



AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal

e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 22

30 Haziran / June 2024

Previous Title

Founded in 2013 as “**Review of the Faculty of Divinity of Amasya University**”

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former e-ISSN: 2618-6497

Dergi Eski Adı

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

Kapsam:	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	Scope:	Religious Studies Islamic Studies
Periyot:	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	Period:	Biannually (30 June & 30 December)
Yayın Dili:	Türkçe & İngilizce & Arapça	L. Publication:	Turkish & English & Arabic

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD-2 Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with the ISNAD-2 Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Türkiye

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amailad>

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, ahmet.turabi@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN, abdulkadir.tekin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Muhammed Salih SÜRÜCÜ, muhammed.surucu@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI/ EDITORIAL ASSISTANTS

Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Kübranur KARABÖCEK, kubranur.karabocek@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Ayşegül GÜN, aysegul.gun@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Sıtkı NAZİK, s.nazik@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa ÖZGÜR, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa Murat BATMAN, mustafa.batman@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Gülsüm TURHAN, gulsum.turhan@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Harun TUNÇ, harun.tunc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Akif ALTUNIŞIK, mehmet.altunisik@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Ahmet ATEŞYÜREK, ahmet.atesyurek@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Adem YEŞİLDAĞ, adem.yesildag@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Mücahid KARAKAŞ, mucahit.karakas@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Mustafa Salih EDİS, mustafa.edis@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM, ayse.saglam@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL, busranur.yuksel@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Zehra DEMİR, zehra.demir@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Fahrettin ARI, fahrettin.ari@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşra EDİS, busra.edis@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Azim KARTAL, azim.kartal@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Öğr. Gör. Şeyma AYRANCI, seyma.ayranci@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Zeynep Sevde ŞAHİN, zeynep.sahin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Fatmanur K. İBRAHİMOĞLU, fatmanur.ibrahimoglu@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Kadir GENÇ, kadir.genc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Dr. Merve SUSUZ AYGÜL, merve.susuz@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL, busranur.yuksel@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Galip GÜLER, galip.guler@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Öğr. Gör. Saim İNCEL, saim.incel@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAZIM VE DİL EDİTÖRLERİ / WRİTING EDITORS

Dr. Gülsüm TURHAN, gulsum.turhan@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Kadir GENÇ, kadir.genc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

SON OKUMA/PROOFREADING

Doç. Dr. Ayşegül GÜN, aysegul.gun@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşra EDİS, busra.edis@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Fatmanur K. İBRAHİMOĞLU, fatmanur.ibrahimoglu@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Zeynep Sevde ŞAHİN, zeynep.sahin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

MİZANPAJ EDİTÖRÜ/ GRAPHIC AND LAYOUT

Arş. Gör. Ömer Faruk BEŞER, omer.beser@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

BASIN VE DİZİN EDİTÖRÜ/INDEX EDITOR

Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ, elif.donmezguc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, abdullahcolak@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Türkiye

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, cengizg@atauni.edu.tr

Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT, aykit@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN, huseyin.akgun@amasya.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, recepalp@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, suayip.ozdemir@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, shukrankaya@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA, mehmet.sasa@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Ümit TORU, umit.toru@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Mustafa ÖZGÜR, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Dr. Mustafa Murat BATMAN, mustafa.batman@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKPINAR, lakpinar1@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,

Konya, Türkiye

Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU, easikkutlu@hotmail.com

Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye

Prof. Dr. Recai DOĞAN, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Türkiye

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, hibulut@gmail.com

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, kadirozkoze60@hotmail.com

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE, ahmetogke@akdeniz.edu.tr

Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Türkiye

Prof. Dr. Celal TÜRER, cturer@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, akcihan@erciyes.edu.tr

Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, suhayra38@gmail.com

Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye

Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR, akabahadir@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Konya, Türkiye

Prof. Dr. Mevlüt KAYA, mkaya@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER, msrecber@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU, tufekcioglu@gmail.com

Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Fuat AYDIN, faydin@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Türkiye

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye

Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ, fciftci@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,
Kahramanmaraş, Türkiye

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, bkemikli@gmail.com

Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

Prof. Dr. Halil APAYDIN, halil.apaydin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, ahturabi@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Vecdi BİLGİN, vbilgin@hotmail.com






Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

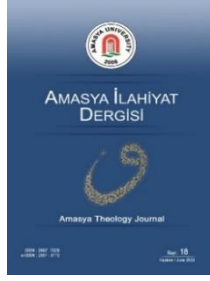
HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi, , , , , , GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus, ve J-GATE veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi
Sayı: 22 (30 Haziran 2024)

Amasya Theology Journal
Issue: 22 (June 30, 2024)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Feridun TEKİN

Câhiliye'den İslâm'a Adak Geleneği 13-45

Votive Tradition from Jahiliyya to Islam

Ahmet KAZAN

İbnü'l-Cezerî Sonrası Kırâat-Tefsir İlişkisi: *Fethu'r-Rahmân* Örneği 46-70

Qiraat (Recitation) and Tafsir (Interpretation) Relationship in Post-Cezerî Period: The Case of Fathu'r-Rahman

Haci ATAŞ

İbadet ve Yol: Klasik Dönem İslâm Coğrafyacılarının
Tasvirinde Dört Hac Güzergâhı

226-261

*The Worship and the Way: Four Pilgrimage Routes in the
Depictions of Islamic Geographers of the Classical Period*

Murat BAHAR

İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği 'el-Kelimete
ve'ş-Şey' Vahyi

262-291

*İsrâfil's Revelation of al-Kelima wa al-Shay' During the Period of
Fetret al-Wahy*

Bilge KILIÇ

Pezdevî'nin Usûlünde Haberin Tahammül, Zabt ve Edâsı

292-327

Tahammul, Dabt and Adâ' of the Khabars in Pazdawî's Uşûl

Zeynep KEMALOĞLU

Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkelerinden
Örnekler

328-374

Examples of Ottoman Coins in the Amasya Museum

Emine Elif ÇAKMAK İGALÇI

Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi

375-408

Dhikr in Sûfî Education and Its Effect On Cognitive Awareness

Mustafa BACAŞIZ

Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs Adlı Eserin İmam Gazzâlî'ye Aidiyeti Sorunu 409-450

The Problem of the Attribution of the Book Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs to al-Ghazâlî

Faruk GÜN

بعض مشكلات السمعيات عند الزمخشري: وكتابه الكشاف مثلاً 451-474

Some Sem'iyât Issues in al-Zamakhshari: The Example of al-Kashshaf

Ömer ERGÜL

İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye'* sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* İsimli Eseri (Tahkik ve Çeviri) 475-528

Nazîre to Ibn Sînâ's al-Qaşîdah al-'Aynîyah: Shams al-Dîn al-Samarqandî's Sharḥ al-Qaşîdah al-Rûhânîyah (Taḥqîq and Translation)

Najmeddin İSA

أغراض الكناية بـ "كذا وكذا" في الصحيحين 529-544

The Purposes of Kinayah in Sahihayn in the Example of the Word "Such and Such"

Hatice ARSLAN SÖZÜDOĞRU

Âlûsî'nin *Neşvetü's-Şemûl fi's-Seferi ilâ İslâmbûl* ve *Neşvetu'l-Mudâm fi'l-'Avdi ilâ Medîneti's-Selâm* Seyahatnâmelerinde
Amasya

545-573

*Amasya in Ālūsī's travelogues Nashwat al-shamūl fī al-safar ilā
Islāmbūl and Nashwat al-mudām fī al-'avd ilā Madīnat al-salām*

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 13-45

Câhiliye'den İslâm'a Adak Geleneği

Feridun TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü

Assistant Professor, Ordu University, Faculty of Theology,

Department of Islamic History and Arts

Ordu, Türkiye

feriduntekin@odu.edu.tr

orcid.org/0000 0002 5435 1792

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Eylül/ September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Ocak/ January 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/ June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 Sayfa /Page: 13-45

Atıf / Cite as: Tekin, Feridun. "Câhiliye'den İslâm'a Adak Geleneği [Votive Tradition from Jahiliyya to Islam]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 13-45.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1353742>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Votive Tradition from Jahiliyya to Islam

Abstract

The pre-Islamic period is important for a better understanding of the period of the Prophet Muhammad. The life, culture, traditions, customs and habits that occurred during this period have influenced the subsequent period in different ways. Many factors directly influenced people's lives during this era known as Jahiliyyah, and some traditions and customs were transferred to the time of the Prophet. There was a dynamic social life in the pre-Prophet era. People continued their lives according to the traditions they inherited, paying special attention to certain traditions. It was a precious situation for people in the age of Jahiliyyah to live depending on their traditions. One of the traditions during the pre-Islamic period was the custom of vows (nezir). People considered the vow tradition as a religious ritual and performed it with particular care. They would resort to this tradition in order to fulfill certain positive or negative desires and wishes within the social structure of that era. They also gave importance to idols in order to fulfill his vows. It was believed that the places where the idols were located had an influence on the vows. In this era, there were examples of vows such as sacrificing children, captives, and slaves; dedicating children to the temple, taking oaths; shaving the head; walking barefoot to the Kaaba; refraining from using perfume until avenging from the enemy; refraining from sexual relations with women; abstaining from drinking wine; not combing the hair; and staying under the sun. In the social structure of that period, there was no connection solely concerning vows, and different things were used for vows. Vows became the subject of the poetry of that era and were expressed by different poets. Like in many other areas during the pre-Islamic period, there were also many excesses regarding vows. The tradition of vows, a widespread tradition in the pre-Islamic period, was also continued during the time of the Prophet. During this period, people wanted to continue this tradition for different reasons, just as in the past. Seeing people's interest in vows, The Prophet allowed the continuation of this tradition with some regulations. He declared that making a vow does not have an effect on Allah's destiny and warned people to be more careful in this regard. He emphasized that vows should not be considered as a religious obligation and stated that vows have no effect on the realization of desires and wishes. Despite the clear statements of the Prophet on the subject, people continued to make vows and continued to practice of vows as long as it was not against Islam. After declaring that unlawful vows performed during the pre-Islamic period should not be made, the Prophet

allowed those that were compatible with Islam. He stated categorically that vows are not a religious duty and did not prohibit legitimate vows practiced within the traditional structure. He specifically permitted vows such as praying, fasting, pilgrimage, sacrificing animals, performing itikaf and freeing slaves. When examining examples of vows, each was performed with religious significance, comprising acts of worship that hold separate importance within the Islamic religion without violating any religious rules. If a vow was made but not fulfilled, then expiation became necessary. This was to prevent the abuse of vows due to the fact that making a vow involved a certain responsibility and accountability from a religious perspective. The main reason for this was to consider God's consent when performing such acts. The Prophet emphasized not to go to extremes in anything, including vows, and stressed the importance of moderation. He mentioned the responsibility of performing good deeds and acts in accordance with the principle of righteous deeds.

Keywords: History of Islam, The period of Jahiliyya, The Prophet, Vow, Votive Tradition.

Câhiliye'den İslâm'a Adak Geleneği

Öz

Hz. Peygamber döneminin daha iyi anlaşılabilmesi için İslâm öncesi dönem önemlidir. Bu devirde yaşanan hayat, kültür, gelenek, örf ve adetler farklı yönleri ile sonraki döneme etki etmiştir. Bu zaman diliminde insanların ortaya koymuş olduğu sosyal hayat ile gündelik yaşam değişik açılardan incelenmelidir. Câhiliye olarak adlandırılan bu devirde insanların hayatlarını doğrudan etkileyen birçok unsur yer almış, gelenek ve adetler bir kısmı Resûlullah (s.a.v.) dönemine intikal etmiştir. Resûlullah (s.a.v.) öncesi dönemde dinamik bir toplumsal hayat söz konusuydu. İnsanlar kendilerine tevarüs eden geleneklere bağlı olarak hayatlarını sürdürmekte, bazı geleneklere hassaten önem ve özen göstermekteydiler. Câhiliye devrindeki insanlar için geleneklerine bağlı olarak yaşamak kıymetli bir durumdu. İslâm öncesi dönemde yer alan adak adeti bu türden bir gelenekti. İnsanlar adak geleneğini dinî bir ritüel olarak görmekte, icrasına ayrı bir ihtimam vermekteydiler. İnsanlar o dönemin toplumsal yapısı içerisinde müspet ya da menfi bazı talep ve dileklerinin gerçekleşmesi için bu geleneğe başvurmaktaydılar. Adaklarını yerine getirmek için putlara da ayrıca önem verilirdi. Zira bu gelenekleri icra etmek gayesiyle onların buldukları yerler tercih edilmekte, putların adaklar üzerinde etkili oldukları

düşünülmekteydi. Bu devirde çocuk, esir ve köle kurban etmek, mabede çocuk adamak, yemin etmek, saç kazıtmak, Kâbe'ye yalın ayak yürümek, düşmandan intikam alıncaya kadar koku sürünmemek, hanımlarla cinsî münasebette bulunmamak, şarap içmemek, saçları taramamak, güneş altında kalmak şeklinde nezir örnekleri yer almaktaydı. O dönemin toplumsal yapısı içerisinde adaklarla ilgili bir birliktelik olmayıp, farklı şeyler nezir için kullanılmaktaydı. Adaklar o dönemin şairlerine konu olmuş, farklı şairler tarafından bu husus dile getirilmiştir. İslâm öncesi dönem birçok alanda olduğu gibi adak hususunda da aşırılıkların çokça yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. İslâm öncesi dönemde yaygın bir gelenek olan adak Resûlullah (s.a.v.) zamanında da devam ettirilmiştir. Bu dönemde insanlar geçmişte olduğu gibi farklı gerekçelerle bu geleneği sürdürmek istemişlerdir. İnsanların adak hususundaki teveccühlerini gören Hz. Peygamber bazı düzenlemeler ile bu adetin sürmesine müsaade etmiştir. O, adakta bulunmanın Allah'ın kaderi üzerinde bir etki meydana getirmediğini beyan etmiş, insanlara bu hususta daha dikkatli davranmaları yönünde ikaz ve uyarılarda bulunmuştur. O, adağa dinî bir gereklilik olarak bakılmaması gerektiğini vurgulamış, talep ve dileklerin gerçekleşmesinde adağın bir etkisinin olmadığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in konu hakkında açık ifadelerine rağmen insanlar adak adamaya devam etmişler, İslâm'a aykırı olmadığı müddetçe nezirde bulunmayı sürdürmüşlerdir. Hz. Peygamber, İslâm öncesi dönemde yerine getirilen ve meşru olmayan adakların yapılmaması gerektiğini beyan ettikten sonra İslâm'a uygun olanlara cevaz vermiştir. O, adağın dinî bir vecibe olmadığını kesin bir dil ile ifade ettikten sonra geleneksel yapı içerisinde sürdürülen meşru nezirlere engel olmamıştır. Özellikle namaz kılmak, oruç tutmak, hac yapmak, kurban kesmek, itikafa girmek, köle azat etmek gibi adaklara cevaz vermiştir. Adak örnekleri incelendiğinde her biri İslâm dini için ayrı bir önemi olan ibadetlerle icra edilmiş; dinî kurallara aykırılık söz konusu olmamıştır. Adak adandıktan sonra yapılmadığı takdirde ise kefâret gündeme gelmiştir. Zira adak adama dinî açıdan belirli bir mesuliyet ve sorumluluğu barındırdığından istismar edilmesi belirli müeyyideler ile engellenmiştir. Böyle bir gerekçenin olmasında en büyük pay yapılan işlemlerde Allah'ın rızasının gözetilmesidir. Hz. Peygamber bütün işlerde olduğu gibi adak hususunda da aşırılıklara gidilmemesi gerektiğine dikkat çekmiş, mutedil olunması gerektiğini söylemiş, amel ve işlerin salih amel sorumluluğuyla yapılmasına işaret etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Câhiliye, Hz. Peygamber, Adak, Adak geleneği.

Giriş

Tehlike ve felaketler karşısında birçok insan doğa üstü bir kurtarıcı ve ilâhî bir yardıma başvurma eğilimindedir. Bu tür durumlar insanın aciz olduğu ve çaresiz kaldığı zaman dilimidir.¹ Yaşanılan tehlikelerden kurtulma vesilesi arayan insanlar farklı yollara başvurarak sıkıntılarını gidermeye çalışırlar. Bu tür durumlarda ilkel ve medeni insanlar dua ve adaklar yoluyla tanrı, ruh, cin ve Allah veya Allah katında tasarrufta bulunan kimselere başvurma ihtiyacı hissederler.² Bu maksatla talepleri için değişik vasıtalar kullanıp, yaşamış oldukları sıkıntıları çözmeye çalışırlar.

İslâm öncesi dönem kendine mahsus bir geleneksel yapıya sahiptir. Bu zaman diliminde birbirinden farklı birçok adet ve alışkanlık yer almaktaydı. Câhiliye devrindeki adetlerin bir kısmı İslâm'ın gelmesi ile kaldırılmış, bir kısmı ise bazı değişikliklerle tekamüle tabi olmuştur. Bu devirde inanç ve zihniyet olarak gayri İslâmî bir anlayış hâkim olduğu için gelenekler bu duruma göre şekillenmişti.

Çalışmamıza konu olan “*Adak*” İslâm öncesi dönemin geleneksel hayatı içerisinde yer alan bir adetti. Bu uygulamaya farklı gerekçeler için başvurulur, çareler aranırdı. Câhiliye döneminin dinî hayatı içerisinde yer alan bu adet için kurban başta olmak üzere değişik davranış şekilleri yer almaktaydı. İnsanlar adak aracılığıyla bazı meselelerin çözüleceğine veya gelecekle ilgili bazı dileklerinin gerçekleşeceğine inanırlardı. İslâm öncesi dönemde putlara adaklar adama, kurban kesme, oruç tutma, aç susuz kalınma, yeminlerde bulunma, eğlenmeme gibi farklı adak türleri yer almaktaydı.

Adak geleneği Câhiliye devrinde farklı şekillerde tezahür etse de İslâm o dönem içerisinde yer alan adakları belirli bir düzen içerisinde değerlendirmiş, dine aykırı olanları yasaklamış, makul olanlara ise onay vermiştir. Hz. Peygamber her ne kadar adak adamanın Allah'ı kaderi üzerinde bir etkiye sahip olmadığını ifade etse³ de makul adaklara müsaade etmiştir. Resûlullah (s.a.v.) insanların farklı gerekçelerle

¹ Ali Fidan, "Afet, Din ve Toplum", *Afet Sosyolojisi*, ed. İslam Can (Konya: Çizgi Yayınevi, 2020), 235.

² Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 87.

³ Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuha: Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992), “Nezr”, 5.

başvurduğu adakları yapma hususunda bir engelleme ortaya koymamıştır.

Adak geleneğini incelediğimiz çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslâm öncesi dönemde adak ile ilgili uygulamalar; ikinci bölümde ise Kur'ân-ı Kerim'de bahse konu olan ayetlerle Hz. Peygamber'in adak uygulamaları yer almaktadır. Makalemizi oluştururken konu ile ilgili olarak İslâm öncesini ele alan bazı kaynaklardan istifade ettik.⁴ Hz. Peygamber dönemi ile alakalı ise ilk dönem İslâm tarihi kaynakları başta olmak üzere⁵ hadis⁶ ve tefsir⁷ kitapların ilgili yerlerine müracaatta bulunduk. Son olarak konu ile alakalı olarak günümüzde yapılan bazı çalışmalardan⁸ yararlandık. Çalışmamızın hacimli olmaması için sınırlı sayıda örnekle iktifa ettik.

1. İslâm'dan Önce Adak Uygulamaları

Câhiliye döneminde adak yaygın bir adetti. İnsanlar değişik gerekçeler için adağa başvururlardı. Adak o dönem içerisinde dinî bir ritüel⁹ ve tapınma¹⁰ şekli olarak görülmekteydi. Adağın bu denli önemli kabul edilmesi ve değer verilmesi Hz. İbrahim'den (s.a.v.) itibaren devam eden geleneğin bir neticesi olarak değerlendirilebilir.¹¹ Bu dönemde

⁴ Ebû'l-Meâlî Cemalüddîn Mahmûd Şükri b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulugü'l-ereb fi ma'rifeti ahoâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eseri (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.); Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beirut: B.y. 1993).

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Sîret-i İbn İshâk*, thk. Ahmed Ferid Mecdî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004); Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.); İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990).

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sahîhü'l-Buhârî*, fihrist. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992); Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuha: Sünenu Ebî Dâvûd*, fihrist. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992).

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2006).

⁸ Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996); Harun Öğmüs, *Câhiliyye Döneminde Araplar Cahiliyye Şiirine Göre İslâm Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

⁹ Johs Pedersen, "Nezir", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/241.

¹⁰ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 55.

¹¹ "Sonra kalan hac fillerini tamamlayıp temizlensinler, adaklarını yerine getirsinler ve o kadîm evi (Kâbe) tavaf etsinler". el-Hac, 22/29; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye*, 231.

adıklar için kurban başta olmak üzere farklı adak türleri de yer almaktaydı. Bunlar çocuğu kurban etmek, çocuğu olmayan bir kadınının erkek çocuğu olduğunda mabede adak olarak vermek, hasta olan çocuk iyileştiğinde hums olarak nezretmek, her türlü kaza ve beladan kurtulmak için adak adamak, oruç tutmak, yemin etmek, saç kazıtmak, Kâbe'ye yalın ayak-yaya olarak gitmek, Mescid-i Haram'da itikafa girmek, düşmandan intikam alıncaya kadar koku sürünmemek, eğlencelere katılmamak, şarap içmemek, kuraklık zamanında yağmur yağana kadar yağ, süt ve et yememek, yıkanmamak, cinsî münasebette bulunmamak, arzu edilen bir şey olduğunda adak adamak, saçları taramamak, güneş altında kalmak gibi uygulamalar İslâm öncesi dönemde örnekleri görülen adaklardır.¹²

Adak çeşitlerine bakıldığında insanın en kıymetli varlığı olan evladı başta olmak üzere hayatını idame ettirmek için gıdalanmamaya kadar farklı birçok husus yer almıştır. İnsanlar dua, dilek, talep, beklentilerin yanında umut etmedikleri bir durumla karşılaşmamak için adağa başvurmuşlardır. Adak çeşitlerine bakıldığında başlarına gelen müspet ya da menfiliklerin adak sayesinde gerçekleştiği yönünde ciddi bir anlayış hakimdir.

Câhiliye Arapları, ilahlara adakta bulunmayı Allah'ın hoşuna gideceği bir davranış olarak görmekte, ilahların Allah'ın huzurunda adak sahibine şefaatte bulunacağına inanmaktaydı.¹³ İslâm öncesi dönemde insanlar çaresiz ve zor durumda kaldıklarında putlara, cinlere dahi adaklar adayarak yardım talebinde bulunurlardı.¹⁴

Câhiliye döneminde değişik adaklar adanmış, adaklarda birliktelik söz konusu olmamıştır. İslâm öncesi dönemde Yemen hükümdarı (Tübbâ) Ebû Kerib Tübbân Esad, Kâbe'yi ilk defa bir örtü ile örtmüştür. Bununla da yetinmeyip kendisine bağlı Cürhümlülerin Kâbe'ye iyi bakmalarını, temiz tutmalarını; oraya kan, leş ve adet gören kadınları yaklaştırmamalarını emretmiş; Kâbe'ye anahtarlı bir kapı yaptırmıştı.

¹² Johs Pedersen, "Nezir", 9/240-241; Vecdi Akyüz, *İbadetlerle İlmihal Serisi II, Oruç, Yemin, Adak ve Kefâret* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 167-168.

¹³ Vecdi Akyüz (ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Sadet'te İslâm* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2/243.

¹⁴ Cemal Anadol, *Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları Büyü: (Sihir, tılsım, cin çarpması)* (İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2006), 170.

Burada yapılanları anlatma adına Sübey'a bt. Ehab oğlu Halid b. Abdumenaf'a bu durumu şu şekilde bir şiirle dile getirmiştir:

“...Tübban orayı yıkmaya geldi. Ama Kâbe'ye kumaş örtü geçirdi. Rabbim, onun hükümranlığını yumuşattı. O da adaklarını yerine getirdi. Yanında bin devesi ile Tübban, Kâbe avlusunda yalınayak dolaşırdu...”¹⁵

Yemen hükümdarının tavrı bu devirde adak adamanın önemli olduğunu göstermiştir.

Câhiliye döneminde dinî bir ritüel olarak kabul edilen adağa fazlaca değer verilir. Müşrikler, Hz. Peygamber ve ona inanları bir mahalleye hapsedtiklerinde Resûlullah'ın (s.a.v.) amcası Ebû Talib yeğenini ölünceye kadar koruyacağını ve ne olursa olsun yalnız bırakmayacağını ifade eden bir şiirinde adağa şu şekilde temas etmiştir:

“...Sabah akşam çevrilip el ve yüz sürdüklerinde Hacer-i Esved'e, İbrahim'in çıplak ayakla bastığı, Yumak kayadaki ayak izine, Safa Merve arasındaki turlara, Bu iki tepe arasındaki suret ve heykellere, Adak adayan, süvari ve yaya, gelip beyti haccedene, karşılıklı su derelerinin birleştiği Arafat'ın tepesine yöneldiklerinde, geceleyn dağın üzerinde duruşlarına ki elleriyle develerinin göğsünü doğrulturlar...”¹⁶

Müşrikler kıymetli eşya ve hediyeleri putlara takdim eder, arta kalanlar ise putların hizmetçilerine verilir. Ka'b b. Mâlik bu hususu bir şiirinde şu şekilde ifade etmiştir: “Lât, Uzzâ ve Vedd'i unutturuyoruz. Boyunlarındaki kılıç ve gerdanlıkları söküyoruz”.¹⁷ Farklı belde ve bölgelerden Mekke'ye gelen insanlar taleplerinin karşılanacağı ümidiyle putlara hediyeler sunmaya azami önem gösterir, onlara hizmet edenleri boş geçmez, hizmetlerinin karşılığı olarak hediyeler verilerdi.

1.1. Adak Yapılan Yerler

İslâm öncesi dönemde adak adamak için bazı özel yerler bulunmaktaydı. Bu maksatla putların bulunduğu yerler tercih edilirdi. Özellikle Hübel putunun olduğu yer adakta bulunanların gittikleri bir mekandı. Adakları ile birlikte Hübel putunun yanına gidilir, adaklar

¹⁵ Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dârü'l-Hicr, 1997), 3/122-127.

¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/122-123.

¹⁷ Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî, *Divân*, thk. Sâmi Mekkî el-Anî (Bağdat: Mektebetu Nehde, 1966), 237.

yerine getirilirdi.¹⁸ Mekke'ye uzaktan gelen putperestler yanlarında adak olarak getirmiş olduğu eşyaları bazen Kâbe'nin yanında yer alan bir kuyuya atarlardı.¹⁹ Safâ ve Merve tepelerinde yer alan *İsâf* ve *Nâile* putlarının olduğu yerler²⁰ ile Kâbe ve Büvâne putunun olduğu yer adakların yerine getirildiği mekanlardandı.²¹ Ayrıca Uzzâ putunun yanında sunakların sunulduğu *Gabgab* adı verilen bir yerin olduğu ifade edilmiştir.²² Adak dinî bir vecibe olarak görülünce putların olduğu yerler kutsal bir mekân olarak kabul edilmiş, adanan adakların gerçekleşmesi için buralara ayrıca önem verilmiştir.

1.2. Kurbanlar

İslâm öncesi dönemde değişik hayvanlar adak olarak kurban edilmekteydi. Bu dönemde deve ve koyun adakta yaygın olarak kullanılan hayvanlardı. Hayvanlar sahip olduğu özelliklere göre çeşitli şekillerde isimlendirilmekteydi. İlk doğan hayvanların kurban edilmesine *fera*; Recep ayında putlara kurban edilenlere ise *atîre* denirdi.²³ Adak olarak genelde dişi hayvan tercih edilirdi. Bu duruma sebep olarak ise kızların tanrıya kurban edilmesi ve o devirde toplumda ilahların dişi olarak kabul edilmesiydi.²⁴

Bu devirde gelecekte gerçekleşmesi murat edilen bir durum meydana geldiğinde koyun, sığır, deve gibi hayvanlar adak olarak kurban edilirdi. İslâm öncesinde Araplar doğurganlık ve ilahlarına sundukları bazı

¹⁸ Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 110.

¹⁹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş., 2003), 2/817.

²⁰ İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhi'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mehna (Beyrut: Şirketü'l-A'lami li'l-Metbuat, 2010), 1/307; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 94.

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/52; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüddâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Abdülazîz Abdülhalik Hilmi (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1997), 9/136.

²² Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984), 3/972; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/187; İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı (Kitâb el-Asnâm)*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 33

²³ Kürşat Demirci, "Hayvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/84.

²⁴ Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunda Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an-ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşleri Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011), 55.

hayvanlara bahîre, sâibe, vasîle ve hâmî gibi isimler vermişlerdi.²⁵ Farklı isimlerle adlandırılan hayvanlar adanırdı. Câhiliye döneminde yer alan bu uygulama Kur'ân-ı Kerim tarafından reddedilmiştir.²⁶

Deve, koyun dışında başka hayvanlar da adak olarak kurban edilirdi. Bu devirde kıymet olarak ceylanlar koyunlara göre daha az değerliydi. Bu nedenle bazen koyun yerine avlanan ceylanlar adak olarak putlara sunulur, ilahlarını aldatır ve "Bir taş parçası öyle şeylerin farkına varmaz" derlerdi.²⁷ Adakla ilgili başvurdukları hilelerden biri de şu şekildeydi: "Koyunlarım şu sayıya ulaşırsa bir koyun kesip fakirlere dağıtacağım" diyerek şartlı adakta bulunurlardı. Şartlar yerine gelince koyun kesmeye gönülleri rıza göstermez onun yerine avladıkları ceylan veya onun benzeri bir hayvanı adak olarak keserlerdi.²⁸

1.3. Kâbe'ye Adanan Adaklar

Câhiliye döneminde Kâbe'ye yürüyerek gitmek şeklinde adaklar adanmaktaydı. Resûlullah (s.a.v.) adet olduğu üzere birinin oğullarının omuzlarına tutunarak yürüdüğünü görmüş, davranışının nedenini sormuş, binit kullanmadan yürüyerek Kâbe'ye gitmek için adağı gereği bu

²⁵ İshak Yazıcı, "Bahîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/487.

Bahîre: Dişi devenin beş batın doğum yaptıktan sonra beşinci doğan deve erkek olursa kulağı kesilip salverilen deveye denirdi. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/203-205; Yazıcı, "Bahîre", 4/487.

Sâibe: İslâm öncesi dönemde Araplar hastalıktan şifa bulmak, yolculuktan selamete dönmek, savaşta galip gelmek, bir nimete şükretmek gayesiyle putlara adak adar, salverirlerdi. Salverilen hayvanın sağılması, tüyünün kırılması, sırtına binilmesi ve yük yüklenmesi yasaklanır, bu durumda olan bir hayvanın sütünden kendi yavruları ve yolcular istifade edilen hayvana denir. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/205; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 126; Muhammed Aruçi, "Sâibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/542.

Vasîle: Arka arkaya on dişi yavru doğuran deve, altı veya yedi doğum yapan koyun, ilahlara adanır ve yalnızca belirli kimselerin istifade ettiği hayvana verilen isimdir. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/206; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 126; Casim Avcı, "Vasîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/550. Hâmî: Sulbünden fazlaca döl alınan ve yaşlanmış erkek deve olup putlara adanarak serbest bırakılır, ölünceye kadar istifade edilmeyen deveye denir. Âlûsî, *Bulugü'l-ereb*, 3/36-40; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/206; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 126; Muhammed Eroğlu, "Hâmî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/457;

²⁶ "Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye bir şey (meşru) kılmamıştır. Fakat kafirler, yalan yere Allah'a iftira etmektedirler ve onların çoğunun da kafaları çalışmaz". el-Maide, 5/103.

²⁷ Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 99.

²⁸ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/202; Ögmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, 317.

şekilde yürümek zorunda olduğu cevabını alınca, “Allah, bu zatın kendi nefesine azap etmesine muhtaç değildir” şeklinde beyanla bu zâtın binit yoluyla Kâbe’ye gitmesinin gerekli olduğunu söylemiştir.²⁹

Ukbe b. Âmir, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) gelerek:

“Ey Allah’ın Resûlü! dedim: Kız kardeşim Kâbe’ye yalınayak ve başı çıplak olarak gitmeyi nezretti’. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: ‘Kız kardeşinin kendine zulmetmesiyle Allah ona sevap yazacak değildir. Bir binite binsin, başını örtsün ve üç gün oruç tutsun’ dedi”.³⁰

Resulullah (s.a.v.) birbirlerine bağlı olarak Kâbe yolunda yürüyen iki adam gördü. Onlara: “Niye böyle bağlandınız” dedi. Onlar, “Yâ Resûlullah! Biz Kâbe’ye birbirimize bağlı bir şekilde yürüyerek gitmek için adakta bulunduk” dediler. Resulullah (s.a.v.), “Bu adak değildir” buyurdu ve onların iplerini kesti. “Adak ancak Allah rızasını kazanmak için yapılan ibadetlerde olur” dedi.³¹

Konu ile ilgili farklı bir örnek ise şu şekildedir:

“Resûlullah (s.a.v.) bir adamı başka bir adamın boynuna ip takıp götürürken gördü ve o ipi kopardı. Boynunda ip olan adam bu yapılan işin kendi adağı olduğunu bildirdi. Kâbe’yi tavaf eden birinin boynuna ip takılı olduğu halde tavaf yaptığını görünce, boynundaki ipi kesmiş, normal bir biçimde tavaf yapması gerektiğini belirtmiştir.”³²

Örneklerde görüldüğü üzere Câhiliye’de insanlar Kâbe’ye gitmeyi adarken aynı zamanda kendilerine zorlu ve meşakkatli bir yolculuğu da seçerlerdi. Onlar adaklarını yerine getirirken sıkıntı ve eziyet çekmeyi adaklarının bir parçası olarak görüp, ona uymaya çalışmışlardı.

1.4. Çocukların Adak Yapılması

Câhiliye’de köle, esir ve çocukların adak olarak kurban edilmesi yönünde rivayetler yer almaktadır.³³ Bu duruma neden olarak ise insanların başlarına gelen bir takım felaket ve musibetlerden kurtulacağına dair inanç ile gelecekte murat edilen bir şeyin

²⁹ Buhârî, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 31; Müslim, “Nezr”, 9, 10.

³⁰ Müslim, “Nezr”, 9, 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâ’it-Türasi’l-Arabi, ts.), “Kefâret”, 20.

³¹ Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd*, 9/386.

³² Buhârî, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 28; Ebû Dâvûd, “Eymân ve Nüzûr”, 23.

³³ İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, 70; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 112.

gerçekleşmesine dair düşüncedir.³⁴ Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in oğlunu adak olarak kurban etme düşüncesi bu hususa örnektir. Abdülmuttalib, gördüğü bir rüya üzerine kapalı olan zezem kuyusunu bulmuş, kabilesinden taltif beklerken rencide edilmiş, yapmış olduğu iş önemsiz görülmüştü. O tarihlerde tek oğlu olan Abdülmuttalib savunmasız bir halde kaldığı için şayet on erkek çocuğu olursa birini adak olarak kurban edeceğini nezretmişti. Abdülmuttalib'in on erkek çocuğu olunca kura çekti. Çektiği kura neticesinde küçük oğlu Abdullah'ı kurban etmeye karar verdi. Ancak başta kendi kızları olmak üzere Kureyş bu adağını gerçekleştirilmesine karşı çıktılar. O, böyle bir şey yaparsa bunun kötü bir adet olarak kalacağından endişe ettiler. Yaşanan tartışmalar neticesinde kadın bir arrâfın hakemliği sayesinde mesele çözüldü.³⁵ Abdülmuttalib'in bu şekilde karar vermesinde daha önceden benzer adak örneklerinin olduğu sonucu anlaşılabilirliği gibi o dönemim toplumsal yapısı dikkate alındığında insanların yaşamış oldukları zorlu süreçleri aşmada değerli, kendilerinden bir parça olan evlatlarını kurban etmeleri adaga gösterilen ehemmiyet ve önemi ortaya koymaktadır.

Özellikle kutsal mekanlara hizmet edilmesi dikkat çekicidir. İslâm öncesi dönemde bazı kimseler evlatlarını Kâbe hizmeti için adarlardı.³⁶ Uzun yıllar çocuğu olmayan Cürhümlü bir kadın şayet bir erkek evladı olursa onu Kâbe hizmeti için adayacağını duyurdu. Erkek evladı doğunca Kâbe hizmeti için adadı. Bu hususu şu beyitle dile getirdi:

"Ey Allah'ım, erkek çocuklarımdan birisini yüce Mekke'ye bir adak yaptım. Yeminimi yerine getirdiğim için beni mübarek kıl. Ve onu benim şerefimle yaptıklarının en iyisi yap".³⁷

Kadının yıllarca süren evlat hasreti, çocuğu olunca bir nevi şükür ifadesi olarak onu Kâbe hizmetine sunması ve yapmış olduğu işten hayır murat etmesi adağındaki etkili unsurlardandır.

İslam öncesi dönemde *hums* yoluyla çocuklar adak olarak adanırdı. Bir çocuk hastalandığında annesi tarafından iyileşmesi durumunda *hums*

³⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/191-193, 198-199.

³⁵ İbn İshâk, *Sîret*, 85-92; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/160-163; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/71-72; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 311.

³⁶ Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 112.

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/125; M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, der. Ali Aksu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 84.

olarak nezredilirdi.³⁸ Rivayete göre Mansur b. İkrime ile Selmâ bt. Dabîa evlenmişlerdi. Bu evlilikten Hevâzin adında bir çocukları doğdu. Çocuk hastalandı. Çocuğun annesi Selmâ şayet oğlu hastalıktan kurtulursa onu Kureyş dini ve Kureyş adeti üzere ahmesî yapacağını adadı. Belli bir zaman sonra çocuğu iyileşti. Bunun üzerine annesi onu ahmesî yaptı.³⁹ Çocuk adak adama geleneği bu zaman diliminde görülen bir adak türüdür. Aileler yaşamış oldukları çaresizliklerden kurtulma veya onlara daha iyi bir gelecek sunma adına bu yola başvurdukları görülmektedir.

Bu dönemde yaygın adaklardan bir de çocukların Yahudilerin hizmetine verilerek onların dinlerine göre yetiştirilmeleri idi. Buna sebep olarak ise Yahudilerin ilim ehli olarak görülmeleri idi.⁴⁰ Câhiliye devrinde çocuğu olmayan bazı Medineliler, şayet Allah onlara bir çocuk verirse Yahudi terbiyesi üzerine yetiştirip büyüteceklerine dair adakta bulunurlardı. İhanetleri nedeniyle Medine'den ayrılmak zorunda kalan Nadîroğulları yanlarında bu durumda olan çocukları götürmek istemiş ancak aileleri buna engel olmuştu. Yaşanan gelişmelerin ardından Hz. Peygamber, Yahudileşen çocukların gitmeleri yönünde kanaat ortaya koymuştu. Bu olaydan sonra "*Dinde zorlama yoktur*"⁴¹ ayetinin nazil olduğu ifade edilmiştir.⁴² Yahudilerin ehl-i kitap olması, pagan kültüre göre geleneksel yapıları ve değerlerinin güçlü olması ve müşrikler tarafından çocuklarının gelecekte daha iyi hayata sahip olma düşüncesi bu şekilde bir adak geleneğinin oluşmasında etkili olmuş olabilir.

1.5. Putlara Adanan Adaklar

İslâm öncesi dönemde insanlar putlara tapar, onları kendi ile Allah arasında bir vesile olarak görürlerdi. Dolayısıyla tanrılarından medet ummak ve bir karşılık beklemek için onlara adak adarlardı. Bu dönemde

³⁸ Pedersen, "Nezir", 9/240; Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye* 232.

³⁹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l âsâr*, thk. Abdülmelik bin Abdillâh bin Dehiş (B.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2004), 1/269.

⁴⁰ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheylî, *Ravzü'l-ünüf fi şerhi Sîreti'n-nebeviyyeti li'bni'l-Hişâm*, thk. Abdurrahman el-Vekil (Kahire: Dârü'n-Nasr, 1967), 4/397-398.

⁴¹ el-Bakara, 2/256

⁴² Ebû Dâvûd, "Cihâd", 126; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/583-584.

Fil vakasından sonra Eberehe'nin ordusunun yenilgiye uğratılmasının ardından Kureyş ve yakınları için kullanılan, kendilerini imtiyazlı gören sınıfa verilen isim. Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364.

Kâbe içindeki ve çevresindeki putların en büyüğü olan Hübel, insanların çokça tazimde bulunduğu bir puttu. Bu putun önünde fal okları çekilirdi. Bunun yanında Araplar yolculuğa çıkma, ticaret, yeni bir işe başlama, evlenme, nesep şüphesini giderme, öldürülenlerin diyetini ödetme vb. başta olmak üzere adak adamak için başvuru bir puttu.⁴³ Onlara ibadette buldukları gibi adaklar adayarak dileklerinin gerçekleşeceğini inanırlardı. Lât bu manada kendisine adak adanıp kurban kesilen putlardan biridir. Dileklerinin karşılanması için Lât'ın huzuruna gelinir, belirlenen hayvanlar kesilir, oraya ziyarete gelenlere dağıtıldı.⁴⁴ Uzzâ,⁴⁵ Menât,⁴⁶ Menâf putu da adak adan putlardandı.⁴⁷ Putperestliğin hâkim olduğu bir toplumda onlardan medet ummak adına yapılanlar doğaldır. Zira bunlar tanrı olarak görülmekte ve dilek ve dualarının kabulü için adakla dertlerine çareler aranılmaktadır.

1.6. Bir İsteğin Gerçekleşme veya Gerçekleşmemesi için Adanan Adaklar

İslâm öncesi dönemde insanlar bazen arzu ettikleri durum olmayınca kendilerini sınırlandırmak veya cezalandırmak maksadıyla adak adarlardı. Abbas b. Abdülmuttalib küçükken kaybolmuş, annesi, "Eğer onu bulursam Kâbe'yi ipekle kaplayacağım" diye adakta bulunmuş ve oğlunu bulduğunda Kâbe'yi ipekle kaplatmıştır. Bu şekilde Kâbe'yi ilk giydiren⁴⁸ olduğu yönünde rivayet yer almaktadır.

Bazen de anneler çocuklarını İslâm'dan çevirmek için adağa başvururlardı. Mus'ab b. Umeyr Müslüman olduğunda ailesi tarafından

⁴³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/187-188; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/250-253; İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, 36; Ömer Faruk Harman, "Hübel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/444.

⁴⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/228-229; Rene Dussaud, *el-Arab fi Suriyye kable'l-İslâm*, trc. Abdülhamid Devahili (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1959), 112; M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Câhiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 77-78.

⁴⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/236; İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, 32.

⁴⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/247; İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, 29-30; Mevlânâ Şiblî Nu'mânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed Siretü'n-Nebî*, trc. Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 99.

⁴⁷ Âlûsî, *Buluğü'l-ereb*, 2/201; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/267.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 3/163; Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizî's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4/30.

kabul görmedi ve dışlandı. Annesi onu putperestliğe döndürmek için çok çabaladı. Girişimleri sonuçsuz kalınca annesi son bir çare olarak başını açarak güneşe çıkıp: “Sen girdiğin dini terk etmedikçe ben başımı örtmeyeceğim, gölgeye geçmeyeceğim, koku sürmeyeceğim, yemek yemeyecek ve su içmeyeceğim!”⁴⁹ şeklinde adakta bulundu. Annesinin adağına rağmen Mus‘ab b. Umeyr İslâm’ı terk etmedi.

Sa‘d b. Ebû Vakkâs’ın yaşadıkları Mus‘ab b. Umeyr’inkilere benzemektedir. Sa‘d b. Ebû Vakkâs İslâm’a girdiğinde annesi bu durumu kabullenemedi. Evladını kararından vazgeçirmek için ölüm orucuna başladı ve oğluna “Ya dinini terk edersen ya da ben ölünceye kadar bir şey yiyip içmeyeceğim” şeklinde adakta bulundu. Ancak Sa‘d b. Ebû Vakkâs’ın kararı annesini nezdinden döndürdü.⁵⁰ Her iki örnekte anneler evlatlarının İslâm’dan vazgeçirmek için ortak sayılabilecek bir metoda başvurarak çocuklarını etkilemeye çalışmışlardı. Ancak annelerin tavrı çocuklarına tesir etmemişti. Bu adak türleri Câhiliye’de özellikle annelerin evlatlarının aldıkları kararları kabul etmeyip beğenmediklerinde böyle bir yola başvurduklarına işaret etmektedir.

Hz. Ömer hicret yolculuğu öncesi Ayyâş b. Ebû Rebîa ve Hişâm b. el-Âs b. Vâil ile buluşacaklarına dair sözleşmişti. Hişâm b. el-Âs b. Vâil’in hicrete çıkacağı fark edilince yakınları tarafından engellendi ve o buluşma yerine gidemedi. Ayyâş b. Ebû Rebîa sözleştikleri yere vardı. Beraber Kubâ köyüne kadar gittiler. Buraya vardıklarında Ayyâş b. Ebû Rebîa’ya annesinin, “Ayyaş geriye dönünceye kadar kendisini hiçbir gölgenin gölgelemeyeceğine ve başına asla yağ değmeyeceğine” dair adakta bulunduğu haberi geldi. O her ne kadar Hz. Ömer tarafından dönmemesi için uyarılsa da bunu dinlemeyip Mekke’ye dönmüş ve orada hapsedilmişti.⁵¹ Örnekte görüldüğü üzere özellikle putperest kadınlar İslâm öncesi dönemde yaygın olan adete başvurarak çocuklarını almış

⁴⁹ Ahmed b. Yahyâ b. Cabir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 9/406.

⁵⁰ “Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini emrettik. Şâyet onlar seni, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, bu takdirde onlara itaat etme. Dönüşünüz ancak bana olacaktır ve ben yapmakta olduğunuzu size haber vereceğim”. el-Ankebut, 29/8; Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî = Câmiü'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 18/363; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/339-340.

⁵¹ İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/205-206.

oldukları kararlardan vazgeçirmek için kendilerini açlığa, susuzluğa ve güneşin altında kalmaya mahkûm etmek suretiyle adak adarlardı. Bu şekilde davranmalarında anne ile çocuk arasında duygusal bağın güçlü olması, annelerin de bu vesileyi kullanarak çocuklarına tesir etmeleri bu tür adakların adanmasında etkili olmuş olabilir.

1.7. İntikam ve Öç Amaçlı Adanan Adaklar

İslâm öncesi dönem karşılıklı savaş ve çatışmaların çokça yaşandığı bir zaman dilimidir. Savaş ve çarpışmalar fazla olunca karşılıklı intikam ve öç de kaçınılmaz olmuştur. İnsanlar fırsatını bulduklarında karşı taraftan intikam almak için adak yoluyla çözüm aramaya çalışırlardı. O kadar ileri giderlerdi ki ölüm döşegindeyken bile ailelerine adakta bulunur ve onları yerine getirmeye mecbur bırakırlardı. Düşmanları olan ve ölmek üzere olan bir zât kendi kabilesine, karşı taraftan elli kişinin öldürülmesini adarsa bu husus o kabile için borç kabul edilir ve yerine getirilirdi.⁵²

Hicretten önce Medine'de Evs ve Hazrec kabileleri zaman zaman birbirleriyle savaşır ve karşı tarafa ağır kayıplar yaşatırlardı. Bu savaşlardan birinde ölen Evs müttefiklerinden biri öç almak için adadığı adağı Kâ'b b. Zühayr bir şiirinde şu şekilde dile getirmiştir:

"Bir topluluğun iyi hasletleri maktule ulaşıydu senin öcünü almak için kılıçlarını kınlarından sıyranların yaptıkları seni sevindirirdi. Adağını yerine getirmeyenler bunun ayıbıyla rezil ve rüsva olurken, onlar bu savaşı ancak senin adağını yerine getirmek için yaptılar. Çünkü adakların yerine getirilmesi gerekir. Kâ'b'in kabilesinde adanmış koyun yerine avlanmış ceylan boğazlanmadı. Elli kişiyi öldürmeyi hedefleyenleri bu sayıda hiçbir eksik bırakmadılar!"⁵³

Şiirde görüleceği üzere öç, kin, intikam gibi hasletler canlı tutulur; kabilenin diğer fertlerinin de zihin ve gönüllerinde karşı tarafa karşı nefret hissi oluşturulurdu. Sahip oldukları intikam hissiyatını güçlendirmek için ise şiirlerle zihinler hazır hale getirilirdi.

Bedir'de kervanını kurtaran Ebû Süfyân, müşriklerin mağlubiyeti üzerine şu şekilde bir adakta bulundu: "Muhammed ve arkadaşlarından

⁵² Buhârî, "Eymân", 31; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/195.

⁵³ Habîb b. Evs et-Tâi Ebû Temmam, *Dîvânü'l-Hamâse*, şerh ve nşr. Muhammed Said er-Rafî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1927), 1/406-407; Öğmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 318.

intikam alıncaya kadar eşlerle birlikte olmak ve güzel koku sürünmek haram olsun".⁵⁴

Ebû Süfyân'ın hanımı Hind bt. Utbe, Bedir Gazvesi'nde babası Utbe, erkek kardeşi Velid ve amcası Şeybe'yi kaybetmişti. Yakınlarını kaybetmenin vermiş olduğu öç ve intikam duygusu ile Câhiliye karakterinin vermiş olduğu ahlâkla öcünü alıncaya kadar başına yağ sürmeme, ağlamama ve kocasıyla beraber olmamaya dair adakta bulunmuştu.⁵⁵ İnsanlar yaşamış oldukları mağlubiyetten kurtulmak ve kendilerini intikam almaya motive etmek için adağa başvurmuş ve nefret hislerini körüklemişlerdir.

Zaman zaman intikam almak istedikleri insanlar hakkında kafatası ile şarap içeceklerine dair adakta bulunurlardı. Âsım b. Sâbit, Uhud Gazvesi'nde müşriklerden Sülâfe adlı kadının iki oğlunu öldürmüştü. Oğullarının kaybeden anne, "Eğer Âsım'ın başını ele geçirsem kafatası ile şarap içeceğim" şeklinde bir adakta bulunmuştu. Hz. Peygamber tarafından Adal ve Kare kabilelerine gönderilen irşat heyetinde olan Âsım, Lihyanoğulları tarafından kurulan pusuya düşürüldü. Pusuya düşürenler Sülâfe adlı kadının adağını bildikleri için Âsım'ı sağ ele geçirip ona götürmek istemişlerdi. Ancak pusuda yaralanan Âsım müşriklerin eline geçmemiş, önce cesedi arılar tarafından korunmuş, ardından yağın yağmurdan oluşan sel ile bedeni kaybolmuştu.⁵⁶ Câhiliye döneminde adaklarda belirli bir sınır olmadığından insanlar değişik şekillerde adakta bulunurlardı. Sülâfe de yaşamış olduğu acıyı giderme adına bu şekilde adakta bulunmuş, ancak dileği yerine gelmemiştir.

İslâm öncesi dönemde adak hususunda farklı örnekler yer almıştır. Bu zaman diliminde putlara sunulan adaklar başta olmak üzere gayri İslâmî birçok örnek mevcuttur. İnsanlar bu zaman diliminde adaklarına kutsallık atfetmiş, yerine getirilmesi için büyük ehemmiyet göstermişlerdir. Onların adaklar hususunda sergilemiş olduğu çabalarda

⁵⁴ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*. thk. Sa'd Kerim el-Fakî (B.y.: Y.y., ts), 116.

⁵⁵ Vâkîdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 1/124; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/187-188; Cuma Karan, *Bedir Meydan Muharebesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 155 vd.

⁵⁶ Vâkîdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 1/355-356; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/178-180; Hüseyin b. Muhammed b. Hasen ed-Diyarbekrî, *Târîhü'l-hanîs fî ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Muessestu Şa'ban, ts), 1/454-455; İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/107-108; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/3-4.

belirli bir standart olmayıp, pek çok aşırılık yer almıştır. Ayrıca adaklarını yerine getirirken kendilerine eziyet ve işkence etmeleri nezirlerinin daha makbul olacaklarına inandırmıştır.

2. Hz. Peygamber Döneminde Adak

İslâm öncesi dönemde insanlar adağı dinî bir gelenek olarak kabul etmiş; adandıktan sonra yerine getirilmesi dinî bir vecibe olarak değerlendirilmiştir. Adaklar sayesinde taleplerin gerçekleşeceğine inanmışlardır. Hz. Peygamber, Câhiliye'de yer alan birçok gelenekte olduğu gibi adak hususunda temel olabilecek bazı değişiklikler yapmıştır. İslâm'a aykırı olanlar reddedilmiş, uygun olanlar ise devam ettirilmiştir. Resûlullah (s.a.v.) adak adamanın zorunlu olmadığını dile getirmiş, adağın herhangi bir şeyin olup olmamasına etki etmediğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber, Müslümanlara adak adamamalarını söylemiş, nezrin Allah'ın takdir ettiği hükmü etkilemeyeceğini bildirmiştir.⁵⁷ Ancak meşru olarak adanan adakların yerine getirilmesi gerektiğini de ifade etmiştir.⁵⁸ O, bu hususta: "Ancak Allah'a itaat konusunda adak adanabilir" buyurmuş⁵⁹, aksi halde yapılanların doğru olmadığını beyan etmiştir.

Adak adama ile ilgili olarak Hz. Peygamber tarafından iki rivayet serdedilmiştir. Görüşlerden biri adak adamanın gerekli olmadığı, bir diğeri ise adanan adakların makul olduğu müddetçe yerine getirilmesinin uygun bulunduğu yönündedir. Görüşlerden birincisi olan adak adamanın gerekli olmadığı ile ilgili olarak hadis kaynaklarında şu şekilde rivayetler yer almaktadır. "Nezir, âdemoğluna, Allah'ın kendisine takdir etmediği hiçbir şeyi yakınlaştırmaz. Ancak nezir, kadere muvafık olur. Nezir sayesinde, cimrinin kendi arzusu ile çıkarmak istemediği, cimriden çıkarılır."⁶⁰ Başka bir rivayette ise Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Adak adamayın, çünkü adak kaderi değiştirmez ancak adak yoluyla cimriden mal çıkarılmış olur."⁶¹

Hz. Peygamber, makul olduğu yani İslâm'a aykırı olmadığı müddetçe adak adamaya karşı çıkmamıştır. Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre,

⁵⁷ Müslim, "Nezr", 7.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, "Eymân ve Nüzûr" 21; İbn Mâce, "Kefâret" 15.

⁵⁹ Şâmî, *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad*, 9/137.

⁶⁰ Buhârî, "Kader", 6, "Eymân" 26; Müslim, "Eymân" 7; Ebû Dâvûd; Eymân 26.

⁶¹ Ebû Dâvûd, "Eymân ve Nüzûr" 21; İbn Mâce, "Kefâret" 15.

“Kim Allah’a itaat edeceğine dair adakta bulunursa, sözünü yerine getirip Allah’a itaat etsin. Kim de Allah’a isyan konusunda adakta bulunursa, adağını yerine getirmesin ve Allah’a isyan etmesin”⁶² buyurmuştur. Başka bir rivayette ise “Nezir, âdemoğluna, Allah’ın kendisine takdir etmediği hiçbir şeyi yakınlaştırmaz. Ancak nezir, kadere muvafık olur. Nezir sayesinde, cimrinin kendi arzusu ile çıkarmak istemediği, cimriden çıkarılır”⁶³ buyurmaktadır.

Hadislere bakıldığında adakla ilgili menfi ve müspet yönde görüşler yer almış ancak sahâbenin talep ve istekleri doğrultusunda makul olan adaklara cevaz çıkmıştır.

İslâm’a göre, yapılan adak şirk ve Allah’a isyan niteliği taşıyorsa, icra edilebilir. Nitekim Hz. Peygamber, Büvâne denilen yerde adakların ifasına izin vermiştir.⁶⁴ Bir hadisinde Resûlullah (s.a.v.), “Allah’a isyan olabilecek yerlerde ve kişinin elinde olmayan sahibi olmadığı şeylerde adak adanmaz.” buyurarak bu hususta temel ilkeyi ortaya koymuştur.⁶⁵ İslâm’da da haram kılınan şeylerden adak olmaz. Bu tür adaklar, Allah’a isyan ifadesi taşımakta olup, Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.

Adak ile alakalı Hz. Peygamber’in uygulamalarına geçmeden önce Kur’ân’da yer alan ayetlere değinelim. Zira bu gelenek İslâm öncesi dönemde diğer dinlerde yer almış, farklı şekillerde uygulanmıştır.

“Allah, yaptığınız her harcamayı ve adadığınız her adağı kesinlikle bilmektedir. Buna göre davranın da haksızlıktan kaçının. Unutmayın ki, zalimlerin hiçbir yardımcısı yoktur”⁶⁶, “Ye, iç, gözün aydın olsun! İnsanlardan birini göreceksin: «Ben Rahmân’a susma orucu adamıştım. O bakımdan bugün hiç kimseyle konuşmayacağım» diye işaret et”⁶⁷, “Sonra gerekli temizlikleri yaparak kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve o Beyt-i Atîk’i tavaf etsinler!”⁶⁸

Ayetlerde İslâm öncesinde yer alan adaklara işaret edilmiş, değişik gayeler için adak uygulamalarının yer aldığı görülmüştür.

⁶² Ebû Dâvûd, “Eymân ve Nüzûr” 21; İbn Mâce, “Kefâret” 15.

⁶³ Buhârî, “Kader”, 6; Müslim, “Nezr”, 5.

⁶⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/52; Şâmî, *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad*, 9/136.

⁶⁵ Müslim, “Nezr”, 3; İbn Mâce, “Kefâret”, 16.

⁶⁶ el-Bakara, 2/270.

⁶⁷ Meryem, 19/26.

⁶⁸ el-Hac, 22/29.

H. Peygamber adak konusunda aşırılığa kaçılmaması gerektiğini söylemiş, insanların içinde buldukları psikolojik durumlarını dikkate alarak makul davranmalarını istemiştir. Ubeydullah b. Kâ'b:

“Babamı şöyle konuşurken işittim. ‘Ey Allah’ın Resûlü! Allah beni doğruluğumdan dolayı kurtardı, tevben de kabul edildi. Bu yüzden malımın tamamını Allah yolunda sadaka vermek istiyorum’ deyince, Rasûlullah (s.a.v.): ‘Malının bir kısmını kendine tut, böylesi senin için daha hayırlıdır’ buyurdu. Bunun üzerine ben: ‘O halde Hayber’deki hissemi kendime bırakıyorum’ dedim”.⁶⁹

H. Peygamber sahâbenin içinde olduğu psikolojik durumu da dikkate alarak sahip olduğu servetinin tamamını harcamalarına müsaade etmemiş, İslâm’ın diğer uygulamalarında olduğu gibi mutedil davranmalarını tavsiye etmiştir.

