştığı kimselere selâm verir, ashâbıyla tokalaşır, hal hatır sorar, ilgi gösterir, içten davranır,¹⁶³ yeri geldiğinde ince ve hoş şakalar yapar,¹⁶⁴ ancak şakasına asla yalan karıştırmazdı.¹⁶⁵ O, insanların hatalarını yüzlerine vurmaz, arkadaşlarından bazılarının kusurlarını gördüğünde onları mahcûp etmez, isim vermeden; “*Bazı kimselere ne oluyor ki!...*”¹⁶⁶ veya “*Bazılarına ne oluyor ki şöyle şöyle diyorlar...*”¹⁶⁷ şeklinde üstü kapalı ifadelerle uymayı tercih ederdi.

Hız. Muhammed, kendisine saygı/ta’zim için ayağa kalkılmasından hoşlanmaz,¹⁶⁸ aşırılığa kaçmayan iltifatları kabul eder, ukalalık yapmadığı sürece hiçbir kimsenin sözünü kesmez, ancak huzurunda saygısızca konuşan olursa ya onu susturur ya da oradan kalkıp giderdi.¹⁶⁹ Kendisini övmeye aşırı gidenleri uyarır,¹⁷⁰ “Allah’ın kulu” olduğunu hatırlatır,¹⁷¹ kendisine “Allah’ın kulu ve elçisi” demelerini isterdi.¹⁷² Allah Resûlü, arkadaşlarıyla istişâre eder,¹⁷³ farklı fikirleri dinler, bunlar arasında kıyaslama yapar ve şûrâ sonucu çıkan karara uyarır.¹⁷⁴ Nitekim o, gençlerin çoğunluğunun Uhud Savaşı’nın “savunma savaşı” yerine “meydan savaşı” olması talebini “istemediği halde” kabul etmiş, evine gidip zırhını giymişti.¹⁷⁵ Ancak sahâbe, sonradan pişman olup hata ettiklerini anlamış, dilerse bu kararından dönebileceğini kendisine söylemiş, ancak o; “*Hiçbir peygambere giydiği zırhı Allah’ın hükmü gerçekleşinceye kadar çıkarmak yaraşmaz*”¹⁷⁶ diyerek aldığı karardan geri dönmemişti.

¹⁵⁹ eş-Şûrâ 42/40; el-Fâtır 35/45; el-Ankebût 29/7; Buhârî, “Tefsir”, 5; Müslim, “Birr”, 72, 89; Tirmizî, “Birr”, 69; Nesâî, “Kasâme”, 23-24; İbn Mâce, “Edeb”, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/389.

¹⁶⁰ Âl-i İmrân 3/159; Tirmizî, “Birr”, 56.

¹⁶¹ el-İsrâ 17/36; Müslim, “Birr”, 58, 72; Tirmizî, “Hudûd”, 3; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/389; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/232.

¹⁶² Tirmizî, *Şemâil*, 160.

¹⁶³ Tirmizî, *Şemâil*, 11, 97; Nesâî, “Tahâret”, 172.

¹⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 84; Tirmizî, “Birr”, 57, 58; İbn Mâce, “Tıb”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/341; 3/267.

¹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/341. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 84; Tirmizî, “Birr”, 57.

¹⁶⁶ Müslim, “Fedâil”, 127.

¹⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5.

¹⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 151-152; Tirmizî, “Edeb”, 13; İbn Mâce, “Dua”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/132; 5/255.

¹⁶⁹ Tirmizî, *Şemâil*, 160.

¹⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 96, 97; “Edeb”, 151-152; İbn Mâce, “Nikâh”, 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/154; 5/255.

¹⁷¹ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 17.

¹⁷² Buhârî, “Enbiyâ”, 48.

¹⁷³ Âl-i İmrân 3/159; Müslim, “Libâs ve zînet”, 57; Ebû Dâvûd, “Salât”, 214-215; Tirmizî, “Cihâd”, 35; “Tefsîru’l-Kur’ân”, 8; “İsti’zân”, 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/329.

¹⁷⁴ Âl-i İmrân 3/159; ez-Zümer 39/18. Ayrıca bk. ez-Zümer 39/55; Buhârî, “Ahkâm”, 26; “Megâzî”, 36; Tirmizî, “Cihâd”, 35; “Salât”, 12; “Fiten”, 78; Dârimî, “Mukaddime”, 20.

¹⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 68.

¹⁷⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/38.

Hız. Muhammed, hayata gerçekçi ve iyimser bakar, karamsarlığı ve kötümserliği doğru bulmazdı,¹⁷⁷ insanlara umut aşılar, müjdelere nefret ettirmez, kolaylaştırır zorlaştırmazdı,¹⁷⁸ ashâbına geçici sıkıntıları tasa etmemelerini, çile ve zorluklara sabırla katlanmalarını tavsiye ederdi.¹⁷⁹ Allah Resûlü, çalışmayı¹⁸⁰ ve girişimciliği teşvik eder,¹⁸¹ ashâbına özgüven aşılar,¹⁸² herkesin elinin emeğini yemesini¹⁸³ ve mesleğini/görevini hakkıyla yapmasını isterdi,¹⁸⁴ cimrilik,¹⁸⁵ dilencilik¹⁸⁶ ve tembellikten sakındırır,¹⁸⁷ yaptığı işin hakkını verir,¹⁸⁸ ticâret ahlâkını önemserdi.¹⁸⁹ O, önem ve öncelik sıralaması yapar, önemli işlere öncelik tanır. Nitekim İslâm'ın ilk eğitim ocağı Suffe Ashâbı'nın ihtiyaçlarının karşılanmasına öncelik vermiş, bu nedenle de kızı Fatıma'nın hizmetçi talebini geri çevirmişti.¹⁹⁰

Hız. Muhammed, İslâm'a kötülükleri dokunabilecekleri bertaraf etmek, henüz Müslüman olmayan ama İslâm'a faydalı olabileceğini düşündüğü kimselerinin kalbini dine ısındırmak veya yeni Müslüman olanları İslâm'a alıştırmak amacıyla ganîmet mallarından onlara fazlaca verirdi. Böylece kavminin lideri pozisyonundakiler ile toplumda nüfuz sahibi kimseleri örnek alanların İslâm'a girmelerini kolaylaştırırdı.¹⁹¹ Pek tabiidir ki kalpleri İslâm'a ısındırma (müellefe-i kulûb) ihtiyacı¹⁹² devirden devire farklılaşabilir, Hız. Peygamber döneminde uygulanan ve başarılı olan bu nebevî tatbikât "zaman, şartlar ve ortam değiştiğinde" tekrar gündeme gelebilir veya gündemden kalkabilir. Nitekim Hız. Ömer, Müslümanların güçlü olduğu dönemde bu uygulamadan vazgeçmiş ve müellefe-i kulûb'e zekâtтан hiçbir pay vermemiştir.¹⁹³

¹⁷⁷ Buhârî, "Tevhîd", 31; "Tıb", 44; "Rikâk", 21; "Megâzî", 12; Müslim, "Selâm", 111; "Zühd", 64; İbn Mâce, "Tıb", 43; "Fiten", 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/199; 4/399.

¹⁷⁸ Buhârî, "İlim", 11; Müslim, "Cihâd ve siyer", 6; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 136; Tirmizî, "Tahâret", 112.

¹⁷⁹ Müslim, "Zühd", 64; "Cenâiz", 3; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 17-18.

¹⁸⁰ Tirmizî, "Zühd", 1, 11; İbn Mâce, "Fiten", 12, 15; "Ticârât", 4.

¹⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/5-6; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/129-131; Tirmizî, "Büyü", 4.

¹⁸² et-Tevbe 9/103. "...Onlara salat et (destek ol/motive et/cesaretlendir/özgüven aşıla)! Şüphesiz ki senin desteğin (motive etmen) onlar için bir huzur ve güven kaynağıdır (gönül ferahlığıdır/dinginliktir/moraldır)..."

¹⁸³ Buhârî, "Zekât", 50; "Büyü", 15; Nesâî, "Büyü", 1.

¹⁸⁴ Müslim, "Sayd ve Zebâih", 57; Tirmizî, "Diyât", 14; el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 4/334.

¹⁸⁵ Müslim, "Birr", 56; Tirmizî, "Birr", 41; Nesâî, "Cihâd", 8.

¹⁸⁶ Buhârî, "Büyü", 15; "Zekât", 51; Müslim, "Zekât", 105, 106; Tirmizî, "Zekât", 38; "Büyü", 10; İbn Mâce, "Zekât", 25. Ayrıca bk. Tirmizî, "Zühd", 18; Ebû Dâvûd, "Zekât", 26, 27, 28.

¹⁸⁷ et-Tevbe 9/103; Buhârî, "Da'avât", 36, 44; Müslim, "Zikir", 73, 76. Hız. Muhammed, tembellikten Yüce Allah'a sığınmıştır. bk. Buhârî, "Cihâd", 25; Müslim, "Zikir", 17; Tirmizî, "Da'avât", 71.

¹⁸⁸ Müslim, "İmân", 147; Sayd, 57; "Edâhî", 19; Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 10, 11; Tirmizî, "Edeb", 41; İbn Mâce, "Zebâih", 3; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/142; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/306.

¹⁸⁹ Müslim, "İmân", 164; Ebû Dâvûd, "Büyü", 51; Tirmizî, "Büyü", 4.

¹⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/80, 107. Ayrıca bk. Buhârî, "Rikâk", 17.

¹⁹¹ et-Tevbe 9/58-59; Buhârî, "İmân", 19; "Zekât", 50; Müslim, "Fedâil", 59; Tirmizî, "Zekât", 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/107.

¹⁹² et-Tevbe 9/60.

¹⁹³ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Saffet Köse, "Hız. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 15-29.

Hız. Muhammed, çevre temizliğine önem verir,¹⁹⁴ tabiat, bitki ve hayvanları sever ve korur,¹⁹⁵ hem hayvancılığı geliştirmek hem savaşa hazırlıklı olmak hem de toplumsal kaynaşmayı temin etmek için “ok, at ve deve yarışlarının düzenlenmesini” teşvik ederdi.¹⁹⁶ Allah Resûlü, dostlarıyla sohbet edip eski günleri yâd eder,¹⁹⁷ üzerinde emeği olanların iyiliklerini unutmaz,¹⁹⁸ dost meclislerinde onlardan hayırla söz eder,¹⁹⁹ eski dostlarına hediyeler verir,²⁰⁰ zaman zaman evlerini şenlendirir,²⁰¹ haddini bilmezlerin dostlarını incitmesine müsaade etmezdi.²⁰² O, hastaları ziyaret eder,²⁰³ insanların acılarını paylaşır,²⁰⁴ ölümü hatırlayıp ibret almaları için mezarlıklara gidilmesini tavsiye ederdi.²⁰⁵

Hız. Muhammed, İslâm davası uğruna şehit olanların geride bıraktıkları dul eş ve yetimlerine sahip çıkar, onlar maddî ve manevî destek olur,²⁰⁶ geçmişte önemli fedakârlıklar yapan arkadaşlarına daha fazla ilgi gösterir, küçük kusurları nedeniyle onlara kızmaz, incitmez, dışlamaz ve daha kıdemsizlere ezdirmezdi.²⁰⁷ Allah Resûlü, din kardeşleri hakkında kötü konuşmaz, lanet/beddua etmez,²⁰⁸ ahitlerine sadık kalmayanları ikaz eder, ihtiyat ve tedbiri hiçbir zaman elden bırakmazdı. O, sadece Bi'r-i Maüne katliâmını gerçekleştiren kabîlelere,²⁰⁹ peygamberlerini tanrılaştıran Yahûdîlere ve Hendek Savaşı'nda namazların vaktinde kılınmasına engel olan Mekkeli müşriklere beddua etmişti.²¹⁰

Hız. Muhammed, çocukların eğitimine büyük önem verir, onlara şefkatle davranır, uyarılarını yumuşaklıkla yapar,²¹¹ çocuklara baskı ve zor kullanmayı doğru bulmaz,²¹² dövülerek çocuk terbiye edilmesini asla onaylamaz, tam tersine anne ve babalara “yavrularına güzel örnek olmalarını” tavsiye

¹⁹⁴ er-Rahmân 55/7-8; Müslim, “Eşribe”, 99; “Tahâret”, 94-96; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 14; Tirmizî, “Edeb”, 41; İbn Mâce, “Tahâret”, 21.

¹⁹⁵ Buhârî, “Mezâlim”, 23; Müslim, “Hac”, 458; “Müsâkât”, 7; “Sayd”, 58-59; “Selâm”, 153; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44; “Tahâret”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/184, 191; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/201, 220.

¹⁹⁶ Tirmizî, “Cihâd”, 22.

¹⁹⁷ Nesâî, “Sehiv”, 99.

¹⁹⁸ Müslim, “Zekât”, 133; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/461.

¹⁹⁹ Buhârî, “Menâkıbu'l-ensâr”, 20; “Edeb”, 23; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 121; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 5/127-128.

²⁰⁰ Buhârî, “Şehâdât”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/96.

²⁰¹ Buhârî, “Cihâd”, 38; Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 104.

²⁰² Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 222; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 10.

²⁰³ Buhârî, “Vudû”, 44; Müslim, “Vasiyye”, 5; “Selâm”, 47.

²⁰⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 2, 44; “Merdâ”, 4; “Tıb”, 4; Müslim, “Birr”, 40, 43, 53, “Cenâiz”, 12; “Selâm”, 47; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 3, 8; Tirmizî, “Birr”, 64; “Tıb”, 29, 35; İbn Mâce, “Cenâiz”, 1; Mâlik b. Enes, “‘Ayn”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/23, 174, 461.

²⁰⁵ Müslim, “Cenâiz”, 103-104, 108; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 75, 77; Tirmizî, “Cenâiz”, 60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/180.

²⁰⁶ Buhârî, “Cihâd”, 38; İbn Mâce, “Edeb”, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/440; 3/425.

²⁰⁷ Buhârî, “Meğâzi”, 11-12; Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 222.

²⁰⁸ Buhârî, “Ahkâm”, 34; “Bedü'l-halk”, 7; Müslim, “Birr”, 69, 87; “Cihâd”, 111; “Fedâil”, 68; Tirmizî, “Birr”, 65; *Şemâil*, 97.

²⁰⁹ Buhârî, “Cihâd”, 184; “Meğâzi”, 29; “Da'avât”, 58; Müslim, “Mesâcid”, 297, 302.

²¹⁰ Buhârî, “Salât”, 55; Müslim, “Mesâcid”, 206; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 53; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/92; 3/110.

²¹¹ Buhârî, “Et'ime”, 2; Tirmizî, “İsti'zân”, 10.

²¹² İbn Mâce, “Ta'biru'r-rüya”, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/340.

ederdi.²¹³ Allah Resûlü, ashâbına hanımlarına iyi davranmalarını tembihler,²¹⁴ kendisinin “aile fertlerine en iyi davranan olduğunu”²¹⁵ söyler, kadınları özenle korunması gereken “cam kristallere” benzettir,²¹⁶ Allah yolunda cihâda katılmak isteyen kadın sahâbileri engellemez, kararlarına saygı duyardı.²¹⁷ Hz. Muhammed, vahyin ilk muhataplarına; “*Cennetin annelerin ayakları altında olduğunu*” söyler,²¹⁸ bekârların evlendirilmesini ister,²¹⁹ kadınların da erkekler gibi eşlerini seçme hürriyeti olduğunu ifade eder, kız veya dul olsun “evlenecek kadının izninin alınmasını” şart koşar,²²⁰ “*Kızları görüşlerini almadan evlendirmeyiniz*”²²¹ diyerek kadının tercih etmediği birisiyle zorla evlendirilmesine müsaade etmezdi.

Hz. Muhammed, köle ve câriyeleri evlendirmeyi tavsiye eden âyetlere²²² uygun davranır, köle ve câriyelerin iyi bir eğitim almalarını, özgürlüklerine kavuşturulmalarını ve içlerinden uygun olanların evlendirilmelerini tavsiye ederdi.²²³ Kutlu Nebî, “Allah Teâlâ’nın çok eşli erkeklerin hanımları arasında adâleti sağlamalarının zor olacağı ikazını” dikkate alır, ashâbına tek eşliliği (monogami) önerir, zorunlu durumlarda “adâletli davranmak şartıyla” çok eşliliğe (poligami) “müsaade ederdi.”²²⁴ Hz. Muhammed; “*Bir kimsenin iki hanımı olur, birine daha fazla meylederse kıyamet gününde bir tarafı çarpık olarak gelir*”²²⁵ diyerek uyarır, iki eş arasında adâletli olmayı teşvik eder, bunu başaramayacak olanları ikinci evlilik yapmaktan sakındırırdı. Allah Resûlü, kadınların dövülmesini asla doğru bulmaz, hiçbir zaman dayağı çare olarak görmez/göstermez,²²⁶ karı-kocanın karşılıklı sevgi, saygı, güven, merhamet ve sadâkatle evliliklerini sürdürmelerini öğütler, boşanmak isteyen karı-kocaya güzellikle ayrılmalarını,²²⁷ birbirlerine iyi davranmalarını ve karşılıklı haklara riâyet etmelerini²²⁸ tavsiye eder, boşanan kadına “örfe uygun nafaka” ödenmesini²²⁹ tembihlerdi. O, kadınların Mescid-i Nebevî’de hem beş vakit namaza hem de Cuma²³⁰ ve bayram namazlarına²³¹

²¹³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 143, 144; “Salât”, 26, 96; Tirmizî, “Birr”, 32, 33, “Cum’a”, 60; “Salât”, 182; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/77.

²¹⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 1; “Nikâh”, 79; Müslim, “Radâ”, 18; Tirmizî, “Radâ”, 11; İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

²¹⁵ Müslim, “Fedâil”, 70; Tirmizî, “Menâkıb”, 63; İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

²¹⁶ Buhârî, “Edeb”, 116; Müslim, “Fedâil”, 70, 72, 73.

²¹⁷ Buhârî, “Menâkibu’l-ensâr”, 18; Müslim, “Cihâd ve siyer”, 135; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 32.

²¹⁸ İbn Mâce, “Cihâd”, 12; Nesâî, “Cihâd”, 6; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/114.

²¹⁹ en-Nûr 24/32-33; Buhârî, “Nikâh”, 3; Müslim, “Nikâh”, 1, 5; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

²²⁰ Buhârî, “Nikâh”, 41-42; “İkrâh”, 3; “Hiyel”, 11; Müslim, “Nikâh”, 64, 65; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 22-23, 25; Nesâî, “Nikâh”, 31-36; İbn Mâce, “Nikâh”, 11-12; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Dârimî, “Nikâh”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/136.

²²¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/181. Ayrıca bk. Buhârî, “Nikâh”, 41; Müslim, “Nikâh”, 64, 65; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24-25; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Nesâî, “Nikâh”, 31-34; İbn Mâce, “Nikâh”, 11.

²²² en-Nisâ 4/3, 25; en-Nûr 24/32. el-Bakara 2/221.

²²³ Buhârî, “İlim”, 31; Nesâî, “Nikâh”, 65.

²²⁴ en-Nisâ 4/3, 129.

²²⁵ İbn Mâce, “Nikâh”, 47.

²²⁶ Buhârî, “Nikâh”, 93; “Tefsir”, 91/1; Müslim, “Cennet”, 49; “Fedâil”, 79; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40-42; İbn Mâce, “Nikâh”, 51; Nesâî, “Talâk”, 53.

²²⁷ el-Bakara 2/229; et-Talâk 65/2.

²²⁸ el-Bakara 2/228-241; et-Talâk 65/6-7.

²²⁹ el-Bakara 2/241.

²³⁰ Kadınların Cuma namazına katıldıklarını haber veren hadisler için bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 221, 223; Nesâî, “İftitâh”, 43.

katılmalarını ister, onlara belirli vakitler ayırıp sohbet eder, dinî mevzûlarla alakalı suallerini cevaplandırır.²³² O, geceleri teheccüd namazını mescitte kılmak isteyen kadınlara zorluk çıkartanları ikaz eder ve hanımlarına izin vermelerini isterdi.²³³

Allah Resûlü, din kardeşliğine zarar veren kibir, gösteriş, adam kayırma,²³⁴ dalkavukluk, yağcılık ve gıybetten nefret eder,²³⁵ konuşanın sözünü tamamlamasını bekler, müdâhale etmez, insanlarla birlikteyken içlerinden biriyle fısıldaşarak konuşmaz, kaş göz işareti yapmazdı.²³⁶ Hz. Muhammed, ashâbını bıktırıp usandırmamak için belirli günlerde sohbet eder,²³⁷ farz namazlardan önce ve sonra vahyin ilk temsilcilerine Kur'ân'dan sûre veya âyetler okur, ezberlemelerini sağlardı.²³⁸ O, gereksiz sorular sorulmasından,²³⁹ insanlara lakap takılmasından, dedikodu yapılmasından hoşlanmaz,²⁴⁰ hâlden anlar, insanlarla ilişkilerinde kibâr ve ölçülü olur,²⁴¹ küçüklere sevgi, büyüklere saygı gösterilmesini öğütlerdi.²⁴²

Hz. Muhammed, sadaka-i câriyeye ve genel olarak yardımlaşma ve dayanışmaya çok büyük önem verir,²⁴³ din kardeşliğinin pekiştirilmesi için her türlü önlemi alır,²⁴⁴ din kardeşlik bağlarının sağlamlaştırılması için sevdiği kimselere sevdiğini söylerdi.²⁴⁵ O, arkadaşlarına saygılı davranır, esnerken ve hapşırırken eliyle ağzını kapatır, ashâbına da kapatmalarını tavsiye eder,²⁴⁶ çevresindekileri rahatsız etmemek için vücut temizliğine dikkat eder, güzel kokular sürünür ve pis kokan yiyecekler yemezdi.²⁴⁷

²³¹ Kadınların bayram namazını “namazgâhta/musallâ” kıldıklarına dair hadisler için bk. Buhârî, “İydeyn”, 12; Müslim, “Salâtu'l-İydeyn”, 10, 11, 12; Ebû Dâvûd, “Salât”, 238, 239, 242.

²³² Buhârî, “Zekât”, 44; “İlim”, 35; Müslim, “Birr”, 152; “Salâtu'l-İydeyn”, 13; İbn Mâce, “İkâme”, 155; Tirmizî, “İmân”, 6; Mâlik b. Enes, “Tahâre”, 29; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/34. (Hz. Peygamber'in kadınların rüyada ihtilam olmasıyla ilgili soruya verdiği cevap için bk. Buhârî, “İlim”, 50. Uzun süre hayız gören ve temizlenemeyen kadının sorusuna verdiği cevapla ilgili bk. Buhârî, “Hayz”, 24, 26; Müslim, “Hayz”, 14; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 108.)

²³³ Buhârî, “Nikâh”, 116; “Ezân”, 162, 166; “Cum'a”, 13; Müslim, “Salât”, 135-137, 138-140; Ebû Dâvûd, “Salât”, 53; Nesâî, “Mesâcid”, 15; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/40; 2/90, 140.

²³⁴ Müslim, “Hudûd”, 8.

²³⁵ el-İsrâ 17/37; el-Kasas 28/76; Buhârî, “Edeb”, 38, 54, 61; “Nikâh”, 46; Müslim, “Birr”, 70; “Zühd”, 66, 68; “Cennet”, 46; Tirmizî, “Birr”, 23, 58, 85; “Zühd”, 54; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 9, 35; İbn Mâce, “Edeb”, 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/223; 4/93.

²³⁶ Buhârî, “Edeb”, 85; Müslim, “İmân”, 74; Tirmizî, “Zühd”, 11; “Birr”, 71; *Şemâil*, 97, 160.

²³⁷ Buhârî, “İlim”, 11, 12; Müslim, “Sıfatu'l-münâfikîn”, 82; Tirmizî, “Edeb”, 72.

²³⁸ Buhârî, “Sücûdu'l-Kur'ân”, 2; Müslim, “Cum'a”, 51, 64; Ebû Dâvûd, “Salât”, 221-223; Nesâî, “Cum'a”, 39.

²³⁹ Buhârî, “Edeb”, 6; Müslim, “Hac”, 412; Tirmizî, “Hac”, 5; Nesâî, “Menâsiku'l-hac”, 1.

²⁴⁰ el-Hucurât 49/12; el-Hümeze 104/1; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 35, 80.

²⁴¹ Buhârî, “İmân”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/206.

²⁴² Tirmizî, “Birr”, 15; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 58.

²⁴³ el-Bakara 2/267; Buhârî, “Mezâlim”, 5; Müslim, “Lukata”, 18; “Birr”, 65; “Vasiyye”, 14; Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'ân”, 2; İbn Mâce, “Sünne”, 20.

²⁴⁴ el-Hucurât 49/10; Buhârî, “Nikâh”, 46; Müslim, “İmân”, 93; Tirmizî, “Zühd”, 53; Mâlik b. Enes, “Hüsnu'l-hulk”, 4.

²⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 112-113.

²⁴⁶ Buhârî, “Edeb”, 126; Müslim, “Zühd”, 56, 57; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/440.

²⁴⁷ Buhârî, “İsti'zân”, 5; Müslim, “Cum'a”, 91.

Görüldüğü üzere tüm bu sayılanlar Hz. Muhammed'in sünnetinin toplumsal boyutunun sadece bir kısmıdır. Müslümanların onun sünnetinin evrensel boyutlarını da bilmeleri ve uygulamaları İslâm'ın tüm dünyaya doğru tanıtılması açısından büyük önem arz eder.

3. Hz. Muhammed'in Evrensel Açıdan Örnekliliği

Bu başlıkta Hz. Muhammed'in sünnetinin evrensel boyutlarına dikkat çekilmiş, onun bu yönünün de örnek alınmasının ehemmiyetine vurgu yapılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, hicretin altıncı yılında Hudeybiye Antlaşması'nın hemen ardından yakın bölge devletlerini yöneten Kisrâ, Kayser ve Necâşî gibi hükümdarlara İslâm'a davet mektupları göndermiş, bu davranışıyla İslâm'ın uluslararası planda da bilinir ve tanınır olmasını hedeflemiştir. Dolayısıyla onun bu uygulamasına bakarak "sünnetin evrensel boyutu" olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Kaldı ki Müslümanların İslâm'ı tebliğ ve temsil,²⁴⁸ ilâ-i kelimetullah, Allah yolunda cihâd,²⁴⁹ yeryüzünde barış ve adâleti tesis etme,²⁵⁰ mazlûmlara sahip çıkma²⁵¹ gibi "evrensel görevleri" zaten vardır. Müslümanlar bu sorumluluklarını bilir, sünneti sadece "bireysel alana" hapsedmez, sünnetin toplumsal ve evrensel boyutlarına daha fazla ağırlık verirlerse Hz. Peygamber'e gerçek anlamda ittibâ/itaat/iktidâ etmiş ve onun ümmetinden olma şansını/fırsatını/imkânını doğru değerlendirmiş olurlar.

Şimdi Hz. Muhammed'in "evrensel sünnetlerinden" bazı örnekler verelim.

Hz. Muhammed, Müslümanların yeryüzünde barış ve adâleti sağlayabilmeleri için öncelikle kendi toplumlarında huzur, emniyet ve güven ortamını tesis etmelerini isterdi. O, bir kadının tek başına Hîre şehriden²⁵² kalkıp kimsenin himâyesi olmadan Mekke'ye gelmesini, Kâbe'ye tavaf etmesini, aynı şekilde yalnız başına güven içinde tekrar geldiği yere dönmesini arzular, ashâbına "böyle huzurlu bir toplum inşa etmelerini" tavsiye ederdi.²⁵³

Hz. Muhammed, insan haklarını savunur,²⁵⁴ düşmanlarının bile iyiliğini ister,²⁵⁵ zalimlere, kâfirlere ve müşriklere karşı kararlı ve onurlu bir duruş sergiler,²⁵⁶ zimmîlerin (Müslümanlarla birlikte yaşayan diğer inanç mensuplarının) din hürriyeti, can ve mal güvenliği konusunda son derece titiz ve hassas davranırdı.²⁵⁷ O, yaptığı antlaşmalara sadık kalır, vefâsızlığı ve antlaşmaya ihâneti doğru bulmaz, her türlü ilkesizliği ve adâletsizliği şiddetle reddederdi.²⁵⁸ Allah Resûlü, gayr-i Müslimleri İslâm'a davet ederken aceleci davranmaz, insanları tedirgin etmez, tetricilik ilkesini uygulardı.

²⁴⁸ İslâm'ı tebliğ ve temsille ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/143; en-Nahl 16/82; en-Nûr 24/54; et-Teğâbûn 64/2; el-Hac 22/78.

²⁴⁹ Allah yolunda mücadele etmekle ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/154, 190, 195, 218, 244, 261-262; Âl-i İmrân 3/157, 169; en-Nisâ 4/74-76, 84, 89, 94-96, 100; el-Mâide 5/35; el-Enfâl 8/74.

²⁵⁰ en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8; el-A'râf 7/29; en-Nahl 16/90; eş-Şûrâ 42/15; el-Hadîd 57/25.

²⁵¹ en-Nisâ 4/75.

²⁵² O dönemde Sasânî İmparatorluğu'na bağlı Irak eyaletinin önemli bir kenti olan Hîre günümüzde Irak'ta Necef'e bağlı bir beldedir.

²⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/257.

²⁵⁴ Buhârî, "Rikâk", 48. Ayrıca bk. Buhârî, "Menâkıb", 25.

²⁵⁵ eş-Şu'arâ 26/3.

²⁵⁶ el-Fetih 48/29; Buhârî, "Mezâlim", 3.

²⁵⁷ Buhârî, "Cizye", 9; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 153.

²⁵⁸ et-Tevbe 9/1-4; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 152.

Nitekim o, Taif'ten kendisiyle görüşmeye gelen Sakîf kabilesi heyetinin “kendilerine eğer zekât ve cihâd şart koşulmazsa Müslüman olup biat edecekleri şeklindeki talebini” olumlu karşılamış ve “*Onlar, eğer Müslüman olurlarsa ileride zekâtı da verecek cihâda da katılacaklar*”²⁵⁹ diyerek bu isteklerini zamana bırakmıştır. Zira Hz. Muhammed, onların kalbine iman tam manasıyla yerleştikten sonra bunun gereğini yapıp zekâtı da vereceklerine cihâda da katılacaklarına gönülden inanmış ve öyle de olmuştur.

Hz. Muhammed, savaş esirlerinin köleleştirilmesini doğru bulmaz, köle ve câriyelerin özgürlüklerine kavuşturulmasını ister, fidye karşılığı, karşılıksız veyahut değişik şekillerde²⁶⁰ onların serbest bırakılmalarını arzular ve bu minvalde konuşmalar yapardı.²⁶¹ Allah Resûlü, tüm dünyada toplumun en zayıf kesimi olan işçi,²⁶² köle,²⁶³ kadın, yetim, öksüz, kimsesiz ve fakirlerin haklarını²⁶⁴ savunur, onlara haksızlık yapanlarla mücâdele eder, mazlûmların şeref ve haysiyetlerini korurdu.²⁶⁵ Zira o, gençliğinde zayıfların güçlüler tarafından ezilmelerini engellemek ve zulme uğrayanların haklarını almak amacıyla kurulan Hılfu'l-Fudûl'un (Erdemliler Sözleşmesi) bir üyesi olmuş,²⁶⁶ peygamber olduktan sonra da bu antlaşmadan övgüyle söz etmiş, yine olsa böyle bir hareketin/sözleşmenin içinde yer alacağını ifade etmiştir.²⁶⁷

Hz. Muhammed, ırkçılık ve ayrımcılık yapılmasını doğru bulmaz,²⁶⁸ kabilesiyle veya ırkıyla övünenleri ayıplar, bunun Câhiliye âdeti olduğunu söyler, tüm insanları bir tarağın dişleri gibi eşit görür, İslâm'da bir ırkın diğerine hiçbir üstünlüğünün olmadığını söylerdi. O; “*Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap'a; beyazın siyaha, siyahın da beyaza takvâ dışında hiçbir üstünlüğü olmadığını...*”²⁶⁹ ifade eder ve sürekli takvâ (Yüce Allah'a, kendine, insanlara ve tüm mahlûkata karşı sorumluluk bilinciyle hareket etme; hassasiyet, farkındalık ve duyarlılık sahibi olma) vurgusu yapardı.²⁷⁰ Allah Resûlü, farklı ırklara mensup Müslümanları “din kardeşliği” ortak paydasında buluşturur,²⁷¹ onlara “ümme olma şuuru” aşılar, birlik ve beraberlik içinde hareket etmelerini isterdi. O, mü'minlerin İslâm'ı en güzel şekilde temsil etmelerini, toplumsal ve küresel

²⁵⁹ Ebû Dâvûd, “İmâre”, 25-26.

²⁶⁰ Muhammed 47/4.

²⁶¹ Buhârî, “İmân”, 22; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 121; Dârimî, “Siyer”, 28. İbn Sâ'd, *et-Tabakât*, 2/22.

²⁶² Buhârî, “İcâre”, 10; “Büyü”, 106; Müslim, “Eymân”, 41; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 123-124; Tirmizî, “Birr”, 31, 32; İbn Mâce, “Rehin”, 4; Nesâî, “Eymân ve'n-nuzûr”, 44.

²⁶³ Buhârî, “İmân”, 22, 30; Müslim, “Eymân”, 34, 38; “Zühd”, 74.

²⁶⁴ en-Nisâ 4/10; el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34; ez-Zâriyât 51/19; Buhârî, “Nafakât”, 1; Müslim, “İmân”, 145; Mâlik b. Enes, “Zekât”, 6; Tirmizî, “Birr”, 14; İbn Mâce, “Edeb”, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/440; 5/250.

²⁶⁵ Buhârî, “Bedu'l-vahy”, 1.

²⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/191.

²⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Ebû Abdillâh Abdusselâm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 6/603.

²⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 112; İbn Mâce, “Fiten”, 7.

²⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/411.

²⁷⁰ Buhârî, “Tefsir”, 12/ 2.

²⁷¹ Buhârî, “İmân”, 4; “Mezâlim”, 3; “Edeb”, 27, 36, 62; “Fedâilu ashâbi'n-nebî”, 3; Müslim, “İmân”, 65, 66; “Birr”, 32, 66; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2; “Edeb”, 49.

problemlerin çözümü için canla başla çalışmalarını tavsiye eder, tefrikaya düşmemelerini, din kardeşlik bağlarına/duygularına ve “ümme olma bilincine” zarar vermemelerini tembihlerdi.²⁷²

Hz. Muhammed, ashâbını zaman zaman motive eder, onlara yüksek hedefler gösterir, insanları İslâm’a davet etmek, Yüce Allah’ı tanıtmak, bir kişinin bile olsa hidâyete ermesini sağlamak için²⁷³ o dönemin önemli merkezlerinden olan Yemen, Şam, Irak,²⁷⁴ Mısır,²⁷⁵ Bizans’ın başkenti İstanbul²⁷⁶ ve Roma’nın²⁷⁷ fethedilmesini vasiyet ederdi. O, bu bölgelerin “ganimet için” değil “Yüce Allah ile gönüller arasına giren her türlü engeli ortadan kaldırmak ve insanların özgürce karar vermelerini temin etmek için” fethedilmesini isterdi. Nitekim İslâm’ın ilk temsilcileri onun bu önerilerini emir telakki etmiş, her biri ayrı ayrı diyarlara gitmiş²⁷⁸ ve pek çok ırktan insanın Müslüman olmasının önündeki manevî engelleri ortadan kaldırmışlardır. Nitekim sahâbenin çoğunluğunun kabirlerinin Mekke ve Medine dışında olması onların Hz. Peygamber’in bu tavsiyesine itaat ettiklerinin apaçık bir delilidir. Zira Kur’ân, yeryüzünde fitne (baskı, zulüm, tehdit, eziyet, işkence) ortadan kalkıncaya, İslâm tüm dünyada gerçek anlamda bilininceye,²⁷⁹ İslâm’ın hak din ve üstün, diğer tüm dinlerin batıl (boş/anlamsız/değersiz/geçersiz) olduğu insanlığa açıklanıncaya/gösterilinceye²⁸⁰ kadar bu mücâdelenin devam etmesi gerektiğini bildirmiştir. Görüldüğü üzere İslâm dini, tüm zamanlara ve toplumlara hitap etmekte,²⁸¹ Müslümanlara çok önemli evrensel görevler yüklemektedir.

Allah Resûlü, dünyada iyilikleri yaygınlaştırma ve kötülükleri engelleme konusunda mü’minlerin yardımlaşmalarını, ancak günah işleme ve düşmanlıkları körüklemeye dayanışma içinde olmamalarını,²⁸² hayırdan yarışmalarını²⁸³ isterdi. O, Kur’ân’da “mu’tedil ümmet”²⁸⁴ ve “en hayırlı ümmet (hayra çağırان, ma’rûfu emreden ve münkerden sakındıran)”²⁸⁵ olarak vasfedilen ümmetinin “pasif, ürkek ve korkak” değil, “güçlü, belirleyici, istikrarlı, sağduyulu, güven veren ve güven duyulan ümmet” olmalarını arzulardı.

²⁷² Rûm 30/32; Buhârî, “İmân”, 22; “Edeb”, 44; Müslim, “Eymân”, 40.

²⁷³ Buhârî, “Meğâzî”, 39; Müslim, “Fedâilu’s-sahâbe”, 34; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 100-101.

²⁷⁴ Mâlik b. Enes, “Cami’”, 2.

²⁷⁵ Müslim, “Fedâilu’s-sahâbe”, 226.

²⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 3.

²⁷⁷ Dârimî, “Mukaddime”, 43.

²⁷⁸ Sahâbe-i Kirâm, Resûlullah’ın vefatından sonra Medine’den çıkıp Hint yarımadasına kadar rihleler yapmış, gittikleri her yere mescid ve medreseler inşa ederek İslâm medeniyetinin temellerini atmışlardır. bk. Erdoğan Köycü, “Hadîs Metinlerinin Tedvîn ve Tasnîfinden Önemli Bir Yere Sahip Olan “er-Rihle fi Talebi’l-Hadîs”in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme”, *International Journal of Contemporary Educational Studies (IntJCES)* 6/2 (2020), 407-423.

²⁷⁹ el-Enfâl 8/39.

²⁸⁰ el-Fetih 48/28.

²⁸¹ el-A’râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107. Ayrıca bk. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/96-97, 110, 138; en-Nisâ 4/1, 170, 174; el-Mâide 5/67; el-En’âm 6/19; el-Fussilet 41/33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/159; 3/492.

²⁸² el-Mâide 5/2.

²⁸³ el-Mâide 5/48.

²⁸⁴ el-Bakara 2/143.

²⁸⁵ Âl-i İmrân 3/110.

Sonuç olarak Hz. Muhammed sadece Müslümanlar için değil tüm insanlar için en güzel örnektir.²⁸⁶ Zira ondan sonra “başka peygamber” veya “yeni bir kutsal kitap” gelmeyecektir. O, Allah Teâlâ’nın kendisine verdiği elçilik görevini²⁸⁷ îfâ etmiş, yaşadığı dönemin insanlarına örnek olmuş²⁸⁸ ve ahirete irtihâl etmiştir.²⁸⁹ Bugün Müslümanların yapması gereken onu taklit etmek değil örnek almak, sünnetin söz konusu üç boyutunu çok iyi öğrenmek, insanlığa tanık/şahit/rehber/model olmak,²⁹⁰ onun tebliğ ettiği Kur’ân-ı Kerîm’i ve hak din İslâm’ı tüm dünyaya doğru tanıtmaktır.

Sonuç

Hz. Muhammed, Kur’ân’ı tebliğ, tebyîn, ta’lîm ve temsil ederek teoriyi pratiğe dönüştürmüş, bütün bu çabalarının ürünü olan sahih sünnetini Müslümanlara miras bırakmıştır. Kur’ân’ın genel ilkeleri ve Hz. Peygamber’in insanlık için değerler manzûmesi olan sahih sünneti incelendiğinde görüleceği üzere Kur’ân-ı Kerîm ile sahih sünnet “et ile tırnak” gibi ayrılmaz bir bütündür. Kur’ân-ı Kerîm “gonca/tomurcuk” ise sünnet-i seniyye onun “açılmış gül” hâlidir. Sünnet, Kur’ân-ı Kerîm’in nebevî tefsîri ve hayata açılımıdır.

Hz. Peygamber’in örnekliliğinden en güzel şekilde istifade edebilmek için “taklit” ile “teessî” arasındaki farkı bilmek, “bilinçli bir faaliyet olan teessî” ile “şeklen ona benzemek olan taklîdi” birbirine karıştırmamak gerekir. “Taklit”, kaynağını ve amacını öğrenmeden bir davranışı aynen tekrarlamak iken “örnek almak”, dayanağını ve maksadını bilerek bir davranışı takip etmektir. Bir Müslüman Hz. Muhammed’i taklit etmekle değil, örnek almakla mükelleftir. Allah Resûlü’nün söz, fiil ve onayları sadece “tarihî değeri olan bir bilgi hazinesi” değil, her dönemin insanına dünya ve ahiret mutluluğunun yollarını gösteren ve çok önemli ilkeleri muhtevî bir kılavuzdur. Ümmet-i Muhammed, Hz. Peygamber’in sünnetinin “bireysel, toplumsal ve evrensel” boyutlarını bilmek, “toplumsal ve evrensel model oluşturma” anlamında insanlığa sunduğu kalıcı prensipleri öğrenmek, bunlardan yeni kavramlar ve paradigmlar üretmek zorundadır. Çünkü sünnetin hükme bağlayıp çözüme kavuşturduğu konular her ne kadar “şekil ve şart bakımından o döneme” has olsalar da “bu çözümlere hâkim olan ilke ve amaçlar” cihânşümûldür ve kıyamete kadar geçerlidir. Bu bakımdan yapılması gereken, Hz. Peygamber’in sünnetinin maksadını/amacını/gayesini/hedefini doğru idrâk etmek, buradan yeni umdeler/prensip/ilkeler üretmek, bunları sistemleştirip yaşanan çağa “en güzel metotla” taşımaktır.

Ümmet-i Muhammed’in sünnetin “bireysel boyutuna” ilaveten “toplumsal ve evrensel boyutlarını” da uygulamaları ve kıyametin kopacağı ana kadar yaşatmaları elzemdir. Çünkü sünnet, sadece “bireysel boyutta yaşanan manevî bir tecrübe” değildir. Her mü’min kendi kişisel

²⁸⁶ el-Ahzâb 33/21.

²⁸⁷ el-Ahzâb 33/40.

²⁸⁸ Alparslan Kartal, “Ebu’l Hasan Harakani’nin Peygamber Tasavvuru”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 161-175; Alparslan Kartal, “Kağızmanlı Hıfzı’nın Şiirlerinde Peygamber Tasavvuru”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 55-75.

²⁸⁹ ez-Zümer 39/30.

²⁹⁰ el-Hac 22/78. “...Allah, sizi hem daha önce hem de bu Kur’ân’da Müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit (örnek/model/tanık) olsun, siz de insanlara şahit (örnek/model/tanık) olasınız...”

hidâyetiyle/kurtuluşuyla beraber tüm insanlığın hidâyetini de düşünmek zorundadır. Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanları “mu'tedil ümmet” ve “en hayırlı ümmet” olarak nitelemiş, Hz. Peygamber de ümmetinin “pasif ve korkak” değil, “aktif, cesûr, güçlü, kararlı, azimli ve güven veren merkezî ümmet” olmalarını istemiştir. Bu bakımdan Müslümanlar birlik ve beraberlik içinde hareket ederek tüm dünyayı “hak ve adâletin tecelli ettiği barış ve esenlik yurduna” dönüştürmek mecburiyetindedir.