H. Peygamber’in develerinden biri çalınmıştı. Resûlullah (s.a.v.): “Allah onu bana geri verirse Aziz ve Celil olan Rabbime şükredeceğim” dedi. Deve, Müslüman bir kadın tarafından H. Peygamber’e getirildi. Resûlullah (s.a.v.) deveyi görünce: “Allah'a hamd olsun” dedi. Sahâbîler bu durum karşısında H. Peygamber’in namaz kılmasını ya da oruç tutmasını umuyorlardı. Sonra onun unuttuğunu düşünerek: “‘Ey Allah’ın Elçisi! Sen Allah onu hana geri verirse izzet ve celal sahibi Rabbime şükredeceğim, demiştin’ dediler. H. Peygamber de ‘Ben Allah’a hamdolsun demedim mi?’ dedi”.⁷⁰ H. Peygamber, devesinin bulunması halinde şükredeceğini ifade etmiş, onun tavrı sahâbe tarafından farklı anlaşılmış ancak o, niyetini ifade edince ashâbı talep ve istekler karşısında ille de adak adanmayacağını anlamıştır. O dönemde insanlar çaresiz durumda kalınca adak adamayı adet olarak benimsediklerinden Resûlullah’tan (s.a.v.) böyle bir davranış beklemişlerdi.

2.1. H. Peygamber Döneminde Adak Örnekleri

H. Peygamber her ne kadar söz ve uygulamaları ile adak hususunda teşvik edici olmasa da insanlar gelenek olarak alışageldikleri bu uygulamayı İslâmî form ile devam ettirmişlerdir. Resûlullah (s.a.v.) döneminde farklı gerekçelerle adak uygulaması yer almış, sonraki

⁶⁹ Müslim, “Tevbe” 9; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuha: Sünenü't-Tirmizî*, fihrist. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992), “Tefsîrül Kur’ân”, 10.

⁷⁰ Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 9/134.

dönemlere tevarüs edecek şekilde sürdürülmüştür. Özellikle kurban başta olmak namaz, oruç, hac gibi ibadetler adağa konu olmakla birlikte farklı örnekler de bu dönemde yer almıştır.

2.2. Namaz Olarak Adanan Adaklar

Kudüs'te namaz kılmak sahâbîlerin adaklarında önemli bir konu olmuştur. Oranın Mekke'ye olan uzaklığıyla yolculuğun meşakkat ve zorluğu dikkate alındığında yerine getirilmesi gereken zor adaklardan biridir. Kudüs'te namaz adağı ile ilgili rivayetler şu şekildedir:

Bir adam Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Peygamber'e geldi ve ona: "Ey Allah'ın Elçisi! Ben, Allah Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara Mekke'yi fethetmeyi nasip ederse Kudüs'te namaz kılmayı adanmıştım. Burada da Şam halkından biriyle tanıştım, onunla dost olduk dedi. Hz. Peygamber: 'Burada namaz kıl!' buyurdu. Adam üç defa sözünü tekrarladı. Her defasında Hz. Peygamber, 'Burada namaz kıl' diyordu. Dördüncüsünde: 'Git, orada namaz kıl, Muhammed'i hak ile gönderene yemin olsun ki; burada kıldığın namaz Kudüs'te kılacağın namazların hepsine bedeldir', buyurdu".⁷¹

Mekke'nin fethi Müslümanlar için önemli bir hadisedir. Kudüs'te namaz kılmayı adayan bu sahâbî, muhtemelen Mekke'den hicret etmek zorunda kalan ve doğup büyüdüğü yerin özlemi içinde yaşayanlardan biridir. Mekke'nin Müslümanlar tarafından fethini çok arzulamış, bunun için adak adanmış, fetih gerçekleşince Resûlullah (s.a.v.) ile aralarında bu diyalog gerçekleşmiştir.

Namaz ile ilgili bir başka adak ise şu şekildedir:

"Hastalanan bir kadın şu şekilde bir adakta bulunmuştu. 'Allah Teâla, bana şifa verirse, buradan gidip Mescid-i Aksâ'da namaz kılacağım' Sonra kadın iyileşti ve hemen yol hazırlığına başladı. Hz. Meymûne'ye gelip adağını anlattı. Kadını dinleyen Hz. Meymûne, ona: 'Hele otur, hazırladığınla (burada Medine'de) kal. Resûlullah'ın (s.a.v.) mescidinde namaz kıl. Zira ben onun şöyle söylediğini işittim: 'Şu mescidimde kılınan bir namaz, Kâbe Mescidi hariç bütün mescitlerde kılınan bin namazdan daha hayırlıdır'".⁷²

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Eymân" 24; Şâmî, *Sübü'lü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 9/135.

⁷² Müslim, "Hac", 51.

Örneklere bakıldığında hem mesafe hem de yolculuğun meşakkat ve zorlukları dikkate alındığında o dönemin şartları için yapılması zor olan adaklardan biridir. Gerek Hz. Peygamber gerekse eşi Hz. Meymûne Kudüs'te namaz kılmayı adayanları usulünce uyarmış ve gerekenleri söylemişlerdir. Ancak birinci örnekteki sahâbî nezrini gerçekleştirmek için ısrar edince onay verilmiş, kadın ise Hz. Meymûne tarafından ikna edilerek adağı Medine'de gerçekleştirilmiştir.

2.3. Oruç Olarak Adanan Adaklar

İslâm'ın şartlarından bir olan oruç, Müslümanlar tarafından adakta tercih edilen ibadetlerden birisi olmuştur. Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hastalanmışlardı. Onların ziyaretine gelenler Hz. Ali'ye çocukların iyileşmeleri için bir adakta bulunmasını istediler. Hz. Ali, çocukları iyileşirse üç gün oruç tutacağına dair adakta bulundu. Eşi Hz. Fâtıma da kocası gibi adakta bulundu. Belli bir zaman sonra çocuklar iyileşince her ikisi adanmış oldukları üç günlük orucu tuttular.⁷³

Abdullah b. Ömer'e, önceden belirttiği bir günde oruç tutmaya adayan bir kimsenin, adadığı günün, Kurban veya Ramazan bayramlarına rastladığı takdirde, adağını yerine getirip getirmeyeceği hususunda bir soru sorulmuştu. İbn Ömer soruya şu şekilde cevap vermiştir:

“Resûlullah (s.a.v.) da sizin için güzel örnek vardır. O ne Kurban ne de Ramazan bayramlarında oruç tutmamıştır. Üstelik o günlerde oruç tutmayı uygun da görmemiştir.’ Soru sahibi sorusunu tekrar edince, İbn Ömer: ‘Resûlullah (s.a.v.) adağa uymayı emretmiştir, iki bayram gününde oruç tutmayı da nehyetmiştir’ demiştir.”⁷⁴

Ölen insanlar oruç adayıp tutmaya ömürleri elvermemişse yakınları tarafından adakları yerine getirilirdi. Bu maksatla annesi vefat eden biri Resulullah'a (s.a.v.) gelerek:

“Annem vefat etti, üzerinde de adak orucu borcu var, buna mukabil oruç tutabilir miyim?’ dedi. Resûlullah (s.a.v.): ‘Annen üzerinde borç olsaydı da sen ödeyiverseydin, bu borç onun yerine ödenmiş olur muydu?’ diye sordu. Kadın: ‘Evet!’ deyince, Resûlullah (s.a.v.): ‘Öyleyse annene bedel oruç tut!’ buyurdu.”⁷⁵

⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/293-294.

⁷⁴ Buhârî, “Eymân”, 32, “Savm”, 67; Müslim, “Siyâm” 142.

⁷⁵ Buhârî, “Savm”, 42; Müslim, “Savm”, 156.

Ölen birinin oruç adağını yerine getirme ile ilgili başka bir rivayette ise bir kadın bir ay oruç tutmayı adanmış, orucunu tutamadan da ölmüştü. Kız kardeşi bu durumu Resûlullah'a (s.a.v.) gelip sordu. Resûlullah (s.a.v.) onun yerine kendisinin (üç gün oruç) tutmasını emretti.⁷⁶ Oruç ibadeti sahâbîler tarafından tercih edilen adak türlerinden biridir. Onlar yaşamış oldukları sıkıntıları çözme veya yakınları adına bu adağa başvurmuşlar, onlar vefat etmiş olsalar dahi adak borçları yakınları tarafından gerçekleştirilmiştir.

2.4. Hac Olarak Adanan Adaklar

Hz. Peygamber döneminde adanan adaklardan biri de hac ibadeti ve hac yolculuğuydu. Ukbe b. Âmir'in kız kardeşi, yürüyerek hac yapmayı nezretmişti. Ukbe onun bu işi yaya olarak yapamayacağını Resûlullah'a (s.a.v.) söyledi. Hz. Peygamber:

"Allah'ın, kız kardeşinin yayan yürümesine ihtiyacı yoktur. Binit kullansın ve bir deve kurban etsin!" Başka bir rivayette ise: "Allah, kız kardeşinin Beytullah'a yayan yürümesi sebebiyle bir şey yapacak değildir" buyurmuştur.⁷⁷

İslâm öncesi dönemde adak adayanların kendilerine eziyet etmesi yaygındı. Buna nedeni belki de eziyet ve meşakkat fazla olursa adağın gerçekleşmesine olan inanç veya bir teşekkürdü. Ancak hadiste de ifade edildiği üzere insanın kendine eziyet etmesi ve zahmet vermesi uygun görülmemiştir.

2.5. Kurban Olarak Adanan Adaklar

Kurban kesmek İslâm öncesi dönemde yaygın olan bir adak olup, bu adak türü Hz. Peygamber döneminde de devam etmiştir. Bir gün bir adam (Kerdem b. Süfyân es-Sekâfî) Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek Büvâne adında bir yerde deve kesmeyi adadığını söyledi. Resûlullah (s.a.v.):

"Orada Cahiliye'de tapılan putlardan birisi var mıydı?" dedi. 'Hayır' dediler. 'Orası müşriklerin bayram merasimi yaptıkları yerlerden birisi miydi?' dedi. 'Hayır' dediler. Hz. Peygamber, 'O zaman adağını yerine getir, zira Allah'ın yasakladığı ve insanın elinde olmayan şeylerde adak geçersizdir, yerine getirilmez' dedi."⁷⁸

⁷⁶ Buhârî, "Eymân ve Nüzûr", 30; Ebû Dâvûd, "Eymân", 26.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Eymân", 19, 23; Tirmizî, "Eymân", 12, 17.

⁷⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/52; Şâmî, *Sübü'lü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 9/136.

Kurban kesme adağı İslâm öncesi dönemde putların yanında yapılmakta ve onlara tazim olarak gerçekleştirilmekteydi. Ayrıca bu dönemde belirli mekanlar putlara sunak yerleriydi. Resûlullah (s.a.v.) kendisine soru soran sahâbîye putperestliği çağrıştırmadığı müddetçe kurban kesmesinin uygun olacağını belirtmiş, zihinlerde şek ve şüpheyeye yol açacak durum ve davranışlardan uzak durulması gerektiğine dikkat çekmiş, adak dahi olsa tüm amellerin Allah rızasına uygun olması gerektiğine işaret etmiştir.

2.6. İtikaf Olarak Adanan Adaklar

İtikaf İslâm öncesi dönemde adanan adaklardandır. Bu adak geleneği Hz. Peygamber döneminde de devam etmiştir. Hz. Ömer, bir gün Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek: "Ya Resûlallah! Üzerimde Câhiliye devrinden kalma bir gece itikâf adağı var. Bu konuda ne dersin?" diye sordu. Hz. Peygamber de ona, 'İtikâf yap ve oruç tut!' dedi."⁷⁹ İtikaf olarak adak adama geleneği Resûlullah (s.a.v.) döneminde de devam etmiş, İslâm'a uygun olduğu için bir yasaklama söz konusu olmamıştır.

2.7. Köle Azat Etme Yoluyla Yapılan Adaklar

İslâm öncesi dönemde yer alan bu uygulama Hz. Peygamber döneminde de devam ettirilmiştir. Bu dönemde önemli hadiseler yaşandığında bazı Müslümanlar imkanları nispetinde köle azat etmeyi adanmışlardır. Haccâc b. İlât, Hayber Gazvesi esnasında Hz. Peygamber'e gelip Müslüman olduğunu bildirdi. Zengin biri olan Haccâc, Resûlullah'a (s.a.v.):

"Bana izin ver de Mekke'ye gidip karımın yanındaki mallarımı alayım. Eğer karım benim Müslüman olduğumu öğrenirse, mallarımdan hiçbir şey alamam. Ayrıca Mekkeli tüccarların bazısından alacaklarım vardır, onları tahsil etmek istiyorum" dedi. Mekke'ye giderken müşrikler sorarlarsa da Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşabileceğine dair izin aldı. Mekke'ye vardığında müşriklere Hayber'de Resûlullah'ın (s.a.v.) mağlup edildiği ve esir olarak getirilip müşriklere verileceğini haber verdi. Bu arada Haccâc fırsattan istifade borçlarını tahsil etti. Haberi duyan Mekke'de yaşayan Müslümanlar üzüldüler. Bunlardan biri olan Abbas b. Abdülmuttalib'ti. Haberin doğruluğunu teyit etmek isteyen Abbas b. Abdülmuttalib, Haccâc b. İlât ile yalnız görüşmek istedi.

⁷⁹ Buhârî, "İtikâf", 5; Müslim, "Eymân", 7; Ebû Dâvûd, "Eymân", 25.

Gerçeğin farklı olduğunu öğrenince, ‘Allah için on köle azat etmek boynumun borcu olsun’ diye adak adadı.”⁸⁰

Bir diğer örnek ise Hz. Âişe’nin yaşadıklarıdır. Hz. Peygamber, Hz. Âişe’nin yanında bulunan Temîmîli esir bir kadın için, “Bu kadını azat et, çünkü o, İsmâil’in neslindedir” buyurmuştur. Başka bir rivayette ise Hz. Âişe, “Ya Resûlullah, ben İsmâil’in neslinden bir köle azat etmeyi adak adadım”, buyurunca Hz. Peygamber, “Sabret de yarın Benî Anber’in ganimeti gelsin” buyurmuştur. Gelen ganimetler arasında dört köle de yer almaktaydı. Hz. Âişe gelen dört köleyi azat ederek adağını yerine getirmiştir.⁸¹ Köleleri esaretten kurtararak hürriyete kavuşturmak önemlidir. Gerek Abbas b. Abdülmuttalib gerekse Hz. Âişe adaklarında köleleri azat etmeyi adak olarak tercih etmişler ve dilekleri yerine gelince adaklarını icra etmişlerdir.

2.8. Muhtelif Adaklar

Hz. Peygamber döneminde farklı adak örneklerine rastlamaktayız. Müslümanlar yaşadıkları duruma göre değişik adet ve uygulamaları adak olarak adanmışlardı. Siyahî bir cariye, gazvelerden yeni dönen Hz. Peygamber’e gelerek, “Ben, şayet Allah Resûlü, gazvelerden sağ salim bir şekilde dönerse senin yanında def çalacağıma dair Allah’a adak adadım” dedi. Allah Resûlü: “Madem adak adadın o halde adağını yerine getir.” Bu cevap üzerine cariye Hz. Peygamber’in huzurunda def çalarak adağını yerine getirdi.⁸²

Hz. Peygamber insanlara İslâm’ı tebliğ etmeye başlayınca ciddi bir tepki ve direnişle karşı karşıya kaldı. Özellikle bir kesim, sözlü ve fiili olarak Resûlullah’ı (s.a.v.) rahatsız edip eza ve cefada bulundular. O, Medine’ye geldiğinde de bu husus Mekke’deki kadar olmazsa da devam etti. Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde Amr b. Avf oğullarından Ebû Âfek şiirler söyleyerek insanları Resûlullah (s.a.v.) hakkında tahrik ederek düşmanlık edip, onu incitiyordu. Hz. Peygamber aleyhinde çirkin sözler söyleyen bu zât hakkında “Kim beni bu kimseden kurtarır” şeklinde bir

⁸⁰ Şâmî, *Sübüllü’l-hüdâ ve’r-reşâd*, 5/216-219.

⁸¹ Zeynü’l-din Ahmed b. Abdî’l-Latif ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Mütercim. Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984), 7/462-463.

⁸² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ: es-siyerü’l-hulefâ’i’r-râşidîn*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 3/75.

açıklamada bulundu. Salim b. Umeyr, “Ya Ebû Âfek'i öldürür ya da bu uğurda ölürüm” diye adakta bulundu. Fırsatını bulup Ebû Âfek'in kaldığı yere gitti ve onu infaz edip adağını yerine getirdi.⁸³ Allah'ın elçisine yönelik saldırıya karşı adak yolu ile de olsa gereken yapılmış, Müslümanları tahkir ve aşağılamanın önüne geçilmiştir.

2.9. Adak Olmayan Örneklerin Terk Edilmesi

Hız. Peygamber İslâm'a uygun olmayan adakların yapılmasını nehyetmiştir. İçerisinde Allah rızası olmayan veya yapıldığı takdirde Allah'a ve İslâm'a karşı herhangi bir faydası olmayan adakların yapılmasını uygun görmemiş, bu şekilde adakta bulunanları ikaz ederek adaklarından vazgeçirmiştir. Hız. Peygamber, hutbede iken (güneş altında) ayakta bekleyen bir adam gördü ve neden böyle beklediğini sordu. Ashâb:

“Bu Ebû İsrâîl'dir, (güneşte) ayakta durup oturmamak, gölgelenmemek, konuşmamak ve oruç tutmak üzere adakta bulunmuştur.” dediler. Hız. Peygamber de ‘Ona söyleyin, konuşsun, gölgelensin, otursun ve orucunu tamamlasın.’ buyurdu.”⁸⁴

Resûlullah (s.a.v.) onu davranışından vazgeçirmiş ve yaptığı adağın doğru olmadığını ifade etmişti. Daha önce de ifade edildiği üzere İslâm öncesi dönemde adaklarda insanın kendisine eziyet etmesi bir gereklilik olarak görülerek benimsenmişti. Ancak bu tür durumlar İslâm'da tercih edilmemiştir.

Medine-Suriye yolunda Gâbe mevkiinde Ebû Zer el-Gıfârî'nin oğlu Zer tarafından otlatılan develere Fezâre kabilesinin başkanı Uyeyne b. Hısn tarafından baskın yapılmış, Zer öldürülmüş, Ebû Zer'ın hanımı Leyla da baskın yapanlar tarafından develerle birlikte götürülmüştü. Uyeyne b. Hısn'ı takip için Gâbe Gazvesi tertip edilmişti. Gazve esnasında çalınan develerden sadece on tanesi kurtarılmış, Ebû Zer el-Gıfârî'nin hanımı da bir yolunu bularak ve Hız. Peygamber'in çalınan develerinden birisine binerek Medine'ye gelmiştir. Düşmandan kurtulan bu kadın Resûlullah'a

⁸³ Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 1/174-175; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/27; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/138.

⁸⁴ Buhârî, “Eymân ve Nüzûr”, 31; İbn Mâce, “Kefâret”, 21: Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 9/136.

(s.a.v.) gelerek, “Yâ Resûlullah! Ben, eğer Allah beni bu devenin üzerinden kurtarırsa Allah rızası için onu kurban etmeyi adamıştım” demiştir. Bunun üzerine Peygamberimiz tebessüm ederek şunları söylemiştir: “O deveyi ne kötü cezalandırıyorsun! Allah seni onun üzerine bindiriyor, onunla kurtarıyor, sen ise onu boğazlamak istiyorsun! Allah’a ma’siyet olan bir hususta ve sahip olmadığın bir şeyden adak olmaz. O benim develerimden biridir. Evine dön” dedi.⁸⁵ Hz. Peygamber adanan adağı doğru bulmamış, hanım sahâbîyi uyarmış, bu şekilde adakta bulunmanın yanlış olduğunu beyan etmiştir. Adanan adak mahiyet olarak doğru olmayınca Resûlullah (s.a.v.) tarafından uygun bulunmamış ve keyfiyetinin yanlış olduğu ifade edilmiştir.

2.10. Adak Kefâreti

Adak adama geleneği belirli bir düzen ve şartlarda İslâm geldikten sonra da devam ettirilmiş, sonraki dönemlerdeki adaklara referans olmuştur. İslâm birçok alanda olduğu gibi adak adama geleneğinde belirli mükellefiyet ve sorumluluklar ortaya koymuştur. Bu adetin istismar edilmemesi ve yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermemesi adına bazı hususlara dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber adak adamanın ciddi bir iş olduğuna işaret ederek şu şekilde bir beyanda bulunmuştur.

“Öfkeli anda adak yapılmaz, eğer bir kimse böyle bir şey yapar da adağını yerine getirmezse, kefâreti yemin kefâreti gibidir, Allah’a isyan konusunda adak adanmaz, eğer yapılırsa, kefâreti yemin kefâreti gibidir.”⁸⁶ Başka bir rivayette ise, “Kim Allah için, ancak konusu günah olan bir adak adarsa bunun için yemin kefareti versin” buyurmuştur.⁸⁷

Hz. Peygamber Allah rızası gözetilmeden yapılan işlerin insana bir faydasının olmayacağını belirtmiş, karşılığında bir yarar veya fayda umuluyorsa mutlak surette Hak rızası gözetilerek yapılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Adaklarda kefâret gerektiren bir durum olursa da yemin kefâreti gibi bir karşılığın olduğu ifade edilmiş, yanlış ve hatalı adak

⁸⁵ Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 2/548-549; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/298-299; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbaki b. Yûsuf ez-Zürkanî, *Şerhu ala Mevahibi'l-ledüniyye [bi'l-minahi'l-Muhammediyye]=İşrâku meşâbihi's-Sîreti'n-nebeviyye bi-meczi esrari'l-Mevahibi'l-ledüniyye*, zabatahu ve sahhahahu. Muhammed Abdülaziz el-Halidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 3/112.

⁸⁶ Müslim, “Nüzûr”, 5; Tirmizî, “Nüzûr ve Eymân”, 6.

⁸⁷ Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 9/137.

uygulamalarına bir çözüm sunmak suretiyle bu yolda olanlara bir çıkış yolu sunmuştur.

Sonuç

İslâm öncesi dönem Hz. Peygamber'i ve onun getirmiş olduğu tebliği anlama yönüyle büyük önem arz etmektedir. Câhiliye devrindeki adetler, gelenekler ve sosyal hayat farklı yönleriyle sonraki dönem için önemli tecrübeleri barındırmaktadır. Adak o dönemin toplumsal yapısı içerisinde yer alan bir gelenektir. İnsanlar yaşamış oldukları bazı meselelerin adak yoluyla çözüme kavuşacağına inanıyorlardı. Adak algısı dinî bir ritüel olarak kabul edilmekteydi.

Adak adamak için belirli bir ölçü olmayıp değişik adet ve alışkanlıklar bu iş için uygulanmaktaydı. Bu devirde çocuk, esir ve köle kurban etmek, çocuğu mabede adak olarak vermek, yemin etmek, saç kazıtmak, Kâbe'ye yalın ayak-yaya olarak gitmek, düşmandan intikam alıncaya kadar koku sürünmemek, eğlencelere katılmamak, şarap içmemek, yağmur yağana kadar ağza yağ, süt ve et almamak, yıkanmamak, cinsî münasebette bulunmamak, saçları taramamak, güneş altında kalmak gibi adak örnekleri yer almıştır.

İslâm öncesi dönemde pagan kültür hakimdi. Dolayısıyla putların huzurunda adak adamak meşhurdu. Arzu edilen veya edilmeyen bir iş için putların yanında adaklar adanırdı. Adaklar adanırken ifrat ve tefrite gidilir, adak için belirli bir ölçü yer almazdı.

Hz. Peygamber dönemine tevarüs eden adak geleneği Müslümanlar tarafından da sürdürülmüştür. Hz. Peygamber Müslümanlar tarafından adak olarak adanan bazı uygulamaların yanlış olduğunu beyan etmiş, Allah rızasına uygun olmayanları nehyetmiştir. Özellikle insanların kendilerine eziyet, işkence ve meşakkate götüren davranışları adak olarak adamalarını doğru bulmamış, onlara bu davranışlarından vazgeçmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Ancak Resûlullah (s.a.v.) Allah rızasına uygun olacak davranışların adak olarak devam ettirilebileceğini, adak adamanın Allah'ın kaderi üzerinde bir etkiye sahip olmadığını belirtmiştir.

Hz. Peygamber döneminde başta ibadetler olmak üzere namaz, oruç, hac, kurban gibi adak türlerinin yaygın olarak yapıldığını görmekteyiz. Bu uygulamalarda Allah rızası ve İslâm'a uygunluk temel referans olarak kabul edilmiştir. Resûlullah (s.a.v.) İslâm'a uygun olmayan adakların adanması halinde ise yemin kefâreti ile meselenin

çözülebileceğini beyan etmiş, bu şekilde bazı yanlış anlaşımaların önüne geçmiştir.

Hız. Peygamber insanların nezirlerinin Allah'ın takdiri üzerinde herhangi etkiye sahip olmadıklarını ifade etmiş, Câhiliye'den tevarüs eden adak geleneğinin o devirde olduğu gibi anlaşılmaması gerektiğini beyan etmiştir. Müslümanların adağa bel bağlayarak dilek, temenni ve dualarda bulunmamaları hususunda açıklamalarda bulunmuştur. Nezin özellikle İslâm öncesindeki gibi dinî bir ritüel olarak görülmemesi gerektiğine işaret ederek, adağın insanların davranışları üzerinde menfi ya da müspet anlamda tesiri olmadığına dikkat çekmiştir.

Kaynakça

- Akyüz, Vecdi (ed.). *Bütün Yönleriyle Asr-ı Sadet'te İslâm*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Akyüz, Vecdi. *İbadetlerle İlmihal Serisi II, Oruç, Yemin, Adak ve Kefâret*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemalüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Buluğü'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. tsh. Muhammed Behcet el-Eserî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Anadol, Cemal. *Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları Büyü: (Sihir, tılsım, cin çarpması)*. İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2006.
- Aruçi, Muhammed. "Sâibe" .*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Avcı, Casim. "Vasîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/550. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. "https://islamansiklopedisi.org.tr/vasîle"
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eshrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Fikr, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sahîhü'l-Buhârî*. fihrist. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1992.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10 Cilt. Beyrut: Y.y., 2. Basım, 1993.

- Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1971.
- Demirci, Kürşat. "Hayvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/81-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. "<https://islamansiklopedisi.org.tr/hayvan>"
- Diyarbakırî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasen. *Târîhü'l-hamis fî ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Muessestu Şa'ban, ts.
- Dussaud, Rene. *el-Arab fî Suriyye kable'l-İslâm*. trc. Abdülhamid Devahili. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1959.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuha: Sünenu Ebî Dâvûd*. fihrist. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1992.
- Eroğlu, Muhammed. "Hâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/457. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. "<https://islamansiklopedisi.org.tr/hâmî>"
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehiş. 2 Cilt. B.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2004.
- Fidan, Ali. "Afet, Din ve Toplum". *Afet Sosyolojisi*. ed. İslam Can. Konya: Çizgi Yayınevi, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş., 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Hübel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hübel>
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Basım, 2013.
- İbn al-Kalbî. *Putlar Kitabı (Kitâb el-Asnâm)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzî's-sahâbe*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*. thk. Sa'd Kerim el-Fakî. B.y.: Y.y., ts.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk. *Sîret-i İbn İshâk*. thk. Ahmed Ferid Mecdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Dârü'l-Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Maârif, 4. Basım, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Alî Muhammed Muavviz vd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî. *Divân*. thk. Sâmi Mekki el-Anî. Bağdat: Mektebetu Nehde, 1966.
- Karan, Cuma. *Bedir Meydan Muharebesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Kister, M. J. *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*. der. Ali Aksu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuha: Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1992.
- Nu'mânî, Mevlânâ Şiblî. *Son Peygamber Hz. Muhammed Sîretü'n-Nebî*. trc. Yusuf Karaca. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2005.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumunu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Pedersen, Johs. "Nezir". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/239. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

- Sarıçam, İbrahim. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Söylemez, M. Mahfuz (ed.). *Cahiliye Araçlarının İlahları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed. *Ravzü'l-ünüf fi şerhi Sireti'n-nebeviyyeti li'bni'l-Hişâm*. thk. Abdurrahman el-Vekil. 7 Cilt. Kahire: Dârü'n-Nasr, 1967.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Abdülazîz Abdülhalik Hilmi. 12 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tefsîrü't-Taberî = Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tan, Zeki. "Kur'ân Öncesi Arap Toplumunda Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'ân-ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği". Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu. 27-76. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşleri Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011.
- Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hums>
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984.
- Yazıcı, İshak. "Bahîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/bahire>
- Zebidî, Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi*, mütercim. Ahmed Naim. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Sîyeru a'lâmi'n-nübelâ: es-sîyerü'l-hulefâ'i'r-râşidîn*. thk. Beşşar Avvad Ma'rif. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Zürkanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbaki b. Yûsuf. *Şerhu ala Mevahibi'l-ledüniyye [bi'l-minahi'l-Muhammediyye]=İşrâku meşâbihî's-Sîreti'n-nebeviyye bi-meczi esrari'l-Mevahibi'l-ledünniyye, zabatahu ve sahhahahu*. Muhammed Abdülaziz el-Halidî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 46-70

İbnü'l-Cezerî Sonrası Kırâat-Tefsir İlişkisi: *Fethu'r-Rahmân* Örneği

Ahmet KAZAN

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,
Reading the Holy Quran and Department of Qiraat,
Amasya, Türkiye

ahmet.kazan@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1977-1548

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Ocak/ January 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/ June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 Sayfa /Page: 46-70

Atıf / Cite as: Kazan, Ahmet. "İbnü'l-Cezerî Sonrası Kırâat-Tefsir İlişkisi: *Fethu'r-Rahmân* Örneği [Qiraat (Recitation) and Tafsir (Interpretation) Relationship in Post-Cezerî Period: The Case of *Fathu'r-Rahman*]" . *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 46-70

<https://doi.org/10.18498/amailad.1360313>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Qiraat (Recitation) and Tafsir (Interpretation) Relationship in Post-Cezerî Period: The Case of *Fathu'r-Rahman*

Abstract

The process that started with the compilation of the qiraat from the early periods continued with Ibn Mujāhid's *Kitāb al-sab'a*, which limited the qiraat to seven. Later, in a period when there were works written with the idea of whether there were any other authentic qiraat and many different Qiraat imams were preferred, it evolved to a certain point with the work of Abu Bakr Ahmad b. al-Husayn b. Mihrān al-Nisābūrī (d. 381/992), who wrote a large work called *al-Gāyah fī al-qirā'ati'l-'ashr*, in which he put forward the scripts and their justifications. This process was finalized with Ibn al-Jazari as the ten sahih qirāats of the Qur'an are considered legitimate to recite. Ibn al-Jazari, who wrote works in the fields of fiqh, tafsir and hadith, is one of the scholars who is considered an authority especially in the field of Qiraat. With his works in the field of Qiraat, he influenced the literature and tradition of Qiraat of later generations. So that his works have been taught as textbooks and sourcebooks in the most basic application area of Qiraat education, namely ashara-takrib-tayyiba education, and they are still continuing to be taught. It is obvious that a scholar who contributed so much to the field of qiraat would have some influence on other branches of science. As a result, Ibn al-Jazari has started to be quoted in tafsirs and the wajih that he accepted as authentic in the field of qiraat have been accepted more than others. His evaluations came to the forefront, especially in the places where there were disagreements in qiraat, and he was widely quoted in the tafsirs written after his death. Abu al-Yumn Mujīruddīn al-Ulaymī (928/1522), who lived about a hundred years after Ibn al-Jazari, was one of the first scholars to realize that the ten qiraat had become established among the ummah in line with his preferences. Known as a historian, commentator, jurist, he was one of the famous qadi of Jerusalem and served as qadi for thirty-one years without any dismissal. He is known among historians for his work on the history of Jerusalem and its environs, *al-Unsu'l-jalīl bi tarihi'l-Qudus wa'l-Khalīl*, and he is also included in the Hanbalī tabaqa books because he was a Hanbalī scholar.

al-Ulaymī, who had the belief of Ahl al-Sunnah in matters of faith, wrote a tafsir called *Fathu'r-rahmān fī tafsi'ri'l-Qur'ān* and tried to reveal the aspect of the tafsir facing the ten qiraat. For this purpose, it is not possible to find in the work, except in one or two places, both the Qira'ahs from the Companions and the tabi'ahs and the Qira'ahs that are considered to be shād other than the ten Qira'ahs, as seen in

other tafsîrs. The author, who handled the verses with a fragmentary approach, preferred to include phonetic differences in the work in addition to the differences in the farshî qiraat. Since his tafsir is almost a qiraat-oriented tafsir, it is seen that he also includes qiraat differences that have no effect on the meaning. So much so that in some verses, while there is no information in the nature of tafsir, he accepts enough to give only the differences of qiraat, and in some places, long qiraat analyzes that do not affect the meaning are made. From this point of view, it can be said that his work resembles a book of qiraat rather than a tafsir. During these analyses, the views of many commentators, some of whom are linguists, as well as Qiraat scholars, are included. At this point, two points are noteworthy. The first is that the author takes care to include his preferred qiraat among the ten qiraats in the places where there is a dispute. The second point is that he always mentions Ibn al-Jazari's opinion on the subject related to the disputed qiraat. In doing so, he sometimes suffices to say "Ibn al-Jazari's opinion is also in this direction" and sometimes he summarizes with Ibn al-Jazari after giving other opinions. Occasionally, he quotes from his works without specifying the name of the author and the work. As can be seen in the examples, Ibn al-Jazari's interpretations of the difference of qira'ah both provide a better understanding of the verse and minimize the possible difference of qira'ah in the verse. At the same time, it also contributes to the enrichment of the meaning. Considering all these, it is impossible to deny Ibn al-Jazari's positive contribution to the tafsir literature after him.

Keywords: Tafsir, Qiraat, Ibn al-Jazari, Fathu'r-Rahman, Ulaymi

İbnü'l-Cezerî Sonrası Kırâat-Tefsir İlişkisi: *Fethu'r-Rahmân* Örneği

Öz

İlk dönemlerden itibaren kırâatlerin derlenmesi ile başlayan süreç, İbn Mücâhid'in kaleme aldığı ve kırâatleri yedi ile sınırlayan *Kitâbü's-seb'a'sı* ile devam etmiştir. Daha sonra başka sahîh kırâat var mı düşüncesiyle yazılan ve birçok farklı kırâat imamının tercih edildiği eserlerin ortaya çıktığı bir dönemde Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Mihrân en-Nisâbûrî'nin (öl. 381/992) *el-Gâye fi'l-kırâati'l-aşr* adında genişçe bir eser yazarak senetleri ve gerekçelerini ortaya koymuş olduğu eserle belli bir noktaya evrilmiştir. İşte bu süreç İbnü'l-Cezerî ile Kur'an'ın okunmasının meşru kabul edildiği on sahîh kırâat olarak son şeklini almıştır. Fıkıh, tefsir, hadis alanlarında eserleri bulunan İbnü'l-Cezerî özellikle

kırâat alanında otorite kabul edilen alimlerdenidir. Kırâat alanında yazmış olduğu eserlerle kendisinden sonraki kırâat literatürünü ve geleneğini etkilemiştir. Öyle ki kırâat eğitiminin en temel uygulama alanı olan aşere-takrib-tayyibe eğitimlerinde eserleri ders kitabı ve kaynak kitap olarak okutulmuş ve halen de okutulmaya devam etmektedir. Kırâat alanına bu kadar katkı sunan bir alimin diğer ilim dallarını da belli oranda etkilemesi izahtan varestedir. Neticede tefsirlerde de İbnü'l-Cezerî'den alıntılar yapılmaya başlanmış ve kırâat alanında onun sahih kabul ettiği vecihler diğerlerine nazaran daha fazla kabul görmüştür. Özellikle kırâatında ihtilaf edilen yerlerde onun değerlendirmeleri ön plana çıkmaya başlamış ve vefatından sonra yazılan tefsirlerde kırâat alanında kendisinden çokça istifade edilerek alıntılar yapılmıştır. İbnü'l-Cezerî'den yaklaşık yüz sene sonra yaşayan ve on kırâatin onun tercihleri doğrultusunda ümmet arasında yerleştiğini ilk fark eden alimlerden birisi Ebu'l-Yumn Mucîruddîn el-Uleymî (öl. 928/1522)'dir. Tarihçi, müfessir, fakih ve kadı olarak tanınan müellif, Kudüs'ün meşhur kadılarından olup kadılığını hiç azil söz konusu olmadan otuz bir sene icra etmiştir. Kudüs ve çevresinin tarihine dair yazmış olduğu *el-Ünsü'l-celîl bi tarihi'l-Kudüs ve'l-Halîl* adlı eseriyle tarihçiler arasında bilinirken Hanbelî bir alim olması dolayısıyla Hanbelî tabakat kitaplarında da yer almaktadır.

İtikâdî konularda Ehl-i Sünnet itikadına sahip olan el-Uleymî *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* adında bir tefsir yazarak tefsirin on kırâate bakan yönünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bu amaca binaen eserde diğer tefsirlerde görülen gerek sahabe ve tabiinden gelen kırâat vecihlerine gerekse on kırâat dışında şâz olarak kabul edilen kırâatlere bir iki yer dışında rastlamak pek mümkün değildir. Ayetleri parçacı bir yaklaşımla ele alan müellif ferşî kırâat farklılıklarının yanında fonetik/eda farklılıklarını eserde vermeyi tercih etmiştir. Tefsirin adeta kırâat odaklı bir tefsir olması sebebiyle anlama etkisi olmayan kırâat farklılıklarına da yer verdiği görülmektedir. Öyle ki bazı ayetlerde tefsir mahiyetinde bir bilgi bulunmazken sadece kırâat farklılıkları verilmekle yetinilmiş, bazı yerlerde ise anlama etkisi olmayan uzun kırâat tahlilleri yapılmıştır. Bu yönüyle bakıldığında eserin tefsirden ziyade bir kırâat kitabını andırdığı söylenebilir. Bu tahliller esnasında bir kısmı dilci olan kırâat alimlerinin yanı sıra pek çok müfessirin kırâat konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu noktada iki husus dikkati çekmektedir. İlki müellifin ihtilaf edilen yerlerde kendi tercih ettiği kırâatin on kırâat içinde yer almasına özen göstermesidir. İkinci husus ise ihtilaf edilen kırâatle alakalı İbnü'l-Cezerî'nin konu hakkındaki görüşüne mutlaka

değınmesidir. Bunu yaparken bazen “İbnü'l-Cezerî'nin de ihtiyarı bu yöndedir” demekle yetinmekte bazen de diğler görüşleri verdikten sonra hülasayı İbnü'l-Cezerî ile yapmaktadır. Yer yer eser ve müellif ismi belirtmeden onun müellefatından alıntılar yaptığı da olmuştur. Örneklerde görüldüğü üzere İbnü'l-Cezerî'nin kırâat farklılığına getirdiğı yorumlar hem ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlamakta hem de ayette var olması muhtemel kırâat ihtilafını asgari seviyeye indirmektedir. Aynı zaman da mananın zenginleşmesine de katkı sağlamaktadır. Bütün bunlar göz önüne alındığında İbnü'l-Cezerî'nin kendisinden sonraki tefsir literatürüne yaptığı olumlu katkıyı yadsımak mümkün değildir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kırâat, İbnü'l-Cezerî, Fethu'r-Rahman, Uleymî

Giriş

İlk dönemlerden itibaren tefsirlerde diğler ilimlerin yanında kırâatlerden de istifade edilmiştir. Hem doğru manaya ulaşma hem de mananın daha zengin hale getirilme çabası bu noktada etkili olmuştur. Ayetlerin farklı okuyuş vecihlerinin bulunması dolayısıyla kırâatler tefsire oldukça fazla veri sunan bir alandır. Şunu belirtmek gerekir ki tefsirlerin yazılış amaçları doğrultusunda bazı tefsirlerde sadece murat edilen manayı destekleme veya farklı anlamlara ulaşmak için bu alana başvurulurken Taberî (öl. 310/9122), Begavî (öl. 516/1122) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi alimlerin yazdığı tefsirlerde bu çerçeve daha geniş tutulmuştur. Hatta birçok tefsirde manaya etki etmeyen bir takım lafzî farklılıkları da görmek mümkündür.

Bu çalışmada kırâatleri ele alırken tefsirini on kırâatle sınırlı tutan Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn el-'Uleymî'nin (öl. 928/1522) *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde İbnü'l-Cezerî ve eserlerinden nakille aktardığı bilgiler ele alınacaktır. Bu yapılırken müellifin İbnü'l-Cezerî'den naklettiğı vecihler ve gerekçeler ortaya konulacak, gerektiğinde ilgili kaynaklara müracaat edilerek müellifin gerekçeleri ile karşılaştırılacaktır. Böylece *Fethu'r-rahmân* tefsiri üzerinden İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) tefsire etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kırâat Tarihinde İbnü'l-Cezerî'nin Yeri ve Önemi

Dımaşk, Mısır, Kudüs gibi ilim merkezlerinde bulunup farklı hocalardan ilim tahsil eden İbnü'l-Cezerî, kırâat alanında otorite kabul

edilmektedir. Fıkıh, tefsir ve hadis alanlarında eserleri bulunması dolayısıyla ansiklopedik bir âlim olarak değerlendirilebilir. Özellikle kırâat alanında yazdığı eserler ve verdiği dersler ile kendisinden sonraki kırâat literatürünün oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.¹

Özellikle on sahih kırâatin tespitinde İbnü'l-Cezerî'nin rolü çok büyüktür. Onun kırâatlerin tespitine yönelik çalışmaları neticesinde hangi kırâatlerin sahih hangilerinin zayıf kabul edileceği büyük oranda belirlenmiştir. Aslında bu süreç İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) kırâatleri toplama niyetiyle kaleme aldığı ve kırâatleri yedi ile sınırlayan *Kitâbü's-seb'a'sı* ile başlamıştır. Daha sonra başka sahih kırâat var mı düşüncesiyle yazılan ve birçok farklı kırâat imamının tercih edildiği eserlerin ortaya çıktığı bir dönemde Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 381/992) *el-Gâye fi'l-kırâati'l-'aşr* adında genişçe bir eser yazarak, senetleri ve gerekçelerini ortaya koymuş olduğu eserle bu süreç devam etmiştir. Neticede günümüzde varlığını devam ettiren on kırâat tercihi İbnü'l-Cezerî ile tamamen yerleşmiştir. Çünkü İbnü'l-Cezerî kırâatleri önce yedisi mütevâtir, üçü meşhur olmak üzere on kırâat olarak tasnif etmiş²; daha sonra ise "on sahih kırâat" olarak değerlendirdiği kırâatleri tespit etmiştir.³ Ayrıca İbnü'l-Cezerî ile tecvid ve kırâat istilahlarının yerleşmesi büyük oranda tamamlanmış, tartışmalar tamamen bitmese de asgari seviyeye inmiştir. Kırâate olan bu katkıları dolayısıyla özellikle tefsirlerde kırâatle ilgili bilgi ve değerlendirmelerde kendisinden oldukça fazla istifade edilmiştir.

2. Ebü'l-Yümn Mücîrüdîn el-'Uleymî ve Bir Kırâat Tefsiri Olarak *Fethu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân*

Hicri 928 miladi 1521 tarihinde vefat ettiğini bildiğimiz müellifin yaşadığı yıllar, Memlûkler Devleti'nin son yılları ile Osmanlı Devleti'nin

¹ İbnü'l-Cezerî'nin hayatı ve eserleri için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996); Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TĐV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 551.

² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 15; Muhammed Sâlim Muhaysın, *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1984), 15.

³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbağ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/13.

en güçlü olduğu dönemlere rastlamaktadır. Tarihçi, müfessir, fakih ve kadı olarak tanınan müellifin lakabı Mücîrüddîn, künyesi ise Ebü'l-Yümn'dür.⁴ Kudüs'te dünyaya gelip küçük yaşlardan itibaren başta babasından olmak üzere İslamî ilimleri tahsil eden 'Uleymî ilim tahsili için hicrî 880 senesinde Kahire'ye gitmiş ve burada on sene kadar kalmıştır.⁵ Döndükten sonra uhdesine verilen Kudüs kadılığını hiç azil söz konusu olmadan otuz bir sene icra etmiştir. İlaveten Remle ve Halil kadılıkları ile iki sene kadar Nablus kadılığını da bu dönemde yürütmüştür. Kudüs'ün meşhur kadılarından biri olan müfessir, Kudüs ve çevresinin tarihine dair yazmış olduğu eserler dolayısıyla tarihçiler arasında tanınırken Hanbelî bir alim olması dolayısıyla Hanbelîlikle ilgilenenler tarafından da bilinmektedir.⁶ İtikâdî konularda Ehl-i Sünnet itikadına sahip olan müellif 928/1522'de Kudüs'te vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Kabri Bâbü'l-Esbât'ın doğusunda Cismâniye yakınlarındadır.⁷

'Uleymî'nin en başta gelen eserlerinden birisi *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* adındaki orta hacimdeki tefsiridir.⁸ Tefsirin gerek ülkemiz gerekse yurtdışındaki kütüphanelerde birçok yazması bulunmaktadır.⁹ Ayrıca 2009 yılında Nureddin Talib tarafından İmam Muhammed b. Suud

⁴ Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-'Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2009), 1/11.

⁵ Muhammed b. Abdillâh en-Necdî İbn Humejd İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâihî'l-Hanâbile* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 2/517; Muhammed Kemaluddin b. Muhammed el-Gazzî, *en-Na'tü'l-ekmel li ashâbi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 2/518; İshak Doğan, "Mucîrüddîn el-'Uleymî ve Fethu'r-rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 49.

⁶ 'Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi tarihi'l-Kudüs ve'l-Halîl* (Amman: Mektebetu Dendis, 1999), 1/13.

⁷ Abdülkerim Özaydın, "Ebü'l-Yümn el-'Uleymî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 352.

⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 1/305; İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518; Gazzî, *en-Na'tü'l-ekmel*, 55; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin ve esmaü'l-müellifin* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/544; Hayruddîn b. Mahmud b. Ali ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 3/331; Muhammed Cemil b. Ömer el-Bağdadî İbn Şattî, *Muhtasar-u Tabakâti'l-Hanâbile* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 74; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 5/177.

⁹ 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*. 1/28.

Üniversitesi'ndeki doktora öğrencilerine paylaştıkları tefsirin tahkiki yapılmış ve 7 Cilt halinde Dâru'n-Nevâdir yayınevi tarafından Dımaşk'ta basılmıştır. Eserin basılı nüshayla uyumlu Şâmîle nüshası da mevcuttur.¹⁰ Eser üzerine ülkemizde de birtakım çalışmalar mevcuttur.¹¹

Müellif tefsirini yazarken âyetlerin tefsire konu olan kısmını ele almış, âyetin tamamını yazma ihtiyacı duymamıştır. Bazen de aralarındaki ilgiden dolayı âyetin tefsirini bir önceki veya bir sonraki âyet ya da kelimelerle birlikte değerlendirdiği olmuştur. Âyette kırâat ihtilafları söz konusu ise bunlar üzerinde ayrıca durmuştur.

Müellifin amacı İbnü'l-Cezerî ile artık sınırları ve çerçevesi belli oranda belirlenmiş olan on kırâate göre bir tefsir yazmaktır.¹² Yani asıl amaç, tefsir yazmanın yanında sahîh kabul edilen kırâatlerin tefsire bakan yönünü ortaya koymaktır. Buna istinaden sadece on kırâatle iktifa edilmiş, şâz kırâatler ile sahabe/tabiiinden gelen vecihlere genellikle girilmemiştir. Ayrıca tefsir sadece kırâatleri nakletme kalmayıp belli ilkeler çerçevesinde kırâatleri tenkide tabi tutmakta ve yer yer tercihte de bulunmaktadır. Eserde ferşî farklılıkların yanında fonetik/edâ farklılıklarına da yer verilmiştir.

¹⁰ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde ve "Zübdetü't-tefâsîr" adıyla Muhammed b. Ahmed el-Mısri tarafından cemedildiği ifade edilen bir nüshası daha vardır. Her ne kadar vikaye varaki dışında eserin adı ve müellifi eserin içinde belirtilmese de gerek nüshanın kütüphane kaydında gerekse günümüzde yapılan çalışmalarda eser "Zübdetü't-tefâsîr" adıyla verilmiş ve Muhammed b. Ahmed el-Mısri'ye nisbet edilmiştir. bk. Mollaibrahimoglu, Süleyman, *Yazma Tefsir Literatürü*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2007. Yazmada geçen eser ve müellifin herhangi bir şekilde fihrist ve tabakât kitaplarında yer almaması müstensih ismi olması ihtimalini güçlendirmektedir. Yazma nüsha için bk. Muhammed b. Ahmed el el-Mısri, *Zübdetü't-tefâsîr* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 145), 1b.

¹¹ Emine Doğan (Şenel) tarafından *Muhammed b. Ahmed el-Mısri'nin "Zübdetü't-tefâsîr" Adlı Eseri ve Tefsirdeki Metodu* adında bir yüksek lisans tezi hazırlanmış ve burada da eser ve müellif farklı değerlendirilmiştir. Bk. Emine Doğan (Şenel), *Muhammed b. Ahmed el-Mısri'nin "Zübdetü't-tefâsîr" Adlı Eseri ve Tefsirdeki Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Ayrıca 2021 yılında İshak Doğan tarafından "*Muciruddîn el-'Uleymî ve Fethu'r-rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri*" başlığıyla Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi'nde kıymetli bir makale yayınlanmış, müellifin hayatına dair bilgilerin yanında eserin tefsir metodu ele alınmıştır. Bk. İshak Doğan, "*Muciruddîn el-'Uleymî ve Fethu'r-rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri*", *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 45-70.

¹² 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/11.

Tefsirde dikkat çeken hususlardan birisi de Kur'ân'ın şekil özelliklerine ayrı bir önem vermesidir. Ayrıca tarihçiliği dolayısıyla peygamberlerin yaşadığı şehirler ve o şehirlerin tarihi hakkında tefsirde ayrıntılı bilgiler yer alır. Kıssalar ve olaylar nakledilirken kıssanın ve olayın yaşandığı dönem ile müellifin yaşadığı dönem arasında geçen zaman hesaplanarak aktarılmıştır. Fıkhî konuları dört mezhebe göre özet olarak vermesi de müellifin aldığı eğitime ve döneme ışık tutmaktadır.

3. *Fethu'r-Rahmân* Tefsirinde İbnü'l-Cezerî Etkisi

Yazılış amaçları doğrultusunda tefsirlerde kırâatlerin yer alması farklılık gösterebilmektedir. Müellifin mukaddimede belirttiği üzere amacı on kırâat üzere bir tefsir yazmak olduğundan tefsirde sahih on kırâatin anlama yansıyan yönleri ortaya konulmaktadır. Bu noktada on kırâate son şeklini vererek tespit eden İbnü'l-Cezerî olduğundan onun tercihleri ayrı bir öneme sahip olmaktadır. Tefsirin müellifi özellikle ihtilaflı konularda İbnü'l-Cezerî'nin değerlendirmelerine başvurmuş ve onun eserlerinden alıntılar yapmak suretiyle on kırâati savunmuştur. İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinde sadece on kırâate dair nakiller yer almamakla birlikte müellifin sadece on kırâati tasvip edip onun destekleyen nakilleri tercih etmesi dikkat çekicidir. Çünkü amacı on kırâat çerçevesinde bir tefsir yazmaktır. İbnü'l-Cezerî etkisi ile on kırâatin yerleşip ümmetin üzerinde icmâ ettiği bir yapı haline gelmesi tefsire getirilecek yorumların da on kırâat açısından nereye tekabül ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Daha açık bir ifadeyle sonraları oluşan temayüle göre ümmetin üzerinde icmâ ettiği on kırâat çerçevesinde yapılan yorumlar, diğerlerine nazaran daha kabule şayan hale gelmiştir.¹³ Müellifin bunu İbnü'l-Cezerî'nin vefatından sadece yüz sene kadar sonra fark edip ortaya böyle bir eser koyması son derece kıymetlidir.

Aslında ilk dönemden itibaren tefsirlerde yorumları destekleyici mahiyette sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerin yanında şâz kırâatlere bile rastlamak mümkündür. Ancak kırâat ihtilafları konusunda dil ve kırâat alimlerinin görüşlerini de vererek İbnü'l-Cezerî gibi kırâat alimlerini eserleriyle birlikte zikretmek suretiyle kırâatleri derinlemesine

¹³ Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaflar ve Müslümanların Kur'ân'a Verdikleri Önem", çev. Muhittin Akgül, *Usul İslam Araştırmaları* 7/7 (01 Haziran 2007), 169-186, 174.

ele almanın *Fethu'r-Rahmân'a* has bir durum olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴ Yaptığımız araştırma sonucunda İbnü'l-Cezerî'den sonra yazılan tefsirlerden Seâlibî'nin *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân'ı* ve Bikâî'nin *Nazmü'd-dürer'*inde iki yerde;¹⁵ İsmail Hakkı Bursevî'nin *Tefsîru Rûhi'l-Beyân'ı* ile İbn Âşûr'un *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr'*inde bir yerde;¹⁶ Muhammed Kâsimî'nin *Mehâsinü't-te'vîl'*inde on bir yerde¹⁷ İbnü'l-Cezerî ve eserlerine atf yapılmak suretiyle kırâat ihtilafları ele alınmıştır. Bu atf sayıları dikkate alındığında *Fethu'r-Rahmân'ın* müellifinin kırâatler konusunda İbnü'l-Cezerî'ye ayrı bir önem verdiği ortaya çıkmaktadır.

4. *Fethu'r-Rahmân* Tefsirinde İbnü'l-Cezerî'nin Değerlendirmeleri

Müellifin kırâatlerle ilgili özellikle ihtilaflı noktalarda uzun izahlarda bulunduğu ve on kırâati savunan bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu ihtilafları izah ettiği yerlerin üçünde İbnü'l-Cezerî'nin on kırâate dair yazmış olduğu en temel eser olan *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* isimli eserini zikretmek suretiyle toplam on beş yerde onun görüşlerine başvurmuştur. Bu on beş yerin bir kısmında dil ve kırâat alimlerinden başka deliller de sunarken bir kısmında ise sadece İbnü'l-Cezerî'nin o konudaki görüşünü yeterli görmüştür.

¹⁴ Ahmet Kazan, *Uleymî'nin Fethu'r-rahmân Tefsirinde Kırâat Olgusu*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 55.

¹⁵ Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî el-Mâlikî. *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997), 1/157; 5/663; Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/60; 4/451.

¹⁶ Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, tahk. Ahmed 'Ubeyd 'Inâye. 10 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 10/271; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984). 1/83.

¹⁷ Kâsimî, Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957/1386), 1/30; 1/181; 1/182; 1/187; 1/190; 1/192; 1/193; 1/194; 1/195; 5/345. Görüldüğü üzere bu eserlerden sadece Kâsimî'nin *Mehâsinü't-te'vîl* adlı tefsirinde on bir yerde İbnü'l-Cezerî'ye atf yapılırken diğerlerinde birkaç yerin dışında herhangi bir atfa rastlanmamaktadır. Buna göre Kâsimî'nin tefsiri kırâatler konusunda incelenmeye değer bir eser durumundadır.

4.1. Yalnızca İbnü'l-Cezerî'nin Değerlendirmelerini Esas Aldığı

Yerler

Tefsirin en önemli özelliklerinde birisi özellikle kırâat ihtilafı bulunan yerlerin gerekçelerini de ortaya koymasındır. Müellif bunu yaparken bazı ayetlerde birden fazla gerekçeyle kırâati izah ederken bazılarında tek bir delille yetinmiştir. Bu deliller içerisinde İbnü'l-Cezerî'nin görüşlerinin ayrı bir yeri olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda ele aldığımız ve İbnü'l-Cezerî'nin gerekçesinin yeterli görüldüğü ayetlerin ilki Tevbe Sûresi 100. ayetteki “ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ” ayetteki “ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ” kelimeleri arasında yer alması ihtilafı olan “ مِنْ ” harf-i cerridir. İlgili kısmın Kur'an'da birçok defa geçen ayetlerin hepsinde harf-i cerle yazılırken sadece burada harf-i cersiz yazıldığını öncelikle belirtmekte fayda vardır. Ayrıca İbn Kesîr burayı “ مِنْ ” harf-i cerri ilavesiyle okurken diğer kırâat imamları harf-i cersiz okumuşlardır. Ayet Mekke mushaflarında bu şekilde yer almış, diğerlerinde ise harf-i cersiz olarak yazılmıştır.¹⁸ Müellif bu bilgilerden sonra kırâat farklılığını izah ederken İbnü'l-Cezerî'den nakille şu izahı yapar. Muhtemelen “ مِنْ ” harf-i cerrinin sadece burada yazılmamış olmasının sebebi suyun cennetteki bu ağaçların altından çıkmasıdır. Yani ırmakların başka yerden gelip ağaçların altından geçmesi değil bizzat ağaçların altından çıkmasından dolayı bu şekilde ifade edilmiştir. Kur'an'daki diğer yerlerde ise nehrin başka bir yerden çıkarak ağaçların altından akıp gitmesi muhtemeldir. Burada mânâ farklı olduğu için mushaf hattı da farklılık göstermiştir. Devamında bu cennetlerin onun emrini yücelten, lütuflarını anan, yüceliğinin farkında olanlar ve Hz. Peygamber'e en güzel şekilde salat ve selam edip en iyi biçimde tâbi olanlar için hazırlandığı eklenmiştir.¹⁹ Dikkat edilirse müellifin buradaki kırâat farklılığını mânâ farklılığına bağlayan ve on kırâat içinde yer alan kırâat vecihleriyle ele alan İbnü'l-Cezerî'nin izahına yer verdiği

¹⁸ Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 318; Ebû 'Amr 'Osmân b. Saîd Dâni, *et-Tefsîr fi'l-kırâati's-seb'a*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1404), 119; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsü'l-Arabiyye, 1420), 2/320; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/280; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/233.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/280; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/233.

görülebilecektir. Bu izahla birlikte diğer ayetlerde olduğu gibi “nehirlerin başka kaynaktan çıkıp buradaki ağaçların altından akıp gitmesiyle” İbn Kesîr’in kırâati olan harf-i cerli vechin gerekçesi izah edilmiş olmaktadır. “Irmakların burada belirtilen ağaçların altından çıktuktan sonra akıp gitmesi” yorumuyla da harf-i cersiz olan kırâatlerin tevcihi ortaya konulmaktadır. Böylece her ikisi de sahih olup on kırâat içinde yer alan kırâatleri kapsayıcı bir yorum getirilmekte ve her iki kırâatte zayi edilmemektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin değerlendirmeleri ile iktifa edilen yerlerden birisi Âsım'ın ravisi Hafs'ın imâle yaptığı tek yer olan “ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُزْسِلَهَا ”²⁰ âyetindeki “مَجْرِبَهَا” kelimesidir. Kelimeyi Hamza, Kisâî, Halef ve 'Âsım'dan naklen Hafs mîm'in fethası ile okumuşlar ve “geminin yürümesi” anlamında değerlendirmişlerdir. Diğerleri ise mîm'in zammesi ile okuyup “geminin yürütülmesi” olarak düşünmüşlerdir. İsmi geçen dört imam ve Ebû 'Amr râ'yı imâle yaparak okumuşlardır. Ayrıca kelimeyi Şam kırâat imamı olan İbn Âmir'in ravilerinden İbn Zekvân'nın da fethalı okuduğuna dair rivayetler mevcuttur. İbnü'l-Cezerî'nin görüşüne ise tam da bu noktada başvurulma ihtiyacı hissedilmiştir. Çünkü kelimeyi İbn Zekvân'ın imâle ve feth²¹ olmak üzere iki vecih ile okuduğu rivâyet edilmiştir. Buradan yola çıkarak bazıları bu feth rivayetini kelimenin başındaki mim'e hamletmişlerdir. İbnü'l-Cezerî ise bu konuda bazılarının İbn Zekvân'dan feth rivâyetini aktarırken Allahü a'lem mîm'i fethalı okuduğunu zannedip bu şekilde rivâyet ederek hata ettiklerini, burada feth ile kastedilenin kelimenin başındaki mim'in değil râ'nın feth ile okunması olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca râ'nın okunmasıyla alakalı Verş'ten feth ve beyne beyne üzere imâle vechi de gelmiştir.²² Bu örnekte görüldüğü üzere İbnü'l-Cezerî kırâat açısından bir yanlış anlaşılmayı dile getirmek suretiyle doğrusunu ortaya koymaya çalışmıştır. *Fethu'r-rahmân*'ın müellifi Mücîrüddîn el-'Uleymî'nin bir kırâat imamının ravisinden gelen rivayetini tefsirde ele alıp doğrusunun tespitine yönelik

²⁰ Hûd 11/41.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 231.

²² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 333; Dâni, *Teysîr*, 124; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/403; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/289; Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfû fudâilâ'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate aşer*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407), 256; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/343.

bilgilere eserinde yer vermesi hem müellifin kırâatlere olan vukûfiyetini hem de tefsirinde kırâatleri ne kadar dikkate aldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Yine gerekçede sadece İbnü'l-Cezerî'nin yer aldığı “فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ”²³ âyetinde geçen “فَمَا اسْتَطَاعُوا” kısmını Hamza tâ'nın şeddesiyle okumuştur. Bununla, aslında “فَمَا اسْتَطَاعُوا” demek istemiş ve “ت” te harfi “ط” tâ harfine idğâm edilmiş ve vasil halinde iki sâkin bir araya toplanmıştır. İbnü'l-Cezerî bu tür yerlerde iki sâkinin bir araya getirilmesinin câiz ve Araplardan duyulan bir şey olduğunu söylemiştir. Diğerleri ise tahfifle ve “ت” tâ'nın hazfiyle okumuşlardır.²⁴ Görüldüğü üzere Hamza'nın tek kaldığı kırâatin gerekçesi ortaya konulurken İbnü'l-Cezerî'den delil getirilmiştir. Müellif bu türden değerlendirmeleri eserine almış ve bunları gerekçelendirmede İbnü'l-Cezerî'nin görüşünün bu yönde olmasını yeterli görmüştür.

4.2. İbnü'l-Cezerî'nin Değerlendirmelerini Nihaî Gerekçe Olarak Sunduğu Yerler

Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn el-'Uleymî *Fethu'r-rahmân* tefsirinde kırâatleri tevcihini yaparken diğer gerekçelerin yanında dil ve kırâat alimleri ile müfessirlerin o kırâat hakkındaki görüşlerinden de istifade etmiştir. Bu görüşleri serdedip yeterli bilgiyi verdikten sonra bazen kendisinin sahih olarak kabul ettiği destekleme kabilinden bazen de tartışmalara son noktayı koymak amacıyla büyük kırâat alimi İbnü'l-Cezerî'nin görüşlerinden istifade ettiği olmuştur. Örneğin cümlenin haber-inşâ kuruluşu ile ilgili yerlerden olan “قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ”²⁵ âyetinin başındaki “قَالَ” fiili bunlardan birisidir. Fiili sadece Hafs “قَالَ” şeklinde mâzî sîga ile Hz. Peygamber'den haber vererek okumuştur. Diğer kırâat imamlarının hepsi elif'siz ve emir olarak “قُلْ” şeklinde okumuşlardır.²⁶ Yani Allah'a dua cihetiyle “Rabbim hakla hüküm ver! diye dua etmesini ona emretti” anlamında değerlendirmişlerdir.

²³ Kehf 18/97.

²⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 401; Dâni, *Teyisîr*, 146; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/63; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 4/221.

²⁵ Enbiyâ 21/112.

²⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 432; Dâni, *Teyisîr*, 156; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/198; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 4/397.

edenler olduğunu ifade etmiştir. Bu bilgilerden sonra müellif Allâme İbnü'l-Cezerî de *en-Neşr*'inde bu kırâatin sıhhatini ortaya koyduğunu ifade ederek kırâat hakkındaki tartışmaları bitirmeyi amaçlamıştır.³¹

İşmâmın çeşitlerinden biri sükûnun harekeye karıştırılması ile yapılan işmâmdır.³² Bu uygulamada maksat, kelimedeki idğâm ile birlikte harfin aslı harekesine dudakla işaret etmektir. Bu tür işmâm örneği birçok ihtilafın yaşandığı ve farklı kırâat alimlerinin görüşlerine yer verilen “ قَالُوا ”³³ âyetindeki “ لَا تَأْمَنَّا ” kelimesinde mevcuttur. Kelimenin aslı “ لَا تَأْمَنَّا ” olduğundan birinci nûn harfinin zammesine işâreten işmâm ile telaffuz edilir.³⁴ Ebû Ca'fer dışındaki kırâat imamları bu lafzı ya işmâm ya da ihtilâs ile okumuşlardır. Müellif, cemî kurrânın buranın idğâm edilmesi konusunda ittifak etmekle birlikte bunun nasıl telaffuz edileceği konusunda ihtilafın vukuundan söz eder. Buna göre Ebû Ca'fer sadece idğâm ile okumuş, bunu yaparken herhangi bir şeye işaret etmemiş, bilakis şeddeli ve meftuh bir nûn ile telaffuz etmiştir. Hemze onun usûlüne göre med harfine ibdâl edilmek suretiyle okunmaktadır. Diğer kırâat imamları zamme harekeye işaret ile okumuşlar ancak bunun nasıl olacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları burada revm yapmaya çalışmıştır ki o zaman ihfâ ortaya çıkar; ancak sahîh bir idğâm ortaya çıkmaz. Bazıları da nûn'un zammesine işaret etmek için idğâmdan sonra işmâm yapmışlardır. O zaman işmâmla beraber idğâm da sahîh olmuş olur.³⁵ İbnü'l-Cezerî bu son görüşle birlikte bu alanda kitap yazan Ehl-i Edâ imamlarının söyleyecek sözlerinin kalmayacağını yani bu vecihle birlikte hem idğâmın hem de işmâmın uygulanmış olacağını ifade etmiştir. Yine İbnü'l-Cezerî, Şâtıbî'nin de aynı mevzuyu anlattığını ekleyerek kendi ihtiyarının bu yönde olduğunu belirtmiş ve bunun aksini ifade eden bir metin

³¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/352; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 5/461-462.

³² Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstılahları*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 80; Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 182.

³³ Yûsuf 12/11.

³⁴ Hâmid b. Hâce Abdulfettâh el-Palûvî, *Zübdetu'l-'irfân fi vucûhi'i-Kur'ân* (İstanbul: Asitane Neşriyât, ts.), 72.

³⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 345; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/441; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/304; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/398.

bulamadığını söylemiştir.³⁶ Çünkü bu okuyuş, idğâmın hakikatine daha yakın ve resm-i mushafa ittiba bakımından daha sarihtir.³⁷ Görüldüğü üzere müellif birçok farklı görüşü İbnü'l-Cezerî'nin izahıyla birlikte nihayete erdirmiştir.

Kırâatleri gerekçelendirilmede kırâat alimlerinin kendi görüşlerinden yararlanıldığı gibi onların nakletmiş olduğu bilgilerden delil getirmek suretiyle de istifade edildiği olmuştur. Bu bağlamda “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ”³⁸ âyetindeki kırâat tevcihi ele alınabilir. Bahsi geçen ayetin “لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا” kısmı kırâat imamları arasında oldukça ihtilafıdır. Ebû Ca'fer itbâ'dan³⁹ dolayı “لِلْمَلَكَةِ” kelimesini “:” tâ'nın zammesi ile okumuştur. Yine ondan kelimenin kesresini zammeye işmâm ederek okuduğu rivâyet edilmiştir. Kendisinden nakledilen her iki vecih de sahîhtir. İşmam vechinin gerekçesi; başlandığında zamme olacak olan ve vasıl esnasında hazfedilmiş bulunan vasıl hemzesine işaret etmektir. Zamme vechinin gerekçesi ise arızî kesre yerinde lazımlî kesreyi icra ederken kesreden zammeye geçmenin zor olmasındandır. Ebü'l-Bekâ (Ukberî)⁴⁰ bu kırâati gerekçelendirmiş ve onun önce “:” tâ üzere vakfa niyetlenerek sâkin kıldığını, sonra “ج” cîm'in zammesine ittibaen zamme ile harekelediğini ifade etmiştir.⁴¹ Bu da vakıf yerinde vasıl icrasından kaynaklanmıştır. Ebû Ca'fer'e bir grup âlim bu kırâatinden dolayı itirazda bulunmuş, İbnü'l-Cezerî ise bunları reddederek Ebû Ca'fer'e, kırâati konusunda destek çıkmış ve onun kırâatini tasvip etmiştir. İbnü'l-Cezerî şöyle demiştir: “Ebû Ca'fer burada kırâatiyle tek başına kalmamıştır. Bilakis Ebû Ca'fer dışında seleften onun gibi okuyan başkaları da vardır.”⁴² Diğerleri ise hâlis kesre ile okumuşlardır. Görüldüğü üzere

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/304; Abdülfettah Abdülğânî el-Kadî, *el-Vâfi fi Şerhi's-Şâtıbiyye* (Cidde: Mektebetü's-Sevadî li't-Tevzi', 1420), 294.

³⁷ 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/398.

³⁸ Bakara 2/34.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/27.

⁴⁰ Ebü'l-Bekâ için bk. Selami Bakırcı, “Ukberî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

⁴¹ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, 1987), 1/50-51.

⁴² Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/35; Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 1/261; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/210; Dimyâtî, *İthâf*, 134; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/84.

İbnü'l-Cezerî, Ebû Ca'fer'in kırâatinin tevcihinde seleften gelen okuyuşları delil olarak kullanmakta, böylece on kırâat içinde yer alan Ebû Ca'fer'in kırâatinin sıhhatini ortaya koymaktadır.

Buraya kadar geçen örneklerden anlaşıldığı üzere tefsirin yazarı el-'Uleymî, İbnü'l-Cezerî'nin görüşüne en sonda yer vermek suretiyle zikri geçen vecihlerle ilgili tartışmaları bitirmeyi amaçlamıştır.

4.3. İbnü'l-Cezerî'nin Değerlendirmelerini İlave Gerekçe Olarak Sunduğu Yerler

Müellifin kırâatleri naklederken diğer delillerin yanında İbnü'l-Cezerî'nin değerlendirmelerini ilgili kırâat gerekçesi olarak sunduğu da olmaktadır. Hazifle ilgili kırâat alimlerinin görüşlerine yer verilen ayetlerden olan "أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ"⁴³ âyetinin başında bulunan "أَلَّا" kelimesini Ebû Ca'fer, Kisâi ve Ya'kûb'dan naklen Ruveys şeddesiz okumuşlar ve sonra gelen "يَسْجُدُوا" kelimesinin ilk harfini de ilave ederek "أَلَّا يَا" şeklinde durmuşlardır. Devamına ise emir olmak üzere zammeli bir hemze ile "أَسْجُدُوا" olarak başlamışlardır. O zaman cümle "أَلَّا يَا هَؤُلَاءِ اسْجُدُوا" takdîrinde olmaktadır. Böyle olunca devamında gelen cümle, cümle-i istinafiye olmak üzere Allah tarafından emir kalıbındadır. Yâ'dan sonra ve sîn'den önce fasıl için değil de vasıl için gelen hemze-i vasıl yazıdan hafzedilmiştir. Ebû 'Amr ed-Dânî: "Tâhâ sûresinde geçen "يَبْنُونَ"⁴⁴ kelimesinde hemze-i vaslı hafzettikleri gibi burada da aynı şekilde hafzetmişlerdir."⁴⁵ demek suretiyle bu şekilde okuyanların gerekçelerini açıklamıştır. İbnü'l-Cezerî ise "يَبْنُونَ" kelimesinin izahında Dânî'nin "onu Emevi camiinde bulunan Şâm mushafında, imam mushaf olarak anılan Mısır diyarındaki Fâzılıyye Medresesi'nde bulunan büyük mushafta ve Medîne mushafında iki eliften birinin ispatı ile gördüm" sözüyle alakalı Dânî'nin bazı mushaflarda iki elif'in de hafzedildiğini görüp onu nakletmiş olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁶ Diğerleri ise bir kelime olarak değerlendirmiş ve "أَلَّا يَفُولُوا" örneğinde olduğu gibi lâm'ın şeddesi ve devamını da "يَسْجُدُوا" şeklinde okumuştur. Müellif bu bilgilerden sonra "وَرَيْنَ هُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ لَقَلَّا يَسْجُدُوا" şeklinde önceki âyetle mânâ

⁴³ Neml 27/25.

⁴⁴ Tâhâ 20/94.

⁴⁵ Dânî, *Teyssîr*, 167; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 5/128-129.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/337; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 5/129.

irtibatı bulunan bir şeyin arasının ayrılmasının zaten câiz olmayacağını ifade ederek ikinci vechin daha tutarlı olduğunu belirtmiştir.⁴⁷

Kevâşi ile İbnü'l-Cezerî'nin birlikte yer aldığı “ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَبِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ” âyetinde geçen “ زَيْنٌ ” kelimesini çoğunluk, zây'ın ve yâ'nın fethası, sarîh mef'ûl olmak üzere “ قَتْلٌ ” kelimesinin nasbı ile okumuşlardır. Devamında ise muzafun ileyh olarak “ أَوْلَادِهِمْ ” kelimesinin cerri, “ زَيْنٌ ”nin fâili olmak üzere “ شُرَكَاءُهُمْ ” kelimesini de raf' ile okumuşlardır. “Şeytanları, onlara geçim korkusuyla kız çocuklarını diri diri gömmelerini güzel gösterdi” demektir. İbn 'Âmir ise meçûl olmak üzere zây'ın zammesi, yâ'nın kesresi “ قَتْلٌ ”nin raf'ı “ أَوْلَادِهِمْ ”in dâl'inin nasbı, aynı zamanda “ قَتْلٌ ”nin muzâf olmak üzere nasbı ve “ شُرَكَاءُهُمْ ” kelimesinin hemze'sinin cerri ile okumuştur. Cümlelerin Arapça takdîri şöyledir: “ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَبِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلٌ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ ”.⁴⁸ Böyle olunca fiil ile fâilin arasına mef'ûlün bih girmiş olmaktadır. Burada mef'ûl “ أَوْلَادٌ ” olmakta “ قَتْلٌ ” öldürme eylemi “ شُرَكَاءُهُمْ ” kelimesine izafe edilmektedir.⁴⁹ Zemahşerî *el-Keşşâf*'ında İbn 'Âmir'in bu kırâatine itiraz etmiş⁵⁰, İbnü'l-Cezerî ise *en-Neşr*'inde Zemahşerî'nin görüşünü reddederek İbn 'Âmir'in kırâatinin doğruluğunu savunmuştur. Kevâşi de İbnü'l-Cezerî ile aynı görüşte birleşmiştir.⁵¹

Te'kid nûn'unun birleştiği ve farklı değerlendirmelerin olduğu yerlerden “ وَلَا أَجِيثُ دَعْوَتَكُمْ فَاَسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ”⁵² âyetindeki “ وَلَا تَتَّبِعَانَّ ” kelimesi yaygın okuyuşa göre ikinci tâ'nın şeddesi ve fethası, bâ'nın kesresi, nehiy konumunda meczûm olarak bulunan nûn'un şeddesi ile okunmuştur. Buradaki nûn, te'kid nûn'udur. İki sâkinin bir araya gelmesinden dolayı harekelenmek istenmiş ve kesre tercih edilmiştir. Çünkü o “ رَجُلَانِ ” kelimesine benzetilmiştir. Müfred olduğu zaman nûn'un fethasıyla “ تَتَّبِعَانَّ ” denilmektedir. İbn 'Âmir'den naklen İbn Zekvân ise tâ'nın şeddesi ve nûn'un tahfiyiyle okumuştur. O zaman da “ لَا ”, nâfiye;

⁴⁷ 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 5/129.

⁴⁸ En'âm 6/137.

⁴⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 270; Dâni, *Teyşîr*, 107; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/67-68; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/263; Dimyâtî, *İthâf*, 238-239; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 2/469-470.

⁵⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b Ömer b Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücihi't-te'vil* (Beirut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1986), 2/374.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/263.

⁵² Yûnus 10/89.

lafız ise haber konumunda olmaktadır. Nehye göre mânâ “لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا”⁵³ âyetindeki “تُضَارَّ” kelimesini raf’ edenlerde olduğu gibi şekillenmektedir.⁵⁴ İbn Zekvân’dan başka bir vecih daha rivâyet edilmiştir ki o da “تَبِعَ” kökünden, ikinci tâ’nın tahfifi, bâ’nın fethası ve nûn’un şeddesiyledir. Buna göre de mânâ “va’dimin ve va’idimin hakikatini bilmeyen yolu bulamaz” demektir.⁵⁵ Kurrâ arasında ikinci tâ’nın şeddesi konusunda ittifak olduğundan İbn Mücâhid kanalıyla İbn Zekvân’dan gelen ikinci tâ’nın şeddesiz okunduğu vecih başta Ebû ‘Amr ed-Dânî olmak üzere kırâat âlimleri tarafından zayıf bulunmuş⁵⁶ ve bu kırâatin alınamayacağı belirtilmiştir.⁵⁷ Bu kırâati İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*’de nakletmiş ve onun ğalat olduğunu ve onunla kırâat edilemeyeceğini söylemiştir.⁵⁸ İbn Zekvân’dan gelen bu vecih hakkında bu tür bilgiler mevcutken müellif bu tartışmalara girmemiş ve sadece böyle bir rivâyetin varlığından bahsetmekle yetinmiştir. Bu tavrıyla on kırâat içinde yer alan bu veçhe yönelik eleştirileri görmezden gelerek on kırâati müdafa eden tavrını sürdürmüştür.

Müellifin bazen birtakım gerekçelerle kırâatler arasından tercihte bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. O ayetlerden birisi idğâmın da konusuna giren “مَّا أَنَا بِمُضْرَجِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُضْرَجِيَّ”⁵⁹ âyetindeki “بِمُضْرَجِيَّ” kelimesidir. Kelime kırâat imamlarının çoğunluğu tarafından yâ’nın fethasıyla okunurken Hamza yâ’nın kesresiyle okumuştur. Müellif, Hamza’nın bu kırâati hakkında şunları paylaşır:

“İbnü'l-Cezerî, Hamza’nın kırâatinin Benî Yerbu’ lugatına göre olduğunu ve Kutrub’un (öl. 210/825) metni buna göre oluşturduğunu söyleyerek Kutrub, Ferrâ ve Ebû ‘Amr b. Alâ’nın bu kırâatle okumaya cevâz verdiğini ifade etmiştir. Ebü'l-Kasım b. Ma’n en-Nahvî (öl. 337/949) ise bu kırâatin sahîh ve doğru olduğunu, zira sahîh kırâatin taşıması gereken üç şartın (senet, mushaf hattına

⁵³ Bakara 2/232.

⁵⁴ Muhaysın, *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-Arabiyye*, 2/251.

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*.329; Dâni, *Teyşir*, 123; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/376; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/378; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/309.

⁵⁶ Sefakusi, *Ġays'ün-nef' fi'l-kırâât's-seb'*, 300.

⁵⁷ Ebü'l-Kâsım Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/375.

⁵⁸ Abdülfettah Abdülğani el-Kadî, *el-Vâfi fi Şerhi's-Şâtibiyye* (Cidde: Mektebetü's-Süvâdî li't-Tevzi', 1420), 289.

⁵⁹ İbrâhîm 14/22.

riâyet ve Arap diline uygunluk) bu kırâatte bir araya geldiğini, dolayısıyla Zemahşerî'nin bu kırâati zayıf ve yanlış gösteren sözlerine itibar edilmeyeceğini beyan etmiştir. O, ayrıca bu kırâatle okuyanlar arasında Yahya b. Vessâb (öl. 103/722), Süleyman b. Mihran el-A'meş (öl. 148/765) ve Hamrân b. A'yün ve bir grup tâbîinin olduğunu bu kırâatin nahiv yönünden de kıyasının sahîh olduğunu bildirmiştir. Buna göre birinci yâ cemi yâ'sıdır ve idğâmdan dolayı sahîh bir yâ yerine gelmiştir. Bu yâ'ya, sâkin olan izâfet yâ'sı dahil olmuştur. İki sâkinin bir araya gelmesinden dolayı kurala göre kesre ile harekelenmiştir. Bu lugat günümüzde de insanların dilinde kullanılan, yaygın ve kabul gören bir lugattır. Mesela izâfet yâ'sının idğâm edildiği “مَا فِي كَدًا”, “مَا عَلَيَّ مِنْكَ” veya “لَا أَمْرَكَ إِلَيَّ” gibi kullanımlar mevcuttur. Hatta bazılarının kesresinde mübalâğa ederek yâ'ya dönüştürdükleri de olur.”⁶⁰

Görüldüğü gibi müellif İbnü'l-Cezerî'nin görüşlerine de yer vererek ilgili kırâati birçok noktadan hareketle sahîh bulduğunu ifade etmiştir.

4.4. Kaynak Belirtmeden Metnin İbnü'l-Cezerî'den Aktarıldığı Yerler

Müellifin başvurduğu yöntemlerden birisi de müellif veya eser ismi belirtmeden kırâat değerlendirmelerinde İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinden birtakım alıntılar yapmasıdır. Bu da onun İbnü'l-Cezerî'nin kırâat değerlendirmelerine ne kadar değer verdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Örneğin “وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّذِي نُنْفِقُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ﴿٦٠﴾ وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّذِي نُنْفِقُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ﴿٦٠﴾”⁶¹ âyetindeki kırâat farklılığını ele alırken ayette geçen “جَزَاءً” kelimesini Ya'kûb'dan naklen Ruveys 'in hâl olmak üzere tenvinli/mensûb okuduğunu, vasıl halinde esreli geçiş yaptığını ve oradan başladığında ise merfû olarak başladığını haber vermiştir. Devamında ise cümlelerin takdiri hakkında bilgi verdikten sonra Arapça'daki örneğinin “في الدار زيد قائما” sözü olduğunu söyler. O zaman cümlelerin takdiri “فَأَوْلِيكَ هُمْ جَزَاءً” şeklinde olmaktadır. Diğer kırâat imamlarının ise “جَزَاءً” kelimesini tenvinsiz raf' ile okurken muzâfun ileyh olmak üzere “الضَّعْفُ” kelimesini mecrûr okudukları haber verilmiştir.⁶² Müellifin aktardığı bu bilgiler her ne kadar eser ve müellif ismi belirtmese de İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr* adlı eserinden alınmıştır.⁶³

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/298-299; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/517.

⁶¹ Sebe' 34/36.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/351; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 5/427.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/351

Müellif ya da eser ismi verilmeden metnin İbnü'l-Cezerî'den aynen alındığı yerlerden biri de “وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ وَلَدَاؤُ الْأَجْرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ”⁶⁴ âyetindeki “وَلَدَاؤُ” kelimesidir. İbn 'Âmir kelimeyi tek bir lâm ile “وَلَدَاؤُ” şeklinde okumuş ve devamındaki “الْأَجْرَةِ” kelimesini izâfetten dolayı mecrûr kılmıştır. Yani “دَاؤُ السَّاعَةِ الْأَجْرَةِ” demektir. Bu Şâm ehlinin mushafında bu şekilde geçmektedir. Diğerleri ise iki lâm ile idğâmdan dolayı dâl'in şeddesi ve devamında gelen kelimeyi sıfat olmak üzere merfû okumuşlardır. Bu da onların mushaflarında bu şekilde yer almaktadır.⁶⁵ Burada sadece âyetin mana boyutunu izah eden “دَاؤُ السَّاعَةِ الْأَجْرَةِ” kısmı *en-Neşr*'de yer almamaktadır. Zaten *en-Neşr* kırâat farklılıklarını ortaya koyan ve manaya yönelik bir çabası olmayan bir eserdir.

Kırâatin gerekçesinin mushaf hattına dayandırılıp metnin olduğu gibi aktarıldığı yerlerden olan “هُوَ الَّذِي يُسَبِّحُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ”⁶⁶ âyetindeki “يُسَبِّحُكُمْ” kelimesi Ebû Ca'fer ve İbn 'Âmir tarafından “نُسِّرُ” kökünden yâ'nın fethası arkasından gelen nûn'un sükûnu ve zammeli bir şîn ile “يُنُسِّرُكُمْ” şeklinde okunmuştur. Çünkü bu şekildeki okuyuş Şâm ehlinin ve diğer bazılarının mushaflarına göredir. Diğerleri ise “نَيْسِيرُ” kökünden, zammeli yâ, fethalı bir sîn ve arkasından gelen şeddeli/meksûr bir yâ ile okumayı tercih etmişlerdir. Bu da onların mushaflarına göre böyledir.⁶⁷ Müellif bu son örnekte mana ile ilgili herhangi bir izahta da bulunmadan kırâat farklılığını alıntılarla yetinmiştir. Bu tür örnekler özellikle kırâat değerlendirmelerinde sıkça rastlamak mümkündür.⁶⁸

Sonuç

Kırâat tarihinin en önemli isimlerinden olan İbnü'l-Cezerî kendisinden önce yazılan ilmi birikimden istifade ettiği gibi kendisinden sonraki literatürü de etkilemiştir. Eserleri üzerine hem kendisi hem de daha sonra gelen alimler tarafından birçok şerh yazılmıştır. Bunların yanında özellikle kırâat alanında yazılan eserlerde ve tefsirlerde kendisinden birçok alıntılar yapılmıştır. Kırâat alanında özellikle ihtilafı

⁶⁴ En'âm 6/32.

⁶⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 256; Dâni, *Teyisîr*, 102; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/18; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/257; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 2/388.

⁶⁶ Yûnus 9/22.

⁶⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 325; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/357; Dâni, *Teyisîr*, 121; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 3/275; 'Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 3/275.

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/220, 2/223, 2/242, 2/254 ve diğerleri.

konularda onun görüşlerinden istifade edilmiş ve İbnü'l-Cezerî'nin ihtiyarı diğer alimler için de bir tercih sebebi olmuştur.

Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân mukaddimesinden başlayarak Kur'ân'ın lafzî yönünü ön planda tutan ve bu lafzî farklılıkların manaya yansıyan yönünü ortaya koymaya çalışan bir tefsirdir. İbnü'l-Cezerî'den yaklaşık yüz sene kadar sonra yazılan ve kırâatlere ayrı bir önem atfettiği görülen el-'Uleymî, *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde İbnü'l-Cezerî'den çokça istifade etmiştir. Bunu yaparken müellifin eserlerini zikrederek iktibaslar yaptığı gibi sadece adını vermek suretiyle alıntı yaptığı da olmuştur. Ayrıca tefsir metnine dikkatlice bakıldığında İbnü'l-Cezerî'nin adını ve eserlerini zikretmeden birçok yerde kendisinden alıntılar yaptığı da görülecektir. Bunu da özellikle kırâati ihtilaflı olan yerlerde yapması İbnü'l-Cezerî'nin tercihlerine verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir. Böylelikle farklı kırâat vecihlerinin mevsukiyetinin ortaya konulmasıyla hem Kur'ân'ın okunmasının meşru kabul edildiği on sahih kırâat teyit edilmiş hem de farklı anlamlara ulaşma gayretiyle mana zenginliğine kapı aralanmıştır. Buradan hareketle İbnü'l-Cezerî'nin kendisinden sonraki tefsir geleneğine ve literatürüne büyük katkı yaptığını söylenebilir. Zira kendisinden sonra yazılan tefsir ve kırâat müktesebatında onun sahih kabul ettiği on kırâat üzere hareket edilmesi benimsenmiştir.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cezeri> (17.03.2024).
- Bakırcı, Selami. "Ukberî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ukberi> (17.03.2024).
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürrer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, 1975.

- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. tahk. Ahmed 'Ubeyd 'Inâye, 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Dânî, Ebû Amr. *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*. 4 Cilt. B.A.E: Câmi'atü's-Şârika, 1428.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'a*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1404.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfü fûdâlâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate aşer*. thk. Şa'ban Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- Doğan, İshak. "Mücîrüddîn el-Uleymî ve Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri". *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 45-70. <https://doi.org/10.47145/dinbil.937343>
- Ğazzî, Muhammed Kemaluddin b. Muhammed el-Ğazzî. *en-Na'tu'l-ekmel li ashâbi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-kırâ'ati's-seb'*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Kırâatu's-şâzze*. Tanta: Daru's-Sahâbe, 2008.
- İbn Humeyd, Muhammed b. Abdillan en-Necdî İbn Humeyd. *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâihi'l-Hanâbile*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbn Şattî, Muhammed Cemil b. Ömer el-Bağdadî. *Muhtasarü Tabakâti'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Zekeriyya Umayrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-tâlibîn*. thk. Zekeriyya Umayrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifîn ve esmaü'l-müellifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Kadî, Abdülfettah Abdülğani. *el-Vâfi fi Şerhi's-Şâtibiyye*. Cidde: Mektebetü's-Sevadî li't-Tevzi', 1420.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Kâsımî, Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957/1386.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaflar ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem". çev. Muhittin Akgül. *Usul İslam Araştırmaları* 7/7 (01 Haziran 2007), 169-186.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Muhammed b. Ahmed el-Misrî. *Zübdetü't-tefâsîr*. Süleymâniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 145.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1984.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed en-. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Özaydın, Abdülkerim. "Ebü'l-Yümn el-Uleymî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/352-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-yumn-el-uleymi> (17.03.2024).
- Palûvî, Hâmid b. Hâce Abdulfettâh. *Zübdetu'l-'irfân fi vucûhi'i-Kur'ân*. İstanbul: Asitane Neşriyât, ts.

- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî el-Mâlikî. *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1418/1997.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 2 Cilt. Beyrut: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, 1987.
- 'Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî. *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2009.
- Uleymî, Mücîrüddîn el-Uleymî. *el-Ünsü'l-celîl bi tarihi'l-Kudüs ve'l-Halîl*. 2 Cilt. Amman: Mektebetu Dendis, 1999.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1986.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kamusü teracim li eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayin, 1423.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Baskı, t.s.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 71-93

Bir Münâcât Örneği: “Du'â-i Müstecâb”

Abdulsamet DEMİRBAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Assistant Professor, Munzur University, Faculty of Literature,

Department of Turkish Language and Literature

Tunceli, Türkiye

sametdemirbag@munzur.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0438-2419

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Şubat / February 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 71-93

Atıf / Cite as: Demirbağ, Abdulsamet. “Bir Münâcât Örneği: ‘Du'â-i Müstecâb’ [An Example of Invocation: ‘Du'â’ Mustajâb]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 71-93.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1420455>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Example of Invocation: “Du’â’ Mustajâb”

Abstract

Classical Turkish literature attracts attention with its rich content that covers many literary genres throughout the centuries. It is observed that some of these literary genres stand out with their religious qualities. One of these is the genre of invocations (münâcât), which contains themes of pleading and invocation to Allah. Invocations, which can be both in verse and prose forms, depict individuals turning to Allah as their sole refuge when they feel helpless, expressing their vulnerability to Him. Therefore, invocations are texts containing prayers sincerely made by servants to Allah. These prayer texts, arising from the needs of the servant, have continued to exist from past to present. It is observed that the society is interested in invocations, which have many examples in both written and oral culture. One of these examples of this prayer is *Duâ-i Müstecâb*, written by Sheikh Abud Efendi, who lived in the Palu district of Elâzığ. Although this prayer text is written in Sheikh Abud Efendi's own handwriting, it has not been determined whether it is his own or a copied text.

Sheikh Abud Efendi, who wrote *Du’â’ Mustajâb*, was born in 1908 in the Andılar (Sağona) village of Palu. His father is Sheikh Omer Efendi, one of the important scholars of the region, and his mother is Zarife Hanım. Sheikh Abud Efendi, who received education under his grandfather Sheikh Muhammed Efendi (Hacı Baba), later served as an honorary imam in many places in Palu and its surroundings. Furthermore, he took on the role of community leader in Palu, resolving many of the people's issues. Sheikh Abud Efendi, who trained many students wherever he went, made contributions to the field of knowledge. He passed away in 2002.

The prayer text, *Du’â’ Mustajâb*, which is the subject of the study, is an independent text found in the compilation (mecmua) written by Sheikh Abud Efendi. Although this mecmua consists of 34 pages, the section studied consist of 12 pages. Apart from the invocation studied in this work, there are sermons, wedding prayers, information about the performance of funeral prayers, telkin-i şerif and some Arabic prayers and texts. Our study on the section titled *Du’â’ Mustajâb* found in the mecmua. Therefore, the information given is presented within the framework of this subject.

This prose prayer, for which there is no information regarding its date of composition, exhibits richness in terms of the variety of topics covered. Both spiritual and worldly subjects are discussed in the text. Morality, blessing, family,

bad people, parents, the poor and the rich, the grave, heaven and hell are among the topics covered. In the text, the importance of spiritual purity as well as material cleansing is emphasized for the acceptance of these prayers, which are made in the form of begging to God. The expressions of repentance in the first part of the text prove this matter. For the acceptance of prayers in the text, there are also statements that Prophet Muhammad was made an intermediary. In addition, the names of the holy months and days are mentioned.

Some expressions of this invocation, which is the subject of the study, have been encountered in both written and oral traditions. However, it was determined that there was no existing study in its current form, and both the transcription and analysis of the original text were carried out. In the study, the original version of the words that were illegible and spelled incorrectly due to wear and tear of the text was taken as basis. The pages of this text, written Arabic sign and naskh script, have been numbered by us. There are 9-10 lines on each page. Although some Arabic expressions are used throughout the text, a simple language style is noticeable. The Arabic expressions used are given in connection with the prayer. The use of simple and fluent language ensured that the text was read easily and with pleasure. The presence of some examples reflecting the spelling characteristics of Old Anatolian Turkish in *Du'â' Mustajâb* has enriched the text linguistically. Examples regarding this matter are provided in the review section. In this study, firstly information will be provided about the genre of invocation and its examples, and then the translation and analysis of the text will be carried out. With the completion of the study, integrity will be achieved by bringing together the fragmentary prayer expressions in the oral and written tradition. In addition, the emergence of this prayer text, which carries the characteristics of the invocation genre, will contribute to both the religious and literary fields.

Keywords: Classical Turkish literature, Invocation, Duâ-i Müstecâb, Text, Analysis.

Bir Münâcât Örneği: "Du'â-i Müstecâb"

Öz

Klasik Türk edebiyatı, yüzyıllar boyunca birçok edebî türün işlendiği zengin muhtevasıyla dikkat çekmektedir. Bu edebî türlerden bazılarının dinî nitelikleriyle ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri de içeriğinde Allah'a yalvarma ve yakarış konularını bulunduran münâcâtlardır. Manzum ve mensur

yazılış biçimleri olan münâcâtlarda çaresiz kalan kimselerin Allah’ı yegâne sığınak olarak gördüğü ve ona aciziyetini sunduğu görülmektedir. Dolayısıyla münâcâtlar, kulun Allah’a samimi bir şekilde yapmış olduğu duaları içeren metinlerdir. Kulun gereksiniminden doğan bu dua metinleri, geçmişten günümüze varlığını sürdürmektedir. Hem yazılı hem de sözlü kültürde pek çok örneği bulunan münâcâtlara toplum tarafından ilgi gösterilmektedir. Bu münâcât örneklerinden biri de Elazığ’ın Palu ilçesinde yaşamış Şeyh Abud Efendi tarafından yazılan *Duâ-i Müstecâb*’dır. Bu dua metni, Şeyh Abud Efendi’nin el yazısıyla yazılmıştır. Buna rağmen metnin kendisine mi ait yoksa istinsah mı olduğu tespit edilememiştir.

Duâ-i Müstecâb’ı kaleme alan Şeyh Abud Efendi, 1908 yılında Palu’nun Andılar (Sağona) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası yörenin önemli âlimlerinden Şeyh Ömer Efendi, annesi ise Zarife Hanım’dır. Dedesi Şeyh Muhammed Efendi’nin (Hacı Baba) yanında eğitim alan Şeyh Abud Efendi, Palu ve yöresinde bulunan birçok yerde fahri imamlık yapmıştır. Öte taraftan Palu’da kanaat önderi görevi üstlenerek halkın birçok sorununu da çözüme kavuşturmuştur. Gittiği yerlerde birçok talebe yetiştirerek ilmî sahaya katkıda bulunan Şeyh Abud Efendi, 2002 yılında vefat etmiştir.

Çalışmaya konu olan *Duâ-i Müstecâb* adındaki bu dua metni, Şeyh Abud Efendi’nin yazdığı mecmuada bulunan müstakil bir metindir. Bu mecmua 34 yapraktan oluşmakla birlikte çalışması yapılan bölüm 12 yapraktır. Bu eserde çalışılan münâcât dışında hutbeler, nikâh duası, cenaze namazının kılınışına dair bilgiler, telkin-i şerif ve birtakım Arapça dua ve metin bulunmaktadır. Çalışmamız mecmuada bulunan *Duâ-i Müstecâb* başlığı altındaki bölümdür. Dolayısıyla verilen bilgiler bu konu çerçevesinde ortaya konmuştur. Ne zaman yazıldığına dair bir bilgi bulunmayan bu mensur dua, konu çeşitliliği açısından zenginlik göstermektedir. Metinde hem uhrevi hem de dünyevi birçok konudan bahsedilmiştir. Ahlak, bereket, aile, kötü kimseler, anne-baba, fakir-zengin, kabir, cennet ve cehennem... işlenen konulardan bazılarıdır. Metinde Allah’a yalvarma şeklinde edilen bu duaların kabulü için maddi temizliğin yanında manevi bir temizliğin önemine vurgu yapılmıştır. Metnin ilk bölümünde geçen tövbe ifadeleri ise bu hususu kanıtlar niteliktedir. Metinde duaların kabulü için Hz. Muhammed’in aracı kılındığına dair ifadeler de geçmektedir. Bunun yanında mübarek ay ve günlerin isimleri de zikredilmiştir.

Çalışması yapılan bu münâcâtın birtakım ifadelerine hem yazılı hem de sözlü kültürde rastlanmıştır. Ancak bu hâliyle bir çalışmanın olmadığı tespit edilerek orijinal metnin hem çeviri yazısı hem de incelenmesi yapılmıştır. Çalışmada metnin yıpranmasından dolayı okunamayan ve yazımı yanlış olan sözcüklerin orijinal hâli esas alınmıştır. Harekeli ve nesih yazı türünde yazılan bu metnin sayfaları tarafımızca numaralandırılmıştır. Her bir sayfada 9-10 satır bulunmaktadır. Metin boyunca yer yer Arapça birtakım ifadeler kullanılsa da metinde sade bir dil kullanımı göze çarpmaktadır. Kullanılan Arapça ifadeler, edilen dua ile bağlantılı verilmiştir. Sade ve akıcı bir dilin kullanılması metnin kolay ve zevkle okunmasını sağlamıştır. *Duâ-i Müstecâb*'da Eski Anadolu Türkçesinin imla özelliklerini yansıtan birtakım örneklerin olması metne dil açısından zenginlik katmıştır. Söz konusu durum ile ilgili inceleme bölümünde örnekler verilmiştir.

Bu çalışmada ilk önce münâcât türü ve örnekleri hakkında bilgi verilecek, daha sonra metnin çeviri yazısı ve incelemesi yapılacaktır. Çalışmanın yapılmasıyla birlikte sözlü ve yazılı gelenekte parçalar hâlinde bulunan dua ifadeleri bir araya getirilerek bütünlük sağlanacaktır. Ayrıca münâcât türünün özelliklerini taşıyan bu dua metninin ortaya çıkarılmasıyla hem dinî hem de edebî sahaya katkı sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Münâcât, Duâ-i Müstecâb, Metin, Tahlil.

Giriş

TDK Sözlüklerinde (URL-1) "Aynı çeşit varlıklar veya nesnelere içinde ortak özellikleri bulunanların her biri; soy, cins, kabîl" şeklinde geçen tür sözcüğü, edebî bir terim anlamında ise "eserlerin biçim ve içerik yönüyle ayrıldıkları bölümlerden her biri" şeklinde tanımlanmaktadır.

Klasik Türk edebiyatı muhteva açısından değerlendirildiğinde bu alanda pek çok türün bulunduğu görülecektir. Bu türlerden bazıları dinî niteliklerinden dolayı halk arasında daha fazla rağbet görmektedir. Örneğin tevhidin Allah'ın varlığı ve birliğini, münâcâtların Allah'a yakarış şeklinde edilen duaları, hilye-i şeriflerin Hz. Muhammed'in fiziki özellikleri ile diğer özelliklerini, mevlidin Hz. Muhammed'in doğumu ve hayatını, mi'râciyyelerin Hz. Muhammed'in miraç hadisesini, na'tların

Hız. Muhammed ve dört halifenin övülmesini işlemesi okuyucuların dikkatini çekmiştir.

Türk edebiyatında birçok örneği bulunan münâcât, kelime anlamı olarak “fısıldaşmak, gizlice söyleşmek” terim olarak ise kulun Allah’a yalvarması ve yakarması, isteklerini ona arz etmesi, Allah’ı överek ona bağlılığını bildirmesi anlamına gelmektedir (Uludağ, 2012: 261). İslam’ın etkisiyle ilk örneklerinin Arap edebiyatında görüldüğü münâcâtın, Fars edebiyatına oradan da Türk edebiyatına geçtiği bilinmektedir. Türk edebiyatında konusunun ilahi olması dolayısıyla bu türden şiirlere divanların en başında yer verilmiştir. Münâcâtlarda Allah’ın gücü ve kudreti karşısında çaresiz kalan kulun Allah’a muhtaç olduğundan bahsedilerek bu düşünce birtakım ayet ve hadislerle desteklenmiştir (Pala, 2004: 340).

Tazarru ve tazarru-nâme isimleriyle de anılan münâcât; kaside, gazel, mesnevi, murabba gibi nazım şekilleriyle yazılmaktadır. Bu türde günahların çokluğu, Allah’ın lütuf, ihsan ve keremi dile getirilerek günahların bağışlanması için Allah’a yakarıшта bulunulur. Şairler yazdıkları bu eserlerde kibir ve kötü huylardan sıyrılarak Allah’ın azameti karşısında kendi aciziyetini ortaya koymaya çalışırlar (Selçuk, 2015: 113).

Münâcât türünün ilk örnekleri Yûsuf Hâs Hâcib’in *Kutadgu Bilig’*inde görülmektedir. Bu eserin dışında Ahmed Yesevî’nin *Dîvân-ı Hikmet* ile Kutb’un *Hüsrev ü Şîrîn* eserlerinde de münâcât türünün örnekleri bulunmaktadır. Ayrıca Sekkâkî, Ali Şîr Nevâî, Ahmed Fâkîh, Âşık Paşa, Ahmed-i Dâî, Adlî, Cem Sultan, Ahmed Paşa, Şeyhî, Fuzûlî, Muhibbî gibi şairler de münâcât türünde şiirler kaleme alan şairlerden bazılarıdır (Koç, 2019: 140).

Bu tür, sadece divan edebiyatı değil anonim halk edebiyatı, âşık edebiyatı, tekke edebiyatı, Tanzimat’tan günümüze değin devam eden edebiyatın da ortak edebî türüdür. Klasik ve halk edebiyatı nazım şekillerinin yanında Sinan Paşa’nın *Tazarru-nâme’si* mensur kaleme alınmıştır. Ayrıca son dönem şiirlerinde de serbest vezinle kaleme alınan münâcâtlar vardır (İsen, 2011: 258).

Türk edebiyatında birçok örneğine rastladığımız bu türle ilgili Süleyman Çelebî’nin on beşinci yüzyılda kaleme aldığı *Vesiletü’n-necât* veya halk arasında *Mevlid* olarak bilinen eseri, yüzyıllardır değerini

yitirmeden okunmaktadır. Peygambere duyulan muhabbetin neticesinde yazılan bu eserin münâcât bölümünün ilk iki beytinde her işin başında Allah adının zikredilmesi gerektiğini ifade eden şair, Allah'ın adıyla başlayan her işin kolay olacağını vurgulamıştır.

Allah adın zikr idelüm evvelâ
Vâcib oldur cümle işde her kula

Allah adın her kim ol evvel ana
Her işi âsân ide Allâh ana (Timurtaş, 1990: 4).

Aşağıdaki münâcâta on altıncı yüzyılın önemli şairlerinden Fuzûlî, Allah'a yakarıшта bulunarak onun lütfunu istemiş, ona varmayan yolu kendisine göstermemesi için niyazda bulunmuştur. Ayrıca Allah'tan gayrı hiçbir şeyi istemediğini vurgulayan şair, sadece onun dostlarının kendisine dost olmasını dilemiştir. Allah için yaptığı ibadetlerinin verilen nimetler karşısında değerinin olmadığından bahseden Fuzûlî, Allah'tan merhamet beklemiştir.

Yâ Rab hemîşe lutfunu et reh-nümâ bana
Gösterme ol tarîkı ki yetmez sana bana

Kat' eyle âşinâlığım andan ki gayrdır
Ancak öz âşinâların et âşinâ bana

Yok bende bir amel sana şâyeste âh eger
A'mâlime göre vere adlin cezâ bana (Gölpınarlı, 2005: 10).

On yedinci yüzyıl şairlerinden Nef'î, Allah'a niyazda bulunarak kerem ve bağışlanma dilemiş, zor bir durumda olduğundan bahsederek kolaylık istemiştir. Dünyaya dair her şeyi gönlünden çıkarmasını Allah'tan niyaz eden şair, yegâne gayesi Allah olduğu için cennetten bile vazgeçmiştir.

Yâ Râb kerem et bendene ihsân eyle

Düşvâr olan ahvâlimi âsân eyle

Dünyâ hevesinden koma gönlümde eser
İstersem eğer cenneti zindân eyle (Akkuş, 2018: 296).

Murâdî mahlasıyla şiirler kaleme alan III. Murad, aşağıdaki beyitlerde çaresiz olduğunu, içinde bulunduğu durum için bir çare beklediğini ve nefis ile şeytandan kurtulmak istediğini ifade ederek Allah’a münâcâtta bulunmaktadır. Bir yanının ateş bir yanının su olduğundan bahseden şair, içinde bulunduğu bu ikilemden kurtulmak için Allah’a yalvarmaktadır.

Çâresüz kaldım Hudâyâ çâre kıl yâ Rab bana
Nefs ü şeytândan halâs eyle beni iy pâdişâ

Bir yanum âteş olupdur bir yanum da oldı su
Od ile su arasından sen beni eyle rehâ (İsen, 2011: 258).

On altıncı yüzyıl şairlerinden Bursalı Rahmî *Şâh u Gedâ* adlı mesnevisinde Allah’ın rahmetinin sayısız olduğundan bahsederek Vâcibü’l-vücûd olan Allah’tan yardım istemiştir. İkinci beyitte ise kendisinin işinin hata ve günah olduğunu ifade etmiş, rahmet ve merhamet sahibi olan Allah’tan bağışlanma dilemiştir.

Rahmetün bî-‘aded inen bî-‘ad
Meded ey vâcibü’l-vücûd meded

Benüm işüm hatâ vü züll ü günâh
Senün işün ‘atâ durur her gâh (Birici, 2007: 52).

Daha çok manzum biçimde kaleme alınan münâcâtların mensur örneklerinin en önemlilerinden biri on beşinci yüzyıl sanatkârı Sinan Paşa’nın *Tazarru-nâme* ismiyle yazdığı eseridir.

Îlâhî! Şu cemâline müştâk olan gönülleri bu hâkdân-i gurûrdan sâhat-i sarây-i sürûruna sen hidâyet et ve şu visâline müteattış olan dilleri bu hevâcir-i bevâdî-yi dalâletten zülâl-i sebzezâr-i rahmetine sen delâlet et. Bakâ isteyen cândan vücûd âfetlerini sen def' et; dirlik uman gönülden varlık hicâbını sen ref' et. Cân seyrin isteyene şer' yolunu tarîk et; yokluk yoluna gidene tevfiğini refik et (Tulum, 2014: 167).

Günümüzde de münâcât türünün manzum ve mensur örneklerine rastlanmaktadır. Bu örneklerden biri de mensur bir şekilde yazılmış olan *Duâ-i Müstecâb*'dir.

1. Duâ-i Müstecâb

İslam'da duanın mahiyetine dair birçok bilgi, ayet ve hadisler ışığında ortaya konmuştur. Bununla birlikte Allah'ın kulunun duasına karşılık verdiği ve duanın tesirinin göz ardı edilmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Dua sözcüğü TDK Sözlüklerinde (URL-1) "Allah'a yalvarma, bir şeyin olmasını veya olmamasını isteme; Allah'a yalvarmak için söylenen dinî metin, yakarış" şeklinde tarif edilmiştir. Devellioğlu (2011: 874) ise müstecâb sözcüğünü "isticâbe edilmiş, kabul olunmuş (dileği)" şeklinde tanımlamıştır.


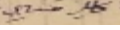

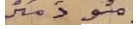
Duâ-i Müstecâb başlığı altında yazılmış bu münâcât metni, türünün belirgin özelliklerini barındırmaktadır. Mensur bir münâcât örneği sayılabilecek bu metin, Şeyh Abud Efendi¹ tarafından kaleme alınmıştır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde çalışmaya konu olan münâcâtın

¹ Şeyh Abud Efendi, 1908 tarihinde Palu'nun Andılar (Sağona) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası yörenin önemli âlimlerinden Şeyh Ömer Efendi, annesi ise Zarife Hanım'dır. Andılar (Sağona) Medresesinde dedesi Şeyh Muhammed Efendi'nin (Hacı Baba) yanında eğitim alan Şeyh Abud Efendi, daha sonra Palu'nun Karşıbahçeler Mahallesi ile köylerinden Tarhana, Yarımtepe (Argat), Karataş (Kadıyan); Alacakaya'nın Gürçubuk (Şarh); Kovancılar'ın Saraybahçe (Çınaz) köylerinde fahri imamlık yapmıştır. Şeyh Abud Efendi, görev yaptığı yerlerde birçok talebe yetiştirerek ilmî sahaya önemli katkılar sağlamıştır. Palu ve yöresinde kanaat önderi görevi üstlenerek halkın birçok sorununu çözüme kavuşturmuştur. Yetiştirdiği birçok talebe ve verdiği sohbetlerle hafızalarda yer edinen Şeyh Abud Efendi, 1975 yılında hac farızasını yerine getirdikten sonra uzlet hayatını tercih ederek evinde ağırladığı misafirlerine dinî hizmetlerde bulunmuş, 2002 yılında vefat etmiştir.

birtakım ifadelerine hem yazılı hem de sözlü kültür ürünlerinde rastlanmıştır. Toplu olarak bu dua metninin çalışılmamış olmasından dolayı hem çeviri yazısının hem de incelenmesinin yapılması önemlidir. Ancak bu dua metninin Şeyh Abud Efendi’ye mi ait yoksa istinsah mı olduğu tespit edilememiştir.

Harekeli ve nesih yazıyla kaleme alınmış bu eserin tamamı 34 yapraktan oluşmaktadır. Ne zaman yazıldığına dair bir bilgi bulunmayan bu mecmuada münâcât dışında hutbeler, nikâh duası, cenaze namazının kılınına dair bilgiler, telkin-i şerif ve birtakım Arapça dua ve metinler bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada mecmuadaki *Duâ-i Müstecâb* başlığı altındaki müstakil bölüm ele alınmıştır. Çalışılan bu bölüm ise 12 yapraktan oluşmaktadır.

Metinde yıpranmadan dolayı okunamayan ve yazımı yanlış olan sözcükler düzeltilerek bu sözcüklerin orijinal hâli esas alınmış ve bu husus dipnotta belirtilmiştir:

 İlâhî (s. 8)  (...) (s. 9)  ‘âmîl (s. 8)
 müdemmer (s. 13)

Metinde Eski Anadolu Türkçesinin imla özelliklerini yansıtan kelimelere de rastlanmaktadır:

çonşu (s. 12) hayırlıg (s. 13) ılan (s. 19)

Duâ-i Müstecâb mensur bir şekilde kaleme alınmıştır. Metinde birtakım Arapça ifadeler bulunsa da okuyucu tarafından kolayca anlaşılabilir sade bir dil tercih edilmiştir:

‘İlimde ve dінде bize yardım edenleri[n] Hâk Te‘âlâ mâllarına ve ‘ömürlerine bereketler ihsân eyleye. Bedenlerine şîhhat ve ‘âfiyet verip kul borcundan ve zâlim şerrinden emîn edip düşmânımızı zelîl eyle. Dünyâ ve âhîretimizi ma‘mûr eyle. Bizi burada cem‘ etdiği[n] gibi cennet maqâmında dağı bizi cemî‘ eyle. Cümlemizi haşr u neşirde Hâbibe çonşu eyle. (s. 12)

Metinde birtakım ayet ve Arapça ifadelerin duanın seyrine göre kullanıldığı görülmektedir:²

Ravzeten min riyâzi’l-cinân³ (s. 10)

² Ayet mealleri, <https://kuran.diyaret.gov.tr/> adresinden alınmıştır.

³ “Cennet bahçelerinden bir bahçe.”

Yevmen fe-yevmen 'ānen fe-'ānen⁴ (s. 10)

Udhulūhā bi-selāmin āminin⁵

Kulū veşrebū hanīen bi-mā esleftum fi'l-eyyāmi'l-ḥāliye⁶

Allāhumme yā ḥafīyye'l-elṭāf neccinā mimmā neḥāfu⁷

Dua metninde Allah'a farklı hitaplarla bir yakarışın olması teslimiyet ve ihlasın belirtisi olarak gösterilebilir:

Ol Ḥālīḳ-ı lem yezel ve ol şāni' -i bī-bedel.⁸ (s. 3-4)

Ol Ḥālīḳ-ı lem yezel ve ol şāni' -i bī-beden⁹ (s. 5)

Münâcâtın giriş bölümünde işlenen bütün günahlara tövbe edilerek bu günahlardan bağışlanma dilenmektedir. Bu husus, duaya başlarken maddi temizliğin yanında manevi bir temizliğin gerekliliği açısından önemlidir:

Ey benim Rabbim! Eger benden küfür ve 'isyân ve şirk ve benim elimden ve ağızımdan ve gözümünden vesâ'ir â'zâ-i cevârihlerimden 'amden ve kasden sehven ve ḥaṭâ'ın benden şâdir o[!]muşlar ise ben onların bir cümlesine tevbe etdim, rucû' ve pişmân ve nâdim [ol]dum. Dîn-i İslâma girdim ve dîn-i İslâmı kabûl etdim. (s. 1-2)

Kâinatın yaratılma sebebi kabul edilen Hazret-i Muhammed'in münâcâttaki ilk yakarışta aracı kılındığı görülmektedir:

Ḥabîbin ḥürmetine ḥayr eyleye. Yâ Rabbi! Senin ve Resûlün rızâ-i şerîfi[y]le olan işi işlemek naşîb ve müyesser eyle. Senin ve Resûlün rızâsı olmayan işi eden kullarından eyleme[ye]sin.

(s. 4)

Münâcâttaki duaların kabulü için mübarek ay ve günlerin hatırına Allah'a niyazda bulunulmuştur:

İlâhî yâ Rabbi! Ramazân-ı şerîfin ḥürmetine ve Berât gecesi ḥürmetine, 'aşûrâ günü ḥürmetine, cum'a gecesi ḥürmetine, mübarek a[y]lar

⁴ "Günden güne, an be an."

⁵ "Esenlikle, güvenle girin oraya!" (denecek). (Hicr: 15/46)

⁶ "Onlara 'Geçmiş günlerde yaptıklarımıza karşılık olarak âfiyetle yiyin için' denir." (Hâkka: 69/24)

⁷ "Ey gizli lütfe eden Allah'ım! Korktuğumuzdan bizi muhafaza et."

⁸ "Ebedî olan bir bedel olmaksızın var eden Yaratıcı!"

⁹ "Ebedî olan bir cismi olmaksızın var eden Yaratıcı!"

hürmetine, mübârek sa‘atler hürmetine. İlähî yâ Rabbi! Mübârek günler hürmetine bizleri iki cihânda şermsâr etmeyesin. (s. 21-22)

Münâcâtlarda kulun birçok ihtiyacı Allah’a arz edilir. Dolayısıyla elimizdeki metinde de birçok konudan bahsedilmiştir. Ele alınan konulardan bazıları kısa başlıklar hâlinde örneklendirilerek şöyle sıralanabilir:

Ahlak

Yâ Rabbi! Kendi rahmetine, fazlınla keremine ahlâk-ı hamîdi qalbimden ilkâ edip ahlâk-ı nemîmeyi qalbimden ihrâc eylesesin.

(s. 4-5)

Bereket

Ĥabîbin hürmetine mâlımıza, kesbimize bereketler ihşân eylesesin.