Müslümanlar dünyada söz sahibi olmak, kâfirlerin zulmüne maruz kalmamak, ezilmemek, sömürülmemek, İslâm'ı insanlığa dosdoğru temsil etmek ve güven duyulan çok güçlü bir ümmet olmak istiyorlarsa yapmaları gereken hiç vakit kaybetmeden tıpkı “dünyadaki diğer bazı devletlerin” yaptıkları gibi birleşmek ve güçlenmektir. Nitekim ümmet-i Muhammed, öncelikle “Türk Birleşik Devletleri”, “Arap Birleşik Devletleri” ve diğer İslâm ülkeleri de yakın bölgelerindeki Müslüman devletlerle “birleşik devletler” kurmalı, daha sonra “tüm bu birleşik Müslüman devletler” bir araya gelmeli, ortak hareket edecek, ortak kararlar alacak “güçlü dinî, siyâsî, askerî, hukûkî ve ekonomik bir yapı” tesis etmeyi başarmalıdır. Kanaatimizce bu mekanizmayı kurmak ve istikrarlı bir şekilde sürdürmek, ancak ve ancak “İslâm kardeşliğini” özümseyen, tefrikaya düşmeyen, ırkçılık ve mezhepçilik yapmayan, sünnetin toplumsal ve evrensel boyutlarını içselleştiren ve Yüce Allah'ın yoluna kendilerini adayarak “muttakî, muhsin, muslih, muhlis, sâlih ve sâdik mü'minlerin” üstün gayretleriyle mümkün olabilecektir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyerî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Ebû Abdillâh Abdüsselâm. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abu'l-İmân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahman es-Semerkindî. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî. *Müsnedü Ebî Avâne*. thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Yâ'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Yâ'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.

- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk. *el-Âhâd ve'l-Mesânî*. thk. Faysal Ahmed el-Cevâbira. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Misrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: y.y., 1399/1979.
- İbn Humejd, Ebû Muhammed Abd İbn Humejd b. Nasr. *Müsnedü Abd İbn Humejd*. thk. Subhî el-Bedrî es-Semerrâî - Mahmud Muhammed Halîl es-Saîdî. Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1408/1988.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1957.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'ü'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdulkadir el-Arnaûd. Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972.
- Kartal, Alparslan. "Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015): 161-175.
- Kartal, Alparslan. "Kağızmanlı Hıfzı'nın Şiirlerinde Peygamber Tasavvuru". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018): 55-75.
- Kartal, Alparslan. "Rivâyetlerde Medine'ye Hicrette (M. 622) Yaşanan Fizikî ve Manevî Problemler". *Uluslararası Göç ve Kültür Sempozyumu (Amasya) Bildiriler Kitabı*. 2/93-100. Ankara: KIBATEK Yayınları, 2016.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Sünnet'in Yeni Tanımının Yorumu". *İslâmî Araştırmalar* 5/3 (1991): 154-164.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006): 15-29.
- Köycü, Erdoğan. "Hadîs Metinlerinin Tedvîn ve Tasnîfinde Önemli Bir Yere Sahip Olan "er-Rihle fi Talebi'l-Hadîs" in Rolü Üzerine Bir Değerlendirme". *International Journal of Contemporary Educational Studies (IntJCES)* 6/2 (2020): 407-423.
- Köycü, Erdoğan. "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (S. A. S.) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavî Yöntemleri". *Uluslararası*

- İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri, 07-10 Ekim 2015.* 105-120. Adana: y.y., 2016.
- Köycü, Erdoğan. “Sahâbe-i Kirâmın Model Davranışlarının (İ’tidâl) Oluşumunda Hz. Peygamberin (s.a.s.) Rolü”. *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı, 26-27 Nisan 2018.* 1/396-404. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta’*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu‘ayb. *Sünenu'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun‘îm. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/ 2001.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu‘ayb. *Sünenu'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özdeş, Talip. “İslâm Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi”. *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2009): 68-76.
- Rûyânî, Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü Rûyânî*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1996.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemü'l-evsat*. thk. Târık b. Abdullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseyînî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi‘u’s-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*. thk. Seyyîd Abbâs. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1412.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber Sonrası Süreçte Kur'ân Tarihi

The History of the Qur'ân After the Prophet Muhammad According to the Sources of Islamic History

Mustafa Necati BARIŞ

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Islamic Sciences
Department of Siyar al-Nabi and Islamic History
Ankara/Türkiye
mnecati.baris@hbv.edu.tr | orcid.org/0000-0001-5727-1715

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Mustafa Necati Barış, "İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber Sonrası Süreçte Kur'ân Tarihi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 161-176.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber Sonrası Süreçte Kur'ân Tarihi

Öz

Genel kabule göre 610 yılında indirilmeye başlanan Kur'ân-ı Kerîm, takriben yirmi üç yıl boyunca farklı zaman aralıklarında Cebrâil aracılığı ile Hz. Muhammed'e indirilmiş, ilk andan itibaren ezber ve yazı yoluyla kayıt altına alınmış, Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilmiş, Hz. Osman'ın hilâfet yıllarında çoğaltılmış, Emevîler zamanında imlası tamamlanmış ve bugüne kadar orijinalliği bozulmadan gelmiş tek kutsal kitaptır. Ancak bu genel kabul, diğer kutsal metinlerde olduğu gibi söz konusu kitabın otantikliği ya da özgünlüğü tartışmalarına engel olamamıştır. Farklı gayelerle yapılan bu tartışmaların birçoğunda tarafların kendi görüşünü desteklemek için değişik bilgi ve belgeleri kendi bakış açıları doğrultusunda kullandığı görülmektedir. Bu çalışmada ise ilgili tartışmalara temas edilmeden yalnızca Müslüman tarihçilerin eserlerinde Kur'ân'ın Hz. Peygamber sonrası tarihi ile ilgili ne tür rivayetlere yer verildiği ve bu rivayetlerden nasıl bir sonuç elde edilebileceği konu edilecektir. Çalışmamız, "Kur'ân'ın Cem' Edilmesi, Kur'ân'ın Çoğaltılması, Kur'an'ın Noktalanması ve Harekelenmesi" olmak üzere üç ana bölümde ve yalnızca meğâzî, siyer, genel tarih, şehir tarihi, futûhât, ensâb, tabakât ve vefeyât türündeki İslâm tarihinin ana kaynaklarından istifade edilerek kaleme alınmıştır. Zira ele aldığımız konu hakkında İslâm tarihçilerinin ne söylediklerini ve bu söylenenler üzerinden nasıl bir Kur'ân tarihi algısı ortaya çıktığını gözler önüne sermek ana hedefimizdir. Bununla birlikte gerekli durumlarda, bir tarihçinin ana kaynakları hiyerarşisinin ilk sıralarında yer alan tefsir ve hadis ilimlerinin ilk kaynaklarından da istifade edilmiştir. Ancak söz konusu kaynaklara, daha çok tarihçilerin onlara yapmış oldukları atıfları teyit etmek, tarih kaynaklarında yer alan bir takım bilgilerin kökenine inmek veya sağlamasını yapmak için müracaat edilmiştir. Yine son dönemde yazılmış araştırma-inceleme türü çalışmalardan da önemine binaen zaman zaman yararlanılmıştır. Müslüman tarihçilere göre Kur'ân'ın cem' edilmesi, Hz. Ebû Bekir'in hilâfet yıllarında vuku bulmuştur. Uhud'dan sonra Müslümanların en çok kayıp verdiği Yemâme Savaşı'nı müteakiben Hz. Ömer'in teklifiyle başlayan çalışmalar, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ömer'in koordinesinde yürütülmüş ve hakkında şüphe duyulan âyetler için iki şahit istenmiştir. Adına *es-Suhuf* denilen iki kapak arasına alınmış bu Kur'ân, halifeye teslim edilmiş ve söz konusu mushaf, Hz. Ebû Bekir'in ölümünden sonra ikinci halifeye, onun vefatının ardından da Hz. Ömer'in kızı ve aynı zamanda Allah Resûlü'nün eşi Hz. Hafsa'ya geçmiştir. Kur'ân'ın çoğaltılması ile ilgili ilk girişim Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde baş gösteren Müslümanlar arasındaki kıraat farklılıkları, Huzeyfe b. Yemân tarafından halifeye aktarılmış ve onun önerisiyle Müslümanlar arasındaki bu ayrılığı sona erdirmek için Zeyd b. Sâbit başkanlığında 12 kişilik yeni bir heyet oluşturulmuştur. Hz. Osman'ın talimatları doğrultusunda Hz. Hafsa'nın elindeki mushaf ve Kureyş lehçesi esas alınarak büyük şehirlere gönderilmek üzere yeni mushaflar yazılmıştır. Hazırlanan mushaflar İslâm coğrafyasındaki eyalet başkenti statüsündeki şehirlere gönderilmiş ve Müslümanlardan ellerindeki diğer mushafları imha edilmek üzere teslim etmeleri istenmiştir. Heyetin

çalışmalarının ardından Hz. Hafsa'ya iade edilen mushaf da onun vefatından sonra Medine valisi Mervân b. Hakem tarafından ortadan kaldırılmıştır. Kur'ân'ın imlâsına dair ilk çalışmalar ise Irak valisi Ziyâd b. Ebîh tarafından Ebü'l-Esved ed-Duelî'ye yaptırılmıştır. Bu doğrultuda Kur'ân'daki kelimelerin sonlarına harekelerini belli etmek üzere noktalar konulmuştur. Fakat yapılan bu çalışmalar da bir süre sonra yanlış okumaların önüne geçememiştir. Bu defa da Abdülmelik b. Mervân'ın Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî önderliğinde Nasr b. Âsım ile Yahyâ b. Ya'mer birbirine benzer harfleri noktalararak yeni mushaflar yazmış ya da yazdırmışlar ve hazırlanan bu mushaflar Haccâc tarafından büyük şehirlere ve Medine'ye gönderilmiştir. Sonraki süreçte ise Halîl b. Ahmed günümüzde de kullanılmakta olan harekeleri ve diğer noktalama işaretlerini geliştirmek suretiyle mushaf çalışmalarına hemen hemen son halini vermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kur'ân Tarihi, Müslüman Tarihçiler, Cem', Çoğaltma, İmlâ.

The History of the Qur'ân After the Prophet Muhammad According to the Sources of Islamic History

Abstract

According to the general acceptance, the Qur'ân, which began to be revealed in 610, was revealed to Prophet Muhammad through Jabrâ'il at different time intervals for about twenty three years, recorded by memorization and writing from the first moment, collected during the reign of Caliph Abu Bakr, reproduced during the caliphate of Uthman, spelled during the Umayyad period, and its originality was preserved until today. However, this general acceptance has not prevented the discussions about the authenticity or originality of this book, as is the case with other sacred texts. It is seen that in many of these debates held for different purposes, the parties use different information and documents from their own perspectives to support their own views. In this study, without touching on the relevant discussions, only what kind of narrations about the post-Prophet history of the Qur'ân are included in the works of Muslim historians and what kind of results can be obtained from these narrations will be discussed. Our study has been written in three main sections, "Compilation of the Qur'ân, Copying of the Qur'ân, Orthography of the Qur'ân" and only by making use of the main sources of Islamic history such as magâzi, siyar, general history, city history, futûhât, ansâb, tabaqât and wafayât. Because it is our main goal to reveal what Islamic historians have said about the subject we are discussing and what kind of perception of the history of the Qur'ân emerges based on what has been said. However, when necessary, it has also been used in the first sources of tafsir and hadith sciences, which are at the top of a historian's main sources hierarchy. However, these sources were mostly applied to confirm the references made by historians to them, to get to the root of some information in the historical sources or to provide them. Again, due to the importance of research-examination type studies written recently, it has been benefited from time to time. According to Muslim historians, the compilation of the Qur'ân took place during the years of Abu Bakr's caliphate.

Following the Battle of Yamāmah, in which Muslims suffered the most casualties after Uḥud, the studies started with the proposal of ‘Umar, was carried out under the coordination of Zayd b. Thābit and ‘Umar and two witnesses were requested for the verses about which there was doubt. This Qur’ān, which was enclosed between two covers and called *al-Suhuf*, was handed over to the caliph. After the death of Abu Bakr, it was passed on to the second caliph, and after his death to Hafsa, Umar’s daughter and the wife of the Messenger of Allah. The first attempt to reproduce the Qur’ān took place during the reign of Caliph ‘Uthman. The recitation differences that emerged among the Muslims in this period were communicated by Hudhayfah b. Yemān to the Caliph Uthman. Upon his suggestion, a new committee of 12 people was formed under the chairmanship of Zayd b. Thābit in order to end the differences in recitation among the Muslims. In line with Caliph ‘Uthman’s instructions, new mushafs were written to be sent to big cities based on the mushaf in Hafsa’s hand and the Quraysh dialect. The prepared mushafs were sent to the cities in the status of provincial capitals in the Islamic geography and the Muslims were asked to hand in their other mushafs for destruction. The mushaf, which was returned to Hafsa after the work of the committee, was also destroyed by Marwan b. Hakam, the governor of Medina, after her death. The first studies on the orthography of the Qur’ān were commissioned by the governor of Iraq, Ziyād b. Abīh, to Abū al-Aswad al-Duelī. In this direction, dots were placed at the end of the words in the Qur’ān to indicate their letters. However, these studies could not prevent misreadings after a while. This time, under the leadership of Hajjāj b. Yūsuf al-Saqafi, the governor of Iraq of ‘Abd al-Malik b. Marwan, Nasr b. ‘Asim and Yahyā b. Ya‘mer wrote or dictated new mushafs by punctuating similar letters, and these mushafs were sent to the big cities and Medina by Hajjāj. In the following period, Khalīl b. Ahmad almost finalized the works of the mushaf by improving the spellings and other punctuation marks that are still used today.

Keywords: History of Islam, History of the Qur’ān, Muslim historians, Compilation (Cam‘), Copying, Orthography.

Giriş

İlâhî vahyin söze ve yazıya dökülerek bugün elimizdeki Mushaf’a dönüşmesi sürecinin tetkik edilmesi, Kur’ân araştırmalarındaki temel ilgi alanlarından birini teşkil etmektedir. Müslüman âlimler, ilk dönemlerden itibaren ilgili süreç ile alakalı her konuyu ayrıntılı ve kendilerinden emin bir şekilde tartışarak ve birbirinden oldukça farklı rivayetleri ele alıp değerlendirerek bu sahada zengin bir bilgi birikimi miras bırakmışlardır. Ancak bu birikim sistematik ve tarafsız bir şekilde ortaya koyulamadığı için daima görmezden gelinmeye veya manipüle edilmeye son derece açık olmuştur. Bundan dolayı nesnel bir bakış açısıyla söz konusu birikimin tespit edilmesi ve yorumlanması elzemdir. Bu çalışma da Müslüman tarihçilerin ilgili süreç hakkındaki bilgi birikimlerini ortaya koymayı ve yorumlamayı gâye edinmiştir.

Genel kabule göre 610 yılında indirilmeye başlanan Kur’ân-ı Kerîm, takriben yirmi üç yıl boyunca farklı zaman aralıklarında Cebrâil aracılığı ile Hz. Muhammed’e indirilmiş, ilk andan itibaren

ezber ve yazı yoluyla kayıt altına alınmış, Hz. Ebû Bekir döneminde cem‘ edilmiş, Hz. Osman’ın hilâfet yıllarında çoğaltılmış, Emevîler zamanında imlası tamamlanmış ve bugüne kadar orijinalliği bozulmadan gelmiş tek kutsal kitaptır. Ancak bu genel kabul, diğer kutsal metinlerde olduğu gibi söz konusu kitabın otantikliği ya da özgünlüğü tartışmalarına engel olamamıştır. Farklı gayelerle yapılan bu tartışmaların birçoğunda tarafların kendi görüşünü desteklemek için değişik bilgi ve belgeleri kendi bakış açıları doğrultusunda kullandığı görülmektedir. Bu çalışmada ise ilgili tartışmalara temas edilmeden yalnızca Müslüman tarihçilerin eserlerinde Kur’ân’ın Hz. Peygamber sonrası tarihi ile ilgili ne tür rivayetlere yer verildiği ve bu rivayetlerden nasıl bir sonuç elde edilebileceği konu edilecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ele aldığımız konu hakkında İslâm tarihçileri tarafından bugüne kadar kaleme alınmış müstakil bir makale, tebliğ, tez veya kitap çalışması bulunmamaktadır. Yalnızca Muhammed Hamîdullah’a ait *Kur’an-ı Kerim Tarihi* ve bu çalışmanın bittiği tarihte Kasım Şulul tarafından kaleme alınan *Kur’ân Tarihi* adlı kitap çalışması bu anlamda zikre değerlidir. Ancak söz konusu çalışmalardan, yalnızca Müslüman tarihçilerin Kur’ân tarihi hakkında neler söyledikleri ve bu söylenenler üzerinden ne gibi bir sonucun ortaya çıktığına dair bir sonuca ulaşamamaktadır. Zira her iki yazar da başta tefsir, kıraat ve hadis kitapları olmak üzere birçok eser türüne başvurmuşlar ve çalışmalarını bu şekilde vücuda getirmişlerdir.

Bu çalışma ise “Kur’ân’ın Cem‘ Edilmesi, Kur’ân’ın Çoğaltılması, Kur’an’ın Noktalanması ve Harekelenmesi” olmak üzere üç ana bölümde ve yalnızca meğâzî, siyer, genel tarih, şehir tarihi, futûhât, ensâb, tabakât ve vefeyât türündeki İslâm tarihinin ana kaynaklarından istifade edilerek kaleme alınmıştır. Zira ele aldığımız konu hakkında İslâm tarihçilerinin ne söylediklerini ve bu söylenenler üzerinden nasıl bir Kur’ân tarihi algısı ortaya çıktığını gözler önüne sermek ana hedefimizdir. Bununla birlikte gerekli durumlarda, bir tarihçinin ana kaynakları hiyerarşisinin ilk sıralarında yer alan tefsir ve hadis ilimlerinin ilk kaynaklarından da istifade edilmiştir. Ancak söz konusu kaynaklara, daha çok tarihçilerin onlara yapmış oldukları atıfları teyit etmek, tarih kaynaklarında yer alan bir takım bilgilerin kökenine inmek veya sağlamasını yapmak için müracaat edilmiştir. Yine son dönemde yazılmış araştırma-inceleme türü çalışmalardan da önemine binaen zaman zaman yararlanılmıştır.

1. Kur’ân’ın Cem‘ Edilmesi

Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber’in vefatını müteakiben Müslümanların idari sorumluluğunu üstlenmiş ve onun hilâfeti döneminde de Kur’ân, Allah Resûlü’nün hayatta olduğu zamanlardaki gibi okunup ezberlenmeye devam etmiştir. Ancak bu dönemde yaşanan irtidat ve isyan hareketleri bir taraftan devleti parçalanmanın eşiğine getirirken diğer taraftan da pek çok insanın ölümüne neden olmuştur. Yaşanan kanlı mücadelelerin yanı sıra bilhassa Yemâme Savaşı (12/633), Müslümanların Uhud’dan sonra en fazla kayıp verdikleri mücadele olmuş ve savaşın neticesinde 700’ü hâfiz

sahâbilerden olmak üzere toplam 2200 veya 1200 Müslüman şehit düşmüştür.¹ Bu elim hadise üzerine oldukça endişelenen Hz. Ömer, halifeye giderek Yemâme Savaşı'nda pek çok hâfızın (kurrânın) öldüğünü, diğer hâfızların da ölmesiyle Kur'ân'ın yok olmasından korktuğunu, bundan dolayı Kur'ân'ın cem' edilmesi yönünde bir emir vermesinin yerinde olacağını belirtmiştir.² Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir Allah Resûlü'nün yapmadığı bir şeyi nasıl yapabileceğini sormuş, fakat Hz. Ömer görüşünde ısrarcı davranmıştır.³ Akabinde halife Hz. Peygamber'in kâtipliğini yapmış olan Zeyd b. Sâbit'i konuyu görüşmek üzere davet etmiştir. Hz. Ömer'in de hazır bulunduğu görüşme sırasında Hz. Ebû Bekir Zeyd'e, hâfızlar arasında ölüm hadisesinin çoğaldığını, böyle giderse Kur'ân'ın yok olmasından endişelendiğini, Kur'ân âyetlerini toplamasının iyi olacağını, zira kendisinin genç, akıllı ve güvenilir bir kimse olduğunu, ayrıca Hz. Peygamber'e de kâtiplik/vahiy kâtipliği yaptığını söyleyip akabinde ondan vahyi (Kur'ân âyetlerini) araştırıp bulmasını ve hepsini cem' etmesini (bir araya getirme, iki kapak arasına alma) istemiştir. Kendisine verilen görevin bir dağı parça parça taşımaktan daha ağır olduğunu belirten Zeyd,⁴ deri parçalarında, hurma dallarında, yassı kürek kemiklerinde ve insanların hafızalarında yer alan Kur'ân âyetlerini bir araya getirmek üzere vakit kaybetmeden işe koyulmuştur.⁵

Hz. Ebû Bekir bu süreçte Hz. Ömer'den ve Zeyd b. Sâbit'ten mescidin kapısında oturup kendilerine getirilen âyetleri toplamalarını, eğer kendilerine Kur'ân'dan olduğu söylenip bilmedikleri bir âyet arz edilirse de bunun doğru olduğuna dair iki erkek şahit talep etmelerini istemiştir.⁶ Yapılan çalışma sonucunda farklı malzemeler aracılığıyla kayıt altına alınan Kur'ân âyetleri bir araya getirilmiştir. Bu doğrultuda "Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir..."⁷ mealindeki Tevbe Sûresi'nin son iki âyeti, sadece Huzeyme b. Sâbit tarafından heyete yani Hz. Ömer'e ve Zeyd b. Sâbit'e sunulmuş, bunun üzerine söz konusu âyetler hakkında bilgi sahibi olmayan Zeyd, Huzeyme'den şahit getirmesini istemiş, Hz. Ömer de ilgili âyetler

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'r-ridde*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1410/1990), 140; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1411/1991), 1/32; Halife b. Hayyât Yemâme şehitlerinin sayısını 500 civarında vermekte, bunlardan 30 veya 50'sinin de hâfız olduğunu kaydetmektedir. Bk. Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî (Riyad: Dârü Taybe, 1985), 111.

² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. M. Th. Houtsma (Leiden: E. J. Brill, 1883), 2/152; İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/8; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut/Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1423/2002), "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'âs, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbüddîn Abdüssübhân Vâiz (Beyrut: Dârü'l-Beşîri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/158, 163.

³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/152; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/158, 163-164.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 5/311; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/158-159, 164.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/311; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/8; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/159, 164.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/311; Ayrıca bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/157.

⁷ et-Tevbe 9/128-129.

hakkında ona şahitlik etmiştir.⁸ Böylece çalışmalarını tamamlayan heyet, cem' edilen ve adına *Suhuf* (*Sahifeler, Mushaf*) denilen Kur'an'ı halifeye teslim etmiş ve söz konusu mushaf, Hz. Ebû Bekir'in ölümünden sonra ikinci halifeye, onun vefatını müteakiben de Hz. Ömer'in kızı ve aynı zamanda Allah Resûlü'nün eşi olan Hz. Hafsa'ya intikal etmiştir.⁹

Kur'an'ın cem' edilmesiyle ilgili olarak Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ömer dışında vazifelendirilmiş başka bir ismin veyahut isimlerin olup olmadığı hususunda, yukarıda zikretmiş olduğumuz bilgilerden hariç Müslüman tarihçiler tarafından aktarılmış farklı bir rivayete tesadüf etmek nerdeyse mümkün değildir. Yalnızca Ya'kûbî'de (öl. 292/905'ten sonra) rastladığımız bir rivayette Kur'an'ın cem' edilmesiyle ilgili Hz. Ebû Bekir çekinceli davransa da Hz. Ömer'in bu işten vazgeçmediği, sonunda Kureyş'ten 25, ensardan 50 kişinin bu işle görevlendirildiği ve söz konusu ekipten de Kur'an'ı yazdıktan sonra ellerindeki metni fasih Arapçayı iyi bilen ve konuşan Saîd b. Âs'a arz etmeleri istendiği kaydedilmektedir.¹⁰ Ancak Hz. Peygamber vefat ettiği zaman Saîd'in henüz dokuz yaşlarında olduğu¹¹ hesaba katıldığında, söz konusu rivayetin ilgili kısmı ya da tamamı sıhhat açısından problemlili hale gelmektedir. Yine vahyin çoğaltılması başlığında ele alınması gereken ve tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece İbn Ebî Dâvûd (öl. 316/929) tarafından rivayet edilen, Hz. Osman'ın Kur'an çoğaltılırken insanların en akıcı ve en iyi Arapça konuşanı olarak Kureyş lehçesine uygunluğunu kontrol görevini Saîd b. Âs'a vermesi, zira onun lehçesi bakımından Allah Resûlü'ne en çok benzeyen kimse olması şeklindeki haberler¹² de Ya'kûbî'nin bu tür rivayetlerden etkilenmiş olabileceğini ortaya koymaktadır.

Ya'kûbî tarafından aktarılan diğer bir rivayete göre de Allah Resûlü vefat ettiği zaman Hz. Ali Kur'an'ı cem' etmiş (toplayıp bir araya getirmiş) ve onu deve üzerinde taşıyarak "İşte Kur'an, onu cem' ettim" demiştir. Bu işlemi yaparken Kur'an'ı yedi cüze (bölüm) ayıran Hz. Ali, sûreleri şu şekilde sınıflandırmıştır:

Birinci Cüz: Bakara, Yûsuf, Ankebût, Rûm, Lokmân, Fussilet, Zâriyât, İnsân, Secde, Nâziât, Tekvîr, İnfîtâr, İnşikâk, A'lâ, Beyyine. İşte bu Bakara Cüzü'dür. 886 âyet ve 16 sûreden oluşmaktadır.

İkinci Cüz: Âl-i İmrân, Hûd, Hac, Hicr, Ahzâb, Duhân, Rahmân, Hâkka, Meâric, Abese, Şems, Kadir, Zilzâl, Hümeze, Fîl, Kureyş. Bu da Âl-i İmrân Cüzü'dür. 886 âyet ve 15 sûreden oluşmaktadır.

Üçüncü Cüz: Nisâ, Nahl, Mü'minûn, Yâsîn, Şûrâ, Vâkıa, Mülk, Müddesir, Mâûn, Tebbet, İhlâs, Asr, Kâria, Bürûc, Tîn, Neml. Bu da Nisâ Cüzü'dür. 886 âyet ve 17 sûreden oluşmaktadır.

⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/311; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/159, 164-168.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/8-9; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1417-1419/1997-1999), 10/394; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/165-169.

¹⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/152.

¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/35.

¹² İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/206-211.

Dördüncü Cüz: Mâide, Yûnus, Meryem, Şuarâ, Zuhuf, Hucurât, Kâf, Kamer, Mümtehine, Târik, Beled, İnşirah, Âdiyât, Kevser, Kâfirûn. Bu da Mâide Cüzü'dür. 886 âyet ve 15 sûreden oluşmaktadır.

Beşinci Cüz: En'âm, İsrâ, Enbiyâ, Furkân, Kasas, Mü'min, Mücâdele, Haşr, Cuma, Münâfikûn, Kalem, Nûh, Cin, Mürselât, Duhâ, Tekâsür. Bu da En'âm Cüzü'dür. 886 âyet ve 16 sûreden oluşmaktadır.

Altıncı Cüz: A'râf, İbrâhîm, Kehf, Nûr, Sâd, Zümer, Câsiye, Muhammed, Hadid, Müzzemmil, Kıyâmet, Nebe', Gâşiye, Fecr, Leyl, Nasr. Bu da A'râf Cüzü'dür. 886 âyet ve 16 sûreden oluşmaktadır.

Yedinci Cüz: Enfâl, Tevbe, Tâhâ, Fâtır, Saffât, Ahkâf, Fetih, Tûr, Necm, Saff, Tegâbün, Talâk, Mutaffifin, Felak, Nâs. Bu da Enfâl Cüzü'dür. 886 âyet ve 16 sûreden oluşmaktadır.¹³

Yalnızca Ya'kûbî'nin zikrettiği bu rivayet de birkaç açıdan sorunlu gözükmektedir. Öncelikli olarak söz konusu rivayette yer alan sayıların çelişkili olduğu müşahede edilmektedir. Şöyle ki; müellif, Hz. Ali'nin Kur'an'ı yedi cüze ayırdığını söyledikten sonra her bir cüzde yer alan sûre isimleriyle âyet ve sûre sayılarını zikretmektedir. Ancak rivayette geçen sayılar bir araya getirildiği zaman toplamda 111 sûre kaydedildiği söylenmesine rağmen 109 sûre ismi verildiği, Fâtihâ, Ra'd, Sebe', Tahrim ve Alak sûrelerinin Kur'an'ın dışında bırakıldığı görülmektedir. Yine râvi ismi verilmeksizin "bazılarının rivayet ettiğine göre" lafzıyla rivayete başlanması da söz konusu haberin güvenilirliği açısından büyük bir şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca her ne kadar mutedil olarak bilinse de müellifin Şiî bir aileye mensup olması, söz konusu rivayette neden yalnız kaldığını ya da rivayetin amacını ortaya koyması bakımından manidardır.

Bu kadar ayrıntılı olmamakla beraber Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ı cem' ettiğine dair İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve İbn Ebî Dâvûd'da da bazı rivayetlere rastlamak mümkündür. Örneğin İbn Kuteybe, Hz. Ebû Bekir'e biat konusunu anlatırken Hz. Ali'nin "Kur'an'ı cem' etmeden giyinip çıkmamaya yemin ettim" demek suretiyle biatını geciktirdiğini zikretmektedir.¹⁴ İbn Ebî Dâvûd da "Hz. Ali'nin Kur'an'ı bir mushafta cem' etmesi" başlığı altında şöyle bir rivayete yer vermektedir: "Allah Resûlü vefat ettiği zaman Hz. Ali, Kur'an'ı bir mushafta cem' etmeden Cuma namazı haricinde dışarı çıkmayacağına dair yemin etti ve söylediği gibi de yaptı." Ancak müellif daha sonra rivayetin senedinde yer alan isimlerden Eş'as dışında hiç kimsenin mushaf kelimesini zikretmediğini, onun da hadis rivayeti konusunda sıkıntılı ve gevşek olduğunu (leyyinü'l-hadîs), "Kur'an'ı cem' edinceye kadar" sözünün "Kur'an hıfzını tamamlamak" anlamına geldiğini ve "Kur'an'ı cem' etti" tabirinin Kur'an'ı baştan sona ezberleyen kimseyi (hâfız) ifade etmek için

¹³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/152-154.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1410/1990), 1/30; Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 2/268.

kullanıldığını aktarmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla Ya'kübî ve diğer müellifler tarafından aktarılan Hz. Ali'nin Kur'an'ı Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde cem' ettiği ile ilgili rivayetlerin pek sağlam gözükmediği ve bu tür rivayetlerin olsa olsa ancak Hz. Ali'nin Kur'an hıfzını tamamlaması yönünde bir anlam ifade edebileceği ortaya çıkmaktadır.

2. Kur'an'ın Çoğaltılması

Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde artan fetihlerle İslâm coğrafyası genişlemiş ve başkent Medine'de veya Hicaz bölgesinde ikamet etmekte olan birçok sahâbî, kendi yaşadıkları yerden ayrılarak farklı şehir ya da bölgelere gidip yerleşmişlerdir. Ashab, yeni yaşadıkları coğrafyalarda Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşları olarak birçok alanda olduğu gibi Kur'an eğitimi ve öğretimi konusunda da örneklik veyahut önderlik yapmışlar, bu bağlamda buldukları bölgelerin tefsir, hadis, fıkıh, dil, edebiyat ve kıraat ilimlerinde ekolleşmesine zemin hazırlamışlardır. Ancak her bir sahâbînin kendine has bilgi ve becerisi, zamanla farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların diğer alanlarda olduğu gibi Kur'an okuyuşlarında da farklı anlayış ve uygulamalar sergilemelerine yol açmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in sırdaşı olarak bilinen Huzeyfe b. Yemân, Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde böyle bir olaya şahitlik etmiştir. Fetih faaliyetlerinde bulunmak üzere Rey'de iken (30/650-51) Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî'ye yardım etmek için el-Bâb'a (Derbend) gönderilen Huzeyfe, yola çıkarken yanına Saîd b. Âs'ı da almış ve yardımcı kuvvet olması için onu Azerbaycan'da bırakmış, işini bitirip tekrar Irak'a dönmek üzere Saîd'in yanına gittiğinde ise bu süreçte yaşadıklarını ona şöyle anlatmıştır: "Bu seferimde ilginç bir durumla karşılaştım. Eğer bu durum kendi haline bırakılırsa, insanlar Kur'an'la ilgili ayrılığa düşerler ve bir daha onun etrafında birleşmeleri mümkün olmaz." Saîd karşılaştığı durumun ne olduğunu sormuş, Huzeyfe de sözlerine şöyle devam etmiştir: "Mikdâd b. Amr'dan (Esved) Kur'an okumayı öğrenen Hıms (Humus) ehlinden bazı insanlar, kendi okuyuşlarının diğerlerinden daha doğru olduğunu söylüyorlar. Dımaşklılar da 'Bizim okuyuşumuz diğer insanlarınkinden daha isabetlidir' diyor. Kur'an okumayı Abdullah b. Mes'ûd'dan öğrenen Kûfeliler de aynı şekilde kendi okuyuşlarını üstün görüyorlar. Basralılar ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den öğrendikleri okuyuşun daha güzel olduğunu savunuyor ve ellerindeki mushafa 'kalplerin özü (cevher, en iyi kısım)' ismiyle hitap ediyorlar." Kûfe'ye döndükten sonra Huzeyfe, bu durumu oradaki Müslümanlara da anlatarak çekincelerini paylaşmış, ashab ve tabîinden birçok kimse onun haklı olduğunu dile getirmiştir. Ancak Abdullah b. Mes'ûd ve etrafındakiler bu konudan rahatsız olmuşlar, yapılan konuşmalar neticesinde Huzeyfe, Saîd ve yanındakilerle tartışmıştır. "Vallahi ömrüm yeterse müminlerin emrine gidip bu konuyu anlatacağım ve muhakkak buna el koymasını ondan rica edeceğim" diyerek şehri terk eden Huzeyfe, kısa süre sonra halifenin huzuruna çıkmış ve "Ben yalnızca bir uyarıcıyım. Ümmetin bu haline bir çare bulun (Ey mü'minlerin emiri! Yahudilerle Hristiyanların kendi kutsal kitapları üzerinde anlaşmazlığa düştükleri gibi bu ümmet de kendi aralarında ayrılığa düşmeden bir tedbir alın)" demek suretiyle başından geçenleri ve düşüncelerini tek

¹⁵ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/169-170.

tek anlatmıştır. Hz. Osman duyduklarından sonra ashâbı toplayıp durumu onlarla da istişare etmiş ve durumun ciddiyetini anlayan herkes Huzeyfe'nin düşüncelerine destek vermiştir. Bunun üzerine halife, Hz. Hafsa'ya "Yanında bulunan suhufu (sahifeler, mushaf) bize gönder de onu çoğaltalım (sonra da sana iade edelim)" şeklinde bir haber göndermiştir.¹⁶

Hz. Osman, ellerindeki mushafı yeniden gözden geçirerek çoğaltma işini muhacirun ve ensardan oluşan 12 kişilik bir heyete vermiştir. Ashabdan Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Saîd b. Âs, Abdullah b. Zübeyr ile tabîinden halifenin damadı Abdurrahman b. Hâris'in yer aldığı bu heyet çok geçmeden toplanmış ve görev dağılımına göre Übey yazdırmakla, Zeyd ya da Zeyd'le beraber Übey yazmakla, Saîd veya Saîd ile birlikte Abdurrahman b. Hâris de yazılanların i'rabını (Arapçaya/Kureyş lehçesine uygunluğunu) kontrol etmekle görevlendirilmiştir. Hz. Osman heyet üyelerini bir araya getirdikten sonra onlara şu şekilde hitap etmiştir: "Zeyd b. Sâbit ve sizler, Kur'ân'dan bir kelimenin Arapçası konusunda fikir ayrılığına düşerseniz onu Kureyş lehçesine göre yazın. Zira Kur'ân, onların lehçesiyle nâzil olmuştur." Vakit kaybetmeden Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında görevlerine başlayan heyet, "et-tâbût (التابوت)" kelimesinin yazımında ihtilafa düşmüş ve konuyu halifeye arz etmiştir. Buna göre Kureyşli heyet üyeleri bu kelimenin "et-tâbût (التابوت)" şeklinde yazılmasını söylerken, Zeyd b. Sâbit veyahut Übey b. Ka'b da "et-tâbûh (التابوه)" olduğunu savunmuştur. Konuyu dinleyen Hz. Osman ise "Onu Kureyş'in söylediği gibi 'et-tâbût (التابوت)' şeklinde yazın! Çünkü Kur'ân, onların lehçesiyle inmiştir" demek suretiyle görüşünü açıklamıştır.¹⁷ Yine İbn Şebbe (öl. 262/876) tarafından aktarılan bir rivayette Zeyd b. Sâbit, mushafı oluştururken "Müminlerden bazı kimseler Allah'a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar; (vaadlerini) asla -değiştirmediler"¹⁸ mealindeki âyet ile Tevbe Sûresi'nin 128. ve 129. âyetlerini Huzeyme b. Sâbit'ten başka kimsede bulamamış ve bu âyetleri de mushafa dâhil etmiştir.¹⁹ Ancak bu rivayet, Ya'kûbî'nin zikretmiş olduğu sûrelerin nüzûl sıralamasına dair bilgi²⁰ ve Kur'ân'ın cem' edilmesi başlığında ele aldığımız benzer bir rivayetle beraber düşünüldüğünde sıhhat açısından güven vermemektedir. Zira Ya'kûbî'ye göre bahse konu olan Ahzâb Sûresi 23. âyet Medine'nin ilk yıllarında inzâl olan, Tevbe Sûresi'ndeki 128. ve 129. âyetler de en son inen âyetlerdir. Bundan dolayı söz konusu âyetlerin Hz. Osman dönemine kadar unutulmuş ya da fark edilmemiş olmaları pek mantıklı

¹⁶ İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001), 39/241-242; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/8; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/393-394; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/195-203.

¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/466, 5/311-312; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: Dârü'l-İsfahânî, 1973), 3/991-994, 1000-1002; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/196, 199-200; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 39/241; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/394.

¹⁸ el-Ahzâb 33/23.

¹⁹ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, 3/1000-1002; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/197.

²⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/32-33, 43.

gözükmemektedir. Eğer ilgili rivayetteki gibi bir durum yaşanmışsa da bunun Hz. Ebû Bekir dönemindeki mushaf çalışmaları sırasında gerçekleşmiş olması daha imkân dâhilindedir.

İbnü'l-Esîr'e göre hicretin 30. (650-51),²¹ farklı kaynak türlerinde geçen rivayetlerden çıkarımda bulunan Şulul'a göre ise 25/645 yılında²² işe başlayan heyet, bir müddet sonra kendilerine verilen görevi tamamlamış ve sonrasında kendisinden alınan mushaf Hz. Hafsa'ya iade edilmiştir. İbn Kesîr'in ifadesiyle *İmam Mushaf* veyahut *Osman Mushafı* adı verilen yeni istinsah edilmiş Kur'ân mushafları, Ya'kûbî'nin verdiği bilgiye göre Kûfe, Basra, Medine, Mekke, Mısır, Şam, Bahreyn, Yemen ve Cezîre bölgelerine gönderilmiştir. Ayrıca Hz. Osman, Müslümanların Kur'ân okuma konusunda ihtilafa düşmemeleri için bundan sonra yeni gönderilen mushafların esas alınmasını ve bu mushaflar dışındaki tüm Kur'ân nüshalarının yakılmak veya sıcak/sirkeli suda kaynatılmak suretiyle imha edilmesini emretmiştir. Yalnızca Kûfe'de bulunan Abdullah b. Mes'ûd bu emre itiraz etmiş ve elindeki mushafın imha edilmesine razı olmamıştır. Ancak o da kendisini ahabın icmama çağırın Hz. Osman'ın davetine icabet etmiş ve bir süre sonra elindeki mushafı teslim etmiştir.²³ Mervân b. Hakem Medine valisi olunca (41-42/661-662)²⁴ Hz. Hafsa'ya haber gönderip Kur'ân mushaflarının birbirleriyle çelişki arz etmemesi için, yakmak üzere yanında bulunan Hz. Ebû Bekir döneminden kalma mushafı istemiş, ancak o, valinin bu isteğini kabul etmemiştir. Hz. Hafsa vefat edince (45/665)²⁵ Mervân bu defa kardeşi Abdullah b. Ömer'e haber göndermiş ve ona ait mushafı kendisine teslim etmesini istemiştir. Hz. Hafsa'nın cenaze töreninden dönen Abdullah, söz konusu mushafı Mervân'a göndermiş ve o da Hz. Osman'ın çoğalttırmış olduğu mushaflar itham edilmesin diye bu mushafı imha ettirmiştir.²⁶

Kur'ân'ın çoğaltılması başlığında ele aldığımız rivayetler tabi ki yukarıda zikrettiklerimizle sınırlı değildir. Özellikle yeni mushafların yazılmasına dair Hz. Osman'ın neden böyle bir karar aldığı, bu vazifenin kimlere verildiği, oluşturulan heyetteki üyelerin görev ve sorumlulukları, heyetin faaliyetleri sırasında ne tür gelişmelerin yaşandığı ile ilgili bilhassa İbn Şebbe ve İbn Ebî Dâvûd tarafından zikredilen farklı rivayetlere rastlamak da mümkündür. Bu tür rivayetlerin bazılarında satır aralarında yer verilse de tamamı burada zikredilmemiştir. Zira söz konusu rivayetler dikkatlice

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/3, 8-9.

²² Kasım Şulul, *Kur'ân Tarihi (Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadîm Mushaflar)* (İstanbul: Siyer Yay., 2022), 339-340; Ayrıca bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/209; Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdülaziz Hatip-Mahmud Kanık (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 47.

²³ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, 3/992, 994, 999, 1002, 1005-1009; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/196-197; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 39/241-243; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/9; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/394-396; Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/179-193, 196, 200-201, 204, 207-208, 210.

²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/25, 42; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 204-205; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1387/1967), 5/172.

²⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/85; Belâzürî, *Ensâb*, 2/60; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/172.

²⁶ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, 3/1003-1004; Ayrıca bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/202-203, 211-212.

incelendiğinde bunların birçoğunun ya birbirinin tekrarı olduğu ya da Hz. Ebû Bekir zamanındaki vahyin mushaflaştırılması faaliyetleriyle karıştırılmış olabileceği müşahede edilmektedir.

3. Kur'an'ın Noktalanması ve Hareklenmesi

İslâm'ın farklı coğrafyalarda ve hızlı bir şekilde yayılması, Arap olmayan Müslüman sayısının da günden güne artmasına vesile olmuştur. Ancak bu durum, aslında bir zenginlik olsa da kültürel olarak bazı farklılıkları beraberinde getirmiş ve bu anlamda Araplarla birlikte yaşamaya başlayan diğer Müslüman unsurlar zamanla Arapçanın yanlış kullanımının en önemli nedenlerinden biri haline gelmiştir. Yine Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaflarla Müslümanların Kur'an okuyuşlarında birliktelik sağlanması için önemli bir adım atılmışsa da bahse konu olan diğer Müslüman unsurlar Kur'an kıraatinde de hataların meydana gelmesine yol açmıştır. Bunun sebebi ilk dönemde güçlü dil kabiliyetine sahip olan ve Kur'an'ı iyi okuyuculardan öğrenen halk, nokta ve hareke gibi bir yardımcı unsura ihtiyaç duymazken Arap olmayan yeni Müslümanların böyle bir yetenekten mahrum olmasıdır. Nitekim İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) aktardığına göre Hz. Ali'ye gelen bir kişi, "Essselâmü aleyküm ey mü'minlerin emiri! 'Onu da adım atanlardan başkası yemez'²⁷ âyetinde yer alan 'الخاطون' (adım atanlar)' kelimesini nasıl okuyorsun? Vallahi her insan adım atar?" diye sormuştu. Duyduğu soru karşısında tebessüm eden Hz. Ali, "O âyetteki kelime 'الخاطون' (adım atanlar)' değil 'الخاطون' dur (günahkârlar)" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine soruyu soran kişi de "Doğru söyledin ey mü'minlerin emiri! Allah kuluna zulmedecek değildir" demiştir. Yaşanan bu hadise üzerine Hz. Ali, Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (öl. 69/688) "Arap olmayan birçok millet topluca İslâm'a girdi. Dillerini doğru kullanabilsinler diye insanlar için bir yol bul" şeklinde bir talimat vermiş, o da mushafın doğru bir şekilde okunmasını temin edecek üstün, esre ve ötreği simgeleyen bir noktalama usulü belirlemiştir.²⁸ Yalnızca İbn Asâkir tarafından zikredilen bu rivayete göre Kur'an mushafları üzerindeki imlâ faaliyetleri Hz. Ali döneminde başlamış gözükmektedir. Fakat başka herhangi bir Müslüman tarihçi tarafından aktarılmamış olan söz konusu bilgi, sıhhat açısından problem teşkil etmekte ve teyide ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca bu tarz rivayetlerde Hz. Ali sempatisi ve onu ön plana çıkarma gayretinin de etkili olduğu söylenebilir.

İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995 [?]) ve İbnü'l-Kıftî'nin (öl. 646/1248) aktarmış olduğu diğer bir rivayete göre de nahve²⁹ dair bilgilerini Hz. Ali'den alan Ebü'l-Esved ed-Düelî, bu bilgileri kimseye paylaşmaz ve kimseye öğretmezdi. Bu durum Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (45-53/665-673) tarafından gönderilen, "Öyle bir şey yap ki, insanlar için rehber olsun ve onunla Allah'ın kitabı da bilinsin" emrine kadar devam etmiştir. Ebü'l-Esved ilk başta bu işi yapmak istememiş ve kendisinin mazur görülmesini talep etmiştir. Ancak daha sonra günün birinde Kur'an okuyan bir kimsenin "... Allah ve resulünün müşriklerle hiçbir bağı yoktur..."³⁰ âyetini kesre ile okuduğunu

²⁷ el-Hâkka 69/37.

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 10/244.

²⁹ Nahiv: Arapça gramerinin söz dizimi kuralları ile i'rab bölümünü kapsayan ilim.

³⁰ et-Tevbe, 9/3.

işitmiştir. Bu duruma çok şaşırın Ebü'l-Esved “İnsanların bu kadar kötü bir durumda olduğunu düşünmemiştim” diyerek Ziyâd’a şöyle haber göndermiştir: “Valinin yapılmasını istediği görevi yapmaya hazırım. Bana dili düzgün (iyi konuşan) bir kâtip göndersin.” Bunun üzerine önce Abdülkays kabilesinden bir kâtip gönderilmiş ama Ebü'l-Esved onu beğenmemiştir. Akabinde aynı kabileden başka bir kâtip yönlendirilmiş ve bu kez gelen kâtibi beğenip onunla çalışmayı kabul etmiştir. Ebü'l-Esved söz konusu kâtibe, “Ben bir harfi telaffuz ederken ağzımı açarsam, sen onun üzerine bir nokta koy. Ağzımı kapatırsam, onun önüne bir nokta koy. Kesreli okursam, noktayı harfin altına koy. Eğer harfin üzerinde durarak gunne yaparsam, bu defa noktayı iki tane yap” demek suretiyle çalışmalara başlamıştır.³¹

Ebü'l-Esved ed-Düeli tarafından yapılan çalışma sonunda Kur’ân’da yer alan kelimelerin son harfi noktalar yardımıyla harekelenmiştir. Bu faaliyet sayesinde okuma ile ilgili büyük bir kolaylık sağlanmış, ancak yapılan yanlışların tam olarak önüne geçilememiştir. Zira Arapçayı ve Kur’ân’ı yeni öğrenen insanlar alfabe de yer alan benzer harfleri ayırt etme konusunda güçlük çekmeye devam etmiştir. Nitekim Abdülmelik b. Mervân’ın iktidar yıllarında Irak coğrafyası, Kur’ân’ı yanlış okuyanların gündün güne çoğaldığı bir bölge haline gelmiştir. Durumdan endişelenen Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfi (75-95/694-714), bu sorunun nasıl çözüleceği ve benzer harflerin birbirinden ne şekilde ayırt edilebileceğini kâtipleriyle istişare etmiştir. Neticede Haccâc’ın kâtibi Nasr b. Âsım (öl. 89/708 [?]) ve Merv kadısı Yahyâ b. Ya’mer (öl. 89/708 [?]) birbirine benzer harfleri noktalamak suretiyle yeni mushaflar yazmış ya da yazdırmışlardır.³² Yine Zehebî’nin aktarmış olduğu bir rivayette Haccâc dönemindeki mushaf çalışmalarında yer alan isimlerden biri olarak Râşid b. Necîh’in de adı zikredilmektedir.³³ Çalışmalar tamamlandıktan sonra Haccâc yeni yazdırdığı mushafları büyük şehirlere ve Medine’ye göndermiştir. Medine’ye giden mushaf, diğerlerinden daha büyük olup bir sandık içine konularak Mescid-i Nebevî’de muhafaza edilmiştir. Söz konusu sandık Perşembe ve Cuma günleri açılmış ve sabah namazlarından sonra bu mushaftan Kur’ân tilaveti yapılmıştır.³⁴ Sonraki süreçte Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), günümüzde de kullanılmakta olan hareketleri ve diğer noktalama işaretlerini geliştirmek suretiyle mushaf çalışmalarına neredeyse son halini vermiştir. Onun bu doğrultuda yapmış olduğu çalışmaların en dikkat çekenleri, mushaflara ilk

³¹ İbnü’n-Nedîm Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 1430/2009), 1/104-105; İbnü'l-Kıftî Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire/Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî/Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986), 1/40; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdir, 1994), 2/537; Ayrıca bk. Ebü Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Kahire/Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir/Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 3-4.

³² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/32, 6/175; Ayrıca bk. Dânî, *el-Muhkem*, 5-6; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/411, 510.

³³ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/860.

³⁴ Muhammed b. Hasen b. Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, thk. Salah Abdülazîz b. Selâme (Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Münevvere, 1424/2003), 124; Ayrıca bk. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, 1/7.

kez hemze (vasıl ve katı' hemzeleri), teşdid (şedde), revm ve işmâm gibi imlâ işaretlerini koymuş olmasındır.³⁵

Sonuç

İslâm tarihi kaynaklarına göre Kur'ân'ın cem' edilmesi, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde gerçekleşmiştir. Bedir'den sonra Müslümanların en fazla kayıp verdiği Yemâme Savaşı'nı müteakiben Hz. Ömer'in teklifiyle başlayan faaliyetler, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ömer'in koordinesinde yürütülmüş ve hakkında şüpheye düşülen âyetler için iki şahit talep edilmiştir. *es-Suhuf* adı verilen iki kapak arasına alınmış bu Kur'ân, halifeye teslim edilmiş ve söz konusu mushaf, Hz. Ebû Bekir'in ölümünün ardından ikinci halifeye, onun vefatından sonra da Hz. Ömer'in kızı ve aynı zamanda Allah Resûlü'nün eşi Hz. Hafsa'ya intikal etmiştir.

Kur'ân'ın çoğaltılmasına dair ilk girişim Hz. Osman döneminde vuku bulmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan Müslümanlar arasındaki kıraat farklılıkları, Huzeyfe b. Yemân tarafından halifeye iletilmiş ve onun teklifiyle bu ayrılığa bir son verilmesi için Zeyd b. Sâbit başkanlığında 12 kişilik yeni bir heyet oluşturulmuştur. Hz. Osman'ın direktifleri doğrultusunda Hz. Hafsa'nın elindeki mushaf ve Kureyş lehçesi esas alınarak büyük şehirlere gönderilmek üzere yeni mushaflar yazılmıştır. Hazırlanan mushaflar İslâm coğrafyasındaki eyalet başkenti statüsündeki şehirlere gönderilmiş ve Müslümanlardan ellerindeki diğer mushafları imha edilmek üzere teslim etmeleri istenmiştir. Heyetin çalışmalarından sonra Hz. Hafsa'ya iade edilen mushaf da onun vefatını müteakiben Medine valisi Mervân b. Hakem tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Kur'ân'ın imlâsı ile ilgili ilk çalışmalar Irak valisi Ziyâd b. Ebîh tarafından Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye yaptırılmıştır. Bu doğrultuda Kur'ân'daki kelimelerin sonlarına harekelerini belli etmek üzere noktalar konulmuştur. Ancak yapılan bu çalışmalar da bir müddet sonra yanlış okumaların önüne geçememiş ve bu defa Abdülmelik b. Mervân'ın Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî önderliğinde Nasr b. Âsım ile Yahyâ b. Ya'mer birbirine benzer harfleri noktalamak suretiyle yeni mushaflar yazmış ya da yazdırmışlar ve hazırlanan bu mushaflar Haccâc tarafından büyük şehirlere ve Medine'ye gönderilmiştir. Sonraki süreçte ise Halîl b. Ahmed günümüzde de kullanılmakta olan harekeleri ve diğer noktalama işaretlerini geliştirerek mushaf çalışmalarına hemen hemen son halini vermiştir.

Kaynakça

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut/Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1423/2002.

³⁵ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Kitâbu Subhu'l-a'sâ* (Kahire: Darü'l-Küttübî'l-Hidîviyye/Sultâniyye/Mısriyye, 1331-1340/1913-1922), 3/161; Ayrıca bk. Dâni, *el-Muhkem*, 6.

- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Kahire/Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır/Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî. Riyad: Dârü Taybe, 2. Basım, 1985.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. trc. Abdülaziz Hatip-Mahmud Kanık. İstanbul: Beyan Yay., 2016.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001.
- İbn A'sem el-Kûfî. Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Advâ', 1411/1991.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'âs. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbüddîn Abdüssübhân Vâiz. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşîri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dârü Hecr, 1417-1419/1997-1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1410/1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-İsfahânî, 2. Basım, 1973.
- İbn Zebâle, Muhammed b. Hasen. *Ahbâru'l-Medîne*. thk. Salah Abdülazîz b. Selâme. Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Münevvere, 1424/2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire/Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî/Müessetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. 2 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 1430/2009.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Kitâbu Subhu'l-a'sâ*. 14 cilt. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hidiviyye/Sultâniyye/Mısriyye, 1331-1340/1913-1922.
- Şulul, Kasım. *Kur'ân Tarihi (Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadîm Mushafklar)*. İstanbul: Siyer Yay., 2022.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vakîd. *Kitâbü'r-ridde*. thk. Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1410/1990.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. M. Th. Houtsma. 3 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1883.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.

**İslamî İlimler 3. Sınıf Öğrencilerinin Ahlâkî Olgunluk Kavramına Dair Oluşturduğu
Metaforların İncelenmesi (Develi İslamî İlimler Fakültesi Örneği)**

Examination of The Metaphors of 3rd Grade Students of Islamic Sciences Regarding The
Concept of Moral Maturity (Sample of Develi Islamic Sciences Faculty)

Emine Elif ÇAKMAK İGALÇI

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi
Assistant Professor, Kayseri University Faculty of Develi Islamic Sciences
Kayseri/Türkiye

elifigalci@kayseri.edu.tr | orcid.org/0000-0003-4988-0857

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 7 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 20 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Emine Elif Çakmak İgalçı, "İslamî İlimler 3. Sınıf Öğrencilerinin Ahlâkî Olgunluk Kavramına Dair Oluşturduğu Metaforların İncelenmesi (Develi İslamî İlimler Fakültesi Örneği)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 177-197.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İslamî İlimler 3. Sınıf Öğrencilerinin Ahlâkî Olgunluk Kavramına Dair Oluşturduğu Metaforların İncelenmesi (Develi İslamî İlimler Fakültesi Örneği)

Öz

Ahlâk ve ahlâkî farkındalık kavramları, bireyin yaşadığı şart ve koşullarda, geçirdiği olay ve durumları anlamlandırma, yorumlama ve ahlâkî bir zemine oturtması açısından önemlidir. Kişinin kendi ahlâkî düzeyine göre algıladığı dünya onun ahlâk kavramına yüklediği manayı gösterirken, ahlâkî olgunluk düzeyi de bunun davranışsal boyutta yansımalarını ifade etmektedir. Ahlâk edinimi ile gerçekleşen ahlâkî olgunluk kavramı gelişimsel süreçte hem somut hem de soyut manada bir değişim göstermektedir. Bu değişimin ana sebeplerinden biri de kişinin içerisinde bulunduğu ahlâkî gelişim basamağıdır. Bireyin ferdi ve içtimaî olarak kendini ve dünyayı algılaması, ahlâkî bir kazanımla değerlendirmesi ahlâkî gelişim düzeylerinden hangi basamakta olduğuyla yakından alakalıdır. Bunun için belirli düzlem ve aşamalarda belirlenen ahlâkî gelişim alanları bireyin sahip olduğu ahlâkî donanım ve öğelere bağlı olmakla birlikte ahlâkî olgunluk düzeyi ile de yakından ilişkilidir. Ahlâkî gelişim kuramcılarında Lawrence Kohlberg'in kategorileştirdiği ahlâk aşamaları; bireyin olaylara karşı gösterdiği tepkilere, sorulan sorulara verdiği cevaplara göre yorumlanarak ahlâkî düzey ve olgunluk analizi yapılarak belirlenmiştir. Bu çalışmamızda Kohlberg'in belirlediği ahlâk düzeyine paralel olarak İslamî İlimler Fakültesi öğrencilerinin zihinlerinde var olan ahlâk kavramından hareketle ahlâkî olgunluk kavramına dair oluşturdukları metaforlar incelenmiştir. Üçüncü sınıf öğrencileriyle sınırlı olan bu çalışmaya 58 öğrenci katılmıştır. Araştırma kapsamındaki öğrencilere yönelik "Ahlâkî olgunluk.....a/e benzer; çünkü" biçimindeki eksik bırakılmış bir cümlenin yer aldığı formlar dağıtılmıştır. Bu sayede İslamî İlimler üçüncü sınıf öğrencilerinin ahlâkî olgunluk kavramına dair algılarını hangi metaforlarla ortaya koyacakları belirlenmeye ve metaforların ortak özellikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu formların bireysel olarak doldurulması istenmiş, çevresel desteklerden uzak kalınması gerektiği belirtilmiştir. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden olgubilim (fenomenoloji) desenine göre yapılandırılmıştır. 21-23 yaş aralığında 10 erkek, 48 kızın katıldığı çalışma; nitel araştırma yapılarak değerlendirilmiş, verilen cevaplar dört temel, on yedi alt kategoriye ayrılmıştır. Metaforlar temel ihtiyaçlar, değerler, soyut ve eylemsel benzetmeler ana kategorilerinde değerlendirilmiştir. Oluşturulan temel kategorilerin alt kategorilere ayrılarak daha net bir açılım yapılması sağlanmış, verilen cevaplar ve kategoriler arasında anlamlı bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmıştır. Verilen cevaplar doğrultusunda öğrencilerin ahlâkî olgunluk kavramına yükledikleri manalar, oluşturdukları metaforlar ve öne sürdükleri gerekçeler değerlendirilmiştir. Öğrencilerin ifade ettiği metaforları anlamlı gerekçelerle açıklaması bu çalışmanın geçerliğini etkileyen en önemli unsurdur. İslamî İlimler üçüncü sınıf öğrencilerine uygulanan bu çalışmada, metaforlar ve gerekçeler arasındaki anlamlı bağlantılar ve değerlendirmelerin yapılması sonucunda ahlâkî olgunluk kavramının eylemsel betimlemeler ve değer kazanımı yönünde bir eğilimde olduğu görülmüştür. Özellikle eylemsel benzetmeler nezdinde oluşturulan metaforlar ahlâk

ve ahlâkî olgunluğun fiiliyata dönük kısmının daha ağır bastığını göstermiştir. Yapılan bu çalışma alan yazında yapılan diğer çalışmalara ve literatür bilgisine yakın sonuçlar içermekle birlikte diğer çalışmalarla arasında anlamlı bir farklılık barındırmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, İslamî İlimler, Metafor, Ahlâk, Ahlâkî Olgunluk

Examination of The Metaphors of 3rd Grade Students of Islamic Sciences Regarding the Concept of Moral Maturity (Sample of Develi Islamic Sciences Faculty)

Abstract

The concepts of morality and moral awareness are important in terms of the individual's understanding, interpretation and moral grounding of the events and situations in the conditions and circumstances in which he/she lives. While the world that the individual perceives according to his/her own moral level shows the meaning he/she attributes to the concept of morality, the level of moral maturity expresses its reflections in the behavioral dimension. The concept of moral maturity, which is realized through the acquisition of morality, shows a change in both concrete and abstract terms in the developmental process. One of the main reasons for this change is the stage of moral development that the individual is in. The individual's individual and communal perception of himself and the world and his evaluation of the world with a moral achievement are closely related to the stage of moral development. For this reason, the areas of moral development, which are determined at certain levels and stages, are closely related to the level of moral maturity as well as the moral equipment and elements that the individual possesses. The stages of morality categorized by Lawrence Kohlberg, one of the moral development theorists, were determined by analyzing the moral level and maturity by interpreting the reactions of the individual to the events and the answers to the questions asked. In this study, in parallel with the level of morality determined by Kohlberg, the metaphors created by the students of the Faculty of Islamic Sciences about the concept of moral maturity based on the concept of morality in their minds were examined. 58 students participated in this study, which was limited to third grade students. Forms containing an incomplete sentence in the form of "Moral maturity is similar toa/ because" were distributed to the students within the scope of the research. In this way, it was tried to determine which metaphors the third year Islamic Sciences students would reveal their perceptions of the concept of moral maturity and to reveal the common features of the metaphors. These forms were asked to be filled in individually and it was stated that they should be kept away from environmental support. The research was structured according to the phenomenology design, one of the qualitative research methods. The study, in which 10 boys and 48 girls between the ages of 21-23 participated, was evaluated through qualitative research, and the answers given were divided into four basic and 17 subcategories. The metaphors created were evaluated under the main categories of basic needs, values, abstract and action analogies. The basic categories were divided into subcategories to provide a clearer explanation, and a meaningful integrity was tried to be created between the answers and categories. In line with the answers given, the

meanings that the students attributed to the concept of moral maturity, the metaphors they created and the justifications they put forward were evaluated. Explaining the metaphors with meaningful justifications is the most important factor affecting the validity of this study. In this study, which was applied to third-year Islamic Sciences students, as a result of the meaningful connections and evaluations between metaphors and justifications, it was seen that the concept of moral maturity tends towards actional descriptions and value acquisition. Especially the metaphors created in terms of actional analogies showed that the action-oriented part of morality and moral maturity is more dominant. Although this study contains results close to other studies in the literature and literature information, there is no significant difference between it and other studies.

Keywords: Religion, Islamic Sciences, Metaphor, Moral, Moral Maturity

Giriş

Ahlâk ve ahlâkî olgunluk kavramları gelişimsel ve terimsel manada birbiri ile bağlantılı olan, düşünsel ve eylemsel alanlarda birbirini tamamlayan kelimelerdir. Sahada ele alınan ahlâkî olgunluk kavramını daha iyi analiz edebilmek için ahlâk kavramının tanımını ele almak, ona yüklenen anlamları açıklamak, din, değerler, bilişsel düzey ve eylemsel aktivite olarak ahlâk, ahlâk anlayışları ve ahlâkî olgunluk terimlerinin bütünüyle özelliklerine yer vermek gerekmektedir.

Ahlâk; birçok filozof, eğitimci, psikolog, din bilimci ve sûfi tarafından ele alınan; fikirden eyleme bir yön çizen, inanç, değerler ve düşünce sistemi ile yakından ilişkili olan bütüncül bir kavramdır. Kök itibarıyla ahlâk; hulk (خلق) kelimesinin çoğulu olan, hulk veya huluk olarak adlandırılan, insanın ruhundaki huyu (nefiste yerleşmiş bir nitelik) ifade eden bir isimdir.¹ Huy, içinde barındırdığı özelliklere bağlı olarak güzel ya da kötü olarak adlandırılabilir.² İngilizce tanımında ise moral olarak ifade edilen ahlâk, Latince moralis kelimesinden türetilmiştir ve anlamca bu iki kelime birbirine yakın olup her ikisi de huy, karakter, hâl ve hareket tarzı gibi manalara gelir.³ Ahlâk kelimesinin sözlük manası seciyye, din, tabiat, insanın iç dünyasını ve dış dünyasını ifade eder.⁴ *Lisanü'l-Arab'da* insanın iç görünüşünü ve nefisini ifade eden bir kavram⁵ olarak tanımlanan ahlâk; mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan bir davranış kuralları bütünü olarak ele alınır.⁶ Genel manada ahlâk, belli bir dönemde belli insan topluluklarınca benimsenmiş olan, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin toplamıdır.⁷ Kök ve sözlük manalarında benzer ifadelerin yer

¹ Ali İbn Muhammed Cürcanî, *Tarifât Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 99.

² Hüsamettin Erdem, *Ahlâka Giriş* (Konya: Günay Ofset, 1994), 22; Mehmed Said Çekmegil, *Ahlâk Anlayışımız* (Malatya: Sanih Kütüphanesi Yayınları, 1969), 12.

³ Recep Kılıç, "Ahlâkî Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası Dergisi* 8/1993, 67.

⁴ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: yy, 1956), "Ahlâk", 10/86.

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 5.

⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975), 13.

alması hem genel literatürde hem de İslam literatüründe farklı açılımların yapılması ahlâkın hem fitrat hem din ve inançlar hem de değerler sistemi ile yakından ilişkili olduğunu gösterir.

Bir toplumda insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek için oluşturulan kural, ilke ve değerler bütünü⁸ olarak ifade edilen ahlâk kavramının hem derunî hem de eylemsel yönü vardır. Kişide yaratılıştan var olan ve kişinin sonradan kazandığı özellikleri kapsayan ahlâk kavramı hem subjektif hem de objektif yönleriyle insan ve insanın davranışlarıyla ilgilidir.⁹

Düşünce ve fiil ekseninden hareketle bireysel ve içtimaî yönü olan ahlâk; insanları insan yapan toplumun alt görüntüsü, insanın yaratılıştan ve sonradan eğitimle kazandığı ruh ve kalp halleridir.¹⁰ Kendisine mâl edilmesi itibarıyla bilişsel düşünce sistemi ile de paralellik arz eden ahlâk, insan nefsine köklü bir şekilde yerleştiği için fiil ve davranışların düşünmeden, zorlamaya ihtiyaç duymadan kolaylıkla ortaya çıkması durumu olarak da ifade edilir.¹¹

Bilişsel, eylemsel ve ruhî yönüne değinilen ahlâk aynı zamanda da duygu ve harekete hitap eden unsurlar içeren bir kavramdır. Ahlâkî davranışların şekillenmesini sağlayan, kişide ahlâkî duygu gelişimini destekleyen ahlâk kavramı tek başına bir olgu olmaktan ziyade eğitim ile birleştiğinde daha verimli olmaktadır.¹² Eğitimsel yönüne dikkat çekmekle birlikte düşünce dünyasında geliştirilen sistematik ahlâk ve ahlâk felsefesi anlayışları da bu kavramın her alanda derin bir şekilde incelendiğini gösterir. Bunun için temel ahlâk anlayışlarından bahsetmek ahlâk sahasını anlamak adına faydalı olacaktır. Özellikle ahlâk felsefesinin sistematize ettiği ahlâk anlayışına göre yedi ahlâk anlayışı vardır. Bunlar;

Mutluluk ahlâkî (ahlâklı olmayı mutlu olmakla eşdeğer görür),
Vazife ahlâkî (Kant'ın savunduğu temeli aklî melekelerle dayanan ahlâk),
Varoluşçu ahlâk (hiçbir genel ahlâkın bize yapacaklarımızı söyleyemeyeceği ahlâk anlayışı),
Ahlâksızlık ahlâkî (toplumca ve dince belirlenmiş olan ahlâkî değerleri değiştirmek ister),
Psikolojik ahlâk (ahlâkın kaynağını ruhî temayül ve bu temayüllere yön veren şuur olarak kabul eder),

Sosyolojik ahlâk (başkaları için yaşamayı ahlâk olarak görür),

Evrimsel ahlâk (insan davranışlarını beden fonksiyonlarına bağlar).¹³

Genel manada doğuştan temel ahlâkî düşünce, yargı ve duygunun bulunduğunu belirten araştırmacılar ahlâkın potansiyel bir güç olduğunu ifade ederler.¹⁴ Milattan önceki yıllardan günümüze kadar ele alınan, ahlâk felsefesinin temelini oluşturan ahlâk ve ahlâkî eylemler birçok düşünür tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu farklı görüşlere göre oluşturulan ahlâk

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 22.

⁹ Erdem, *Ahlâka Giriş*, 24.

¹⁰ Çekmegil, *Ahlâk Anlayışımız*, 9, 12.

¹¹ Erdem, *Ahlâka Giriş*, 25.

¹² Mehmet Zeki Aydın, *Ahlâk Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 4.

¹³ Osman Zahid Çiftçi-Nuri Çiçek, "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk", *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 120.

¹⁴ Çiftçi-Çiçek, "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk", 125.

anlayışının kaynağı bilgi, erdem, akıl, değerler, inanç olarak ifade edilmiştir. Mesela Sokrates'e göre bilgi bütün ahlâksal eylemlerin kaynağı olduğu gibi bütün yanlış eylemlerin kaynağı da bilgisizliktir. Ona göre her erdem, bir bilgidir.¹⁵ Bilge olan insan kendini tanır, neyi bilip bilmediğini ayırır. İnsan en çok kendisiyle uyum halinde olduğu zaman mutlu olabilir.¹⁶ Sokrates ahlâksal yaşamayı bilgiye dayandırır. Mutluluk ahlâkını bilgiyle açıklayan Sokrates, erdem ve fazilet sahibi olmanın yolunun sadece bilgidен geçtiğini ileri sürer.¹⁷

Kant'a göre ise ahlâk yolunun başlangıç noktası, insanın sahip olduğu zihinsel yatkınlıktır. Zihnini ahlâk duygusunun verilerine açık tutan bir insanın ahlâkî yatkınlık düzeyi yüksektir.¹⁸ Ahlâkî yatkınlık kişinin tabiatında bulunan temel ahlâk çizgisidir.¹⁹ Bilişsel düzeye göre hareket edilmesi gerektiğini ifade eden Kant, ahlâk ve ahlâkî eylemlerin baş noktası olarak aklı önceler. Kişinin ne kadar zihni yatkınlığı ve açıklığı varsa ahlâkî donanımı da o derece yüksek demektir.

Bir üçüncü anlayış ise bilgi ve aklı cemedir. Kişinin ahlâk sahibi olması ve ahlâkî eylemlerde bulunması için hem mevcut aklını kullanması, belli bir bilişsel yatkınlığın ve değerlendirme kapasitesinin hem de bilginin olması gerekir. Bu görüşe nispeten zıt bir anlayışla insanların ahlâkî ilkelere sahip olup olmamalarını onların bilinç ve bilgi düzeyiyle alakalı olmadığını söyleyen Bergson, kişinin dış görünüşünden, anlık değer ve yargı hükümlerinin çıkarılamayacağını belirtir. Ona göre sokaktan geçerken kimin hasta olup olmadığını anlayamadığımız gibi ahlâkî öğelere sahip olup olmadıklarını da bilemeyiz.²⁰

Bloom'un ise insanları ahlâklı ve ahlâksız olmaya yönlendiren bilincin, doğuştan olduğunu söylemesi ahlâk anlayışı ile dinsel ahlâk arasında bir bağ oluşturur. Ona göre temel ahlâk ilkeleri doğuştandır ve evrenseldir, ahlâkî öğretisi ve ilkelerin temeli doğuştan atılmıştır. Bebeklerle yapmış olduğu çalışmalarda Bloom, bebeklerin ahlâkî davranışlarına yöneldiğini gözlemlemiş, iyi-kötü, doğru-yanlış seçimlerinde güzeli, doğruyu seçtiklerini belirterek bebeklerin ahlâkî vasıflarla donanımlı ve akıllı bireyler olarak dünyaya geldiklerini ifade etmiştir.²¹

İslam ahlâk anlayışında ele aldığımızda ise İbn Miskeveyh'e göre ahlâk; nefsin bir hali olarak tanımlanırken²² Gazzâlî ise ahlâkî nefste yerleşmiş bir meleke olarak ifade eder.²³ Ona göre ahlâk bireyde bulunan erdemli duygu, düşünce ve davranışların melekeye dönüşmesi halidir. İslam'da ahlâk,

¹⁵ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1998), 40.

¹⁶ Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, 41.

¹⁷ Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, 43.

¹⁸ Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 26.

¹⁹ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 27.

²⁰ Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 7.

²¹ Paul Bloom, "The Moral Life of Babies", *Newyork Times Magazine* (Erişim: 22.03.2023); Çiftçi-Çiçek, "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk", 130-135.

²² İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 59

²³ Ebu Muhammed Gazzâlî, *İhyâu U'lumiddîn III*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 127.

imanî olgunluğun eseri, ürünü ve ölçütü olarak takdim edilir. Nitekim ahlâk insanî olgunluğun, insanî asaletin, yetkinliğin ve gelişmişliğin göstergesidir.²⁴ Ahlâk kavramına ve oluşturulan ahlâk anlayışlarına paralel olarak ahlâkî olgunluk kavramı da kendisine bu sahada daha çok bilişsel ve eylemsel manada yer bulur. Ahlâk anlayışının değer, inanç, duygu ve bilinç açısından kişinin ahlâka yüklediği manayı göstermesi son derece önemlidir. Onun için çalışmamızda yer alan ahlâkî olgunluk metaforlarını objektif bir şekilde değerlendirebilmek için ahlâkî olgunluk kavramının literatürdeki yerini bilmek gerekir.

Ahlâkî olgunluk; içselleştirilmiş ve vicdana yerleştirilmiş ahlâkî değerlerin kökleşmesini sağlayan kişinin tek başına olduğu halde dahi zihninde var olan ahlâkî değerlere aykırı davranmamayı gerektiren bir karakter özelliğidir.²⁵ Ama kişinin ahlâken olgun bir birey olabilmesi için ahlâkî değerleri sadece duygu, düşünce ve yargı olarak taşımak yeterli değildir. Bunun yanında o değerlerin tutum ve davranışa dönüştürecek kuvvetli bir bilinç düzeyinin olması gerekir.²⁶ Ahlâkî olgunluk kavramı ahlâkî biliş, duyuş ve davranışla ilgili beceri ve karakter özelliklerin bütünü olarak değerlendirilir.²⁷

Ahlâkî olgunluk bir yetkinleşme süreci olarak tanımlanabilir. Bu süreç kişinin akıl, duygu ve davranış bağlamında ahlâkî davranışın ortaya çıkışını kapsadığı gibi bütüncül bir yaklaşımla bu üç kilit elemanın birbiri ile en üst seviyede tavır geliştireceği bir kemâlât sürecidir.²⁸

Çok geniş kapsamla tanımlı yapılan ahlâkî olgunluk kavramı Kohlberg'in çalışmaları sonucu literatüre girmiştir. Kohlberg, çalışmalarını çocuklar üzerinde yapmıştır.²⁹ Çocukları ahlâken olgun olarak değerlendirmek için Kohlberg çocuklara ahlâkî ikilemler sunmuştur. Bu ikilemler karşısında akıl yürütmelerini puanlayarak çocukları derecelendirmiş, gösterdikleri yargı becerilerine göre tasnifte bulunmuştur. Son basamakta olgun yargı becerisi gösteren çocukları ahlâken olgun olarak değerlendirmiştir.³⁰ Batı alanında yapılan bu çalışmalara ek olarak İslam dünyasında ahlâkî olgunluk kavramıyla ilişkilendirilebilecek Tûsî ve İbn Miskeveyh'in olgunlaştırdığı tehzibü'l-ahlâk³¹ kavramı yerini alır. İslam ahlâkı nezdinde ele alındığında tehzibü'l-ahlâk anlayışı amelî, nazarî ve fiilî olarak karşımıza çıkar.³² İnsanın nazarî ve amelî yönünün gelişmesi tehzib geleneğinde ahlâkın kemâle

²⁴ Mehmet Şevki Aydın, *Eğitim Ahlâkı* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 22.

²⁵ Mustafa Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlâkî Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2008), 37.

²⁶ Francis Fukuyama, *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, çev: Ahmet Buğdaycı (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005), 55.

²⁷ Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. (New York: Bantam, 1992), 57.

²⁸ İshak Tekin, "Ahlâkî Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Ekim 2017), 2291.

²⁹ Semra Çinemre, *Lawrence Kohlberg: Ahlak Gelişim Teorisi ve Ahlak Eğitimi Yaklaşımı* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2022), 36.

³⁰ Lawrence Kohlberg, "Moral Education in The Schools: A Developmental View. School Review", *The University of Chicago Press Journals* 74/1 (1966), 7.

³¹ Tehzibü'l-ahlâk: Ahlâk eğitimi. Ahlâk felsefesinin araştırma alanında olan kavram İbn Miskeveyh ve Yahya İbn Adî tarafından kaleme alınıp kitaplaştırılmıştır.

³² Tekin, "Ahlâkî Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme", 2276.

ermesi ile mümkündür. İnsanın bilgi boyutunu ifade eden, bilgilerin alınıp ilimlerin öğrenildiği düşünsel-nazarî boyut; bu bilgi ve ilimlerin içselleştirildiği, güç ve fiile döndüğü, birbiri ile uyum içerisinde olduğu davranışsal-amelî boyuttur. Bu şekilde ilim ile eylemin birleşmesi amaçlanmakta, insanın kemalât noktasının bu iki boyutu ile hayata geçirilmesi üzerinde durulmaktadır. Tehzibü'l-ahlâkta nihai gaye insanın mutluluğudur. Bu amaç ve aşamalar sonucunda, bilişsel ve ahlâkî olgunluk sayesinde insanın Yaratıcısı ile arasında olan perdeler kalkacak yakınlığa erişilecektir.³³ Tehzibü'l-ahlâk nazariyesinde ahlâken olgun insan, bütün huylarının farkında olan, kusurlarını bilen ve dikkatli olan, faziletler konusunda hassas ve faziletleri davranış haline getiren, hedefi en yüksek mertebeye ulaşmak olan güzel ahlâktan haz alan kimsedir.³⁴

Ahlâkî farkındalığı özellikle vurgulayan, güzel ahlâkı her şeyin önüne yerleştiren İslamiyet kişinin ahlâklı, erdemli bireyler olmasının yanı sıra eyleme dönüklüğüyle ahlâkî olgunluğunu tamamlamış bireyler olmasını gaye edinir. Onun için temel İslâm ahlâkının eksikliği İslam şahsiyetinin güzelliğini, kemal ve olgunluğunu yitirmesi, birbirine bağlı olan gidişatının ve tekamülünün ortadan kalkması demektir.³⁵

Tüm bu kavram ve tanımlara örnek gösterildiği gibi aynı zamanda ahlâken olgun bireylerde bulunması gereken nitelikler üzerinde de titizlikle durulmuştur. Buradan hareketle ahlâkî olgunluk kavramı sadece kavramsal olarak karşımıza çıkmaktan ziyade eylemsel olarak da alan yazında yerini almıştır.³⁶

Evrensel ahlâk genelinde İslâm ahlâkı özelinde ahlâk edinimi hem bilgi hem de uygulama yönünde belirli aşama ve sistematiklerle gerçekleşmektedir. Bu sistematiki oluşturan ahlâk eğitimi hem bireysel hem de toplumsal olarak önemli bir yere sahiptir. Bunun önemine binaen ahlâk eğitimi ahlâkî olgunluğun sağlanabilmesi adına kritik bir süreçtir.³⁷ Geçmişten günümüze bakıldığında genel manada ahlâk eğitiminde üç ana yaklaşımın egemen olduğu görülür. Bunlardan ilki erdem merkezli ahlâk eğitimi yaklaşımıdır. Erdem merkezli yaklaşıma göre ahlâkî olgunluğun sağlanabilmesi için erdemlerin karaktere yerleşmesi gerekir. Karaktere yerleşmesi için erdemlerin uygun durumlarda düşünmeksizin, bilinçli ve istemli bir şekilde meydana gelmesi beklenir.³⁸ Ödev ahlâkını merkeze alan ahlâk eğitimi yaklaşımlarında ahlâkî olgunluk, kişinin muhakeme gücüne bağlıdır. Kişinin evrensel düzeyde kabul edilir bir davranış benimsemesi ve sergilemesi yargı yeteneklerini bir üst seviyede aktif kullanıp hayata geçirmesi ile mümkündür.³⁹ Hem erdem hem de ödev ahlâkını içine alan bütüncül

³³ Ibn Miskevî, *Tehzibü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 59.

³⁴ Yahya İbn Adî, *Tehzibü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 74.

³⁵ Said Havva, *Allah Erinin Ahlâk ve Kültürü*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Petek Yayınları, 1987), 243.

³⁶ Tekin, "Ahlâkî Olgunluk Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme", 2276.

³⁷ Aydın, *Eğitim Ahlâkı*, 25.

³⁸ Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 37.

³⁹ James R. Rest vd., "A Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research", *Journal of Moral Education* 29/4 (2000), 389-390.

yaklaşım merkezli ahlâk eğitimi yaklaşımında ahlâkî olgunluk ise erdem ve yargı becerilerinin aktif kazanımına dayanır. Erdemden yargıya, davranışsal boyuttan bilişsel sürece kadar kapsamlı bir şekilde ele alınan bu tür yaklaşımlarda ahlâkî olgunluğun kazanımı oldukça önemlidir. Her ne kadar farklı boyutlara işaret etse de bütüncül manada ele alındığında ahlâk edinimine ve ahlâkî olgunluğa vurgu söz konusudur.⁴⁰

Bu çalışmamızda Develi İslamî İlimler Fakültesi üçüncü sınıf şubelerinde okuyan öğrencilerin ahlâk anlayışlarına paralel olarak ahlâkî olgunluk kavramına dair oluşturdukları metaforlar incelenmiş, literatürde yer alan ahlâk, ahlâk anlayışları ve ahlâkî olgunluk nezdinde değerlendirilmiştir. Objektif çizgide gitmek adına çıkan sonuçlar literatürden aktardığımız bilgiler bazında ele alınmıştır.

Amaç

Bu çalışmanın amacı, İslamî İlimler üçüncü sınıf öğrencilerinin ahlâkî olgunluk kavramına dair algılarını metaforlar yoluyla ortaya koymaktır. Belirlenen metaforlar değerlendirilerek, bu genel amaç çerçevesinde araştırmaya ilişkin alt amaçlar şöyle sıralanmıştır:

İslamî ilimler üçüncü sınıf öğrencilerinin ahlâkî olgunluk kavramına dair oluşturdukları metaforlar nelerdir?

İslamî ilimler üçüncü sınıf öğrencilerinin ahlâkî olgunluk kavramına dair geliştirdikleri metaforların gerekçeleri nelerdir?

İslamî ilimler üçüncü sınıf öğrencilerinin ahlâkî olgunluk kavramına ilişkin sahip oldukları metaforlar hangi genel kategoriler altında gruplandırılabilir?

İslamî ilimler üçüncü sınıf öğrencilerinin ahlâkî olgunluk kavramına ilişkin oluşturulan genel kategoriler daha özel kategoriler nezdinde ne şekilde toplanabilir?

Yöntem

Araştırmaya 02.12.2022 yılında 43979 sayılı Kayseri Üniversitesi Etik Kurul Kararı ile Develi İslamî İlimler Fakültesi üçüncü sınıf öğrencilerinden 58 öğrenci (E=10, K=48) katılmıştır. Fakat araştırma sonunda 8 öğrenci metaforlarla gerekçeler arasında tutarlı ilişkilendirme yapamadığı için değerlendirmeye alınmamıştır. Araştırma kapsamındaki öğrencilere “*Ahlâkî olgunluk.....a/e benzer; çünkü*” biçimindeki bir cümle verilerek, öğrencilerin görüşlerini yazmaları istenmiştir.

Araştırma Modeli

Araştırmanın modelinde öğrencilerin ahlâkî olgunluk kavramına ilişkin algılarının metaforlar yolu ile belirlenmesi amacıyla nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji kullanılmıştır. Fenomenolojik çalışmaların temel özelliği tek bir kavram ya da düşüncenin ifade edildiği bir fenomene (olguya) odaklanmasıdır. Fenomenoloji farkında olduğumuz ancak ayrıntılı ve derin bir

⁴⁰ Tekin, “Ahlâkî Olgunluk Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme”, 2293.

anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanır.⁴¹ Bu kapsamda Kayseri Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi üçüncü sınıf öğrencilerinin, ahlâkî olgunluk kavramlarına odaklanmaları istenmiş, kavram çerçevesince farkında oldukları durumun derinliğine inerek olgu oluşturmaları istenerek algıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 02.12.2022 yılında 43979 sayılı Kayseri Üniversitesi Etik Kurul Kararı ile çalışmaya katılmayı kabul eden, gelişigüzel örnekleme yöntemi ile ulaşılan gönüllülük esasına göre belirlenen toplam 58 öğrenci (E=10, K=48) oluşturmaktadır.

Araştırmanın çalışma grubuna dâhil edilme kriterleri; İslamî İlimler Fakültesi üçüncü sınıf öğrencisi olmaktır.

Çalışmanın dışlanma kriteri ise; öğrencilerden herhangi birinin mecaz formuna ilişkin eksik beyanda bulunması, gerekçenin metaforla ilişkili olmamasıdır.

Veri Toplama Aracı

Araştırma kapsamındaki bireylere ahlâkî olgunluk kavramına ilişkin metaforik algılarının belirlenmesi amacıyla, “Ahlâkî olgunluk.....a/e benzer; çünkü” biçiminde doldurması gereken yerler boş bırakılmış formlar dağıtılmıştır. Öğrencilerden zaman sınırlaması olmadan eksik bırakılan yerleri istedikleri gibi doldurmaları istenmiştir. Doldurulan formlar toplandıktan sonra araştırmacı tarafından değerlendirme süreci başlatılmış ve sonrasında çözümleme sürecine geçilmiştir. Çözümleme işleminden sonra metafor listesi oluşturulmuş ve ortaya çıkan metaforlar listelenmiştir. Metaforlara dair gerekçelerin listeleri yapılarak alt kategoriler oluşturulmuş, sonrasında alt kategoriler temel kategorilere gruplandırılarak daha genel ve bütüncül bir alan oluşturulmuştur.

Veri Analizi

Araştırmanın veri toplama aşamasında toplam 58 öğrenci form doldurmuş, bunlar içinden anlamlı bir metafor kullanan 50 katılımcının formu değerlendirmeye alınmıştır. Bu eleme aşamasında mantıklı bir metafor kullanabilmek ve metaforu anlamlı gerekçe ile açıklayabilmek esas kriterlerdir. Eleme aşamasında iki ölçüt kullanılarak eleme yapılmıştır. Sebeplerden ilki metafor ile gerekçe arasında tutarlı bir bağlantı kuramamak, ikincisi aktarmak istediği düşüncüyü açık, net ve anlaşılır bir şekilde ifade edememektir.⁸ katılımcı anlamlı bir şekilde metafor ve gerekçe arasında bir bağ kuramadığından ve mantıksal dayanak oluşturamadığından araştırma kapsamı dışında bırakılmıştır. Eleme aşamasından sonra numaralandırılan formların bilgisayara girişi yapılmış, cinsiyet, metafor ve gerekçelerden oluşan tablolar oluşturularak, kategoriler belirlenmiştir. Metaforların çeşitli ve dağınık olması alt kategorilerin oluşturulmasından sonra temel kategorilerin oluşturulmasını gerekli kılmıştır. Tüm katılımcılara K1, K2 şeklinde birer sayı tanımlanmıştır. Bu kodlamanın yanına kadın katılımcılar

⁴¹ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 69.

için K, erkek katılımcılar için E kısaltması eklenmiştir. Harfin yanında yer alan sayılar ise öğrencinin sıra numarasını göstermektedir.

Değerlendirme aşamasında metaforlar ve gerekçeler tablolaştırılmış, frekans ve yüzde değerleri belirlenmiştir. Metafor ve gerekçeler baz alınarak 17 alt, 4 temel kategori oluşturulmuş, oluşturulan alt ve temel kategoriler belirtilen gerekçeler bağlamında ele alınmıştır. Metafor ve gerekçelerin derinlemesine incelenmesi anlamlı kategoriler oluşturmak adına titizlikle yapılmıştır. Metaforlarda üç temel öge (metafor, gerekçe ve metafor gerekçe arasındaki bağlantı)⁴² dikkate alınarak kategorileştirme yapılmıştır. Kategoriler belirlenirken hem literatürden faydalanılmış hem de içerik bazlı yeni kategoriler oluşturulmuştur. Bu çerçevede araştırmamızın kodlama ve kategorileştirme aşamalarında tümevarım yöntemi kullanılmıştır.