(s. 5)

Sıhhat

Âyât-ı şerîfin hürmetine bedenlerimize şihhât ve ‘âfiyet ve selâmet ihşân eyle. Marâzıdan ve saqâmlardan ve ‘illetlerden hıfz u ĥimâye eyle. (s. 5)

İnsan Uzuvarı

Ol ĥâlîk-ı lem-yezel ve ol şâni‘ i bî-beden olan Allâh! Bizi el, ayak ve göz, kulaq, dil ve ‘aql ni‘metinden ayırma. (s. 5-6)

Kötü Kimseler

Dili dost ve qalbi düşmân şerrinden ve fesâdların şerrinden ve ĥasûdların ĥasedinden ve a‘dâların keydinden ve fâsıqların fısqından ve kâziblerin kızbinden ve baĥîlden ve kibirden ve sâriqlerin şerrinden cümlemizi hıfz u ĥimâye eyle. (s. 6-7)

Aile

Oğul ve uşaklarımızı ve ehl u ‘ıyâlimizi şâlihlerden eyle. (s. 7)

Âlimler

‘Âlimlerimizi ‘âmîl eyle. (s. 8)

Fakir ve Zengin

Fuqarâlarımızı şâbirîn eyle, aĥniyâları kâni‘ ve şâkir eyle. (s. 8)

Eceli Yakın Olanlar

Eceli yakın gelmişler[e] ĥüsn-i ĥâtimler naşib eyle. ‘Arş-ı a‘lânın ve melâike’l-muqarrebîn hürmetine (...) şehâdet üzere ĥatim eyle. (s. 9)

Anne ve Baba

Allâhu zu'l-celâl Hâzretleri, vâlideynimize râhatlar ihsân eyleye. (s.9)

Ahirete İrtihal Edenler

Cemî' mevtâlarımıza rahmet ihsân eyleye. 'Azâbda ise mağfîret eyleye. Ni' metde ise ni' metlerini ziyâde eyleye. Cennet baqçelerini naşîb eyleye. (s. 9)

Cami Cemaati

Câmî' -i şerîfi binâ edenlerin maqâmın cennet baqçesi eyleyesin. İlâhî yâ Rabbi! Ve cennet ni' metleri[yle] mesrûr eyle. Ecirlerini zâyî' eyleme. İmâmını, müezzini, ferrâşını, haţîbini, cemâ' atını 'afv eyle, mağfîret eyle. (s. 11-12)

İslam Askerleri

İlâhî yâ Rabbi! 'Asâkir-i İslâma nuşret veresin. A' dâ-yı dîni maqhûr ve müdemmer eyle. Haqîr u zelîl eyle. (s. 13)

Devlet Yöneticileri

Ĥabîbin ĥürmetine pâdişâh-ı dîn-i İslâmî muzaffer eyle. 'Azîz u 'alî eyleye. (...), heybetini, a' lâlarını qalbine ilkâ eyle. Fâzîl eyleyip şerî' at-ı muţahhar[a]dan ayırma. A' dâsın üzerine gâlib eyle. A' dâlarını ĥor u haqîr, zelîl eyle. Vezîr ü vüzerâsını, vekîl u vükelâsını şer' -i şerîfden ayırma. (s. 14-15)

Kabir

İlâhî yâ Rabbi! Qâbrimizi **ravzeten min riyâzi'l-cinân** edip **ĥufreten min ĥuff[e]rin nirân** eyleme. (s. 16)

Münker ve Nekir

İlâhî [yâ] Rabbi! Münker ve Nekir sū'âlîni ve cevâbını bize âsân [ede]sin. (s. 16)

Cennet

Bizi burada cem' etdigi[n] gibi cennet maqâmında daĥı bizi cemî' eyle. (s. 12)

Ahiretteki Ceza

'Azâbından ve vaĥşetinden, qaţrân gömleginden bizi ĥıfz edip cennetden fetih-yâb edesin. Hedâyâlar ile mesrûr eyle. Kıyâmet ahvâlinden, ze[bâ]nîler şerrinden ĥıfz ve Resûl-i Ekrem şefâ' atına maţhar eyle. (s. 17) Şîrât köprüsünden berq-ı ĥatîf gibi geçen

kullarından eyle. Mücrimler[den] eyle[me]. Cehenneme düşenlerden eyleme. (s. 18) Hâbîbin hürmetine bizi cehennem 'azâbından ve 'iķâbından, hamîminden, (...) kumından, kaķrân u zemheririnden, ılan ve 'aķâribinden nâr u duĥânından hıfz u ĥimâye eyle. (s. 19)

Hac


Zât-ı şerîfin cemâliyle müşerref ĥuccâc-ı Müslimîne selâmetle naşîb ve müyesser eyleyip ĥayırlıĥ ile ehl ü 'ıyâllerine ulaşıdır. Hacc-ı şerîflerini kabûl edip bizleri du'â-i müstecâblarına mażhar eyle. (s. 12-13)

2. Duâ-i Müstecâb'ın Çeviri Yazısı

Hazâ Du'â-i Müstecâb Bi'smi'llâhi'r-râhmâni'r-rahîm¹⁰


[1] Estâĥfirullâhe'l-'azîm. (Şelâşe¹¹ merrâtin.) Ellezî lâ ilâhe illâ huve'l-ĥayyu'l-ķayyûm. Ve etûbu ileyhi ve nes'eluhu tevbete ve'l-maĥfirete ve'l-hidâyete le-nâ innehu huve't-tevvâbu'r-rahîm. Cevvâdu'l-kerîm. Allâhumme¹², ey benim Rabbim! Eger benden küfür ve 'isyân ve şirk ve benim elimden ve aĥzımdan [2] ve gözümden vesâ'ir â'zâ-i cevârihlerimden 'amden ve ķasden sehven ve ĥaķâ'en¹³ benden şâdir¹⁴ o[l]muşlar¹⁵ ise ben onların bir cümlesine tevbe etdim, rücû' ve pişmân ve nâdim [ol]dum. Dîn-i İslâma girdim ve dîn-i İslâmı kabûl etdim. Ĥaķemu'l-enbiyâ Muĥammedinü'l-Muştafâ şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem. Rabbim! Seniñ câni-i 'alîden getirdiĥin şeylerin bir [3] cümlesine inandım. Dilimle iķrâr ve ķalbimle taşĥîķ eyledim. Cümlesi ĥaķdır ve gerķekdir. **Āmentü bi'llâhi ilâ âĥiri.** (Şelâşe merrâtin.) **Āmentü bi'llâhi ve bi-mâ câe min 'indi Resûli'llâhi ve 'alâ murâdi Resûli'llâhi mucmelen ve mufaşşalan.**¹⁶ **Āmentü bi'llâhi ve bi-mâ câ'e min 'indi'llâhi ve 'alâ murâdi'llâhi mucmelen ve mufaşşalan.** **Āmentü bi'llâhi ve bi-mâ câ'e min 'indi'llâhi ve 'alâ murâdi'llâhi mucmelen ve**

¹⁰ "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla."

¹¹  şeklinde yazılmıştır.

¹² "Allah'ım!"

¹³  şeklinde yazılmıştır.

¹⁴  şeklinde yazılmıştır.

¹⁵ Tarafımızdan eklenen kısımlar, köşeli parantez içerisinde verilmiştir.

¹⁶ "Allah'a inandım, Peygamber'den gelen ve Peygamber'in icmali ve tafsili olarak emrettiğine iman ettim."

mufaşşalan. Ol Hâlık-ı lem yezel ve ol [4] şâni' i bî-bedel¹⁷ Allâh! Cümlemizi bu i' tikâd üzerinde şâbit¹⁸-kadem eyleye. Cümlemizi tarîk-ı mustakîmden ayırmaya. Hâbîbi¹⁹ hürmetine hayr eyleye. Yâ Rabbi! Senin ve Resûlün rızâ-i şerîfi[y]le olan işi işlemek naşîb ve müyesser eyle.²⁰ Senin ve Resûlün rızâsı olmayan işi eden kullarından eyleme[ye]sin, evliyâ-i kirâmın du'âsı hürmetine. Yâ Rabbi! Kendi rahmetine, fazlınla keremine [5] ahlâk-ı hamîdi qalbinden ilkâ edip ahlâk-ı nemîmeyi qalbinden ihrâc eyleyesin. Hâbîbin hürmetine mâlîmıza, kesbimize bereketler ihsân eyleyesin. Âyât-ı şerîfin hürmetine bedenlerimize şîhhat ve 'âfiyet ve selâmet ihsân eyle. Marâzlardan ve saqamlardan ve 'illetlerden hıfz u himâye eyle. **Ol hâlık-ı lem yezel ve ol şâni' i bî-beden**²¹ [6] olan Allâh! Bizi el, ayak ve göz, kulağ, dil ve 'aql ni' metinden ayırma. (Âmin.) Şer' -i şerîfden, imân-ı kâmil ve Qur'andan ayırma. Dili dost ve qalbi düşmân şerrinden ve fesâdların şerrinden ve hasûdların hasedinden ve a' dâların keydinden ve fâsıkların fisqından ve kâzîblerin kizbinden ve bahîlden²² ve kibirden ve sârikerin şerrinden [7] cümlemizi hıfz u himâye eyle. Oğul ve uşaklarımızı ve ehl u 'iyâlimizi şâlihlerden eyle. 'Âlim ü 'âmil ve kâmillerden²³ eyle. Dîn-i mübîne ve şer' -i şerîfe Muhammedinü'l-Muştafâya hâdim eyle. Şeytân şerrinden emîn eyle. Cümlemizi kul borcundan hâlaş ve zamân hâkimlerinden ve zâlimlerin ve a'vânilerin²⁴ zulmundan ve şerrinden emîn eyle. Meşâyih-ı 'izâmın du'âsı hürmetine [8] takşîrâtımızı 'af[v] eyle ve 'ayblarımızı setr edesin. (Âmîn.) 'Âlimlerimizi 'âmil²⁵ eyle. Fuqarâlarımızı şâbirin eyle, ağniyâları kâni' ve şâkir eyle. Medyûn olanları hâlâş ve mahebûsları azâd eyle ve cümlemize meded 'inâyet eyle. Ve hasta olanlara şifâlar ve dertlilere devâlar ve evlâdı o[l]mayanlara hayırlı evlâdlar ihsân eyle. İlâhî²⁶ yâ Rabbi! [9] Eceli yakın gelmişler[e] hüsni hâtimler naşîb eyle. 'Arş-ı

¹⁷ "Ebedî olan bir bedel olmaksızın var eden Yaratıcı!"

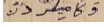
¹⁸  şeklinde yazılmıştır.

¹⁹  şeklinde yazılmıştır.

²⁰ Cümledeki anlatım bozukluğunu gidermek için "eyleye" sözcüğü "eyle" şeklinde düzeltilmiştir.

²¹ "Ebedî olan, bir cismi olmaksızın var eden Yaratıcı!"

²²  şeklinde yazılmıştır.


²³  şeklinde yazılmıştır.

²⁴  şeklinde yazılmıştır.


²⁵  şeklinde yazılmıştır.

²⁶  şeklinde yazılmıştır.


a' lānın ve melâike'l-muḫarrebîn hürmetine (...) ²⁷ şehâdet üzere ḫatim eyle. (Āmīn.) Allāhu zu'l-celāl Ḥazretleri, vālideynimize rāḫatlar iḫsān eyleye. Cemī' mevtālarımıza rahmet iḫsān eyleye. 'Azābda ise maḡfired eyleye. Ni' metde ise ni' metlerini ziyāde eyleye. Cennet baḫçelerini naşīb eyleye. Cümlemizi[n] ḫabirini [10] ravzeten min riyāzi'l-cinān ²⁸ eyleye. Cennetden (...) ²⁹ ḫufreten min ḫufren nirān ³⁰ eylemeye. Üstādımıza ³¹ ḡanī rahmetler iḫsān eyleye. 'İlmīni, taḫvāsını (...) ³² vera' ını yevmen fe-yevmen ānen fe-ānen ³³ ziyāde eyleye. Cümle 'ulemā ḫarındaşımızı, atamızları (?) ³⁴, 'ālim ve vā' iz nāşīḫdan (?) eyleye. **Yevmen fe-yevmen ānen fe-ānen** 'azīz fāzıl ḫaryemizi, vesāir birāder [11] Müslümān olanları ḫaḫt-ı ³⁵ şerrinden ve ta' ūn ve belālardan emīn eyleye. Kürsiyy-i mu'azzam ve ḫalem-i münevver ve levḫ-i maḫfūz hürmetine şāḫib-i ḫayrātını eḫ' āf-ı muzā' af eyleyip ecrini zāyi' eyle[me]ye. Cāmi'-i şerīfi binā edenlerin maḫāmın cennet baḫçesi eylesin. İlāhī yā Rabbi! Ve cennet ni' metleri[yle] mesrūr eyle. Ecirlerini zāyi' eyleme. İmāmını, müezzini, ferrāşını, ḫaḫibini, cemā' atını [12] 'afv eyle, maḡfired eyle. 'İlimde ve dīnde bize yardım edenleri[η] Ḥaḫ Te'ālā māllarına ve 'ömürlerine bereketler iḫsān eyle. Bedenlerine şīḫḫat ve 'āfiyet verip ḫul borcundan ve zālīm şerrinden emīn edip düşmānımızı zelīl eyle. Dünyā ve āḫiretimizi ma' mūr eyle. Bizi burada cem' etdiği[n] gibi cennet maḫāmında daḫı bizi cemī' eyle. Cümlemizi ḫaşr u neşirde Ḥabībe ḫonşu eyleye. Zāt-ı şerīfin [13] cemāliyle müşerref, ḫüccāc-ı Müslimāne selāmetle naşīb ve müyesser eyleyip ḫayırlıḡ ile ehl ü 'ıyāllerine ulaşdır. Ḥacc-ı şerīflerini ḫabūl edip bizleri du'ā-i müstecāblarına maḫḫar eyle. İlāhī yā Rabbi! 'Asākir-i İslāma nuşret veresin. A' dā-yı dīni maḫḫūr ve müdemmer ³⁶ eyle. Ḥaḫīr u zelīl eyle. [14] Kāfir-i ḫāksarı muḫmaḫil eyle. Emegini, emvālını, evlādını 'asākir-i İslāma esīr edip guzāt-

²⁷  şeklinde yazılmıştır. Metinde okunamayan sözcükler (...) şeklinde gösterilmiştir.

²⁸ "Cennet bahçelerinden bir bahçe."

²⁹  şeklinde yazılmıştır.


³⁰ "Cehennem çukurlarından bir çukur."

³¹  şeklinde yazılmıştır.

³²  şeklinde yazılmıştır.

³³ "Günden güne an be an."


³⁴ Doğruluḡundan şüphe edilen sözcükler (?) şeklinde gösterilmiştir.

³⁵  şeklinde yazılmıştır.

³⁶  şeklinde yazılmıştır.

musâfirîni 'azîz ve dîl-güşâ eyle. Ve bizleri du'âlarına mazhar eyle. İlâhî yâ Rabbi! Qur'an-ı 'azîmu's-şân hürmetine cümle mü'min karındaşlarımıza meded ve 'inâyet eyle. Ve günâhlarını 'afv mağfîret eyle. Hâbibin hürmetine pâdişâh-ı dîn-i İslâmı muzaffer eyle. [15] 'Azîz u 'alî eyleye. (...) ³⁷, heybetini, a'lâlarını kalbine ilkâ eyle. Fâzîl eyleyip şerî'at-ı mu'tahhar[a]dan ayırma. A' dâsın üzerine gâlib eyle. A' dâlarını hor u haķîr, zelîl eyle. Vezîr ü vüzerâsını, vekîl u vükelâsını şer'-i şerîfden ayırma. Sîne-i merhâmetlerini faķîr u fuķarâ ü[ze]rinden zâ'il eylemeyip zulm-ı kaķır (?) edenleri işlâh [eyle]. (Âmîn.) İlâhî yâ Rabbi! Evliyâ-i [16] kirâmın du'âsın hürmetine sen ³⁸ zât-ı mevtimizi âsân edesin. 'Aş u cû' dan bizi hıfz u himâye edesin. İlâhî yâ Rabbi! Şeytân-ı merdûdun mekr u hilesinden hıfz edip imân selâmeti naşîb edesin. Tevfîkin ³⁹ bize refîk ⁴⁰ edesin. İmânımızı bize yoldaş edesin. İlâhî yâ Rabbi! Kâbrimizi **ravzeten min riyâzi'l-cinân** ⁴¹ edip **hufreten min huf[e]rin nirân** ⁴² eyleme. İlâhî [yâ] Rabbi! Münker ve Nekir sū'âlîni ve cevâbını bize âsân [ede]sin. [17] 'Azâbından ve vahşetinden, kaķrân gömleğinden bizi hıfz edip cennetden fetih-yâb edesin. Hedâyâlar ile mesrûr ⁴³ eyle. Kıyâmet ahvâline, ze[bâ]nîler şerrinden hıfz ve Resûl-i Ekrem şefâ'atına mazhar eyle. İlâhî yâ Rabbi! Livâ'ü'l-hamd bayraķı altında bizleri haşr eyle. Defter-i a' mâlimizi sağ elimize veresin, şol eline veren kullarından eylemeye[sin]. İlâhî yâ Rabbi! Hesâbımızı [18] yesîr eyle. Hayr-ı mîzânımızı şaķil eyle. 'İķâb u 'azâbından hıfz u himâye eyle. Şîrât köprüsünden berķ-ı hatîf gibi geķen kullarından eyle. Mücrimler[den] eyle[me]. Cehenneme düşenlerden eyleme. İlâhî yâ Rabbi! Hâdimlerimizi ⁴⁴ hâzîne-i ğaybından râzî edip 'ayblarımızı setr eyle. Günâhlarımızı 'af[v] ve mağfîret eyle. İlâhî yâ Rabbi! [19] Hâbibin hürmetine bizi cehennem 'azâbından ve 'iķâbından, hamîminden, (...) ⁴⁵ kumından, kaķrân u zemheririnden, ılan ve 'aķâribinden nâr u duĥânından hıfz u himâye eyle. İlâhî yâ Rabbi! Kendi rahmetine, fazlına, keremine havz-ı

37  şeklinde yazılmıştır.


38  şeklinde yazılmıştır.

39  şeklinde yazılmıştır.

40  şeklinde yazılmıştır.

41 "Cennet bahçelerinden bir bahçe."

42 "Cehennem çukurlarından bir çukur."

43  şeklinde yazılmıştır.

44  şeklinde yazılmıştır.

45  şeklinde yazılmıştır.

kevşerden⁴⁶ şu içen kullarından edip duhûl-ı evlâ eyle. Cenâb-ı ‘Âliyyede dâhil [eyle]. (Âmin.) İlâhî yâ Rabbi! [20] Udḥulūhâ bi-selâmin âminîn⁴⁷ diyen kullarından eyle. Kulū veşrebū hanîen bi-mâ kuntum te‘melūn⁴⁸ [diyen] kullarından eyle. Kulū veşrebū hanîen bi-mâ esleftum fi‘l-eyyâmi‘l-ḥâliye⁴⁹ diyen kullarından eyle. Kulū ve temette‘ ū ḳalîlen innukum mucrimūn⁵⁰ diyen kullarından eyle[me]. Kulū veşrebū (...) ⁵¹ diyen kullarından eyleme. İlâhî yâ Rabbi! Cennet ni‘metleriyle şâd eyle. [21] İlâhî yâ Rabbi! Ḥabîbin ḥürmetine Resûl-i Ekrem Nebiyy-i Muḥterem şallâ‘illâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem efendimiz ḥazretleri[y]le cemâl-i şerîfiyle müşerref eyle. (Âmin.) İlâhî yâ Rabbi! Ramazân-ı şerîfin ḥürmetine ve Berât gecesi ḥürmetine, ‘aşûrâ günü ḥürmetine, cum‘a gecesi ḥürmetine, mübârek a[y]lar ḥürmetine, mübârek sa‘atler ḥürmetine. [22] İlâhî yâ Rabbi! Mübârek günler ḥürmetine bizleri iki cihânda şermsâr etmeyesin. Âmin yâ Mu‘în⁵². Allâhummeḥfıznâ yâfiḍu min cemî‘il-belâ‘i ve‘l-ebrâr.⁵³ Allâhummeḥfıznâ yâfiḍu min cemî‘il-belâ‘i ve‘l-ebrâr. Allâhummeḥfıznâ yâfiḍu min cemî‘il-belâ‘i ve‘l-ebrâr. Allâhumme yâ ḥafiyye‘l-eltâf neccinâ mimmâ neḥâfu⁵⁴. Allâhumme yâ ḥafiyye‘l-eltâf neccinâ mimmâ neḥâfu [23] Allâhumme yâ ḥafiyye‘l-eltâf neccinâ mimmâ neḥâfu. Allâhumme inneke ‘afuvvun kerîmun raḥîmun tuḥibbu‘l-‘afve fe‘fû annâ yâ kerîm yâ ze‘l-celâli ve‘l-ikrâm. (Üç ‘aded tekrar.) Yâ erḥame‘r-raḥîmîn yâ ḳâḍiye‘l-ḥacât (4 ‘aded) yâ ḥâdiye‘l-muḍillîn. Allâhumme ente ‘âlimu bi-‘uyûbinâ festur heyâ settâru ve ente ‘âlimun bi-ḥavâcine yâ ḳâḍiye‘l-ḥacât. Allâhumme inni e‘ûzu bi-ke min ḥızyı‘d-dünyâ ve ‘azâbi‘l-âḥireti. Bi-raḥmetike yâ erḥame‘r-raḥîmîn. [24] Ve‘l-ḥâmdulillâhi rabbi‘l-

⁴⁶  şeklinde yazılmıştır.

⁴⁷ "Esenlikle, güvenle girin oraya!" (denecek). (Hicr: 15/46)

⁴⁸ "Yaptıklarımızın karşılığı olarak şimdi âfiyetle yiğün için." (Mürselât: 77/43)

⁴⁹ "Onlara 'Geçmiş günlerde yaptıklarımıza karşılık olarak âfiyetle yiğün için' denir." (Hâkka: 69/24)

⁵⁰ "Siz de (dünyada) yiğün için, biraz daha faydalanın! Şüphe yok ki suça batmış durumdasınız." (Mürselât: 77/46)

⁵¹  şeklinde yazılmıştır.

⁵²  şeklinde yazılmıştır.

⁵³ "Allah'ım! Yerden gelen bütün belalardan bizi muhafaza et."

⁵⁴ "Ey gizli lütfeden Allah'ım! Korktuğumuzdan bizi muhafaza et."

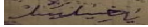
‘âlemîn.⁵⁵ Sallû [‘alâ] Muḥammedin, şallû ‘alâ şeffî‘-i zunûbinâ Muḥammedin, şallû ‘alâ Ḥabîbinâ Muḥammedin, şallû ‘alâ ṭabîbi ḳulûbinâ Muḥammedin. Allâhumme şalli ‘alâ Muḥammedin ve ‘alâ ‘ali Muḥammedin. Âmin âmin âmin yâ Mucibe sâğîrîn. Yâ delîle’l-muteḥayyirîn yâ ğiyâşenâ⁵⁶ seydidinâ Ḥazret-i Muḥammed Muşţafâ.⁵⁷

Selâmet ve temmet

Sonuç

Klasik Türk edebiyatında önemli dinî türlerden biri de münâcâtlardır. Allah’a yakarışı konu edinen münâcâtlar, manzum ve mensur şekilde kaleme alınabilmektedir. Türk edebiyatında birçok örneği mevcut olan münâcâtların bir örneği de Elazığ’ın Palu ilçesinde bulunmaktadır. Şeyh Abud Efendi’nin kendi el yazısıyla yazılan bu dua metninin kendisine mi ait yoksa istinsah bir metin mi olduğu tespit edilememiştir. Dua metninin ne zaman yazıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Mensur bir şekilde oluşturulan ve *Duâ-i Müstecâb* adıyla bilinen bu metin, mecmua şeklinde oluşturulan bir defterin son bölümünde bulunmaktadır. Harekeli metin, 12 yapraktan oluşmakta her sayfa 9-10 satırdan meydana gelmektedir. Metinde bazı sözcüklerinin yazımının yanlış olduğu görülmekle beraber bu sözcüklerin orijinal hâli esas alınarak dipnotta belirtilmiştir. Dua metninde konunun işlenişine göre birtakım Arapça ifadeler ve ayetlerin kullanılması metne zenginlik katmıştır. Sade bir dille yazılan metinde çeşitli dualar bulunmaktadır. İslam askerleri, aile, ahlak, fakirlik ve zenginlik, sıhhat, kabir, Münker ve Nekir, cennet, sırat, kötü kimseler konulu dualar metindeki dualardan

⁵⁵ “Ey merhametlilerin en merhametlisi, ey hacetleri yerine getiren, ey delalette olanları hidayete erdiren, ey cömert ve celal ve ikram sahibi olan Allah’ım! Şüphesiz sen affedicisin, cömertsin, merhamet edensin, affi sevensin bizleri de affet. Ey Settâr olan Allah’ım! Bizim ayıplarımızı ve hacetlerimizi bilen sensin, günahlarımızı ört. Dünyada zelil olmaktan ve ahiret azabından sana sığınırım. Ey merhametlilerin en merhametlisi merhametinle. Hamd âlemlerin Rabb’i olan Allah’a mahsustur.”

⁵⁶  şeklinde yazılmıştır.

⁵⁷ “Günahlarımızın şefaâtçisi, habibimiz, kalplerimizin tabibi Hz. Muhammed’e salat olsun. Muhammed ve ehl-i beytine salat olsun. Âmin âmin âmin ey işitilmeyenleri işiten. Ey şaşkınların yol göstericisi, ey imdatlarımıza koşan efendimiz Hz. Muhammed Mustafa.”

bazılarıdır. Münâcâtın genelinde samimiyet ve içtenliğin öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca duaya başlarken tövbe edilmesi ise günahkâr olan kulun Allah’tan merhamet beklediğini göstermektedir. Metindeki bazı bölümlerde Hz. Muhammed’in aracı kılınması Peygamber’e duyulan muhabbetin ve Hz. Peygamber’in Allah katındaki değerinin tezahürüdür.

İnsanoğlunun acizliği, güçlükler karşısındaki çaresizliği Allah’ı sığınacak bir kapı olarak görmesine vesile olmuştur. Arz-ı hâlini tam bir teslimiyet ve içtenlikle ifade etmek üzere yazılan münâcât türündeki eserlerin örnekleri hem sözlü hem de yazılı kaynaklarda görülmektedir. Dinî ve edebî geleneğe katkı sunması beklenen bu tür eserlerin her dönemde yazılacağı gerçeği göz önünde bulundurularak bu metinlerin ortaya çıkarılması önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Metin. (haz.) *Nef’î Divanı*. Ankara: ekitap.ktb.gov.tr, 2018.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206118/nefi-divani.html>
- Birici, Sevim. (haz.) *Şâh u Gedâ (Şâh u Dervîş) Mesnevileri ve Bursalı Rahmî’nin Şâh u Gedâ’sı*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 2007.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. (haz.) *Fuzûlî Divânı*. İnkılâp Yayınları, 2005.
- İsen, Mustafa. “Türler”. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. ed. Mustafa İsen. 258. Ankara: Grafiker yayınları, 2011.
- Koç, Hamza. “Eski Türk Edebiyatında Edebî Türler”. *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler (Nazım Şekilleri, Edebî Türler, Aruz Ve Edebî Sanatlar)*. ed. Özer Şenödeyici. 140. İstanbul: Kut Yayınları, 2019.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.
- Selçuk, Bahir. “Edebî türler ve tarzlar”. *Osmanlı Edebî Metinlerini Anlama Kılavuzu*. ed. Özer Şenödeyici. 113. Kesit Yayınları, 2015.
- Timurtaş, Faruk Kadri. (haz.) *Mevlid-Vesiletü’n-Necât*. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Tulum, Mertol. (haz.) *Tazarru’-nâme Yakarışlar Kitabı (İnceleme- Metin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

http://ekitap.yek.gov.tr/urun/tazarru'-name_563.aspx

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

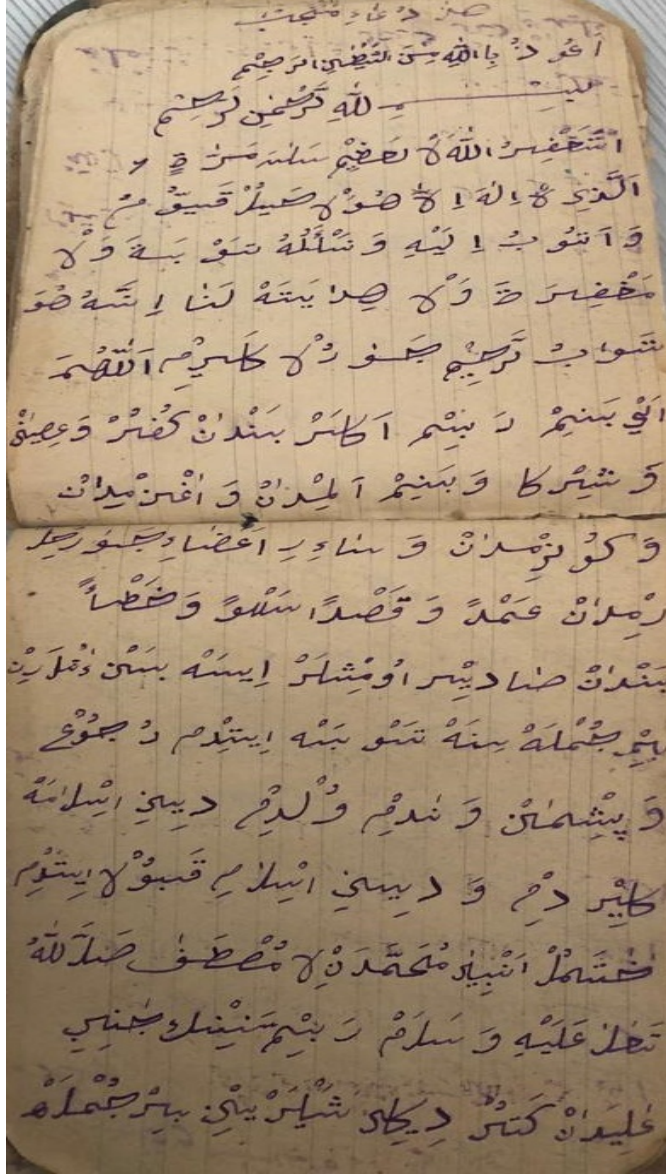
URL-1 Türk Dil Kurumu sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/>

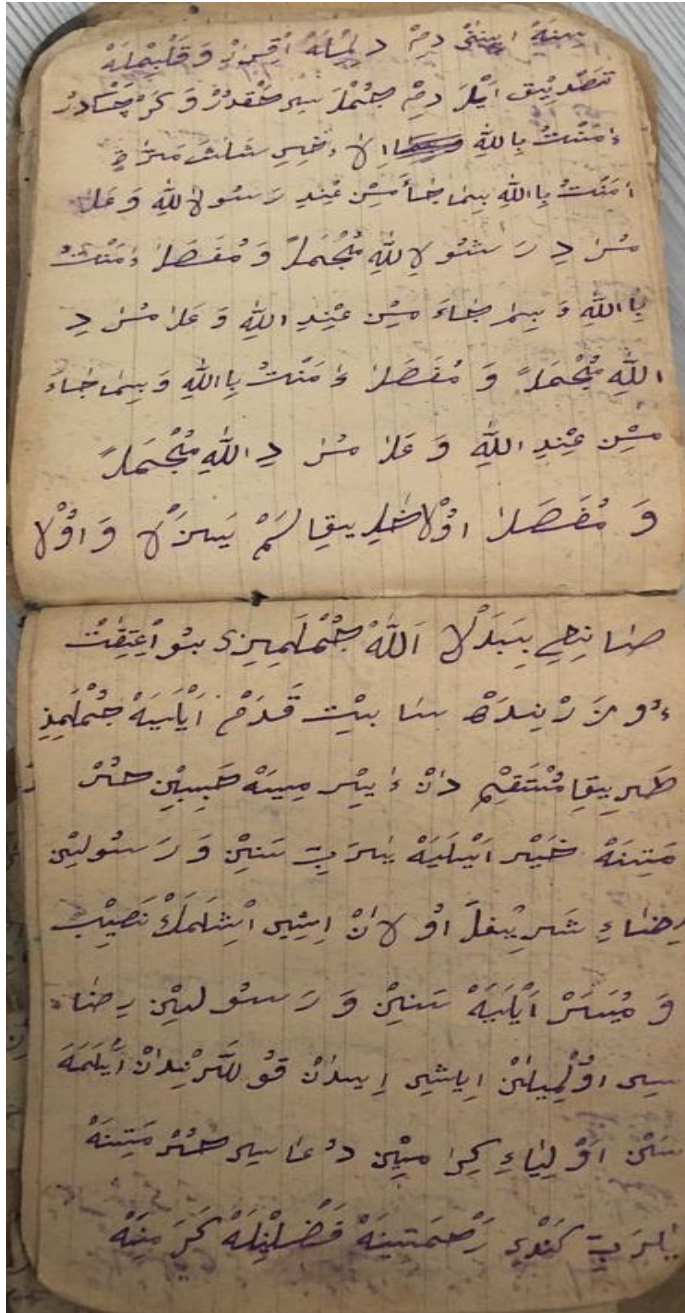
URL-2 Kubbealtı Lugatı, <http://lugatim.com/>

<https://kuran.diyamet.gov.tr/>

EKLER

Ek 1: Tıpkıbasım (1-4. Sayfalar)





Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 94-119

الأضداد في القرآن الكريم وأثرها في اختلاف ترجمات معانيه إلى اللغة التركية

Ahmed Nureddin KATTAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Kastamonu, Turkey

ankattan@kastamonu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2850-8928

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Mart/ March 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/ June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 94-119

Atıf / Cite as: Kattan, Ahmet Nureddin. “ الأضداد في القرآن الكريم وأثرها في اختلاف ترجمات معانيه إلى اللغة التركية / Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd ve Türkçe Meâllerin Farklılıklarına Etkisi [Antonyms in the Holy Quran and their Impact on the Difference in the Translation of its Meanings into the Turkish Language]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 94-119.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1435187>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Antonyms in the Holy Quran and their Impact on the Difference in the Translation of its Meanings into the Turkish Language

Abstract

The Antonyms *Ad'dad* is a rare linguistic phenomenon distinguishing Arabic from other languages. The peculiarity of this linguistic phenomenon makes it the focus of interest of linguists, ancient and modern. This led them to collect words that they considered *Ad'dad*. With the large number of words considered opposites without any criterion, a disagreement arose in saying that they were opposites and in saying whether or not this linguistic phenomenon exists. In contrast, scholars have been divided between those who confirm the existence of this linguistic phenomenon in the Arabic language and those who deny it and refuse to say that it exists in the language and deny its occurrence in the Holy Qur'an in particular. This increased interest in it because it was the cause of disagreement in the interpretation of some Qur'anic verses in which words were considered to be opposites. Just as it was a reason for the difference in interpretation of the verses of the Holy Qur'an, it was also a reason for the difference in the translation of its meanings. Hence, this phenomenon's importance emerged in translating the meanings of the Holy Qur'an. This phenomenon has also affected the occurrence of differences in translations of the meanings of the Holy Qur'an into other languages. This research aims to introduce the role of this linguistic phenomenon and its impact on the differences in translations of the meanings of the Holy Qur'an into the Turkish language and to point out the extent to which the authors of translations of the meanings of the Holy Qur'an take this phenomenon into consideration when dealing with verses that contain words of this type. Then, compare the words they chose in the target language -the Turkish language- with those words, then compare what they chose and see whether they were successful in their choices and the extent to which they are consistent with the opinions of interpreters and linguists.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Antonyms, Linguistic phenomenon, Qur'an translations, Turkish translations.

Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd ve Türkçe Meâllerin Farklılıklarına Etkisi

Öz

Tezât, Arapçayı diğer dillerden ayıran nadir dil olgularındandır. Bu dil olgusunun kendine has özelliği, onu klasik ve modern dönem dilbilimcilerin ilgi odağı haline

getirmiş, bu da onları bu lafızları tezât konusu altında toplamaya sevk etmiştir. Böyle bir dil olgusunun gerçekte var olup olmadığına ilişkin görüş ayrılıklarının yanı sıra, lafızların genellikle düzensiz şekilde çok miktarda toplanması sonucunda, *ezdâd* lafızlardan olduğu konusunda fikir ayrılıkları bulunan kelimelerin sayısında artış meydana gelmiştir. Âlimler, Arapçada böyle bir olgunun mevcut olduğunu kabul edenler ve dilde varlığını, özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiğini reddedenler olarak ayrılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçip geçmediği meselesi, konuya olan ilgiyi arttırmış ve araştırılıp incelenmesine sebep olmuştur. Görüş ayrılıklarının kaynağı, Kur'ân-ı Kerîm'deki *ezdâd* kapsamına girdiği ifade edilen kelimelerin bulunduğu bazı âyetlerin açıklanmasında ortaya çıkmıştır. Kur'ân âyetlerinin açıklama ve tefsirlerinde ortaya çıkan bu görüş ayrılıklarında olduğu gibi, Me'âni'l-Kur'ân tercümesi alanında da bu olgunun önemi ortaya çıkmıştır. Çünkü bu olgu, açıklamalarda yorum farklılıklarına yol açtığı gibi, Me'âni'l-Kur'ân'ların diğer dillere tercümelerinde de farklılıkların meydana gelmesinde etkili olmuştur. Bu çalışma, bu dil olgusunun rolünün ve Me'âni'l-Kur'ân'ların Türkçeye tercümelerindeki farklılıklar üzerindeki etkisinin ortaya konulması ve Me'âni'l-Kur'ân mütercimlerinin, bu kapsama giren kelimelerin geçtiği âyetleri ele alırken bu olguyu ne derece dikkate aldıklarının belirlenmesi amacıyla yapılmıştır. Hedef dil olan Türkçede bu olguyu karşılamak için tercih ettikleri kelimeler ve bu tercihlerin nasıl yapıldığı karşılaştırılmıştır. Tercihlerinde başarılı olup olmadıklarının ve bu tercihlerin Arap dilbilimcilerin ve müfessirlerin görüşlerine ne derece uygun olduklarının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Dil olgusu, *Ezdâd*, Kur'ân tercümeleri, Türkçe meâller,

الأضداد في القرآن الكريم وأثرها في اختلاف ترجمات معانيه إلى اللغة التركية

المخلص

تعد ظاهرة التضاد من الظواهر اللغوية النادرة التي تميزت بها اللغة العربية عن غيرها من اللغات؛ وخصوصية هذه الظاهرة اللغوية جعلها محط اهتمام اللغويين قديماً وحديثاً؛ مما دفعهم إلى جمع ألفاظ عدوها من باب التضاد؛ ومع كثرة الجمع دون ضابط -غالباً- ازدادت الألفاظ التي وقع الخلاف في القول بأنها من باب الأضداد فضلاً عن الاختلاف الحاصل بالفعل بالقول بمحيقة وجود هذه الظاهرة اللغوية من عدمها؛ إذ إن العلماء قد انقسموا بين مؤيد لوجود هذه الظاهرة اللغوية في اللغة العربية ومؤيدٍ عليها وبين نافيٍ ومنكرٍ لها ورافضٍ للقول بوجودها في اللغة ومنكرٍ لورودها في القرآن الكريم على وجه الخصوص. وهذا -أي مسألة ورودها في القرآن الكريم- هو الذي جعل الاهتمام بما يزداد وهو الذي أدى إلى البحث والنظر فيها؛ إذ كانت منشأً للخلاف في تأويل بعض الآيات القرآنية التي وردت فيها ألفاظ قيل أنها من باب التضاد، وكما كانت سبباً في اختلاف تأويل آيات القرآن الكريم كانت سبباً أيضاً في اختلاف ترجمة معانيه؛ فبرزت أهمية هذه الظاهرة في مجال ترجمة معاني القرآن الكريم؛ إذ إن هذه الظاهرة قد أثرت أيضاً في حدوث اختلافات في ترجمات معاني القرآن الكريم إلى لغات أخرى، وقد جاء هذا البحث للتعريف بدور هذه الظاهرة اللغوية وأثرها في اختلاف ترجمات معاني القرآن الكريم للغة التركية، وللإشارة إلى مدى مراعاة أصحاب ترجمات معاني القرآن الكريم لهذه الظاهرة في أثناء ترجمتهم للآيات التي وردت فيها ألفاظ من هذا الباب؛ ثم المقارنة بين ما اختاروه من ألفاظ في اللغة الهدف -اللغة التركية- مقابل تلك الألفاظ، ثم المقارنة بينما اختاروه والنظر فيما إن كانوا قد وقفوا في اختيارهم تلك أم لا ومدى اتساق اختيارهم تلك مع أقوال أهل اللغة والمفسرين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، ظاهرة لغوية، الأضداد، ترجمات القرآن، ترجمات معاني القرآن للتركية.

المدخل

في اللغة العربية -كغيرها من اللغات الأخرى- العديد من الظواهر اللغوية التي شغلت العلماء والباحثين قديماً وحديثاً، ومن بين إحدى هذه الظواهر اللغوية التي تميزت بها اللغة العربية عن غيرها من اللغات ظاهرة التضاد التي كانت محل جدل ونقاش بين منكرٍ لها يرى فيها مطعناً على العربية يسلبها الفصاحة، وبين مؤيدٍ يرى فيها ميزة وخصيصة تمتاز بها عن غيرها من اللغات. ومما زاد من أهمية هذه الظاهرة اللغوية هو ورود بعض الألفاظ القرآنية التي قيل عنها أن من باب التضاد؛ إذ السياق الذي وردت فيه هذه الألفاظ يتطلب أن يحمل اللفظ على معنى آخر غير المعنى الظاهر أو المتعارف عليه ليكون المعنى منسجماً مع السياق الذي ورد فيه هذا اللفظ؛ وكما أدى ورود هذه الألفاظ في الآيات القرآنية إلى حدوث خلاف حولها وحول المعنى الذي جاءت فيه؛ أدى ذلك أيضاً إلى حدوث اختلاف في الترجمات التي عملت على ترجمة معاني القرآن الكريم؛ فكانت هذه الآيات التي وردت فيها هذه الألفاظ موضع اختلاف بين المترجمين؛ إذ أدت هذه الظاهرة إلى نشوء خلاف بينهم في اختيار اللفظ المقابل لهذه الألفاظ في اللغة الهدف -التركية- وقد جاءت هذه الدراسة لعرض نماذج من بعض ترجمات معاني القرآن بغية الوقوف على أثر هذه الظاهرة اللغوية ودورها في الاختلاف الحاصل بين هذه الترجمات ومدى تنبه أصحاب هذه الترجمات إلى هذه الظاهرة اللغوية ومدى اتساق ما ذهبوا إليه مع ما قاله أهل اللغة والمفسرون، وقد عمدنا في عملنا هذا على التعريف أولاً بهذه الظاهرة اللغوية، وذكر آراء العلماء فيها ثم تطرقنا إلى الحديث عن ترجمة معاني القرآن الكريم والصور التي أتت عليها ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية، ثم قمنا بذكر الترجمات التي اعتمدنا عليها في هذا العمل، ثم قمنا بسرد بعض النماذج لبعض الألفاظ التي رأينا أنه قد وقع

فيها اختلاف بين الترجمات التركية وكان للأضداد دور في حدوث هذا الاختلاف، وقمنا بتحليل هذه النماذج التي تم التطرق إليها، وتحليل الألفاظ التي اختيرت لتكون المقابل لهذه الأضداد.

1. ظاهرة الأضداد في اللغة العربية

الأصل في كل لغة أن يُوضع اللفظ الواحد لمعنى واحد؛ ولكن قد تنشأ بعض الظروف تؤدي إلى تعدد المعنى للفظ الواحد أو تعدد الألفاظ لمعنى واحد،¹ وفي أثناء حديث سيبويه عن صفة كلام العرب قال إن العرب "من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين"² والمقصود من النوع الأول - أي اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين - أصل الوضع الذي عليه في كل لغة، وبالنوع الثاني - أي اختلاف اللفظين والمعنى واحد - ما سماه اللغويون فيما بعد بالترادف، أما النوع الثالث وهو اتفاق اللفظ واختلاف المعنى فقد أراد به ما سماه المشترك اللفظي والذي يكون فيه اللفظ الواحد على معنيين فأكثر؛ كالأمة ويراد بها الرجل وحده يُؤتم به، والأمة القامة وقامة الرجل، ومن هذا اللفظ الواحد - أي الذي يأتي على معنيين فأكثر - ما يكون متضاداً في الشيء وضده.³ وهو ما عُرف بالتضاد أو بالأضداد، وهو الذي يتناوله هذا البحث في الدراسة.

1.1. تعريف الأضداد

الأضداد لغة: الأضداد جمع ضد والضد في اللغة كل شيء ضادٌ شيئاً ليغلبه، والسواد ضدُّ البياض والموت ضدُّ الحياة، تقول: هذا ضده وضديده، والليل ضد النهار، إذا جاء هذا ذَهَبَ ذلكُ.⁴ والمتضادان كما يقول ابن فارس في مقاييسه: شيئان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد، كالليل والنهار.⁵ فُضِدُ الشيء وضديدهُ وضديدهُ خلافه⁶ اصطلاحاً: سبق وأن أشرنا إلى أن جذور هذه الظاهرة تعود إلى تقسيم سيبويه الذي يعد من الأوائل الذين انحوا إلى التضاد ضمن حديثه عن تقسيم الكلام في باب اللفظ للمعاني، وقد تلقف الدارسون من بعده هذا التقسيم؛ فقطرب مثلاً يقول في الجزء الثالث من هذا التقسيم: "والوجه الثالث أن يتفق اللفظ ويختلف المعنى؛ فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعداً.... ومن هذا اللفظ الواحد الذي يجيء على معنيين فصاعداً ما يكون متضاداً في الشيء وضده."⁷ وبقي هذا التقسيم هو الأصل الذي سار عليه كل من ألف في الأضداد من بعد قطرب إذ نرى أن السجستاني في حديثه عما حمله على تأليف كتابه الأضداد قد اكتفى بقوله: "حملنا على تأليف هذا الكتاب أنا وجدنا من الأضداد في كلامهم والمقلوب شيئاً كثيراً فأوضحنا ما حضر منه إذ كان يجيء في القرآن الظن يقيناً وشكاً والرجاء خوفاً وطمعاً وهو مشهور

1 انظر رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999)، 308.

2 عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، ت. عبد السلام هارون (بيروت: مكتبة الخانجي، 1988)، 24/1.

3 انظر محمد بن المستنير قطرب، كتاب الأضداد، ت. حنا حداد (الرياض: دار العلوم، 1984)، 70.

4 انظر الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ت. مهدي المخزومي (دار الهلال، ب. ت)، مادة "ض د د" 6/7؛ أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، ت. عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف، ب. ت)، مادة "ض د د" 2564/4.

5 انظر أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت. عبد السلام هارون (دار الفكر: 1979)، مادة "ضد" 360/3.

6 انظر ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ت. عبد الحميد هندواوي (دار الكتب العلمية: بيروت، 2000)، مادة "ضد" 147/8.

7 قطرب، الأضداد، 70.

في كلام العرب، وضد الشيء خلافه وغيره.⁸ ثم جاء ابن الأنباري وذكر في تعريفه بموضوع كتابه "الأضداد" فقال: "وهذا كتاب ذكّر الحروف التي تُوقَعُها العربُ على المعاني المتضادة، فيكونُ الحرفُ منها مؤدِّياً عن معنيين مختلفين".⁹

وقد ظلّ تعريف الأضداد -عند القدماء- موجزاً ومبهماً لا يعطينا تعريفاً شاملاً ودقيقاً لهذه الظاهرة إلى أن جاء أبو الطيب اللغوي وأزال كل هذا الإبهام¹⁰ حين عرفه بقوله: "الأضداد جمع ضد، وضد كل شيء ما نأفاه، نحو البياض والسواد... وليس كل ما خالف الشيء ضدّاً له؛ ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان وليسا ضدّين؛ فالاختلاف أعمّ من التضاد؛ إذ كان كل متضادين مختلفين وليس كل مختلفين متضادين"¹¹ وهذا التعريف الذي رآه كل من للدكتور رمضان عبد التواب والدكتور حسين نصار أنه التعريف الأشمل والأوضح لظاهرة التضاد قد استخدمه أيضاً ابن فارس عندما تطرق إلى سنن العرب وطرائقها في الكلام إذ يقول "ومن سنن العرب أن يسموا المتضادين باسم واحد نحو (الجون) للأسود وللأبيض".¹²

أما المحدثون فقد ساروا على نهج القدماء عند تناولهم لظاهرة التضاد في اللغة فقد عرف عبد الرحمن وافي التضاد باللغة بقوله "وهو أن يطلق اللفظ على المعنى وضده"¹³ وقد نوّه أحمد مختار عمر على هذه الظاهرة وما المقصود بها في اللغة العربية بقوله "لا نعي بالأضداد ما يعنيه علماء اللغة المحدثون من وجود لفظين مختلفين نطقاً ويتضادان معنى؛ كالقصر مقابل الطويل، وإنما نعي بهما مفهومهما القديم، وهو اللفظ المستعمل في معنيين متضادين"¹⁴ فالتضاد في العربية هو أن يُطلق اللفظ ذاته على معنى وضده؛ كلفظ الجلل إذ يستعمل في الجليل والهين، وتعد ظاهرة التضاد من الظواهر اللغوية التي دار الخلاف فيها من حيث وقوعها في اللغة من عدمه وهذا ما سوف نتطرق إليه فيما يلي:

1.2. ظاهرة الأضداد بين الإنكار والإثبات

اختلف العلماء في ظاهرة التضاد اختلافاً في المشترك اللفظي؛ إذ إن التضاد نوع من أنواع المشترك اللفظي،¹⁵ فقد أنكر فريق من اللغويين وقوعها في اللغة وعلى رأسهم ابن درستويه صاحب كتاب "إبطال الأضداد"،¹⁶ وقد علل إنكاره لهذه الظاهرة ما يحدث من لبس في الكلام عند القول بها والأصل في وضع اللغة أنها إنما وضعت للإبانة ولو قيل بجواز ورود لفظ يدل على معنيين مختلفين وأحدهما ضد للآخر لكان في ذلك تعمية وتغطية وهو نقض للإبانة التي من أجلها وضع الحكيم اللغة.¹⁷

8 انظر أبا حاتم السجستاني، *ثلاثة كتب في الأضداد*، ت. أوغست هفتر (المطبعة الكاثوليكية: بيروت، 1912)، 72.

9 أبو بكر ابن الأنباري، *الأضداد*، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1987)، 1.

10 حسن نصار، *مدخل تعريف الأضداد* (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003)، 9.

11 عبد الواحد أبو الطيب اللغوي، *الأضداد في كلام العرب*، ت. عزة حسن (دمشق: دار طلاس، 1996)، 33.

12 انظر أحمد ابن فارس، *الصاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، ت. محمد علي بيضون (بدون دار نشر، 1997)، 60.

13 علي عبد الواحد وافي، *فقه اللغة* (مصر: دار النهضة، 2000)، 148.

14 أحمد مختار عمر، *علم الدلالة* (القاهرة: عالم الكتب، 1992)، 191.

15 وافي، *فقه اللغة*، 149.

16 هذا الكتاب لم يصل إلينا وافي، *فقه اللغة*، 149.

17 انظر عبد الله ابن درستويه، *تصحيح الفصح وشرحه*، ت. محمد بدوي المختون (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1998)، 71.

و قد تلقف هذه المقولة من ابن درستويه من جاء بعده ممن اعتمدوا عليها في إنكار التضاد، وفي الواقع فقد كان المنكرون لهذه الظاهرة على ضربين؛ جماعة من المتأخرين وهي الفئة التي دافعت عن هذا الرأي بحسن نية وذلك من أجل التصدي لما وجه للغة من نقد من أمثال عبد الفتاح بدوي، وجماعة من القدماء الذين لم تصل إلينا مؤلفاتهم وإنما وصلنا منهم بعض النصوص التي نُقلت عنهم، ممن كان يقبل القول بما على أنها باب للطعن في العرب.¹⁸ لكنه رأي باطل راجع إلى ضغينة على العرب؛ لأن سياق الكلام تعلق أوله بآخره، وقرائن الحال أثناء التخاطب هو الذي يعول عليه في قضية الأضداد في اللغة،¹⁹ وهذا ما أكد عليه ابن الأنباري بقوله: "لا يعرف معنى الخطاب من كلام العرب إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه؛ لهذا جاز وقوع اللفظ على المعنيين المتضادين؛ لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر".²⁰

ولكن ما ذهب إليه الدكتور آل ياسين والدكتور نصار من أن إنكار التضاد كان دافعه الطعن في العرب وأن هذا من صنعة الشعوبيين فهو لاء كما يقول المنجد - وهو محق في رأيه هذا - ليسوا منكرين للأضداد؛ وإنما هم عائبون، وهم لا يستطيعون أن يعيبوا شيئاً ينكرون وجوده، لذا فهم يطعنون بالعربية لاحتوائها هذه الظاهرة اللغوية، وإلا فما معنى أن يعيبوا شيئاً ليس موجوداً؟!²¹ بل إن هذا الطعن من الشعوبيين في العرب ولغتهم هو الذي لأجله انتفض علماء اللغة للرد على اتهام الشعوبيين ورد مزاعمهم؛ فجاءت ردودهم على هذا المطعن في سبيلين متناقضين؛ الأول إنكار وجود التضاد من باب نقض المقدمة يتبعه نقض النتيجة التي أدت إليها تلك المقدمة، والآخر الدفاع عن العربية من خلال الاعتراف بوجود الأضداد فيها.²²

وقد كان الفريق الذي يقول بوجود التضاد والذي يرد على إخوانهم الذين سلكوا السبيل الأول يفوقونهم عدداً؛ ولهذا نرى أن من قال بالتضاد في اللغة وأثبت وقوعها في اللغة كانوا هم الكثرة الكاثرة قياساً على المنكرين؛ إذ هم أكثر يجلّون عن الحصر.²³ كسيبويه وأبي علي الفارسي وابن سيده والسيوطي.²⁴ وبعضهم من أفرد له مؤلفاً خاصاً كقطرب وأبي الطيب اللغوي وابن الأنباري.²⁵

وبين مثبت مغالٍ وناف متعسف دار الخلاف بين العلماء حول هذه الظاهرة اللغوية ولكن كما يقول وائي إن كليهما قد تنكب جادة القصد فيما ذهب إليه؛²⁶ فمن التعسف إنكار التضاد ومحاولة تأويل جميع أمثله تأويلاً يخرجها عن هذا الباب؛ لأن بعض أمثله لا تحتل أي تأويل من هذا القبيل؛ فحتى رأس المنكرين ابن درستويه نفسه قد اضطر

18 نصار، مدخل تعريف الأضداد، 13.

19 أبو الطيب اللغوي، الأضداد في كلام العرب، 20.

20 أبو بكر ابن الأنباري، الأضداد، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1987)، 2.

21 محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم (دمشق: دار الفكر، 2007)، 31.

22 انظر المنجد، التضاد في القرآن الكريم، 31-32.

23 عمر، علم الدلالة، 194.

24 سيبويه، الكتاب، 24/1؛ علي ابن سيده، المخصص، ت. خليل إبراهيم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996)، 173/4؛

أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية (بيروت: إحياء التراث العربي، 2002)، 328؛ جلال الدين السيوطي، الزهر في علوم اللغة

وأنواعها، ت. فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 186/1.

25 قطرب، كتاب الأضداد؛ ابن الأنباري، الأضداد؛ أبو الطيب اللغوي، الأضداد في كلام العرب.

26 وائي، فقه اللغة، 150.

إلى القول بورود التضاد على جهة الندرة؛ إذ يقول: " لكن قد يجيء الشيء النادر من هذا"،²⁷ لكن مع ذلك فإن التضاد أيضاً لم يرد في العربية على الشكل الذي صوّره الفريق الثاني؛ إذ إن كثيراً من الأمثلة التي اعتبروها من قبيل الأضداد يمكن تأويلها على وجه آخر يخرجها من هذا الباب.²⁸

فظاهرة التضاد في اللغة كما رأينا من عرض موجز للآراء حولها قد أنكرها بعضهم وقال بما آخرون، وقد تطرق الدكتور رمضان عبد التواب للعوامل التي أدت لظهور التضاد في العديد من الألفاظ العربية مثل عموم المعنى الأصلي، والتفاوت، والتهكم، والخوف من الحسد وغير ذلك.²⁹ وليس المقام هنا لسرد أدلة كل الفريقين والخوض في تأصيل هذه الظاهرة اللغوية وتحقيقتها؛ بل إنما غايتنا هي أن نشير إلى أن حتى من أنكر وجود الأضداد في اللغة العربية قد اضطرروا للقول بورودها ولو على الندرة كما اتضح لنا من قول ابن درستويه نفسه؛ فحتى من رفضوا الأضداد إنما هم رفضوا أصلاتها أي أنهم رفضوا أن تكون قد وضعت أصلاً للدلالة على معنيين متضادين، لكن قد حدث له نوع من التطور الدلالي أدى إلى القول بالتضاد.³⁰ وفي الواقع إن هذا الرأي هو الذي نراه نحن أقرب إلى الصواب -والله أعلم- إذ عند استقراء المواضع في القرآن التي قال العلماء فيها إنها من باب التضاد نرى أن القول بالتضاد فيها وتأويل المعنى بناء على هذه الظاهرة يكون أقرب إلى المعنى المراد من الآية الكريمة وهو ما يرجحه السياق الذي وردت فيه الآية الكريمة وهو ما سنراه عند حديثنا عن لفظة "الظن" التي تأتي بمعنى العلم والشك.

وانطلاقاً من هذه الظاهرة والقول بما والقول بحدوث تطور لدلالة بعض الألفاظ القرآنية طراً اختلاف في تفسير معاني بعض الألفاظ القرآنية وتأويلها، وهذا ما أدى بطبيعة الحال إلى حدوث اختلاف في ترجمة معاني بعض الألفاظ القرآنية إلى اللغات الأخرى، وهذا ما سنتناوله البحث في الدراسة فيما يلي.

2. ترجمة معاني القرآن الكريم

الترجمة لغة: تأتي بمعنى التفسير والتوضيح والبيان، والترجمان هو الذي ينقل الكلام من لغة إلى أخرى، أو إبدال لفظة بلفظة تقوم مقامها³¹ وتعد الترجمة بأنواعها المختلفة أحد أهم فروع اللسانيات التطبيقية وقد عرفت الترجمة في هذا الحقل بعدة تعريفات³² أبرزها: "ترجمة النص من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف؛ إذ هي إيجاد أو توليد أقرب معادل طبيعي لرسالة اللغة المصدر في اللغة الهدف".³³

وللترجمة طريقتان أساسيتان بما يتحقق هدفا الترجمة -الدقة والاقتصاد-، وهاتان الطريقتان هما: الترجمة الاتصالية والتي تتميز بأنها تخاطب قارئ اللغة الهدف، وتحاول هذه الترجمة أن يكون تأثيرها فيه -القارئ- معادلاً أو مشابهاً للتأثير

27 ابن درستويه، تصحيح الفصحى وشرحه، 71.

28 وائى، فقه اللغة، 150.

29 عبد التواب، فصول في فقه اللغة، 342-355.

30 نصار، مدخل تعريف الأضداد، 25.

31 إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 1928/5؛ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ت. عبد الله الكبير (القاهرة: دار المعارف، ب، ت)، 6/12/66؛ أيوب أبو البقاء

الكفوي، الكلمات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت. عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ب، ت)، 313/1.

32 انظر علي عبد الصاحب مهدي، موسوعة مصطلحات الترجمة (الشارقة: جامعة الشارقة، 2007)، 281-283.

33 انظر مهدي، موسوعة مصطلحات الترجمة، 281.

الذي يتركه الأصل على قُرَّائه في اللغة المصدر، وتميل هذه الترجمة إلى أن تكون سلسلة وواضحة في إطار لغوي وثقافي مألوف للقارئ في اللغة الهدف، وكذلك تميل إلى العموميات والشمولية لا سيما في النصوص الصعبة.³⁴ والطريقة الأخرى هي الترجمة الدلالية التي تحاول أن تنقل المعنى السياقي الدقيق للأصل في حدود ما تسمح به الأبنية الدلالية والنحوية في اللغة الهدف، وتميل هذه الطريقة إلى البقاء في الإطار الثقافي للغة المصدر،³⁵ والسواد الأعظم ممن قاموا بترجمة معاني القرآن الكريم على مر العصور قد اتخذوا من النظرية الدلالية منهجاً لهم؛³⁶ ولكنهم يتفاوتون في مهاراتهم في تطبيق هذا المنهج.³⁷

أما ترجمة معاني القرآن فقد عرفت بأنها "نقل المعنى السياقي الدقيق للأصل - القرآن الكريم المنزل بالعربية-، في حدود ما تسمح به الأبنية الدلالية والنحوية في اللغة الهدف".³⁸ وتعد اللغة التركية من بين إحدى اللغات القديمة التي ترجمت معاني القرآن الكريم إليها؛ إذ إن الأتراك بعد قرن واحد من دخولهم في الإسلام قد ترجموا معاني القرآن الكريم بتمامه إلى لغتهم.³⁹ وفيما يلي سوف نعرض للصور التي أتت عليها ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية.

2.1. أنواع الترجمات التركية لمعاني القرآن الكريم

إن أقدم الترجمات التي تطرقت إلى مسألة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية والتي كانت تعتمد على اللغة التركية في أواسط آسيا كانت تتبع نهج ترجمة "الكلمة مقابل الكلمة، أو ترجمة ما بين السطور"، وربما كان العلماء الحوارزميون والخراسانيون الفائزون من الغزو المغولي إلى الأناضول هم أول من أتى بهذا المنهج إلى الأناضول.⁴⁰ وأما الترجمات التي كانت في تلك الفترة الزمنية فقد كانت تتمحور حول ترجمة معاني قصار السور مثل الفاتحة والإخلاص أو بعض السور الأخرى مثل يس، والنبأ والملك وآية الكرسي؛ ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن القصد من ترجمة تلك السور هو تعليم أبناء السلاطين اللغة العربية أو بسبب ما ورد في هذه السور من روايات تتحدث عن فضائلها،⁴¹ أما أنواع الترجمات التركية لمعاني القرآن الكريم من حيث الشكل فتنقسم إلى قسمين:⁴²

34 انظر مهدي، موسوعة مصطلحات الترجمة، 249/248.

35 انظر مهدي، موسوعة مصطلحات الترجمة، 249-250.

36 عبد الرحمن الجمهور - محمد عبد الرحمن البطل، "ترجمة معاني القرآن الكريم بين نظريتين: الدلالية والتداولية"، مجمع الملك لطباعة المصحف الشريف 1/1 (2002)، 5-6.

37 عبد الله الخطيب، "الجهود المبذولة في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية"، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن وعلومه 1/1 (2011)، 361.

38 الخطيب، "الجهود المبذولة في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية"، 361.

39 انظر صدر الدين كومش، "تاريخ تطور ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية" (ترجمة معاني القرآن الكريم، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2002)، 2.

40 Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Makaleler ve İncelemeler II* (1991), 88-89.

41 Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (01 Eylül 2012), 238.

42 كومش، "تاريخ تطور ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية"، 3-4.

2.1.1. الترجمة الحرفية بين السطور

ويعد هذا المنهج في الترجمة هو أول شكل من أشكال الترجمة للغة التركية إذ ظهر هذا في أواخر القرن الرابع عشر وما يزال مستمرًا حتى يومنا هذا،⁴³ وهذا المنهج يتم فيه أولاً إيراد السور والآيات القرآنية ثم يُكتب تحت كل لفظة قرآنية معناها باللغة التركية، ومنهج الترجمة هذا لا تُراعى فيه قواعد التركية من حيث تركيب الجمل أو منطق الأترك في الكلام واللغة، وهي مجردة عن التوضيحات والشروح إلا في بعضها ولا يتعدى ذلك سوى بعض التوضيحات التي تكون في الحواشي، وهذه الطريقة قد استقاها الأترك من الفرس الإيرانيين؛ لأنهم قد سبقوا الأترك في ترجمة معاني القرآن إلى اللغة التركية.⁴⁴

وقد اعتمد في هذا النوع من الترجمة في البداية على اللهجة التركية الشرقية أما أقدم ترجمة من هذا النوع قد تم فيها استخدام اللغة التركية في الأناضول فترجع إلى عام 1401/804.⁴⁵ وهذه الترجمة التي يُقصد بها ترجمة كلمات النص الأصل كما لو كانت خارج سياقها ولا تتقيد بالتركيب النحوية للغة المصدر ولا تلتزم بتحويل التراكيب إلى أقرب معادلاتها في اللغة الهدف،⁴⁶ فالنص يؤدي إلى سوء فهم النص لدى المتلقي في اللغة الهدف ولا يمكن أن تفي بنقل النظم القرآني إلى لغة أخرى اعتبرها العلماء مستحيلة وغير جائزة.⁴⁷ وهذا ما أشار إليه الباحث محمد أبأي بقوله: "إنه وبسبب اختلاف رتبة الكلمات في اللغة العربية عن اللغة التركية يؤدي ذلك إلى حدوث خلل في المعنى أو ربما قد يؤدي ذلك إلى الحيلولة دون معرفة المعنى المراد بالشكل الصحيح".⁴⁸

2.1.2. الترجمة التفسيرية لمعاني القرآن

وهي أن تترجم معاني السور القرآنية مع توضيح معانيها باللغة التركية، وهي الأكثر انتشارًا والمعول عليها،⁴⁹ وهذه الترجمة التي يقال عنها أنها ترجمة تفسير القرآن أو "ترجمة تفسيرية" أي توضيح الكلام وبيان معناه بلغة أخرى لا بأس بها شرعًا.⁵⁰ وهذا النوع الآخر من الترجمة كان يراعى فيه المعنى الكلي للعبارة العربية ثم تتم ترجمة العبارة إلى اللغة التركية، لكن هذا النوع من الترجمة حتى وإن كانت أحيانًا تتم فيه ترجمة الآيات منفردة وكل واحدة على حدة إلا أن الغالب فيها كانت تراعى المعنى العام للسياق القرآني فكانت تترجم مجموعة آيات للحفاظ على تكامل المعنى والمعنى العام للآيات القرآنية.⁵¹

43 Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", 239.

44 كومش، "تاريخ تطور ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية"، 4.

45 Mehmet Kara, "Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'an Tercüme ve Tefsirleri", *Diyanet İlmî Dergi* XXIX/3 (1993), 27.

46 مهدي، موسوعة مصطلحات الترجمة، 173.

47 انظر مناع القطان، مباحث في علوم القرآن (بيروت: دار المعارف، 2000)، 325.

48 Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", 299.

49 كومش، "تاريخ تطور ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية"، 4.

50 انظر القطان، مباحث في علوم القرآن، 327.

51 Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", 298.

وهذه الترجمة وإن كانت لا يمكن أن تقوم مقام الأصل (القرآن) لأنه كلام الله المعجز ولا يمكن للترجمة أن تحتوي هذه المعاني التي فيه؛ إلا أن العلماء ولأجل أن يفهم الناس ما في القرآن الكريم كانوا يعتقدون بلزوم هذه الترجمة التفسيرية.⁵² ومن هنا نرى أن ترجمات اللغة التركية لمعاني القرآن الكريم قد رجحت استخدام مصطلح "Meâl" -أي المآل- الذي انتقل إليها من اللغة العربية،⁵³ والذي يعنى في اللغة العربية كما قال صاحب لسان العرب "آل الشيء يُؤول أولاً ومآلاً رَجَمَ وأوَّل إليه الشيءَ رَجَعَهُ"⁵⁴ أما في التركية فيعنى القصد والمعنى والمفهوم.⁵⁵ ويعتبر الشيخ "Elmalılı Hamdi Yazır" أول من استخدم هذا المصطلح وأدخله على أدبيات وتراث العلوم التركية؛ والمقصود من ذلك أن الترجمة إلى اللغة التركية لن تكون ترجمة حرفية بكلمة؛ إنما هي نقل الرسالة والمقصود من الكلام بالمعنى.⁵⁶ وأما من حيث الحرف المستعمل في تصنيف هذه الترجمات فقد ترجمت معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية بثلاثة حروف هي الأويغورية التي كان يستعملها الأتراك قبل الإسلام ولا يوجد ترجمة للقرآن كاملاً بهذا الحرف، والترجمة الثاني كانت باستخدام الحرف العرب الذي اتخذ الأتراك بعد دخولهم الإسلام، والترجمة الثالثة كانت باستخدام الحرف اللاتيني الذي اتخذ الأتراك بدلاً للحرف العربي بعد تأسيس الجمهورية التركية سنة 1928.⁵⁷ وهذه الترجمات -أي الترجمات التي ألفت بعد مرحلة تأسيس الجمهورية التركية هي التي سوف نقوم بعرض نماذج لها وتتناول بعضها في دراستنا هذه.

2.2. الترجمات المعتمدة في هذا البحث

لقيت حركة ترجمة معاني القرآن الكريم اهتماماً كبيراً من قسم كبير من العلماء الأتراك وقد كان للأوضاع السياسية تأثير على حركة الترجمة هذه التي قد بلغت ذروتها في عام 2006 إذ نشر حينها قرابة 20 عملاً لترجمات معاني القرآن الكريم ومنذ عام 1992 بدأت تصدر في كل سنة تقريباً 10 أعمال مختلفة للترجمات معاني القرآن الكريم،⁵⁸ وعلى الرغم من أن ذكر رقم محدد لعدد الترجمات الصادرة باللغة التركية يعد أمراً عسيراً فإنه يمكن القول بأن عدد الأعمال الصادرة تحت عنوان "المآل" قد بلغت ما يربو عن 200 عمل حتى الآن.⁵⁹ وبسبب كثرة هذه الأعمال التي تناولت تفسير معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية وبسبب كثرة الاختلافات الحاصلة بين الجماعات والفرق التي كانت كل واحدة منها تسعى إلى تفسير القرآن وترجمته وفقاً لما ترتضيه لنفسها ولما يتوافق مع آرائها أدى ذلك إلى ضرورة إعطاء وزارة الشؤون الدينية

⁵² انظر القطان، مباحث في علوم القرآن، 327-328؛ كومش، "تاريخ تطور ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية"، 10.

⁵³ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki* (Yeditepe Yayınevi, 2021), md. meâl 1259; TDK (Ankara: TDK, 2011), "Türkçe Sözlük", md. me'âl 1640.

⁵⁴ ابن منظور، لسان العرب، (أول) 171/1.

⁵⁵ Sami, *Kamus-ı Türki*, md. me'âl; TDK, "Türkçe Sözlük", md. me'âl 1640.

⁵⁶ Osman Arpaçukuru, "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi Tercüme mi?", *Dergiabant* 8/2 (30 Kasım 2020), 699.

⁵⁷ انظر كومش، "تاريخ تطور ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية"، 5-12.

⁵⁸ Arpaçukuru, "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı", 239.

⁵⁹ علماً أن هذا العمل الذي وردت فيه هذه الإحصائية قد نشر في عام 2020، انظر:

Arpaçukuru, "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı", 705.

الصلاحية في التدخل في نشر ترجمات معاني القرآن إلى اللغة التركية عام 2018.⁶⁰

وبعد استشارة أهل الاختصاص في هذا المجال ارتأينا أن يكون هذا العمل قائمًا على المقارنة بين هذه الأعمال:

- 1- Diyanet İşleri Meali (Eski)
- 2- Diyanet İşleri Meali (Yeni)
- 3- Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)
- 4- Diyanet Vakfı Meali
- 5- Elmalılı Meali (Oriijinal)
- 6- Mahmut Kısa Meali
- 7- Süleyman Ateş Meali

2.3. بعض النماذج لترجمة الأضداد والاختلاف في ترجمتها إلى اللغة التركية

للتضاد في العربية أسباب عدة كالوضع الأول، واختلاف اللهجات والتطور اللغوي والدلالي أو لأسباب بلاغية وصرفية؛ وإنما في عملنا هذا لن نتطرق إلى ذكر الأسباب التي أدت إلى التضاد الناشئ في الألفاظ التي تناولناها في الدراسة ولكن طبيعة النماذج فرضت علينا أن نجعلها على قسمين الأول سنتناول فيه الدلالة المعجمية للألفاظ والثاني سنتناول فيه نموذجين لما قيل إن التضاد فيها كان لأسباب صرفية:

2.3.1. نماذج عن التضاد لأسباب الدلالة المعجمية

2.3.1.1. أسر

من الألفاظ التي دار حولها الحديث في أنها من باب الأضداد لفظة "أسر" والتي تدل على معني الكتمان والإعلان كما ورد في كتب الأضداد⁶¹ وقوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ﴾ [سورة يونس، 54/10] هو الموضوع الذي دار فيه الخلاف وهذا ما أدى إلى اختلاف في ترجمة معاني هذه الآية الكريمة إذ جاءت الترجمة للغة التركية على الشكل الآتي:

اسم المال	الترجمة التركية
Diyanet İşleri Meali (Eski)	Azabı görünce pişmanlık gösterdiler.
Diyanet İşleri	Azabı gördüklerinde, için için derin bir pişmanlık duyarlar.

⁶⁰ Arpaçukuru, "Kur'an'ın Anlamalarının Türkçeye Aktarımı", 706.

⁶¹ انظر قطرب، كتاب الأضداد، 89؛ ابن الأنباري، الأضداد، 45؛ أبو الطيب اللغوي، الأضداد في كلام العرب، 353/1.

Meali (Yeni)	
Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	Onlar azabı gördükleri vakit pişmanlıklarını içlerinde saklayacaklar.
Diyanet Vakfı Meali	Ve azabı gördükleri zaman için için yanarlar.
Elmalılı Meali (Orijinal)	Azâbı gördükleri vakit hepsi içten içe nedamet ederek kendini kurtarmak için onu fedâ ederdi.
Mahmut Kısa Meali	Azâbı gördükleri zaman, pişmanlık acısı bir kor gibi yüreklerini yakıp kavuracak.
Süleyman Ateş Meali	Azabı gördükleri zaman, içlerinde pişmanlık duyarlar.

التحليل:

عند النظر إلى ما ورد في الترجمات التي اعتمدنا عليها في دراستنا هذه نرى أن هناك اختلافاً قد حدث بين ترجمة Diyanet İşleri Meali (Eski) وما سواها إذ نرى أن النسخة القديمة لترجمة معاني القرآن الكريم الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية قد ترجمت (أسروا) إلى معنى الإظهار الذي هو باللغة التركية "göstermek"⁶² ولهذا جاءت ترجمتهم لهذا الآية على هذا الشكل: "pişmanlık gösterdiler" والذي يمكن أن يحتمله هذا اللفظ كما ورد لدى أصحاب الأضداد كما أشرنا.

أما الترجمات الأخرى فقد رجحت معنى الخفاء والكتمان واختارته دوناً عن غيره؛ ولربما كان رجوح هذا المعنى في لفظ "أسرّ" ووضوحه كان هو السبب الذي اضطر القائمين على ترجمة Diyanet İşleri Meali (Eski) الرجوع إلى هذا المعنى -أي الكتمان والخفاء- في عملها الجديد؛ إذ بالعودة إلى كتب اللغة والتفسير نرى أنه لا شاهد يسلّم للقائلين بأن "أسرّ" من الأضداد.⁶³ وهذا ما جعل ابن عطية يقول: "ولم يثبت قط في اللغة أن (أسرّ) من الأضداد".⁶⁴

62 TDK, "Türkçe Sözlük", md. göstermek 975.

63 المنجد، التضاد في القرآن الكريم، 154-155؛ محمد الأزهرى، تحديب اللغة، ت. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 201/12.

64 عبد الحق ابن عطية، المحرر الوجيز، ت. محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 421/4.

وما يؤكد صحة هذا الرأي قول أبو حيان: " الندامة من المعاني القلبية، فلا تظهر، إنما يظهر ما يدل عليها"⁶⁵ وعلى هذا يكون المعنى الأوضح والأقرب للصواب في هذا اللفظ والراجح فيه هو الكتمان الذي هو نقيض الإفصاح وإن حاول الراغب الأصفهاني في مفرداته أن يؤكد على إبقاء معنى الإفصاح فيه لكنه لم يتمكن من نفي معنى الكتمان والإخفاء بشكل كامل إذ أبقى هذا المعنى من متضمنات هذه اللفظ الذي لا يفارقه.⁶⁶

⁶⁵ محمد بن يوسف أبو حيان، البحر المحيظ في التفسير، ت. محمد صدقي جميل (بيروت: دار الفكر، 1420)، 552/8-553.

⁶⁶ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت. محمد سعيد كيلاي (لبنان: دار المعرفة، ب، ت)، (سرر) 228.

2.3.1.2. الظن

ومن الألفاظ التي وقع فيها اختلاف في ترجمة معانيها إلى اللغة التركية لفظة "الظن" الواردة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [سورة البقرة، 46/2] والتي تكاد كتب الأضداد واللغة تجمع على أنها من الأضداد؛ إذ إنها - كما قالوا- تطلق على الشك واليقين.⁶⁷ وقد جاءت ترجمة معاني هذه الآية الكريمة على الشكل الآتي:

اسم المآل	الترجمة التركية
Diyanet İşleri Meali (Eski)	Sabır ve namazla Allah'a sığınıp yardım isteyin; Rablerine kavuşacaklarını ve Ona döneceklerini umanlar ve huşu duyanlardan başkasına namaz elbette ağır gelir.
Diyanet İşleri Meali (Yeni)	Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O'na döneceklerini çok iyi bilirlen .
Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	Onlar kesinlikle rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir.
Diyanet Vakfı Meali	Onlar, kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini düşünen ve bunu kabullenen kimselerdir.
Elmalılı Meali (Orijinal)	Onlar ki kendilerini hakikaten rablerine kavuşuyor ve hakikaten ona rücu ediyor sayarlar , böyle bir huşu ile kırlarlar
Mahmut Kısa Meali	O saygılı kimseler ki, Rablerine kavuşacaklarını; eninde sonunda O'na döneceklerini bilir ve hayatlarını buna göre şekillendirirler.
Süleyman Ateş Meali	O(saygılı insa)nlar, Rablerine kavuşacaklarını (gözetir) ve gerçekten O'na döneceklerini bilirlen .

التحليل:

عند المقارنة بين الترجمات التي رجعنا إليها نرى أن معظمها قد أخذت بمعنى اليقين أو العلم المتمثل ههنا بالفعل التركي "bilmek"⁶⁸ فقد جاءت باللغة التركية على صيغة "geniş zaman" أي الزمن الواسع باستثناء النسخة القديمة من العمل الصادر عن شؤون الديانة الذي جاءت فيه الترجمة على معنى الرجاء إذ إن لفظ "umanlar" قد جاء أولاً على صيغة اسم الفاعل من الفعل "ummak" والذي يعني الرجاء أو التمني والطمع والترقب.⁶⁹

وأما ترجمة الديانة "Diyanet Vakfı Meali" وترجمة "Elmalılı Meali" فالأولى قد اختارت لفظ "düşünen" وهو اسم الفاعل من الفعل "düşünmek"⁷⁰ والذي يعني التفكير أو الاعتقاد، وأما الثانية فقد أتى المترجم فيها بلفظ "sayarlar" على صيغة الجمع وهو أيضاً صيغة اسم الفاعل من الفعل "saymak"⁷¹ الذي يأتي بمعنى عدّ أو ظنّ أو اعتبر وخال وحنّ؛ فعلبه فيمكننا القول بأن كلتا الترجمتين قد أبقتا معنى "الظن" الذي ورد في هذه الآية ولم تحمله على معنى العلم أو اليقين الذي رجحته الترجمات الأخرى، ولعل ما جعل الهيئة المسؤولة عن الترجمة الجديدة الصادرة عن مؤسسة الشؤون الدينية تعيد ترجمة معنى هذه الآية وتثبت فيها معنى اليقين والذي يمكننا أن نلمحه من إضافتهم لعبارة "çok iyi" هو تأكيد أغلب المفسرين الذين أشرنا إليهم سابقاً على أن معنى "الظن" ههنا إنما هو اليقين وهو ما أشار إليه البلطوسي في قوله: "لأن الظن إذا قوى في النفس، وكثرت دلائله على الأمر المظنون، صار كالعلم، ولأجل هذا استعملت العرب الظن بمعنى العلم"⁷² وقد علل السيرافي ذلك بأن الظن لا يستعمل بمعنى العلم إلا في كل ما لم تدركه الحواس... فإن قلت: "ظننت الحائط مبنياً"، وأنت قد شاهدته، لم يجز ذلك"⁷³.

2.3.1.3. وراء

لفظ "وراء" من الألفاظ التي قال أصحاب الأضداد أنها من باب التضاد في اللغة إذ هي ترد بمعنى الخلف والأمام⁷⁴ مستشهدين على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيحَةٍ عَصَبًا﴾ [سورة البقرة، 46/2] ومن هنا نشأ الخلاف الذي وقع بين ترجمات معاني القرآن إذ جاءت ترجمات معاني القرآن إلى اللغة التركية لهذه الآية الكريمة على الشكل الآتي:

اسم المال	الترجمة التركية
Diyanet İşleri Meali (Eski)	Gemi, denizde çalışan birkaç yoksula aitti; onu kusurlu kılmak istedim, çünkü peşlerinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı.

⁶⁷ انظر قطرب، كتاب الأضداد، 71؛ ابن الأنباري، الأضداد، 9؛ أبو الطيب اللغوي، الأضداد في كلام العرب، 468/1؛ أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ت. عبد الجليل شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 126/1؛ أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، ت. محمد علي الصابوني (مكة: جامعة أم القرى، 1409)، 254/1؛ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 254/1.

⁶⁸ TDK, "Türkçe Sözlük", md. bilmek 344.

⁶⁹ TDK, "Türkçe Sözlük", md. ummak 2416.

⁷⁰ TDK, "Türkçe Sözlük", md. düşünmek 743.

⁷¹ TDK, "Türkçe Sözlük", md. saymak 2050.

⁷² عبد الله البطلاني، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ت. مصطفى السقا (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996)، 15/2.

⁷³ أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ت. أحمد حسن مهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 452/1.

⁷⁴ قطرب، كتاب الأضداد، 105-106؛ ابن الأنباري، الأضداد، 67؛ أبو الطيب اللغوي، الأضداد في كلام العرب، 657/2.

Diyamet İşleri Meali (Yeni)	O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde , her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı
Kur'an Yolu (Diyamet İşleri)	Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gaspetmekte olan bir kral vardı.
Diyamet Vakfı Meali	Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında , her (sağlam) gemiyi gaspetmekte olan bir kral vardı.
Elmalılı Meali (Oriijinal)	Evvelâ gemi, denizde çalışan birtakım biçarelerin idi, ben onu ayıblandırmak istedim ki: ötelinde bir Melik vardı, her sağlam gemiyi gasben alıyordu.
Mahmut Kısa Meali	Onu bilerek kusurlu hâle getirmek istedim; çünkü güzergâhları üzerinde , bütün sağlam gemilere zorla el koyan ve sahiplerini esir eden zâlim bir kral vardı.
Süleyman Ateş Meali	O (yaraladığım) gemi, denizde çalışan yoksullarındı. Onu kusurlu yapmak istedim, çünkü onların ilerisinde her (sağlam) gemiyi zorla alan bir kral vardı.

التحليل:

بعد هذا العرض لما جاءت عليه الترجمات التركية لمعاني هذه الآية الكريمة يمكن أن نصف الترجمات التي أوردناها

على ثلاثة أصناف:

◊ الصنف الأول من جعل معنى "وراء" في هذه الآية الكريمة بمعنى "أمام" وهما **Diyamet İşleri Meali (Yeni)** و **Süleyman Ateş Meali**. إذ إن هذين العملين قد استخدما لفظة "ilerisinde" للتعبير عن معنى وراء الواردة في هذه الآية الكريمة، والتي تعني الأمام، أو الآتي أو المستقبل أو ما لم يأت بعد.

◊ والثاني من حملها على معنى خلف وهما **Diyamet İşleri Meali (Eski)** و **Diyamet Vakfı Meali**. وهذان حتى وإن اختلفا في اختيار اللفظة المقابلة للفظة "وراء" في اللغة التركية إذ إن العمل الأول اختار لفظة "peşlerinde" والثاني اختار ما يعبر عن معنى الخلف صراحة وهو لفظ "arkasında" إلا أننا يمكننا أن نعتبرهما

قد اتفقا على معنى "الخلف" الذي تحتمله لفظة "وراء" الواردة في الآية؛ إذ إن كلمة "peşinde"⁷⁶ في اللغة التركية تعني قبل أو تَبَعًا أو متابعًا لهم، في حين أن العمل الآخر قد استخدم الظرف "arkasında"⁷⁷ والذي يعني الخلف صراحة.

◊ والثالث من أولها بمعنى على "طريقهم، أو إلى الوجهة التي سوف يذهبون إليها" وهما Kur'an Yolu (Diyaret İşleri) و Mahmut Kısa Meali. إذ إن العمل الأول قد استخدم لفظة "gideceği yerde" للتعبير عن هذه اللفظة في حين أن الآخر قد اختار "güzergâhları üzerinde" وعند المقارنة بينهما نرى أن الأول يمكن حملها على معنى "الأمم" لأنه قد استخدم الصيغة التي تدل على الاستقبال، في حين أن الثاني أبقى المعنى على طريقهم وهذا أيضا يحتمل التأويل على معنى ما سيحدث في المستقبل بوجه من الوجوه.

◊ فعليه يمكن أن نقول إن الأعمال التي رأيت أن تترجم لفظة "الوراء" بمعنى الأمم كانت هي الأكثر اتساقًا مع ما ورد عند أغلب المفسرين وأصحاب المعاني والأضداد الذين استشهدوا بهذه الآية تحديداً على أن معنى "وراء" هنا بمعنى قدام وأمام وليس معنى الخلف، ومما يقوّي هذا الرأي أيضا هو ما ورد عن ابن عباس أنه قرأ هكذا ﴿وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ عَصَبًا﴾⁷⁸.

76 TDK, "Türkçe Sözlük", md. peşin (zf) 1917.

77 TDK, "Türkçe Sözlük", md. arka (zf) 152.

78 أبو جعفر الطبري، تفسير الطبري، ت. أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 83/18.

2.3.2. نماذج عن أضداد لأسباب صرفية

2.3.2.1.1. دافق

إن التضاد الصربي كما أشار أحمد مختار عمر من بين الأسباب التي أدت لوجود التضاد في القرآن الكريم، إذ إن دلالة الصيغة الواحدة على الفاعلية والمفعولية معاً في آن واحد هي من بين الأسباب التي أدت إلى القول بورود التضاد في القرآن الكريم.⁷⁹ وقد أورد أصحاب البلاغة بعض هذه الصيغ تحت باب المجاز العقلي وفي هذا يقول الزمخشري: "إن للفعل ملابسات شتى؛ يلبس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له؛ فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة؛ وذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل... فيقال في المفعول به: عيشة راضية، وماء دافق".⁸⁰ ولكن حتى وإن ألحق بعض المحدثين⁸¹ هذا النوع من التضاد بعلم البلاغة فتارة نراه في المجاز المرسل وتارة في المجاز العقلي إلا أن هذا يدل على وجود حيرة وقلق في فهم هذا النوع من الأضداد؛ والحق إن التضاد في الصيغ الصرفية أدخل في علم الصرف منه في علم البلاغة وإن كان لا يخلو من نكتة بلاغية في بعض الأحيان؛⁸² إذ إن هذا الانتقال من معنى الفاعل إلى معنى المفعول مع إبقاء اللفظ على صيغة اسم الفاعل هو ما أدى إلى القول بأن هذا من باب الأضداد لدلالة اللفظ في هذه الحال على معنيين متضادين وهو ما جعل أصحاب الأضداد يدرجون هذا النوع من الألفاظ في باب الأضداد⁸³ ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق، 6/86] إذ إن الفراء في هذه الآية يقول: "ولا تنكرون أن يخرج المفعول على فاعل ألا ترى قوله "من ماءٍ دافقٍ" فمعناه والله أعلم: مَدْفُوق"⁸⁴ وهذا ما أورده ابن قتيبة في باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه⁸⁵ وما ورد عن أهل المعاني والمفسرين؛⁸⁶ وأما ترجمات معاني القرآن الكريم لهذه الآية الكريمة فقد جاءت على الشكل التالي:

اسم المآل	الترجمة التركية
Diyanet İşleri Meali (Eski)	O, erkek ve kadının beli ile kaburga kemikleri arasından atılagelen bir sudan yaratılmıştır.
Diyanet İşleri Meali (Yeni)	Fıskırıp çıkan bir sudan yaratıldı.

79 انظر أحمد مختار عمر، الاشتراك والتضاد في القرآن (القاهرة: عالم الكتب، 2003)، 154.

80 أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 51/1؛ أساس البلاغة، ت. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 291/1.

81 انظر أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة (بيروت: المكتبة العصرية، 1998) 152-155؛ علي الجارم، البلاغة الواضحة (مؤسسة الصادق، 1429) 116-118.

82 انظر المنجد، التضاد في القرآن الكريم، 219.

83 انظر ابن الأثير، الأضداد، 67؛

84 يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، ت. محمد علي النجار (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 15/2.

85 انظر أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ب.ت)، 170.

86 الطبري، تفسير الطبري، 15/332-333؛ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 5/311؛ النحاس، معاني القرآن، 3/353؛ الأزهر، تحذيب اللغة، 2/33.

Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	O, atılan bir sudan yaratıldı.
Diyanet Vakfı Meali	İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan yaratıldı. (O su) sırt ile göğüs kafesi arasından çıkar.
Elmalılı Meali (Orijinal)	Bir atılğan sudan yaratıldı.
Mahmut Kısa Meali	O, atılğan bir sudan yaratılmıştır.
Süleyman Ateş Meali	Atılan bir sudan yaratıldı.

التحليل:

عند المقارنة بين ما جاءت به الترجمات يمكننا أن نصنفها صنفين:

◇ الصنف الأول: أبقى دلالة اسم الفاعل على معنى الفاعلية وهم كل من **Diyanet İşleri Meali** و **(Yeni) (Orijinal) Elmalılı Meali** و **Mahmut Kısa Meali** حتى وإن حدث اختلاف بينهم في اختيار المقابل للفظه دافق؛ إذ إن أحد هذه الأعمال قد اختار لفظه "çıkan" بمعنى الخارج إذ هو اسم الفاعل لل فعل "çıkma" ⁸⁷ بالتركية، في حين أن المعظم اختار لفظه "atılğan" للدلالة عليها؛ ولكن المشترك بينهم هو إبقاؤهم على دلالة الفاعلية كما سبق وأشرنا إذ إن معنى هذه اللفظ المندفع والمتقدّم. ⁸⁸

◇ الصنف الثاني: أول دلالة اسم الفاعل على معنى المفعولية: وهم **Diyanet Vakfı Meali** و **Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)** و **Süleyman Ateş Meali**؛ وهم قد اتفقوا جميعًا على اختيار المقابل للفظه "دافق" في اللغة التركية وهي لفظه "Atılan" وهي صيغة المفعول من الفعل "atmak" والذي يعني بمعنى الرمي أو القذف؛ فيكون **Atılan** المقذوف أو المرمي. ⁸⁹ وعليه يكون أصحاب هذا الرأي في اختيارهم هذا متقاربين أكثر مع أهل اللغة والمفسرين الذين سبق الإشارة إليهم.

87 TDK, "Türkçe Sözlük", md. çıkmak 533.

88 TDK, "Türkçe Sözlük", atılğan (sf) 184.

89 TDK, "Türkçe Sözlük", atılmak 184.

2.3.2.2. عاصم

ومن الألفاظ التي قال العلماء فيها إنها من باب ذكر اسم الفاعل وإرادة المفعول هو قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ [سورة هود، 43/11] إذ إن معظم كتب معاني القرآن واللغة والتفاسير على أن عاصم في هذا الموضع قد أتت بصيغة فاعل ولكن المراد بها اسم المفعول؛ فهي ههنا بمعنى معصوم؛ فيصبح المعنى لا معصوم اليوم من أمر الله إلا من رحم. ⁹⁰ غير أن بعضها يرى إبقاء دلالة صيغة الفاعل على الفاعلية وتأويل المعنى على ذي عصمة إذ جعل اسم الفاعل يدل على النسبة؛ ⁹¹ ولهذا قد قال السيرافي بضعف من قال بأن اسم الفاعل هنا بمعنى اسم المفعول؛ إذ يقول: "وهذا ضعيف لا يعتد به وأجود من هذا أن يكون من رحم هو الله لأنه الراحم. فكأنه قال: لا عاصم اليوم لهم إلا الله كما تقول: لا إله إلا الله". ⁹²

وهذا الاختلاف الحاصل بين أصحاب معاني القرآن والمفسرين وأهل اللغة نراه قد انعكس بشكل واضح على ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية إذ إن ترجمتهم لمعاني هذه الآية الكريمة التي نحن بصدد الحديث عنها قد جاءت على الشكل الآتي:

اسم المآل	الترجمة التركية
Diyanet İşleri Meali (Eski)	Nuh: "Bugün Allah'ın buyruğundan O'nun acıdıkları dışında kurtulacak yoktur." dedi.
Diyanet İşleri Meali (Yeni)	Nûh, "Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, O'nun azabından korunacak hiç kimse yoktur" dedi.
Kur'an Yolu (Diyanet İşleri)	Nûh dedi ki: "Bugün Allah'ın hükmünden ancak O'nun esirgedikleri kurtulacaktır. "
Diyanet Vakfı Meali	(Nuh): «Bugün Allah'ın emrinden (azabından), merhamet sahibi Allah'tan başka koruyacak kimse yoktur» dedi.
Elmalılı Meali (Orijinal)	Bugün, dedi: Allah'ın emrinden koruyacak yoktur.
Mahmut Kısa Meali	Nûh ise, "Bugün, Allah'ın merhametine nâil olan mümin kullarından başka hiç kimse, O'nun gazâbından kurtulamayacaktır! " dedi.
Süleyman Ateş Meali	(Nuh): "Bugün, Allah'ın emrinden koruyacak

⁹⁰ الفراء، معاني القرآن، 15/2؛ الطبري، تفسير الطبري، 333/15؛ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 54/3؛ ابن الأنباري، الأضداد، 128؛ النحاس، معاني القرآن، 353/3.

⁹¹ الأزهرى، تمهيد اللغة، 3/2؛ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 337؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 175/3.

⁹² السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 71/3.

hiçbir şey yoktur.

التحليل:

لقد جاءت ترجمات معاني القرآن الكريم لهذه الآية على صنفين:

◇ الأول من أول اسم الفاعل "عاصم" بمعنى اسم المفعول "معصوم" وهم: Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet İşleri Meali (Yeni), و Kur'an Yolu (Diyanet İşleri) و Mahmut Kısa Meali؛ إذ إن جميع هذه الأعمال قد اختارت المقابل لها إما "kurtulacak"⁹³ أو "korunacak"⁹⁴ اللذان يحملان معنى المحفوظ أو المحمي.

◇ الثاني من أبقى دلالة اسم الفاعل على دلالتها الأصلية وهم: Elmalılı Meali (Orişinal) و Süleyman Ateş Meali وقد اتفقوا جميعاً على اختيار لفظ "koruyacak" ليكون مقابلاً للفظ "عاصم" ليصبح المعنى لا شيء سيحميك أو يحفظك من أمر (عذاب) الله. وما سبق يتضح لنا أن لفظة "عاصم" التي تحتل أن تكون بمعنى اسم الفاعل وبمعنى اسم المفعول كان هي المسبب لحدوث هذا الخلاف بين الترجمات إلى اللغة التركية، وكلا المعنيين مما تحتمله اللغة وبما قال به علماء اللغة والمفسرون كما سبق وأشارنا إلى ذلك وإن كان القول بأن اسم الفاعل هنا ينبغي إبقاؤه على معنى الفاعلية لأن القول بالمفعولية هناك من يرى أنه رأي ضعيف.⁹⁵

الخاتمة

تبين لنا في نهاية هذه الدراسة أن ظاهرة الأضداد قد أولاها العلماء أهمية كبيرة؛ إذ التفتوا إليها ونهوا إلى أن بعض الألفاظ في اللغة العربية قد ترد محتملة للمعنيين متضادين والفيصل فيه كما اتضح لنا من قول ابن الأنباري إنما هو السياق الذي ورد فيه هذا الكلام إذ إن كلام العرب يصحح بعضه بعضاً ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه. وتعوياً على السياق في ترجيح أحد المعنيين اللذين تحتلهما الأضداد ظهرت تأويلات مختلفة لبعض الآيات الكريمة التي ورد فيها ألفاظ قيل أهما من باب الأضداد. وبسبب الاختلاف الذي تقتضيه طبيعة تلك الألفاظ أدى ذلك إلى حدوث اختلاف في ترجمة معاني هذه الألفاظ إلى اللغات الأخرى من ضمنها اللغة التركية والتي رأينا من خلال النماذج التي عرضناها⁹⁶ أن الأضداد قد لعبت دوراً في حدوث هذا الاختلاف، وأن من تصدى لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية -بحسب ما اعتمدنا عليه من ترجمات- كانوا على دراية بتلك الظاهرة اللغة وقد راعوها في ترجماتهم؛ بل رأينا أن إحدى تلك الترجمات بنسختها الجديدة قد غيرت ترجمة بعض تلك الألفاظ بما يتناسب والسياق وبما يتسق مع القول الراجع في تلك الألفاظ.

المصادر والمراجع

ابن الأنباري، أبو بكر. الأضداد. ت. محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1987.
ابن درستويه، عبد الله. تصحيح الفصحى وشرحه. ت. محمد بدوي المختون. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،

⁹³ TDK, "Türkçe Sözlük", md. kurtulmak 1535.

⁹⁴ TDK, "Türkçe Sözlük", md. korunmak 1486.

⁹⁵ السيراني، شرح كتاب سيويوه، 71/3؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، 34/2؛ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 337؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 174/3.

⁹⁶ للاطلاع على نماذج أخرى انظر إلى الاختلاف في ترجمات معاني الألفاظ القرآنية التالية: صريم، ضنين، عسعس، عفا، قره، قانع. مستور وغيرها.

.1998

ابن سيده، المرسي. المحكم والمحيط الأعظم. ت. عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
ابن سيده، علي. المخصص. ت. خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996.
ابن عطية، عبد الحق. المحرر الوجيز. ت. محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
ابن فارس، أحمد. الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. ت. محمد علي بيضون. 1997.
ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. ت. عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تأويل مشكل القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، ب. ت.
ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ت. عبد الله الكبير. 6 ج. القاهرة: دار المعارف، ب، ت.
أبو البقاء الكفوي، أيوب. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. ت. عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ب، ت.

أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد. الأضداد في كلام العرب. ت. عزة حسن. دمشق: دار طلاس، 1996.
أبو حيان، محمد بن يوسف. البحر المحيط في التفسير. ت. محمد صدقي جميل. بيروت: دار الفكر، 1420.
الأزهري، محمد. تهذيب اللغة. ت. محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
الأصفهاني، الراغب. المفردات في غريب القرآن. ت. محمد سعيد كيلاي. لبنان: دار المعرفة، ب، ت.
البطليوسي، عبد الله. الاقتضاب في شرح أدب الكتاب. ت. مصطفى السقا. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996.
الثعالبي، أبو منصور. فقه اللغة وسر العربية. بيروت: إحياء التراث العربي، ط. 1، 2002.
الجمهور، عبد الرحمن - البطل، محمد عبد الرحمن. "ترجمة معاني القرآن الكريم بين نظريتين: الدلالية والتداولية". مجمع الملك لطباعة المصحف الشريف 1/1. (2002)

الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. ت. أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 4 ط. 1987.

الخطيب، عبد الله. "الجهود المبذولة في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية". المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن وعلومه 1/1. (2011).

الزجاج، أبو إسحاق. معاني القرآن وإعرابه. ت. عبد الجليل شلي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.

السجستاني، أبو حاتم. كتاب الأضداد. ت. أوغست هفنز. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912.

سيبويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. ت. عبد السلام هارون. بيروت: مكتبة الخانجي، 2 ط. 1988.

السيوطي، جلال الدين. الميزان في علوم اللغة وأنواعها. ت. فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الطبري، أبو جعفر. تفسير الطبري. ت. أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.

عبد التواب، رمضان. فصول في فقه اللغة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 6 ط. 1999.

عمر، أحمد مختار. الاشتراك والتضاد في القرآن. القاهرة: عالم الكتب، 2003.

عمر، أحمد مختار. علم الدلالة. القاهرة: عالم الكتب، 1992.

الفراء، يحيى بن زياد. معاني القرآن. ت. محمد علي النجار. بيروت: عالم الكتب، 2 ط. 1983.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. ت. مهدي المخزومي. دار الهلال، ب. ت. القطان، مناع. *مباحث في علوم القرآن*. بيروت: دار المعارف، 3 ط. 2000.
- قطرب، محمد بن المستنير. *كتاب الأضداد*. ت. حنا حداد. الرياض: دار العلوم، 1984.
- كومش، صدر الدين. "تاريخ تطور ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية". السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2002.
- المنجد، محمد نور الدين. *التضاد في القرآن الكريم*. دمشق: دار الفكر، 2007.
- مهدي، علي عبد الصاحب. *موسوعة مصطلحات الترجمة. الشارقة: جامعة الشارقة، 2007.*
- النحاس، أبو جعفر. *معاني القرآن*. ت. محمد علي الصابوني. مكة: جامعة أم القرى، 1409.
- نصار، حسن. *مدخل تعريف الأضداد*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003.
- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. *جواهر البلاغة*. بيروت: المكتبة العصرية، 1998.
- وافي، علي عبد الواحد. *فقه اللغة*. مصر: دار النهضة، 2000.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (01 Eylül 2012), 232-303.
- Abdüttevâb, Ramazan. *Fusûl fî Fikhi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 6. Basım, 1999.
- Arpaçukuru, Osman. "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi Tercüme mi?" *Dergiabant* 8/2 (30 Kasım 2020), 694-710. <https://doi.org/10.33931/abuifd.811353>
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-. *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-küttâb*. thk. Mustafa Sakâ. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1996.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luğa. Şîhâhu'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1987.
- Cümhür, Abdurrahman el-. *Tercemetu Meanî'l-Kur'an Beyne Nazaritein: ed-Delaliyye ve't-Tedavüliyye*. Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, 2002.
- Ebû Hâyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥrî'l-Muḥîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Abdulvahid bin Ali. *Kitâbü'l-Ezdâd fî kelâmi'l-'Arab*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâr Talas, 1996.
- el-Ferâhîdî, el-Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, t.s.
- El-Taberi, Ebu Cafer. *Tefsîrü't-Ṭaberî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- En-Nahas, Ebu Cafer. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekka: Camiatü Ümmü'l-Kura, 1409.
- es-Sicistânî, Ebû Hâtim. *el-Ezdâd*, thk. August Haffner. Beyrut: 1912.
- Ezherî, Muhammed el-. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed İvaz Murib. Beyrut: Dâr İhya Turasi'l Arabî, 2001.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd el-. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2. Basım, t.s.
- Gümüş, Sadrettin. *Tarihü Tercemeti Meani'l-Kur'ani'l-Kerim ila'l-Lugati'l-Türkiyye*. Riyad: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, 2002.
- Haşimi, Ahmed b. İbrahim, *Cevahirü'l-belâğa fi'l-meani ve'l-beyan ve'l-bedi'*. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1998.
- Hatib, Abdullah el-. *el-Cuhud'ul Mebzule fi Tercemeti Meani'l-Kur'ani'l-Kerim ile'l-Lugati'l-İngiliziyye*. Katar: Mecelletü Külliyyeti'l-şer'iyye, 2011.
- İbn Dürüstevyeh, Abdullah. *Taşhîhu'l-Faşîh*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1998.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa*. thk. Muhammad Ali Beydoun, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Harun. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah el-Kebîr. Kahire: Dârülmaârif, t.s.
- İbn Sîde, Ali. *el-Muhasşaş*. thk. Halil İbrahim Ceffal. Beyrut: Dar İhya Turasi'l Arabî, 1996.
- İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. thk. Abdühamit Hindevi. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987.
- İnan, Abdülkadir. "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar". *Makaleler ve İncelemeler II* (1991), 141-155.
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Lübnan: Dâru'l Marife, ts.

- Kara, Mehmet. "Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'an Tercüme ve Tefsirleri". *Diyanet İlmi Dergi* XXIX/3 (1993), 25-36.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ el-. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.s.
- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *el-Ezdâd*. thk. Hana Hadda. Riyad: Dâru'l-Ulum, 1984.
- Mennâ' Halîl, Kattan. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Dâru'l-Maarif, 3. Basım, 2000.
- Münccid, Muhammed Nureddin el-. *Et-Tezad fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Nassar, Hasan. *Medhal Tarîf -el-Ezdâd*. Kahire: el-Mektebetü's-Sekafiyye, 2003.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *el-İştirakü ve et-Tezad fi'l-Kur'an*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2003.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *İlmu'l-Dilâle*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2003.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türki*. Yeditepe Yayınevi, 2021.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik es-. *Fıkhü'l-Luga ve's-Sirru'l-Arabiyyeti*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik es-. *Fıkhü'l-luğa ve sirrü'l-'Arabiyye*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd es-. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdali. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuat Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Vâfi, Ali Abdülvâhid. *Fıkhü'l-luga*. Mısır: Daru'n-Nehda, 2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk ez-. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Haqâ'iki Gavâmiizi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 120-155

Martin Luther'in Yahudiler Hakkındaki Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme

Hatice Keleş

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Bayburt University, Faculty of Divinity,

Department of History of Religions

Bayburt, Türkiye

hkeles@bayburt.edu.tr

orcid.org/0000 0002 6984 0732

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 120-155

Atıf / Cite as: Keleş, Hatice. "Martin Luther'in Yahudiler Hakkındaki Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation of Martin Luther's Discourses about Jews]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 120-155.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1420334>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Evaluation of Martin Luther's Discourses about Jews

Abstract

The reform that took place in the 16th century was a movement made after Martin Luther claimed that he opposed the authority of the Catholic Church in the Christian world and that regulations should be made regarding the management of the Christian world. The Reformation movement is a historical event that affected not only Christians living in Europe but also all citizens, regardless of religion and race, socially, economically and religiously. Jewish communities, especially those living in Europe, were also affected by the reform process. The Christianization policy that Catholics pursued against the Jews for centuries was not fully successful. Luther also pointed out that Jews have always been an issue on the agenda of the Christian world. Luther's hostile statements and attitudes towards the Jews are a known fact. However, his policy of tolerance towards the Jews in the work he wrote in 1523 led to him being criticized by other reformers and Catholics for supporting the Jews. For centuries Jews were accepted as the murderers of Jesus Christ. In addition, accusations made against Jews such as ritual murders, poisoning, disrespect towards the owner and burning down houses further increased the hostility against them. What needs to be taken into consideration here is the claim that the hostility towards Jews actually originates from the Jews. Namely, the fact that the Jews clearly revealed their hostility towards Christianity in their rabbinic literature increased the negative attitudes and discourses against them. In addition, the fact that prayers based on taking revenge on Christians are made in their rituals, that Christians are cursed, and that these discourses and provocations are written not only in prayers but also in poems and prayer books are the lightest evidence that defines their hostility towards Christians. Luther, on the other hand, stated that Jews should be treated tolerantly in his work written in 1523. With this work, he stated that the papacy and Christians spread lies about them, accused them of shedding Christian blood, and did not treat them like humans. That's why he said that they were not Christians and never would be. He also stated that it was Christians who forced them into usury because they did not allow them to practice ordinary professions. He claimed that these pressures and prohibitions on Jews prevented them from approaching Christianity, and suggested that Christians and Jews could be brought closer to the Bible by ensuring that they had positive social and economic relationships in daily life. On the other hand, his work in 1543, in which he wrote hostile and insulting discourses against the Jews, has a meaning that is exactly the

opposite of his work in 1523. With this work, he states that Jews have been raised since childhood as enemies of Jesus Christ and that they are trying to destroy Christians. He states that he wrote this work to warn all Christians to be alert against these enemies. In these statements, he includes insulting statements against Jews like Jews do not see people other than themselves as humans; that they still carry the mentality of the chosen people and pose a threat to Christians and other humanity. This change in Luther's attitude was shown as his policy to make his reform successful. It is claimed by some historians that his hostile attitude towards them, with insulting expressions, paved the way for violent acts against the Jews. In this study, it is examined what Luther aimed to do with his two important works, That Jesus Christ was Born a Jew and On the Jews and Their Lies, which express the policy of tolerance he implemented towards the Jews and his anti-Semitism in a way opposite to this policy in the last years of his life, whether or not he achieved his goal, and the criticisms and evaluations made about these two works.

Keywords: History of Religions, Christians, Jews, Reformation, Martin Luther.

Martin Luther'in Yahudiler Hakkındaki Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

16. yüzyılda meydana gelen reform, Martin Luther'in Katolik Kilisesinin Hıristiyan dünyasındaki otoritesine karşı çıktığını ve Hıristiyan dünyasını yönetim konusunda düzenlemelerin yapılması gerektiğini iddia etmesi üzerine yapılan bir harekettir. Reform hareketi sadece Avrupa'da yaşayan Hıristiyanları değil, dini ve ırkı ne olursa olsun bütün vatandaşları sosyal, ekonomik ve dini yönden etkileyen tarihi bir olaydır. Özellikle Avrupa'da yaşayan Yahudi toplulukları da reform sürecinden etkilenen kesim olmuştur. Yüzyıllar boyunca Katoliklerin Yahudiler üzerinde sürdürdüğü Hıristiyanlaştırma politikası tam anlamıyla başarılı da olamamıştır. Luther de Yahudilerin her zaman Hıristiyan dünyasının gündeminde olan bir konu olduğuna dikkat çekmiştir. Luther'in Yahudiler hakkında düşmanca söylemleri ve tavırları bilinen bir gerçektir. Ancak bununla birlikte 1523 yılında yazdığı eserle Yahudilere karşı hoşgörü politikası sergilemesi, diğer reformcular ve Katolikler tarafından Yahudileri desteklediğine dair eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. Çünkü Yahudiler, İsa Mesih'in katilleri olarak kabul edilmişlerdir. Ayrıca ritüel cinayetleri, zehirlenme, ev sahibine karşı saygısızlık-evleri yakmaları gibi Yahudiler üzerine atılan

suçlamalar, onlara karşı düşmanlığı daha da arttırmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken durum, Yahudiler üzerine yapılan düşmanlığın aslında Yahudilerden kaynaklanmış olduğu iddiasıdır. Şöyle ki Yahudilerin, kendilerine ait olan rabbinik literatürlerinde Hıristiyanlığa karşı düşmanlıklarını açıkça ortaya koymaları, onlara karşı olumsuz tavırları ve söylemleri arttırmıştır. Ayrıca ritüellerinde Hıristiyanlardan intikam alma temelli duaların yapılması, Hıristiyanların lanetlenmesi, bu söylemlerin ve kışkırtmaların sadece dualarda değil, şiiirlerde ve dua kitaplarında da yazılı bir halde geçmesi, onların Hıristiyan düşmanlığını tanımlayan en hafif kanıtlardır. Luther ise 1523 yılında yazdığı eser ile Yahudilere karşı hoşgörülü davranılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu eser ile papalığın ve Hıristiyanların onlar hakkında yalanlar yaydıklarını, onları Hıristiyan kanı akıtmakla suçladıklarını ve onlara insan gibi davranmadıklarını belirtmiştir. Bu yüzden de onların Hıristiyan olmadıklarını ve asla olmayacaklarını söylemiştir. Ayrıca sıradan meslekleri icra etmelerine izin vermedikleri için onları tefeciliğe zorlayanların da Hıristiyanlar olduklarını ifade etmiştir. Yahudiler üzerinde uygulanan bu baskı ve yasaklamaların onların Hıristiyanlığa yaklaşmasının önüne geçtiğini öne sürmüş, günlük yaşamda sosyal ve ekonomik yönden Hıristiyan ve Yahudilerin pozitif ilişkiler içerisinde olmalarının sağlanması ile onların İncil'e yaklaştırılabileceğini önermiştir. Buna karşılık 1543'te Yahudilere karşı düşmanca ve hakaret dolu söylemlerini kaleme aldığı eseri ise onun 1523'teki eserinin tam zıddını oluşturan bir anlam içermektedir. Bu eseriyle Yahudilerin İsa Mesih düşmanı olarak çocukluktan beri yetiştirildiklerini ve Hıristiyanları yok etmeye çalıştıklarını belirtir. Bu eserini de bütün Hıristiyanları bu düşmanlara karşı tetikte olmaları adına uyarmak için yazdığını ifade eder. Bu eserinde Yahudilere karşı hakaret dolu ifadeler yer verir. Yahudilerin kendileri dışındaki insanları, insan olarak görmediklerini; seçilmiş halk zihniyetini hala taşıyarak Hıristiyanlara ve diğer insanlığa karşı tehdit oluşturduklarını açıklar. Luther'in tavırlarındaki bu değişiklik, onun reformunu başarıya ulaştırmak adına uyguladığı politika olarak gösterilmiştir. Düşmanca tavrını onlara karşı hakaret dolu ifadelerle yapmasının, bazı tarihçiler tarafından Yahudilere yönelik şiddet eylemlerinin artmasına zemin oluşturduğu iddia edilir. Bu çalışmada Luther'in, Yahudiler üzerine uyguladığı hoşgörü politikasını ifade eden *That Jesus Christ was Born a Jew* ve yaşamının son dönemlerinde bu politikanın tam zıttı bir şekilde Yahudi düşmanlığını ifade eden *On the Jews and Their Lies* adındaki iki önemli eseri ile ne amaçladığı, amacına

ulaşıp ulaşmadığı ve bu iki eser hakkında yapılan eleştiriler ve değerlendirmeler üzerine durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlar, Yahudiler, Reform, Martin Luther.

Giriş

Luther ve Yahudiler konusu Reform ve Luther çalışan araştırmacılar için teolojik anlamda gerekli veya kaçınılmaz olarak değerlendirilir. Bu problemlili konunun en dikkat çekici noktası, Luther'in Yahudiler hakkında yazmış olduğu eserleridir.¹ Luther'in Yahudiler hakkındaki nefreti bilinen bir gerçektir. Ancak kariyerinin başlarında Katolik Kilisesine karşı duruşunu desteklemek adına Yahudilere yönelik bir sempati duyduğu da iddia edilir.²

Erken modern dönemde, Nazi döneminde ve modern çağdaki anti-Semitik söylemde, Luther'in etkisinin olmadığını iddia etmek imkansızdır. Luther'in Yahudiler hakkındaki olumlu ve olumsuz görüşleri, Yahudiler üzerine sosyal, ekonomik ve dini açıdan kararlar alınmasına sebep olmuştur. Luther'in Yahudilere olan eleştirisi ise Yeni Ahit yazılarında anti-semitik yargılamaları takip etmesinden kaynaklanmıştır.³ Bununla birlikte Eski Ahit geleneğini de Kristolojik anlam çerçevesinde yorumlamış ve Yahudi iddianamesi olarak algılamıştır. Böylece mevcut olan Yahudi düşmanlığı daha da kızışmıştır.⁴ Bu düşmanlık da onların İsa Mesih'in katilleri olarak kabul edilmelerinden kaynaklanmaktadır.⁵ Buna ek olarak Protestanlığın yayılması sürecinde arka planda ritüel cinayetler, zehirlenme, ev sahibine karşı saygısızlık- evleri yakmaları gibi Yahudiler üzerine atılan suçlamalar, ortaçağın son

¹ Thomas Kaufmann, "Luther and the Jews", *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*, ed. Dean Philip Bell-Stephen G. Burnett (Leiden, Boston: Brill Press, 2006), 69.

² Martin Luther, *On The Jews and Their Lies, 1543* Mediavel Sorcebook (West Virginia: Liberty Bell Publications, 2004), 1.

³ Thomas Kaufmann, *Luther's Jews* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 154-156.

⁴ Kaufmann, "Luther and the Jews", 70.

⁵ Halil Temiztürk, "Osmanlı, İnan ve Diyalog Perspektifinden Anabaptistler ve Hıristiyan-Müslüman İlişkileri", *Eskişeni* 40 (Mart 2020), 185.

dönemlerinde Yahudi nefretinin Avrupa'da yayılmasına sebep olmuştur.⁶ Burada dikkat edilmesi gereken durum, Yahudiler üzerine yapılan düşmanlığın aslında Yahudilerden kaynaklanmış olduğu iddiasıdır. Şöyle ki Yahudilerin, kendilerine ait olan rabbinik literatürlerinde Hıristiyanlığa karşı düşmanlıklarını açıkça ortaya koymaları, onlara karşı olumsuz tavırları ve söylemleri arttırmıştır. Ayrıca ritüellerinde Hıristiyanlardan intikam alma temelli duaların yapılması, Hıristiyanların lanetlenmesi, bu söylemlerin ve kışkırtmaların sadece dualarda değil, şiirlerde ve dua kitaplarında da yazılı bir halde geçmesi, onların Hıristiyan düşmanlığını tanımlayan en hafif kanıtlardır. Bununla birlikte o dönemlerden önce Hıristiyanların onlar üzerindeki olumsuz davranışlarını etkileyen sebeplerden biri de onların gelenek ve ritüelleri hakkındaki bilgilerinin çok az olmasına bağlanabilir. Çünkü Hıristiyanların onlar hakkındaki bilgileri 16. yüzyıl başlarında oluşmuştur. Hıristiyanlar ise en başından beri bu konuda, onların Hıristiyan olmaları halinde yaşadıkları sıkıntılardan kurtulacakları inancını taşımışlar ve onlar üzerinde Hıristiyanlaştırma çalışmalarına devam etmişlerdir.⁷

Yahudilerin Batı Avrupa'ya göçleriyle birlikte Hıristiyanlar, Yahudilere karşı gittikçe artan bir düşmanlık göstermişlerdir. Yahudilerin, "Kan İftirası" denilen, Hıristiyan çocuklarını kaçırap Pesah bayramı için kanlarını akıtarak büyü ritüellerinde kullanmak amacıyla öldürdükleri ve ayrıca Hıristiyan erkek çocuklarını zorla sünnet ettikleri iddiaları Yahudi düşmanlığını arttırmıştır. Kanıtlanamasa bile, bu tarz olayların vuku bulması, Avrupa'daki Hıristiyanların onlardan korkmalarına sebep olmuştur. İngiltere, bu olaylar ve korku sebebiyle 1290-1655 yüzyılları arasında Yahudilerin İngiltere'de yaşamasına izin vermemiştir. 1391'de İspanya'da Yahudiler katledilmiş ve hayatta

⁶ Miriam Bodian, "Jews in a Divided Christendom", *A Companion to the Reformation World*, ed. R. Po-Chia Hsia (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 471.