Bulgular

İslamî İlimler öğrencilerinin ahlâkî olgunluk kavramına dair oluşturdukları metaforlar, gerekçeleriyle birlikte değerlendirilerek 17 alt kategori oluşturulmuştur. Alt kategoriler, metaforlar, gerekçeler, frekans değeri ve metaforların tüm katılımcılar içindeki yaklaşık oranı Tablo 1’de verilmiştir.

TABLO 1: Katılımcıların ahlâkî olgunluk kavramına dair oluşturdukları metaforlar, gerekçeleri ve alt kategoriler⁴³

Grup	METAFOR	GEREKÇE	f	%	ALT KATEGORİ
K1	Çınar ağacı	Güçlü olması	1	2	Etkileycilik
K5, K11	Meyve ağacı (2)	Zamanla olgunlaşması	2	4	Zaman içindeki değişim
K18	Ağaç meyvesi	Zamanla olgunlaşması	1	2	
K21	Yol	Zamanla olgunlaşma	1	2	
K33	Ağacın dallarına	Zamanla olgunlaşması	1	2	
K47	Gül	Zamanla olgunlaşması	1	2	
E3, K45	Ağaç	Aşamalı olarak büyümesi	1	2	İşlevselliği
		Fayda sağlaması	1	2	

⁴² Arzu Ceylan, *Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıların Belirlenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 36, 37.

⁴³ Tablolarda yüzde değerleri, frekans ve katılımcı sayısı baz alınarak hesaplanmıştır.

K34	Toprak	Her şeyi içinde barındırması	1	2	
K31	Kitap	Tüm değerleri içinde taşması	1	2	
E8	Ağaçtaki yaprağa	Yaprak olmadan ağacın olmaması	1	2	
K37	Beyin	Doğru ve yerinde kullanılması	1	2	
K3, K19, K24, K38, K44	Güneş (5)	Işığın yansımaları	1	2	Çok yönlülük
		Fayda sağlaması	2	4	
		Aydınlatıcı olması	2	4	
K4	Gökyüzü	Temiz olması	1	2	Güzellik yönü
K17, E6	Yıldız (2)	Hayranlık uyandırması	1	2	
		Aydınlatıcı olması	1	2	
K8	Gül	Rağbet görmesi	1	2	
K42	Kar	Temiz olması	1	2	
K35	Çiçek	Özen istemesi	1	2	Değerlilik
K7	İnci	Nadir olması	1	2	
K9	Mücevher	Değerli ve dikkat çekici olması	1	2	
K27	Taş	Ciddiyet gerektirmesi	1	2	
K10	Dolar	Değer kaybetmemesi	1	2	
E5	Elmas	Dikkat çekici olması	1	2	
K12	Bilinçli bir anne	Rol model olması	2	4	Rehberlik
K26	Soy ağacı				
E2	Saat	Doğru yolu göstermesi	1	2	
K30	Kur'an	En doğru şekilde olması	1	2	
K28	Anne	Her ortamda kendini belli	1	2	

		etmesi			
K41	Çöldeki deveye	Kendini ve çevreyi bilir	1	2	
K15	Okyanus	Sonsuz bilgisi ve derinliğin olması	1	2	Bilgelik
K36, K2	Yemek (2)	Doyurucu olması	1	2	Temel İhtiyaç
		Fayda sağlaması	1	2	
K16, K23, K25	Su (3)	Faydalı olması	1	2	
		Yaşam için temel olması	1	2	
		Saf ve berrak olması	1	2	
K20	Su damlası	Biriktikçe artması	1	2	Yatırım
E1	Çukur	Öğretici olması	1	2	Deneyim
E7	Üsluba	Olgun olması	1	2	Kemalât
K29	Mutluluk	Olgun olması	1	2	
K46	Saygı	Olgun olması	1	2	
K22	Mum	Önce kendini sonra çevreyi aydınlatması	1	2	Faydalılık
K39	Dağ yamacı	Farklı görüş açısına sahip olunması	1	2	Görecelilik
K40	Doğru ve yanlış davranışlar	Karar verme olanağı	1	2	Kararlılık, Kararlı olma
K43	Hat mürekkebine	İz bırakması	1	2	Kalıcılık
TOPLAM			50	100	

Tablo 1 incelendiğinde 50 öğrenci tarafından 40 metafor geliştirildiği görülmektedir. Öğrencilerin ahlâkî olgunluk kavramına dair oluşturdukları metaforlar getirdikleri gerekçeler dikkate alınarak 17 alt kategoride toplanmıştır. Bu alt kategoriler “Etkileycilik”, “Zaman içindeki değişim”, “İşlevsellik”, “Çok yönlülük”, “Güzellik”, “Değerlilik”, “Rehberlik”, “Farkındalık”, “Bilgelik”, “Temel ihtiyaç”, “Yatırım”, “Deneyim”, “Kemalât”, “Faydalılık”, “Görecelilik”, “Kararlılık” ve “Kalıcılık” olarak belirlenmiştir. Bu alt kategoriler anlam kayması olmaması için gerekçeden direk anlaşıldığı gibi yapılmıştır. Genel çıkarım yapma ve değerlendirmenin daha verimli ve objektif olması için Tablo 2’de gösterilen temel kategorilere gruplandırılmıştır. Temel kategoriler belirlenirken hem literatürden faydalanılmış hem de içerik bazlı belirlemeler yapılmıştır.

Temel kategorilerin oluşturulması öğrencilerin ifade ve aktarılarına göre yapılırken aynı zamanda eğitimde kullanılan gelişim alanları⁴⁴ dikkate alınmış; biliş, duyuş ve devinişsel açıdan bütüncül bir kategori oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tablo 2: Tablo 1’de belirlenen alt kategorilerin temel kategorilerde birleştirilmesi⁴⁵

TEMEL KATEGORİLER			
Temel ihtiyaçlar (%10)	Değerler (%24)	Soyut benzetmeler (%14)	Eylemsel benzetmeler (%52)
Temel ihtiyaç (5)	Güzellik (5)	Kemalât (3)	Rehberlik (4)
	Etkileycilik (1)	Görecelilik (1)	Deneyim (1)
	Değerlilik (6)	Farkındalık (2)	Faydalılık (1)
		Bilgelik (1)	Kalıcılık (1)
			Çok yönlülük (5)
			Kararlılık (1)
			İşlevsellik (6)
			Zaman içinde değişim (6)
			Yatırım (1)

Tablo 2 incelendiğinde 17 alt kategorinin 4 temel kategoride gruplandırıldığı görülmektedir. Bu temel kategoriler “Temel ihtiyaçlar”, “Değerler”, “Soyut benzetmeler” ve “Eylemsel benzetmeler” olarak belirtilmiştir. Metafor gerekçe bağlamında her bir kategoriye örnekler aşağıda verilmiştir.

Temel ihtiyaçlar: Öğrencilerin temel ihtiyaçlar kategorisine yönelik olarak geliştirdikleri metaforları; “su” ve “yemek” şeklindedir. Buna göre, ahlâkî olgunluk kavramına yönelik ortaya çıkan metaforlara “Temel ihtiyaçlar” bazında bir benzetim yapıldığı görülmektedir. Öğrencilerin Temel ihtiyaçlar boyutu ile geliştirdikleri metafor ve yorumlardan bazılarını aşağıda yer verilmiştir.

Ahlâkî olgunluk kavramını “yemeğe” benzeten öğrenci “*yemek doyurucudur ve tüm vücudumuzu besler, güçlendirir*” der. (K36)

Ahlâkî olgunluk kavramını “suya” benzeten öğrenciler “*yaşamın temelidir, su olmadan yaşam olmaz*” (K23), “*su saf ve berraktır, yaşamında kişiyi berraklaştırması gerekir*” (K25), “*su yaşamın her koşulunda bireye fayda sağlar*” (K16) demişlerdir.

Değerler: Öğrencilerin bu kategoriye ait geliştirdikleri metaforlar; “Gökyüzü”, “Yıldız”, “Gül”, “Kar”, “Çınar ağacı”, “İnci”, “Elmas”, “Mücevher”, “Taş” ve “Dolar” dır. Bu metaforlar “Güzellik”, “Etkileycilik” ve “Değerlilik” başlıkları altında alt kategorilere yerleştirilmiştir. Ahlâkî

⁴⁴ Banu Yazgan İnanç vd., *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007).

⁴⁵ Metaforlar ve gerekçeler bağlamında oluşturulan alt kategorilerin daha kapsamlı ele alındığı temel kategorilerle gösterildiği tablodur. Öğrenci sayıları alt kategorilerin yanında parantez içerisinde gösterilmiştir. Yüzde hesaplamaları öğrenci sayısı baz alınarak yapılmıştır.

olgunluk kavramına yönelik ortaya çıkan metaforlara “Değerler” bazında şu şekilde benzetimler yapılmıştır.

Ahlâkî olgunluğun yaptıkları benzetmelerle güzellik yönünü vurgulayan öğrencilerden bir kısmı “yıldıza” benzetir ve “*bakan kişiyi kendisine hayran bırakır, göz alıcıdır*” (K17) der, bir diğeri “güle” benzetir “*herkes tarafından kokusu ve güzelliğiyle rağbet görür*” (K8) ifadesini kullanır.

Değerlilik özelliğini yansıtan benzetimiyle “mücevher” e benzeten öğrenci “*ahlâkî olgunluk mücevhere benzer çünkü o çok değerli ve dikkat çekici bir özelliktir*” (K9) tanımlaması yapar. “Elmas” metaforunu kullanan öğrenci ise “*ahlâkî olgunluk çok değerli bir özelliktir ve ahlâkî olgunluğa erişen kişi bulunduğu toplumda hep dikkat çeker*” (E5) ifadesinde bulunur.

Soyut Benzetmeler: Öğrencilerin bu kategoriye ait geliştirdikleri metaforlar; “Çöldeki deve”, “Okyanus”, “Mutluluk”, “Saygı”, “Dağ yamacı” dır. Bu metaforlar “Kemalât”, “Görecelilik”, “Farkındalık” ve “Bilgelik” başlıkları altında alt kategorilere yerleştirilmiştir. “Soyut benzetmeler” temel kategorisinde ele alınan metaforlara ait benzetimler şu şekildedir.

“Çöldeki deve” metaforuyla ahlâkî olgunluk kavramına dair gerekçe oluşturan öğrenci “*Yaşadığı bölgenin şartlarını ve koşullarını en iyi şekilde bilir ve ona göre davranır*” (K41) diyerek “Farkındalık” özelliğine dikkat çeker. “Mutluluk”, “Saygı” ve “Uslûb” metaforu ile benzetimde bulunan kişiler “*belirli bir olgunluk noktasına erişen kişinin sahip olacağı özelliktir*” betimlemesinde bulunarak “Kemalât” alt kategorisine vurgu yapar. (E7, K29, K46)

Ahlâkî olgunluğu “Dağ yamacı” metaforu ile ifade eden öğrenci “*Dağın her bir yamacından farklı yerlerin görüldüğü gibi ahlâken olgun olan insanların farklı görüş kabiliyeti olur*” (K39) gerekçesi sunarak “Görecelilik” alt kategorisine atıfta bulunur. “Okyanus” metaforu ile “Bilgelik” açılımı sunan kişi ise “*Ahlâken olgun olan insan aynı okyanus gibi sonsuz bir bilgi ve derinliğe sahiptir*” (K15) diyerek benzetim yapar.

Eylemsel Benzetmeler: Öğrencilerin “Eylemsel benzetmeler” kategorisine ait oluşturdukları metaforlar “Ağaçtaki yaprak”, “Güneş”, “Beyin”, “Kitap”, “Toprak”, “Ağaç”, “Ağacın meyvesi”, “Meyve ağacı”, “Kur’an”, “Yol”, “Gül”, “Ağacın dalları”, “Saat”, “Soy ağacı”, “Bilinçli bir anne”, “Su damlası”, “Çukur”, “Hat mürekkebi” ve “Doğru-yanlış davranışlar” dır. Bu metaforlar “Rehberlik”, “Deneyim”, “Faydalılık”, “Kalıcılık”, “Çok yönlülük”, “Kararlılık”, “İşlevsellik”, “Zaman içinde değişim” ve “Yatırım” şeklinde alt kategorilerde toplanmıştır. Bu metafor ve gerekçelere ait ifadeler şu şekildedir:

“Ağaçtaki yaprak” metaforu ile işlevsellik özelliğine vurgu yapan öğrenci “*Yaprak olmadan ağaç olmadığı gibi ahlâken olgun olmayan kişide tam donanımlı bir birey olmaz*” (E8) diyerek benzetim yapmıştır. “Beyin” metaforunun gerekçesini “*beyin doğru ve yerinde kullanıldığında nasıl daha etkin ve faydalı oluyorsa ahlâkî olgunluğa sahip kişi de öyledir*” (K37) diye belirterek “İşlevsellik” fonksiyonunu ifade etmiştir.

Ahlâkî olgunluk kavramını “Meyve ağacı” metaforu ile açıklayan öğrenciler “*Ahlâk, farkında ve bilinçli bulunduğu takdirde nasıl olgunlaşıyorsa meyve ağacı da zaman içerisinde gerekli şart ve koşulları sağladıkça belirli olgunluğa erişir*” (K5, K11) gerekçesi ile “Değişim” alt kategorisinde uygun eylemsel bir durum betimlemesinde bulunmuştur.

Rehberlik özelliğini yansıtan betimlemesiyle “Saat” metaforunu kullanan kişi “*Nasıl saat her zaman doğru vakti gösteriyorsa ahlâkî olgunluğa sahip kişinin yaşantı, hâl ve davranışları da doğru yolu gösterir*” (E2) demiştir. Davranışa dönüklüğün bir başka göstergesi olan “Faydalılık” kategorisinde değerlendirilen bir başka metafor da “Mum” metaforudur. Öğrenci “*Mum önce kendini sonra çevresini aydınlatır, ahlâken olgun olan kişinin de ilk önce kendine sonra da çevresine faydası vardır*” (K22) diyerek gerekçe sunmuştur.

“Su damlası” metaforunu kullanan öğrenci “*ahlâkın olgunlaşması ahlâkî davranışların artmasıdır, su damlaları da biriktikçe arttığı için su damlasına benzer*” (K20) diyerek “Yatırım” alt kategorisinde değerlendirilmiştir. İz bırakması manasında “Kalıcılık” alt kategorisinde değerlendirilen “Hat mürekkebi” metaforunu kullanan öğrenci “*Mürekkebin değdiği yerde iz bırakması olgun ahlâklı kişinin de girdiği ortamda iz bırakmasıdır*” (K43) demiştir.

Ahlâkî olgunluk kavramını “Doğru ve yanlış davranışlar” metaforu ile açıklayan öğrenci gerekçe olarak şunları söylemiş “*Doğru ve yanlış davranışlar nasıl kişinin karar vermesini etkiliyorsa ahlâkî olgunlukta kişinin eylemlerini etkiler*” (K40) ve “Kararlılık” alt kategorisine alınarak eylemsel benzetmede bulunmuştur.

Tartışma ve Sonuç

Ahlâkî olgunluk kavramının İslamî İlimler üçüncü sınıf öğrencileri baz alınarak değerlendirmeye alındığı bu çalışmada öğrencilerin metaforlar yoluyla algı, olgu ve bilgileri ölçülmek istenmiştir. Bu doğrultuda kullanılan fenomenolojik yaklaşım ile bireylerin zihninde var olan bilgileri metafor ve gerekçe gösterme yoluyla aktararak derinliğe inmesi sağlanmıştır. Literatürde ahlâkî olgunluk kavramına dair çok yönlü araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalar genel manada ahlâkî olgunluk düzeyi ve ölçeği⁴⁶ baz alınarak yapılmıştır. Ahlâkî olgunluk kavramına dair çalışmaların bir kısmı çeşitli ahlâkî olgunluk ile ilgili kavram ve özellikleri incelemiştir. Bunlardan Aytar ve Tatlı'nın çalışması⁴⁷ ahlâkî olgunluğun bireyin kişilik özellikleri ve bağışlama duygusu ile ilişkisinin ölçülmesi üzerine yapılırken, Ay'ın⁴⁸ incelediği konu ise dindarlık, saldırganlık ve ahlâkî olgunluk arasındaki

⁴⁶ Mustafa Şengün, Mevlüt Kaya, “Ahlâkî Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (Temmuz, 2007), 51-64; Mehmet Kök, Arzu Çakıcı, “Çocuklar İçin Ahlâkî Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 6/18 (Aralık, 2017), 711-730; Mustafa Fatih Ay, “Ahlâkî Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Bilimname* 3/43 (Kasım, 2020), 349-364.

⁴⁷ Abide Güngör Aytar, Sümeyya Tatlı, “Bireylerin Ahlâkî Olgunluk ve Bağışlama İstekliliğinin Kişilik Özellikleri ile İlişkisinin İncelenmesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (Ocak 2018), 207-223.

⁴⁸ Mustafa Fatih Ay, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlâkî Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler”, *Millî Eğitim* 50/232 (Güz 2021), 313-334.

ilişkinin saptanması üzerinedir. Alanda yer alan bazı doktora tezleri⁴⁹ de özellikle dindarlık ve ahlâkî olgunluk arasındaki bağı araştırılmasını konu edinmiştir. Ahlâkî olgunluğun incelendiği diğer alanlar okullar ve eğitim kademeleridir. Özellikle lise ve üniversite öğrencilerinin ahlâkî olgunluk düzeyinin saptanması üzerine yapılan çalışmalar⁵⁰ araştırmamızdan farklı bir içerikte yer alır. Eğitim kademeleri bazında incelenen konular ahlâkî olgunluk, düzey ve kavram bazında ele alınmış, ahlâkî olgunluk kavramına dair oluşturulan düşüncelere yer verilmemiştir. Öğrencilerin ahlâkî olgunluk kavramına dair bakışlarını metaforik algı yoluyla inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum çalışmamızı diğer çalışmalardan farklı kılmaktadır.

Çalışma sürecinde ilk başta bazı öğrenciler tarafından benzetim ve bağlantı kurma konusunda sıkıntı yaşansa da kısa bir zaman sonra sürece dahil olunmuştur. Metaforlar ve gerekçeler arasında çoğunlukla anlamlı bağlantılar kurulmuş, anlamsız açıklamalarda bulunan 8 öğrencinin formu çalışma dışında bırakılmıştır.

Metaforlar genel manada somut ifadelerle tanımlanmış, gerekçeler ise soyut olarak ifade edildiği için kategorilere ayırmada gerekçeler baz alınmıştır. Alt ve temel kategorilere ayırarak ikili tasnif kullanmanın amacı hem aşamalık ilkesine dikkat etmek hem de daha objektif bir değerlendirme yapmak içindir. Bu doğrultuda ilk önce gerekçe bazlı bir alt kategori oluşturulmuş sonrasında ise temel kategoriler altında gruplandırılarak objektif bir değerlendirme yapabilmek adına genel bir sonuç tablosu oluşturulmuştur.

Alt kategori yapma durumu özelden genele gitme açısından, tümevarım tekniğinin kullanılmasına kolaylık sağlamıştır. Hata payının azaltılmasında ve bilgilerin daha sistemli kategorileştirilmesinde fayda sağladığı için bu yöntem tercih edilmiştir.

Kızlara oranla erkek katılımcı sayısının az olması araştırmanın cinsiyet bazlı eşitsizliğini göstereceği düşünülmüş fakat araştırmada hem metaforlar hem de gerekçeler bazında cinsiyet farkını yansıtacak sonuçlar gözlemlenmemiştir. Cinsiyet olgusu araştırmanın hem uygulanmasında hem de sonuçların değerlendirmesinde etkileyici bir unsur olarak yer almamıştır. Kız ve erkek öğrenciler arasında cinsiyet bazlı ahlâkî olgunluk düzeyinde herhangi bir fark görünmemesi Aydemir ve Kaya⁵¹ tarafından yapılan çalışmanın sonucundan bağımsız değerlendirilebilir. Aydemir ve Kaya'nın çalışmasında kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre ahlâkî olgunluk düzeyinin yüksek çıktığına dair ulaştığı verilere bu çalışmamızda rastlanmamış, cinsiyetler arasında ahlâkî olgunluk düzeyine dair bir

⁴⁹ Emine Demirci, *Ahlâkî Olgunluk ve Dindarlık İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Ali Koçak, *Ahlâkî Olgunluk ve Dindarlık İlişkisi: Gümüşhane Örneği* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2022).

⁵⁰ Naciye Güven, "Moral Maturity Levels of Imam Hatip High School Students: The Case of Ortakoy District", *International Journal of Psychology and Educational Studies* 4/3 (2017), 42-52; Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 112; Hamza Aktaş, Saffet Kartopu, "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Ahlakî Olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/35 (Aralık 2016), 121-143.

⁵¹ Arcan Aydemir, Mevlüt Kaya, "Öğretmen Adaylarının Ahlâkî Olgunluk Düzeyleri ile Eğitim İnançlarını Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2021), 704.

farka ulaşılmamıştır. Bir diğer araştırmada da ahlâkî olgunluk düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterdiği sonucuna varılmıştır.⁵² Bu çalışmada ahlâkî olgunluk düzeyinde cinsiyet bazlı bir farklılaşmanın olmamasının sebeplerinden birisi çalışmaya katılan erkek sayısının kız sayısından oldukça az oluşudur. Nitekim iki cinsiyet arasındaki katılım oranı farkı oldukça yüksektir. Genel manada öğrenci yaş, cinsiyet ve bilgi seviyesi bağlamında olgu değerlendirmesi ağırlıklı olarak ele alınmıştır.

Araştırmada öğrencilerin kullandıkları dil ve ifadelerin daha anlaşılır ve bütünleyici olması beklenmiş ama tam manasıyla bu beklenti karşılanamamıştır. Onun için öğrencilerin ifade edici özelliklerinin geliştirilmesinin gerekliliği görülmüştür.

Dört temel kategoride sonuçlandırdığımız verilere göre temel ihtiyaçlar kategorisinde 5 kişinin, değerler kategorisinde 12 kişinin, soyut benzetmeler kategorisinde 7 kişinin ve eylemsel benzetmeler kategorisinde 26 kişinin kullandığı metaforlar soyut benzetmeler kategorisi hariç alt kategori başlıkları ve öğrenci sayısı ile paralellik göstermiştir. Fakat soyut benzetmeler kısmında alt kategori sayısına göre öğrenci sayısının az oluşu bu kategoride bir dağılıma olduğunu göstermektedir. Öğrenci sayısı-kategori dengesi bakımından uyumlu bir dağılım yapılamadığından çeşitlilik çok olmuştur. Değerler kategorisinde ise öğrenci sayısına göre alt kategorileştirmede daha uyumlu bir sınıflandırma yapılmasına rağmen öğrenci sayısı ile kategori sayısı burada da farklı sonuçlanmıştır. Öğrenci sayısı dikkate alınarak oluşturulan Tablo 2’de yüzdeler bakımından en yüksek kategori eylemsel benzetmeler kategorisi, en düşük kategori ise temel ihtiyaçlar kategorisidir. En yüksek ve en düşük sonuçların çıktığı kategoride hem öğrenci sayısı hem alt kategori başlıklarında doğru orantılı bir uyum söz konusu iken değerler ve soyut benzetmeler kategorisinde aynı durum söz konusu olmamıştır. Öğrenci sayısına göre alt kategori başlıkları uyum içerisinde çıkmamıştır. Bu çalışmanın en büyük sorunsalını öğrencilerin dağınık bir şekilde metafor geliştirmesi oluşturmuştur.

Araştırma sonucunda elde edilen metaforlardan çiçek, elmas, mücevher gibi metaforlar Dağcı’nın ahlâkî yargı üzerine yaptığı çalışmanın⁵³ sonucuyla paralellik göstermektedir. Değer biçme açısından ahlâk kategorisinde yer alarak çalışmamızdaki değerler kategorisi ile benzeşim oluşturmaktadır. Davranışa yönelik olarak değerlendirebileceğimiz metaforlardan anne, kitap, fidan gibi metaforların kullanılması da alan yazında bulunan araştırmaya⁵⁴ uygun olup, davranışsal boyutta ele alınarak bu çalışmadaki eylemsel kategorilerde gösterilen sonucu desteklemektedir.

Araştırma genelinde ahlâk ve ahlâkî olgunluğa dair çıkan veriler bir aykırılık göstermemiştir. Ahlâkî değerlere aykırı davranmama hali olan ahlâkî olgunluğa araştırma sonucunda da ulaşılmıştır. Çünkü hem eylemsel benzetmeler hem de değerler kategorisinin verilerinin yüksek çıkması ilim ve

⁵² Fuad Bakioğlu, Rukiye Şahin, “Kültürlerarası Tolerans ile Ahlâkî Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2013), 115.

⁵³ Abdullah Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Aralık 2021), 441.

⁵⁴ Armağan Köseoğlu, “Öğretmen Adaylarının Ahlak Kavramına İlişkin Metafor Kullanımı”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Ağustos 2015), 222.

eylemin bir arada ele alındığı sonucuna ulaştırmıştır. Aynı zamanda öğrencilerde sadece ödev merkezli ahlâkî olgunluk anlayışından ziyade erdem merkezli ve bütüncül merkezli bir ahlâkî olgunluk anlayışının olması dikkat çekmiştir. Bu sonuç öğrencilerin bilişsel düzey ve erdem merkezli metafor ve gerekçelerin kullanılmasından anlaşılmıştır. Çalışmamıza paralel bir sonuca ulaşan bir diğer araştırmada bilişsel düzey ve ahlâkî olgunluk arasında anlamlı bir bağlantı olduğunu gösteren çalışmadır.⁵⁵ Çalışmamızın sonucu bu araştırma ile de desteklenmektedir.

Araştırma sonuçları değerlendirildiğinde genel manada giriş kısmında verdiğimiz ahlâkî olgunluk kavramına ait literatür bilgisine paralel olarak eylemsel benzetmeler kategorisinde yer alan metafor ve gerekçeler daha ağırlıklı görülmüştür. Davranışa dönüklük kısmını ifade eden bu durum araştırma sonucunun aktarılan bilgilere paralel olarak sonuçlandığını göstermiştir. Değerler kategorisinin ikinci aşamada yüksek çıkması ise erdem ahlakı dediğimiz ahlâkî olgunluk çeşidinin göstergesiyle uyumlu bir şekilde veri sunmuştur.

Alanda yapılan diğer çalışmalara oranla⁵⁶ çalışmamızda temel ihtiyaçlar kategorisinde değerlendirilebilecek metaforların kullanımı oldukça azdır. Bu kategorinin yadsınamayacak şekilde düşük bir oranda çıkması ahlâk kavramının hayata etkisi konusunda araştırılması gereken bir diğer konu olarak değerlendirilebilir. Davranışsal ve değerler bazında ele alınan ahlâkî olgunluk kavramının ahlâklı olma ve eyleme dönüştürme açısından literatüre paralel bir oranda çıkması ise çalışmanın etkisi açısından önemlidir.

Metafor oluşturma çalışmalarının derunî bilgiyi analiz etme ve açığa çıkarma bazında önemli bir çalışma olması bu tür çalışmaların uygulama sıklığının artırılması gerekliliğini gösterir. Bunun için alan yazında hem bilgi hem davranış hem de değer ölçümü için daha fazla uygulanması faydalı olacaktır. Metafor kullanımı ile kişilerin herhangi bir kavram ya da duruma ilişkin benzetmeleri tespit edilerek, o kavram ya da durumun kişinin zihninde nasıl tasavvur edildiğine dair bilgi sahibi olunması⁵⁷ araştırma sahasının daha verimli analiz edilip etkin bir sonuca ulaşılmasını sağlayacaktır. Onun için özellikle ahlâkî kavramlarda kişinin bilinç üstünde ve altında oluşan bilgi, eylem ve duyuş özelliklerinin açığa çıkarılıp somut verilere ulaşılması açısından metafor çalışmaları önem arz eder.

Çalışmanın ahlâkî olgunluk kavramını anlama ve yaşantısal deneyim oluşturma adına hem literatüre hem de uygulama sahasına fayda sağlayacağı düşüncesinden hareketle daha geniş bir yelpaze de yaşantısal geri dönütler bazında da ele alınması araştırmanın genişletilmesi açısından yararlı olacaktır.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlâkı*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1998.

⁵⁵ Köseoğlu, “Öğretmen Adaylarının Ahlâk Kavramına İlişkin Metafor Kullanımı”, 221.

⁵⁶ Melike Özer Keskin vd., “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Etik Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *International Journal of Social Sciences* 5/4 (Aralık 2020), 54

⁵⁷ Fatma Çapçioğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin “Eğitim” ve “Din” Kavramına Ait Metaforik Algıları”, *Journal of Islamic Research* 34/1 (Mart 2023), 76.

- Ay, Mustafa Fatih. “Ahlâkî Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Bilimname* 3/43 (Kasım, 2020), 349-364.
- Ay, Mustafa Fatih. “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlâkî Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler”. *Millî Eğitim* 50/232 (Güz 2021), 313-334.
- Aydemir, Arcan; Kaya, Mevlüt. “Öğretmen Adaylarının Ahlâkî Olgunluk Düzeyleri ile Eğitim İnançlarını Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2021), 677-711.
- Aydın, Mehmet. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet Şevki. *Eğitim Ahlâkı*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ahlâk Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.
- Aytar, Abide Güngör; Tatlı, Sümeyya. “Bireylerin Ahlâkî Olgunluk ve Bağışlama İstekliliğinin Kişilik Özellikleri ile İlişkinin İncelenmesi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (Ocak 2018), 207-223.
- Bakioğlu, Fuad; Şahin, Rukiye. “Kültürlerarası Tolerans ile Ahlâkî Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2013), 108-116.
- Bergson, H. *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Bloom, Paul. “The Moral Life of Babies” *Newyork Times Magazine*. Erişim: 22.03.2023. <https://www.nytimes.com/2010/05/09/magazine/09babies-t.html>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Ceylan, Arzu. *Aile Kavramına İlişkin Metaforik Alguların Belirlenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çekmegil, Mehmed Said. *Ahlâk Anlayışımız*. Malatya: Sanih Kütüphanesi Yayınları, 1969.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çapçioğlu, Fatma. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin “Eğitim” ve “Din” Kavramına Ait Metaforik Alguları”. *Journal of Islamic Research* 34/1 (Mart 2023), 74-99.
- Çiftçi, Osman Zahid- Çiçek, Nuri. “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk”. *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*. ed. Asife Ünal. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Çinemre, Semra. *Lawrence Kohlberg: Ahlak Gelişim Teorisi ve Ahlak Eğitimi Yaklaşımı*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2022.
- Dağcı, Abdullah. “Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Algularının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Aralık 2021), 431-464.

- Demirci, Emine. *Ahlâkî Olgunluk ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erdem, Hüsamettin. *Ahlâka Giriş*. Konya: Günay Ofset, 1994.
- Fukuyama, Francis. *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. çev: Ahmet Buğdaycı. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Muhammed. *İhyâ'u U'lumiddîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Güven, Naciye. "Moral Maturity Levels of Imam Hatip High School Students: The Case of Ortakoy District". *International Journal of Psychology and Educational Studies* 4/3 (2017), 42-52.
- Havva, Said. *Allah Erinin Ahlâk ve Kültürü*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Petek Yayınları, 1987.
- Ibn Miskeveyh. *Tehzibü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- Keskin, Melike Özer vd. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Etik Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *International Journal of Social Sciences* 5/4 (Aralık 2020), 49-61.
- Kılıç, Recep. "Ahlâkî Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası Dergisi* 8 (Temmuz 1993), 67-78.
- Koçak, Ali. *Ahlâkî Olgunluk ve Dindarlık İlişkisi: Gümüşhane Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2022.
- Kohlberg, Lawrence. "Moral Education in The Schools: A Developmental View. School Review". *The University of Chicago Press Journals* 74/1 (1966), 1-30.
- Köseoğlu, Armağan. "Öğretmen Adaylarının Ahlâk Kavramına İlişkin Metafor Kullanımı". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Ağustos 2015), 219-225.
- Lickona, T. *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam, 1992.
- Rest, James R. vd. "A Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research". *Journal of Moral Education* 29/4 (2000), 381-395.
- Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlâkî Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2008.
- Şengün, Mustafa; Kaya, Mevlüt. "Ahlâkî Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (Temmuz, 2007), 51-64.
- Tekin, İshak. "Ahlâkî Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2275-2298.
- Yahya İbn Adî. *Tehzibü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2013.
- Yıldırım, Ali; Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

John Stuart Mill'in Aristoteles Mantığı Karşılaştırmalı Mantık ve Tümevarım Anlayışı

John Stuart Mill's Aristotelian Logic Comparative Logic and Induction Concept

Ahmet YÖRÜK

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mantık Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Logic Department PhD student
Isparta/Turkey
ahmet_yrk@yahoo.com| orcid.org/0000-0002-7648-5353

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 4 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 10 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Ahmet Yörük, "John Stuart Mill'in Aristoteles Mantığı Karşılaştırmalı Mantık ve Tümevarım Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 198-214.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

John Stuart Mill'in Aristoteles Mantığı Karşılaştırmalı Mantık ve Tümevarım Anlayışı Öz

John Stuart Mill mantık anlayışını 1843 yılında ilk baskısı yapılan *A System of Logic* adlı eserinde ortaya koymuştur. Mill için mantık, kanıtların değerlendirilmesine tabi olan anlama yetisinin işlemlerinden biri olup, bize bilinen doğrulardan bilinmeyene çıkarım sürecinde yardımcı olur. Mill, Aristoteles mantığının dayandığı kıyas anlayışına yeni bir bilgi vermediği gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Ona göre bilinen doğrulardan yola çıkarken ulaştığımız sonucun öncüllerde verilenlerden tamamen farklı olması gerekmektedir ki bunu sağlayacak olan çıkarım da gerçek bir çıkarım olarak tanımlanmaktadır. Mill bu doğrultuda mantığının epistemolojik temellerini sahip olduğu deneycilik düşüncesi ile oluşturur. O önermelerin oluşturulmasından çıkarım sürecine kadar duyuşsal varlık alanına dayanılması gerektiğini epistemolojik olarak gerekli görür. Mill tüm bilgilerin deneyimlerden elde edilen genellemelerden oluştuğunu düşünerek duyuşlarımıza sunulan gerçekler dışında hiçbir şey bilemeyeceğimizi savunur. A priori bilginin varlığını reddederek duyum ve zihnin kendi eylemleri hakkındaki bilincinin dışında hiçbir bilgi kaynağı kabul etmez ve Mill, mantığını gerçek önermelere ve çıkarımlara dayandırır. Başta mantık ve matematik olmak üzere bütün bilimlere bu anlayışa göre konumlandırmaya çalışır. Ona göre ancak bu şekilde oluşturulacak bir çıkarım süreci bilginin ilerlemesine katkı sağlayabilecektir. Mantığında duyuşsal gerçeklerden hareket etmek isteyen Mill önermeleri sözel ve gerçek diye ayırırken, çıkarımları da görünüşte ve gerçek çıkarımlar olarak ayırmıştır. Ona göre sözel önermeler olgusal dünya ile ilgili olmayıp, sadece adların anlamı ile ilgili olan içerikten yoksun önermelerdir. Yeni bir bilgi sağlayamayan bu önermeler formel mantık içerisinde ise önemli bir yere sahiptir. Olgusal dünya ile ilgili olan gerçek önermelere dayanmanın hem bilginin ilerletmenin hem de doğruluğunun bir koşulu olduğunu düşünen Mill çıkarımların da ancak gerçek önermelere dayalı olarak oluşturulmaları durumunda yeni bir bilgiye ulaştırabileceğini savunur. Bu anlayışla Mill, Aristoteles mantığının temelini oluşturan tümdengelimsel akıl yürütmeye dayalı kıyasın yeni bilgilere ulaşma konusunda tamamen yetersiz olduğunu ileri sürerek doğru bilgiye ulaştıracak yöntemin tümevarıma dayalı kıyas olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre tümevarım bütün bilimlerin, ilkelerin ve tümdengelimli bilimlerin temelinde yer alan genel önermeleri keşfetme ve kanıtlama işlemi olarak tanımlanabilecek, bilinen hakikatlerden bilinmeyen hakikatlere ulaşmanın kendisiyle mümkün olduğu bir çıkarım sürecidir. Mill'in büyük değer atfettiği tümevarıma Aristoteles aynı epistemolojik değeri vermez. Mantığı için merkezi bir görev üstlenen tümevarımın temellendirilmesinde Mill, nedensellik ilkesini kaynak olarak gösterir. Ancak tümevarımsal akıl yürütmenin dayandığı ve doğada gözlemlendiğimiz nedensellik yasası bünyesinde karmaşıklığı ve belirsizliği de içermektedir. Mill tümevarımın sonuçlarının epistemolojik olarak yeterli güvence sağlamadığını düşünerek, diyalektik ve retoriğe tümevarımsal olarak ulaşılan sonuçların bağlayıcılığı konusunda dikkat çekmiştir. Biz de Mill'in bu yaklaşımı doğrultusunda çalışmamızda Mill'in temel

mantık anlayışını belirleyip epistemolojisini Aristoteles ile karşılaştırmalı olarak her ikisinin tümevarım anlayışları çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Mantık, Aristoteles, John Stuart Mill, Epistemoloji, Tümevarım, Tümdengelim

**John Stuart Mill's Aristotelian Logic Comparative Logic and Induction Concept
Abstract**

John Stuart Mill revealed his understanding of logic in his work *A System of Logic*, which was first published in 1843. For Mill, logic is one of the operations of the understanding that is subject to the evaluation of evidence and helps us in the process of inferring from known truths to the unknown. Mill opposes the understanding of syllogism on which Aristotle's logic is based, on the grounds that it does not provide new information. According to him, the conclusion we reach when starting from known truths must be completely different from those given in the premises, and the inference that will ensure this is defined as a real inference. In this regard, Mill forms the epistemological foundations of his logic with his idea of empiricism. He sees it as epistemologically necessary that the field of sensory existence should be relied upon from the creation of propositions to the inference process. Mill thinks that all knowledge consists of generalizations obtained from experience and argues that we cannot know anything other than the facts presented to our senses. By denying the existence of a priori knowledge, Mill does not accept any source of information other than sensation and the mind's consciousness about its own actions, and Mill bases his logic on real propositions and inferences. He tries to position all sciences, especially logic and mathematics, according to this understanding. According to him, only an inference process created in this way can contribute to the advancement of our knowledge. Mill, who wanted to start from sensory facts in his logic, divided propositions into verbal and real, and inferences into apparent and real inferences. According to him, verbal propositions are not about the factual world, but are propositions devoid of content that are only about the meaning of names. These propositions, which cannot provide new information, have an important place in formal logic. Mill, who thinks that relying on real propositions about the phenomenal world is a condition of both advancing our knowledge and truth, argues that inferences can only lead to new knowledge if they are formed based on real propositions. With this understanding, Mill argued that syllogism based on deductive reasoning, which forms the basis of Aristotle's logic, was completely insufficient to reach new knowledge, and argued that the method that would lead to correct knowledge was inductive syllogism. According to him, induction can be defined as the process of discovering and proving the general propositions that lie at the basis of all sciences, principles and deductive sciences, and is a process of inference through which it is possible to reach unknown truths from known truths. Aristotle does not give the same epistemological value to induction, which Mill attaches great value to. In the foundation of induction, which plays a central role in his logic, Mill cites the principle of causality as the source. However, the law of causality on which inductive reasoning is based and which we observe in nature also includes complexity and uncertainty.

Considering that the results of induction do not provide sufficient epistemological assurance, Mill drew attention to the binding nature of the results reached inductively in dialectics and rhetoric. In line with Mill's approach, in our study, we will try to determine Mill's basic understanding of logic and evaluate his epistemology in comparison with Aristotle, within the framework of their understanding of induction.

Keywords: Logic, Aristotle, John Stuart Mill, Epistemology, Induction, Deduction

1. Giriş

Mantık, Aristoteles tarafından doğru düşüncenin ilke ve esaslarını belirlemek düşüncesi ile bir disiplin haline getirilmiştir. Bu disiplinin amacı doğru bilgiye götüren düşünce sistemini ve kurallarını ortaya koymaktır. Aristoteles'in düşüncesinde mantık bütün bilimlerden önce öğrenilmesi gereken bir alet ya da bilimlere giriştir. Bir yöntem olarak mantık bilginin elde edilmiş sürecinde bize nasıl düşünmemiz gerektiğinin ilke ve esaslarını göstererek doğru bilgi ve bilimlerin imkanını sağlamaktadır.

17. yüzyıla kadar bilimsel bir yöntem ve araç olarak geçerliliğini sürdüren Aristoteles'in mantık anlayışı bu yüzyıldan sonra bilginin ilerlemesine katkı sağlamadığı noktasında çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. İlk defa Francis Bacon'la başlayan Aristoteles'in mantığıyla hakikate ulaşamayacağı yönündeki eleştiriler daha sonra John Locke ve Rene Descartes ile birlikte devam etmiştir. 19. yüzyıl filozofu olan John Stuart Mill *A System of Logic*'i yazarken Aristoteles'in mantığına getirilen eleştirilerin farkındadır. O, özellikle geçerli kıyasların sonuçları zorunlu olarak öncüllerinden çıkıyorsa bu sonuçlar öncüllerinde zaten ifade edilenin ötesinde hiçbir şeyi iddia edemeyecektir. Dolayısıyla tümdengelimsel akıl yürütme yeni bilgi üretme ve gerekçelendirme konusunda tamamen yetersizdir. Mill bu düşüncelerle kıyasların bir tür *petitio principii*¹ olduklarını savunmaktadır.²

Mill çağdaşları olan Boole, De Morgan, Jevons ve Venn'in sembolik mantık çalışmaları hakkında da bilgi sahibidir. Onların bu çalışmalarına ilgi göstermediği gibi ölümünden kısa bir süre önce 5 Aralık 1871'de John Elliot Cairnes'e yazdığı mektupta çağdaşı Jevons'un sembolik mantık çalışması hakkındaki kitabını görmediğini ama kendisine aktarılanlardan anladığı kadarıyla bu konuda olumlu düşünmediğini ifade etmektedir. Çünkü o sembolik mantığın gereksiz karmaşıklıklarla dolu sorular ve verilerde soruların izin verdiğinden daha fazla kesinliğin varlığına işaret eden bir nitelikte olduğunu düşünmektedir. Aynı mektupta Boole ve De Morgan'ın çalışmalarına da değinen Mill

¹ Petitio Principii ispat edilecek olanı delil yerine alma yanlısıdır. Bu yanlış döngüsellik taşıyan, akıl yürütmeyle ortaya çıkar. Akıl yürütmelerinde sonuç, öncüllerden birinde yer alıyorsa, buna ispat edilecek olanı delil yerine alma denilir. Bkz.(İbrahim Emiroğlu; Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, 2018, 165).