⁷ Yaacov Deutsch, "Von Der Iuden Ceremonien: Representations of Jews in Sixteenth Century Germany", *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century*, ed. Dean Philip Bell (Eiden Boston: Brill Press, 2006), 337-340.

kalanlar Hıristiyanlığa geçmeye zorlanmıştır. Aynı zamanda Avrupa'nın birçok bölgesinde Yahudiler Hıristiyan olmaya zorlanmışlardır.⁸

Yahudilerin Hıristiyan düşmanlığını bilen Luther; teolojik, tarihsel ve çağdaş bir faktör olarak Yahudilikle meşgul olmuştur. Ölümünden birkaç gün önce de kürsüde Yahudilere karşı Hıristiyanlara öğütler vermiştir. Luther'in yorumları İncil yorumlarında, mektuplarda, broşürlerde, vaazlarda, masa konuşmalarında/tartışmalarında ve çok sayıda farklı türde bulunabilir. Luther, Yahudilerle meşgul olmayı Hıristiyan olmanın bir gerekliliği ve temel bir gerçeği olarak görmüştür. Aynı şekilde Yahudiler de Luther ile ilgilenmiş ve her fırsatta onu sinirlendirmişlerdir. Çünkü Yahudilere göre Luther'in basit varlığı yüzünden Hıristiyan toplumu kendilerine zulmetmiş, topluluklarının dağılmasına ve marjinalleştirilmelerine sebep olmuştur. Bunlar olurken de kendilerini, bu olaylara kutsal tanık rolünü üstlenen kimseler olarak tanıtmışlardır.⁹

Bütün bunların yanında Luther'in Yahudilerle olan meşguliyeti, onun hayatının hiçbir noktasında Yahudilere yönelik sorumluluk şeklinde olmamıştır. Daha çok Hıristiyan ilahiyat profesörü kimliğiyle İncil'in müjdesinin gerçekliğini göstermeyi amaçlamıştır. Luther'in amacı, İncil'i savunacak gerçek güç olan Kilise'nin saflığının muhafaza edilmesi ve Mesih'in düşmanlarına karşı yapılan mücadelesi olarak kabul edilmiştir. İsa Mesih'in İncil'in doğruluğunu kabul etmeleri için Yahudilere gönderildiği gerçeğini de inkâr etmemiştir. Buna rağmen Luther, Yahudilerin İncil'in doğruluğunu kabul etmelerine yönelik Protestanların çabalarını ise teşvik etmemiştir. Böylece 1523'te edebi bir şekilde kaleme aldığı Yahudilere yönelik olan teolojik yazıları da Yahudilere karşı uygulanan misyonerlik faaliyetlerinde kullanmak için yazmadığı ileri sürülür.¹⁰

Bu çalışmada Luther'in Yahudiler hakkında yazdığı *That Jesus Christ was Born a Jew* ve *On the Jews and Their Lies* adındaki iki önemli eseri ile ne amaçladığı ve bu iki eser hakkında yapılan eleştiriler, değerlendirmeler ve

⁸ Peggy Saari-Aaron Maurice Saari, *Renaissance and Reformation Primary Sources*, ed. Peggy Saari-Aaron Maurice (Michigan: Thomson Gale Press, 2002), 65.

⁹ Kaufmann, "Luther and the Jews", 70.

¹⁰ Kaufmann, "Luther and the Jews", 75-76.

her iki eseri yazmasıyla birlikte amacına ulaşmış ve ulaşmadığı üzerinde durulmuştur. Ülkemizde Luther hakkında oldukça başarılı çalışmalar mevcuttur; ancak bu çalışmanın konusu, Luther'in Yahudilere bakış açısıyla sınırlı tutulmuştur. Bu konuyla ilgili benzer çalışmalar şöyledir: *Martin Luther'in Yahudiliğe ve Yahudilere Bakışı* adlı yüksek lisans tezinde Luther'in Yahudiler hakkındaki düşüncelerine genel itibariyle değinilmiş ancak spesifik ve eleştirel bir bakış açısına yer verilmemiştir. *Katoliklikten Protestanlığa Luteran Reform ve Heretikler* adlı yüksek lisans tezinde de Luther'in 1543 yılında yazdığı eserine genel bir bakış açısıyla değinilmiştir. Bekir Zakir Çoban'ın *Bir Yahudi Olarak Hz. İsa* isimli makalesi ise İsa Mesih'in aslında Yahudilerin bekledikleri Mesih ile aynı özelliklere sahip olduğunu, Yahudilikten ayrılmadığını ve özellikle siyasi bir karakter taşıdığını belirtmesiyle alana önemli bir katkı sağlamaktır. Bu bağlamda Luther'in Yahudiler hakkındaki söylemlerini iki eseriyle sınırlı tutarak bir değerlendirme yapmak spesifik açıdan alana önemli katkı sağlayacaktır.

1. Luther'in Yahudilere Karşı Hoşgörülü Tavrı

Luther, 1523 yılında kendisini çoktan aforoz etmiş olan bir kiliseyi ıslah etmek isterken aynı zamanda dini iyimserlik/hoşgörü kullanarak seküler otorite kurmayı amaçlamıştır.¹¹ Bu bağlamda başlattığı reformunu destelemek amacıyla dini hoşgörü üzerine yayınlar yaptığı dönem olan 1523 yılında *That Jesus Christ was Born a Jew* adlı bir eser yazmıştır. Çağdaşları arasında bazı kimseler, bu eserin Yahudilerle ilişkileri açısından bir yenilik ve çeşitlilik getireceğini ifade ederken, bazı kimseler de herhangi bir gelişmenin olmayacağını ileri sürmüştür.¹² Başka bir iddia da Luther'in Yahudilerin din değiştirmeyeceğini bilmesine rağmen İsa Mesih'in bir Yahudi olarak doğduğuna dikkat çekmek istemesidir.¹³ Luther ise Yahudilerin din değiştirmemesinin en büyük sebeplerini; Hıristiyanların Yahudiler hakkında yaydıkları yalanlara, onları Hıristiyan

¹¹ Peter Ole Grell, *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 4.

¹² Kaufmann, "Luther and the Jews", 76-77.

¹³ Owen Chadwick, *The Early Reformation on the Continent* (New York: Clarendon Press, 2001), 400, 403.

kanı dökmekle suçlamalarına ve onlara köpek gibi davranmalarına bağlamıştır. Bu nedenle onları Hıristiyanlaştırma çabalarının işe yaramadığını ve ileriki zamanlarda da işe yaramayacağını vurgulamıştır. Diğer bir sebep olarak da ekonomik yönden Hıristiyan baskısı yüzünden sıradan meslekleri icra edemediklerini, bunun sonucu olarak Yahudilerin tefeciliğe mecbur kaldıklarını söylemiş ve onları bu kadar zor duruma sokarken onların da Hıristiyanlara karşı iyi olmalarının beklenmesinin yanlış olduğunu açıklamıştır. Bu durumda onları sosyal ve ekonomik yönden toplumdan uzaklaştırmaktan ziyade, onlara Hıristiyanlar arasında yaşama şansı verilmesini ve onlara karşı nazikçe davranılmasını istemiştir.¹⁴ Sonuçta İsa Mesih'in de aynı soya sahip olmasından dolayı Yahudilerin de Hıristiyanlar tarafından desteklenmesi ve hoşgörü ile yaklaşılması gereken kimseler olduğunu ifade etmiştir.

Luther'in Yahudilere karşı olumlu yaklaşımı, Yahudi taraftarı olmakla suçlanmasına sebep olmuştur.¹⁵ Çünkü bu eserinde "Bizim aptallarımız, papalar, piskoposlar, sofistler ve keşişler, kaba eşek kafalılar şimdiye kadar Yahudilere öyle davrandılar ki, iyi bir Hıristiyan olmak isteyen biri bile neredeyse Yahudi olmak zorunda kalacaktı. Eğer ben bir Yahudi olsaydım ve Hıristiyan inancını yöneten ve öğreten böyle ahmaklar ve mankafalar görseydim, Hıristiyan olmaksızın domuz olmayı tercih ederdim."¹⁶ ifadeleri ile Yahudileri dürüstlük ve sağduyu modeli gibi gösterdiğine ve Yahudileri desteklediğine dair eleştirilmiştir. Buna karşılık, Yahudilerin arınmış Hıristiyan inancına dönmelerini sağlamak için sevgi ile yaklaşılması gerektiği yönünde onları teşvik ettiğini öne süren reformcular da olmuştur.¹⁷ Luther'in, Yahudilerin Hıristiyan olmamalarındaki en önemli nedeni din adamlarına bağlamasıyla, kendi reformunda Hıristiyan din adamlarının otoritesine karşı çıkması arasında eşdeğer bir yöntem kullandığı iddia edilebilir. Bu bağlamda Luther,

¹⁴ Martin Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", *Luther's Work, the Christian Society*, volume 45, trans. Walther I. Brandt. ed. Walther I. Brandt (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962), 199-229.

¹⁵ Kaufmann, "Luther and the Jews", 76.

¹⁶ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 200.

¹⁷ Bodian, "Jews in a Divided Christendom", 472.

reformunu uygulama noktasında Yahudilerin desteğini almayı umut etmiş olabilir.

Luther'in Yahudileri desteklediğine dair eleştirilere karşı çıkılsa da o dönem yazılan eserlerle Yahudilerin istemeseler de dindar Hıristiyan yapılmaya çalışıldığı bir gerçektir. Ancak Papalığın kullandığı kibirli yöntemler ve Ferisik metotların işe yaramayacağı noktasında Luther'in düşüncelerinin doğru olduğu da iddia edilmiştir. Bu noktada Luther, papalığı ve yöntemlerini, "Bir Yahudi vaftiz edilmiş olsaydı bile, papalık ve keşişlere tabi olacaktı ve dolayısıyla bir Hıristiyan inancı ve yaşamı olmayacaktı"¹⁸ sözleriyle eleştirmişti. Luther'e göre reformla birlikte artık yüzyıllar boyunca tarihte ilk kez gerçek Hıristiyanlık, Yahudilerin önünde yer almış ve İncil'in anlaşılması için ortam hazır hale gelmiştir. Çağdaşlarıyla aynı görüşü paylaşarak Yahudilerin çalışması, iş kurması ve kendileriyle dost olmaları konusunda hoşgörülü davranılması gerektiğini, o güne kadar Yahudilerin Hıristiyan inancından uzak kalmasının suçlusunun da papalık olduğunu iddia etmiştir.¹⁹ Bununla birlikte Reformdan daha önce bile Hıristiyan din adamları, Yahudilere davranış şekillerinin belirlenmesi açısından, onlar hakkında bilgi edinmek istemiş ancak pek başarılı olamamışlardır. Şöyle ki Yahudi bilginler aracılığıyla İbranice metni yakından tanımanın bir yolu olmamıştır. Ancak vaftiz edilmiş Yahudiler tarafından verilen bilgilerle yetinilmiştir ki onların da eğitimleri yetersiz kalmıştır. En eski Hıristiyan İbranilerden biri ise Johannes Reuchlin'dir. Reuchlin Roma'daki hümanist kilise teologları arasında İbranice çalışan bir düşünürdür.²⁰ Ayrıca bir Hümanist olarak Yahudilik ve İncil çalışmalarıyla ve anti Yahudi yazılarıyla reformun öne çıkan isimlerinden biri olmuştur.²¹ Reuchlin, Reformun etkisiyle farklı dinlere hoşgörülü yaklaşılması gerektiğini dolayısıyla Yahudilere de hoşgörülü davranılmasını istemiştir.²²

¹⁸ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 198.

¹⁹ Kaufmann, "Luther and the Jews", 78-79.

²⁰ Bodian, "Jews in a Divided Christendom", 477.

²¹ Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation, Renaissance, Reformation, Humanism* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 32,34.

²² Will Durant, *The Reformation. The Story of Civilization* (Chicago: World Library, 1994), 121.

Luther ile yakın ilişkisinden dolayı bazıları Reuchlin'i Protestanlığın kurucularından biri olarak görmüş ancak o ölene kadar Katolik olarak kalmıştır.²³ Onun Yahudi ve Yunan çalışmaları, bu çalışmalarındaki uzmanlığı ve İbraniceden yaptığı çeviriler ilgi görmüştür. Luther, yazılarında ve fikirlerinde ondan etkilendiği yönünde, kendi çağdaşları tarafından eleştirilmiştir.²⁴ Bunun üzerine Hıristiyanlar, vaftiz edilmiş Yahudilere karşı güven problemi yaşamışlardır.²⁵ Bu güven probleminin üstüne Luther, onlar hakkında hoşgörü politikası sergilediği eseriyle yankı yapmıştır. Niceliksel tarih perspektifinden bakıldığı zaman Luther'in 1523'te yayınlamış olduğu *That Jesus Christ was Born a Jew* adlı eseri, 16. yüzyılın Yahudi sorunu ile ilgili en başarılı eser olarak kabul edilmiştir. Tarihi önem taşıdığı söylenen bu eserinde, Yahudilerin Hıristiyanlığı reddetmelerindeki motivasyonlarından ve Hıristiyanlığa karşı sert tavırlarından bahsetmemesi dikkat çekicidir. Aynı zamanda onların Hıristiyan inancına giden yolu bulamamalarındaki sorumluluğu Roma Kilisesine yüklemesi de önemli bir gelişmedir. Luther, stratejisini Eski Ahit'i temel alarak geliştirmiştir. Bu stratejiye göre Nasıralı İsa, Eski Ahit metinlerine göre vaat edilen Mesih olup, Yahudiler onu kabul ettikleri takdirde babalarının, peygamberlerinin ve patriklerinin inancına dönmüş olurlardı. Buna dayanarak, Yahudilerin iş yasaklarının, loncalara üyelik yasağının ve gettoların kaldırılmasını istemiş, günlük yaşamda da Yahudilere karşı şiddet içeren davranışları ve uygulamaları eleştirmiştir. Yahudiler üzerinde uygulanan bu baskı ve yasaklamaların, onların Hıristiyanlığa yaklaşmasına engel oluşturduğunu öne sürmüş, günlük yaşamda sosyal ve ekonomik yönden Hıristiyan ve Yahudilerin pozitif ilişkiler içerisinde olmalarının sağlanması ile onların İncil'e yaklaştırılabileceğini önermiştir. Her ne kadar bu fikirler 16. yüzyılın başlarında ütopyik olarak görülse de Luther'e göre bireysel olarak, sosyal ve ekonomik yönden Yahudilerle olumlu ilişkiler kurulması halinde,

²³ Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, 28.

²⁴ Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformatio* (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 127.

²⁵ Heiko Oberman, "The Travail of Tolerance: Containing Chaos in Early Modern Europe", *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* ed. Ole Peter Grell, Bob Scribner (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 21-23.

onların Hıristiyanlaşma süreçleri de olumlu yönde gelişecektir. Böylece Tanrı'nın sözünün onlar üzerinde etkili olacağı kanısında bulunmuştur.²⁶ Çünkü Luther'in, İsa'nın da bir Yahudi olduğunu ifade etmesi, Yahudilerin durumuna sempati duyduğunu gösterir. Luther'in bu tutumuyla onları kendi davasına kazanmak için hoşgörülü bir tavır takınarak sahte umutlar verdiği de ona karşı yapılan eleştiriler arasındadır. Yani burada Luther'in amacının arka planında onları Hıristiyanlaştırmaktan ziyade kendi davasının başarısına giden yolda kullanmak olduğu iddia edilir.²⁷ Bu açıdan bakıldığında Luther, Yahudilerin kendi Kutsal Metinlerine olan bağlılıklarına şahit olmuş ve Hıristiyanların İncil'e dayanmadan uyguladıkları dinin sadece bir gevezelik haline geldiğini gördüğünde, Yahudilerin Hıristiyan olmalarının mümkün olmadığını iddia etmiştir. Çünkü Yahudilerin de kendilerini vaftiz edenlerden ve kendilerine Hıristiyanlığı öğretenlerden Mesih hakkında hiçbir şey duymadıklarını kabul ettiklerinden bahseder. Bu bağlamda Luther, eğer Yahudilere İncil'den dikkatlice talimatlar verilirse, birçoğunun gerçekten Hıristiyan olacağına ve atalarının, peygamberlerinin ve patriklerinin inancına geri dönmüş olacaklarına umut bağlamıştır. Ancak Yahudilere hoşgörülü bir tavır sergilenmez de onlar aşağılanır, küçümsenir ve onlara kibirli davranılırsa Hıristiyanlıktan daha da uzaklaşacaklardır. Bununla da kalmamış, Yahudilerin kendileri gibi Yahudi olmayanlara karşı kardeşçe davranmalarına karşılık, kendilerinin de onlara kardeşçe davranmaları gerektiğini söylemiştir. Kendilerinin onlara karşı kardeşçe davranmamalarının kaynağını da daha kendi aralarında kardeşçe davranışların olmadığı yönündeki eleştirisiyle bağdaştırmıştır.²⁸

Luther'in bu idealistik ütöpik fikirleri, inanç ve sevgiyle hareket eden idealist cemaat portresi çizmiştir. Aynı zamanda Luther'in *That Jesus Christ was Born a Jew* eseri, vaftiz edilmiş bir Yahudi için İncil'i derinlemesine kavramasına yardımcı olacak ifadeler içerir. Hıristiyanlığa

²⁶ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 200-201; Kaufmann, "Luther and the Jews", 81-82.

²⁷ James Maxwell Anderson, *Daily Life During The Reformation* (Santa Barbara California: Greenwood Press, 2011), 11.

²⁸ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 200.

karşı suçlamalarda bulunan Yahudilerin iddiaları da böylece çürütülmüş olacaktır. Yahudilerin Mesih ile olan kan bağından bahsetmesi ise Luther'in onları Hıristiyanlaştırmak için kullandığı bir yöntemdir. Bununla birlikte Luther'in Yahudilerle direkt bir teması asla olmamıştır.²⁹ Luther sadece Yahudiler hakkında teolojik ve didaktik temeller ortaya atmış ancak bu teolojik ve didaktik temellerin nasıl, kim tarafından ve ne şekilde oluşturulacağı ve oluşturulsa bile nasıl sürdürüleceği hakkında herhangi bir bilgi ya da tavsiyede bulunmamıştır. Luther, sanki İncil'i Yahudilere bildirmekle görevli bir peygamber gibi davranmış ve bu davranışının etkili olup olmadığına bakmadığı gibi herhangi bir sorumluluk da üstlenmemiştir.

Luther aynı zamanda bu eserinde, İsa Mesih'in Yahudilerin beklediği Prenses, Kral, Mesih olduğunu, tarihi ve yıl hesaplamalarıyla kanıtlamaya çalışmıştır. Yani Yahudilerin Kutsal Kitabında geçen yıl ve tarih hesaplarıyla İsa Mesih'in geldiği yıl ve görevini yerine getirdiği üç buçuk yıl hesaplarına göre Yahudilerin beklediği Mesih, İsa Mesih'tir. Burada dikkat çekici diğer bir husus da Luther'in İncil pasajlarını kanıt göstererek, İsa Mesih geldikten sonra Musa'nın yasasının artık geçerli olmadığını ileri sürmesidir. Ayrıca İsa Mesih'in kesileceği, ölüm ve diriliş aracılığıyla bu yaşamdan sonsuz yaşama alınmasından sonra İsa Mesih'i kesenlerin yani onu çarmıha gerenlerin onun halkı olmayacağı ve onun kendine başka halk bulacağına da dikkat çekmiştir. Ek olarak Cebrail'in, İsa Mesih'i çarmıha gerenlerin cezasız kalmayacağını açıkladığını belirtmiştir.³⁰ Bu durumda Luther'in bu ifadeleri, Yahudilere karşı hoşgörü politikası izleme yönteminin başarıya ulaşmama sebeplerinden biri olabilir. Bununla birlikte Mesih'in Yahudilerin soyundan geldiği halde kendilerinin yani Hıristiyanların Mesih'in soyundan gelmediğine dikkat çekmiştir. Hatta bu konuda Luther'in delili Pavlus'un ifadeleridir. Pavlus'a göre³¹ Tanrının, Yahudi olmayan uluslar arasında hiçbir ulusa

²⁹ Kaufmann, "Luther and the Jews", 82-83.

³⁰ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 221; "...mesholunan kesilip atılacak ve bir şeyi olmayacak ve gelecek hükümdarın kavmi şehri ve makdisi harap edecek..." bk. *Kitabı Mukaddes*; (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Dan. 9:24-27.

³¹ *Kitabı Mukaddes*, Romalılar 9:4-5.

Yahudilere verdiği kadar yüksek bir onur vermemesi, Yahudilerin Mesih'e kendilerinden daha yakın olduğunun göstergesidir.³²

Hıristiyanlığa geçmiş olan Yahudilerden bazılarının öğretmen, matbaacı, yazar, editör ve yayıncı olarak reformun yapılmasına katkıda buldukları yönünde savunmalar söz konusudur. Buna karşılık aslında reform sürecinde onların reforma kayda değer bir katkısının olmadığı da ileri sürülür.³³ Bununla birlikte Luther, bu eseriyle reformdan önce din değiştirerek maddi mal varlığına ve yasal ayrıcalıklara sahip olan Yahudilerin dini açıdan seviyelerinin yükselmesine katkıda bulunmuştur. Aslında Luther, Yahudilerin gerçek Hıristiyanlar olduklarını iddia etmiştir. Buna rağmen kendi görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak ve onları Hıristiyan olarak kazanmak için vaftiz konusuna başlarda değinmemiştir. Çünkü Luther'e göre Yahudiler kendi zamanlarında vaftiz edilirlse "vaftiz edilmiş dindar Yahudiler" gibi bir Hıristiyan'ın himayesi altında kalacak yani tamamen Hıristiyanlaştırma hedefine ulaşamayacaktır.³⁴

Luther'in Yahudiler üzerindeki düşüncelerinin ve iddialarının, onun vaftiz olmuş dindar bir Yahudi ile görüşmesinden kaynaklandığı söylenir. "İncil'i duymasalardı tüm yaşamları boyunca Hıristiyan pelerini altında yaşayan bir Yahudi olarak kalacaklardı"³⁵ ifadesini bu görüşmeye bağlı olarak söylemiş olabilir. Buna ek olarak Luther'in etrafında Göppingen'den Jacob Gipher dışında Hıristiyan olan başka Yahudi yoktur. O vaftiz olduktan sonra Bernhard ismini almıştır. Luther'in söylediği ve yazdığı ifadelerin sadece bu bir tek Yahudi'ye göre yazıldığı iddia edilir. Bernhard, Wittenberg'de İbranice öğretmenliği yapan bir kişi olup 1519 yazında vaftiz olmuş ve 1523 Mart'ında Luther ile karşılaşmıştır. Luther, Wittenberg'den küçük bir grupla Schweinitz yakınlarına gitmiş ve onlar Bernhard'ın oğlunun vaftiz törenine tanık olmuşlardır. Bernhard'ın karısı da reform liderlerinden Karlstadt'ın hizmetçisidir.³⁶

³² Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 201.

³³ Anderson, *Daily Life During The Reformation*, 11.

³⁴ Kaufmann, "Luther and the Jews", 84.

³⁵ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 200.

³⁶ Kaufmann, "Luther and the Jews", 85.

Luther'in Yahudilere karşı tavrını yumuşattığı bu dönemde³⁷ Bernhard'ın, Yahudilerin Hıristiyan olmasında ve İncil'in yükseltilmesinde Luther'in görüşlerinin etkili olduğunu söylemesi; Luther'in Yahudiler hakkındaki görüşlerini etkileyen kişinin Bernhard olduğuna dair yapılan suçlamalarda diğer bir kanıt olarak kullanılmıştır. Ayrıca Luther bu fikirleriyle Yahudi taraftarı olmakla suçlanmıştır. Luther ise Eski Ahit'te Mesih'in vaatlerinin yer aldığını söylemiştir.³⁸ Burada Luther, Mesih'in İbrahim'in soyundan geldiğini, Eski Ahit pasajlarına göre kanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre "ve senin günlerin dolup atalarınla uyuyacağın zaman sulbünden çıkacak zürriyetini senden sonra durduracağım ve onun krallığını pekiştireceğim. O benim ismime ev yapacaktır ve krallığının tahtını ebediyen sabit kılacağım. Ben ona baba olacağım ve o bana oğul olacaktır"³⁹ pasajlarının Süleyman için söylenmiş olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü Süleyman, Davut'un ölümünden sonra ortaya çıkan bir oğul değildir. Tanrı, Süleyman'dan sonra doğan ve kral olan hiçbir oğul atamamış, ona sonsuz bir krallık vermemiş ya da böyle bir ev inşa ettirmemiştir. Sonuç olarak bu pasajların tamamen Mesih'e atıfta bulunduğunu iddia etmiştir.⁴⁰

Luther'e göre İsa Mesih, Yahudi kanunlarını da miras almıştır. Bu sebeple Eski Ahit, incelenmesi ve itaat edilmesi gereken bir kitaptır. Şöyle ki Eski Ahit, doğal hukuku ifade etmesi bakımından bir kişinin Tanrı'ya, komşusuna ve kendisine borçlu olduğu temel yükümlülükleri tanımlamıştır. Luther için temel yükümlülüklerin en açık ifadesi, Tanrı'nın Sina'da Musa'ya vermiş olduğu On Emir'dir ve O, bu emirlerin iki şekilde anlaşılması gerektiğini öne sürer. Birinci kısım yaratıcı Tanrı'yı onurlandırmak, Tanrı'nın ismine saygı duymak, Şabat'ı yerine getirmek, putperestlik ve küfürden kaçınmak emirleri ile bir insanın uyması gereken temel yükümlülükleri ifade etmektedir. İkinci kısmı da yetkilileri onurlandırmak, öldürmemek, zina etmemek, hırsızlık yapmamak ve sahtekarlık yapmamak veya aç gözlülük etmemek olmak üzere kişinin

³⁷ John Witte, *Law and Protestantism, The Legal Teachings of the Lutheran Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 131.

³⁸ Kaufmann, "Luther and the Jews", 86.

³⁹ *Kitabı Mukaddes*, II. Samuel 7: 12-14.

⁴⁰ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 206.

komşusuna saygı duymasını gerektiren temel yükümlülükleri içermektedir. Luther'e göre bu emirler sadece Yahudilere gönderilmiş olan kanunlar değil, dünyanın kuruluşundan itibaren tüm insanlığı ilgilendiren hukukun evrensel ifadesidir. Ona göre, her kim On Emir'i tam olarak bilirse, bütün Kutsal Metinleri mükemmel bir şekilde anlayabilir ve kişi hayatında karşılaştığı her durumda manevi ve zamansal konularda tavsiye bulabilir, yardım alabilir, teselli bulabilir, karar verebilir ve yargılama yetkisine sahip olabilir. Ayrıca Luther'e göre On Emir'de geçen yasalar zaten insanın aklıyla ve hisleriyle kavrayabileceği yasalardır. Ancak günahkâr kişiler, kalplerinde zaten yazılı olan bu yasalara ve Mukaddes Kitap'ta yeniden yazılan bu doğal kanunlara dikkat etmezler. Bu sebeple, bütün Hıristiyanlar ve rahipler, Tanrı'nın doğal yasalarını söz ve eyleme dökmelilerdir. Vaizler de vaazlarında bu doğal yasalardan bahsetmelilerdir.⁴¹

Reformist ve Lutheran Teolojist Justus Jonas, Luther'in *That Jesus Christ was Born a Jew* eserini Latinceye çevirmiş ve kitabına Luther'in Bernhard'a yazdığı mektubu da eklemiştir. Bu mektubun, Bernhard'ın din değiştirmesinin sadece dışsal vaftiz değil, her şeyden önce ruhsal bir yeniden doğuş olan Yahudilikten Protestanlığa geçişin başarılı bir örneği olduğunu belirtmiştir. Onun din değiştirmesi, papalık kilisesinin Yahudi misyonunun ne kadar başarısız olduğunu göstermiştir. Aynı zamanda onun Wittenberg'den çıkmasının inandırıcılık ve etkinlik bakımından evanjelik harekete belirli bir ölçü verdiğini belirtmiştir. Bu gelişmeler birçok Yahudi'nin Hıristiyan inancına giden yolu bulacağı umudunu haklı çıkarıyor gibi görünmüştür. 1520 yılının başlarında Hıristiyan halkına açık bir şekilde yapılan tartışmalarda ve Roma'nın düşmanlarına karşı yapılan münakaşalarda, Yahudilerin din değiştirme meselesi önemli tartışma konusu olmuştur. Luther'e göre Yahudilerin din değiştirmesi konusundaki çatışma, Yahudilerin Hıristiyanlaştırılmasındaki başarısızlığı açıkça ortaya koyan bir durumdur. Bu durum Roma Kilisesi'ndeki Mesih'in düşmanlarıyla da bağlantılıdır. Reformun erken dönemlerinde yayınlanan broşürlerde Yahudilerin din değiştirmesi hakkındaki ilanlar, reform taraftarlarını da ümitlendirmiş ve bu da

⁴¹ Witte, *Law and Protestantism*, 84, 113-114.

Luther'in Yahudi sorunundaki konumunda köklü bir değişiklik yapmasına dolaylı olarak katkıda bulunmuştur.⁴²

Luther böylece eserinde, İsa Mesih'in Yahuda saltanatına gelmiş olan son kral olduğunu, ondan sonra da herhangi bir kralın gelmeyeceğini vurgular. Ona göre Davut'un krallığı geçici bir krallık iken Mesihinki Yahudi toplumuna gelen ve sonsuza kadar devam edecek olan bir krallıktır. Elbette bu krallık ruhani bir krallıktır. Çünkü Mesih ölümsüz varlığıyla sonsuz krallığa sahiptir. Mesih, Yahuda soyundan olup, geçici olarak ölmüş ve bu yaşamdan ayrılmış, sonra ebedi bir kral olduğunu kanıtlamak amacıyla ölümden dirilmiştir. Tekrar dirilişinin ardındaki diğer sebep de hüküm sürebilmesi içindir. Yani ölü birisinin hüküm sürmesi mümkün olmadığı için hayatta olması gerekir. Ayrıca Davut ve İbrahim'in doğal kanı olduğunu vaat eden Kutsal Metin'i yerine getirmesi için de bu ölümlü yaşamdan geçmesi ve ölmesi gerekirdi.⁴³

Luther'in bu eserinin aslında kabul görme gibi bir şansının olmadığı da aşıkardır diyebiliriz. Bu eserinde Yahudileri Hıristiyanlaştırmak ve kendi tarafına çekmek için özellikle Katolıklere karşı ağır hakaretlere ve Yahudilere de övgü dolu sözlere yer vermiştir. Ancak Luther'in bu çabalarıyla bir Yahudi'yi bile Hıristiyanlaştırmada başarısız olduğu açıktır. Tek bir Yahudi'nin Hıristiyan olmamasının yanı sıra Yahudileri Hıristiyanlara karşı daha sert ve düşman hale getirdiği de iddialar arasındadır. Luther'in bu eserinde Katolik Hıristiyanlarını kötülemesinin, Yahudilerin Hıristiyan inancına karşı zaten kör olan gözlerine ek olarak kalplerinin de onlara karşı katılmasına sebep olduğu ileri sürülür.⁴⁴ Luther'e göre Yahudiler çok uzun zamandır yoldan çıkmışlar ve İsa Mesih'in Tanrı olamayacağına inanmaya çok güçlü bir şekilde aşılarmışlardır. Bu sebeple Luther, onlara bir şekilde yaklaşılmasını ve İncil'den talimatlar verilmesini tavsiye etmiştir. Böylece Yahudilerin kendilerine katılım sağlayacağını söylemiştir. Bunun aksine onlara zor kullanarak, iftira atarak, Hıristiyan kanı ile ellerini kirletmekle suçlayarak, onlarla iş/ticaret yapmayı tefeciliğe zorlayarak ve daha bir sürü

⁴² Kauffmann, "Luther and the Jews", 87-88.

⁴³ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 217-219.

⁴⁴ Elizabeth Vandiver, vd., *Luther's Lives* (Manchester New York: Manchester University Press, 2002), 134.

ithamlarla suçlayarak uzaklaştırmaya çalıştıklarını ifade etmiştir. Yahudilerle ilişkilerinin düzelmesini istiyorlarsa onlarla olan ilişkilerinde Papalık yasaının değil, Hıristiyan sevgisi yasaının rehber alınmasını istemiştir. Hıristiyanların arasına girebilmelerini sağlamak için de onların içtenlikle kabul edilmeleri, Hıristiyan yaşamına tanık olmalarının sağlanması ve Hıristiyan öğretilerini öğrenmeye izin verilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁵

İddialarıyla Luther, Yahudi dostu olmakla suçlanmıştır. Halbuki Luther diğer reformcular gibi Yahudilerle irtibata geçip onlarla ilişki içerisinde olan biri olmamıştır. Yaşamı boyunca birkaç Yahudi'nin kişisel olarak onunla irtibata geçmesinden başka, Yahudilerle herhangi bir teması olmadığı gibi Yahudilerin eskiden yaşadığı kentsel merkezlerin kalıntısı olan bölgelerden bile uzakta, kendi küçük dünyasında yaşamıştır. Luther ile birkaç Yahudi'nin kişisel olarak irtibata geçmesi, Luther'in Yahudiler hakkındaki olumsuz tutumlarının daha da kötü bir hal almasına sebep olmuştur. Aslında Luther, Yahudilere karşı kişisel önyargı içerisinde değildi. Onun karşı çıktığı durumlar; teolojik açıdan uygun görmediği inançlar, Hıristiyan geleneğine karşı çıkılması, reformunu uygulama noktasında dini-politik kaygılar sayılabilir. Ancak Luther'in Yahudilere karşı kökleşmiş kırgınlıklarının da mevcut olduğu göz ardı edilemez.⁴⁶

Hıristiyanlar da bu dönemde Yahudiler hakkında ikiye bölünmüştür. Yahudiler tarafında ise reform, Hıristiyan aleminin bölünmesine yol açtığı için memnuniyetle karşılanmıştır. Bununla birlikte Luther de İncil'in yorumlanması ve papalığın isteklerinin reddedilmesi amacıyla Yahudilere başvurmakla suçlanmıştır. Bu eseriyle Luther, Yahudilerin artık Mesih'i reddetmeleri için herhangi bir sebebin kalmadığını düşündüğü ve Yahudilerin gönüllü ve toplu olarak Hıristiyanlığa geçeceği konusunda emin bir davranış sergilediği ancak bu davranışın mantık dışı ve hayalden öte bir şey olmadığı yönünde eleştiri almıştır.⁴⁷

⁴⁵ Luther, "That Jesus Christ was Born a Jew 1523", 229.

⁴⁶ Kaufmann, "Luther and the Jews", 74.

⁴⁷ Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2008), 305.

1537'de Yahudiler üzerine pazarlıkların ve müzakerelerin devam ettiği süreçte, broşür savaşlarının⁴⁸ ağır atmosferi içerisinde Yahudilerin akıbeti, Luther'e ait olan Saksonya bölgesinden sürülmeleriyle sonuçlanmıştır. Onların sürülme sebeplerini ortaya çıkaran koşulların neler olduğu belirsiz olsa da Luther'den bu konuda onların adına görüşmede bulunması istenmiş ancak Luther bu teklifi reddetmiştir.⁴⁹

2. Luther'in Yahudilere Karşı Düşmanca Tavrı

Martin Luther, kariyerinin başlarında Katolik Kilisesi'ne karşı Yahudi direnişine sempati duymuş ve Mesih'in de bir Yahudi olduğunu vurgulayarak Yahudilerin Mesih'e daha çok ait olduğunu söylemişti. Luther'in 1523'te yazdığı eserde, Yahudilere karşı hoşgörülü bir politika seyredilmesi gerektiğine dair söylemleri, onun Yahudi taraftarı gibi görünmesine sebep olmuştu. Ancak Luther, Yahudilere karşı duyduğu nefreti, 1543 yılında yazmış olduğu *On the Jews and Their Lies* adlı eseriyle de çok net bir şekilde belirtmiştir. Bu eserini yazarken Yahudilere karşı olumsuz tutumunun, yaşlılığın getirdiği bir etki ile değil de tamamen erken dönemlerde ortaya çıktığını ifade eder. Ayrıca Luther'in bu eserinde şiddet içeren kaba bir dil kullanması o dönemler için gayet normal karşılanan bir durumdur. Bununla birlikte kariyeri boyunca şiddet içeren kaba bir dile zaten sahipti. Daha önceleri kan iftirası, ev sahiplerine karşı saygısızlık/evleri yakma ve ritüel cinayetleri konularında, Yahudilerin suçlu olarak gösterilmesini, papalığın zalimce propagandası olarak nitelendirdiği aptalca bir çalışma olarak düşünürken daha sonra bu hikayelerin, hakikatin özünü içerdiğini belirtmiştir.⁵⁰ Dahası Luther, bir Yahudi'nin bir Hıristiyan'la yaptığı konuşmada, Yahudi'nin Kutsal Metinlerde geçen İsa Mesih ve annesi Meryem (Meryem'in bir demirci ile zina eden bir fahişe ve İsa'nın da bir fahişenin çocuğu olduğunu söylemesi vb.) hakkında geçen pasajları saptırma ve yanlış yorumlama cüretini gösterdiğine ve böylece inançlarının temelini yıkmaya çalıştığına dair bir risale aldığını belirtir. Ayrıca Yahudilerin çocukluktan itibaren nesillerini

⁴⁸ Reformcuların görüşlerini halka kabul ettirmek için kullandığı yöntem.

⁴⁹ Bodian, "Jews in a Divided Christendom", 473.

⁵⁰ Luther, *On the Jews and Their Lies* 1543, 4-34.

İsa Mesih karşıtı yetiştirdiklerinin altını çizer.⁵¹ Bu sebeple Luther, daha önceki eserinden yıllar sonra, Yahudiler için söylenen kötü söylemlerin doğru olabileceğini göz ardı etmemiş ve bunu gündeme getirmiştir.⁵² Sonuçta reformun başlarında Yahudilere karşı takındığı tavır ve sözlerle, yaşamının son dönemlerinde takındığı tavır ve sözlerin tamamen zıt bir tutum olması ve bu konudaki çabaları, Luther'in Yahudilere karşı olan düşmanca tavrının Hıristiyan geleneğindeki Yahudi karşıtlığının ve antisemitizmin birbirine uygun olduğunun göstergesidir.⁵³ Ayrıca Luther'in bu eserinde, Hıristiyanlara karşı bir sesleniş ve uyarı söz konusudur. Luther, Yahudilere karşı her zaman tetikte olunması gerektiğini, "kör" diye hitap ettiği Yahudilerin Hıristiyanları yanlış yönlendirmelerine izin vermemeleri gerektiğini vurgular. Böyle bir durum ile karşılaşıldığı taktirde, "Körle yatan şaşı kalkar, ikisi de dinden çıkar" sözünü unutmamaları gerektiğini ve özellikle onlardan fazla bir şey öğrenilemeyeceğini, onları dinlemenin sadece zehirli bir basiliskusu⁵⁴ dinlemekle aynı şey olduğunu açıklar.⁵⁵

Yahudilere karşı yazdığı eserlerde Luther, amacının Yahudilerle tartışmak veya onların Kutsal Metinleri nasıl yorumladıklarını veya anladıklarını öğrenmeye çalışmak olmadığını, zaten bunları bildiğini belirtir. Bununla birlikte Yahudilerin Hıristiyan olmalarını çok az desteklediğini, sebep olarak da onların asla din değiştirmeyeceğini çünkü onların dünyevileştiğini söylemiştir.⁵⁶ Luther, Yahudi karşıtı olan düşüncelerini bu eserini yazana kadar bir Hıristiyan'ın bir Yahudi'den daha kötü bir düşmanı yoktur, şeklinde lanse edilegelmesini dikkate alarak oluşturmuş ve bu eserle halk üzerinde bir etki bırakmıştır. Ayrıca Luther'in çağdaşları da bu eserden etkilenerek kendi kitaplarında bu konuya değinmiştir.⁵⁷

⁵¹ Martin Luther, *On the Jews and Their Lies 1543, Medieval Sourcebook* (West Virginia: Liberty Bell Publication, 2004), 9,35.

⁵² Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, 403.

⁵³ Witte, *Law and Protestantism*, 297.

⁵⁴ Avrupa efsanelerinde geçen binlerce yıl yaşayabilen ejderha veya dev yılan.

⁵⁵ Luther, *On The Jews and Their Lies*, 20-21.

⁵⁶ Luther, *On the Jews and Their Lies 1543*, 2.

⁵⁷ Kaufmann, "Luther and the Jews", 76-77.

Yahudi karşıtlığıyla ortaya çıkan pratik gerilimler, Luther'in 1523'te savunduğu Yahudi politikasından geri çekilmesi ve bu durumun Protestan bölgelerin ve bölgesel devletlerin 1540'lar boyunca uyguladığı Yahudi politikasını etkilemesi, Luther ve Yahudiler problemi üzerine yapılan çalışmaların anahtar noktasını oluşturmuştur.⁵⁸ Luther, ne Yahudiler hakkında ne de onlara karşı yazı yazmaya karar verdiğini ifade ettiği bir dönemde, zavallı ve lanet insanlar olarak tanımladığı Yahudilerin kendilerini yani Hıristiyanları bertaraf etmeye çalışmaktan vazgeçmediklerini öğrendiğinden beri *On the Jews and Their Lies* adlı eserini yazdığını söylemiştir. Yine bu eseriyle onların Hıristiyan inancını yok etmeyi hedeflediklerini, kendisinin ise onların zehirli faaliyetlerine karşı çıkanlar arasında olduğunu ve bu sebeple Hıristiyanların onlara karşı tetikte olması gerektiğini göstermek istediğini belirtmiştir.⁵⁹ Yahudiler hakkındaki düşüncelerini ifade ederken Protestan, Katolik ve Ortodoksların daha önceki davranışlarından bile daha sert davranmış ve hakaret dolu ifadeler seçmiştir. Aslında 16. yüzyılın başlarında Luther'in kullandığı bu kaba dil, alışılmadık bir durum da değildir. Bununla birlikte Luther'in yorumlarının proto-Nazi gibi görüldüğü üzerine eleştiriler de mevcuttur. Bu eleştirilere karşılık Luther'in Yahudiler hakkındaki yorumları, Hıristiyan geleneğinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰ Yani 16. yüzyıl Luteranizmi ile 20. yüzyıl Nazizmi arasında bağlantı kurulabilir. Luther'in Yahudiler hakkında düşmanca tavır aldığı yazısından, Hitlerin gettolarda ve ölüm kamplarında Yahudileri korkunç bir şekilde katletmesinin birbirine benzer işler olduğunu ifade eden modern eleştirmenler vardır. Çünkü Luther'den sonra Yahudiler üzerinde gettolaştırma, pogromizasyon,⁶¹ dışlama ve katletme gibi acımasızca zulüm yapılmasının da bunun kanıtı olduğu ifade edilir.⁶²

Luther bu eserinde, Yahudilerin Tanrı'nın gazabı altında yaşamlarını sürdüren bir topluluk olduklarını ifade etmiştir. Luther,

⁵⁸ Kaufmann, "Luther and the Jews", 80.

⁵⁹ Luther, *The Jews and Their Lies*, 8.

⁶⁰ Luther, *The Jews and Their Lies*, 4.

⁶¹ a. Belirli bir etnik veya dini gruba, genellikle Yahudilere karşı zulmetmeyi veya katletmeyi amaçlayan isyan.

⁶² Witte, *Law and Protestantism*, 297.

onların yaşamlarının bu şekilde kötü olmasının sebebini de Tanrı tarafından reddedilmelerine bağlamıştır. Onların Tanrı tarafından reddedilmelerinin sebebini, hakaret ettikleri İsa Mesih'in gerçekliğine ve kudretine paradoksal bir şekilde tanıklık etmelerine rağmen Mesih'i kabul etmemelerinden kaynaklanmakta olduğunu ileri sürer. Bu noktada bin dört yüz yılı aşkın bir süredir, Tanrı'nın onları cezalandırmasından ve sürgünde yaşadıkları korkunç sıkıntılardan herhangi bir ders almayan bir topluluğa ne konuşmasının ne de açıklamalarının herhangi bir yardımı olmayacağını yazar.⁶³ Luther, İsa Mesih'in gerçekliğinin hem kendi Kutsal Kitaplarında hem de Eski Ahitte kanıt olarak ifade edilmesine rağmen onu inkâr etmelerini kabul edememiştir. Sorgulanamaz olarak gördükleri geleneklerine ve özellikle Talmud'a güvenerek İncil metinlerini ve dolayısıyla İsa Mesih'i reddettiklerini söylemiştir. İlahi lütfu reddettikleri, kendi soyağacı temelli olan kibirleri ve sevgisizlikleriyle kendilerini hukukçu gibi tanımladıkları yönünde Luther'den eleştiri almışlardır. Bu sebeple, bir Hıristiyan olmanın temeli ne ise Yahudilerin de bunun tam zıttı olan bir topluluk olduklarını iddia etmiştir. Onlara karşı düşmanca tavırları ve onları diğer reformculardan daha yoğun ve uzun bir süreçte ele alması, teolojisi ve mental dünyasına Yahudilerin kök salmış olmasıyla açıklanabilir.⁶⁴ Bu konuda Luther'in Hıristiyanlara tavsiyesi de Yahudilerle tartışmaya kalkışmamalarıdır. Ancak onlarla konuşmak zorunda kalırsa ya da konuşmak istenirse onlara 1460 yıldır Kudüs'ün ve tapınaklarının egemenliğinin yok edildiğinin hatırlatılması gerektiğidir. Yani Vespasian ve Titus'un Kudüs'ü yıkıp, Yahudileri şehirden kovmasının üzerinden tam 1468 yıl, yani bin beş yüz yıl geçmiştir. Bu durumla ilgili Yahudilerin kendi aralarında tartışmaya bırakılmasını söylemiştir.⁶⁵

Luther'in değindiği diğer bir husus da Tanrı'nın Yahudi halkını artık kendi halkı olarak görmediğidir. Tanrı'nın onlar üzerindeki bu acımasız gazabı, onların kesinlikle yanıldıklarının ve yoldan çıktıklarının bir kanıtıdır ki Luther'e göre bunu bir çocuk bile anlayabilir. Ancak Yahudiler anlamamıştır. Çünkü Tanrının, bu kadar uzun bir süre ve bu

⁶³ Luther, *The Jews and Their Lies*, 9.

⁶⁴ Kaufmann, "Luther and the Jews", 72.

⁶⁵ Luther, *The Jews and Their Lies*, 10.

kadar acımasız bir şekilde halkını cezalandıracak, buna ek olarak sessiz kalacak, onları ne sözle ne de eylemle teselli edecek kadar gaddar olduğu düşünülemez. Bu ifadesinin de Hoşea 1:9 pasajıyla uyumlu olduğunu söyler: “Onun adını halkım değil diye an, çünkü sen benim halkım değilsin, ben de senin Tanrın değilim.” Luther bu pasajı, Yahudilerin kaderinin korkunç bir kader olduğu; şeklinde yorumlar. Yahudilerin bu kadar şey yaşadktan sonra hala doğru yolu bulmamalarını, onların akılsızlığına ve anlayış eksikliğine bağlar. Eğer Yahudilerde akıl olsa idi Tanrı'ya mahzun bir şekilde içten af ile yalvaracaklarını belirtir. Ayrıca Tanrı'nın bu halka karşı korkunç gazabının olduğunu düşünmenin de hoşuna gitmediğini ekler. Tanrı'nın Hıristiyan olmayanlar üzerindeki gazabını düşünerek kendisinin de korktuğunu belirtirken Yahudilerin bunu anlamamasına şaşırır. Ayrıca Yahudilerin İsa Mesih'e nasıl bakarlarsa baksınlar artık bir öneminin olmadığını Luka 21:20 pasajıyla açıklar: “Ama Yeruslaim'in ordularla kuşatıldığını gördüğünüzde, bilin ki ıssızlığı yaklaştı... çünkü bunlar öç günleridir. Yeryüzünde büyük sıkıntı, bu halkın üzerine gazap olacak.” Kısacası Luther, Hıristiyanların Yahudilerle münakaşaya ya da onları Hıristiyanlaştırmaya artık çabalamamaları gerektiğini, çünkü onlarda hiçbir umudun olmadığını vurgular.⁶⁶

Luther, Yahudilerin kendilerini diğer insanlardan üstün görmeleri hakkında da birtakım eleştirilere yer verir. Bu eleştirilerinde hakaret içeren ifadelerle Yahudilerin kendilerini Tanrı'dan bile üstün gören kibirlerini, şeytani bir kibir olarak tanımlar. Yahudilerin söyledikleri gibi, “Babaları İbrahim, İshak, Yakub kadar kutsal olsalardı, Yahudi olmayanlara karşı saygılı ve merhametli kimseler olurlardı”, şeklinde bir eleştiride bulunur.⁶⁷ Yahudilerin övündükleri ve kendileriyle ölçüsüz bir şekilde gurur duydukları tek bir şey vardır, o da yeryüzünde önde gelen insanlardan İbrahim, İshak, Rebeka, Yakup ve on iki ataerkilden dolayısıyla İsrail halkından gelmiş olmalarıdır. Romalılar 9:5 pasajında geçtiği üzere Pavlus da bu durumu kabul etmiştir. Bu pasaja göre, “Atalar onlara aittir ve Mesih onların soyundandır.” Mesih'in kendisi de Yuhanna 4:22 pasajında geçtiği üzere “Kurtuluş Yahudilerdedir” demiştir. Bu

⁶⁶ Luther The Jews and Their Lies, 10-11.

⁶⁷ Luther, The Jews and Their Lies, 12.

sebeple onlar yeryüzündeki en asil ve tek halk olmakla övünürler. Ancak Luther, Kutsal Metinlerde bu şekilde övülmelerine rağmen onların kendilerine karşı olan tutumlarını ve davranışlarını ağır bir şekilde eleştirir. Yahudilerin Goyimleri (Yahudi olmayanlar) insan bile görmedikleri noktasında karşı saldırıya geçer. Aslında Yahudilerin, Hıristiyanların zavallı solucanlar olarak bile görülmeyi hak etmediklerine inandıklarını vurgular. Çünkü onlara göre Yahudi olmayanlar, bu soylu kandan ve doğumdan gelmedikleri için kendilerinde sınırı ve sonu olmayan bu kibri ve övünmeyi hak olarak görürler. Bu noktada Luther, havralarında, dualarında, şarkılarında, doktrinlerinde ve tüm yaşantılarında Tanrı'ya itaat etmelerine ve soylu kandan gelmelerine rağmen, Tanrı'nın onlara nasıl acı çektiğine dair ironi yapar. Hatta buna ek olarak onların deliliklerinde, çılgınlıklarında ve aptallıklarında zirve yaptıklarını, şükürlerindeki ifadelerinden yola çıkarak kanıtlamaya çalışır. Şöyle ki Yahudiler hayvan olarak değil, insan olarak yaratıldıkları için; Goyim değil, İsraili oldukları için ve kadın olarak değil erkek olarak yaratıldıkları için övünür ve Tanrı'ya dua ederler. Luther, böyle bir saçmalığı İsrail'den değil Goyimlerden öğrendiklerini söyler. Yani Yunanlı Platon, her gün Tanrı'ya böyle övgüler ve şükranlar sunmuştur. Yunanlı Platon da her gün hayvan değil insan olduğu için; dişi değil erkek olduğu için, barbar olmadığı için Tanrı'ya övgülerini sunmuştur. Benzer bir şekilde İtalyanlar da kendilerini tek insan olarak görürler ve dünyadaki diğer tüm insanların insan olmadıklarını sadece ördek ya da fare olduklarını hayal ettiklerini ifade eder. Luther'e göre böyle bir kibir ve küfrün Tanrı'ya şükür ve övgü olarak sunulması akıl almazdır. Bu bakımdan Luther, eskiden beri onlara gelen peygamberlere karşı davranışlarında da bu denli ruhtan imandan yoksun bir şekilde kibirli olmalarını eleştirmiştir. Eski Ahit'te geçtiği üzere bu kibirleri yüzünden birçok savaş kaybetmişlerdir. Ancak bütün bunlarla birlikte Luther, onların küstahlıkları ve kibirleri yüzünden katledilmelerine ve zulüm görmelerine rağmen hala akıllanmadıklarını ve ders almadıklarını tekrar tekrar vurgular. Hatta bu konuda Vaftizci Yahya'nın, "Kendinize babamız İbrahim'dir demeyin, çünkü size söylüyorum, Tanrı bu taşlardan İbrahim'e çocuk yetiştirebilir" (Matta 3:9) şeklindeki ifadesini de onların kibirlerine vurgu yaparak örnek verir. Yine Matta 3:7 pasajını örnek vererek onları İbrahim'in çocukları olarak değil, engerek sürüsü olarak

adlandırmıştır. Ayrıca Yuhanna 3:39 pasajıyla da “onlar gerçekten İbrahim’in soyu olsalardı onun yaptığını yaparlardı”, şeklinde yorumlamıştır. Bu örneklerle Luther, onların İbrahim’in değil şeytanın çocukları olduklarını duymanın katlanılamayacak derece aşağılayıcı olduğunu vurgular. Bu övünme ve üstünlük iddialarından vazgeçmeleri durumunda, yüzyıllardır kurulu olan tüm inanç ve yaşam sistemlerinin yıkılması ve değişmesi anlamına geldiğini bildiklerini, bu sebeple de soylu kandan geldiklerine dair kibir ve övünmelerinden asla vazgeçmeyeceklerini belirtir.⁶⁸ Yani Luther’e göre Hıristiyanlığın işaretleri olan sevgi, inanç, İlahi Söz ve Mesih’e bağlılığın anlaşıldığı ölçülerdir ve bu ölçüler bir Hıristiyan’ın Hıristiyan olmasındaki anlamı kapsar ve Yahudiler bu anlamın tam zıddında bulunan bir topluluktur.⁶⁹ Aynı şekilde Yahudilerin, Tanrı’nın kendilerinin hizmetinde olması gerektiğini düşünmelerinin ve bu noktada İbrahimî asil soya sahip olmalarından dolayı hak ettikleri üstünlüğü vermesi gerektiği yönünde dua etmelerinin şeytanî ve kibirli olduğunu söyler. Sanki onların kendilerini Tanrı’nın hizmetkarı değil de Tanrı’nın kendilerinin hizmetkarı gibi görmelerini kınayıcı bir şekilde vurgular. Luther’e göre bu ifadelerde, Tanrı aptalmış gibi lanse edilir.⁷⁰

Luther’in zihninde Yahudiler, Hıristiyanlara karşı ana muhalefeti temsil eden kimselerdir. Luther Yahudilerin bu muhalefeti papalıkla, şeytanla ve baskı altındaki Hıristiyan aleminin küçük kalıntısını yok etmek için defalarca saldıran Türkler ile aynı şiddette tehditkar düşmanlar olarak tanımlamıştır.⁷¹ Luther, şeytanın gücünün kişiselleştirilmiş hali olarak gördüğü Yahudilere ve Türklere karşı mücadele edilmesi gerektiğini, böylece hakikat ve düzenin bu düşmanlar tarafından yok edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁷² Hatta hayatının son yıllarında Mesih’in düşmanları olarak gördüğü Yahudilere karşı acımasız yargılarını daha

⁶⁸ Luther *The Jews and Their Lies*, 13-18.

⁶⁹ Kaufmann, “Luther and the Jews”, 72.

⁷⁰ Luther *The Jews and Their Lies*, 18-19.

⁷¹ Bk. Scott H. Hendrix, “Luther”, *The Cambridge Companion Reformation Theology* ed. David Bagchi, David Steinmetz (New York: Cambridge University Press, 2004), 55.

⁷² Berndt Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety* (Leiden, Boston: Brill Press, 2004), 5.

fazla arttırmıştır. İncil'deki yazıların Yahudi karşıtlığını ileri sürdüğü iddiasıyla Yahudileri tekrar tekrar ele alınması gereken daimî düşmanlar olarak görmüştür.⁷³ Çünkü onların Mesih'e, Tanrı'ya ve Hıristiyanlara lanetle küfrettiklerini ancak kendi Tanrı'larını onurlandırdıklarını söyler. Eğer Tanrı, Luther'e Yahudilerin arzuladığından ve umduğundan daha farklı bir Mesih göndermek istemezse, bir insan olmaktansa domuz olmayı tercih edeceğini vurgular. Bu şekilde ifade etmesinin sebebi de Yahudilerin istedikleri Mesih'in gönderilmesi durumunda, Hıristiyanları katledeceklerini, dünyayı kendi aralarında paylaşacaklarını ve onların zengin lordlar haline gelip krallar gibi yaşayıp öleceklerini ve daha sonraki nesillerinin de aynı şekilde davranıp krallar gibi yaşayıp öleceklerini açıklar. Ancak onların sadece dünyevi krallar olabileceğini de ekler. Luther'e göre gelecek olan Mesih, insanoğluna faydalı biri olmalıdır.⁷⁴ Bununla birlikte Katoliklerin Protestanlara ve Protestanların da papistlere karşı savaşı devam ederken, her ikisinin de Yahudilere karşı olan savaşlarını arka plana itmiştir. Bu sebeple Yahudilerle olan tartışmaların genellikle ikinci planda kalmış olduğu yani reformdan sonra geldiği de gözden kaçmamalıdır.⁷⁵ Her ne kadar Yahudi karşıtı söylemlerde bulunsada onun ilk hedefi kendi reformunu gerçekleştirmek olduğundan reform sürecinde Yahudileri ikinci plana itmiştir. Onlarla herhangi bir görüşme veya tartışma için aynı masaya oturmamış ancak onlar hakkındaki düşüncelerinde sessiz kalmayarak bu konuda eserlerini kaleme almıştır. Bununla birlikte onların Hıristiyan alemi için ihmal edilemeyecek kadar tehlikeli düşmanlar olduğunu da ileri sürmüştür.

Hıristiyanların Yahudilere olan kızgınlıkları ve düşmanlıklarının sebebi, Yahudileri Hıristiyanlaştırma politikalarının işe yaramaması ve bu yüzden büyük hayal kırıklığı oluşturması olarak gösterilir, hatta Luther'in onlara karşı tavırlarının zamanla daha da sertleşmesi buna bağlanır.⁷⁶ Bu

⁷³ Hendrix, "Luther", 55.

⁷⁴ Luther, *On The Jews and Their Lies*, 58-59.

⁷⁵ Petra Schöner, "Visual Representations of Jews and Judaism", *Jews, Judaism, and The Reformation in Sixteenth Century Germany*, 26, ed. Dean Philip Bell-Stephen G. Burnett (Leiden, Boston: Brill Press, 2006), 384.

⁷⁶ Heikki Raisanen, "A Controversial Jew and His Conflicting Convictions", *Redefining First Century Jewish and Christian Identities*, ed. Fabian E. Udoh (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 2008), 322.

sebeple Luther, zaman zaman Hıristiyanlığın bu konudaki sorumluluklarını hatırlatma gereği duyduğunu belirtir. Luther bununla da kalmamış, kıyamet zamanında Mesih'in düşmanlarını güçlendirenlere karşı Hıristiyanların önemli bir şekilde sorumlu ve suçlu olduklarını vurgulamıştır. Hıristiyanların antitez olarak üzerinde durdukları Yahudiler, inançsızlığın ve günahkarlığın birer yansıması olarak görülmüştür. Bu sebeple Yahudiler, Luther için önemli bir teolojik konu olarak yer almış, onlar hakkında edebi eserleri ve konuşmalarıyla kamuoyunu etkilemiştir. İsa Mesih'in bir Yahudi olarak dünyaya gelmiş olduğunu dikkate alan Luther, diğerlerinin Yahudilerle nasıl iletişim kurabileceği konusunu da düşünmüştür. Ancak vardığı sonuç, Yahudilerin hayatlarının hiçbir noktasında sohbet edilebilecek kişiler olmayışındır. Bu sebeple Luther ile Yahudiler arasında ne onların teolojik yargıları hakkında ne de Hıristiyan ilahiyatçılarıyla olan konuşmalarında etkili olabilecek konuşmaları mevcuttur. Ayrıca onlarla görüştüğü iddialarına rağmen Luther'in Yahudilerle irtibata geçip onlardan bir şeyler öğrendiğine dair herhangi bir kanıt da yoktur. Ancak onun çağdaşları olan Hıristiyan İbrancılar Capito, Pelican, Osiander, Münster, Hatzer ve Denck Yahudilerle irtibata geçip onlardan bir şeyler öğrenen kimselerdir.⁷⁷

Sonuçta Hıristiyanların Yahudilerle olan irtibatları her zaman zayıf kalmıştır. Bu sebeple Yahudilere karşı nasıl davranacaklarını tam olarak belirlemek önemli görülmüştür. Bu amaçla Eski Ahit'i anlamak için çaba sarf etmişlerdir. Ayrıca Almanya'da Eski Ahit dilini bilen uzmanlar mevcut olmuş ve bu konuda çalışmalar sürdürülmüştür. Bununla da kalınmamış, Eski Ahit'i anlama noktasında Yahudilerden yardım istenmiş; ancak Yahudilerin bu konudaki isteksizlikleri durumları zorlaştırmıştır. Yahudiler, İbranice bilgilerini Hıristiyanlardan uzak tutmayı tercih etmişlerdir. Bu konuda Yahudiler, İbranicenin kutsal bir dil olduğunu ve kitaplarının Yahudi olmayanlar tarafından küfre uğramasını istemediklerini öne sürerek yardım etmeyi reddetmişlerdir. Ayrıca İbranice kitaplarında Hıristiyanlığa saldırılar içeren içeriklerinin öğrenilmesini de istememişlerdir. Bununla birlikte kendi kitaplarının öğrenilerek kendilerine karşı kullanmasından, kendileri üzerinde çalışılan

⁷⁷ Kaufmann, "Luther and the Jews", 73.

Hıristiyanlaştırma misyonunun başarılı olmasından çekinmişlerdir. Hıristiyanların İbraniceyi öğrenerek kendi inançlarına saldırı yapmalarından da korkmuşlardır. Bunun üzerine Hıristiyanlar da din değiştirenlerden ve İspanyol bilginler gibi yabancı kimselerden yardım almışlardır.⁷⁸

Luther de hayatının son on yılını Genesis kitabı üzerine yaptığı yorumlarla geçirmiş ve hahamların yorumlarıyla kendi fikirlerinin çatışması üzerine yoğunlaşmıştır. Yahudilikle ilgili dini, dışsal ve teolojik tartışmalar, Luther'in hem dışsal hem de içsel nedenlerle hayatının son yıllarına egemen olan bir temayı oluşturur. Mesih'in düşmanlarına karşı yaptığı çalışmalar, *Yahudi Yazıları* adlı eserinde de geçmiştir. Luther'i 1538 ile 1543 yılları arasında Yahudilere karşı tematik olarak benzersiz dört polemik yazı yazmaya iten dış nedenler çeşitlidir ve yalnızca kısmen fark edilebilir. Luther dışsal argümanlara dayanarak Yahudilerin umutsuz insanlar olduklarını, Hıristiyan olmadıkları için körlükle boğuştuklarını ve kötü insanlar olduklarını göstererek inandırıcılık kazanmıştır.⁷⁹ Bununla birlikte reformun getirdiği ortam ve Yahudilerin daha öncelerden kalma düşmanlıkları ile 1538 yılı halk arasında duygu patlamasının yaşandığı bir yıl olmuş ve bu zamanda halk, hükümetin bütün Yahudileri sürmesini istemiştir.⁸⁰

Luther'in Yahudiler hakkındaki planı da hahamların ders vermesini yasaklayan, metinlere el konulmasını gerektiren, okullarının ve sinagoglarının yakılmasını öneren, tefecilik uygulamalarını yasaklayan ve servetlerine el konulan, dua kitapları ve Talmudik yazıların toplanmasını isteyen ve ülkelerinden sürülmelerini gerektiren bir programdır. Ancak bu program asla uygulanmamıştır.⁸¹ Bu programın uygulanmamasının sebeplerinden biri, Luther'in meslektaşlarının yani diğer reformcuların bu

⁷⁸ Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, 26-27.

⁷⁹ Kaufmann, "Luther and the Jews", 88-89.

⁸⁰ Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, 402; Berndt Hamm, "Tolerance and Heresy: Martin Bucer's Radical New Definition of Christian Fellowship", *Politics and Reformations: Histories and Reformation*, ed. Christopher Ocker, Michael Printy, Peter Starenco, Peter Wallace (Leiden, Boston: Brill Press, 2007), 283-284.

⁸¹ Bodian, "Jews in a Divided Christendom", 472; Anderson, *Daily Life During The Reformation*, 11.

programını desteklememesi olarak gösterilir.⁸² Diğer önemli sebebi ise bu programın, kendilerine temel koruma sağlayan ve bunun için belirlenen tüzüğe ödeme yaptıkları teamül hukukuna aykırı olmasıdır. Ayrıca prensipte Yahudilerin mülkiyetini koruyan ve dini uygulamalarını engelsiz bir şekilde yapmalarını sağlayan Roma Kilisesi politikasının ihlali anlamına gelmektedir. Yahudilerin temsilcisi olan Rosheim'li Josel'in Yahudileri savunması ise diğer önemli bir sebeptir. Bununla birlikte Luther'in Yahudilere karşı düşmanca tavırlarının Protestan teolojisiyle tutarsız olmadığı da ifade edilir. Buna ek olarak o çağın büyük teolojik yenilikçilerinden olan Erasmus, Reuchlin, Bucer, Müntzer, Calvin ve Zwingli Yahudiler karşısında önemli ölçüde yeni bir teolojik konum üretmemişlerdir. Hepsisi de İncil gerçeğini kabul etmedikleri sebebiyle onları sapkın olarak nitelendirmişlerdir ki bu gerçek de zaten onlara Hıristiyan öğretisi yoluyla daha önceden öğretilenlerdir.⁸³ Katoliklerin yüzyıllar boyunca onları Mesih'in katili olmaları sebebiyle heretik ilan ettikleri ve o dönemlerde büyük suç sayılan cadılıkla suçladıkları zaten bilinen gerçeklerdir.⁸⁴

Reformun etkisiyle oluşan evanjelik hareketler de Yahudileri Hıristiyanlaştırma noktasında başarısız olmuştur. Bu sonuçla Luther, Hıristiyanların düşmanı olduğunu ileri sürdüğü Yahudilere ve rabbinik yazılara karşı sert tavrını sürdürmüştür.⁸⁵ Yahudiler de açık ve net bir şekilde ritüellerinde ve dualarında, bir Gentile (Yahudi olmayan) olarak dünyaya gelmedikleri için şükretmekte ve sadece Tanrı'dan kendilerinin günahlarını bağışlamasını ve onları Yerusâlim'e geri götürmesini, tapınağı inşa etmesini ve böylece ataları gibi Yerusâlim'de kurban kesmeyi dile getirmişlerdir. Ayrıca dualarında sünnetsizlerden kurtulmayı istedikleri ve sünnetsiz ifadesiyle Hıristiyanları kastettikleri aşikârdır.⁸⁶ Yani Hıristiyanların onlar hakkındaki hoşgörülü tavrı olsun ya

⁸² Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, 403.

⁸³ Bodian, "Jews in a Divided Christendom", 472; Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, 403.

⁸⁴ Jonathan B. Durrant, *Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany* (Leiden, Boston: Brill Press, 2007), 22.

⁸⁵ Hendrix, "Luther", 55.

⁸⁶ Schöner, "Visual Representations of Jews and Judaism", 338.

da olmasın, Yahudiler hiçbir zaman Hıristiyan olmayı düşünmemişler ve kendi dinlerine sıkıca bağlanmışlardır. Ayrıca bazı Protestan şehir ve bölgelerde Yahudilere karşı hoşgörülü bir yaklaşımın da varlığından söz etmek gerekir. Buna karşılık Yahudilerin Hıristiyanları kendi taraflarına çekmeye çalıştığı gerçeğinin de göz ardı edilmemesi önemlidir.⁸⁷ Çünkü Martin Luther, Roma Katolik kilisesinden ayrılıp Saksonya Seçmen'de kendisine bir koruyucu bulduğu zaman, Alman eyaletlerindeki bazı Yahudiler, kendileri için umut verici spekülasyonlarda rol oynamış ancak bu oyunları çoğunlukla süregelen düzeni etkilememiştir.

Yahudiler ağır, ekonomik ve sosyal kısıtlamalar altında yaşamışlar ve aşağılanmış bir azınlık olarak Hıristiyanlar tarafından kan iftiraları, şiddet ve sınır dışı edilme ile tehdit altında kalmışlardır. Bazen de bu üç tehdidi art arda yaşamışlardır. Hıristiyan otoriteler karşısında Yahudilerin temsilcisi Rosheim'li Josel, Luther'in ortaya çıkmasından önce de Yahudilerin sınır dışı edilmelerine engel olma ve kendilerine atılan iftirallardan arındırma çabalarıyla meşgul olmuştur.

Yahudilere karşı yapılan bu şiddetli düşmanlık aslında 12. ve 13. yüzyıllardan beri devam eden bir durumdur. Yahudilere yapılan düşmanlığın onların kendi hatalarını görmezden gelmelerine ve açıkça Hıristiyanlığı tehdit etmelerine bağlanmıştır. Çünkü onlar Hıristiyan toplumunu ve onların otoritesini yıkmaya çalışmışlardır. Hıristiyanları ansızın yaptıkları saldırılarla yağmalamışlar, Hıristiyan çocuklarını kaçırp kanları için öldürmüşlerdir. Onlara karşı ileri sürülen bu suçlamalar sebebiyle Yahudiler, Hıristiyanlar tarafından şeytanın müttefiki, tehlikeli bir topluluk, sınır dışı edilmeseler bile kontrol ve baskı altına alınması gereken şeytani varlıklar olarak nitelendirilmişlerdir. Reform liderleri de Yahudiler hakkında kullanılan bu kavramların nüfuz ettiği bir ortamda yaşayan insanlar oldukları için onlara karşı sert tavırları oluşmuştur. Mesela Luther, Talmud'u karalamak için Wittenberg'de bulunan Judensau heykelini dişi domuzun alt kısımlarına/üreme organlarına benzetmiş ve aynı şekilde kendi kiliselerindeki müstehcen taş oymacılığını benimsemelerini de eleştirmiştir. Yani her iki eseri de birbirine benzetmiştir.⁸⁸

⁸⁷ Kaufmann, "Luther and the Jews", 90.

⁸⁸ Bodian, "Jews in a Divided Christendom", 471.

Yahudiler her ne kadar zulme uğrayan kimselermiş gibi gösterilse de onlar hakkındaki genel tanımlama tefeci olduklarıdır. Tefeci kelimesinin karşılığı Yahudilerdir, o da eşittir "günahkarlık" kavramı şeklinde tanımlanmışlardır. Genel görüşe göre, tefecilik ile hırsızlık eşdeğer anlama gelmiş, bu nedenle borç para verilmesi defalarca kınanmıştır. Onlar için sık sık kullanılan diğer bir niteleme de "para çantası" tabiri olup faiz karşılığında borç para vermenin Yahudi ekonomik yaşamında önemli bir faktör haline gelmesidir. Bununla birlikte Luther'in Katolik Kilisesine karşı çıktığı konulardan biri olan ikonolar konusunda da Yahudiler ön plana alınmıştır. Şöyle ki Luther ikonoların kiliselerden kaldırılması gerektiğini öne sürmüştür. Yahudilerin ikonolarla bağlantısı ise ikono üretimi ve ticareti noktasında geniş bir ağa sahip olmalarıdır. Bu sebeple de Luther ile Yahudiler karşı karşıya gelmiştir. Aynı zamanda yüzyıllar boyunca Yahudilerin ritüelleri için cinayet işlemleri, ev sahiplerine hakaret etmeleri ve tefecilik suçlamaları, tek yaprak baskılarda ve broşürlerde yayınlanmıştır. Simon adlı Hıristiyan çocuğunun ritüel için Yahudilerce öldürülmesi olayı, 1475 yılında gerçekleşmiş olsa da yüzyıllar boyunca gündeme getirilmiş ve broşürlerle yayınlanarak gündemde kalması sağlanmıştır. Böylelikle antisemitizmin yayılması hız kazanmıştır. Yahudilerin İsa Mesih'in ölümünü talep ettikleri de unutturulmamıştır.⁸⁹ Böylece bu konuda Luther, Yahudilerin gelecek nesillerinin de masum Hıristiyan çocuklarına aynı muameleyi yapacaklarına dair çıkarımda bulunmuştur. Çünkü çocukluklarından beri ebeveynlerinden ve hahamlardan, Goyimlere karşı zehirli bir nefret ile yetiştirildiklerinden bahseder.⁹⁰ Yahudilerin Hıristiyan çocuklarına yaptığı diğer bir işkence de onları zorla sünnet etmeleridir. Sadece sünnet değil çocukları hadım ettiklerine dair suçlamalar da mevcuttur.⁹¹

Yahudilerin Hıristiyan çocuklarını öldürmeleri üzerine şüpheli görünen bazı Yahudiler yakalanarak işkence görmüştür. Ancak bu çocukların öldürülme hikayelerinin reformdan çok önce olduğu ve gerçek olmadığı da iddialar arasındadır.⁹² Fakat bu konuda Luther, onları açık bir

⁸⁹ Schöner, "Visual Representations of Jews and Judaism", 369-375.

⁹⁰ Luther, *On The Jews and Their Lies*, 28.

⁹¹ Schöner, "Visual Representations of Jews and Judaism", 375.

⁹² Durant, *The Reformation*, 69.

dille suçlu görmektedir. Onların başkalarını gözetlemek, tefecilik yapmak, kuyuları zehirlemek, insanları kandırmak, çocukları kaçırmak ve her türlü sahtekarlığı ve zararı yapmak için bütün ülkelere dağıldıklarını açıkça yazar. Özellikle zalim olarak nitelendirdiği Yahudilerde cerrah ve doktor mesleklerinin yaygın olduğunu, ürettikleri ilaçlarla Hıristiyanları sağlık ve refahtan yoksun bıraktıklarını belirtir. Onların Hıristiyanlara eziyet ettiklerini, sinsice insanları öldürdüklerini bunları yaparak da kendi Tanrılarının lütfuna mazhar olacaklarına inandıklarını ifade eder. Onların açıkça kana susamış düşmanlar olduklarını belirtir. Ayrıca eserinin sonlarına doğru aslında böyle bir satanik ırkla alay edemeyecek kadar zayıf olduğunu söyler ve onlarla alay etmeyi çok istediğini ancak alay etme konusunda onların daha usta olduğunu ve bu ustalıklarını da bu sanatta usta olan Tanrıya sahip olmakla elde ettiklerini ve bu tanrının da Şeytan'ın ta kendisi olduğunu ekler.⁹³ Bununla birlikte Yahudiler hakkındaki korku dolu söylemlerle onların Hıristiyan ahlâkını ve sosyal yaşamını bozduğu anlatılmıştır. Bu korku dolu söylemlerin Hıristiyan ve Yahudilerin arasında kine neden olduğu aşikârdır. Onlar hakkındaki suçlamalar halk arasında vaaz veren vaizlerin ve keşişlerin gündemine aldıkları konular olmuştur.⁹⁴

Luther'den önce Yahudilerin sürgün meseleleri de olmuştur. Ancak Yahudiler yaşadıkları yerlerden koşulları daha iyi olan Polonya, Litvanya ve Osmanlı İmparatorluğuna göç etmişlerdir. Aslında yargıçlar, piskoposlar, prensler, kontlar, uç beyleri ve imparatorlar kendi varlıklarının devam etmesi bakımından Yahudilerin vergilerinin kesintiye uğramasını istememişlerdir.⁹⁵ Çünkü Yahudiler buldukları bölgelerde yüksek vergi ödemişler, ticareti canlandırmışlar ve finansal konularda yönetime tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu sebeple Yahudilerin kovulmasının refahı sarsacak bir durum olduğunun farkında olmuşlardır. Yönetici seçkinler de onların en iyi olanlarını işe almışlardır. Bu sebeple hiçbir hükümetin Yahudileri barakalarda yaşamaya zorlamayacağını ve Yahudi gençlerinin de işçiliğe zorlanmayacaklarını belirtmişlerdir.

⁹³ Luther, *On The Jews and Their Lies*, 53, 62-63.

⁹⁴ Anderson, *Daily Life During The Reformation*, 11.

⁹⁵ Bodian "Jews in a Divided Christendom", 471-472.

Yahudi grupları, nüfus bakımından küçük olsa da işlevleri ve ekonomik nüfuzları etkili bir topluluk olmuştur.⁹⁶

Luther, İsa Mesih'e küfretmeleri, Meryem Ana'ya fahişe ve Kutsal Oğluna piç demeleri, Hıristiyanların şekil değiştiren ve kürtaj yaptıran olduklarını iddia etmeleri, Hıristiyanları cerrahlık ve doktorluk yaparak zehirlemeleri ve öldürmeleri (Borgialılar ve Mediciler, Yahudilerin yaptıkları ilaçlarla nasıl başa çıkacaklarını öğrenmişlerdir) nedeniyle Yahudilerin ülkeye çok fazla zarar verdiklerini ifade eder. Yani Hıristiyanların inançlarına acımasızca küfretmenin yanı sıra onları mallarından, onurlarından, sağlıklarından ve hayatlarından mahrum etmeye çalıştıklarını belirtir. Buna göre Yahudiler ülkeden kovulmalıdır. Bu eserin sonunda Luther, iyi bir vatansever olarak bütün hükümdarları, lordları ve vatandaşları, düşmanları olduğunu belirttiği Yahudilere karşı uyarmak istediğini yazar.⁹⁷

Sonuç

Luther, aslında Yahudilere; karşı bir tavır sergileyen Katolik Hıristiyanlarının içinde yetişmiş birisi olarak Yahudilerden hoşlanmamakta idi. Ancak Katolik dünyasını Hıristiyanlık için daha tehlikeli görmesinden dolayı, Katolikliğe karşı başarı sağlamak ve reformunu istediği yöne götürebilmek amacıyla Yahudileri kullanmak istemiştir. Bu isteğinde çok samimi olmadığını onlarla birebir iletişime geçmek için çaba sarf etmemesinden çok rahatlıkla anlayabiliriz. Luther'in temel amacı sadece Katolik Kilisesi'ne karşı idi ve bu konuda onların Yahudileri baskı altına almak için uyguladıkları davranışların yanlışlığını onlara karşı kullanmak istemişti. Eğer Luther gerçekten Yahudileri düşünen bir yapıda olsa idi Katolik Kilisesi'nin onlara karşı uyguladığı politikayı eleştirmeye daha da verimli sonuç alabileceği birtakım eylemlere geçerdi. Sonuçta Luther, Katolik Kilisesi'ni zor duruma sokmak ve bu noktada Yahudilerin de desteğini almak istemiş gibi görünüyor. Bu amaçla onlara hoşgörülü bir tavır sergilenmesi gerektiğini, onların Hıristiyan olmamasının nedenini de Katolik Kilisesinin olumsuz davranışlarına bağladığı ve özellikle İsa Mesih'in de bir Yahudi olduğunu vurguladığı 1523 yılında yazdığı eserle ifade etmişti. Ancak istediği bu

⁹⁶ Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, 398.

⁹⁷ Luther, *On The Jews and Their Lies*, 63-64.

desteği alamayınca gerçekte onlar hakkındaki nefretini ve bu nefretin aslında, onların Hıristiyan düşmanı olmalarından kaynaklandığını kanıtlamaya çalıştığı 1543 yılında yazdığı eseriyle göstermiştir. Sonuçta suçlamalar, zorlamalar veya hoşgörü politikası gibi çabalar ne olursa olsun Yahudilerin Hıristiyanlaştırılması başarılı olmadığı gibi Luther'in Katolik Kilisesi'ne karşı onları kullanma planı da işe yaramamıştır.

Kaynakça

- Bodian. Miriam. "Jews in a Divided Christendom". *A Companion to the Reformation World*. ed. R. Po-Hsia. 471-483. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Chadwick. Owen. *The Early Reformation on the Continent*. New York: Clarendon Press, 2001.
- Deutsch. Yaacov. "Von Der Iuden Ceremonien: Representations of Jews in Sixteenth Century Germany". *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century*. ed. Dean Philip Bell. Eiden Boston: Brill Press, 2006.
- Durrant. Jonathan B. *Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany*. Leiden, Boston: Brill Press, 2007.
- Durant. Will. *The Reformation. The Story of Civilization*. Chicago: World Library, 1994.
- Grell. Peter Ole. *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Hamm. Berndt. *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*. Leiden, Boston: Brill Press, 2004.
- Hamm. Berndt. "Tolerance and Heresy: Martin Bucer's Radical New Definition of Christian Fellowship". *Politics and Reformations: Histories and Reformation*. ed. Christopher Ocker, Michael Printy, Peter Starenco, Peter Wallece. 269-291. Leiden, Boston: Brill Press, 2007.
- Hendrix. Scott H. "Luther". *The Cambridge Companion Reformation Theology*. ed. David Bagchi, David Steinmetz. 39-56. New York: Cambridge University Press, 2004.
- James Maxwell Anderson. *Daily Life During The Reformation*. Santa Barbara California: Greenwood Press, 2011.

- Johnson. Paul. *Yahudi Tarihi*. çev. Filiz Orman. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2008.
- Kaufmann. Thomas. *Luther's Jews*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Kaufmann. Thomas. "Luther and the Jews". *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*. ed. Dean Philip Bell, Stephen G. Burnett, 69-104. Leiden, Boston: Brill Press, 2006.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Luther. Martin. *On the Jews and Their Lies 1543, Medieval Sorcerybook*. West Virginia: Liberty Bell Publication, 2004.
- Luther. Martin. "That Jesus Christ was Born a Jew 1523". *Luther's Work, 45 the Christian Society*. trans. Walther I. Brandt, ed. Walther I. Brandt. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962.
- McGrath. Alister. *The Intellectual Origins of the European Reformatio*. Malden: Blackwell Publishing, 2. Basım, 2004.
- Oberman. Heiko. "The Travail of Tolerance: Containing Chaos in Early Modern Europe". *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. ed. Ole Peter Grell, Bob Scribner. 13-31. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Raisanen. Heikki. "A Controversial Jew and His Conflicting Convictions". *Redefining First Century Jewish and Christian Identities*. ed. Fabian E. Udoh. 319-335. Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 2008.
- Reventlow. Henning Graf. *History of Biblical Interpretation, Renaissance, Reformation, Humanism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Saari-Aaron. Peggy- Saari. Maurice. *Renaissance and Reformation Primary Sources*. Michigan: Thomson Gale Press, 2002.
- Schöner. Petra. "Visual Representations of Jews and Judaism". *Jews, Judaism, and The Reformation in Sixteenth Century Germany*. 26. ed. Dean Philip Bell, Stephen G. Burnett. 357-391. Leiden, Boston: Brill Press, 2006.
- Temiztürk. Halil. "Osmanlı, İran ve Diyalog Perspektifinden Anabaptistler ve Hristiyan-Müslüman İlişkileri". *Eskiyeni* 40 (Mart 2020). <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.667827>.
- Vandiver. Elizabeth vd. *Luther's Lives*. Manchester New York: Manchester University Press, 2002.

Witte. John. *Law and Protestantism, The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 156-192

Asrân Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili

Fatih Mehmet YILMAZ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Associate Professor, Hitit University, Faculty of Divinity,

Department of Hadith

Çorum, Turkey

fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 Sayfa /Page: 156-192

Atıf / Cite as: Yılmaz, Fatih Mehmet. "Asrân Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili [Syntax and Textual Analysis of the Narration of Asrân]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 156-192.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1434591>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Syntax and Textual Analysis of the Narration of Asrân

Abstract

Hadith consists of two main components: the chain of transmission (sened) and the text (metin). In this regard, the diligence and precision shown in the transmission of narrations are crucial for their accurate understanding. Therefore, the authenticity of a report depends not only on the integrity and reliability of its narrators but also on its consistency with all other authentic hadiths relevant to the subject matter. Examining any hadith in isolation from other related narrations and applying it independently can lead to literalism and hinder the comprehension of the essence and spirit of the Sunnah. Moreover, attempting to understand hadiths out of their context and disregarding well-known Sunnah practices and applications can result in misconceptions regarding legal rulings. One such report is the narration known as the 'asrân narration,' in which the Prophet Muhammad (peace be upon him) instructed Fedâla al-Laysi (may Allah be pleased with him) to continue praying 'asran' (the two 'Asr' prayers) when he expressed his inability to perform all five daily prayers at their prescribed times due to his engagements. According to the narration, Fedâle (may Allah be pleased with him) came after the conquest of Mecca expressing his desire to embrace Islam and requesting the Prophet Muhammad (peace be upon him) to teach him the rules of Islam. The Prophet (peace be upon him) then mentioned to him about prayer, fasting in the month of Ramadan, and the prayer times. When Fedâle (may Allah be pleased with him) stated that he would only embrace Islam if he did not have to perform more than two prayer times, the Messenger of Allah (peace be upon him) requested him to perform all five prayers without fail when the call to prayer (Adhan) is made. On hearing this, Fedâle (may Allah be pleased with him) mentioned their engagements during those prayer times for sustenance, upon which the Prophet Muhammad (peace be upon him) instructed him that it would be sufficient for them to do something that would cover all of them, regardless of their occupation. The Prophet (peace be upon him) then emphasized to him not to neglect the 'asran' (the two 'Asr' prayers) no matter how occupied they may be. Hearing this statement for the first time, Fedâle (may Allah be pleased with him) expressed his lack of understanding of the term 'asran' in their dialect, to which the Prophet Muhammad (peace be upon him) responded that it refers to the prayers performed before sunrise and before sunset. Due to the engagements mentioned in this narration, it has been considered problematic as it implies that

those unable to perform other prayer times could suffice with only the morning and afternoon prayers. In this context, considering the principle that there can be no contradiction in establishing and delivering religious principles, and recognizing the need to seek scholarly solutions for resolving discrepancies among hadiths, both to understand the textual sources of the Sunnah and to benefit from most, if not all, hadiths, some evaluations have been made regarding the 'asran' narration. Indeed, this narration has been subject to interpretations such as the Prophet Muhammad's (peace be upon him) ability to allocate and annul certain rulings, his authority to grant permission, the acceptance of one's Islam even with invalid conditions, the obligation for the morning and afternoon prayers to be performed at their respective optimal times and congregationally, the permissibility of delaying prayers within their designated time frames, personal considerations, and the significance of performing prayers in their earliest time slots. The narration of Asrân has been narrated with some wording differences in the books of *al-Musnad* by Ahmad b. Ḥanbal and *al-Sunân* by Abū Dāwūd, as well as in Ibn Hibbān's *al-Sahīh*, al-Tabarānī's *al-Mu`jam al-kabīr*, *al-Mustadrek* by al-Hākim al-Nīsābūrī and al-Bayhaqī's *al-Sunân al-qubrā*. This study includes both the sened research of the hadith within the framework of its narrations in the books of Qutub al-Tis`a and the analysis of the text in the context of performing the prayers at the first time of the day, as well as the examination of the different evaluations made regarding the aforementioned event, as well as the consideration of the internal and external siyaqa.

Keywords: Hadith, Sunnah, Context, Five times prayer, Asrân rumour.

Asrân Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili

Öz

Hadis; sened ve metin olmak üzere iki temel unsurdan oluşmaktadır. Bu açıdan rivayetlerin nakli konusunda gösterilen gayret ve hassasiyetin onların doğru bir şekilde anlaşılması hususunda da sergilenmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla bir haberin sıhhati onu nakledenlerin adalet ve zabt sahibi olmaları yanı sıra ilgili naklin konuyla alakalı tüm sahîh hadislerle birlikte değerlendirilmesini de gerektirir. Zira herhangi bir hadisin konuya dair diğer rivayetlerden bağımsız olarak tetkik edilmesi ve buradan hareketle de tek başına uygulanması lafızcılığa yol açabileceği gibi sünnetin özü ve ruhunun kavranmasına da engel olabilir. Ayrıca hadislerin bağlamından koparılarak anlaşılmaya çalışılması ve ilgili

meseleye dair meşhur sünnet ve uygulamanın dikkate alınmaması ahkâm adına bazı yanlış anlamalara da sebebiyet verebilir. Söz konusu haberlerden biri de Müslüman olduğunda Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisine beş vakit namazı vaktinde kılmayı öğrettiği ancak ilgili zaman dilimlerinde meşguliyetinin olduğunu beyan ederek mazeret beyanında bulunan Fedâle el-Leysî'ye (r.a.) "asrayn" a devam etmesi tembihinde bulunduğu ve "asrân rivayeti" diye de adlandırabileceğimiz nakildir. Rivayete göre Fedâle (r.a.), Mekke fethi sonrası gelerek Müslüman olma arzusunu iletmiş ve Hz. Peygamber'den kendisine İslâm'ın hükümlerini öğretmesini istemişti. Resûlullah (s.a.v.) da ona namaz, ramazan ayı orucu ve namaz vakitlerinden bahsetmişti. Fedâle'nin (r.a.) iki vakitten daha fazla kılmamak üzere Müslüman olacağını söylemesi üzerine Allah Resûlü (s.a.v.), "Ezan okunduğunda beş vakit namazı aksatmadan kıl." diye talepte bulunmuştu. Bu defa o (r.a.), geçimlerini sağlamak üzere çalıştıklarını bu sebeple söz konusu namaz vakitlerinde meşguliyetlerinin olduğundan bahsederek yaptığında bunların hepsi adına yeterli gelecek bir şey emretmesini söylemiş; Resûl-i Ekrem (s.a.v.) de ona ne kadar meşguliyeti olursa olsun asrayn'ı ihmal etmemesini tembihlemiştir. İlgili beyanı ilk defa duyan Fedâle (r.a.), kendi lehçelerinde kullanılmadığı gerekçesiyle mezkûr ibarenin ne anlama geldiğini bilmediğini ifade ederek, "Asrân da nedir?" diye sormuş, Resûl-i Ekrem (s.a.v.) de bu suale, "Güneş doğmadan ve batmadan önce kılınan namaz." şeklinde cevap vermiştir. Araştırma mevzumuzu teşkil eden bu rivayet meşguliyetleri sebebiyle diğer vakit namazlarını kılamayanların sadece sabah ve ikindi namazlarını eda etmekle yetinebilecekleri yönünde bir yaklaşımı çağrıştırmaları sebebiyle müşkül addedilmiştir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in dini esasları belirleme ve tebliğinde herhangi bir çelişkinin olamayacağı ilkesi göz önünde bulundurularak hadisler arasındaki ihtilafın çözümü için ilmi usullerle bazı hâl çareleri aramanın hem sünnete ait metinleri anlamak hem de hadislerin hemen hepsinden veya azamısından yararlanabilmek bakımından gerekli olduğu yaklaşımından hareketle asrân rivayeti için de bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim mezkûr nakil, Resûlullah'ın (s.a.v.) istediği hükümleri tahsis etmek ve dilediği yükümlülükleri kaldırmak şeklindeki hasâisü'n-nebî, izin verme yönündeki içtihadı, fasit şartla da olsa kişinin Müslümanlığının kabul edileceği, sabah ve ikindi namazlarının muhtar vakitlerinde ve cemaatle eda edilmesi, namazların kendileri için belirlenen zaman dilimleri içinde tehir edebileceği, şahsî tedricilik ve namazların ilk vaktinde kılınması şeklinde yorumlara tabi tutulmuştur. Asrân

rivayeti bazı lafız farklılıklarıyla Kütüb-i Tis`a içinde Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* ve Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* isimli eserlerinde tahrîc edilmiş; ayrıca İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*, Taberânî'nin *el-Mu`cemü'l-kebir*, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *el-Müstedrek* ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı kitaplarında da nakledilmiştir. İşte bu çalışma ilgili hadisin hem Kütüb-i Tis`a'daki rivayetleri çerçevesinde sened araştırmasını hem de mezkûr olaya ilişkin yapılan farklı değerlendirmelerin incelenmesi yanı sıra iç ve dış siyakın dikkate alındığı dolayısıyla namazların ilk vaktinde kılınması bağlamında metin tetkikini ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Bağlam, Beş vakit namaz, Asrân rivayeti.

Giriş

Hadislerin nakli konusunda gösterilen gayret ve hassasiyetin onların doğru bir şekilde anlaşılması hususunda da sergilenmesi önem arz etmektedir.¹ Zira hadis ilminin amaçları arasında senedlerin incelenmesi yanı sıra rivayetlerin manalarının da açıklanması zikredilmiştir.²

Hz. Peygamber, istikrarlı bir hayat yaşamış ve bu bağlamda tebliğ ve tebyin görevlerini her türlü çelişkiden uzak ve insicam içerisinde icra etmiştir. Buna rağmen hadislerin farklı sebeplerle parçalı bir şekilde rivayet edilmesi, bütün halinde nakledilenlerin ise bağlamından koparılarak değerlendirilmesi söz konusu metinlerin doğru bir şekilde anlaşılmasının önündeki engeller olarak kabul edilmiş buradan hareketle hadislerin iç ve dış siyak kapsamında ele alınması gerektiğinden bahsedilmiştir.³ Ayrıca ilk muhataplarından uzaklaşmış metinlerin farklı anlam dünyasına sahip yorumcularla karşı karşıya gelmesinin kaçınılmaz olduğu belirtilerek⁴ bağlamın dikkate alınmamasının dolaylı da olsa dinin yanlış veya eksik anlaşılmasına sebebiyet vereceği vurgulanmıştır.⁵ Şu

¹ Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2015), 11-12.

² Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Ezher: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347/1929), 1/47.

³ Selçuk Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 21.

⁴ Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 163.

⁵ Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 190.

halde bir hadisin konuyla alakalı diğer rivayetler ve Hz. Peygamber'in genel tavrıyla hatta zaman, mekân ve olgularla⁶ bağlantısını tespit etmenin ilgili meseleye ilişkin murâd-ı Nebî'yi anlamadaki önemi izahtan varestedir.

Rivayete göre Fedâle el-Leysî⁷ (öl. ?) Mekke fethi sonrası⁸ Müslüman olmuş, Allah Resûlü (s.a.v.) de ona İslâm'ın hükümlerini öğretmiş ve beş vakit namaza devam etmesini tembihlemiştir. Fedâle (r.a.) ise ilgili zaman dilimlerinde meşguliyetinin olduğunu söyleyerek mazeret beyanında bulunmuş ve Hz. Peygamber'den kendisine bunların hepsi adına yeterli gelecek bir şey emretmesini istemiştir. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.), “(ilgili vakitlerde) meşgul olsan da asrayn'ı⁹ ihmal etme,” buyurmuştu. Bu sefer Fedâle (r.a.), “asrayn” ifadesinin kendi lehçelerinde olmadığını

⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 286.

⁷ İsmi konusunda ihtilaf edilmiştir. Hâkim en-Nisâbü'rî, onun Fedâle b. Ubeyd el-Ensârî olduğunu söylemiş, ancak onun bu tespitinde hata ettiği belirtilmiştir. Münzirî ise söz konusu sahâbîyi İbn Vehb el-Leysi veya ez-Zehrânî olarak da bilinen Fedâle b. Abdillâh şeklinde tanıtmış ve Hz. Peygamber'den de yalnızca mevzumuzla konu olan bu rivayetinin varlığından bahsetmiştir. İlgili açıklamalar için bk. Ali b. Süleyman ed-Dimnefî el-Becamavî, *Derecâtü Mirkâti's-suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd* (yy.: b.y., ts.), 52; Ebü'l-Hasen İbnü'l-Esîr Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma`rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/347; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 5/286.

⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/347; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclis-i Dâirati'l-Meârif en-Nazzâmiye, 1326), 8/268-269.

⁹ Arap örfünde “asrayn” ifadesi, gece ve gündüz anlamında kullanılan bir sözcüktür. Zira hem sabah hem de ikinci namazı gece ve gündüzün her iki ucunda kılınmaktadır. Nitekim Hattâbî söz konusu namazların sabah ve ikinci namazları olduğunu belirtmiş, Arapların bu tür isimlerden birini diğerine hamlederek tahfif amaçlı kullandıklarını ve aynı ad altında birleştirdiklerini söylemiştir. bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1352/1934), 1/133.

belirterek, “Asrân (da) nedir?” diye sorma gereği hissetmiş Resûlullah (s.a.v.) da “Sabah ve ikindi namazlarıdır.”¹⁰ şeklinde cevap vermiştir.

İşte bu çalışma “asrân rivayeti” şeklinde isimlendirebileceğimiz yukarıdaki hadisin sened ve metin tahlilini ihtiva etmektedir. Sözü edilen haber bazı lafız farklılıklarıyla Kütüb-i Tis`a içinde Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) *el-Müsned*¹¹ ve Ebû Dâvûd’un (öl. 275/889) *es-Sünen* isimli eserlerinde tahrîc edilmiş, ayrıca İbn Hibbân’ın (öl. 354/965) *es-Sahîh*,¹² Taberânî’nin (öl. 360/971) *el-Mu`cemü’l-kebir*,¹³ Hâkim en-Nîsâbü’rî’nin (öl. 405/1014) *el-Müstedrek*¹⁴ ve Beyhakî’nin (öl. 458/1066) *es-Sünenü’l-kübrâ*¹⁵ adlı kitaplarında da nakledilmiştir. Buradan hareketle sened tahlili bir makalenin sınırlarını aşmamak adına sadece Kütüb-i Tis`a’da bulunan kaynaklar ile sınırları tutulacak, diğer yapıtlardaki haberlerin ise sıhhat durumuna işaret etmekle yetinilecektir.

İnceleme konusu yaptığımız asrân rivayetine ilişkin müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. İlgili hadis Hüseyin Kahraman ve Mutlu Gül tarafından hazırlanan, “İbadetlerin Edasında Tedrîcilik Meselesi ve İlgili

¹⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 4/344; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş`as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1425/2004), “Salât”, 9; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988), 5/35 (No. 1741); Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu`cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 18/319 (No. 826); Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/68-69 (No. 50-51); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/682 (No. 2188).

¹¹ Konuya ilişkin nakledilen rivayetlerden yalnızca Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned* isimli eserinde bulunan bir haber diğer nakillere göre farklılık arz etmektedir. Buna göre Leys kabilesinden bir adam Nebî’ye (s.a.v.) gelip iki vakit namazdan başka kılmamak üzere Müslüman olacağını söylemiş, Hz. Peygamber de onun bu talebini kabul etmiştir. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/24, 363.

¹² İbn Hibbân, *el-İhsân*, 5/35 (No. 1741, 1742).

¹³ Taberânî, *el-Mu`cemü’l-kebir*, 18/319 (No. 826).

¹⁴ Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek*, 1/68 (No. 50), 1/69 (No. 51), 1/315 (No. 717), 3/728 (No. 6637).

¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/682 (No. 2188).

Hadislerin Tahlili” isimli makalede mevzuya ilişkin diğer bazı haberlerle birlikte ibadetlerin edasında tedricilik olup olmayacağı bağlamında ele alınmış,¹⁶ ayrıca mezkûr habere bazı eserlerde de “tedricilik”,¹⁷ “şahsî tedricilik”¹⁸ ve “tatbikatta tedricilik”¹⁹ çerçevesinde atıflar yapılmıştır. Yine söz konusu nakil, Hz. Peygamber’in içtihadı, hasâisü’n-nebî ve İslâm’ın vazettiği temel ilkelere aykırı bir şekilde beş vakit namaz yerine sabah ve ikindi namazlarını eda etmenin yeterli olacağına yönelik yaklaşımlara da konu olmuştur. Biz mevzuyu zikredilen görüşlerin incelenmesi yanı sıra ilgili hadisin dinin temel ilkeleri çerçevesinde doğru anlaşılması adına, sözü edilen haberi iç ve dış siyakı da dikkate alarak namazların ilk vaktinde kılınması çerçevesinde değerlendiren İbn Hibbân ve Beyhakî’nin görüşlerinden hareketle tetkike tabi tutacağız.

1. Vakıt Kavramı ve Mahiyeti

Belli bir zaman dilimi²⁰ ve bir amel için tespit edilmiş müddetin bitişi²¹ anlamlarına gelen vakit,²² ibadetlerin özelde ise namazların edasına yönelik şâriî tarafından tayin edilen süreyi ifade etmektedir.²³

Namaz, önceki ümmetlere de farz kılınmış vakitli bir ibadettir.²⁴ Kur’an-ı Kerim, edası esnasında karşılaşılabilecek zorlukların önüne

¹⁶ bk. Hüseyin Kahraman - Mutlu Gül, “ Edasında Tedricilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 389-395.

¹⁷ bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 353-354.

¹⁸ bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 299-300.

¹⁹ bk. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 141-142.

²⁰ Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu`cemü mekâyîsi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (yy.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/131.

²¹ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu`cem fi'l-mustalahât ve'l-furûku'l-lügaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 945.

²² Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta`rîfâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002), 238.

²³ Kefevî, *el-Külliyât*, 945; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 597.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu`fi el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsned es-sahîlu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (yy.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Mevâkîtü's-

geçmek ve kul ile Rab arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlamak üzere²⁵ söz konusu ibadetin belli zaman dilimlerinde farz kılındığını ifade etmiş,²⁶ bu doğrultuda namaz vakitlerine ilişkin açık bir şekilde²⁷ veya işaret yoluyla²⁸ vurgu yapmış,²⁹ ancak bunları beyan görevini Hz. Peygamber'e tevdi etmiştir.³⁰ Bu bağlamda Allah Resûlü (s.a.v.), Cibrîl'in (a.s.) İsra Gecesi sonrasında³¹ namazların ilk ve son vakitlerini öğretmek üzere Kâbe yanında kendisine iki defa imamlık yaptığını açıklamış,³² böylece

salât", 1; Şükrü Aydın, "Kur'ân Ayetleri Bağlamında Namaz Vakitleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2018), 190.

²⁵ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi Bulûği'l-merâm*, thk. Subhî b. Muhammed Ramazân - Ümmü İsrâ bt. Araf Beyûmî (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1427/2006), 1/414.

²⁶ en-Nisâ, 4/103.

²⁷ Rivayete göre Nâfi` b. Ezrak ile İbn Abbâs arasında Kur'an-ı Kerim'de beş vakit namazdan bahsedilip bahsedilmediğine dair bir tartışma yaşanmıştı. İlgili olayda Nâfi`, İbn Abbâs'a, "Beş vakit namazı Kur'an'da bulabiliyor musun?" diye sormuş İbn Abbâs, "Evet." diye cevap vermiş ve "Bu sebeple akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde her türlü övgü O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin." (Rûm, 30/17-18) ayetini okumuş ve ilgili beyanda yer alan "akşam vaktine eriştiğinizde" ifadesinin akşam ve sabah; "gündüzün sonunda" şeklindeki ibarenin ikindi; "öğle vaktine eriştiğinizde" beyanının ise öğle namazı olduğunu söylemiş, yatsı namazı ile ilgili ise "... ve yatsı namazından sonra..." (en-Nûr, 24/58) hükmünü okumuştur. Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 1/454 (No. 1772); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/247 (No. 10596).

²⁸ el-Bakara, 2/238; Hûd, 11/114; el-İsrâ, 17/78; Tâhâ, 20/130; en-Nûr, 24/46; Rûm, 30/17-18; el-İnsân, 76/25.

²⁹ Muhammed Enver el-Keşmirî, *Feyzü'l-bârî alâ sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/124; Cevad Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 35; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Vakit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/488.

³⁰ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Riyâd: Dâru't-Tedmüriyye, 1427/2006), 1/205-206.

³¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/532 (No. 2030).

³² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/531 (No. 2028); Ebû Dâvûd, "Salât", 2; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd

vakitlerin tayini amelî vahiy yoluyla gerçekleşmiştir.³³ Bu aşamadan sonra Hz. Peygamber ilgili hususu uygulamalı bir şekilde bildirmiş³⁴ ve namazların özellikle ilk vakitlerinde edasına yönelik teşviklerde bulunmuştur.

2. Namazların İlk Vaktinde Kılınması

Hz. Peygamber, ilk vaktinde kılınan namazı amellerin en faziletlieleri arasında saymış,³⁵ söz konusu ibadetin bu şekilde edasının kat kat sevap kazandıracağını belirtmiş³⁶ ve böylesi bir davranış sergileyenlerin bağışlanacaklarını açıklamıştır.³⁷ O (s.a.v.), Hz. Ali'ye (öl. 40/461) geciktirilmemesi yönünde telkinde bulunduğu üç şey arasında vakti giren namazı zikretmiş,³⁸ namaz vaktini kendi içinde üçe ayırarak evvelinde ifa edilenin Allah'ın rızasına; ortasında kılınanın rahmetine; sonunda yerine getirilenin ise afvına vesile olacağını beyan etmiş³⁹ ve bu arada uyanık olan kimsenin bir namazı diğerinin vaktine kadar geciktirmesini "kusur" diye nitelemiştir.⁴⁰ Böylece namazların vaktin sonuna kadar tehir edilmesi

Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977), "Salât", 113.

³³ Mûsâ Şâhin Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim* (yy.: Dâru'ş-Şurûk, 1423/2002), 3/308.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/315, 333, 354, 3/30, 148, 4/208, 416, 5/143, 349; Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 1, "Enbiyâ", 5, "Mi'râc", 42; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 162, 163 "Mesâcid", 176-178; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 1, "İkâmetü's-salât", 194; Ebû Dâvûd, "Salât", 2; Tirmizî, "Salât", 113, 115; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî en Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ts.), "Salât", 1, "Mevâkî", 1, 24.

³⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 9.

³⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 17/369 (No. 1013).

³⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 9.

³⁸ Tirmizî, "Salât", 127.

³⁹ Tirmizî, "Salât", 127; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/640 (No. 2049, 2050).

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/305; Müslim, "Mesâcid", 311; İbn Mâce, "Salât", 10; Ebû Dâvûd, "Salât", 11; Nesâî, "Mevâkî", 53.

ruhsatına rağmen nimetler arasında en değerlisi kabul edilen “Allah rızası” vaktin evvelinde kılınan namazla ilişkilendirilmiştir.⁴¹

Resûl-i Ekrem (s.a.v.), vakti girdiğinde öncelikle namazını kılmış sonra diğer işleriyle meşgul olmuştur.⁴² Rivayete göre o (s.a.v.), Selemeoğulları'ndan bir adamın davetine ikinci namazını ilk vaktinde⁴³ kıldıktan sonra iştirak etmiş,⁴⁴ namaz vaktinin girdiği yağmura yakalandıkları bir sefer esnasında hemen devesi üzerinde ezan okuyup kamet getirmiş ve öne geçerek namaz kıldırmıştır.⁴⁵ Bu bağlamda Allah Resûlü (s.a.v.) ümmetine öğretmek amacıyla Cibrîl (a.s.) ile birlikte kıldığı beş vakit namaz ve meşru bir mazeret dışında namazı vaktin sonunda kılmamış,⁴⁶ Hz. Âişe (öl. 58/678) de onun hayatı boyunca hiç bir namazı iki defa son vaktinde kılmadığı⁴⁷ şeklindeki ifadesiyle bu gerçeğe işaret etmiştir.

Sahâbe zaruret olmadığı sürece namazları ilk vaktinde kılmaya gayret etmişlerdir.⁴⁸ Nitekim Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi sırasında ihtiyacını gidermek ve abdest almak üzere bir kenara çekilmişti. Bu arada

⁴¹ Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm*, 1/446, 447.

⁴² Namazların ilk vaktinde kılınması teşvik edilmesine rağmen yatsı ve çok sıcak olduğunda öğle namazlarının tehir edilmesi ise tavsiye edilmiştir. Nitekim bir defasında Allah Resûlü (s.a.v.) yatsı namazını kıldırmak üzere mescide gelmede gecikmiş bu arada kadınlar, çocuklar uyuya kalmıştı. Bu olay üzerine Hz. Ömer Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına gelip durumu anlatmış o (s.a.v.) da evinden çıkıp mescide gelmiş ve “Ümmetime zor gelmeyeceğini bilseydim yatsı namazını bu geç saatte kılmalarını emrederdim.” buyurmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber, öğle namazı vakti ezan okumak isteyen müezzine, “Serinliğe bırak, şüphesiz sıcaklığın şiddeti cehennemden kükremesindedir. Sıcak şiddetlendiği zaman namazı serinliğe bırakın.” açıklamasında bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/229, 238, 256, 266, 285, 318; Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 9, 10, 23, “Ezân”, 18, “Temennî”, 9; Müslim, “Mesâcid”, 180, 181, 183, 184, 186; Ebû Dâvûd, “Salât”, 4; Nesâî, “Mevâkîf”, 5, 20.

⁴³ Muhammed b. Abdillâh el-Alevî el-Herevî, *el-Kevebü'l-vehhâc şerhu Sahîh-i Müslim* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 8/412.

⁴⁴ Müslim, “Mesâcid”, 197-199.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/173; Tirmizî, “Salât”, 303.

⁴⁶ Hüseyin b. Mahmûd b. Hasan ez-Zeydânî, *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbih*, thk. Nûreddîn Tâlib vd. (Küveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012), 2/31.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/92; Tirmizî, “Salât”, 127.

⁴⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/308.

sabah namazının faziletli vaktinin geçeceğinden endişe eden sahâbe⁴⁹ Abdurrahman b. Avf'ın (öl. 32/652) imamlığında namaza başlamışlar hatta ilk rekâtı da kılmışlardı. Bu duruma şahit olan Allah Resûlü (s.a.v.), yetiştiği ikinci rekâtı cemaatle birlikte kılmış, İbn Avf'ın (r.a.) selam verip namazı tamamlaması akabinde de kalan bir rekâtı kılmak üzere ayağa kalkmıştı. Bu duruma şahit olan sahâbîler ise endişeye kapılıp "sühbânallah" demeye başlamışlardı. Namazını tamamlayan ve bu duruma şahit olan Resûl-i Ekrem (s.a.v.) onlara dönerek, "İyi yaptınız, doğru olanı yaptınız."⁵⁰ şeklinde açıklamada bulunmuş böylece namazı ilk vaktinde kılmalarına yönelik sevincini izhar etmiştir.⁵¹

Kendi yaşantılarında namazın ilk vaktinde edasına özen gösteren sahâbe bu konuda kusurlu gördüklerini de uyarılmışlar ve onlardan bu husustaki sünnete riayet etmelerini talep etmişlerdir.⁵² Hz. Ömer (öl. 23/644), valilerine gönderdiği talimnamede namazları özellikle de ikinci namazını⁵³ ilk vaktinde kılmalarını emretmiş,⁵⁴ kendisi de suikasta uğradığında Misver b. Mahreme'nin (öl. 64/683) namaz vaktinin girdiği yönündeki uyarısına hemen karşılık vererek yarasından kan akar hâlde namazını kılmıştır.⁵⁵ Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) namazların da hac ibadeti gibi belli zaman dilimlerinin olduğunu belirtmiş,⁵⁶ uğraşların çoğaldığı dönemlerde tüm işlerin bırakılarak öncelikle namazların vaktinde kılınmasını tembihlemiştir.⁵⁷ Bu doğrultuda o (r.a.), Velîd b. Ukbe'nin (öl. 61/680-81) namazı geciktirdiğini gördüğünde müezzine

⁴⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/573.

⁵⁰ Müslim, "Salât", 105.

⁵¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/574.

⁵² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/308.

⁵³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: b.y., 1399/1979), 1/193 (No. 1152).

⁵⁴ Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Ayıntâbî Bedrüddîn el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâratü'l-evkâf ve'-ş-Şuûni'l-İslâmî, 1429/2008), 3/490.

⁵⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abudabi: Müessesetü Ziyâd b. Sultân Âl Nihyân, 1425/2004), "Salât", 117.

⁵⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/535 (No. 2034).

⁵⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/383 (No. 3789).

namaz için ikamet getirmesini söylemiş, sonra da kalkıp insanlara namaz kıldırmişti. İbn Mes'ûd'un (r.a.) ilgili davranışından haberdar olan Velîd, "Ne yaptın? Müminlerin emirinden sana yeni bir haber mi geldi yoksa bunu sen mi icat ettin?" diye tepkisini gösterince de söz konusu eylemi herhangi bir emir veya kendi tasarrufu doğrultusunda icra etmediğini, böylesi bir durumdan Allah ve Resûlü'nün (s.a.v.) razı olmayacaklarını bildiği için bu şekilde hareket ettiğini ifade etmiştir.⁵⁸

3. Asrân Rivayetinin Sened Tahlili

Hadis, sened ve metinden oluşması hasebiyle öncelikli olarak incelemeye konu olan asrân rivayetinin sened değerlendirmesi yapılacak ve bu ameliye daha önce de ifade ettiğimiz üzere sadece Kütüb-i Tisa'daki rivayetlerle sınırlı tutulacak diğer kaynaklarda bulunan haberlerin ise sadece sıhhatlerine işaret etmekle yetinilecektir.

3.1. Ahmed b. Hanbel Rivayeti

Ahmed b. Hanbel *el-Müsned'*inde konuya ilişkin ilki Fedâle el-Leysî (öl. ?); diğerleri ise mübhem bir ifadeyle "racülün minhüm" diye tahrîc ettiği iki ayrı rivayet olmak üzere üç nakle yer vermiştir.

3.1.1. Fedâle el-Leysî Rivayeti⁵⁹

Süreyc b. Nu`mân > Hüşeym > Dâvûd b. Ebî Hind > Ebû Harb b. Ebî'l-Esved > Fedâle el-Leysî.

3.1.1.1. Süreyc b. Nu`mân (öl. 217/832)

İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı kitabında ismini zikrettiği Süreyc,⁶⁰ Yahya b. Maîn (öl. 233/848), İclî (öl. 261/875) ve İbn Sa'd (öl. 230/845) tarafından sika olarak nitelenmiş, Nesâî (öl. 303/915) de onun için "leyse bihî be's" tabirini kullanmıştır.⁶¹

⁵⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/383 (No. 3790), 2/384 (No. 3791).

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/344.

⁶⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/306-307.

⁶¹ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma`rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 10/220.

3.1.1.2. Hüseyim b. Beşîr (öl. 183/799)

İbn Sa'd ve İclî, Hüseyim'in sika bir ravi olduğunu belirtmişlerdir.⁶² Ancak Hüseyim, müdellis raviler arasında sayılmış,⁶³ hatta onun çokça tedlis yaptığı da ifade edilmiştir.⁶⁴ Hakkında sika, sebt gibi ibareler kullanılan Hüseyim⁶⁵ ile alakalı İbn Adî (öl. 365/796) güvenilir vasfını taşımayan ravilerden yaptığı nakilleri içinde münkerlerin bulunabileceğini söylemiştir.⁶⁶

3.1.1.3. Dâvûd b. Ebî Hind (öl. 139/756)

Basra hafızlarından Dâvûd ile ilgili İbn Maîn sika,⁶⁷ Ahmed b. Hanbel "sika sika" lafzını kullanmış, Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795) de ondan daha fakih birisini görmediğini ifade etmiştir.⁶⁸ Ancak Dâvûd'un, Enes b. Mâlik'ten (r.a.) duymadığı halde beş hadis rivayet ettiği ve ezberinden nakilde bulunduğu hata yaptığı da belirtilmiştir.⁶⁹

3.1.1.4. Ebû Harb b. Ebî'l-Esved (öl. 109/727)

Ebû Harb sika⁷⁰ ve sadûk olarak nitelenmiş⁷¹ ayrıca onu İbn Hibbân *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁷²

⁶² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/283; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü rîvâyetiün fî'l-kütübi's-sitte* (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/338.

⁶³ Ebû Zûr'a Ahmed b. Abdirrahîm el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellesîn*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmüttalib - Nâfiz Hüseyin Hammâd (yy.: Dâru'l-Vefâ, 1410/1995), 98.

⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/283.

⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/283; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 8/290.

⁶⁶ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 8/451-456.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952), 3/411.

⁶⁸ Zehebî, *Siyer*, 6/377.

⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/278.

⁷⁰ Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 7/69.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/186.

⁷² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/576.

3.1.1.5. Fedâle el-Leysî

İsminin Fedâle b. Abdillâh, Fedâle b. Vehb b. Bahre veya Fedâle b. Umeyr el-Mülevvîh olduğu belirtilmiştir. İnceleme konusu yaptığımız söz konusu rivayetin dışında bir nakline de rastlanmamıştır.⁷³

Şuayb el-Arnaûd (öl. 2016) mezkûr rivayetin zayıf olduğunu ve ravilerden Dâvûd b. Ebî Hind sebebiyle senedinde ihtilaf edildiğini belirtmiştir.⁷⁴ Zira Ebû Harb b. Ebi'l-Esved'in Fedâle'den (r.a.) hadis dinlemediği halde doğrudan ondan nakilde bulunduğu bilinmektedir.⁷⁵

3.1.2. "Racülün minhüm" Rivayeti

Muhammed b. Ca`fer > Şu`be > Katâde > Nasr b. Âsım el-Leysî > racülün minhüm.⁷⁶

Vekî` > Şu`be > Katâde > Nasr b. Âsım el-Leysî > racülün minhüm.⁷⁷

3.1.2.1. Muhammed b. Ca`fer (öl. 193/809)

İbn Maîn, Muhammed b. Ca`fer'in güvenilir olduğunu belirtmiş⁷⁸ ve onun adı *es-Sikât* isimli eserde yer almıştır.⁷⁹ Ebû Hâtım (öl. 277/890) ise mezkûr ravinin Şu`be haricindeki ricâlden nakillerinin i`tibâr için yazılabileceğini ancak hüccet olamayacağını beyan etmiştir.⁸⁰

3.1.2.2. Şu`be (öl. 160/776)

Şu`be'nin sika olduğu ifade edilmiş hatta hadis ilmindeki mahareti⁸¹ sebebiyle ona "emîrül-mü'minîn fi'l-hadîs"⁸² lakabı verilmiştir.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/347; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/284-285.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/344.

⁷⁵ Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/68 (No. 50).

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/24.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/363. Mezkûr senedin ravileri Vekî` hariç diğer isnaddakilerle aynıdır. Vekî` ise sika olarak bilinmektedir. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma`rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-duafâ ve zikri mezâhibihim ve ahabârihim*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (yy.: b.y., ts.), 2/341.

⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, 9/100.

⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/8.

⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, 9/100.

⁸¹ İbn Sa`d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/207; Zehebî, *Siyer*, 7/206.

⁸² Zehebî, *Siyer*, 7/206.

3.1.2.3. Katâde (öl. 117/135)

Münekkitlerce güvenilir bir ravi kabul edilen Katâde, hıfzı sebebiyle övülmüş,⁸³ bu arada müdellis oluşuna da işaret edilmiştir.⁸⁴ Buna rağmen rivâyetlerinin hadis imamlarının eserlerinde tahrîc edilmesi onunla ilgili güven probleminin olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.⁸⁵

3.1.2.4. Nasr b. Âsım el-Leysî (öl. 89/708 [?])

Tâbînin fakihlerinden sayılan Nasr sika addedilmiş⁸⁶ ve İbn Hibbân *es-Sikât'* da onun ismini zikretmiştir.⁸⁷ Ebû Dâvûd ise Nasr'ın Havâric'den olduğunu beyan etmiştir.⁸⁸

3.1.2.5. Racülün minhüm

İlgili rivayette ismi açıkça zikredilmeyerek "racülün minhüm" şeklinde müphem bir ifade ile zikredilen ravinin sahâbî Fedâle el-Leysî olduğu belirtilmiştir. Nitekim senedde de bu duruma işaret edilmiş ve onun Leys kabilesine mensubiyetinden bahsedilmiştir.⁸⁹

Söz konusu her iki senedle ilgili Şuayb el-Arnaûd, Nasr b. Âsım'ın kendisinden nakilde bulunduğu ve "racülün minhüm" şeklinde zikredilen müphem ravi hariç diğer ricalin sika olduklarını belirtmiştir.⁹⁰ Fakat ilgili şahsın sahâbî Fedâle (r.a.) olduğu seneddeki açıklamadan anlaşılmaktadır. Bu bağlamda sahâbînin isminin bilinmemesinin rivayetin sıhhatine zarar vermeyeceği ifade edilmiştir.⁹¹ Nâsirüddîn el-Elbânî (öl. 1999) de tetkik ettiğimiz ilk senedin Müslim'in şartına göre sahîh olduğunu söylemiştir.⁹² Netice itibarıyla Ahmed b. Hanbel'in *el-*

⁸³ Mizzâ, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23/515.