² John Stuart Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto 1974, 183-185

onların çalışmalarını da çağın gereklerine aykırı olduğunu savunmuştur.³ Mill'in modern mantık çalışmalarına olan bu olumsuz tavrı Russell tarafından eleştirilmiştir. Russell'a göre Mill'in *System of Logic*'i şüphesiz onun zihninde a priori yöntemlerden ziyade deneysel yöntemlere yönelik bir savunma olarak ortaya çıkmıştır ve bu nedenle çok orijinal olmasa da faydalı olduğu söylenebilir. Ona göre Mill'in *System of Logic*'te tümevarımsal çıkarım dışındaki konular hakkında söylediği her şey gelenekseldir ve ayrıca barbara'daki tasımın bir *petitio principii* olduğu ve argümanın gerçekten tikellerden tikellere doğru olduğu yönündeki iddiası, bazı durumlarda bir dereceye kadar doğruluk taşısa da, kabul edilemez.⁴

Mill'in temel mantık eseri olan *A System of Logic*'in birçok yerinde atıfta bulunduğu üzere Richard Whately'nin *Elements of Logic* (1826) adlı kitabı Mill'in mantık üzerine ilk araştırmalarının oluşmasında önemli bir kaynaktır. Whately'nin bu eseri Mill'in mantık üzerine yayınlanan ilk eserinin temelini oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda *A System of Logic*'e ilham vermiştir.⁵

Bu bağlamda öncelikle Mill'in mantığı nasıl tanımladığının cevabını vermemiz gerekmektedir. Mill mantığı, bazen bir sanat, bazen de bir bilim olarak düşünülmektedir. Mill için mantık 'akıl yürüttüğümüzde gerçekleşen zihinsel sürecin analizi' aynı zamanda 'akıl yürütmeye dayanan kuralların analizini'de ifade etmektedir.⁶ Mantık, kanıtların değerlendirilmesine tabi olan anlama yetisinin işlemlerinin bilimidir, hem de bilinen doğrulardan bilinmeyene ilerleme sürecidir.⁷ Mantık inanç bilimi değil, ispat bilimidir. İnançın kanıtı dayandığını iddia ettiği sürece mantığın görevi, inancın sağlam temellere dayanıp dayanmadığını tespit etmek için bir test sağlamaktır.⁸ Mill'in mantığı akıl yürüttüğümüzde gerçekleşen zihinsel sürecin analizi ve akıl yürütmeyi de zihinsel bir süreç olarak tanımlamasından dolayı mantık ile psikoloji arasındaki ilişki ortaya çıkmaktadır. Mill mantığın psikolojinin bir parçası olduğunu düşünmektedir.⁹ Ona göre mantık, psikolojiden ayrı veya onunla koordineli bir bilim olmayıp psikolojinin bir parçası veya dalıdır ve teorik temellerini tamamen psikoloji'den almıştır.¹⁰ Mill, çalışmasının temelinde mantığı psikolojinin bir parçası olarak tanımlar; psikoloji genel olarak düşünceyle, mantık ise özel olarak geçerli düşünceyle ilgilidir.¹¹ Anlaşıldığı üzere mantık bilim açısından Mill'e göre zihinsel süreçlerle ilgili bir tanımlamaya sahipken bir sanat olarak ise akıl yürütme kurallarını gösteren bir uygulamayı ifade etmektedir. Bu anlamda hem akıl

³ John Stuart Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 17, E.M. Francis (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1972, 1862.

⁴ Bertrand Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon and Schuster, New York, 1956, 123.

⁵ David Godden, *Mill's System of Logic*. In W. M. Mander (Ed.), *Oxford Handbook Of British Philosophy In The Nineteenth Century*, (2014), 44-70, 8.

⁶ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 4.

⁷ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 12.

⁸ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 9.

⁹ 'So far as it is a science at all, it is a part, or branch, of Psychology' (Bkz. John Stuart Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 9, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1979, 359.).

¹⁰ 'Its theoretic grounds are wholly borrowed from Psychology' (Bkz. John Stuart Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 9, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1979, 359.)

¹¹ Ernest Nagel, *'Introduction' In John Stuart Mill's Philosophy Of Scientific Method*, Hafner Publishing Co, New York, 1950, xxxiii-xliii.

yürütme hem de bilgi çalışmaları mantığın içerisinde. Dolayısıyla mantık epistemolojik bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda bize bilinen doğrulardan bilinmeyene ilerleme sürecinde yardımcı olur.

Aristoteles ise eserlerinde mantığın ne sanat ne de bir bilim olarak tam bir tanımını yapmamaktadır. Aslında Aristoteles mantık kavramını hiç kullanmamış ve bu bilgi dalı ya da akıl yürütmenin incelenmesi için analitik kavramını kullanmıştır. Günümüzde kullanılan 'Logic' kavramını mantık anlamında ilk kullanan Aristoteles şarihlerinden Afrodisiyalı Aleksandros'tur.¹² Aristoteles bilim anlayışını *Metafizik* adlı eserinde bilimleri teorik, pratik ve poetik olarak sınıflandırarak ortaya koymuştur.¹³ Bu sınıflandırmada mantıktan ayrı bilim olarak söz edilmemektedir. Çünkü mantık ona göre tüm bilimlerden önce bilinmesi gereken bilmenin bir yöntemidir.¹⁴ Dolayısıyla Aristoteles için mantık diğer bilimler gibi kendi başına bir bilim olarak değil, öteki bilimlerin temel aracı sayılmaktadır.¹⁵ Mantık Aristoteles tarafından bir bilim olarak ortaya konmasa da bütün bilim alanlarında doğru bilgiye ulaştıracak bir araç ve hakikati açığa çıkararak bir yöntem olma işlevi ile asırlarca geçerliliğini sürdürmüş ve kabul görmüştür.

2. Mill'in Mantık Anlayışı

Epistemolojik bir yapıya sahip olan mantık bize bilinen doğrulardan bilinmeyene ilerleme sürecimizde yardımcı olmaktadır. Peki Mill için bilinen doğrulardan bilinmeyene nasıl ulaşılabilecektir? Bilindiği üzere Mill Aristoteles'in mantığının dayandığı kıyas anlayışını bir *petitio principii* içerdiği gerekçesiyle reddetmektedir. Ona göre bilgiye ulaşabilmemiz ve bilgiyi ilerletebilmemiz için yapmamız gereken bilinen doğrulardan yola çıkarken ulaştığımız sonucun öncüllerinden tamamen farklı olmasıdır. Bunu sağlayacak olan da çıkarım sürecinin gerçek bir çıkarım olarak ifade edilebilmesidir. Mill, sahip olduğu ampirizm düşüncesine paralel olarak gerçek çıkarımları oluşturacak öncüllerin ontolojik yapısının niteliğini açıklayarak mantığını kurmaya çalışır.

Bu anlayışla Mill tüm bilgilerin deneyimlerden elde edilen genellemelerden oluştuğunu iddia etmektedir. Ona göre doğa ya da bizim dışımızdaki herhangi bir şey hakkında duyularımıza sunulan gerçekler dışında hiçbir şey bilmeyiz. A priori bilgi yoktur; zihnen kavranabilecek ve sezgisel kanıtlara dayanan hiçbir gerçek yoktur. Duyum ve zihnin kendi eylemleri hakkındaki bilinci bilimizin tek materyalidir.¹⁶ Mill mantığının ilke ve normlarını formüle edip temellendirirken duyumu ve duyumsal algıyı merkeze alıp mantığını bu temel üzerine inşa eder.

Mill'e göre gerçekler bizim için iki şekilde bilinmektedir: Bazıları doğrudan ve kendiliğinden; bazıları başka gerçekler aracılığıyla. İlki sezginin veya bilincin konusudur; ikincisi ise çıkarımın

¹² David Ross, *Aristoteles*, Çeviren: Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, 1. Baskı, 2011, 46-47.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Divan Kitap, 1. Baskı, İstanbul 2017, 328-329.

¹⁴ Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2014, 21.

¹⁵ Hülya Altunya, *Diyalektikten Diyalojiye-Mantıksal Düşüncenin Tarihsel Dönüşümü*, Dilara Yayıncılık, 1. Baskı, Isparta, 2020, 110.

¹⁶ John Stuart Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 10, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1969, 125.

konusudur.¹⁷ Scare'ye göre Mill'in 'sezgi' sözcüğü yanıltıcıdır; burada sezgi a priori kavrama yetisini değil, bağlamın belirttiği gibi yalnızca duyumsamayı kastetmektedir. Deneyciliği aşılmaz bir temele oturtmak için, öncüllerin saf bilincin uygulanmasıyla elde edildiğini iddia ettiği bilginin aslında bir duyum temelinden yapılan çıkarımla elde edildiğinin gösterilmesi gerekiyordu. Mill'in göstermeyi amaçladığı şey, sahip olduğumuz tek dolaysız bilginin duyularımızın bilgisi olduğu ve bunların, çıkarım yoluyla tüm diğer bilgilerimizin türetildiği tek temel olduğudur.¹⁸ Tikellerden genellere yapılan tümevarım, ardından bu genellerden tikellere doğru bir kıyas süreci, istersek akıl yürütmemizi her zaman ifade edebileceğimiz bir biçimdir.¹⁹ Anlaşıldığı üzere Mill için dış dünya hakkında bilgiye sahip olmamız için duyularımızla elde ettiğimiz gerçekler ve bu deneyimlerden benzetme yoluyla çıkarılabilen diğer gerçekler dışında herhangi bir bilgi kaynağımız yoktur. Sezgisel kanıtlarla varlığı ispat edilmeye çalışılan *a priori* hiçbir bilgi yoktur.²⁰ Mill bu ifadeleri ile benimsemiş olduğu ampirizm düşüncesinin savunucusu olarak görüşlerini ortaya koymaktadır.

Mill, dünya hakkında hiçbir bilgilendirici iddianın *a priori* olmadığını savunması açısından bir ampiristtir ve mantıksal epistemolojisinde de mantık ve matematik de dâhil olmak üzere ampirizmin savunucusu olarak yazmıştır.²¹ Mill zihnin dışındaki gerçeklerin gözlem ve deneyimden bağımsız olarak bilinç tarafından bilinebileceği düşüncesine yaşadığı dönemde entelektüel desteğinin hâlen var olduğunu düşünmektedir. Ona göre kökeni hatırlanmayan her kökleşmiş inancın kendini akıl yoluyla haklı çıkarma zorunluluğundan kurtarması gerekmektedir. Ahlak, siyaset ve din alanındaki bu yanlış felsefenin başlıca gücü, matematiğin ve aynı türden dalların geçerliliğine yönelik alışlagelmiş uygulamalarda yatmaktadır.²² Mill yaşadığı yüzyılda ampirizmin en büyük temsilcilerinden olarak deneyimciliği savunmuş ve rasyonalizm benzeri düşünceleri reddetmiştir.²³ Mill a priori bilginin varlığını savunup temel hakikatlerin yalnızca akıl yoluyla idrak edilebileceğini savunan rasyonalist görüşü eleştirmekte ve tabiat bilimlerinin yanı sıra ahlak bilimleri içerisinde ifade ettiği çalışma alanlarında yanılı kaynağı olarak a priori bilgilerin varlığının kabulünü göstermektedir. Onun a priori bilginin kaynağına ilişkin bu retçi tavrı kendisini mantığının temelini oluşturan yasaların aynı zamanda gerçeğin yasaları da olması gerektiği düşüncesine yöneltti.

Mill'in dayandığı yasalar a posteriori nitelikteki yasalardır. Bu doğrultuda Mill mantığını gerçek önermeler ve çıkarımlara dayandırdı. O her türlü bilginin a posteriori nitelikte olduğunu varsayarak bütün bilimlere de başta mantık ve matematik olmak üzere bu hakikat anlayışına göre konumlandırmaya çalıştı. Ona göre mantık ilmi ile gerçekleşen çıkarım sürecinde çıkarımımızın

¹⁷ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 6.

¹⁸ Geoffry Scarre, *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, 5-6.

¹⁹ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 198.

²⁰ Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 10, 125.

²¹ John Skorupski, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press. 1. Published, Cambridge, 1998, 35-36.

²² Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 233.

²³ Nazım Hasırcı, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, Araştırma Yayınları, 1. Baskı, Mart 2022, 15

öncüllerini doğrudan bilincinde olduğumuz duyusal varlık alemi oluşturmalıdır.²⁴ Ancak bu şekildeki bir temel üzerinden gerçekleşen bir çıkarım süreci bizim bilгимizin ilerlemesine katkı sağlayıp hakikate ulaştırabilecektir.

Mantığında ampirizm düşüncesine uygun olarak duyusal gerçeklerden hareket etmek isteyen Mill bu doğrultuda hem önermeleri hem de çıkarımları iki ayrı kümeye ayırır. Önermeleri sözlü ve gerçek önermeler diye ayırırken²⁵ çıkarımları da görünen ve gerçek çıkarımlar şeklinde ayırır.²⁶ Mill'e göre sözlü önermeler terimin gerçek anlamıyla herhangi bir olgu meselesiyle değil, adların anlamıyla ilgili olan önermelerdir. Bu tür önermeler isimler ve anlamları tamamen keyfi olduğundan, kesin olarak söylemek gerekirse, doğruluk veya yanlışlığa duyarlı değildir; yalnızca kullanım veya geleneklere uygunluk veya uyumsuzluk açısından değerlendirilebilir ve yapabilecekleri tüm kanıtlar kullanım kanıtıdır.²⁷ Dolayısıyla sözlü önermeler, yüklem öznenin özüne ait olduğu yani yüklem, öznenin çağrıştırdığı şeyin tamamını veya bir kısmını ifade eden, ancak ismin anlamının tamamını veya bir kısmını daha önceden bilmeyenlere açıklamak dışında hiçbir amacı olmayan önermelerdir.²⁸ Gerçek önermeler ise Mill'e göre bir şeye, önermenin ondan söz ettiği ismin anlamında yer almayan bir olguyu yüklem. Yüklem özne tarafından çağrıştırılmayan herhangi bir niteliği çağrıştırdığı tüm genel veya özel önermeler bunlardır. Gerçek önermeler, eğer doğruysa, bilğimize katkıda bulunur ve zaten kullanılan isimlerde yer almayan bilgileri aktarırlar.²⁹

Mill için görünürde çıkarım ise, bir başkasından çıkarılan önermenin, analizde, ilkinde yer alan aynı iddianın ya da aynı iddianın bir kısmının tekrarı gibi görünmesi durumunda ortaya çıkar.³⁰ Ona göre tüm bu durumlarda gerçekte herhangi bir çıkarım yoktur, sonuçta yeni bir gerçek yoktur, öncüllerde zaten ileri sürülen ve bunları anlayan kişi için açık olandan başka bir şey yoktur. Sonuçta öne sürülen olgu ya orijinal önermede öne sürülen olguyla aynıdır ya da olgunun bir parçasıdır.³¹ Gerçek bir çıkarımda ise sonuçta yeni bir gerçek vardır, öncüllerde zaten ileri sürülenin dışında yeni bir bilgiye ulaşılmaktadır.³²

Mill'e göre sözel önermeler içerikten yoksun önermelerdir. Dolayısıyla formel mantığın çoğunlukla sözel önermelerden oluşturulmuş olmasından dolayı yeni bir bilgi sağlamamaktadır. Eğer mantığın bilgiyi ilerletmesi isteniyorsa gerçek önermelerden oluşturulmuş olması gerekmektedir. Mill sadece mantık için değil a priori temele sahip olduğu düşünülen diğer bilimler için de gerçek önermelere dayanmanın doğru olabilmelerinin bir koşulu olduğunu düşünmektedir. Bu doğrultuda çıkarımların da gerçek çıkarımlar olmaları ile ancak yeni bilgiye ulaştırabileceğini düşünmekte ve

²⁴ Godden, *Mill's System of Logic*, 12-13

²⁵ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 109-116.

²⁶ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 158-162.

²⁷ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 109.

²⁸ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 113.

²⁹ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 115-116.

³⁰ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 158.

³¹ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 160.

³² Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 160.

Aristoteles mantığın temeli olan tümdengelimsel kıyasın ise görünürde bir çıkarım olduğunu ifade etmektedir.

Kıyas, daha önce kabul edilen genel önermelerden ona eşit veya daha az genel olan diğer önermelerin çıkarıldığı tüm akıl yürütmeler olarak ifade edilmektedir.³³ Mill tanımını yaptığı bu kıyas anlayışına *A System Of Logic*'inde hem eleştiriler getirmiş hem kendisinden önce getirilen eleştirilerden bahsetmiştir. Ona göre Aristoteles'in kıyasını eleştirenler genelde ilk iki öncülde olmayan herhangi bir şeyin sonuç önermesinde bulunmadığı noktasına işaret etmişlerdir. Buna dayanarak Aristoteles mantığının bilimsel bir buluş yöntemi olmadığını, dolayısıyla bir metodoloji olarak değersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁴ Mill'e göre kıyas kurallarında sonuçta, öncüllerde varsayılandan daha fazla bir şey varsa, bu tasımın kötü olduğu evrensel olarak kabul edilir. Biçimsel olarak geçerli tümdengelimli bir argümanda, sonuç öncüllerde zaten ileri sürülmüştür. Bilgimizi ilerleten bir çıkarım haline gelebilmelerinin tek yolu tümdengelimsel olarak geçersiz olmalarıdır. Ama bu, aslında, daha önce bilinmeyen ya da bilindiği varsayılan kıyas ile hiçbir şeyin kanıtlanmadığı ya da kanıtlanamayacağı anlamına gelir. Sonucu kanıtlamak için bir argüman olarak ele alınan her kıyasta bir *petitio principii* olduğu kabul edilmelidir. Genellerden tikellere giden hiçbir akıl yürütme, bu haliyle bize hiçbir şeyi kanıtlayamaz. Çünkü genel bir ilkedden herhangi bir tikel çıkaramayız, ancak ilkenin kendisinin bilindiğini varsaydığı tikelleri çıkarabiliriz.³⁵ Dolayısıyla ona göre sonuçta, öncüllerde daha önce ileri sürülmemiş olan herhangi bir şey yoksa, argüman kısır ve ona bilimsel bir değer atfetmek imkansızdır.

Mill'e göre geçerli bir kıyasta sonucun kabulü için öncüllerin önceden kabul edilmesi gerektiğinden buradan çıkan sonucun geçerliliği için bir neden yoktur. Dolayısıyla bu şekilde elde edilen sonuç da rasyonel değildir. Kıyası döngüsel olarak kabul eden Mill kıyasın bize yeni bir bilgi vermediğini ve dolayısıyla bunun gerçek bir çıkarım biçimi olamayacağını savunur. Ona göre sonuç zaten büyük önermede saklı olarak bulunmaktadır. Aynı zamanda genelden tikele hiçbir çıkarım bize hiçbir şeyi kanıtlayamaz ve genel bir ilkedden tikelin çıkarılması da mümkün değildir. Mill'in Wellington Dükü örneğinden de anlaşıldığı üzere biz Wellington Dükü'nün öleceğine inanırız ki bunun da gerçek nedeni 'Bütün insanlar ölümlüdür' genel ilkesi değil çevremizde tanıdığımız birçok kişinin ölmüş olmasıdır. İşte bu gerçekler aslında akıl yürütmenin gerçek öncülleridir.³⁶ Mill için akıl yürütme tikellerden tikellere doğru olup, genel önermelerde önceden yapılmış bu çıkarımların kayıtları olmaktadır.

Aristoteles için en geçerli akıl yürütme tümdengelim bunun da en mükemmel formu kıyastır. Klasik mantık, akıl yürütmede esas olarak kıyası ele almıştır, asıl gaye kıyası incelemektir.³⁷ Aristoteles '*Kıyas bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey,*

³³ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 166.

³⁴ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 183.

³⁵ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 183-185.

³⁶ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 186.

³⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, 5.Basım, 2009, 137.

sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar.’³⁸ diyerek kıyas tanımını yapmaktadır. Kıyas ya da çıkarımda ‘verilen bir veya birden çok önermeden bir veya daha çok yeni önerme elde’ edilmektedir.³⁹ Dolayısıyla burada da kıyas oluşturulurken önermelerimiz bir takım hakikatlere ve prensiplere dayandırılır ve bilgimizin hareket noktasını bu doğru, zaruri ve vasıtasız prensipler oluşturmaktadır.⁴⁰ Aristoteles mantığının dayandığı bu prensipler şartsız, herhangi bir şeye dayanmayan ilk ve zorunlu olup ispatlama için dayanılan ilkelerdir. Nihayetinde düşüncelerimizin kanıtlamalar için dayanması gereken bir zemine ihtiyacı olup kendisi kanıtlanamayan ama tüm kanıtlamalar için temel olan bu ilkeler inkâr edilemez nitelikte olup inkârı kişiyi tutarsızlığa düşürür ve bilim yapma imkânı da ortadan kalkar.⁴¹ Bu ilkelerin kanıtlanmasını istemek sonsuza kadar gidebilecek bir kanıtlama zincirinin ortaya çıkması demektir ki bu da kanıtlamanın imkânsız olması demektir. Bu prensiplerin ispatlanamaz nitelikte olarak kabulü Aristoteles mantığı açısından önemlidir. Çünkü kıyas her türlü ispatlamasını bu ilkelerden hareketle gerçekleştirmektedir.

Peki, kendisi ispat olunamayan ama her tür ispatın kendisine dayanmak zorunda olduğu bu zaruri prensipler nasıl elde edilmektedir? Aristoteles’e göre doğuştan sahip olduğumuz herhangi bir ilke ya da prensip yoktur. Dolayısıyla bu prensiplerin sonradan kazanılmış oldukları yani duyular ile bilinen’in idrakinden sonra vücut buldukları sonucu ortaya çıkıyor.⁴² Aristoteles bu ilkelerin hem sezgi hem de tümevarım yoluyla elde edildiğini düşünmektedir. Bu konu ile alakalı eserlerine baktığımızda *İkinci Çözümlemeler*’de ‘O halde bize ilkeleri bildirenin gerekli olarak tümevarım olduğu apaçıktır. Çünkü duyumun kendisi bizde bütüncül bu tarzda husule getirir.’⁴³ diyerek ilkelere tümevarım ile ulaşıldığını savunurken *Metafizik* adlı eserinde ise deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan ruhun (nous) tümel ögeyi tanimasından bahsetmektedir.⁴⁴ Aristoteles için gerçek bilgi, tecrübe yoluyla elde edilen tümel önermelere dayanan bilgidir.⁴⁵ Bilginin ancak tümellerin bilgisi olabileceğini düşünen Aristoteles dış dünyada tecrübe edebildiğimiz tekil varlıkların ancak bir tümel altında onun bir üyesi olarak bilinebileceğini savunur. Dış dünyada gelip geçici olan belirsiz tekil varlıkların yanında belirli, kalıcı, sabit, mutlak, zorunlu ve evrensel nitelikte tümel kavramların da var olduğunu düşünen Aristoteles, bunların bilimin konusunu oluşturan asıl şeyler olduğunu düşünür.

Aristoteles’e göre bu tümel kavramlar oluşturulurken önce dış dünyada tecrübe ettiğimiz tekil varlıkların imgelerini alırız, akıl bunlardan birbirine benzer olanları gruplandırır daha sonra bunlar

³⁸ Aristoteles, *Organon III Birinci Analitikler*, Çeviren; Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, İstanbul 1966, 2.

³⁹ Şafak Ural, *Temel Mantık*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, 73.

⁴⁰ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara - 1974, 88.

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, 237.

⁴² Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 148.

⁴³ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, Çeviren; Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, 136.

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 109.

⁴⁵ Gülümser Durhan, *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Ağustos, 2020, 55-56.

arasında ortak olarak bulunan yönleri soyutlayıp diğerlerinden ayırarak tümel bir kavramı oluşturmuş olur.⁴⁶ Dolayısıyla varlık âlemine ait duyuşsal algıların zihin tarafından soyutlanmasıyla elde edilen bu tümel kavramlar da Aristoteles'in hakikat anlayışının temel noktasını oluşturmaktadır.

Mill de tümel kavramların oluşumunu tümevarımsal deneyime dayandırmaktadır. Ona göre belirli örneklerden herhangi bir sonuca varmak için bir zemin varsa, genel bir sonuca varmak için de bir zemin vardır. Gözlem ve deneyden yeni bir duruma varabiliyorsak, sonsuz bir sayıya da varabiliriz. Eğer geçmiş deneyimimizde doğru olan şey gelecek zamanda da geçerli olacaksa, yalnızca bireysel bir durumda değil, belirli bir tanımlamanın tüm durumlarında da geçerli olacaktır. A, B, C durumlarında geçerli tümevarım koşullarının gerçekleştiğine mantıksal olarak ikna olan araştırmacı, tüm insanlara ilişkin bir sonuç çıkarmakta da haklı olacaktır.⁴⁷ Dolayısıyla Mill için geçmişte tecrübelerimizle edindiğimiz tekil doğrular, aynı zamanda bütün durumlar için de geçerli olup sayısız çokluktaki olguları ispatlamak için kullanılabilir.⁴⁸

Mill için “.....insanın gözlemleyebildiği tek şey bireysel durumlardır. Tüm genel gerçeklerin bunlardan çıkarılması gerekir ve bunlar yeniden bunların içinde çözümlenebilir; çünkü genel bir hakikat, belirli hakikatlerin bir toplamından başka bir şey değildir; Sınırsız sayıda bireysel olgunun aynı anda onaylandığı veya reddedildiği kapsamlı bir ifade. Ancak genel bir önerme, tamamı gözlemlenmiş olan bir dizi özel olgunun kaydedilmesi ve hafızada saklanması için yalnızca özet bir form değildir. Genelleme sadece bir adlandırma süreci değil, aynı zamanda bir çıkarım sürecidir. Gözlemlendiğimiz örneklerden, bu örneklerde doğru bulduğumuz şeyin, ne kadar çok olursa olsun, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki tüm benzerler için de geçerli olduğu sonucunu çıkarmanın haklı olduğunu düşünüyoruz.”⁴⁹ Mill'in epistemolojisinde temel rolü duyuşsal tecrübeye dayalı tümevarımsal çıkarım oluşturmaktadır.

3. Aristoteles ve Mill Açısından Tümevarım ve Epistemolojik Önemi

Aristoteles eserlerinde tümevarıma dikkat çekmiş ve tümevarım için 'epagoge'⁵⁰ kelimesini kullanmıştır. Aristoteles için tümevarım tekil olgulardan genel bir olguya genelleştirme işlemidir. Duyular vasıtasıyla gelen algılar tümevarım yoluyla tümel bilgi haline getirilir.⁵¹ Ona göre bilimsel bilgiye ulaşmak için tümevarımdan hareket etmekteyiz. Onun hakikat anlayışının ve kanıt teorisinin temelini oluşturan kıyasların öncüllerini oluşturan tümel kavram ve önermelere tek tek duyuşsal

⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 109.

⁴⁷ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 196-205.

⁴⁸ Hasırcı, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, 90.

⁴⁹ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 186-187.

⁵⁰ Epagoge: Sürüme, sürüyerek götürme, getirme, induksiyon (tümevarma). Mantık'ta, tümel bir sonuca götürülecek şekilde bir dizi tekil örnekten hareket etmedir. Burada elde edilen tümel önermeler tüm kanıtlamanın kanıtlanamaz öncülleri olarak iş görürler. (Bkz; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, 2004, 105-107.)

⁵¹ Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, 45-46.

tecrübeler neticesinde elde edilen duyusal algıların sezgisel bir kavrayışla tümel hale getirilmeleri neticesinde ulaşılmaktadır.⁵²

Anlaşıldığı üzere Aristoteles için tümelin bilgisine ulaşmanın yöntemi tümevarımdır. Fakat Mill tümevarımı bilimsel anlamda değerlendirirken Aristoteles tümevarımı akıl yürütme anlamında düşünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in yaptığı tümevarım şekli tam ya da gerçek denilen tümevarım olurken Mill'in tümevarımı eksik tümevarım olarak ifade edilmektedir.⁵³ Eksik tümevarım Bacon'la başlayan daha sonra Mill tarafından geliştirilen mantıkçılarla birlikte özellikle pozitif bilimlerde kullanılan tümevarım çeşididir.⁵⁴ Eksik tümevarımı bütünüün bazı parçalarından hareketle o bütün hakkında genel bir yasaya ulaşmak ya da sınırlı sayıdaki deneyimlerden genel bir hüküm ortaya koymaktır şeklinde tanımlayabiliriz.⁵⁵ Tam tümevarım ise bir bütünü meydana getiren parçaların tamamı hakkında ayrı ayrı verilen hükümler vasıtasıyla, o bütün hakkında hüküm vermektir. Burada bir sınıfa giren tüm olaylar tek tek denenir, sayılır.⁵⁶ Ama şunu ifade etmek gerekirse Aristoteles'in kullanmış olduğu tam tümevarım şekli bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle bu tarz akıl yürütmenin, basit bir totoloji olarak kısır döngüden ibaret olan, yeni bir bilgi vermeyen, aynı düşünceyi değişik terimlerle, gereksiz olarak yinelemeye dayanan bir yöntem olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷

Hamdi Ragıp Atademir de eserinde Aristoteles için tümevarımın değerinden bahsedip, onun tümevarımlı kıyası akıl yürütmenin umumi ve başlangıç yöntemi olarak kabul ettiğinden bahsetmektedir.⁵⁸ Ancak Atademir'e göre duyuya dayanan bir tümevarım Aristoteles için zaruri'nin ilmi olan apodeiktik'in aleti olamadığı gibi her bilginin dayanması gereken ilk ve vasıtasız prensiplerini de sağlayamaz. Çünkü tümevarım bir şeyin sebebini ve ne olduğunu (mahiyetini) gösteremeyip ancak, o şeyin bir yüklemi olup olmadığını gösterebilir.⁵⁹ Aristoteles de *İkinci Analitikler* adlı eserinde tümevarımın herhangi bir şeyin ne olduğunu tasdik ve ispat edemeyeceğini, çünkü öz'ün tasdik ve ispatının duyum veya parmakla göstermek suretiyle yapılamayacağını ifade etmektedir.⁶⁰ Atademir Aristoteles'in tümevarımı ilmi isbat için gerekli prensiplerin elde edilmesinden ziyade, diyalektik'in, retorik'in bir aleti olarak gördüğünü düşünmekte ve tümevarımla bunlar arasında bir münasebetin varlığına işaret ettiğine değinerek Aristoteles için, tümevarımın bir nevi ikna tarzı, kandırma yolu olduğunu, yığına ve halka hitap ettiğini ifade etmektedir.⁶¹ Tümevarım, tartışılan bir konuda muhataba karşı üstün gelmek için kullanılabilir.⁶² Aristoteles tümevarımı daha ikna edici, daha

⁵² Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 94.

⁵³ Durhan, *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*, 146.

⁵⁴ Hasırcı, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, Araştırma Yayınları, 103

⁵⁵ Durhan, *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*, 14.

⁵⁶ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, 5.Baskı, İstanbul, 2016, 238.

⁵⁷ Durhan, *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*, 12.

⁵⁸ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 134.

⁵⁹ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 142-143.

⁶⁰ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 100.

⁶¹ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 141-142.

⁶² Yunus Emre Akbay, *Farabi'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme*, Üniversite Araştırmaları Dergisi, Cilt 6, Sayı 1, Sayfa: 13-25, 2023, 14.

açık ve kolayca bilinen bir yapıya sahip olmasından dolayı halk için uygun görürken, kıyasın cevap vermek için daha etkili olduğundan bahseder.⁶³ Bu ifadelerden Aristoteles'in tümevarımın öneminin farkında olmadığından söz edemeyiz. O, tikele ait bilgilerden, duyum ve tecrübeden hareketle ilk ilke ve prensiplerin elde edilmesinden; diyalektik ve retorik'e dayalı olarak oluşturulacak bilgilere kadar tümevarımın öneminin bilincinde olup bunu eserlerinde dile getirmiştir.

Mill'e göre ise bütün bilimlerin temelinde tümevarım vardır.⁶⁴ Tümevarım mevcut araştırmanın amaçları doğrultusunda, genel önermeleri keşfetme ve kanıtlama işlemi olarak tanımlanabilir. Ona göre ister bilimsel bir ilkeyi ister bireysel bir olguyu araştırıyor olalım ve ister deneyle ister muhakemeye ilerleyelim, çıkarımlar zincirindeki her adım esasen tümevarımlıdır. Tümevarım, belirli bir durumda veya durumlarda doğru olduğunu bildiğimiz şeyin, belirli açılardan öncekine benzeyen tüm durumlarda doğru olacağı sonucunu çıkardığımız zihinsel bir işlemdir. Başka bir deyişle, tümevarım, bir sınıfın belirli bireyleri için doğru olanın tüm sınıf için doğru olduğu veya belirli zamanlarda doğru olanın benzer koşullarda her zaman doğru olacağı sonucuna varma sürecidir. Tümevarım, bir çıkarım sürecidir; bilinenden bilinmeyene doğru ilerler ve çıkarım içermeyen herhangi bir işlem, sonucun çıkarıldığı öncüllerden daha geniş olmayan herhangi bir süreç, tümevarımın anlamı içine girmez.⁶⁵ Bu nedenle Mill tümevarımı gerçek bir akıl yürütme şekli ve çıkarım süreci olarak kabul etmektedir.

Mill için tümevarım epistemik temel için en uygun zemini oluşturduğundan Mill mantığı için merkezi bir görev üstlenmektedir. Peki, tümevarım bu merkezi görevini yerine getirirken epistemolojik temellendirmesini neye dayandırmaktadır? Mill bunu doğada var olduğunu düşündüğü nedensellik ilkesine bağlamaktadır. Ona göre bu ilke doğanın gidişatına ve evrenin düzenine ilişkin bir varsayımdır; yani doğada paralel durumlar gibi şeylerin var olduğu; bir kez olan şeyin, koşulların yeterli düzeyde benzerliği durumunda tekrar gerçekleşeceğini ve yalnızca yeniden değil, aynı koşulların tekrarlandığı sıklıkta tekrarlanacağını ifade etmektedir.⁶⁶ Ancak Mill tümevarımsal akıl yürütmenin dayandığı ve doğada gözlemlediğimiz bu nedensellik yasasında bir sorun görmektedir. Çünkü bu yasa, içerisinde karmaşıklığı ve belirsizliği de içermektedir. Ona göre her zaman değişmeyen deneyimlerden genelleme yapma eğilimimiz olmasına rağmen, bunu yapmaya her zaman yetkimiz yoktur. Çoğu durumda bu güvenceye sahip olamayız veya ancak çok orta derecede sahip olabiliriz. Buna sahip olma olasılığı, basit sayım yoluyla tümevarımın bazı dikkate değer durumlarda pratik olarak kanıt anlamına gelebileceği temeldir. Ancak bilimsel araştırmanın herhangi bir konusu hakkında böyle bir güvence elde edilemez.⁶⁷ Tümevarımın sonuçlarının epistemolojik olarak yeterli

⁶³ Aristoteles, *Organon V Topikler*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1952, 22.

⁶⁴ Hasırcı, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, 99.

⁶⁵ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 283-289.

⁶⁶ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 306.

⁶⁷ Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 7, 312-313.

güvence sağlamadığını gören Mill mantıksal epistemolojisinin tamamlayıcısı olarak retoriğe yönelmiştir.

Mill'in tümevarım yöntemindeki sorun onu psikoloji ve mantıktan politika ve retoriğe yönlendirmektedir. Tümevarımsal akıl yürütmeyi iknaya bağlayan Mill, bu nedenle kendi deneyimimizle ulaşılan genelleme ile insanlığın kümülatif deneyimini birleştirerek akıl yürütmemizin geçerliliğini sağlamaya çalışır. Nedenlerin karmaşıklığı ve belirsizliği üzerinden tümevarımın orta derece bir güvence sağlayacağını düşünen Mill, bireysel deneyimlerden ulaşılan genelleme ile insanlığın ortak oluşturduğu kümülatif deneyimi kamusal bir retorik ile birleştirerek tümevarımsal bir akıl yürütme ile elde edilen sonucun geçerliliğini sağlamaya çalışır.⁶⁸ Özellikle *Özgürlük Üzerine* adlı eserinin 'Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü Üzerine' kısmında, diyalektik bir şekilde gerçekleşen kamusal bir tartışma ile retoriksel bir iknanın hakikati belirleyebileceğini düşünmektedir.⁶⁹ Peki, kamusal bir tartışma ile hakikat belirlenmeye çalışılırken hata yapılamaz mı? Özellikle din, siyaset ve ahlak konularında bizi hatalı düşüncelere kapılmaktan ne kurtarabilir? Bu soruların cevabını Mill'in mantık anlayışı içerisinde bulabilmekteyiz. Mill için de Aristoteles'te olduğu gibi yanlışların incelenmesi mantığın bir parçasıdır. Bu doğrultuda Mill *A System Of Logic*'in 5. Kitabında Aristoteles'in *Sophistici Elenchi*'sine paralel bir şekilde hata listelerini tekrar etmiştir. Mill'in bu kitabında sınıflandırdığı yanlışların bilinmesi bireyleri muhtemel hatalara karşı korurken aynı zamanda hataların bireyler tarafından daha kolay bir şekilde tespit edilmesini sağlayacaktır.

Sonuç

Mill Aristoteles'in mantığının dayandığı temel olan kıyas anlayışını bir *petitio principii* içerdiği gerekçesiyle reddetmiştir. Mill mantıksal epistemolojisinde mantık ve matematik de dâhil olmak üzere ampirizmin savunucusu olarak yazmıştır. Ona göre doğa ya da bizim dışımızdaki herhangi bir şey hakkında duyularımıza sunulan gerçekler dışında hiçbir şey bilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla a priori bilgi yoktur; dış dünya hakkında bilgiye sahip olmamız için duyularımızla elde ettiğimiz gerçekler ve bu deneyimlerden analogik yollarla çıkarılabilen diğer gerçekler dışında herhangi bir bilgi kaynağımız yoktur. Mill tabiat bilimleri yanı sıra ahlak bilimleri içerisinde ifade ettiği çalışma alanlarında yanlış bilgi kaynağı olarak a priori bilgilerin varlığının kabulünü göstermektedir. Mill tüm çalışmasında tümdengelim dayalı mantık anlayışını yıkıp bunun yerine deneyime dayalı tümevarımsal mantık anlayışını yerleştirmeye çalışmıştır.

Aristoteles için tümevarım tekil olgulardan genel bir olguya genelleştirme işlemidir. Onun hakikat anlayışının ve kanıt teorisinin temelini oluşturan kıyasların öncüllerini oluşturan tümel kavram ve önermelere tek tek duyusal tecrübeler neticesinde elde edilen duyusal algıların sezgisel bir

⁶⁸ James P. Zappen, *The Logic and Rhetoric of John Stuart Mill, Philosophy and Rhetoric*, Vol. 26, No.3. The Pennsylvania State University Park PA, 1993, 191-194.

⁶⁹ John Stuart Mill, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 18, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1977, 258-259. Ayrıca Bkz. (Brady Alexander, 'Introduction' in *Essays on Politics and Society, The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 18, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1977, ix-lxx.)

kavrayışla tümel hale getirilmeleri neticesinde ulaşılmaktadır. Ancak tümevarıma biçilen epistemolojik değer açısından Aristoteles ve Mill ayrılmaktadır. Aristoteles tümevarımı ilmi ispat için gerekli prensiplerin elde edilmesinden ziyade, diyalektik ve retorik'in bir aleti olarak görmekte ve tümevarımın bir nevi ikna tarzı, kandırma yolu olduğunu; yığma ve halka hitap ettiğini düşünmektedir. Ayrıca Aristoteles tümevarımın herhangi bir şeyin ne olduğunu tasdik ve ispat edemeyeceğini; çünkü öz'ün tasdik ve ispatının duyum veya parmakla göstermek suretiyle yapılamayacağını ifade etmektedir. Mill'e göre ise tüm bilimlerin, ilkelerin, hatta tündengelimli veya kanıtlayıcı bilimlerin bile temeli tümevarımdır. Ona göre tümevarım mevcut araştırmanın amaçları doğrultusunda, genel önermeleri keşfetme ve kanıtlama işlemidir. Mill açısından tümevarım epistemik temel için en uygun zemini oluşturduğundan mantığında merkezi bir görev üstlenmektedir. Mill tümevarımın epistemolojik olarak inandırıcılığını doğada var olduğunu düşündüğü nedensellik ilkesine bağlamaktadır. Ancak Mill tümevarımsal akıl yürütmenin dayandığı ve doğada gözlemlendiğimiz bu nedensellik yasasında bir sorun olduğunu da düşünmektedir. Çünkü ona göre bu yasa içerisinde karmaşıklık ve belirsizliği barındırmaktadır. Bundan dolayı Mill tümevarımsal akıl yürütmenin sonuçlarının bağlayıcılığının aynı zamanda diyalektik bir tartışma ve iknaya bağlı olduğunu düşünerek kamusal bir tartışma retorisi ile hakikatin belirlenebileceğini düşünmektedir. Hakikatin bu şekilde açığa çıkarılmasında hatalı görüşlere karşı korunabilmek için ise *A System Of Logic*'in 5. Kitabında hataların listesini sunarak olası yanlışların gerçekleşebileceği durumları gösterme ihtiyacı hissetmiştir. Kişiler hataların nerede ve ne şekilde yapıldığını bilmeleri durumunda gösterilen bu hatalı düşüncelere kapılmadan hakikatin bir uzlaşma ile açığa çıkarılması mümkün olabilecektir. Bu bilgiler doğrultusunda Mill'in diyalektik ve retorisi tümevarımsal akıl yürütme sonucu ulaşılan hakikatlerin bağlayıcılığı noktasında değerlendirdiği ve kurmaya çalıştığı mantıksal epistemolojisinin tamamlayıcısı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akbay, Yunus Emre, *Farabi'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme*, Üniversite Araştırmaları Dergisi, Cilt 6, Sayı 1, Sayfa: 13-25, 2023.
- Akkaya, Mehmet, *Filozofça Bilgi Kuramı*, Belge Yayınları, 1.Baskı, 2019.
- Altunya, Hülya, *Diyalektikten Diyalojiye-Mantıksal Düşüncenin Tarihsel Dönüşümü*, Dilara Yayıncılık, 1. Baskı, Isparta, 2020.
- Altunya, Hülya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyenay Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2014.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.
- Aristoteles, *Organon III Birinci Analitikler*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, İstanbul, 1966.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Divan Kitap, 1.Baskı, 2017.

- Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989.
- Aristoteles, *Organon V Topikler*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952.
- Brady, Alexander, 'Introduction' in *Essays on Politics and Society, The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 18, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- Durhan, Gülümser, *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Ağustos, 2020.
- Emiroğlu, İbrahim, Altunya, Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, 5.Basım, 2009.
- Francis, E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, 2004.
- Godden, David, *Mill's System of Logic*, in W.M. Mander (Ed.), *Oxford Handbook Of British Philosophy In The Nineteenth Century*, pp. 44-70, Oxford, 2014.
- Hasırcı, Nazım, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, Araştırma Yayınları, 1. Baskı, Mart, 2022.
- Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 1, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1981.
- Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 7, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1974.
- Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 9, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1979.
- Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 10, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1969.
- Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 17, Francis E.M (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1972.
- Mill, John Stuart, *The Collected Works Of John Stuart Mill*, vol. 18, J.M. Robson (Ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- Nagel, Ernest, 'Introduction' in *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, Hafner Publishing Co, New York, 1950.
- Ross, David, *Aristoteles*, Çeviren: Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, 1. Baskı, 2011.
- Russell, Bertrand, *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon and Schuster. New York, 1956.
- Scarre, Geoffry, *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Skorupski, John, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press. 1. Published, Cambridge, 1998.

Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, 5.Baskı, İstanbul, 2016.

Ural, Şafak, *Temel Mantık*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

Zappen, James P., *The Logic and Rhetoric of John Stuart Mill, Philosophy and Rhetoric*, Vol. 26, No.3. The Pennsylvania State University Park PA, 1993.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı: Dinî ve Sosyokültürel Çevre

The Emergence of Mu'tazila: Religious and Sociocultural Environment

Galip TÜRCAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Science
Isparta/Türkiye
galipturcan@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2486-4431

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 2 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi | Accepted: 28 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2023

Atıf | Cite as: Galip Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı: Dinî ve Sosyokültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Aralık 2023/2), 215-248.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı: Dinî ve Sosyokültürel Çevre

Öz

Mu'tezile'nin oluşumuna ilişkin ilk fikrî temelin nerede nasıl ortaya çıktığı tarihî veriler üzerinden tespit edilecek niteliktedir. Buna göre Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ, Medine'de dünyaya gelmiş ve sonraki süreçte güçlü bir şekilde benimseyip savunacağı itikâdî/kelâmî tercihleri yine orada almış olduğu sistematik dersler üzerinden bir anlamda inşa etmiştir. Hz. Ali'nin torunu ve Muhammed ibnu'l-Hanefiyye'nin oğlu olan Ebû Haşim, Vâsıl b. Atâ'ya ders vermiş ve onun başkalarına göre farklı sayılabilecek tutumlarının gelişimine etkin katkı sağlamıştır. Vâsıl b. Atâ elbette Ebû Haşim üzerinden Muhammed ibnu'l-Hanefiyye'nin dinî/itikâdî görüşlerine de ulaşmış olmaktadır. Nitekim Mu'tezile tabakat kitapları Ebû Haşim'in, mu'tezilî tenzih tutumunu Vâsıl b. Atâ'ya öğrettiğine ilişkin açık tespitleri bize bildirmektedir. Şu halde tenzihî tutum Ebû Haşim ve Muhammed ibnu'l-Hanefiyye yoluyla Hz. Ali'ye dayandırıldığı gibi sahabenin ileri gelenlerinin de aynı yaklaşımı benimsediği yine sözü edilen tabakat kitaplarında dile getirilmektedir. İnsanın iradesi ve sorumluluğu da ilk günden itibaren Mu'tezile tarafından savunulmuş ayrıca bu temel mezhebî tercih kendi iddialarına göre sahabenin belli kesimi tarafından tam da mu'tezilî yaklaşımın belirlediği çerçevede anlaşılıp itikâdî bir ilke olarak kabul edilmiştir. Vâsıl b. Atâ Basra'ya geçtikten sonra en yakınındaki kişi olan Amr b. Ubeyd ile birlikte Hasan Basrî'nin ders halkasına katılmış ve büyük günah ile ilgili bir tartışma sonucunda her ikisi de hocalarının ders halkasından ayrılmıştır. Ancak tarihî kayıtlar gösteriyor ki ilerleyen süreçte belirginleşen ilk i'tizâlî yaklaşımlar tanımlanırken konular dolaylı bile olsa Hasan Basrî ile de müzakere edilmiştir.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışını ve gelişimini daha iyi kavramak, dinî kültürel zemini yanında içine doğduğu sosyokültürel ve siyasî çevrenin ayrıca değerlendirilmesini gerektirmektedir. Mu'tezilî kurucu kimliğin hem kişiler hem de toplumsal kesim bağlamında ele alınıp irdelenmesi ve ilgili kimliğin inşasında etkin olan bilimsel kültürel çevreye ayrıca işaret edilmesi söz konusu değerlendirmeye dahildir. Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in kişisel düzeydeki bilimsel merakları, dinî bilgiyi yeniden tanımlama istekleri ve bunu çevreye yayma arzuları, siyasî hedefleri, kendilerini güçlü şekilde ortaya çıkaran Araplar dışındaki Müslüman çevre yani mevâlî, yaşadıkları ve Mu'tezile'yi kurdukları Basra'nın ve onun yakınındaki Kûfe'nin dinî kültürel ve sosyal açıdan farklılığa izin veren ve siyasî ayrışmayı besleyen, barındıran yapısı, esasen itikâdî bir mezhep olarak Mu'tezile'nin farklılaşması bakımından son derece önemlidir. Bunun yanı sıra Müslüman toplumda yaşayan mevâlînin dinî, sosyokültürel ve siyasî bütün faaliyetlerinde kadîm İnan kültüründen sürekli destek alması, İnan coğrafyasında yer alan ve Yunan felsefî kültürünü yüzyıllar boyunca muhafaza eden yakınlardaki bilimsel merkezlerin ürettiği dinî-felsefî nitelikli bilginin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Basra'ya ve Kûfe'ye ulaşması, müdahaleci tutumunu hiç ihmal etmeyen kadîm İnan siyasî kültürünün dinî/itikâdî ayrışma zeminini, ayrışma lehine olmak üzere, belli ölçüde tahkim etmesi, mu'tezilî farklılaşma bakımından değerlendirilmelidir. Mu'tezile'nin, ortaya çıktığı dönemde, özellikle ilahî sıfatları nefyederek Emevî iktidarının, cebri bir siyasî argüman olarak istismar etmesine karşılık yapıp etmeleri konusunda insan iradesini ayrıca vurgulaması hem dinî/itikâdî hem de toplumsal ve siyasî alanda ciddi değişimlere sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Emevîler, Mevâlî, Cebr.

The Emergence of Mu'tazila: Religious and Sociocultural Environment

Abstract

How and where the first intellectual basis for the formation of Mu'tazila emerged can be determined through historical information. Accordingly, the founder of the Mu'tazilites, Wasil b. Ata, was born in Medina and in a sense built the theological preferences that he would adopt and defend strongly in the following period through the systematic lessons he received there. Abu Hashim, the grandson of the Ali and the son of Muhammad ibn al-Hanafiyya, taught Wasil b. Ata and contributed effectively to the development of his attitudes, which could be considered different from others. Of course, through Abu Hashim, Wasil b. Ata had access to the religious/theological views of Muhammad ibn al-Hanafiyya. As a matter of fact, the Mu'tazilite *tabaqât* books inform us that Abu Hashim taught the Mu'tazilite position of *tanzih* to Wasil b. Ata. In this case, the *tanzîhî* attitude is attributed to the Ali through Abu Hashim and Muhammad ibn al-Hanafiyya, and it is also stated in the mentioned *tabaqât* books that the elders of the companions adopted the same approach. Human will and responsibility were also defended by the Mu'tazilites from the first day, and according to their own claims, this basic sectarian preference was understood by a certain segment of the companions precisely within the framework determined by the Mu'tazilite approach and accepted as an theological principle. After Wasil b. Ata moved to Basra, he attended Hasan Basri's lecture circle together with Amr b. Ubayd, the closest person to him, and both of them left their teacher's lecture circle as a result of a discussion about the great sin. However, historical records show that when defining the first *i'tizâlî* approaches that became evident in the following period, the issues were also discussed with al-Hasan Basri, even indirectly.

A better understanding of the emergence and flourishing of Mu'tazila requires to consider the socio-cultural and political environment in which Mu'tazila was born as well as its religious-cultural ground. This consideration includes discussion of mu'tazilite founding identity with regards to both individuals and social classes, and mention of scientific-cultural environment that has an impact on formation of this identity. Personal scientific interest of Wasil b. Atâ and Amr b. Ubeyd -founders of Mu'tazila-; their wish for redefining religious information and making it public; their political goals; *mawâlî*, muslims other than Arabs, who make their presence felt; allowing religious-cultural and social differentiation and feeding political dissidence, the structure of Basra where they lived and founded Mu'tazila and Kufe, next to it; are, with respect to differentiation of Mu'tazila as a theological sect, extremely important. It must, in terms of mu'tazilite differentiation, be taken into consideration that living in the Islamic society, *mawâlî* continuously took support from ancient Persian culture on all religious, socio-cultural and political activities, that religious-philosophical information that is produced by scientific centers which are located in Iran and conserved during centuries Greek philosophical culture, arrived directly or indirectly in Basra and Kufe, and that along with its interfering manner, ancient Persian political culture fortified in favour of differentiation -to some extent- ground of religious-theological differentiation. In its emergence times, especially by negating divine attributes, Mu'tazila put emphasis on freedom of human will in response to Umayyad administration's exploitation of 'cabr' as a political argument. This

situation brought about fundamental changes both in the religious-theological fields and social and political fields.

Key Words: Kalam, Mu'tazila, Umayyads, Mawâlî, Cabr.

Giriş

İtikadî bir yapı olarak Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, dönemin sosyokültürel ve siyasî şartları ile birlikte değerlendirildiğinde dinî tartışmalara konu olan dinî argümanların ötesinde farklı argümanlarla ve daha olgusal nitelikli yaklaşımlarla ele alınabilir. Böylece mu'tezilî tercihlerin ne ölçüde dinî/itikadî nitelikli tercihler olduğunu kavrama imkanımız güçlenecektir. Diğer dinî/itikadî nitelikli fırkalar için geçerli olabileceği gibi Mu'tezile'nin de yer, zaman, şahıs ve fikir bağlamında yeniden değerlendirilmesi, dinî hamasetin ve mezhebî bakışın ihmal edildiği mutlak, bir anlamda objektif bir tavrın gelişmesine katkı sağlayacaktır. Kurucu Mu'tezilîlerin kimliklerine ilişkin bilgi, itikadî ayrışmanın ilk başta nasıl ve hangi kişisel motivasyonlarla gerçekleştiğini kavrama imkanımız bakımından önemli görülebilir. Ancak mu'tezilî yaklaşımın ortaya çıkışına ve güçlü bir şekilde dile getirdiği itikadî iddiaların mahiyetine ilişkin daha doğru tespitlerin gerçekleştirilmesi belki daha geniş çevredeki insan unsurunun anlaşılmasına bağlı olabilir. O dönemin Müslüman toplumunda Araplar ile mevâlî/Arap olmayan Müslümanlar arasındaki ilişki ve bir anlamda tabii karşılanması gereken çekişme, doğrudan ya da dolaylı birçok sosyokültürel, siyasî hatta dinî problemlerin ya da değişimlerin nedeni olmuş ve elbette bir tesadüf olduğu söylenemeyecek şekilde, Mu'tezile'nin geliştirdiği itikadî iddia da bütün bir çevresel ve kültürel birikimin katkısı ile sözünü ettiğimiz Arap-mevâlî çekişmesinin belli ölçüde sonucu olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Şu halde akli/felsefî nitelikli bir itikadî yapı yani Mu'tezile, bir anlamda kendini inşa eden insan ve onun kişisel kaygıları ile birlikte değerlendirilmelidir. Bunun ötesinde mu'tezilî tutum, ihtiyaç duyduğu vasatı özenle seçecek ve o vasatı hem dinî hem de siyasî hedefleri bakımından elverişli kılmaya çalışacaktır. Mu'tezile temel itikadî tercihlerini oluştururken Müslüman kültürün dışındaki bilgiye de güçlü bir şekilde ihtiyaç duyacaktır. Bu bilginin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Mu'tezile'ye ulaşması yanında geçmiş dönemlerde inşa edilmiş ve yüzyıllar boyunca gelişmiş bilimsel nitelikli kurumlarda üretilen dinî-felsefî bilginin hangi yollarla ve kimler aracılığıyla Mu'tezile'ye ulaştığı konusu da genel bir perspektif dahilinde değerlendirilebilecek niteliktedir.

İlk Mu'tezilîler ve Kurucu Kimliğin Belirginleşmesi

Mu'tezile'yi Hz. Ali'nin torunu ve Muhammed ibnu'l-Hanefiyye (ö. 81/700)'nin oğlu Ebû Hâşim (ö. 98/716)'in kurduğu¹ ileri sürülmüş olsa bile konuya daha sistematik nitelikte bakacak olursak Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) Mu'tezile'nin gerçek anlamda kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır.² Hicrî 80 yılında Medine'de dünyaya gelen Vâsıl b. Atâ'nın mevâliden olduğu, Ebû Hâşim'den ders aldığı, ilk i'tizâlî fikirlere bu dersler üzerinden ulaştığı ve söz konusu fikirlerin Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber'e kadar götürülebileceği kaynaklarda ve mu'tezilî tabakât kitaplarında güçlü bir iddia olarak yer almaktadır.⁴ Sonradan Basra'ya geçerek Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin derslerine devam eden Vâsıl b. Atâ büyük günah konusunda yaşanan bir fikir ayrılığı nedeniyle Hasan Basrî'nin ders halkasını terk etmiştir.¹ Terminolojik olarak 'el-menzile beyne'l-menziyeteyn' adıyla da anılan bu konu, önemli bir kelamî ayrışma nedeni olarak

¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk*, 117; eş-Şehristânî, I, 42.

bugün de tartışılmaktadır. Bir kişi Hasan Basrî'nin yanına gelerek insanlardan bir kısmının (Vaıdiyyetu'l-Havâric), büyük günah kendilerine göre küfür olduğu için büyük günah sahibini tekfir ettiklerini, bir kısmının (Murcietu'd-Dîn) da kendilerine göre amel, imanın bir rüknü olmadığı ve büyük günah imana zarar vermediği için büyük günah sahibi hakkındaki hükmü Allah'a bıraktıklarını (ircâ) dile getirmiş ve konunun itikadî bakımından nasıl çözümleneceğini sormuştur. Hasan Basrî henüz soruya cevap vermeden ders halkasında bulunan Vâsıl b. Atâ 'o kişi ne mutlak mümin ne de mutlak kafirdir (el-menzile beyne'l-menzileteyn)' demiş sonra kalkmış ve mescit içinde başka bir yere çekilmiştir. Hasan Basrî'nin ders halkasından bir grup da Vâsıl b. Atâ'nın cevabını tasvip ettiği için onun yanına gitmiştir. Hasan Basrî ise bunun üzerine 'İ'tezele annâ Vâsıl/Vâsıl bizden ayrıldı' demiş, daha sonra da Vâsıl b. Atâ ve yanındakiler 'Mu'tezile' diye adlandırılmıştır.²

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'de Vâsıl b. Atâ'nın bilimsel kimliğine, polemik gücüne ve diğer bazı kişisel niteliklerine de işaret eden ifadeler yer vermektedir. Buna göre Hâricîler, aşırı Şîiler, Zındıklar, Dehrîler ve Mürciîler hakkında Vâsıl b. Atâ'dan daha bilgili kimsenin var olmadığı, Vâsıl b. Atâ'nın onlara karşı reddiyelerde bulunduğu bilinmektedir. Vâsıl b. Atâ, çok kitap telif ettiği için kelamda 'asıl' diye nitelenmektedir.³ Ayrıca o, kendi dönemindeki en fasîh kimse olarak tanınmaktadır.⁴ Vâsıl b. Atâ'nın herhangi bir kitabı bize ulaşmamış olmakla birlikte *Esnâfu'l-Murcie, fi't-Tevbe, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, el-Hutab fi't-Tevhîd ve'l-Adl, es-Sebîl ilâ Ma'rifeti'l-Hak, fi'd-Da've, Tabakâtu Ehli'l-İlm ve'l-Cehl* başlıklı kitaplarının isimleri en azından tarihî kayıtlarda yer almaktadır.⁵

Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemek isteyen Vâsıl b. Atâ, nasları daha literal düzeyde anlayan ve Allah'ı insana benzer özelliklerle nitelemekten sakınmayan haşevî iddialara karşı Allah'ın sıfatlarını nefyetme konusundaki tercihlerini, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde irtibatlı olduğu Cehm b. Safvân (ö. 128/745)'dan almıştır.⁶ Vâsıl b. Atâ Allah'ın ilim, kudret, irade, hayat gibi sıfatlarını nefyetmiş, kadîm bir mana ya da bir sıfat ispat eden kimsenin de kadîm iki ilah iddiasıyla ortaya çıktığını ifade etmiştir. Elbette kadîm iki ilahın varlığı müstahildir.⁷

Emevî idarecilerinin iktidarlarını ilahî takdire bağlamaları nedeniyle gelişen cebr tutumuna karşı insanın özgür iradesini ve mutlak sorumluluğunu güçlü bir şekilde tanımlayan kaderî tercihin ilk

² eş-Şehristânî, I, 42; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1978, VI, 8; Van Ess, Josef, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, I-IV, Translated from German by Gwendolin Goldbloom, Brill, Leiden 2017, II, 299 vd.

³ el-Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetihi li Sâiri'l-Muhâlifîn*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye, (yayın yeri yok) (tarih yok), 234; İbn Hallikân, VI, 7; ez-Zîni, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 35.

⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, 238. Ayrıca bkz. el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, Tahkik: Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Kâhire 1926/1345, I, 31; ez-Zîni, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 33.

⁵ İbn Hallikân, VI, 11.

⁶ İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed, *Kitâbu's-Safediyye*, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, Dâru'l-Fazîle, Riyad (tarih yok), II, 166 vd.; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, I-XI, Tahkik: Mahmud el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988/1408, II, 112; eş-Şehristânî, I, 73 vd.

⁷ eş-Şehristânî, I, 40-41.

savunucuları Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dimeşki (ö. 120/738) kader konusundaki görüşleri bakımından Vâsıl b. Atâ'nın yaklaşımlarını belli düzeyde belirlemiştir. Nitekim *el-İntisâr*'da bir kişinin mu'tezilî olmasını usûl-i hamseyi benimsemiş olması ile ilişkilendiren Hayyât (ö. 300/913) bu ölçü bakımından Gaylân ed-Dimeşki'nin Mu'tezile içerisinde değerlendirilebileceğini dile getirmektedir.⁸ Ayrıca mu'tezilî tabakât yazarı İbnu'l-Murtazâ (ö. 486/1044), Gaylân ed-Dimeşki'yi Mu'tezile'nin dördüncü tabakasına dahil etmektedir. İbnu'l-Murtazâ'nın yer verdiği bir habere göre Hasan b. Muhammed ibni'l-Hanefiyye (ö.100/718), Gaylân ed-Dimeşki hakkında övücü ifadeler kullanmış ve Gaylân ed-Dimeşki'yi Şam ehline karşı Allah'ın bir hücceti olarak nitelemiştir. Kendi döneminde ilim ve zühd bakımından benzeri bulunmayan Gaylân ed-Dimeşki insanları tevhid ve adalet ilkelerine davet bakımından da herkesten daha fazla çaba sarf etmiştir.⁹ İbnu'l-Murtazâ'nın zikredilen tespitleri Gaylân ed-Dimeşki'nin mu'tezilî kimliğini ve bu arada Vâsıl b. Atâ ile ilişkisinin güçlü olabileceğini açıkça ifade etmektedir. Bağdâdî (ö. 429/1037) de *el-Fark beyne'l-Fırak*'ta Vâsıl b. Atâ'ya ilişkin bölümün hemen başında Vâsıl b. Atâ ile Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşki arasındaki yakınlığa öncelikle işaret etmektedir. Onun ifadesine bakacak olursak Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşki, mu'tezilî tutumun içinde gibi görünmektedir.¹⁰ Elbette sözünü ettiğimiz tespit Bağdâdî'nin mu'tezilî tutum ile kaderî tutum arasında ilave bir yakınlık kurma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Şehristânî (ö. 548/1153)'ye göre ise Vâsıl b. Atâ, kadere ilişkin tercihini sıfatların nefyi konusundaki tercihinden daha fazla öne çıkarmıştır. Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen ifadelerde yer aldığına göre "Allah, adil ve hakîmdir. Bu nedenle Allah'a şer ve zulüm izafe edilemez. Allah, emrettiğinin aksine bir şeyi kullarından istemeyeceği gibi bir şeyi emredip sonra emrettiği şey nedeniyle onları cezalandırmaz. Şu halde kul, hayır, şer, iman, küfür, taat ve masiyetin failidir. Yine kul, yaptıkları nedeniyle karşılık bulacaktır. Allah, kullarına bütün bunları yapabilecek gücü vermiştir. Kulların fiilleri, hareketler, sukûnetler, itimâdât, nazar ve ilimden ibarettir. Kendisinde güç hissettiği halde yapması mümkün olmayan bir fiil için Allah'ın kuluna 'yap' demesi imkansızdır. Kim bunu inkar ederse zaruri bir şeyi inkar etmiş olur."¹¹

Kâdî Abdulcebbar, Vâsıl b. Atâ'nın Arap Yarımadası, Ermenistan, İran, Hindistan, Mağrib gibi bölgelere öğrenci ve arkadaşlarını gönderdiğini ifade etmektedir.¹² Mu'tezilî fikirlerin yayılması için çeşitli bölgelere dâileri gönderme uygulamasının Basra civarındaki İbâdîlerin kurduğu 'dâiler ağı'nın bir benzeri olduğu söylenebilir.¹³ Vâsıl b. Atâ'nın gönderdiği dâiler daha ziyade kendisi gibi tüccardı. Bu da sözü edilen faaliyetlerin finansmanı hakkında belli bir fikir vermektedir. Ancak üzerinde durulması gereken bir başka şey daha var ki Vâsıl b. Atâ'nın yanındakiler de kendisi gibi Arap değil sonradan İslam'a girmiş olan Fârisî ve Ârâmîlerdir. Bu nedenle sözü edilen kimselerin aristokratik ayrıcalıkları da söz konusu değildir.¹⁴

⁸ el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahkik: H. S. Nyberg, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993, 127.

⁹ İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961/1380, 25.

¹⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 117.

¹¹ eş-Şehristânî, I, 41.

¹² el-Kâdî Abdulcebbar, 237; el-Belhî, 66-67.

¹³ Nyberg, H. S., "Mûtezile", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, VIII, 758.

¹⁴ Van Ess, *Mu'tezile, Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içinde, I-II, Çeviri: Veysel Kasar, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, I, 71.

Allah'ın sıfatlarını nefyetmesi konusunda haşevî tavrın etkinliğine itiraz eden Vâsıl b. Atâ daha ileri bir hedefe de yönelmiş olabilir mi? Bunu anlamak istediğimizde onun değişik ve uzak bölgelere dâiler göndermesi hususu bize yardımcı olabilecektir. Tarihî bilgilere göre senevî/ikili ulûhiyet iddiasını barındıran Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm gibi dinlerdeki tercihleri reddetmek isteyen Vâsıl b. Atâ, Hristiyanlıktaki teslisi de reddetmeye çalışmaktadır. İşte bütün bunlar sözünü ettiğimiz sıfatların nefyi konusunda etkili olmuş, devamında da Vâsıl b. Atâ'yı sıfatların nefyine ilişkin tercihe sevk etmiş olabilir. Ancak Vâsıl b. Atâ'nın Senevîlerle mücadele ettiği konusunda tarihî kayıtlara ulaşıldığı bilinmekle birlikte teslise karşı doğrudan bir mücadele içine girdiğinden kayıtlarda açık bir şekilde söz edilmemektedir.¹⁵

Sıfatların nefyi ve insan iradesine ilişkin temel kelimî tercihleri ile birlikte Vâsıl b. Atâ'nın daha kuramsal nitelikli görüşlerinin bulunduğunu ifade edebiliriz. Söz gelimi kelamın bilgi kaynakları üzerine konuşan Vâsıl b. Atâ, kendi dönemine göre ileri sayılabilecek ve yine kendi inşa etmiş olduğu itikadî yapının temel tercihini belirleyecek nitelikte güçlü bir tespitte ulaşmıştır. Buna göre gerçek (hak) ya Allah'ın Kitab'ı (te'vile muhtemel olmayacak şekilde) ile ya delil niteliğinde gelen bir haberle ya da sağlam akıl (el-aklu's-selîm) ile yani yerinde bir akîl istidlâl ile bilinir.¹⁶ Sözünü ettiğimiz bu tespit ve barındırdığı kimi kavramlar, bu kavramların kelimî bir formasyon içinde kullanılmış olması, sadece Mu'tezilîlerin tutumunu tanımlamakla kalmamış sonraki süreçte bütün kelimî tercihlerin doğrudan ya da dolaylı şekilde yararlandığı bir belirleyici yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Hatta bilginin kaynağına ilişkin sözünü ettiğimiz bu tanımlama ve tespit, kolayca tahmin edilebileceği gibi Müslüman toplumun dışında ve daha önce gelişmiş başka dinî ve felsefî kültürlerden istifade ihtimali yüksek bir tutum olarak karşımızda bulunmaktadır. Özellikle bu tespitte yer alan ve aklın belki de mutlak etkinliğini vurgulayan ifade kelamın sonraki perspektifine önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Bağdâdî, Vâsıl b. Atâ ile birlikte Mu'tezile'nin bir diğer kurucusu Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'den söz ederken her ikisinin de kader konusundaki bid'ate ortak olduklarını öncelikle dile getirmektedir.¹⁷ Aslında Farişî bir köle olan Amr b. Ubeyd, Hasan Basrî'nin derslerine de devam etmiş olmakla birlikte Vâsıl b. Atâ'nın en önemli öğrencisidir. Nitekim o, Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini iyi bir şekilde kavramış ve benimsemiş, özellikle sıfatların nefyi ve kadere ilişkin yaklaşımlarında bunun böyle olduğunu tam anlamıyla göstermiştir.¹⁸ Şehristânî'nin Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd arasındaki yakınlığı ele alma şekli de onların görüşlerindeki benzeşmeye işaret etmektedir.¹⁹ Nitekim Eş'arî (ö. 324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de muhkem ve müteşâbih gibi daha spesifik bir konuda Vâsıl b. Atâ ve onu tabii bir şekilde takip eden Amr b. Ubeyd'in bir görüşüne yer vermektedir. Buna göre muhkem ayetlerden maksat Allah'ın fasıklara "Kim bir mümini öldürürse cezası ebedî cehennemdir"²⁰ ayetinde olduğu gibi ikabı bildirdiği vaîd ayetleridir. Müteşâbih ayetler ise Allah'ın ikabını gizlediği ve azap edeceğini muhkem ayetlerde olduğu

¹⁵ en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kâhire 2008/1429, I, 446.

¹⁶ el-Kâdî Abdülcebbâr, 234.

¹⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Furâk*, 119; İbn Hallikân, VIII, 460.

¹⁸ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfîz, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (yayın yeri yok) (tarih yok), XIII, 343; eş-Şehristânî, I, 40; İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, Tahkik: Toma Arnold, (yayın yeri yok) 1898/1316, 4.

¹⁹ eş-Şehristânî, I, 43.

²⁰ Nisa 4/93.

gibi açıkça bildirmediği ayetlerdir.²¹ Eş'arî, aynı konuda Vâsıl b. Atâ ile birlikte Amr b. Ubeyd'in görüşünü zikrederek Amr b. Ubeyd'in kurucu niteliğini de mezhep dışından ve bir anlamda mezhep karşıtı kimliği ile dile getirmiş olmaktadır. Vâsıl b. Atâ ile birlikte Amr b. Ubeyd'in Hasan Basrî'ye öğrencilik yapmaları da her ikisinin itikadî nitelikli tercihlerinin ayrıca karşılaştırılabilir olduğunu göstermektedir. Amr b. Ubeyd'e nispet edilen risaleler, hutbeler ve adl ve tevhîd üzerine yazılar yanında *et-Tefsîr anî'l-Hasen el-Basrî, er-Red ale'l-Kaderiyye* gibi yine ona nispet edilen kitaplar da isim olarak bilinmektedir.²²

Tâbiînin en büyüklerinden sayılmakla birlikte yetkin dinî kültürel birikiminden dolayı neredeyse her bir dinî disiplinde imam sayılabilecek olan²³ Hasan Basrî, sünî ve mu'tezilî gelenekler tarafından kendi imamları arasında sayılmış, bir anlamda da paylaşılamamıştır. Mu'tezilî tabakât kitapları, özellikle Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile ilişkisi bakımından ve ayrıca Emevîlerin, halkı ve halkın iradesini göz ardı eden zulüm siyasetlerini güçlü şekilde eleştirmesi nedeniyle Hasan Basrî'yi Mutezile'ye kaydetmişlerdir.²⁴ Irak valisi Ömer b. Hubeyre (ö. 110/728)'ye sert uyarıları ve Haccâc (ö. 95/714)'a direnmesi tarihî kaynaklarda zikredilen²⁵ Hasan Basrî, kendi iktidarlarını Allah'ın bir takdiri olarak gören, halkın söz konusu iktidara ve iktidarın idarî tercihlerine itiraz etmesini de ilgili takdire itiraz etmek gibi değerlendiren Emevîlere karşı tavır geliştirmiştir. Hasan Basrî, insan iradesi ve sorumluluğu hakkındaki görüşlerini öğrenmek isteyen ve kendisini bir anlamda siyasî baskı altına almaya çalışan Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân (ö. 86/705)'ın gönderdiği mektuba bir risale ile cevap vermiş, ilgili risalede daha ziyade insanın sorumluluğunu vurgulayan bir yaklaşımı güçlü bir şekilde dile getirmiştir.²⁶ Söz konusu risale Mu'tezile'nin Hasan Basrî'yi mu'tezilî addetmesinin kesin bir nedeni olarak değerlendirilebilir. Hasan Basrî'nin önceleri kaderî bir tutumu benimsediği sonra bu tutumdan vazgeçtiği de tarihî kayıtlarda zikredilmektedir.²⁷

Hasan Basrî özellikle büyük günah konusundaki mu'tezilî fikre hiçbir şekilde yakın olmamıştır. Bu da Ehl-i Sünnet'in Hasan Basrî'yi kendilerine nispet etmesi bakımından en güçlü delildir. Ehl-i Sünnet, Hasan Basrî ve Vâsıl b. Atâ arasında yaşanan büyük günah tartışması üzerine Vâsıl b. Atâ'nın meclisten ayrılmasını ümmetin büyük günah konusundaki icmaından da bir ayrılma olarak değerlendirmektedir.²⁸ Bağdâdî'nin ifadesine göre Hasan Basrî, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'e Kaderiyye'nin zemmi hakkında bir mektup gönderdiği ve Vâsıl b. Atâ'yı kendi meclisinden kovduğu halde onun mu'tezilî olduğunu iddia

²¹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 222-223.

²² İbn Hallikân, VIII, 462; bkz. ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 48.

²³ eş-Şehristânî, Hasan Basrî için imâmu'd-dîn/dinin imamı ifadesine yer vermektedir. eş-Şehristânî, I, 42.

²⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 19.

²⁵ el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-XI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1416, II, 149; ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 31.

²⁶ el-Hasen el-Basrî, *Risaletu'l-Hasen el-Basrî, Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1988/1408, I, 112.

²⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Meârif*, Dâru'l-Meârif, Tahkik: Servet Akkâşe, Kâhire 1119, 441.

²⁸ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a, Risâletü'l-Eş'arî fi İstihşâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısıriyye, Mısır 1955, 124; bkz. Laoust, Henry, "*Vâsıl*", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, XIII, 220.

etmek nasıl mümkün olabilir.²⁹ Şehristânî de Hasan Basrî'ye nispet edilen ve daha ziyade insanın davranışları bakımından sonuna kadar özgür ve dolayısıyla sorumlu olduğunu dile getiren risaleyi gördüğünü ve güçlü kaderi vurgusu nedeniyle risalenin Hasan Basrî'ye değil Vâsıl b. Atâ'ya isnadının daha muhtemel olduğunu ifade etmektedir.³⁰ Şehristânî'nin bu tercihi son derece ilgi çekicidir. Kanaatimizce Şehristânî, Hasan Basrî'nin sünî kimliği bakımından tartışılır olmasını istemediği için böyle bir yaklaşımı öne çıkarmış görünmektedir. Hasan Basrî'nin itikadî nitelikli tercihinin ne olduğu tartışılabilir bile o, her iki kurucu mu'tezilî ismin dinî/bilimsel bakışına önemli ölçüde etki etmiş, bir anlamda ilgili bakışı belirlemiştir.

İhtiyaç: Dinî-İdeolojik Gereklik

Mu'tezile'nin kurucularını temel dinî tutumlar bakımından farklılaşmaya sevk eden yaklaşımın ne olduğunu kavramaya çalışırsak denilebilir ki naslarda yer alan ve Allah'ı insanbiçimci nitelemeye imkan tanıyan kelime ve kavramlar yani haberî olarak tabir edilen sıfatlar, muhtemel olumsuz sonuçlarını kavrama yeteneği bulunmayan kimi insanlar tarafından olduğu gibi anlaşılmaya başlanmış ve devamında da tecsimî ve teşbihî yaklaşımlar gelişmiştir. Şu halde nasların hakiki anlamlarını güçlü bir şekilde öne çıkaran ve bunu Allah'ın nitelenmesi sırasında da denemekten vazgeçmeyen haşevî bir tutumun varlığı kesindir. İlgili tutumun en önemli temsilcisi Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'dir.³¹ Asıl bir itikadî ayrışmanın başlangıcına işaret etmesi bakımından önemli sayılabilecek bir tespit bulunan Ebû Hanife (ö. 150/767) Doğu'dan iki fikir geldiğini, bunlardan birinin Mukâtil b. Süleyman tarafından savunulan teşbih fikri, diğersinin de Cehm b. Safvân tarafından savunulan ta'til fikri olduğunu ifade etmiştir.³² Mukâtil b. Süleyman Allah'ın insan suretinde olduğunu öne sürecek kadar teşbihte ileri gitmiş, Cehm b. Safvân ise teşbihe karşı bir tavır geliştirmiş hatta Allah'ın 'şey' olmadığını bile iddia etmiştir.³³

Mu'tezile'nin en önemli ve kapsayıcı ilkesi olan tevhidi destekleyip belirleyen tenzih tutumu Allah'ın zâtından sıfatların nefyedilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Şu halde mu'tezilî yaklaşımın öncelikle haşevî tutumlara karşı bir tavır geliştirdiğini ve ilk Mu'tezilîlerin dahi bu tavrı açık şekilde ifade ettiğini kaynaklar üzerinden temellendirme imkanımız mevcuttur.³⁴ Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen bir hutbede tenzihî tutumun açık ifadelerine rastlanmaktadır.³⁵ Sonraki dönemlerde daha belirginleşmiş olsa bile haşevî tutumda değişmeyen ve mu'tezilî yaklaşımın daha soyutlayıcı tenzihî tercihleri bakımından da kesinlikle reddedilen husus, nasların literal düzeyde anlaşılması ve özellikle naslarda yer alan haberî sıfatların (yed, vech, ayn vb.) dildeki ilk anlamlarında olduğu gibi hiçbir te'vile konu yapılmadan ve Allah'ı, ancak bir cismi niteleyecek düzeyde tecsime ve yine insana benzetmek suretiyle teşbihe düşecek şekilde değerlendirilmesidir. İlk dönem Müslüman din kültürünün ortaya çıkıp gelişmesine baktığımızda

²⁹ Hasan Basrî'nin Ehl-i Sünnet'e nispeti konusunda bkz. el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 333-334.

³⁰ eş-Şehristânî, I, 42.

³¹ el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 152-153, 209.

³² Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405, I, 174; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I, 380.

³³ el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 155 vd.

³⁴ eş-Şehristânî, I, 42; Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974, 253.

³⁵ Safvet, Ahmet Zeki, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, I-III, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1933/1352, II, 483.

Şiirlerin yanında Selef ve Ehl-i Hadis gibi sünnî çevrelerden çeşitli temsilcileri içine alan Haşeviyye, teccimî ve teşbihî iddiaları nedeniyle ilk Mu'tezililerin hedefine dönüşmüştür. Elbette birçok isimlendirmede olduğu gibi haşevî isimlendirmesinde de temel iddia yani nasların ve özellikle haberî sıfatların te'vile tâbi tutulmadan anlaşılması iddiası değişmemekle birlikte fırkalar arasındaki çekişmeler nedeniyle haşevî ithamı, farklı itikadî tercihler tarafından yine farklı itikadî tavırları olumsuz anlamda nitelenmek ve söz konusu itikadî tavırları haşevî kelimesi üzerinden mahkum etmek için kullanılmıştır. Öyle ki Ehl-i Sünnet'ten bazıları Şia, Selef ve Ehl-i Hadis'ten bazıları haşevî diye nitelerken Mu'tezile, Ehl-i Hadis dahil olmak üzere bütün bir Ehl-i Sünnet'i Haşeviyye diye nitelenmektedir.³⁶ Bu konudaki itham ve isnatların daha detaylı bir şekilde irdelenebileceğini ifade etmek suretiyle konunun bizi doğrudan ilgilendiren yanına yani ilk dönemde ortaya çıkan ve tanımlı bir itikadî yapı olmaktan ziyade bir tavrın ilk şekline verilen isim olması bakımından Haşeviyye'ye işaret etmek istiyoruz. İlk Mu'tezililerin diliyle kesin bir şekilde ifade edildiğine göre teccim ve teşbihi reddetmenin ötesinde Allah'ın zâtına ilave sıfatların varlığını da katı bir şekilde reddeden tenzihî iddianın ortaya çıkma nedeni olması bakımından Haşeviyye'nin anlaşılması önemli gözükmektedir. Şu halde mu'tezilî bakışın sözünü ettiğimiz tenzihî çıkışı için en güçlü motivasyon, özellikle Allah'ı niteleyen nasların kendilerince dil ve din açısından yanlış değerlendirilmesine dayalı olarak gelişen ve itikadî, amelî, ahlakî bakımdan olumsuz neticeleri ve bozucu nitelikli etkileri barındıran haşevî tutumu önleme kaygısı olarak karşımızda durmaktadır.

Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerinden gelişen ve sıfatların nefyini iddia eden bu tenzihî tutumun doğrudan erken dönem Mu'tezililerle ortaya çıktığını ileri sürmek bir itikadî fırkanın ilk tezâhür şekline de işaret etmesi anlamında doğru kabul edilebilir. Ayrıca Vâsıl b. Atâ'nın, hocası Ebû Haşim ve Muhammed İbnu'l-Hanefiyye yoluyla Hz. Ali başta olmak üzere sahabeden bazı kimselere nispet edilebilen tenzihî tutumun ilk örneklerine³⁷ ulaşmış olması ihtimalinin yüksekliğine rağmen bu tanımlı tenzih görüşünün bir bütün olarak belki Müslüman toplumun o günkü dinamiklerinin üretebileceği tenzih kültürünün ötesinde başka gelişmiş dinî-kültürel alanlar üzerinden edinilmiş olabileceği ihtimalini de yadsımamak gerekmektedir.³⁸ Özellikle Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen görüşlerin erken bir dönem olmasına rağmen kavramsal ve kuramsal altyapısı bunun böyle kabul edilmesi seçeneğini fazlasıyla güçlendirmektedir. Nitekim Vâsıl b. Atâ'nın sözü edilen tenzihî fikirleri, farklı dinî ve felsefî kültürlerle ilişkisi bilinen Cehm b. Safvân'dan aldığı ve Cehm b. Safvân'ın da ilgili yaklaşımı, Harran ve Yunan dinî-felsefî kültürel birikimlerinin karşılaşması sonucunda ortaya çıkan hasılayı ve Yeni Eflatuncu bakışı benimsediği ileri

³⁶ Yurdagür, Metin, "Haşeviyye", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, XXVI, 427.

³⁷ İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 9 vd.; Türcan, Galip, "Hz. Ali'ye İsnat Edilen İtikadî Yorumların Kelamî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, Isparta 2009/1, 61 vd.

³⁸ Von Kremer, Alfred, *Culturgesthichte auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873, 2; Nicholson, M. A., *A Literary History of the Arabs*, New York 1907, 220-221; Abdulhamid, İrfan, *Dirâse fi'l-Fırak ve'l-Akâidu'l-İslâmiyye*, Bağdat 1967/1387, 84 vd.

sürülen Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'den aldığı dile getirilmektedir.³⁹ Tarihî kültürel kaynaklar bakımından bu etkinin kolay ispatlanır nitelikte olduğunu ifade ettikten sonra Mu'tezile'nin ortaya çıktığı çevrenin yapısı hakkında kurgulanmış bu yazı bağlamında ilgili etkiye daha ziyade tarihî ve dinî-kültürel kimliği belli kişilikler üzerinden işaret etmekle yetiniyoruz. Ancak nasların lafzî anlamları üzerinden gelişen ve zât-sıfat tartışmasına dönüşen siyasî ve daha ziyade dinî ayrışmanın doğru tanrı tasavvuru kaygısı nedeniyle mu'tezilî tenzih tercihinin ortaya çıkmasında tartışmasız bir etken olarak kabul edildiğini açık bir şekilde ifade edebiliriz.

Mu'tezile'nin mezhebî tercihini güçlü bir şekilde dile getirdiği başka bir konu insanın iradesi ve sorumluluğu ile doğrudan ilişkilidir. Buna göre Allah'ın adaleti gereği insanın iradesini ve sorumluluğunu kabul etmek gerekmektedir. Allah, insanı hem cebre mahkum edip hem de sorumlu tutamaz. Esasen bu, ahlakî anlamda her bakımdan problemlî bir tutum olarak ortaya çıkacaktır.⁴⁰ Emevî idaresi insanın iradesini reddetmek suretiyle cebri tutumu itikadî bir eksen olarak belirlemeye çalışmıştır. Bunun böyle olmadığını ve insanın iradeli, sorumlu olduğunu dile getiren kimseler ortaya çıkmıştır. Nitekim Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî gibi insanı davranışları bakımından sorumlu kabul eden, Emevî idaresini keyfî uygulamaları ve özellikle malî konulardaki haksızlıkları nedeniyle eleştiren kimseler⁴¹ Mu'tezile'yi kuran Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından bilinmektedir. Emevîlerin ilgili tutumunu tarihî olarak temellendirme imkanı elbette mevcuttur. Hasan Basrî'ye ilave bir yakınlığı bulunan Ma'bed el-Cühenî⁴² ile dönemin Kaderîlerinden biri olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in eşi Hz. Meymune'nin mevlâsı fakîh Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) Hasan Basrî'ye gitmişler, idarecilerin Müslüman kanı döktüklerini, Müslümanların mallarını gasp ettiklerini ve daha birçok haksızlık yaptıklarını sonra da yaptıkları her şeyin ilahî takdir ile yani Allah'ın kaderine göre ortaya çıktığını iddia ettiklerini haber vermişlerdir. Hasan Basrî, Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar, demiş ve bu şekilde Emevî idarecilerin, cebri, aslında nasıl bir siyasetin aracı kıldıklarını ilk elden ve doğrudan ifade etmiş olmaktadır.⁴³ İnsanın sorumluluğunu reddederken aslında Emevî idarecilerin sorumluluğunu reddetmek için idarecilerin elinde kurgulanıp güçlendirilen cebri tutumu, kaderî bir refleksle karşılamaya çalışan mu'tezilî kurucular, daha önce muhkem-müteşabih konusunda işaret edildiği üzere büyük günahın cezasını ebedî cehennem olarak kabul etmek suretiyle hem insanın sorumluluğu algısını belirginleştirmişler hem de naslarla belirlenmiş bir müeyyide üzerinden mu'tezilî tutumu temellendirmişler, bütün bunları yaparken el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker (dinin benimsediği şeylerin emredilmesi ve reddettiği şeylerin yasaklanması) ilkesi üzerinden bir ahlakî zemin tanımlamak suretiyle ve böyle bir tanımlama yapmanın da Allah'ın bir emri olduğunu dile getirerek hem dinî/itikadî konulara ilişkin tercihlerini hem de dolaylı bile olsa siyasî konulara ilişkin müdahale hakları

³⁹ İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, VI, 121; İbnü'l-İmâd, II, 112; el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakâ'n-Nâciye ani'l-Fırakâ'l-Hâlikîn*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008/1429, 108; bkz. Frank, Richard MacDonough, "The Neoplatonism of Gahm b Safwan", *Le Muséon: Revue des Études Orientales*, 78, 1965, 395-424.

⁴⁰ Bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, 169-170.

⁴¹ Atvân, Huseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Şâm fi'l-Asri'l-Umevî*, Dâru'l-Cil, Amman 1986, 50.

⁴² ez-Zîni, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2011/1432, 47.

⁴³ İbn Kuteybe, 441; Özel, Ahmet, "Atâ b. Yesâr", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, IV, 37-38.

bulunduğu iddiasını güçlendirmiş olmaktadır. İlgi çekici bir gerçeklik olarak el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker ilkesi Mu'tezile'nin en temel ilkelerinden biri olmakla birlikte Eş'arî'nin tespitine bakılırsa ilk defa Cehm b. Safvân tarafından benimsenmiştir.⁴⁴ Mu'tezile'nin kurucuları ile Cehm b. Safvân arasındaki ilişki ve etkileşim açıktır. Yani el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker ilkesinin başka temel görüşlerde olduğu gibi Cehm b. Safvân eliyle Mu'tezile'ye kazandırıldığı ve yine Ca'd b. Dirhem'in Cehm b. Safvân üzerindeki etkisi düşünüldüğünde ilkeye ilişkin fikri altyapının Ca'd b. Dirhem'e nispetinin de imkan dahilinde bulunduğu dile getirilebilecektir.⁴⁵ Ancak Mu'tezililer, söz gelimi iman-amel ilişkisi gibi konularda doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Hâricilerden etkilendiği gibi el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker ilkesi bakımından da Hâricilerin katı tutumlarından etkilenmiş ve özellikle ideolojik tercihlerinin dinî meşruiyetini ifade için bunu kolay bir yol gibi görmüş olabilirler.⁴⁶

Din-siyaset ya da din-devlet ilişkisi tartışmalı bir konudur. Geçmişten günümüze bitmeyen bu tartışmanın birçok yönden ele alınması mümkündür. Sâsânî hanedanını kuran ve milattan sonra 224-240 yılları arasında hüküm süren Ardeşir, bahsi geçen ilişkiyi anlamaya çalışırken şu temel tespiti gitmektedir: "Krallık otoritesi ve dinin birbiriyle mükemmel uyum içindeki iki kardeş olduğunu bil. Hiçbiri diğeri olmadan yaşayamaz; çünkü din krallık otoritesinin temeli, krallık da dinin bekçisidir. Krallık otoritesi bir temele, din de bir otoriteye ihtiyaç duyar. Çünkü koruyucusu olmayan şey kaybolur; temelleri olmayan ise yıkılır."⁴⁷ Bu ifadeler din ile devlet arasında kaçınılmaz bir ilişkinin bulunduğuna işaret etmekle birlikte sözünü ettiğimiz ilişkinin istismar edilmeye son derece elverişli olduğuna yani devletin bazı siyasî tercihlerini gerçekleştirmek için dinin etkin varlığından ve kitleler üzerindeki yönlendirici niteliğinden fazlasıyla yararlanabileceğine ve bunu kötüye kullanabileceğine işaret etmektedir. Nitekim Emevîler, halka yakın bir siyasî tutumu benimsemiş olmamalarına rağmen halkın dinî algısını belli ölçüde yönlendirmek istedikleri için din ve devlet arasındaki ilişkinin kolay fark edilemez nitelikteki gerçekçi yanı bir kenara halkın dinî itikatlarını ve dinî duygularını istismar etmişler, cebr ayetleri üzerinden halkı karşılaştığı iyi-kötü her şeyi hiçbir yorum yapmadan bir kader olarak benimsemeye davet etmişler, bu arada insanın sorumluluğunu neredeyse inkar etmişler, idareyi ele geçirmelerini ve kendi zulüm siyasetlerini dahi Allah'ın bir takdiri diye nitelemişlerdir. Mu'tezilî tabakât kitapları Emevîlerin, cebri, bir devlet politikası olarak kullandığını kaydetmektedir.⁴⁸

Müslüman dünyada ortaya çıkan ilk kaderiler Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dimeşkî'nin hem entelektüel düzeyde cebri reddedip insanın iradesini ısrarla dile getirmeleri hem de bunu Emevî idarecilerine karşı yapabilmeleri, sonrasında muhtemel siyasî kayıpları göze alamayan Emevî idarecilerinin de her ikisini katletmeleri cebr algısı üzerine kurulu Emevî siyasetinin ne ölçüde güçlü olduğunu bize

⁴⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 279.

⁴⁵ Atvân, 88.

⁴⁶ Söz konusu etkilenme iddiası için bkz. Della Vida, G. Liva, "Hâricîler", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, V/I, 235.

⁴⁷ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkir*, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984/1404, VI, 50 vd.; İbn Kesîr, X, 205; Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çeviri: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, 83.

⁴⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, 229; İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 25.

göstermektedir.⁴⁹ Emevîler, kendilerine yakın kimi ilim adamlarını Kaderîlerin üzerine göndermişler, bu ilim adamları bazı ayetlerin doğrudan Kaderîlerle ilişkili olduğunu hatta onlar hakkında indiğini bile ifade edebilmişler, hadisler üzerinden de yine Kaderîler aleyhine bir tavrın ortaya çıkması için çabalamışlardır.⁵⁰ *el-Ikdu'l-Ferîd*'te yer aldığına göre Emevîlerin Basra kadısı İyas b. Muaviye (ö. 122/740), iki ayet (Al-i İmran 154, 168) üzerinden Kaderîlerle savaşın emredildiğini ileri sürmektedir.⁵¹ Emevî idareciler Kaderîlerle aralarında bir yakınlık hatta dostluk olsa bile Kaderîlerin kanını akıtmaktan geri durmamıştır. Öyle ki Abdümelik b. Mervân'ın kendisi kaderî olmasına rağmen Kaderîlerin katlini önerdiği dile getirilmiştir.⁵² Mâtürîdî (ö. 333/944) çok daha sonraki bir süreçte Emevîlerin cebrle ilişkin ilave bir vurgularının olmadığını dolayısıyla kaderî tutumlarını temellendirmek isteyen Mu'tezile'nin bu türden bir vurguyu Emevîlere isnat ettiğini dile getirmek suretiyle Mu'tezile aleyhine bir tutumu benimsemiş⁵³ olsa bile denilebilir ki kendi iktidarlarını Allah'ın iradesine atfetmek suretiyle söz konusu iktidar üzerindeki siyasî tartışmaları ve yine siyasî tercihlerine ilişkin tartışmaları ilk elden sonlandırmak isteyen Emevîler, elbette bunu yapmaktan geri durmamışlardır. Yukarıda geçtiği üzere Hasan Basrî'nin Emevî halifesi Abdümelik b. Mervân'a yazdığı ve cebri reddettiği cevabî nitelikteki risale, Emevî idaresinin konuya ilişkin tavrını göstermesi bakımından ayrıca bir argümana ihtiyaç bırakmayacaktır. Hasan Basrî'ye isnat edilen risalenin içeriğinden anlaşıldığına göre Abdümelik b. Mervân, daha özgürlükçü yorumlar yapmaya başlayan ve cebr anlamındaki kaderin naslara hamledilemeyeceğini ilan eden, bu tavrını da Emevîlere karşı geliştiren Hasan Basrî'nin tutumunu sorgulamış, ilgili tutumunun nedenini öğrenmek istediğini dile getirmiş, esasen kendi siyaseti açısından Hasan Basrî'yi uyarmak istemiş, devletin dinî siyaseti bakımından vazgeçilmez nitelikteki cebr algısı üzerine konuşmamasını da dolaylı bir şekilde talep etmiştir. Hasan Basrî, risalesinde Emevî cebr iddiasının yine Emevîler bakımından ne tür bir istismara konu yapıldığına hiç değinmeden ve siyasî hiçbir konuya girmeden belki akademik nitelikte daha çok insan iradesine ve tabiatıyla insan özgürlüğüne ilişkin ayetler üzerinden açıklamalar yaparak halifeye cevap vermiştir.⁵⁴

Hasan Basrî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Emevîler cebri bir kader algısı üzerine kurdukları siyasetlerine herhangi bir şekilde hâlel gelmesini istememektedir. Emevîlerin bu konudaki tercihlerini en güçlü Emevî kişilik olan Muaviye'nin ifadelerinde bulabiliyoruz. Nitekim Muaviye din-devlet/siyaset arasındaki vazgeçilmez ilişkiyi en iyi şekilde örneklemek suretiyle kendi iktidarlarının gerçekleşmesi ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişki üzerine insanların itirazlarına yer bırakmayacak şekilde ve naslara doğrudan ya da dolaylı atıf yapmak suretiyle birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Muaviye, idaresini ve emirliğini kastederek şayet Rabbim beni bu işe uygun görmemiş olsaydı bunu bana vermezdi, Allah,

⁴⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 25; İbnü'l-Esîr, IV, 466; Atvân, 56; Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, II, 82 vd.

⁵⁰ Atvân, 62; ez-Zînî, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, 119.

⁵¹ İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdu'l-Ferîd*, I-IX, Tahkik: Mufîd Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1404, II, 218; Atvân, 62; Ağırakça, Ahmet, "İyas b. Mu'aviye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 498.

⁵² Atvân, 62, 65-66; el-Kâdî Abdulcebbar, 336.

⁵³ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2010, 410.

⁵⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, 215 vd.

yaptığımız şeyleri de istemeseydi onu değiştirir yani yapmamıza izin vermezdi, demektedir. İnsanların idareden gördüğü baskıyı da kendince açıklamaya çalışan Muaviye, baskı yapıldığını belli ölçüde kabul etmekle birlikte onu da Allah'ın iradesine hamlederek beni sizin üzerinize Allah emir yaptı diye kendisini savunmaktadır. Bir hutbesinde Muaviye, kendisini Allah'ın bekçilerinden biri ve Allah'ın verdiği veren, vermediğine de vermeyen biri olarak tanıntınca sahabenin ileri gelenlerinden Ebu'd-Derdâ ayağa kalkmış, Muaviye'ye, yalan söylediğini ve Allah'ın vermediğine verdiği dile getirmiş ayrıca yine sahabenin ileri gelenlerinden Ubâde b. es-Sâmit de ayağa kalkmış ve Muaviye'ye itiraz etmiştir.⁵⁵ Belki yukarıdaki tutumu nedeniyle Muaviye'nin Emevîler içindeki ilk cebrî diye nitelenmesi de söz konusu olmuştur. Devletin malını kendi malı gibi değerlendiren ilk Emevînin de Muaviye olduğu bilinmektedir.⁵⁶ Ancak bahsedilen tutum doğrudan Muaviye ile ilişkili değildir. Geçmişte dilin ve dinî algının inşa şekli nedeniyle özellikle iyilik ve nimet diye nitelenebilecek şeyler, belki içinde barındırması gereken şükür fikrini ihmal etmemek için sürekli Allah'ın atâsına yani vergisine, özel olarak seçmesine, nimetlendirmesine, fazlı ile muamele etmesine hamledilmiş; bir anlamda bu türlü bir algının ifade edilmesi söz konusu nimetin itirafı olarak gerekli görülmüştür. Çünkü nimetin itirafı ve şükürün gerekliliği, dinî kültürün tanıdığı ve emrettiği bir şeydir. Emevîler dinin bu tutumunu çok iyi değerlendirmiş gözükmektedir. Ancak söz konusu tutumu daha ileri taşıyan Emevîler, iktidar üzerinden kurdukları baskıyı açıklamak için olup biten her şeyi ve şahsî tercihlerini de Allah'ın iradesine bağlamışlardır. Ancak öte yandan Emevîlerden Hz. Osman, hilafeti terk etmesini isteyen ve neticede kendisini katledecek kadar ileri giden isyancıların ilgili talebine 'Allah'ın giydirdiği gömleği çıkarmam' diye karşılık vermiştir.⁵⁷ Hz. Osman'ın bu cevabını siyasî beklentilerle ilişkili kılmaktan ziyade daha dinî niteliği ile anlamamızı gerektirecek yüksek dinî/ahlakî seciyeyi yine Hz. Osman'a atfetmek konusunda elbette zorlanacak değiliz. Ancak dinin genel tavrına uygun olan bu tutumun ortaya çıkması sırasında Hz. Osman'ın çevresinde yer alan ve bir anlamda onun katline neden olan Emevî ailesi üyelerinin siyasî sonuç almak için Hz. Osman'ı o zorlu süreçteki kararlarında etki altına almak istediklerini ve o dönem Medine'de yaşayan sahabenin bütün olarak Hz. Osman'ı özellikle hilafetinin son sürecinde yaşananlar bakımından desteklemediklerini, muhtemelen 'Allah'ın giydirdiği gömlek' tabiri üzerinden geliştirdiği yaklaşımı bakımından da Hz. Osman'ı desteklememiş olduklarını kabul edebiliriz.⁵⁸ Konu çok çeşitli yönleri ile tarihî kaynaklarda ele alınmıştır.⁵⁹ Biz burada Hz. Osman'a ilişkin tarihî bir olguyu bütünüyle tartışmaya açmaktan ziyade Emevî idaresinin naslardan ve Arap dilinin ve din kültürünün imkanlarından yararlanmak suretiyle cebr algısını kendileri açısından nasıl bir iktidar aracı olarak değerlendirdiğine ve bunun bir Emevî gelenek olarak Hz. Osman'a kadar götürülebileceğine işaret etmek istiyoruz. Konunun ne ölçüde dinî temellere dayandığını, dinî kültürde yer ettiğini dile getirmek için

⁵⁵ el-Kâdî Abdulcebbâr, 143-144.

⁵⁶ Atvân, 77; ez-Zînî, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, 151.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1402, VI, 114.

⁵⁸ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, I-XI, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır (tarih yok), IV, 412-413; İbn Kesîr, X, 324.

⁵⁹ İbn Kesîr, X, 270 vd.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'ine aldığı bir hadise işaret edilebilir. Buna göre Hz. Peygamber, bir gün Hz. Osman'a 'Allah sana ileride bir gömlek giydirecek, onu çıkarma' demiştir.⁶⁰

Dinî kültürün kendine özgü bir işleyişi vardır. Bu kültür içinde olup biten şeyler belki bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Sözüünü ettiğimiz bütünlük içinde bir konuya ilişkin farklı ve hatta zıt yaklaşımlar da mevcuttur. Dinî olgular ve algılar, kaynak olarak ya da örnek olarak kişisel ve toplumsal tercihlerin oluşturulması, zaman zaman da telafisi ve savunulması için doğrudan ya da dolaylı bir şekilde istihdam edilmektedir. Hz. Osman'ın bile öncesine götürülebilecek olan Emevî cebr kültürü idarede abartılı bir şekilde istismar edilince hemen neredeyse bütün Emevîler, Muaviye'nin karşılaştığı ve bizim az önce dile getirdiğimiz itiraza benzer itirazlarla karşılaşmış ve bu itirazların en güçlüsünü de şahsî nitelikteki ve kurumsallıktan uzak bulunan kaderî tepkilerden sonra tam anlamıyla kurumsal düzeyde Mu'tezile dile getirmiştir. Bu, itikadî/entelektüel seviyede o kadar güçlü bir itiraz olarak gerçekleşmiş ki ilerleyen süreçte Mu'tezile bütün yaklaşımlarını geliştirirken kaderî tercihini her zaman göz önünde bulundurmuş, konuya ilişkin dinî-aklî argümantasyon şekli başka itikadî ayrışmalar bakımından da değerlendirilmiştir. Şu halde diyebiliriz ki Mu'tezile'nin teşbihî/tecsimî zât-sıfat algısına karşı geliştirdiği tenzih tutumu ile birlikte cebre karşı benimsediği kaderî tutum, bir ihtiyaç üzerinden gelişmiş ve bu ihtiyaç, farklı siyasî hedefleri için kimi dinî algılamaları belli ölçüde istismar eden kişilere karşı siyasî istismarın engellenmesi belki ilk ve yakın hedef olmak üzere doğru dinî/itikadî yorumu arayan bir tavır olarak tezahür etmiştir.

İmkan: İnsan Unsuru: Arap-Mevâlî İlişkisi

Mu'tezile'nin ortaya çıktığı dönemi ve yeri göz önüne aldığımızda Arapların ve mevâlînin birlikte yaşadığı bir çevre ile karşılaşırız. Mevâlî denilince Müslüman dinî kültürde savaş esiri olarak ele geçen ve Müslüman olan azatlı Acemler (mevâlî'l-itâka) yani Arap olmayan unsurlar ile birlikte fethedilen yerlerden gelen esir ve köle olmayan, kendi istekleri ile Müslüman olup sosyal statülerini yükseltmek için herhangi bir Arap ile ya da bir Arap kabilesiyle velâ/himaye akdi yapan Arap olmayan Müslümanlar kastedilmektedir. Bunlara mevâlî'l-İslam, mevâlî'l-muvâlât, mevâlî't-tibâa veya mevâlî'l-ahd denilmektedir. Ancak Emevîler döneminde Arap kabilelerinin himayesini istemeyen Müslüman olmuş halklara da mevâlî denilmiştir. Şu halde mevâlî kavramı Arap olmayan Müslümanları içine alacak kadar genişlemiştir.⁶¹ Hz. Peygamber ve dört halife döneminde Müslüman Araplarla azatlı köle olan Müslümanlar arasında hiçbir fark söz konusu değildi.⁶² Ancak sonraki zamanlarda özellikle Emevîlerin Arap milliyetçisi siyasetlerinin de katkısı ile Müslüman Araplar mevâlîyi statü açısından kendilerinin gerisinde görmüşler, yine kendileri eliyle ulaştıkları hidayetleri nedeniyle onlara minnet etmişler, adeta kendilerini efendi ve mevâlîyi köle addetmişlerdir. Öyle ki bazıları, mevâlî ile yan yana yürümek istememiş, beraber yemek yememiş, camilerini ayırmış, kız vermemiş, arkalarında namaz kılmamıştır. Buna benzer başka dışlayıcı ve hatta aşağılayıcı şeyler de yapılmış olabilir. Ancak sözüünü ettiğimiz tutum, mevâlî arasında kısa sürede topluma ve idareye karşı bir tepkinin gelişmesini beraberinde getirmiş, İran'ın

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, VI, 75.

⁶¹ Yiğit, İsmail, "Mevâlî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 425; Şerif, Muhammed Bedî', *es-Sirâ' beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire 1954, 23 vd.

⁶² Şerif, 24.

zengin kültürel mirasına dayanan İran kökenli mevâlîde asabiyyetin ayrıca ortaya çıkmasına neden olmuş, onlar da özellikle Emevîlere karşı gelişen siyasî hareketleri ve isyanları bu arada Ehl-i Beyt adına gerçekleşen isyanları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde desteklemiş ve Emevîlerin yıkılıp Abbasîlerin hilafete geçmesinde etkili olmuşlardır.⁶³ Câhız (ö. 255/869) *Kitâbu'l-Mevâlî ve'l-Arab* adlı eserinde şu tespiti yer vermektedir: “İbnu'l-Eş'as (ö. 85/704) ve Abdullah b. Cârûd (ö. 76/695) Haccâc'a isyan etmiş ve Haccâc'a karşı Iraklı ilim adamları tavr almışlardı. Haccâc ile savaşan ve ona isyan edenlerin çoğunluğu Basra halkından fakihler ve mevâlî idi. Nitekim Haccâc bu kimselerin çoğunlukta olduğunu görünce bir araya gelmemeleri ve anlaşamamaları için birliklerini bozmak istemiş, mevâlîye ‘Siz dinsizsiniz ve Acemsiniz, köyleriniz sizin için daha uygun’ demiş ve ellerinin üzerine gidecekleri yerin adını nakşederek onları dilediği gibi sürüp dağıtmıştır.”⁶⁴ Bu örnek, mevâlînin ne ölçüde güçlü siyasî baskılara maruz kaldığını göstermesi bakımından bir işaret sayılabilir. Abbasî ayaklanması Ehl-i Beyt ile ilişkilendirilerek gerçekleştirilmiştir. Söz konusu ayaklanmada belirleyici olan Ebû Müslim (ö. 137/755) ve yanındakilerin İranlı mevâlî olması tesadüf değildir. Bundan sonra mevâlî, siyasî ve idarî anlamda etkin görevler almıştır.⁶⁵

Mevâlî, siyasî ve idarî görevlerin yanı sıra güçlü ve derinlikli kültürel ve bilimsel çalışmaların içinde de yer almış,⁶⁶ Kâdî Şureyh (ö. 80/699), Hasan Basrî, Ebû Hanife, Amr b. Dînâr (ö. 126/744), Evzâî (ö. 157/774), Tâvus (ö. 106/725) gibi dinî ilimlerin öncüsü sayılabilecek birçok kişi mevâlî arasından çıkmıştır.⁶⁷ Yaygın bir kabul olarak ifade edildiği üzere Abâdile (Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. As) vefat ettikten sonra fıkıh bütün şehirlerde mevâlînin eline geçmiştir.⁶⁸ Sahabenin mevâlîsi olan birçok kimse bütün dinî ilimleri sahabeden öğrenme ve kendi kültürel birikimleri ile de bu öğrendiklerini geliştirme imkanı bulmuşlardır.⁶⁹ Sahabe içinde güçlü tefsir kültürü ile öne çıkan İbn Abbas'ın oğlu Ali b. Abdillâh (ö. 118/736) babasının mevlâsı İkrime (ö. 105/723)'yi sattığında İkrime ‘Babanın ilmini dört bine sattın’ demiş bunun üzerine Ali b. Abdillâh, satıştan vazgeçmiş ve onu azad etmiştir.⁷⁰ Mevâlînin bilimsel çalışmalardaki etkinliğini daha doğru bir ifade ile hakimiyetini dile getirmek için İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ile Abbasîlerden olan vali İsa b. Musa (ö. 167/783) arasında geçen bir konuşma oldukça meşhur ve fikir vericidir. Mevâlînin dinî ilimlerdeki yeri üzerinde konuşurken güçlü asabiyyeti ve sertliği ile bilinen İsa b. Musa, İbn Ebî Leylâ'ya Basra'nın fakihini sormuş o da Hasan Basrî olduğunu, sonra kim olduğunu sorduğunda da Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) olduğunu ve her ikisinin kimliğini sorduğunda ise ikisinin de mevâlîden olduğunu dile getirmiştir. Yukarıdaki soru ve cevaplar, Mekke, Kubâ ehli, Yemen, Horasan, Şam ve Cezîre için tekrarlanmış ama bütün şehirlerdeki en

⁶³ Şerîf, 20 vd.

⁶⁴ İbn Abdîrabbih, III, 364. Ayrıca bkz. Şerîf, 25 vd.

⁶⁵ Yiğit, “Mevâlî”, XXIX, 425 vd. Ayrıca bkz. el-Mikdâd, Mahmud, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Cahiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Umevî, Dâru'l-Fikr*, Beyrut 1988/1408, 222.

⁶⁶ el-Mikdâd, 219 vd.

⁶⁷ Yiğit, “Mevâlî”, XXIX, 426.

⁶⁸ el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkut b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut 1977, II, 354.

⁶⁹ el-Mikdâd, 221-222.

⁷⁰ el-Mızzî, Cemâlüddin Ebi'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXVI, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992, XX, 270, 271.

büyük fakihlerin mevâliden olduğunu duyan İsa b. Musa adeta çileden çıkmış, konuşmanın seyrinden korkan İbn Ebî Leylâ, en son Kûfe'nin fakihini soran İsa b. Musa'ya onun istediği nitelikte bir cevap vermiş, Kûfe'nin fakihî olarak Araplardan İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve eş-Şa'bî (ö. 104/722)'nin isimlerini zikretmiştir. Bundan sonra İsa b. Musa 'Allahu Ekber' demiş ve sakinleşmiştir. İbn Ebî Leylâ diyor ki şayet İsa b. Musa'dan korkmasaydım Kûfe'nin fakihleri olarak mevâliden Hakem b. Uyeyne (ö. 115/733) ve Ammar b. Ebî Süleyman (ö. 120/737)'in adını verecektim. İbn Ebî Leylâ'ya göre Mekke'nin fakihleri Atâ b. Ebî Rebah (ö. 114/732), Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721), Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Kubâ ehlinin fakihleri Rabi'atü'r-Re'y (ö. 136/753), İbn Ebi'z-Zinâd (ö. 130/748), Yemen'in fakihleri Tâvus, oğlu ve Humâm b. Munebbih (ö. 132/750), Horasan'ın fakihî Atâ b. Abdillâh el-Horasânî (ö. 135/752), Şam'ın fakihî Mekhûl (ö. 112/730), Cezîre'nin fakihî ise Meymun b. Mihran (ö. 117/735)'dir. Bu fakihlerin hepsi de mevâlidir.⁷¹

İbn Haldûn (ö. 808/1406), ilk dönem Müslümanlar arasındaki ilim adamlarının çoğunluğunu Acemlerin oluşturmasını ilgi çekici bulmuş, bunun üzerinde konuşmak istemiş ve ilim adamları arasında Arap olanlar bulursa bile onların da dil ve yetiştirme bakımından Acemlere benzediğini ya da hocalarının Acem olduğunu dile getirmiştir. Esasen bunun böyle olmasının en temel nedeni bedevîliğin barındırdığı basitliktir. Yani ilimlerin gelişimi için bedevîlik açık bir engeldir. Ayrıca şer'î ahkâm Kur'an ve Sünnet'teki kaynakları ile birlikte ilk dönemlerde Müslümanların zihinlerinde ve kalplerinde yer alıyordu ve bunu da bir tedrise, te'lîfe, tedvine ihtiyaç duymadan nakledebiliyorlardı. Ancak ilerleyen süreçte şer'î ahkâmın delilleri ile bilinmesine, şer'î ahkâmın aleti düzeyindeki dile ilişkin kuralların bilinmesine ve itikadî ilkelerin savunulması gerektiği için aklî çıkarım yollarının bilinmesine duyulan ihtiyaç, ilimlerin eğitim ve öğretimle ancak elde edilmesi gereken disiplinler olduğu gerçeğini ispat etmiştir.⁷²

İbn Haldûn'a göre Araplar ilimden en uzak kimselerdir. Çünkü sanatlar/ilimler ile medenîlik arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Müslümanlığın ilk dönemlerinde medenîlik, Acemlerin ve Acemlere tâbi olan ya da onların etkisinde olan kimselerin niteliğidir. Fars devleti köklü bir medeniyetin sahibi olması nedeniyle sanat ve ilimler bakımından Acemlerden daha ileride kimse bulunmamaktadır. Arap nahvinin de tefsir ve hadis ilminin de fıkıh usûlünün de öncülere Acemlerdir. Belki bu tespitleri teyit etmek isteyen İbn Haldûn, Hz. Peygamber'e bir hadis olarak isnat edilen şu sözü zikretmekte bir sakınca görmemiştir: "Şayet ilim, semanın kenarına asılı olsa Fars ehlinden bir kavim ona ulaşırdı."⁷³

Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in de mevâliden olduğunu ifade etmiştik. Zaten sonraki Mu'tezilîler de neredeyse bir bütün olarak mevâlidendir.⁷⁴ Yukarıda ismi geçen ilim

⁷¹ İbn Abdirabbih, III, 363, 364; eş-Şâhîn, Muhammed Ömer, *Târîhu'l-Mevâlî ve Devruhum fî Hayâtî'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fî Sadri'l-İslâm ve'd-Devleti'l-Emeviyye*, Musul (tarih yok), 75.

⁷² İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2016, 607.

⁷³ İbn Haldûn, 608. Hadis, İbn Haldûn'un naklettiği şekli ile hadis mecmualarında yer almamaktadır. Ancak "İman Süreyya'da olsa idi Farisîlerden bazı adamlar ona ulaşırdı" şeklinde farklılıklar içeren bir başka hadis mevcuttur. Bkz. el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne, el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, *Tefsîru'l-Kur'an*, 26.

⁷⁴ ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 33.

adamlarını mevâlî kimlikleri ile birlikte değerlendirdiğimizde ve mevâlîye ilişkin ilmî yetkinliğin motivasyonlarını irdelemek istediğimizde onların geldikleri toplumsal kökenin, Müslümanlık öncesi kültürel birikimin ve bu birikimi besleyen tarihî kültürel kaynakların yanında ilgili kişilerin eklemlendikleri Müslüman toplumda ilk başta görmedikleri sonradan şahit oldukları ve kurtulmak için kişisel ya da kitlesel düzeyde mücadele ettikleri dışlanmışlığın hatta aşağılanmanın katkısını özellikle değerlendirmemiz gerekmektedir. Böylece güçlü dinî-bilimsel çalışmalar ortaya çıkmış ve farklı dinî yorumlar yapılmış, bu yorumlar dışarıdan beslenmek suretiyle de dinî firkalaşmayı desteklemiş yine bu firkalaşmadan da siyasi mücadelelerde etkin bir araç olarak yararlanılmıştır. Söztünü ettiğimiz firkalaşma ve farklı dinî yorumların gelişimi bakımından Mu'tezile'nin ortaya çıkışı en bariz örnek olarak kabul edilebilecektir.

Mu'tezile kelamcılarının bütün olarak İranlı yani Fârisî olması son derece önemlidir. İranlı olmak öncelikle mevâlî olmayı beraberinde getirmektedir. İranlı olmak aynı zamanda İran'ın Yunan kültürü ile ilişkisi nedeniyle İran kültürü yanında Yunan kültürü ile de doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişkili olmak anlamına gelmektedir.⁷⁵ En son dile getirilen tespit, Mu'tezile'nin kuruluşu bakımından ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır.

Mu'tezile'nin Oluşum Zemini: Fikir-Çevre İlişkisi

Mu'tezilî iddiayı belirlemesi bakımından Basra ve Kûfe başta olmak üzere dinî ve düşünsel dış tesirin yoğun bir şekilde görüldüğü çevre Mu'tezile'nin ortaya çıkışındaki motivasyonun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda mevâlînin yaşadığı Basra ve Kûfe özellikle siyasi hareketliliği ve farklı itikadî yaklaşımları barındırmaları ve bilimsel çalışmaların merkezi olmaları nedeniyle önemlidir. Basra, Hz. Ömer devrinde muhtemelen hicrî 16. yılda Müslümanlar tarafından ordugâh olarak kurulan şehirlerdendir. İran körfezi ile birlikte Irak ve İran'ın geçiş yollarını kontrol etmek, Irak şehirlerinin önemini azaltmak ve bedevîlerin iskanını sağlayabilmek için kurulmuş bulunan şehre Arap aşiretlerinden birçok kişi yerleştirildiği gibi İran, Sicistan ve Kirman'ın fethi nedeniyle Müslüman olan veya esir alınan birçok İranlı da şehre yerleştirilmiştir.⁷⁶ Bizim çalışmamız açısından en son dile getirilen tespit önemlidir. Çünkü İranlı Müslümanların ve kölelerin yani mevâlînin bu yeni şehri kültürel düzeyde farklılaştırdığı anlaşılmaktadır. Müslüman dinî-sosyal kültürün belki her alanında olduğu gibi özellikle Kûfe ile birlikte iki önemli dil ekolünden birine ev sahipliği yapan ve Arap dili üzerindeki tartışmaların ilerleyip gelişmesine katkı sağlayan Basra, birçok ilim adamının yetişmesi için güçlü bir zemin olarak karşımıza çıkmıştır. Söz gelimi Hasan Basrî, Basra'daki en önemli ilim adamıdır. Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile bir diğer kurucusu Amr b. Ubeyd bilindiği üzere Basra'da yerleşmişlerdir. Zaten Basra, Mu'tezile'nin hem ortaya çıktığı hem de geliştiği yerdir. Buna ilave olarak Basra'da şîî, ibâdî, mürcîî nitelikli fikrî/itikadî akımların varlığından söz edebiliriz. Cebr görüşünü savunan birçok ilim adamı yanında yine çok sayıda kaderînin veya kaderî yaklaşımları bulunan kişilerin Basra'da yaşadığı da bilinmektedir. Başta Ma'bed el-Cühenî olmak üzere Atâ b. Yesâr, Muhammed b. Sîrîn, Katâde b. Duâmetî'd-Devsî (ö. 117/735), el-Fadl b. Âsâ er-

⁷⁵ De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çeviri: Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, 13-14; Uslu, Recep, "Cündişâpûr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 118.

⁷⁶ et-Taberî, III, 590 vd.

Rakkâsî (ö. 140/757) bahsedilen bu Kaderîlerden sayılabilir.⁷⁷ ‘Şayet Kaderîlerden rivayette bulunmasaydık Basralıların çoğundan rivayette bulunmamış olurduk’ diyen Ahmed b. Hanbel, Basra’daki kaderî varlığa ve onun etkinliğine işaret etmektedir.⁷⁸ Ayrıca bütün bu tespitler bize Basra’da belli bir fikrî çeşitliliğin, olgunluğun ve fikir hürriyetinin olduğunu göstermektedir.

Mevâlinin Emevîlere karşı niçin siyasî bir tavır aldığını ve özellikle ne ölçüde dinî bilimsel çabaların içine girdiğini ayrıca bu çabaların motivasyonlarını daha önce dile getirmiştik. İşte Basra, dönemin tipik mevâlî kimliğinin takip edilmesi ve orada gerçekleşen bilimsel çalışmaların varlığı bakımından önemli ve karakteristik bir yerdir. Hasan Basrî ile Vâsıl b. Atâ’nın özellikle bilimsel yetkinliklerine dayalı bulunan siyasî tutumları ve Emevîlere karşı tavırları yanında Amr b. Ubeyd’in de aynı siyasî tutumu benimsemiş olması beklenen bir şeydir. Nitekim Basra’nın Emevî valisi, bir hırsızın elini keserken bunu gören Amr b. Ubeyd’in ‘Gizli çalan, açık çalanın elini kesiyor’ demiş olması,⁷⁹ Emevî karşıtı tavrını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Şu halde ifade edilebilir ki Vâsıl b. Atâ, itikadî görüşleri bakımından kendileri ile tam bir uyum içerisinde olmasa bile başka etkin kişilerle birlikte Emevîlerin dinî görünümü baskı siyasetini doğrudan veya dolaylı bir şekilde eleştirmiş, bu eleştirileri de el-emr bi’l-ma’ruf ve’n-nehî ani’l-munker prensibi ile dinî bir zemin üzerinden yürütmüş yine bu ilke gereği çevresindeki öğrencileri uzak beldelere göndererek kendince doğru dinî algıyı yaymaya çalışmış, sözünü ettiğimiz algıyı destekleyecek doğru siyaseti dolaylı olarak oluşturmayı hedeflemiş hatta bu yolla Abbasî isyanının başarıya ulaşmasına katkıda bulunmuştur.⁸⁰ Amr b. Ubeyd de dinî/itikadî ve siyasî konularda Vâsıl b. Atâ’yı takip ettiği için Emevîlere karşı Abbasîleri desteklemiştir. Yine Amr b. Ubeyd ile Abbasî halifesi Mansûr (ö. 158/775) arasında derin bir dostluğun bulunduğu ve Amr b. Ubeyd’in zaman zaman Mansûr’u idarî konularda güçlü bir şekilde uyardığı bilinmektedir.⁸¹ Nitekim Mu’tezile ile Abbasîler arasındaki ilişkinin sonraki dönemlerde derinleşmesi de böyle bir temele dayanmaktadır. Bütün bunları, Basra’nın barındırdığı nüfus yapısı, İran kültürünü farklı boyutları ile Basra’ya taşıyan kişilerin dönüştürücü bilgiyi değerlendirme yetenekleri ve İran siyasal kültürünün sonraki dönemlerde de hiç vazgeçmediği etkin ve belirleyici olma iddiası ile de ayrıca açıklamaya çalışmak mümkündür.

Hz. Osman’ın şehadetiyle sonuçlanan isyana Basralıların güçlü bir şekilde katılımlarını, Cemal Savaşında Hz. Aişe, Hz. Zübeyr ve Hz. Talha’ya destek vermek suretiyle Hz. Ali’ye karşı savaşmalarını ve Emevîleri hicrî 80-81 yılları arasında oldukça meşgul eden, Arap-mevâlî ve Suriyeli-İraklı çekişmesinin bir neticesi olarak gerçekleşen⁸² İbnu’l-Eş’as isyanını desteklemeleri ile birlikte değerlendirdiğimizde esasen Basralıların siyasî bakımdan hareketli olmaları ve itiraz kültürünü yaşatmaları, dinî/itikadî bakımdan da

⁷⁷ ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve’l-Usûlu’l-Hamse*, 40 vd.; Menekşe, Aslı, *Eş’ari’de Kelamî Düşüncenin Oluşumu - Dinî-Siyasî ve Felsefî-Kelamî Etkiler Bağlamında Bir İnceleme-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016, 8 vd.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûâtu’l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Tahkik: Âmir el-Cezzâr, Dâru’l-Vefâ, (yayın yeri yok) 2005/1426, XXVIII, 119.

⁷⁹ İbn Abdirabbih, II, 128; en-Neşâr, *Neş’etu’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, I, 460.

⁸⁰ Nyberg, “*Mûtezile*”, VIII, 758.

⁸¹ İbn Hallikân, VIII, 46; et-Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed el-Velîd el-Fihri, *Sirâcu’l-Mulûk*, I-II, Tahkik: Muhammed Fethi Ebû Bekr, Dâru’l-Mısriyye, Kâhire 1994/1414, 127; ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve’l-Usûlu’l-Hamse*, 65.

⁸² İbnu’l-Esîr, IV, 197 vd.

otoritenin yani Emevî idaresinin benimsediği itikadî yapıyı, temel iddiaları, kendi mevâlî kültürlerinin de yardımı ile sorgulayıp reddetmeleri, takip edilebilir işaretlerle ve tarihî kayıtlarla kolayca anlaşılabilir. İbnu'l-Eş'as isyanına Ma'bed el-Cühenî'nin de katıldığı bilinmektedir.⁸³

Basra, Emevîlerin yıkılmasına dolaylı bir şekilde de olsa katkı sağlamak gibi güçlü siyasî sonuçları devşirmeyi başarmış insanlara ve bu insanları dinî ve fikrî bakımdan yönlendiren ilim adamlarına zemin olmuş bir yerdir. Bu ilim adamları önemli ölçüde Basra'nın kuruluş aşamasında hayat sürmüşler, dinin kaynaklarını kendilerince yeniden tanımlamışlar ve yine kendilerince yeni yorumlara gitmişlerdir. Basra'daki İran kaynaklı felsefî düşünsel kültür, Müslüman dinî kültürün yorumlanmasında etkin olmuştur. Böyle bir zemin Mu'tezile'yi hazırlayıp ortaya çıkarmıştır. Nitekim *Kitâbu'l-Eğâni*'de yer alan bir habere göre Basra'da Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den başka kalam ehli dört kişi daha vardı. Toplam altı kişi yine içlerinde yer alan Ezd kabilesine mensup bir kişinin evinde bir araya gelirler ve çeşitli konuları tartışırlardı. Neticede Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd mu'tezilî tavrı benimsemiş, iki kişi tevbe etmiş, bir kişi herhangi bir dinî/itikadî tercihte bulunamamış yani bir karara varamamış, en önemlisi Ezd kabilesinden olan kişi ise Hint dinî kültürel çevresine dahil olan Sümeniyye'yi benimsemiştir.⁸⁴ Bu haber, mu'tezilî kurucuların ne ölçüde güçlü tartışmaların yaşandığı çevrelerde bulduklarını ve farklı tecrübelerle karşılaştıklarını göstermesi bakımından değerlendirilebilecektir.

Hicretin 17. yılında yine Basra gibi daha ziyade askerî kaygılarla inşa edilen Kûfe, Fustat ve Basra ile birlikte İslam'ın ilk dönemlerinde kurulan üç şehirden biridir. Kûfe ve Basra İrakeyn ya da Mısrayn olarak isimlendirilir. Her iki şehir Irak'ın iki idarî merkezidir.⁸⁵ Kûfe'nin askerî hüviyeti Hz. Ömer döneminin sonuna doğru zayıflamış ve daha sivil bir şehir görünümüne kavuşan Kûfe'ye bölgenin asıl halklarından olan Hristiyanlar, Yahudiler ve Farisîler yerleşmiştir. Ayrıca Araplarla birlikte mevâlî de şehre yerleşmiştir.⁸⁶ Güçlü bir ticaret hayatı yanında yine güçlü bir ilim ve fikir hayatı bulunan Kûfe, yakınında kurulmuş olduğu eski kültür merkezi Hîre'nin geleneğini devralmış ve devam ettirmiştir. Arapça, Yunanca, İbranca, Âramca ve Süryanca dilleri üzerinden çalışılan Hîre'de Süryanca'dan Arapça'ya bazı tercümelerin yapıldığı bilinmektedir. Arap dili ve şiiri açısından önemli bir merkez olan Hîre, Kûfe'yi bu bakımdan da ciddi şekilde belirlemiş, neticede Basra ekolü ile birlikte Arap dili çalışmalarındaki iki temel dil ekolünden biri olan Kûfe dil ekolü ortaya çıkmıştır. Kûfe'de belki başka bilimsel faaliyetler yanında özellikle felsefe ve tıp ile ilgili çalışmalar yine Hîre'deki çalışmaların etkisi ile gelişmiştir.⁸⁷ Kûfe, yazı ve okullaşma bakımından da Hîre'den etkilenmiş, özellikle Emevîler döneminde her mahallede 'kuttâb' adı verilen okullar kurulmuş, hiçbir toplumsal sınıf ayrımı gözetilmeden her kesimden çocuklar sözünü ettiğimiz okullara gitmiş hatta köle ve cariyeler bu okullara devam edebilmiş yine çoğu ilim adamı bu okullardan yetişmiştir. Ayrıca Kûfe'de ilim ile ilgilenen birçok kimse ev ya da iş yerlerini derslerin yapıldığı bir

⁸³ ez-Zîni, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, 47.

⁸⁴ el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn, *Kitâbu'l-Eğâni*, I-XXV, Tahkik: İhsan Abbas, Dârü Sâdır, Beyrut 2008/1429, III, 101; Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, Çeviri: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, 211.

⁸⁵ et-Taberî, IV, 125.

⁸⁶ et-Taberî, IV, 43 vd.

⁸⁷ Söylemez, Mehmet Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, 18.

merkez gibi kullanmıştır.⁸⁸ Bütün bunların yanında dinî ilimler bakımından da Kûfe önemli bir merkez olarak ortaya çıkmış ve burada tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelim gibi dinî disiplinler ve birtakım ekoller gelişmiştir. Özellikle sahabenin ileri gelenlerinden Abdullah b. Mes'ûd ve öğrencileri tefsirde re'ye önem vermişler yine Abdullah b. Mes'ûd'un yaklaşımlarını esas alan İbrahim en-Nehâf ve Hammad b. Süleyman (ö. 120/738) ile Ebû Hanife ve öğrencilerine uzanan re'ye dayalı fıkıh mezhebi de Kûfe'de ortaya çıkmıştır.⁸⁹ Kelam konusunda fıkıhtaki yetkinliğine ve imamlığına benzer bir imamlığı ve yetkinliği bulunan Ebû Hanife'nin Kûfe'de yetişmiş olması ayrıca belirginleştirilmelidir. Ebû Hanife, kelam ile hayatının belli bir döneminde uğraşmış⁹⁰ olsa bile onun kelama katkısı fikha katkısından daha fazladır.⁹¹ Nitekim Ebû Hanife'ye atfedilen ve günümüze kadar ulaşan yazılar ve risaleler kelamla ilgilidir. Ebû Hanife yine kendi dönemine göre erken sayılabilecek bir bilimsel tutum benimsemiş, yazılarında hem kelamın kuramsal niteliğini hem itikadî ahkâmın kelamî formlarını kaydetme başarısı göstermiş ayrıca kendi dönemindeki sünî yaklaşıma aykırı olabilecek mu'tezilî, hâricî, mürcîî, şîî bakış açılarını ele almış ve tartışmacı bir üslupla kendi yaklaşımlarını dile getirmekten çekinmemiştir.⁹² Öğrencileri de belli ölçüde Ebû Hanife'nin ilgili tutumunu benimsemiştir. Ebû Yusuf (ö. 182/798)'un kelam karşıtı birtakım ifadelerinin olduğu bilinmektedir.⁹³ Ancak Ebû Yusuf, hocası Ebû Hanife ile altı ay boyunca kelam sıfatına ilişkin tartışma yaptıklarını da kendisi ifade etmektedir.⁹⁴ Onun haricinde Ebû Hanife, kelamla meşgul olan oğlu Hammad (ö. 212/827)'ı uyarmış, kelam ile ilgili tartışmalarda dikkatli olması gerektiğini itikadî nitelikli polemiklerin ve spekülasyonların herkese zarar verebilecek boyutlara ulaşabileceğini ifade etmiştir.⁹⁵ Ebû Hanife'nin kelamî tartışmalar yapmak için Basra'ya yirmi civarında yolculuk yaptığını⁹⁶ da ilave edecek olursak Kûfe'de itikadî anlamda canlı bir tartışma ortamının bulunduğu ve iki şehrin de bu tartışmayı bir anlamda birlikte götürdüğü belli bir etkileşimin olduğu kabul edilebilecektir. Kûfe'deki mu'tezilî kelam kültürünü özellikle şahıslar üzerinden belirlemek istersek İbnu'l-Murtazâ (ö. 840/1437)'nın *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'sinde Ebû Hanife'nin en önemli öğrencilerinden Züfer (ö. 158/775)'i bir mu'tezilî olarak kaydettiği görülmektedir. Hatta Züfer'in kaderî olduğu Ebû Hanife'ye bildirildiğinde Ebû

⁸⁸ Bkz. Söylemez, 18, 22-24.

⁸⁹ Avcı, Casim, "Kûfe", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 342.

⁹⁰ Taşköprizâde, 597 vd.; el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, *el-Fıraku'l-Kelamiyye el-İslamiyye Medhal Dirase*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1986/1407, 348 vd.

⁹¹ el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif AYTEKİN, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409, 25; Neşşâr, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn'in tahkikine yazdığı girişten, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, el-Maârif bi'l- İskenderiyye, İskenderiyye 1969, 21.

⁹² Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 70 vd.; *Risâletu Ebû Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 78 vd.; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, 308. Ebû Hanife'nin kelamcılığı için bkz. en-Neşşâr, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn'in tahkikine yazdığı girişten, 21.

⁹³ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Zeynuddin b. Ebi'l-Fadl'ın *el-Muğni'ni'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci ma fi'l-Ahyâi mine'l-Ahbâr*'ı ile birlikte, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, 112; el-Kâdî Abdulcebbâr, 266; Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, İstanbul 1949, 4-5.

⁹⁴ et-Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I-IV, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemlü'l-Kutub, Beyrut 1989, IV, 146.

⁹⁵ İbnu'l-Humâm, Kemaluddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Fethi'l-Kadir ale'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, I-X, Tahkik: Abdurrazzak Galib el-Mehdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 360.

⁹⁶ Beyâzîzâde, 4.

Hanife'nin "Onu kendi haline bırakın, onunla tartışmayın, fıkıh ona cevap verecektir" dediği dile getirilmiştir. Yine Ebû Hanife'nin öğrencisi ve *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Fıkhü'l-Ebsat* risalelerinin ravisi olan Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh el-Kuraşî (ö. 199/814)'nin de Ebû Hanife'ye yakın daha başkaları ile birlikte kaderî/mu'tezilî olduğu yine İbnu'l-Murtazâ'nın ifadelerinde bildirilmektedir.⁹⁷ Ayrıca Kur'an'ın harekelenmesi ile birlikte Arap dili çalışmalarında öncü ve etkin olan Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) de Kûfe'deki kelamî/mu'tezilî kültürün önemli kişiliklerinden biridir. Yine mu'tezilî tabakâttan söz eden İbnu'l-Murtazâ, Hz. Ali'nin ashabından Ebu'l-Esved ile birlikte Abdullah b. Mes'ûd'un arkadaşları Alkama (ö. 62/682), el-Esved (ö. 75/694) ve Kâdî Şurayh'ı tevhid ve adl ehli olarak kaydetmektedir. Ona göre ismi zikredilen kişiler Mu'tezile'nin ikinci tabakasındandır. Ayrıca Kûfe'deki tabîinden Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) de aynı mu'tezilî tabakadandır.⁹⁸

Vâsıl b. Atâ ile Hz. Ali'nin evladı arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu kesin olarak bilmekteyiz. İfade edildiği üzere Vâsıl b. Atâ, Hz. Ali'nin torunu ve Muhammed ibnu'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in öğrencisidir. Ayrıca Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (ö. 122/740) de Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olarak kabul edilebilir. Nitekim Zeyd b. Ali, Basra seyahati sırasında Vâsıl b. Atâ ile görüşmüş ve ondan ders almış hatta onun bazı fikirlerini benimsemiştir.⁹⁹ Ebû Hâşim, imameti, vefatından önce Hz. Abbas'ın torunlarından Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Abbas (ö. 125/743)'a vasiyet etmiş ve o da Abbasîlerin iktidar mücadelesini önce Kûfe'de sonra Horasan'da sürdürmüştür. Zeyd b. Ali'nin Kûfe'deki isyanı ayrıca Mu'tezile'nin Emevî karşıtlığını besleyen bir olgu olarak değerlendirilebilir. Hz. Ali'nin evladına yakınlık duyan Mu'tezile, Emevîlere karşı başarılı olabileceğini umdukları silahlı isyanları desteklemiştir. Amr b. Ubeyd'in, zamanında İbrahim b. Hasan'ın isyanını desteklemesi de buna işaret etmektedir.¹⁰⁰

Kabul etmek gerekir ki Emevîlerin son döneminde Kûfe, Abbasî propagandasının merkezi konumundadır. Nitekim Kûfe'de Abbasî propagandası yapan Muhammed b. Ali daha sonra Horasan'a gidince Kûfe'de onun yerine oğlu İbrahim el-İmam (ö. 132/749) geçmiştir. Ancak Halife II. Mervân (ö. 132/750) İbrahim el-İmam'ı tutuklayınca¹⁰¹ yerine İbrahim el-İmam'ın daha önce vasiyet ettiği kardeşi Ebu'l-Abbas es-Seffah (ö. 136/754) imam olmuştur.¹⁰² 749'da Abbasî ordusunun Kûfe'yi ele geçirmesiyle Emevî hilafetine son verilmiştir. Daha sonra Abbasî ordusunun önde gelen isimlerinden Ebû Seleme el-Hallâl (ö. 132/750) 'vezîr-i Âli Muhammed' unvanı ve halife henüz belirlenmemiş olmasına rağmen halifenin veziri sıfatıyla yönetimi devralmıştır. Ebû Seleme el-Hallâl'in daha önce Kûfe'ye başnakîb olarak tayin edildiği ancak faaliyetlerini gizlilik içinde sürdürdüğü bilinmektedir. Abbasî ordusunun Kûfe'ye girmesinden bir ay sonra Ebu'l-Abbas es-Seffah, Kûfe'ye gelmiş ve Kûfe Camii'nde ilk Abbasî halifesi olarak kendisine biat edilmiştir. Kûfe, Bağdat kuruluncaya kadar Abbasîlerin yönetim merkezi olarak

⁹⁷ İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 128 vd.

⁹⁸ İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 16.

⁹⁹ eş-Şehristânî, I, 154. Ayrıca bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 17.

¹⁰⁰ Omar, Faruk, "Me'mun Öncesi Mu'tezile Abbasî İlişkileri", Çeviri: Muharrem Akoğlu, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, Kayseri 2002, 375.

¹⁰¹ Avcı, XXVI, 341.

¹⁰² Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 32.

kalmış ayrıca askerî ve bilimsel bakımdan da önemini devam ettirmiştir.¹⁰³ Abbasîler ile Mu'tezile arasındaki ilişki sonraki dönemlerde fazlasıyla derinleşse ve bir ara Mu'tezile, resmî devlet mezhebi olsa¹⁰⁴ bile Abbasîlerin kuruluşu aşamasında ilk Mu'tezililer ile Abbasîler arasındaki ilişki, dinî/siyasî çevre bakımından Kûfe, hem mu'tezilî itikadın ve mu'tezilî fikirlerin siyasî zemin bulması hem de bu fikirlerin güçlü siyasî değişimleri ne ölçüde desteklediğinin görülmesi bakımından ihmal edilemeyecek nitelikte değerlidir.

Mu'tezile'nin Bilgiyle Karşılaşması: Kültürel Dinî Bilimsel Çevre

Mu'tezile'nin ortaya çıkmasında ve gelişiminde yere ve zamana bağlı dinî, siyasî, tarihî nedenleri ve insanî motivasyonları elbette geniş bir şekilde değerlendirme imkanımız mevcuttur. Ayrıca Müslüman dinî kültürün ve o dönemdeki Müslüman düşünsel kültürün ötesinde daha sistematik dış dinî kültürel birikimin ve sistematik düzeydeki felsefî kültürün Müslüman toplumdaki varlığı, bu varlığın nereden ve nasıl dinî düşünsel tartışmalara dahil olduğu, Müslüman kültürde nasıl bir etkinliğinin bulunduğu merak edilecek olursa Müslümanlıktan önce kurulup gelişmiş ve Müslüman fetihleri zamanında da etkin bulunan birkaç medreseden bahsedebiliriz. Bu medreselerden biri Cündişâpûr'dur. İran topraklarının Müslüman coğrafyaya en yakın yerinde bulunan bu medrese İran'daki geçmiş dinî kültürel birikimi ve barındırdığı Yunan kültürünü bir bütün olarak ve daha ziyade İran kökenli mevâlî üzerinden dolaylı bir şekilde Müslüman dinî kültürel hayata dahil etmiştir.¹⁰⁵ Mu'tezile ve mevâlî arasındaki ilişkiyi tekrar hatırlatmak elbette gerekmeyecektir. Ancak ifade edelim ki Cündişâpûr ile Basra ve Kûfe arasında coğrafi bir yakınlıktan söz edebiliriz. Dolayısıyla Cündişâpûr'daki düşünsel kültür ile Mu'tezile'nin kuruluşu ve tabii olarak kurucuları arasında bir ilişkiden bahsedebiliriz. Roma imparatoru Valerianus ile I. Şâpûr 260 yılında savaşmış, savaşın sonunda yenilerek esir edilen Valerianus, yanında Romalı başka esirlerle birlikte Antakya'dan bazı ilim adamları ve sanatçılarla beraber Cündişâpûr'a yerleştirilmiş, burada tıp, felsefe ve diğer bilimlerle ilişkili faaliyetler başlamıştır.¹⁰⁶ Yine dinî/mezhebî çatışmalar nedeniyle Edessa/Urfa'dan sürülen Nasturîler ile birlikte Justinyen'in 529 yılında Atina okulunu kapatması sonucunda sürgün edilen sekiz Yeni Eflatuncu filozof, Müslüman kültürde Enûşîrvân-ı Adil diye tanınan I. Hüsrev (m. 531-579) tarafından Cündişâpûr'a getirilmiştir.¹⁰⁷ I. Hüsrev felsefî düşünceye fazlaca ilgi duyan bir hükümdar olduğu için sık sık felsefî tartışmalar düzenleyip kendisi de bu tartışmalara katılırdı. Sözü edilen filozoflara sorular sorduğu ve bu soruları kayıt altına aldırıldığı da ayrıca tarihî kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Şu halde Cündişâpûr'da tıp ve felsefe yanında diğer ilimlerin de çalışıldığı bir medrese kurulmuş, Hristiyan, Hint, Yunan ve İranlı bilim adamları bu medresede yer almıştır. Hatta Eflatun (m. ö. 347) ve Aristo (m. ö. 322)'nin kitapları ile *Kelile ve Dimne*, bahsettiğimiz dönemde Farsça'ya çevrilmiştir. Cündişâpûr Medresesinde Ârâmîce eğitim yapılmış, Yunan ve Hint kültürü etkisinde kalan medrese tıp kültürü

¹⁰³ Avci, XXVI, 341.

¹⁰⁴ Laoust, "Vâsil", XIII, 220; Nyberg, "Mûtezile", VIII, 758.

¹⁰⁵ Yunan kültürünün ilk olarak İran kültürü üzerinden Müslüman dünyaya geçtiği konusunda bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kâhire 1952/1371, I, 285.

¹⁰⁶ Ullmann, Manfred, *La Médecine Islamique*, Traduit de l'anglais par Fabienne Hareau, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 23-24.

¹⁰⁷ Riet, Simone Van, "A Propos de la Biographie de Simplicius", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième Série, 89, No 83, Peeters Publishers, Aout 1991, 506 vd.

bakımından da önemli bir gelişim göstermiş hatta uzak bölgelerden öğrenciler tıp eğitimi için bu medreseye gelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber döneminin tanınan tabiplerinden Hâris b. Kelede'nin Cündișâpûr'da tıp eğitimi aldığı rivayet edilmektedir. Hz. Ömer zamanında hicrî 17 yılında fethedilen Cündișâpûr tıp eğitimindeki etkinliğini sürdürdüğü gibi barındırdığı bilimsel kültürün katkısı ile İslamî ilimlerin gelişmesine destek olan birçok Müslüman bilim adamının yetişmesine imkan sağlamıştır. Yani Müslümanlar, Abbasîlere kadar uzanan ve onları da aşan bir süreç dahilinde Cündișâpûr'un bilimsel kimliğini korumayı başarabilmişlerdir.¹⁰⁸

Kûfe ve önceki bilimsel kültürel merkez olan Hire arasında takip edilebilir bir etkileşimin bulunduğu ve Kûfe'deki bilimsel etkinliğin sözünü ettiğimiz bu Hire kültürüne dayandığı kabul edilmekle birlikte Cündișâpûr'un kültürel birikimi ile Basra'nın kültürel birikimi arasında ne tür bir etkileşimin bulunduğunu kesin veriler üzerinden belirleme imkanı bu yazı çerçevesinde ayrıca değerlendirilememiş olsa bile Cündișâpûr Medresesinde güçlü bir bilimsel ve kültürel birikimin var olduğunu, bunun Müslüman fetihlerden sonra da devam ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Cündișâpûr'daki dinî/düşünsel kültürel birikimin Basra'ya da ulaştığı bunun özellikle kavramsal ve kuramsal düzeyde farklı yaklaşımlar deneyen mu'tezilî kurucular üzerinde en azından dolaylı bir şekilde etkin olduğu ayrıca dile getirilebilecektir.

Büyük İskender (m. ö. 323)'in doğu seferi ve yukarıda bahsi geçtiği üzere Justinyen'in 529 yılında Atina okulunu kapatması başta olmak üzere çeşitli nedenlerle Yunan dinî-felsefî kültürü Mezopotamya ve çevresinde yer bulmuştur. Cündișâpûr, Nusaybin, Urfa ve Harran'da kurulu medreseler, Yunan dinî ve felsefî kültürü ile birlikte Hristiyanlık dahil bölgedeki dinî kültürün de sistematik eğitim ve incelemesinin gerçekleştirildiği kurumsal nitelikli yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Harran Medresesi Mu'tezile'nin Basra'daki ilk varlığı ve kuruluşu bakımından ayrıca önemlidir. Çünkü Harran'da Yunan pagan dini ile birlikte Yeni Eflatuncu fikirler, Zerdüş ve Hristiyan din kültürü, yerel dinler ve Sabîlik de mevcuttu ve her dinî düşünsel farklılık okullaşmıştı. Harran Medresesi Müslümanların fethinden sonra da bilimsel canlılığını sürdürmüştür. Nitekim Ca'd b. Dirhem, Harran'daki farklı dinî ve düşünsel kültürel birikimi kendince özümsemiş özellikle Yeni Eflatunculuk bağlamında daha tenzihî, sıfatların nefyi üzerinden bir tanrı tasavvuru geliştirmiş sonraki süreçte Şam ve Kûfe gibi yerlerde kalamullah başta olmak üzere Allah'ın sıfatları hakkında farklı ilim adamları ile tartışmalar yapmıştır. Bütün bunlardan daha önemli olarak Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ile sıfatların nefyi, kalamullah ve kader konusunda görüş alışverişinde bulunmuştur.¹⁰⁹ Cehm b. Safvân'ın Ca'd b. Dirhem'in fikirlerinden etkilendiği bilinen bir gerçektir. Sonraki süreçte Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ ve öğrencileri ile sıfatların nefyi konusunda tartışmıştır.¹¹⁰ Şu halde Ca'd b. Dirhem ile Mu'tezile'nin kurucuları arasında Cehm b. Safvân üzerinden ve de dolaylı bir şekilde olsa bile kesin ve çok belirleyici bir etkileşimden söz etmemiz gerekmektedir. Bu etki elbette sıfatların nefyi ile kalamullahla ilişkindir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Harranlı olması sebebiyle ve oradaki felsefî tercihleri ve bu tercihlerden önemli ölçüde etkilenmiş olan sâbiî ve keldânî din kültürünü bildiği için İslam dünyasına felsefî yaklaşımların taşınmasında Ca'd b. Dirhem'in ciddi katkıları olduğunu

¹⁰⁸ Söylemez, 81 vd.; Ullmann, 24 vd.; De Boer, 13-14.

¹⁰⁹ Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, II, 501-509.

¹¹⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 494-495; İbn Kesîr, X, 205; Atvân, 87.

bize haber vermektedir.¹¹¹ İbn Teymiyye'nin ilgili tespiti Mu'tezile'nin en güçlü karakteristik iddialarından biri olan sıfatların nefyi konusunda dış çevreden takip edilecek nitelikte bir etkinin varlığına işaret etmektedir. Böyle bir etkinin var olmadığı, sıfatların nefyi dahil olmak üzere mu'tezilî tercihin, bütün iddiaları ile birlikte iç Müslüman bünyeden kaynaklandığı da dile getirilmiştir.¹¹² Ancak aksini iddia etmek ve Mu'tezile'nin daha geniş bir çevreden beslendiğini, bunun kimi zaman dolaylı kimi zaman doğrudan gerçekleştiğini öne sürmek de mümkündür. Mu'tezile, dinî/itikadî bir anlama ve yorumlama aracı olarak yakın ve uzak çevreden kimi kavramsal ve kuramsal desteğe ulaşabilecek, kendi metodolojik gerekleri nedeniyle de bunu bir ihtiyaç olarak tanımlayabilecektir. Gerçekleşen de bundan daha öte bir şey değildir. En güçlü makâlât kaynakları Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849)'ın felsefî kültürden bir şekilde yararlandığını bize bildirmektedir.¹¹³ Onun için geçerli olan ve daha tanımlı, takip edilebilir olan bu etkileşimin, belirli veya belirsiz şekli ile mu'tezilî bakışın ilk dönemlerinde de gerçekleşmiş olması yadırganacak bir şey gibi görünmemektedir.

Emevîlerin cebr üzerinden gelişen siyasetlerine karşı bir tavır olarak ortaya çıkıp dinî/entelektüel bir tutuma ve sonrasında mu'tezilî tercihin karakteristiğine dönüşen kaderî yaklaşım için de sıfatların nefyinde olduğu gibi dışarıdan bir etkilenmenin varlığından söz edilebilir. Yani kimi iddialarda Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî gibi Mu'tezile'yi etkileyen ilk Kaderîler, Dımeşk'te gerçekleşen cebr ve kader üzerindeki tartışmalardan yararlanmışlar ve cebri reddederek insanın iradesini, sorumluluğunu öne çıkaran kaderî tutumu benimsemişlerdir. Daha önce dile getirildiği üzere Gaylân ed-Dımeşkî'nin mu'tezilî kimliği tartışılmayacak şekilde açıktır. Buna göre Mu'tezile ile Gaylân ed-Dımeşkî ve dolayısıyla Ma'bed el-Cühenî arasındaki ilişki kolayca takip edilebilecek niteliktedir. Diğer taraftan temel kaynaklara baktığımızda görüyoruz ki Basra'da kadere ilişkin ilk fikri dile getiren kişi Ma'bed el-Cühenî'dir.¹¹⁴ Ma'bed el-Cühenî, kader konusundaki görüşlerini Yunus el-Esvârî'den almış olabilir. İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995)'in tespitine göre kaderle ilgili ilk konuşan kişi Sanseveyh olarak bilinen Yunus el-Esvârî'dir.¹¹⁵ Ayrıca Yunus el-Esvârî'nin Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçtiği tekrar Hristiyanlığa döndüğü ve Gaylân ed-Dımeşkî'nin de bahsedilen düşünceler bakımından Ma'bed el-Cühenî'yi takip ettiği dile getirilmiştir.¹¹⁶ Yunus el-Esvârî'nin ihtida edip daha sonra irtidat ettiğini öne süren bir başka kişi de el-Evzâî'dir. Yine ona göre Ma'bed el-Cühenî, kadere ilişkin görüşleri Yunus el-Esvârî'den ve Gaylân ed-Dımeşkî ise Ma'bed el-Cühenî'den almıştır.¹¹⁷ Gaylân ed-Dımeşkî'nin de aslında kıptî bir Hristiyan olduğu

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yayın yeri yok) 1991/1411, V, 359-360; *Kitâbu's-Safediyye*, II, 166 vd.; De Boer, 13.

¹¹² en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I, 445; bkz. Abdulhamid, 84 vd.

¹¹³ eş-Şehristânî, I, 44; bkz. Frank, "The Divine Attributes According to the Teaching of Abu'l-Hudhayl al-'Allaf", *Le Muséon: Revue des Études Orientales*, 82, 1969, 451-506; Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, III, 225-319.

¹¹⁴ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, İman, 1; İbn Kuteybe, 484; İbn Manzûr, XXV, 114.

¹¹⁵ İbnu'n-Nedîm, 283.

¹¹⁶ eş-Şehristânî, I, 40; İbn Manzûr, XX, 240; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995/1413, V, 124.

¹¹⁷ İbn Manzûr, XX, 240.

ve sonradan ihtida ettiği bilinmektedir.¹¹⁸ Şehristânî sahabe döneminin sonunda usûle ilişkin yani itikadî nitelikli bir bid'atin ortaya çıktığını, Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimeşkî ve Yunus el-Esvârî'nin kader hakkında konuştuklarını, hayır ve şerrin kadere izafesini reddettiklerini, Hasan Basrî'nin öğrencisi Vâsıl b. Atâ'nın da aynı yaklaşımı benimsediğini dile getirmektedir.¹¹⁹ Şehristânî de ilgi çekici bir şekilde ihtida ve irtidat kimliği ile öne çıkan Yunus el-Esvârî'den söz etmektedir. Bunun yanı sıra Emevî saray kaleminde çalıştığı halde işini terk ederek manastır hayatını tercih eden Yuhanna ed-Dimeşkî (ö. 130/749)'nin Yunan felsefesi üzerine kurduğu Hristiyan ilahiyatı ve insanın iradesi/özgürlüğü konusunda yazdıkları ile ilk Kaderîler ve Mu'tezile'nin kurucuları üzerinde etkili olduğu da iddia edilmiştir. Yuhanna ed-Dimeşkî, kendi dönemindeki en güçlü Hristiyan ilahiyatçı olarak bilinmektedir.¹²⁰ Özellikle Yuhanna ed-Dimeşkî'nin bir Hristiyan ile bir Müslümanın insan iradesine ilişkin polemiğini esas alan ve Hristiyanı özgürlükçü ve Müslümanı da cebrî olarak gösteren risalesi bu etkinin en önemli argümanı olarak değerlendirilmektedir.¹²¹ İlgili risalenin Yuhanna ed-Dimeşkî'ye isnadı problemlili olsa bile fikirlerin ona nispeti çok yadırganacak nitelikte değildir. Çünkü yazmış olduğu daha başka yazılar içerikleri itibarıyla böyle bir risaleyi fikir olarak Yuhanna ed-Dimeşkî'ye atfetme imkanı tanımaktadır.¹²² İlk dönem kader tartışmaları konusundaki Hristiyanlığın tesiri iddiasını ve aksini yani bu konuda hiçbir Hristiyan tesiri olmadığı iddiasını modern dönem araştırmalarının bakış açısı ile ele almak isteyen Wolfson, sözü edilen tesire ilişkin farklı iddiaları Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın niteliği konularında da ayrıca değerlendirmektedir. Buna göre hem bahsi geçen tesirin varlığını hem de böyle bir tesirin söz konusu olmadığını yani Müslüman din kültüründe ortaya çıkan itikadî tercihlerin doğrudan Müslüman dinamikleri ile ilişkili olduğunu dile getiren araştırmacılar bulunmaktadır.¹²³ Tarihî kaynaklar ve belki mezhepler tarihine ilişkin bazı kaynaklar kaderî tutumu ilk elden mahkum etmek ve dinî meşruiyetini tartışılır kılmak için ilgili tutumda özellikle Hristiyan felsefî etkinin varlığını güçlü bir şekilde dile getirmiştir.¹²⁴ Ancak bilinen bir gerçektir ki gnostik sistemler yoluyla bazı felsefî unsurlar ve sonrasında gerçekleşen tercümelemlerle Helenistik Hristiyan etkiler Müslüman din kültürüne dahil olmuştur.¹²⁵ Aksi iddialar ve kabuller bulunmakla birlikte¹²⁶ biz burada Mu'tezile'nin kurucuları ile ilgili olmak üzere farklı dinî/felsefî kültürlerden kaynaklı bir dış tesir imkanına işaret etmek istiyoruz ve tartışmayı da o çerçevede

¹¹⁸ İbn Kuteybe, 484; İbn Nübâte, Cemaleddin el-Misrî, *Serhu'l-Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (yayın yeri yok) (tarih yok), 290; Atvân, 34-35.

¹¹⁹ eş-Şehristânî, I, 40.

¹²⁰ Le Coz, Raymond, *Jean Damascene: Ecrits sur l'islam, Les Editions du Cerf*, Paris 1992, 41 vd.; Von Kremer, 2; Nicholson, 220-221; Taşpınar, İsmail, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimeşkî (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, İstanbul 2001/2, 29.

¹²¹ Yuhanna ed-Dimeşkî, *el-Hertika el-Mie*, (yayın yeri yok) 1997, 62 vd.; Göregen, Mustafa, "Yuhanna ed-Dimeşkî'nin Bir Hristiyan ile Bir Müslüman Arasındaki Diyalog İsimli Risalesinin Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16, Kars 2015, 112 vd.

¹²² Yuhanna ed-Dimeşkî, *el-Hertika el-Mie*, 49 vd.; *el-Mie Makâle fi'l-İmâni'l-Ursuzuksî*, Çeviri: Adriyânus Şekûr, Mektebetu'l-Bûlisiyye, Lübnan 1984, 142; bkz. Atvân, 27, 32. İlgili etkinin Batılılarca abartıldığı için bkz. 33.

¹²³ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 44-47; Ahmed Emin, I, 364 vd.; Atvân, 29.

¹²⁴ Cârullah, 26; ez-Zinî, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, 49.

¹²⁵ De Boer, 13.

¹²⁶ el-Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997, 120; Cârullah, 26; De Boer, 13. Ayrıca bkz. Abdulhamid, 84 vd.

tutmanın anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Cüdişâpûr ve Harran'dan sonra Mu'tezile'nin ortaya çıkışında ve temel görüşlerinin oluşumunda Şam'daki dinî-felsefî kültürel ortamın da ayrıca etkin olduğu ifade edilebilecektir. Bu etkilerin ne ölçüde gerçekleştiği ise ayrı bir çalışmanın ve tartışmanın konusu yapılabilecektir.

Değerlendirme

Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerinde ortaya çıkan itikadî/kelamî ayrışmalar belli ölçüde dinî nitelikli bir ekseninde gelişmiş olsa bile büyük günah ve insanın iradesine ilişkin ayrışmalar, daha siyasî bir çizgiyi izlemiş gözükmektedir. İlgili ayrışmalardaki kuramsal yapıyı Hz. Peygamber dönemine kadar götürme imkanı elbette söz konusudur. Ancak Mu'tezile'nin kuruluş aşamasındaki dinî/itikadî ayrışmanın ve farklılaşmanın pratik yanı doğrudan Emevî iddiaları ile ilişkilidir. Özellikle Emevî idarecilerin şer'î yükümlülükler konusundaki şahsî ihmalleri ve bunun zaman zaman istihfafa kadar uzanması nedeniyle iman-amel ilişkisi, iman tanımı ve büyük günah sahibinin ahiretteki konumu üzerinden gelişen tartışmalarda büyük günah sahibinin ebedî azapla cezalandırılacağı hükmünü içeren katı ve tavizsiz mu'tezilî tutum, Emevî siyasetine bir cevap niteliğinde ortaya çıkmış ve gelişmiş olabilir.

Allah'ın zâtına ve sıfatlarına ilişkin tenzihî ve soyutlamacı bakışın Mu'tezile tarafından ele alınan şeklini ayrıca değerlendirmemiz gerekirse denilebilir ki daha literal, naslarda yer alan insanbiçimci lafızlarla, haşevî nitelikli tavırla Allah'ın zâtını ve sıfatlarını tanımlamak, bu tanımlamayı olduğu gibi en temel itikadî bir ilkeye dönüştürmek ve katı bir insanbiçimci ulûhiyet tasavvurunu öne çıkarmak, farklı beşerî gerekliliklerle karşı karşıya kalacak olan dinin hemen her alanda ihtiyaçlı bulunduğu yorumlama imkanını önemli ölçüde sınırlayacak ve böylece Allah'a nispet edilen her bir sıfat daha biçimsel içeriklerle anlaşılacak, Allah'ın aleme müdahalesi de bu biçimsel ve çok tanımlı anlamının konusu olacak, dinin daha tali konularındaki yorumlamaları da sınırlanacak söz gelimi cebri çağrıştıran naslar lafzî yorumlarla değerlendirilecek ve cebr anlayışı belki sorumluluğun inkarına kadar uzanacaktır. Nitekim Emevîler, idarenin kendi ellerinde bulunmasını doğrudan ilahî takdire bağlamışlar yine zaman zaman zulme kadar uzanan siyasî tercihlerini bir kere daha ilahî takdire hamletmek suretiyle kendi sorumluluklarını inkar edebilmişlerdir.

Emevîlerin insan iradesini inkar eden ve sorumluluğunu tartışılır kılan cebr anlayışını reddetmek için Hasan Basrî ve Vâsıl b. Atâ ile birlikte Amr b. Ubeyd'in çaba sarf ettikleri bilinmektedir. Söz konusu durum, dile getirildiği üzere konuya ilişkin görüşlerini bir mektupla Abdülmelik b. Mervân'a bildiren Hasan Basrî'nin açık ifadelerinde yer almaktadır. Cebr ve onun zıddı olan kaderî bakış yani insanın iradesini öne çıkaran görüş önceden bilinmektedir. Ancak her iki yaklaşım arasındaki tartışmaların mu'tezilî prensipler bakımından bir sonuca bağlanması siyasî kaygıların daha ziyade belirleyiciliğini göstermektedir. el-Emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker prensibine ilişkin yaklaşımın da mu'tezilî tanım bakımından siyasî nitelikli olduğu dile getirilebilecektir.

Müslüman toplumda yaşayan mevâlinin karşılaştığı güçlükler, dışlanmışlıklar ve yine mevâlinin dayandığı Fars kültürü olmasa gelişen sosyokültürel ve siyasî dönüşümler ortaya çıkamayacağı gibi bu dönüşümlerin belki en önemli parçası olan ve tanımlı bir şekilde doğup gelişen Mu'tezile de güçlü bir itikadî yapı olarak var olamayacaktı. Dinin genel iddiasını nasların tek tek anlaşılması üzerinden değil daha

geniş ve farklı kaynaklardan beslenerek değerlendiren Mu'tezile, itikadî problemleri yeni zeminler üzerinden yeniden tanımlamayı başarabilmiştir. Bu elbette bütünüyle çevreye dayanmaktadır. Dinin özüne ilişkin olduğu öne sürülse ve dinin kaynakları ile temellendirilme iddiasını barındırsa bile her türlü anlama ve ayrışma çabası, çevresiyle birlikte ele alınmadan kavranma imkanı bulunmayan olgusal nitelikli şeylerdir ve olguları; tarihî, coğrafi, kültürel şartlarından ayrıca insan unsurunun antropolojik, etnolojik niteliklerinden ayırmamak ve öylece değerlendirmek gerekmektedir.

Mu'tezilî kelamcılar neredeyse bütün olarak mevâlîdir ve İranlı olmaları bakımından Fars kültürü ile doğrudan ve tabii bir şekilde ilişkilidirler. Fars kültürü güçlü bir siyasî kimliği de barındırması hasebiyle başta Yunan felsefi kültürü olmak üzere çevreden devşirdiği farklı kültürleri özümseyerek genel anlamda bir kültürel birikimin taşıyıcısı olmuş, yüzyıllar önce kurulmuş bazı medreseler de sözünü ettiğimiz birikimi bilimsel ölçüler çerçevesinde yeniden üretmiş ve geliştirmiştir. Bir bütün olarak Fars kültürü ve daha dar anlamda Farisilerin dinî ve felsefi kültürü, Basra ve Kûfe gibi coğrafi olarak İran'a yakın Müslüman şehirlerde Mu'tezile'nin ortaya çıkması için uygun bir vasat teşkil etmiştir. Ancak her iki şehrin vasatı siyasî imkan ve iddialar açısından ayrıca değerlendirilmelidir. Mu'tezilîler, dinî-ideolojik tutumlarını belirlerken ve dolaylı da olsa Emevîlerin mevâlîye ilişkin tavrına itiraz ederken bunu daha dinî gerekçelerle dile getirmişler, İran coğrafyasının desteği yanında kadîm Fars siyaset kültürünün ve iddiasının etkinliği ile birlikte zaman zaman fiilî çatışmalara, isyanlara kadar uzanan siyasî nitelikli tercihlerini gizlememişler, özellikle Abbasîler ile Hz. Ali'nin evladı arasındaki ilişkinin de vermiş olduğu cesaretle Emevî karşıtlığının o gün o çerçevede belki ileri örneklerini göstermişler ve Abbasî iktidarının dinî kültürel zemindeki hazırlığını gerçekleştirmişlerdir. Bir dönem Abbasîlerin başkenti olarak kimlik kazanan Kûfe'nin ve bu anlamda en az Kûfe kadar önemli olan Basra'nın, ilgili siyasî çabaları desteklemesi beklenen bir şeydir. Şu halde Mu'tezile, hem Müslüman dinî kültüre aykırı bir düşünce şekli hem de kendini var edebilmek için iktidar alternatifi bir siyasî iddia ile eşleşebilmek ve hedef birliği yapabilmek için Müslüman kimliği tartışmasız ama kültürel ve siyasî bakımdan kesinlikle karışık, farklılaşmayı imkanı kılan güçlü bir coğrafi zemin bulmuştur. Bunların ötesinde Fars kültürünün bilimsel anlamda en güçlü merkezi Cündişâpûr, Yunan kültürünü yorumlamak suretiyle en yakındaki Basra ve Kûfe'ye ayrıca etki etmiş olabilir. Yine Kûfe'de kadîm bir felsefi bilimsel kültürün yani Hire'nin etkinliğinden söz edebiliriz. Her iki felsefi bilimsel kültür de Mu'tezile'yi başlangıç düzeyinde doğrudan ya da dolaylı şekilde belirlemiştir.

Bütün bunlarla birlikte Mu'tezile'nin dinî/itikadî yapısının tanımlı bir şekilde ortaya çıkması hususunu ayrıca değerlendirmemiz gerekecek olursa öncelikle ilahî zâtın tenzihini güçlendirmek isteyen ve bunu ancak kadîm sıfatların nefyi ile gerçekleştirebileceğini düşünen Mu'tezile, sözünü ettiğimiz konuda Cehm b. Safvân'ın yaklaşımını ve onun üzerinde çok etkili olan Ca'd b. Dirhem'in bakışını neredeyse aynı ile benimsemiştir. Ca'd b. Dirhem, Harran Medresesinin yüzyıllar boyunca inşa ettiği köklü, geniş ve önemli ölçüde eklektik dinî-felsefi kültürel ortamında tenzih eksenli bir zât-sıfat telakkisini Müslüman dinî/kelamî kültüre kendince uyarlamayı başarabilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile'nin temel bir tercihi oluşurken Harran Medresesinin doğrudan bir katkısını görmüş oluyoruz. Allah'ın zâtını tenzih tutumunun bir benzeri olmak üzere Emevî cebr algısını dinî ve dolayısıyla siyasî gerekçelerle reddetmek, insanın sorumluluğunu ispat etmek suretiyle Allah'ın adaleti gereği insanları bir şeye zorlamayacağını,

herkesin yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunu ısrarla dile getiren ve bunu Allah'ın zâtını tenzihten sonra mezhebin belki en önemli iddiası olarak öne çıkararak, cebr karşıtı dinî/itikadî tutumu Emevîlere karşı geliştirdiği siyasetin de en önemli argümanına dönüştüren Mu'tezile, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî gibi ilk Kaderîlerden cebre karşı kaderî iddiaları öğrenip geliştirmiştir. Artık belli ölçüde ortaya çıkmıştır ki Müslümanlardan önce Şam'da var olan farklı dinî kültürel yapılar, özellikle Yunan felsefesinin kavramsal ve kuramsal imkanlarını, kendi dinî/itikadî tercihlerini daha akli bir şekilde yorumlanmasına katkı sağlayacak nitelikte değerlendirme yoluna gitmişler, onların bu yolla geliştirdikleri ve insanın yapıp etmelerinden sorumlu olduğunu dile getiren tercihler, ilk Müslüman Kaderîleri ve dolayısıyla bu konudaki yaklaşımlarını ilk Kaderîlerden alan mu'tezilî kurucuları etkilemiştir. Burada belli ve sistematik nitelikli bir etkinin tarihî kayıtlar bakımından takip edilebilir olduğunu ifade etmek istiyoruz. Yoksa Müslüman toplumunda ilk dönemden hatta sahabeden itibaren gözükken ve zaman zaman insanın iradesini ve sorumluluğunu dile getiren o şekli ile de sistematik nitelikte olmasa bile cebr karşıtı bir tavır olarak tanımlanabilecek olan tek tek örnekleri ihmal etmiş değiliz. Ancak sözünü ettiğimiz bu örnekler, mu'tezilî yaklaşım bakımından Müslüman din kültürü referans alınırken değerlendirilse bile Mu'tezile'nin sistematize kader algısını inşa etmekte etkili olamayacaktır. Şu halde mu'tezilî kelamın ortaya çıktığı dönemdeki kaderî tanımlamanın gelişiminde Müslüman din kültürü dışındaki dinî-felsefî nitelikli tercihlerin bir şekilde etkili ve belki de belirleyici olduğu düşünülebilir.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, *Dirâse fi'l-Fırak ve'l-Akâidu'l-İslâmiyye*, Bağdat 1967/1387.
- Ağırakça, Ahmet, "İyâs b. Mu'aviye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1402.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, *Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr*, Kâhire 1952/1371.
- Atvân, Huseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Şâm fi'l-Asri'l-Umevî*, Dâru'l-Cil, Amman 1986.
- Avcı, Casim, "Kûfe", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.
- el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, *Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1989/1409.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, *el-Mektebetu'l-Asriyye*, Beyrut 1990/1411.
- Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.
- el-Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997.
- el-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî, *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde, Tahkik: Fuâd Seyyid, *ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr*, Tunus 1974.

- Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed, İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, İstanbul 1949.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne, el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- el-Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr, el-Beyân ve't-Tebyîn, I-II, Tahkik: Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Kâhire 1926/1345.
- Cârullah, Zuhdî, el-Mu'tezile, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974.
- Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, Çeviri: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- De Boer, T. J., İslam'da Felsefe Tarihi, Çeviri: Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.
- Della Vida, G. Liva, "Hâricîler", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
- Risâletu Ebî Hanîfe, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.
- Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a, Risâletu'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısıriyye, Mısır 1955.
- Frank, Richard MacDonough, "The Neoplatonism of Gahm b Safwan", Le Muséon: Revue des Études Orientales, 78, 1965.
- "The Divine Attributes According to the Teaching of Abu'l-Hudhayl al-'Allaf", Le Muséon: Revue des Études Orientales, 82, 1969.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Zeynuddin b. Ebi'l-Fadl'ın el-Muğnî ani'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci ma fi'l-Ahyâi mine'l-Ahbâr'ı ile birlikte, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- Göregen, Mustafa, "Yuhanna ed-Dimeşki'nin Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasındaki Diyalog İsimli Risalesinin Değerlendirilmesi", Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 16, Kars 2015.
- Gutas, Dimitri, Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Çeviri: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbu'ddin Yâkut b. Abdillâh, Mu'cemu'l-Buldân, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut 1977.
- el-Hasen el-Basrî, Risâletu'l-Hasen el-Basrî, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1988/1408.
- el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, Kitâbu'l-İntisâr, Tahkik: H. S. Nyberg, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993.

- İbn Abdırabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, el-Ikdu'l-Ferîd, I-IX, Tahkik: Mufîd Muhammed Kumeÿha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1404.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddimetu İbn Haldûn, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2016.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân, I-VIII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız, el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XXI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (yayın yeri yok) (tarih yok).
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, el-Meârif, Dâru'l-Meârif, Tahkik: Servet Akkâşe, Kâhire 1119.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984/1404.
- İbn Nübâte, Cemaleddin el-Mısırî, Serhu'l-Uyûn fi Şerhi Risâleti İbn Zeydûn, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (yayın yeri yok) (tarih yok).
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed, Kitâbu's-Safediyye, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, Dâru'l-Fazîle, Riyad (tarih yok).
- Mecmûâtu'l-Fetâvâ, I-XXXVII, Tahkik: Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, (yayın yeri yok) 2005/1426.
- Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yayın yeri yok) 1991/1411.
- İbnu'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, el-Kâmil fi't-Târîh, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbnu'l-Humâm, Kemaluddin Muhammed b. Muhammed, Şerhu Fethi'l-Kadîr ale'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî, I-X, Tahkik: Abdurrazzak Galib el-Mehdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb, I-XI, Tahkik: Mahmud el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988/1408.
- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile, Tahkik: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961/1380.
- el-Munye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal, Tahkik: Toma Arnold, (yayın yeri yok) 1898/1316.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Tahkik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2010.
- el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ, I-XI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1416.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn, Kitâbu'l-Eğânî, I-XXV, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 2008/1429.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakî'n-Nâciye ani'l-Fırakî'l-Hâlikîn, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008/1429.

- el-Kâdî Abdulcebâr, Ahmed el-Hemedânî, Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetihim li Sâiri'l-Muhâlifin, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye, (yayın yeri yok) (tarih yok).
- Laoust, Henry, "Vâsıl", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.
- Le Coz, Raymond, Jean Damascene: Ecris sur l'islam, Les Editions du Cerf, Paris 1992.
- el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, el-Fıraku'l-Kelamiyye el-İslamiyye Medhal Dirase, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1986/1407.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitâbu't-Tevhîd, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Dâru Sâdir, Beyrut 2010.
- Menekşe, Aslı, Eş'arî'de Kelamî Düşüncenin Oluşumu -Dinî-Siyasî ve Felsefî-Kelamî Etkiler Bağlamında Bir İnceleme-, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016.
- el-Mızzî, Cemâluddîn Ebi'l-Haccâc Yûsuf, Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl, I-XXXVI, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992.
- el-Mikdâd, Mahmud, el-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ mine'l-Cahiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Umevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988/1408.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm, I-III, Dâru's-Selâm, Kâhire 2008/1429.
- Ali Sami en-Neşşâr'ın eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn'in tahkikine yazdığı giriş, el-Maârif bi'l-İskenderiyye, İskenderiyye 1969.
- Nicholson, M. A., A Literary History of the Arabs, New York 1907.
- Nyberg, H. S., "Mûtezile", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.
- Omar, Faruk, "Me'mun Öncesi Mu'tezile Abbasî İlişkileri", Çeviri: Muharrem Akoğlu, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13, Kayseri 2002.
- Özel, Ahmet, "Atâ b. Yesâr", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
- Riet, Simone Van, "A Propos de la Biographie de Simplicius", Revue Philosophique de Louvain, Quatrième Série, 89, No 83, Peeters Publishers, Aout 1991.
- Safvet, Ahmet Zeki, Cemheratu Hutabi'l-Arab, I-III, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1933/1352.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Subhî, Ahmed Mahmud, fi İlmi'l-Kelâm, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405.
- eş-Şâhîn, Muhammed Ömer, Târîhu'l-Mevâlî ve Devruhum fi Hayâti'l-İctimaiyye ve'l-İktisâdiyye fi Sadri'l-İslam ve'd-Devleti'l-Emeviyye, Musul (tarih yok).

- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve'n-Nihal, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.
- Şerîf, Muhammed Bedî', es-Sırâ' beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire 1954.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Târîhu't-Taberî, I-XI, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır (tarih yok).
- Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, Mevzûâtü'l-Ulûm, I-II, Çeviri: Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.
- Taşpınar, İsmail, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21, İstanbul 2001/2.
- et-Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, Şerhu'l-Mekâsîd, I-IV, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1989.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- et-Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed el-Velîd el-Fihri, Sirâcu'l-Mulûk, I-II, Tahkik: Muhammed Fethi Ebû Bekr, Dâru'l-Mısriyye, Kâhire 1994/1414.
- Türcan, Galip, "Hz. Ali'ye İsnat Edilen İtikâdî Yorumların Kelamî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22, Isparta 2009/1.
- Ullmann, Manfred, La Médecine Islamique, Traduit de l'anglais par Fabienne Hareau, Presses Universitaires de France, Paris 1995.
- Uslu, Recep, "Cüdişâpûr", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Van Ess, Josef, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, I-IV, Translated from German by Gwendolin Goldbloom, Brill, Leiden 2017.
- Mu'tezile, Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i içinde, I-II, Çeviri: Veysel Kasar, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Von Kremer, Alfred, Culturgeschichtliche auf dem Gebiete des Islams, Leibzing 1873.
- Wolfson, H. Austryn, Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Yiğit, İsmail, "Mevâlî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- Yuhanna ed-Dimeşkî, el-Hertika el-Mie, (yayın yeri yok) 1997.
- el-Mie Makâle fi'l-İmâni'l-Ursuzuksî, Çeviri: Adriyânus Şekûr, Mektebetu'l-Bûlisiyye, Lübnan 1984.

Yurdagür, Metin, “Haşviyye”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

ez-Zîni, Muhammed Abdurrahîm, Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2010/1431.

-Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2011/1432.

ez-Zirikî, Hayreddin, el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995/1413.