⁸⁴ Zehebî, *Siyer*, 7/288.

⁸⁵ Abdülhamit Birşık, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/22.

⁸⁶ İclî, *Ma`rifetü's-sikât*, 2/313.

⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/217.

⁸⁸ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/318.

⁸⁹ Becamavî, *Derecâtü Mirkâti's-suûd*, 52.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/24, 363.

⁹¹ Ahmed b. Abdirrahman b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbâni li tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (yy.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/92.

⁹² Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *es-Semerü'l-müstetâb fi fihî's-sünne ve'l-kitâb* (Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 1422), 1/51.

*Müsned'*inde bulunan her iki senede de sahih hükmünü vermek mümkündür.

3.2. Ebû Dâvûd Rivayeti⁹³

Amr b. Avn > Hâlid > Dâvûd b. Ebî Hind > Ebû Harb b. el-Esved > Abdullah b. Fedâle > babası (Fedâle).

3.2.1. Amr b. Avn el-Vâsıtî (öl. 225/839)

Ebû Zür'a (öl. 264/878) Amr hakkında ta'dilin en yüksek mertebesi addedilen⁹⁴ "esbetü'n-nâs" ifadesini kullanmış,⁹⁵ ayrıca onunla ilgili sika ve hüccet şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır.⁹⁶

3.2.2. Hâlid b. Abdillâh el-Vâsıtî (öl. 179/795)

Ebû Hâtîm, Ebû Zür'a, Nesâî ve Tirmizî (öl. 279/892) Hâlid'in sika, sâlih ve hâfız olduğunu söylemişler ve onun naklettiği rivayetler sahîh kabul edilmiştir.⁹⁷

Mezkûr senedde yer alan Dâvûd b. Ebî Hind ve Ebû Harb el-Esved ile ilgili bilgilere daha önce Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'*inde bulunan ravilerle ilgili yapılan değerlendirmelerde yer verilmiştir.

3.2.3. Abdullâh b. Fedâle el-Leysî (öl. ?)

Abdullâh, tâbiîn neslindedir. Onun sahâbî olduğu yönünde yapılan açıklamalar doğru kabul edilmemiştir.⁹⁸ İbn Hibbân, İbn Fedâle'yi sika diye nitelmiş⁹⁹ ve ismine *es-Sikât* isimli eserinde yer vermiştir.¹⁰⁰

İbn Hibbân ve Süyûtî (öl. 911/1505) ilgili rivayete senedi itibarıyla sahîh hükmünü vermişler, Elbânî de aynı kanaati benimsemiştir. Buna karşılık İbn Ebî Hâtîm (öl. 327/938) inceleme konusu yapılan senedde ızdırabın varlığından bahsetmiş, ayrıca ravilerinin de mechûl olduğunu söylemiş, buna karşılık İbn Hacer (öl. 852/1449) bu değerlendirmeyi tenkit

⁹³ Ebû Dâvûd, "Salât", 9.

⁹⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 100.

⁹⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/85.

⁹⁶ Râzî, *el-Cerh ve'ta'dîl*, 6/252.

⁹⁷ Râzî, *el-Cerh ve'ta'dîl*, 3/341; Zehebî, *Siyer*, 8/278.

⁹⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/358.

⁹⁹ Ahmed b. Abdillâh b. Ebi'l-Hayr el-Hazrecî es-Sâidî, *Hulâsatü tehzîbi tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1416), 210.

¹⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/430.

etmiştir.¹⁰¹ Ancak İbn Hibbân'ın mechûl raviler hakkındaki değerlendirmelerinde¹⁰² ve rivayete sıhhat hükmü verme konusunda mütesâhil davrandığı¹⁰³ ve Süyûtî'nin de benzeri bir yaklaşım sergilediği bilinmektedir.¹⁰⁴ Netice itibarıyla senedde yer alan Abdullah b. Fedâle'nin de cehâleti sebebiyle mezkûr senedi zayıf olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁰⁵

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi inceleme konusu yaptığımız haber İbn Hibbân, Taberânî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Beyhakî tarafından da nakledilmiştir. Bu bağlamda İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'inde bulunan iki rivayeti¹⁰⁶ münkatı¹⁰⁷ ve Taberânî'nin naklini¹⁰⁸ Abdullah b. Fedâle'nin mechûl olması dolayısıyla zayıf addetmek mümkündür. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek*'inde nakledilen dört haberden ikisinin Müslim'in (öl. 261/875) hadis kabul koşuluna uygun olduğu ifade edilmesine rağmen¹⁰⁹ bu rivayetlerden ilki Ebû Harb b. Ebi'l-Esved'in, Fedâle el-Leysî'den hadis dinlemediği halde doğrudan ondan nakilde bulunması,¹¹⁰ diğer üçü ise¹¹¹ İbn Fedâle'nin mechûl diye nitelenmesi sebebiyle zayıftır. Beyhakî'nin konuya dair nakletmiş olduğu isnadlardan

¹⁰¹ Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Sahîhu sünen-i Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetu Gurrâs, 1423/2002), 2/306-307.

¹⁰² Hâlid b. Mansûr b. Abdillâh ed-Dürey's, *Mevkîfü'l-imâmeyn el-Buhârî ve Müslim mini's-tirâti'l-lükûâ ve's-semâ fi's-senedi'l-muanan beyne'l-müteâsırayn* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 190.

¹⁰³ Ebû Abdîrrahman Mukbil b. Hâdî el-Hemdânî, *el-Mukterih fi ecvibeti ba'di esileti'l-mustalah* (Yemen: Dâru'l-Âsâr, 1425/2004), 127.

¹⁰⁴ Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyüü fi'l-ümme* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/267.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş`as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Kurre Bülelî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 1/319.

¹⁰⁶ İbn Hibbân, *el-İhsân*, 5/35 (No. 1741, 1742).

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *el-İhsân*, 5/34; Ebû Saîd Salâhüddîn b. Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmeçîd es-Selefi (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1407/1986), 133-134.

¹⁰⁸ Taberânî, *el-Mu`cemü'l-kebir*, 18/319 (No. 826).

¹⁰⁹ Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/68 (No. 50), 1/315 (No. 717).

¹¹⁰ Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/68 (No. 50).

¹¹¹ Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/69 (No. 51), 1/315 (No. 717), 3/728 (No. 6637).

birincisine hem raviler hakkındaki cerh ifadeleri¹¹² hem de senedde yer alan İbn Fedâle'nin cehâleti; ikincisine de diğer raviler hakkında serdedilen ta`dîl ifadelerine rağmen¹¹³ yine İbn Fedâle'nin taşıdığı cerh vasfı sebebiyle zayıf hükmü verilebilir.

4. Asrân Rivayetinin Metin Tahlili

Bir hadisin sıhhati onu nakledenlerin adaleti yanı sıra ilgili haberin konuyla alakalı sahîh sayılan tüm rivayetler içerisinde değerlendirilmesini de gerektirir.¹¹⁴ Zira her bir hadisi mevzuya ait diğer nakillerden bağımsız değerlendirmek¹¹⁵ ve onları tek tek uygulamaya kalkmak lafızcılığa yol açabileceği gibi sünnetin özünü ve ruhunu kavramamıza da engel olabilir.¹¹⁶

Asrân rivayeti bazı lafız farklılıkları ile birlikte kaynaklarda şu şekilde nakledilmiştir: Rivayete göre Fedâle el-Leysî (r.a.), Mekke fethi sonrası gelerek Müslüman olma arzusunun iletmiş ve Hz. Peygamber'den kendisine İslâm'ın hükümlerini öğretmesini istemişti. Allah Resûlü (s.a.v.) de ona namaz, ramazan ayı orucu ve namaz vakitlerinden bahsetmişti.¹¹⁷

¹¹² Zehebî, *Siyer*, 9/255, 257, 15/385-386, 17/311-312; Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, thk. Nûruddîn Itr (Katar: İdâretü l'hyâi't-Türâs, ts.), 2/398; Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Zeylû divâni'd-duafâ ve'l-metrûkîn ve halkun mine'l-mechûlîn ve sikâtün fihim leyinün*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nahda, ts.), 75; Ebû't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali el-Mansûrî, *ed-Delîlül-muğnî li şuyûhi'l-İmâm Ebi'l-Hüseyn ed-Dârekutnî* (Suudi Arabistan: Dârul-Keyân, 1428/2007), 439.

¹¹³ Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Tesmiyetü meşâyîhi Ebî Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî ellezîne semia minhüm ve zikrû'l-müdellesîn* (Mekke: Dâru Âlimi'l-Fevâid, 1423), 103; Ebû Sa`d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem`ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (yy.: b.y., 1401/1981), 10/223; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32/331; Zehebî, *Siyer*, 15/531-532, 17/331-332; Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yeka` fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu`mân (Kâhire: Mektebetü İbn Abbâs, 1432/2011), 8/252.

¹¹⁴ bk. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 227-228.

¹¹⁵ bk. Selahattin Polat, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, Haz. İsmail Lütfi Çakan - İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 178.

¹¹⁶ bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, 316.

¹¹⁷ Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/68 (No. 50).

Fedâle'nin (r.a.) iki vakitten daha fazla kılmamak üzere Müslüman olacağını söylemesi üzerine¹¹⁸ Resûlullah (s.a.v.), "Ezan okunduğunda beş vakit namazı aksatmadan kıl."¹¹⁹ diye talepte bulunmuştu. Bu defa o (r.a.), geçimlerini sağlamak üzere çalıştıklarını dolayısıyla söz konusu namaz vakitlerinde meşguliyetlerinin olduğundan bahsederek¹²⁰ yaptığında bunların hepsi adına yeterli gelecek bir şey emretmesini söylemiş, Resûl-i Ekrem (s.a.v.) de ona ne kadar meşguliyeti olursa olsun asrayn'ı ihmal etmemesini tembihlemişti. İlgili beyanı ilk defa duyan Fedâle (r.a.), kendi lehçelerinde kullanılmadığı gerekçesiyle mezkûr ibarenin ne anlama geldiğini bilmediğini ifade ederek "Asrân da nedir?" şeklinde sormuş, Resûlullah (s.a.v.) da bu suale "Güneş doğmadan ve batmadan önce kılınan namaz."¹²¹ diye cevap vermiştir.

Araştırma mevzumuzu teşkil eden mezkûr rivayet meşguliyetleri sebebiyle diğer vakit namazlarını kılamayanların sadece sabah ve ikindi namazlarını eda etmekle yetinebilecekleri yönünde bir yaklaşımı çağrıştırmaları sebebiyle müşkül addedilmiştir.¹²² Hâlbuki Kur'an-ı Kerim¹²³ ve sünnette¹²⁴ yer alan birçok muhkem nasla günde beş vakit namazın farz kılındığı beyan edilmiş ve bunlardan birinin diğerinin yerini tutamayacağı da ifade edilmiştir.¹²⁵ Nitekim beş vakit namaz hicretten bir

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/24, 363.

¹¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. el-Bahterî, *Mecmûun fihî musannefâtü Ebî Ca'fer İbnü'l-Bahterî*, thk. Nebîl Sa'deddîn Cerrâr (yy.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 436.

¹²⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bistâm, *Cüz'ün fihî Yahyâ b. Maîn bi rivâyeti Ebî Mansûr Yahyâ b. Ahmed eş-Şeybânî*, thk. Abdullah Muhammed Hasan Demfû (Medîne: Dâru'l-Meâsir, 1420/2000), 107 (No. 15).

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/344; Ebû Dâvûd, "Salât", 9; İbn Hibbân, *el-İhsân*, 5/35 (No. 1741); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 18/319 (No. 826); Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/68-69 (No. 50-51); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/682 (No. 2188).

¹²² Becamavî, *Derecâtü Mirkâti's-suûd*, 51.

¹²³ el-Bakara, 2/238; Hûd, 11/114; el-İsrâ, 17/78; Tâhâ, 20/130; en-Nûr, 24/46; Rûm, 30/17-18; el-İnsân, 76/25.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/162; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Salât", 208; Buhârî, "İmân", 34, "Savm", 1; Müslim, "Tahâret", 14, 15, 16, "İmân", 8; Ebû Dâvûd, "Salât", 9; Tirmizî, "Salât", 114, 160.

¹²⁵ bk. Yavuz Köktaş, *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 140.

buçuk yıl önce¹²⁶ farz kılınmış,¹²⁷ bu bağlamda Allah Teâlâ, beş vakit namaza devam edip onları vaktinde eda edenlere cennete girecekleri yönünde vaatte bulunmuş, aksi tutum sergileyenlere ise böyle bir taahhüdünün olmayacağını beyan etmiştir.¹²⁸ Hz. Peygamber de beş vakit namazın kılınmasını tembihlemiş, İslâm hakkında soran Dımâm b. Sa'lebe'ye (öl. ?)¹²⁹ beş vakit namazdan bahsetmiş¹³⁰ ve ilk Müslüman olanlardan bu koşulu yerine getirmek üzere biat almıştır.¹³¹ Ayrıca Yemen'e vali olarak gönderdiği Muâz b. Cebel'e (öl. 17/638) yöre halkının Cenâb-ı Hakk'tan başka ilâh olmadığını, kendisinin de Allah Resûlü olduğunu kabul etmeleri halinde beş vakit namazın farz kılındığını bildirmesini emretmiş¹³² ve vedâ hutbesinde yaptığı konuşmada da beş vakit namazın kılınmasını özellikle hatırlatmıştır.¹³³ Bu doğrultuda görme yetisini kaybeden İbn Abbâs'a (öl. 67/687-88) "Seni tedavi edelim. Sen de bu süre zarfında namaza birkaç gün ara ver." teklifinde bulunulduğunda o (r.a.), Resûlullah'ın (s.a.v.) "Namazı terk eden kimse, Allah'ın huzuruna onun gazabını taşıyarak çıkacaktır."¹³⁴ şeklinde beyanda bulunduğunu belirterek cevap vermiş ve bunun asla mümkün olamayacağını belirtmiştir.

Namaz ibadeti ümmet arasında beş vakit şeklinde sabit olduktan sonra onun iki veya üç vakit farz olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹³⁵ Bu açıdan asrân rivayetinden hareketle iki vakit namazın farz olduğu yönünde yapılacak değerlendirmeler dinin aslına ve genel

¹²⁶ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd* (yy.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 3/275.

¹²⁷ Buhârî, "Salât", 1, "Enbiyâ", 5, "Mi'râc", 42; Müslim, "İmân", 162, 163.

¹²⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 9; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 194.

¹²⁹ Sübkî, *el-Menhel*, 4/78.

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/162; Dârimî, "Salât", 208; Buhârî, "İmân", 34, "Savm", 1, "Hıyel", 3; Müslim, "İmân", 8.

¹³¹ Müslim, "Zekât", 108; Nesâî, "Salât", 5.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/233; Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "İmân", 19; İbn Mâce, "Zekât", 1; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4; Tirmizî, "Zekât", 6; Nesâî, "Zekât", 46.

¹³³ Tirmizî, "Salât", 433.

¹³⁴ Nüreddîn Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/295 (No. 1632).

¹³⁵ bk. Köktaş, *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri*, 143.

hükümlerine,¹³⁶ ma`ruf/meşhur sünnete ve uygulamaya¹³⁷ aykırı düşeceği izahtan varestedir. Ayrıca “Allah Resûlü’nden (s.a.v.) nakledilen haberlerin birbirleriyle çelişmesi halinde sahâbenin hangisi ile amel ettiğine bakılır ve bu yönde bir tercihte bulunulur”¹³⁸ prensibi doğrultusunda sahâbeden hiçbir kimsenin namazı iki vakit kıldığına dair bir bilgi de tespit edilememiştir. Nitekim Katâde (öl. 117/735), ticaretle meşguliyetlerinin sahâbeyi Cenâb-ı Hakk’ı anmaktan alıkoymadığını belirterek¹³⁹ bu gerçeği dile getirmiştir. Dolayısıyla inceleme konusu yaptığımız rivayetten yola çıkarak mutlak manada namazın vakitlerini ikiye düşürmek gibi bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.¹⁴⁰ Buna karşılık farklı argümanları kullanarak Havâric, sabah ve yatsı olmak üzere iki vakit namazın varlığından bahsetmiş ve sözü edilen namazların kılınmasının diğerleri için kefarete olacağını söylemiş,¹⁴¹ Kur’âniyyûn hareketi içinde de sadece iki vakit namazın farz olduğunu iddia edenler olmuştur.¹⁴²

Allah Resûlü’nün (s.a.v.) dini esasları belirleme ve tebliğinde herhangi bir çelişkinin olamayacağı ilkesi¹⁴³ göz önünde bulundurularak hadisler arasındaki ihtilafın çözümü için ilmi usullerle bazı hâl çareleri aramanın hem sünnete ait metinleri anlamak hem de hadislerin hemen hepsinden veya azamisinden yaralanabilmek bakımından gerekli olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁴ Bu durum asrân rivayeti için de geçerli olup bu bağlamda ilgili habere ilişkin çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim

¹³⁶ Ahmed b. Ali b. Ahmed Seyr el-Mübârekî, *el-Kavlü’s-şâz ve eseruhü fi’l-fütyâ* (Riyâd: Dâru’l-İzze, 1432/2010), 77.

¹³⁷ Mübârekî, *el-Kavlü’s-şâz*, 68-71.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 114.

¹³⁹ Buhârî, “Büyü”, 11.

¹⁴⁰ bk. Köktaş, *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri*, 141-142.

¹⁴¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (yy.: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 18/407-408.

¹⁴² Abdühamit Birışık, “Kur’âniyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 16/429.

¹⁴³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma`rifeti usûli’r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafa Âl Bahbah ed-Dimyâtî (yy.: Dâru’l-Hüdâ, 2003/1423), 2/558.

¹⁴⁴ İsmail Lütü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü’l-Hadis İlmi)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.), 159.

daha önce ifade ettiğimiz ve araştırma konumuz olan haberin bir versiyonunu teşkil eden Leys kabilesinden bir adamın Hz. Peygamber'e gelip yalnızca iki vakit kılmak üzere İslâm'a gireceğini söylemesi, Resûlullah'ın (s.a.v.) da bu talebi olumlu karşılması şeklindeki hadisin¹⁴⁵ istediği hükümleri tahsis etmek ve dilediği yükümlülükleri de kaldırmak şeklindeki hasâisü'n-nebî nevinden olduğu kabul edilmiştir.¹⁴⁶ Bu bağlamda Süyûtî, Hz. Peygamber'in, Fedâle'yi (r.a.) beş vakit namaz şeklindeki umumi hükmün dışında tutarak ona yalnızca iki vakit namazı farz kılmış olabileceğini söylemiştir.¹⁴⁷ İnceleme konumuzu teşkil eden haberde yer alan "asrayn'a devam et" ifadesi, Resûlullah'ın (s.a.v.), izin verme şeklindeki içtihatları arasında da sayılmış ve Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) ilgili sahâbîye yönelik iki vakit namazla yetinmesine dair kabulünün muvakkat olduğu belirtilmiş ve imanın kalbine yerleşmesi sonrası diğerlerini de yerine getireceğine dair beklentisinin bu ruhsata imkân sağladığı ifade edilmiştir.¹⁴⁸ Ancak zikredilen bu yaklaşımlar, sözü edilen rivayetin sabah ve ikindi namazlarına gereken ihtimamın gösterilmesi anlamında bir tahsis manasına geldiği belirtilerek tenkit edilmiş, hatta bu özenin konuya ilişkin varit olan diğer haberlerde tüm ümmet tarafından gösterilmesi istendiği de beyan edilmiştir.¹⁴⁹ Rivayete göre Umâre b. Rüeybe'ye (öl. ?) Basralılardan bir adamın Resûlullah'tan (s.a.v.) duyduğunu kendisine haber vermesi isteğine karşılık o (r.a.), Allah Resûlü'nün (s.a.v.) güneşin doğuşu ve batışından önce namaz kılanın cehenneme girmeyeceği¹⁵⁰ şeklindeki beyanını nakletmiştir. Şu halde bu genel kuraldan Süyûtî'nin iddia ettiği gibi ilgili ifadeye muhatap olan sahâbînin de dışarıda kalması söz konusu değildir.¹⁵¹

Asrân rivayetine ilişkin yapılan bir başka izah da Ahmed b. Hanbel'e aittir. O, mezkûr haberden yola çıkarak fasit şartla da olsa kişinin

¹⁴⁵ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/24, 363.

¹⁴⁶ Becamavî, *Derecâtü Mirkâti's-suûd*, 52.

¹⁴⁷ Keşmirî, *Feyzü'l-bârî*, 1/217.

¹⁴⁸ Ebü'n-Nasr Abdülcelil İsâ, *İctihâdü'r-Resûl Sallallahu aleyhi ve sellem* (Kâhire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 1423/2003), 54.

¹⁴⁹ Keşmirî, *Feyzü'l-bârî*, 1/217.

¹⁵⁰ Müslim, "Mesâcid", 213, 214; Ebû Dâvûd, "Salât", 9; Nesâî, "Salât", 13, 21.

¹⁵¹ Keşmirî, *Feyzü'l-bârî*, 1/217.

Müslümanlığının kabul edileceğini ancak böylesi bir kimsenin İslâm'a girişi ile sorumlulukların tümünden mükellef tutulacağını söylemiştir.¹⁵² Zira Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) genellikle Müslüman olacıklara tüm ahkâmı icra etmeleri yönünde emirleri olduğu,¹⁵³ bazen de İslâm'a ısıdırmak maksadıyla kimi ameliyeyi yapmama konusunda anlayış gösterdiği belirtilmiştir. Buna rağmen ilgililer Müslüman olduklarında Allah ve Resûlünün (s.a.v.) emrettiği ahkâmı uygulama hususunda istekli davranmışlar ve vazifelerini de eksiksiz yerine getirmişlerdir.¹⁵⁴ Bu münasebetle bir kimsenin İslâm'a girmesi halinde namaz ibadeti ile akalı ona "biz iki vakit şartını kabul ettik, öyleyse şimdilik iki vakit kılabilirsin" değil, "bir Müslüman günde beş vakit namazı eksiksiz kılmalıdır" denilmesi gerektiği ifade edilmiştir.¹⁵⁵

Asrân rivayetinin anlaşılması adına serdedilen açıklamalardan bir diğeri de sözü edilen haberin sabah ve ikindi namazlarının muhtar vakitlerinde ve cemaatle eda edilmesine ilişkin olmuştur.¹⁵⁶ Zira cemaatle namaz, dünyevî ve uhrevî kazanımlarıyla en kuvvetli sünnetlerden birisidir.¹⁵⁷ Hz. Peygamber de namazın farz kılındığı ilk günden itibaren¹⁵⁸ ölüm hastalığı da dâhil¹⁵⁹ farz namazların tümünü cemaatle kılmıştır.¹⁶⁰ Bu bağlamda Abdullah b. Mes`ûd (r.a.), cemaatle namazı "sünnet-i hüdü" olarak tanımlamıştır.

¹⁵² Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, thk. Şuayb el-Arnaûd - İbrâhîm Bâcis (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 1/229.

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/224; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa`bân b. Abdilmaksûd - Muhyiddîn Abdülhâlık eş-Şâfiî - İbrâhîm b. İsmâîl el-Kâdî vd. (Medîne: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1412/1996), 4/198.

¹⁵⁴ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/199.

¹⁵⁵ Kahraman - Gül, "İbadetlerin Edasında Tedricilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili", 25/394.

¹⁵⁶ Ebû Abdillâh Fazlullâh b. es-Sadr el-Hasen et-Türbüştî, *Kitâbü'l-Müyesser fi şerhi mesâbîhi's-sünne*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008), 1/187-188.

¹⁵⁷ bk. Komisyon, *Hadislerle İslâm*, 2/195.

¹⁵⁸ Cevad Ali, *Cahiliye'den İslâm'a İbadet Tarihi*, 28.

¹⁵⁹ Buhârî, "Ezân", 39, 67, 68; Müslim, "Salât", 95; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 142; Nesâî, "İmâmet", 40.

¹⁶⁰ Komisyon, *Hadislerle İslâm*, 2/190.

diye nitelemiş, aksi bir davranışın sünnetin terki anlamına geleceğini ve bunun da dalâlete sebep olacağını ifade etmiştir.¹⁶¹ Şu halde Resûl-i Ekrem (s.a.v.), sözü edilen hadisede Fedâle'den (r.a.) beş vakit namazı vakitlerinde kılmasını istemiş, onun meşguliyetinin olduğu ve namazları da istenilen ölçülerde muhafaza edemeyeceği bu nedenle de başka bir şey buyurması arzusu üzerine ise ondan sabah ve ikindi namazlarını cemaatle eda etmesini talep etmiş olması düşünülebilir. Böylece Allah Resûlü (s.a.v.), söz konusu vakitlerin insanların çeşitli işlerle uğraşmalarının bulunduğu zaman dilimlerine denk gelmesi nedeniyle ihmal edilebilecek iki namaza özellikle dikkat çekmiş, aksatılmasının önüne geçmek için onların muhtar vakitlerinde ve cemaatle kılınmasını tavsiye etmiş olabilir.¹⁶² Bu bağlamda ilgili rivayet, beş vakit namazdan bazılarının terk edilebileceği şeklinde değil onların cemaatle kılınmasına teşvik sadedinde yorumlanmıştır.¹⁶³

İnceleme konusu yapılan haber, Hz. Peygamber'in bazı durumlarda muhatabın bireysel durumunu göz önüne aldığı ve buna göre farklı beyan ve muamelelerde bulunduğu belirtilerek ahkâmın tedriciliği kapsamında da değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda teşrîde tedricilik olabileceği gibi aynı hususun maslahat gereği tatbikatta da söz konusu olabileceği yönünde açıklamalar yapılmış, hükümleri tamamlanmış İslâm ile karşı karşıya gelen ve bunları ağır bulan kimseleri kazanmak amacıyla zaruri hallerde söz konusu uygulamanın işlevsel tutulabileceği söylenmiştir.¹⁶⁴ Bu sebeple Allah Resûlü'nün (s.a.v.), mezkûr olayda şahsî tedricilik prensibini göz önünde bulundurarak hareket ettiği ve yeni Müslüman olmuş bir kimseyi ibadete tedricî bir şekilde alıştırmaya gayesine matuf geçici bir ruhsat verdiği belirtilmiş,¹⁶⁵ ancak olağan dışı bu uygulamanın herkes için sabit bir sünnet olarak telakki edilmesinin imkânsızlığına da

¹⁶¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/516 (No. 1979); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/414, 455; Müslim, "Mesâcid", 256, 257; İbn Mâce, "Mesâcid", 14; Ebû Dâvûd, "Salât", 47; Nesâî, "İmâmet", 50.

¹⁶² Sübkî, *el-Menhel*, 4/8-9.

¹⁶³ Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şeyün nin fikhîhâ ve fevâidihâ* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995), 4/428.

¹⁶⁴ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 141-142.

¹⁶⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 299-300.

vurgu yapılmıştır.¹⁶⁶ Buna rağmen Hz. Peygamber, Müslüman olmak üzere gelen Sakîf heyetinin cihâd, zekât ve namazla yükümlü tutulmalarını şart koşmalarına karşılık onlara henüz zekâtla mükellef olmadıkları ve umumi bir seferberlik hali de bulunmadığı için zekât ve cihaddan muaf tutulma hakkı tanınmasına rağmen¹⁶⁷ günlük belli vakitlerde kılınması farz olan namaz ibadeti için böyle bir imtiyazdan bahsetmemiş¹⁶⁸ ve “Namaz bulunmayan dinde hayır yoktur.”¹⁶⁹ buyurmuştur. Dolayısıyla hem bu rivayet hem de daha önce zikrettiğimiz beş vakit namazın hiçbir şekilde ihmal edilmemesi yönündeki Hz. Peygamber’in açıklamaları ve sahâbenin bu yöndeki uygulamaları çerçevesinde farklı gerekçelerle de olsa namaz ibadetinde böyle bir tedricilikten bahsetmek mümkün gözükmektedir.

Asrân rivayetinin henüz yeni Müslüman olan Fedâle’ye (r.a.) yardımcı olma kabilinden bazı namazların ilk vaktinde değil; tehir edebileceği yönünde bir anlama geldiğine dair bir açıklama da yapılmıştır.¹⁷⁰

Araştırma mevzuna yönelik yapılan yukarıdaki açıklamalara rağmen sözü edilen haberin namazların zamanında özellikle de ilk vakitlerinde kılınması bağlamında da ele alınıp irdelenmesi iç ve dış siyak bakımından daha doğru bir yaklaşım gözükmektedir. Nitekim İbn Hibbân, sözü edilen haberin sabah ve ikinci namazlarının diğerlerinin yerine geçeceği anlamında değil, beş vakit namazın özellikle de sabah ve ikinci namazlarının ilk vakitlerinde eda edilmesine yönelik bir vurgu içerdiğini belirtmiştir.¹⁷¹ Dolayısıyla konumuzu teşkil eden nakilde özellikle nefislere ağır gelmesi, gafletin çok olması, uykunun bastırması,

¹⁶⁶ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 354.

¹⁶⁷ Câbir b. Abdillâh’a (r.a.) ilgili hadisede Sakîf heyetinin zekât ve cihaddan muaf tutulma şartlarının Allah Resûlü (s.a.v.) tarafından neden kabul edilmiş olabileceği sorulduğunda o (r.a.), Hz. Peygamber’in onların İslâm’a girdikten sonra zekât vereceklerini ve cihada çıkacaklarını bildiğinden dolayı bu yönde bir beyanda bulunmuş olabileceğini de belirtmiştir. Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, 3/35.

¹⁶⁸ Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, 3/34-35.

¹⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/218; Ebû Dâvûd, “Harâc ve’l-imâre”, 36.

¹⁷⁰ Sübkî, *el-Menhel*, 4/8-9.

¹⁷¹ İbn Hibbân, *el-İhsân*, 5/35.

soğuk kış günlerinde ise üşengeçliğe sebebiyet vermesi nedeniyle sabah; iş yoğunluğunun olduğu bir zaman dilimine denk geldiği için de ikinci namazlarının ilk vaktinde kılınmasına dikkat çekilmiştir.¹⁷² Bu doğrultuda daha evvel de söylediğimiz üzere Hz. Peygamber namazların ilk zaman diliminde kılınmasına yönelik teşviklerde bulunmuş kendisi de aynı doğrultuda hareket etmiştir. Nitekim Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), ikinci namazını Resûlullah'tan (s.a.v.) daha erken kılan kimseyi görmediğini belirtmiş,¹⁷³ mezkûr namazı güneşin batışından hemen önce kılanı gördüğünde ise bunun münafık namazı olduğunu beyan ederek¹⁷⁴ tepki göstermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Ayr Dağı'nın Hummas¹⁷⁵ denilen mevkiinde ikinci namazını kıldırması ve önceki ümmetlerin de bu namazla sorumlu tutulduklarını ancak uğraşlarının olduğu bir vakte denk gelmesi sebebiyle kendilerinden istenileni yapamadıklarını belirtmiş¹⁷⁶ ve bu sebeple sözü edilen namazı eda edenlere iki kat mükâfat verileceğini beyan etmiştir.¹⁷⁷ Yine o (s.a.v.), bir defasında sahâbe ile birlikte oturdukları bir gece vakti dolunayı sıkıntı çekmeden müşahede ettikleri gibi rablerini de bu şekilde göreceklarını açıklamış; güneş doğmadan ve batmadan önce uyku, meşguliyet¹⁷⁸ vb. şeylerin üstesinden gelip namazı eda etmelerini emretmiştir.¹⁷⁹ Netice itibarıyla söz konusu iki vakte gösterilecek ehemmiyetin diğer namazlara da yansıtacağını bilen Resûlullah (s.a.v.), tüm meşguliyetlerin bir tarafa bırakılarak sabah ve

¹⁷² Türbüstî, *Kitâbü'l-Müeyesser*, 1/187; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedrüddîn el-Aynî, *Şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısri (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 2/301-302; Sübkî, *el-Menhel*, 4/8-9.

¹⁷³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/189 (No. 1133).

¹⁷⁴ Müslim, "Mesâcid", 195; Ebû Dâvûd, "Salât", 5.

¹⁷⁵ Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu`cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 5/73.

¹⁷⁶ Herevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 10/220.

¹⁷⁷ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 292.

¹⁷⁸ Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *Minhatü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Süleymân b. Dürey` el-Âzîmî (Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 2/269.

¹⁷⁹ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 16, 26, "Tefsîr" (50), 2, "Tevhîd", 24; Müslim, "Mesâcid", 211; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 20.

ikinci namazlarının ilk vaktinde kılınmasını tembihlemiştir.¹⁸⁰ Buradan hareketle mezkûr rivayette yer alan “asrayn’a devam et” emrinin, bu iki namazı kılmanın yeterli olacağı gibi bir anlama gelmeyeceği beyan edilmiştir.¹⁸¹

Beyhakî de sözü edilen hadiseyle alakalı Hz. Peygamber’in kastının beş vakit namazın ilk vakitlerinde eda edilmesi olduğu yönünde bir açıklamada bulunmuştur. Nitekim o, Fedâle’nin (r.a.), söz konusu zaman dilimlerinde geçimlerini sağlamak üzere çalıştıklarını¹⁸² ve bu sebeple de meşguliyetlerinin olduğundan bahsedip mazeret beyanında bulunması üzerine Resûl-i Ekrem’in (s.a.v.) ondan hiç olmazsa sabah ve ikindiye bu şekilde kılması talebinde bulunduğunu söylemiştir.¹⁸³ Çünkü Hz. Peygamber, ilgili sahâbîden öncelikle beş vakit namazı kılmasını istemiş, sonra da bunlar arasında özellikle iki vakte vurgu yapmıştır.¹⁸⁴ Nitekim Ebû Dâvûd da söz konusu rivayete “Namaz vakitlerini muhafaza” şeklinde belirlediği bâb başlığı altında yer vererek bu duruma işaret etmiştir.

Netice itibarıyla gerek araştırma mevzumuzu teşkil eden asrân rivayeti gerekse benzeri haberlerin doğru bir şekilde anlaşılması adına her hadisin şerî bir hüküm ifade etmediği, şerî hükümlerin tümünün de amelî hükümlerden ibaret olmadığı gerçeğinin¹⁸⁵ ve rivayetlerin İslâm’ın diğer ahkâmı ve asr-ı saadet’teki hayatın bütünlüğü içerisinde anlaşılması olgusunun¹⁸⁶ göz ardı edilmemesi vurgulanmalıdır.

Sonuç

Hadis sened ve metin olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bu açıdan bir haberin sıhhati ile alakalı yapılacak değerlendirmede hem onu nakleden ravilerin rivayete ehil olup olmadıklarının araştırılması hem de

¹⁸⁰ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (yy.: Dâru’l-Fikr, ts.), 25/123; Ensârî, *Minhatü’l-bârî*, 2/269-270.

¹⁸¹ Aynî, *Şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*, 2/301-302; Sübkî, *el-Menhel*, 4/8-9.

¹⁸² Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüeyin b. Ali b. Reslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Hâlid İbrâhîm es-Seyyid vd. (yy.: Dâru’l-Felâh, 1437/2016), 3/195.

¹⁸³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/682 (No. 2188); Becamavî, *Derecâtü Mirkâtî’s-suûd*, 52.

¹⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/107.

¹⁸⁵ bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 26.

¹⁸⁶ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 319.

ilgili haberin mevzu ile alakalı diğer nakillerle birlikte tetkik edilmesi istenilen bir durumdur. Zira her bir hadisin meseleye dair diğer rivayetlerden ayrı tutularak incelenip uygulamaya alınması sünnet bütünlüğüne engel olabileceği gibi bu yaklaşım dinin yanlış anlaşılmasına da neden olabilir. Benzeri bir durum, inceleme konusu yaptığımız asrân rivayeti için de geçerlidir. Çünkü mezkûr haber, meşguliyetleri sebebiyle diğer vakit namazlarını kılamayanların sadece sabah ve ikinci namazlarını eda etmekle yetinebilecekleri yönünde bir yaklaşımı çağrıştırması sebebiyle müşkül addedilmiştir.

Asrân rivayeti bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*, İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*, Taberânî'nin *el-Mu`cemü'l-kebîr*, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek* ve Beyhâkî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ* isimli eserlerinde tahrir edilmiştir. Raviler hakkında yapılan araştırmalar neticesinde Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* isimli eserinde yer alan rivayetlerden birinin zayıf, diğer ikisinin sahih; Ebû Dâvûd, İbn Hibbân, Taberânî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Beyhâkî'nin konuya dair nakletmiş olduğu haberlerin isnadlarını ise zayıf addetmek mümkündür.

İnceleme konusu yaptığımız rivayet, Hz. Peygamber'in içtihadı; hasâisü'n-nebî; tedrîcilik, cemaatle namaz gibi farklı biçimlerde yorumlandığı gibi İslâm'ın temel ilkelerine aykırı bir şekilde beş vakit namaz yerine sabah ve ikinci namazlarını eda etmenin yeterli olacağına yönelik yaklaşımlara da konu olmuştur. Bu bağlamda mezkûr haber, Resûlullah'ın (s.a.v.) bazı durumlarda muhatabın bireysel durumunu göz önüne aldığı belirtilerek şahsî tedrîcilik kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak beş vakit namazın hiçbir şekilde ihmal edilmemesi yönündeki Hz. Peygamber'in açıklamaları ve sahâbenin bu yöndeki uygulamaları çerçevesinde namaz ibadetinde böyle bir tedrîcilikten bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Asrân rivayeti, Resûlullah'ın (s.a.v.) izin verme şeklindeki içtihatları arasında da sayılmış ve bu doğrultuda Hz. Peygamber'in ilgili sahâbiye yönelik iki vakit namazla yetinmesine dair kabulünün muvakkat olduğu belirtilmiş ve imanın kalbine yerleşmesi sonrası diğerlerini de yerine getireceğine dair beklentisinin bu ruhsata imkân sağladığı ifade edilmiştir. Buna rağmen zikredilen ilgili yaklaşım, sözü edilen rivayetin özellikle

sabah ve ikinci namazlarına gereken ihtimamın gösterilmesi anlamında bir tahsis manasına geldiği belirtilerek tenkit edilmiştir.

Netice itibarıyla asrân rivayetinin, iç ve dış siyak da dikkate alınarak, namazların ilk vaktinde kılınması bağlamında varid olduğu ve söz konusu haberden hareketle sadece iki vakit namazın farziyeti yönünde yapılacak değerlendirmelerin dinin aslına ve genel hükümlerine, meşhur sünnete ve uygulamaya aykırı düşeceği belirtilmelidir.

Kaynakça

- Abdülcelîl İsâ, Ebü'n-Nasr. *İctihâdü'r-Resûl Sallallahu aleyhi ve sellem*. Kâhire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye. 2. Basım, 1423/2003.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A`zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Aydın, Şükrü. "Kur'ân Ayetleri Bağlamında Namaz Vakitleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2018), 185-211.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedrüddîn. *Şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd, 1420/1999.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Ayıntâbî Bedrüddîn. *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebnî'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 20 Cilt. Katar: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1429/2008.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî ma`rifeti usûli'r-rivâye*. thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafa Âl Bahbah ed-Dimyâtî. 2 Cilt. yy.: Dâru'l-Hüdâ, 2003/1423.
- Bağdâdî, Zeynüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbiddîn. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*. thk. Şuayb el-Arnaûd - İbrâhîm Bâcis. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1419/1999.

- Becamavî, Ali b. Süleyman ed-Dimnetî. *Derecâtü Mirkâti's-suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*. yy.: b.y., ts.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî. *et-Ta`rifâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Birişik, Abdühamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Katâde b. Diâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/22-23. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Mugîre el-Cu`fi. *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. yy.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cevad Ali. *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*. çev. Muammer Bayraktutar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl b. Berâm. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000/1421.
- Düveys, Hâlid b. Mansûr b. Abdillâh. *Mevkîfü'l-imâmeyn el-Buhârî ve Müslim mini's-tirâti'l-lükyâ ve's-semâ fi's-senedi'l-muanan beyne'l-müteâsrayn*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş`as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Kurre Bülelî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş`as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1425/2004.

- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddîn. *es-Semerü'l-müstetâb fi fikhi's-sünne ve'l-kitâb*. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 1422.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddîn. *Sahîhu sünen-i Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 1423/2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şeyün nin fikhîhâ ve fevâidihâ*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyüü fi'l-ümme*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ. *Mînhatü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Süleymân b. Dürey`el-Âzîmî. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2019.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *el-Mu`cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1352/1934.
- Hemdânî, Ebû Abdîrrahman Mukbil b. Hâdî. *el-Mukterih fi ecvibeti ba`di esileti'l-mustalah*. Yemen: Dâru'l-Âsâr, 3. Basım, 1425/2004.
- Herevî, Muhammed b. Abdillâh el-Alevî. *el-Kevebü'l-vehhâc şerhu Sahîh-i Müslim*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

- Iclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma`rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-duafâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Irâkî, Ebû Zür`a Ahmed b. Abdirrahîm. *Kitâbü'l-müdellesîn*. thk. Rif`at Fevzî Abdülmüttalib - Nâfiz Hüseyin Hammâd. yy.: Dâru'l-Vefâ, 1410/1995.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Meclis-i Dâirati'l-Meârif en-Nazzâmiye, 1327.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973/1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım. *es-Sikât mimmen lem yeka` fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Şâvî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu`mân. 9 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Abbâs, 1432/2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Dîmeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bistâm. *Cüz'ün fihi Yahyâ b. Maîn bi rivâyeti Ebî Mansûr Yahyâ b. Ahmed eş-Şeybânî*. thk. Abdullah Muhammed Hasan Demfû. Medîne: Dâru'l-Meâsir, 1420/2000.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa`bân b. Abdilmaksûd - Muhyiddîn Abdülhâlık eş-Şâfiî - İbrâhîm b. İsmâîl el-Kâdî vd. 10 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1412/1996.

- İbn Reslân, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüeyin b. Ali. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Hâlid İbrâhîm es-Seyyid vd. 19 Cilt. yy.: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.
- İbn Sa`d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa`d b. Menî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Bahterî, Ebû Ca`fer Muhammed b. Amr. *Mecmûun fihî musannefâtü Ebî Ca`fer İbnü'l-Bahterî*. thk. Nebîl Sa`deddîn Cerrâr. yy.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma`rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Kahraman, Hüseyin - Gül, Mutlu. "İbadetlerin Edasında Tedrîcilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015). 385-418.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât Mu`cem fi'l-mustalahât ve'l-furûku'l-lügaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh. *Feyzü'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedir Âlem el-Mîrtehî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim*. 10 Cilt. yy.: Dâru's-Şurûk, 1423/2002.
- Mansûrî, Ebü't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali. *ed-Delîlü'l-muğnî li şuyûhi'l-İmâm Ebi'l-Hüseyn ed-Dârekutnî*. Suudi Arabistan: Dârul-Keyân, 1428/2007.
- Ma`mer b. Râşid, *Kitâbü'l-Câmi` (Abdürrezzâk b. Himmâm es-San`ânî'nin el-Musannefi ile birlikte)*. thk. Habîbürrahmân el-A`zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Mustafa el-A`zamî. 7 Cilt. Abudabi: Müessesetü Ziyâd b. Sultân Âl Nihyân, 1425/2004.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- Mübârekî, Ahmed b. Ali b. Ahmed Seyr. *el-Kavliü's-şâz ve eseruhü fi'l-fütyâ*. Riyâd: Dâru'l-İzze, 1432/2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Tesmiyetü meşâyîhi Ebî Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî ellezîne semia minhüm ve zikrü'l-müdellesîn*. Mekke: Dâru Âlimi'l-fevâid, 1423.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Ezher: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1349/1930.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Polat, Selahattin. "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, haz. İsmail Lütfi Çakan - İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sââtî, Ahmed b. Abdirrahman b. Muhammed el-Bennâ. *el-Fethu'r-rabbâni li tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 Cilt. yy.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Sâidî, Ahmed b. Abdillâh b. Ebî'l-Hayr el-Hazrecî. *Hulâsatü tehzîbi tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 5. Basım, 1416.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 12 Cilt. yy.: b.y., 1401/1981.

- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Eymen Mahmûd Hattâb. 10 Cilt. yy.: b.y., 2. Basım, 1394.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Riyâd: Dâru't-Tedmüriyye, 1427/2006.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu`cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca`fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1399/1979.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977.
- Türbüştî, Ebû Abdillâh Fazlüllâh b. es-Sadr el-Hasen. *Kitâbü'l-Müeyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 1429/2008.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fethu zi'el-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi Bulûği'l-merâm*. thk. Subhî b. Muhammed Ramazân - Ümmü İsrâ bt. Arafe Beyûmî. 6 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1427/2006.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Vakit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/488-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Köktaş. *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a`lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma`rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma`rifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1413/1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a`lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1986.

- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğnî fi'd-duafâ*. thk. Nûruddîn Itr. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâs, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Zeylû dîvânî'd-duafâ ve'l-metrûkîn ve halkun mine'l-mechûlîn ve sikâtün fihim leyyinün*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nahda, ts.
- Zekeriyyâ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu`cemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Zeydânî, Hüseyn b. Mahmûd b. Hasan. *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbîh*. thk. Nûreddîn Tâlib vd. 6 Cilt. Küveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.

Ef'âl-i Nebî Açısından Günümüz Cuma Hutbeleri*

Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Şırnak University Faculty of Divinity

Department of Islamic Law

Şırnak, Turkey

fatihkaratas@sirnak.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1468-192X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 Sayfa /Page: 193-225

Atıf / Cite as: Karataş, Fatih. "Ef'âl-i Nebî Açısından Günümüz Cuma Hutbeleri [Contemporary Jum'ah Khutbahs in terms of Af'âl Al-Nabî]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 193-225.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1443643>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan ©alışmalarının telif hakkına sahiptirler ve ©alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

* Bu çalışmayı okuyarak ifadelerin tashihine katkı sunan Dr. Halim YAR'a teşekkür ederim.

Contemporary Jum'ah Khutbahs in terms of Af'âl Al-Nabî

Abstract

The Jum'ah Khutbah (Friday sermon) is one of the conditions for the validity of the Friday prayer. Therefore, it is delivered every week and addressed to a large congregation. The purpose of this khutbahs is to present to the congregation the general issues faced by Muslims and their solutions within the framework of the fundamental teachings of the religion. Hence, for the khutbahs to be effective and beneficial, it should not be prolonged and should be free from foreign elements. The most appropriate way to achieve this is to take the khutbahs of the Prophet Muhammad as a model.

Only a few of the khutbahs of the Prophet Muhammad over the course of ten years in Medina have been narrated. The primary reason for this is that many of his khutbahs consisted of verses from the Quran. There are also few verbal instructions from him regarding the content and delivery of khutbahs. Instead, we have more narrations that describe his actions and behaviors during khutbah delivery. Therefore, the subject should be examined based on the af'ali al-nabi (known as fi'ili sunnah/prophetic actions). This study focuses on some practices that deviate from the actions of the Prophet during the delivery of contemporary Jum'ah khutbahs. The actions of Prophet Muhammad are subject to debate among scholars of usul al-fiqh (jurisprudence principles). However, according to a strong opinion, unless there is specific evidence indicating that the action is exclusive to the Prophet, it is considered binding for the community to follow. Since the Jum'ah khutbah is an act of worship, the actions of the Prophet during it also bind the community. This implies that an action performed by preachers during the Jum'ah khutbah, resembling that of the Prophet, is at least recommended for them. Consequently, performing an action contrary to the action of the Prophet indicates its disapproval (maqrüh).

Prophet Muhammad instructed the shortening of khutbahs and himself did not prolong them. Besides elements such as mentioning Allah, reciting verses, and giving advice, he did not include anything extraneous in the khutbah. Often, he contented himself with reciting verses from the Quran alone during his khutbahs. It's necessary to address a misconception held by some researchers here. According to them, various speeches delivered by Prophet Muhammad have been narrated under the title of "khutbahs," which has misled some to believe that these speeches were Jum'ah khutbahs. Consequently, some researchers have suggested that practices such as dialogues between the preacher and the congregation or the

preacher offering lengthy prayers with the congregation saying "Ameen" during these speeches could also be carried out during Jum'ah khutbahs. However, Prophet Muhammad's prohibition of speech during the Jum'ah khutbah and his command to keep it brief indicate that the speeches mentioned in these narrations were of the nature of informal talks or khutbahs. Indeed, in Arabic, the term 'hutba' is also used for informal talks or khutbahs similar to those found in our tradition. Therefore, the majority of the speeches referred to as 'khutbahs' in the narrations are not Jum'ah khutbahs. Hence, engaging in such practices during the Jum'ah khutbah leads to its prolongation and diminishes its effectiveness. Therefore, contrary to the views of some researchers, we believe that such practices should be avoided during Jum'ah khutbahs.

Additionally, the study highlights certain shortcomings observed in the delivery of Jum'ah khutbahs by preachers. For instance, preachers often neglect the instruction to keep the khutbahs brief. Nowadays, Jum'ah khutbahs rarely consist solely of Qur'anic verses. Another flaw in khutbahs is the inclusion of ambiguous, lengthy, literary sentences and attempting to guide the congregation through abstract generalizations. Furthermore, lengthy prayers during the khutbah followed by the congregation saying 'Ameen' create an atmosphere resembling a separate prayer ceremony. Reading the khutbah in a monotonous manner is another flaw that diminishes its impact. Additionally, ending the khutbah with the translation of verse 90 from Surah an-Nahl is another problem that unnecessarily prolongs it. Moreover, some preachers making announcements at the beginning or end of the khutbah is another deviation from its structure. These, among others, not only contradict the actions of the Prophet but also contribute to the undesired prolongation of the khutbah. Therefore, such listed shortcomings and similar ones pose significant obstacles to achieving the important objectives expected from the khutbah.

Keywords: Fiqh, Usul al-Fiqh, Af'âl Al-Nabî, Sunnah of abandonment, Jum'ah khutbah.

Ef'âl-i Nebî Açısından Günümüz Cuma Hutbeleri

Öz

Cuma hutbesi, cuma namazının sahih olmasının şartlarındandır. Bu nedenle her hafta ve çok büyük bir topluluğa hitaben yapılmaktadır. Bu hutbenin amacı ise Müslümanların genel sorunları ve çözüm yollarını cemaate sunmak ve dinin temel öğretileri çerçevesinde nasihatte bulunmaktır. Dolayısıyla hutbenin etkili

ve faydalı olması için uzatılmaması ve yabancı unsurlardan arındırılması elzemdir. Bunu sağlayabilmenin en doğru yolu ise Hz. Peygamber'in hutbelerinin ölçü alınmasıdır.

Medine'de on yıl boyunca her hafta cuma hutbesi irat etmiş olan Hz. Peygamber'in bu hutbelerinden sadece birkaç tanesi rivayet edilmiştir. Bunun en önemli sebebi, O'nun hutbelerinin çoğu kez Kur'an ayetlerinden oluşmasıydı. Hutbelerin muhtevası ve ne şekilde irat edileceği ile ilgili O'nun sözlü yönlendirmeleri de azdır. Elimizde daha çok O'nun hutbe irat ederken yapıp ettiklerini nakleden rivayetler mevcuttur. Bu sebeple konunun ef'âl-i nebî (fiilî sünnet/peygamber fiilleri) temelinde incelenmesi gerekmektedir. İşte bu çalışma, günümüz cuma hutbeleri irat edilirken; hatiplerin ef'âl-i nebîye aykırı olarak yaptığı bazı uygulamaları konu edinmektedir.

Hz. Peygamber'in fiilleri, fıkıh usûlü âlimleri arasında tartışmalıdır. Ancak kuvvetli görüşe göre Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna dair delil olmadığı sürece bu fiile ümmetin de uyması sabit olmuştur. Cuma hutbesi bir ibadet olduğuna göre buradaki peygamber fiilleri de ümmeti bağlar. Bu durum, cuma hutbesinde Hz. Peygamber'inkine benzer şekilde yapılan bir eylemin hatipler için en azından müstehap olduğu anlamına gelir. Hâliyle peygamber fiiline aykırı olan bir eylemin icra edilmesi ise o eylemin kerahet içerdiğini ifade eder.

Hz. Peygamber hutbelerin kısa tutulmasını emretmiş, kendisi de hutbeyi uzatmamıştır. Bir hutbede bulunması gereken Allah'ı zikretme, ayet okuma, öğütte bulunma gibi unsurların dışında hutbeye yabancı başka bir şeye yer vermemiştir. Çoğu kez hutbesinde sadece Kur'an'dan ayetler okumakla yetinmiştir. Burada bazı araştırmacıların sahip olduğu bir yanlışın varlığından söz etmek gerekmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in yaptığı çeşitli hitabelerin "hutbe" adıyla rivayet edilmesi, bazıları için yanıltıcı olmuştur. Dolayısıyla bazı araştırmacılar bu hitabelerin cuma hutbesi olduğunu zannetmişlerdir. Böyle olunca; rivayetlerde anlatılan ve bu hitabelerde gerçekleştiği belirtilen hatip ile cemaat arasındaki diyaloglar veya hatibin uzun uzun dua edip cemaatin "âmîn" demesi gibi uygulamaların cuma hutbelerinde de yapılabileceği dile getirilmiştir. Oysa Hz. Peygamber'in cuma hutbesi esnasında konuşmayı yasaklaması ve hutbenin kısa tutulmasını emretmesi, bu rivayetlerde zikri geçen hutbelerin sohbet veya vaaz türü hitabeler olduğunu göstermektedir. Nitekim bizdeki sohbet veya vaaz türü hitabelere de Arapçada "hutbe" denmektedir. Buna göre rivayetlerde "hutbe" adıyla anılan hitabelerin büyük çoğunluğu cuma hutbesi değildir. Şu hâlde bu gibi uygulamaların cuma hutbesi esnasında yapılması, onun

uzamasına yol açmakta ve faydasını ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla sözü edilen bazı araştırmacıların aksine biz, cuma hutbelerinde bu gibi uygulamalardan kaçınılması gerektiği düşüncesindeyiz.

Ayrıca çalışmada cuma hutbesi irat ederken hatiplerin yaptığı bazı kusurlara da dikkat çekilmiştir. Örneğin hutbelerin kısa tutulması hususuna hatipler tarafından dikkat edilmemektedir. Günümüzde sadece Kur'an ayetlerinden oluşturulmuş cuma hutbelerine yer verilmemektedir. Hutbelerde yer alan diğer bir kusur da manası kapalı, uzun, edebî cümlelere yer verilmesi ve cemaatin soyut genellemeler ile yönlendirilmeye çalışılmasıdır. Yine hutbede uzun uzun dualar edilmesi ve cemaatin "âmîn" demesi, ona ayrıca bir dua merasimi görüntüsü vermektedir. Hutbenin cansız okunması da etkisini azaltan diğer bir kusurdur. Bunun yanında hutbenin en-Nahl suresi 90. ayetin meali ile bitirilmesi de onu gereksiz uzatan bir başka sorundur. Ayrıca bazı hatiplerin hutbenin başında veya sonunda duyuru yapması, yine hutbenin yapısına aykırı bir diğer kusurdur. Bunlar peygamber fiiline aykırı olmalarının yanı sıra birçoğu, nehyedilmiş olan hutbenin uzamasına da neden olmaktadır. Dolayısıyla sayılan bu ve benzeri kusurlar, hutbeden beklenen önemli maksatların meydana gelmesi önündeki önemli engellerdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Ef'âl-i Nebî, Terk Sünneti, Cuma Hutbesi.

Giriş

Başta cuma ve bayram namazları olmak üzere belirli ibadetlerin icrası esnasında bir topluluğa karşı irat edilen, genelde vaaz ve nasihati içeren konuşma¹ anlamına gelen hutbenin birçok çeşidi vardır.² Cuma hutbesi ise bunların en önemlisidir. Dünya üzerindeki bütün Müslüman ve mükellef erkeklerin katılmasının farzı dolayısıyla muazzam bir topluluğa hitap etmesi ve bunun her hafta tekrar edilmesi ehemmiyetini göstermektedir.

İslam'ın temel öğretilerinin anlatıldığı, Müslümanların güncel ve genel meselelerinin ele alındığı Cuma hutbeleri, tam anlamıyla bir hitabet

¹ Mustafa Baktır, "Hutbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/425.

² Hutbe tanımları ve hitabet çeşitleri için bk. Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitâbeti* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 17-18, 24-34.

ve nutuktur. Bu yönüyle irat edilen hutbeleri Müslüman cemaatin can kulağıyla dinlemeleri ve hutbe sonunda İslam adına bir haftalık ciddi bir muhasebe ruhuna bürünmeleri beklenir. Ancak bunun sağlanması, en çok da hutbelerin etkileyciliğine bağlıdır. Ne var ki günümüzde hutbelerin birçoğu, çeşitli yönlerden bu özelliğini yitirmiştir. Dolayısıyla günümüz hutbelerini, İslam'da ilk hutbenin sahibi ve hutbe irat etmedeki örneğimiz Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hutbeleri miyasyyla değerlendirmek son derece önem arz etmektedir. Zira bu sayede günümüz hutbelerindeki eksiklikler ve sorunları açık seçik bir şekilde görmek mümkün olabilecektir.

Cuma hutbesinin nasıl irat edileceği ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlü talimatı yok denecek kadar azdır. Bununla beraber O'nun ne şekilde hutbe irat ettiğine dair daha çok malumata sahibiz. Diğer bir ifadeyle konuyla ilgili elimizde delil olarak kavli sünnetten ziyade fiilî sünnet mevcuttur. Dolayısıyla konunun ef'âl-i nebî açısından incelenmesi gerekmektedir.

Çalışmamız, hadis kaynaklarından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cuma hutbelerini derlemek suretiyle bunların temel özelliklerini ortaya koyma ve günümüz hutbelerinde bunlara uymayan noktaları tespit etmeyi konu edinmektedir. Konunun temellendirilmesi için öncelikle ef'âl-i nebînin hüccet değeri ve delil olma yönü fıkıh usûlü kaynaklarına dayanarak izah edilmiştir. Bu yüzden çalışma, günümüz cuma hutbelerinin peygamber fiiline uygun olup olmaması hususuna fıkıh zaviyesinden bakmakta ve aykırılık barındıran hususlarda ise fıkhen beis olduğuna dikkat çekmektedir.

Esasen günümüzde cuma hutbelerinin irat edilişi birçok yönden eleştiriye tabi tutulmuş ve konu üzerine epey çalışma yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar, genellikle mevcut kusurların tespiti ve bunların giderilmesi için alınacak tedbirler üzerinde yoğunlaşmış; konunun ef'âl-i nebî ile irtibatına ise teknik olarak değinmemiştir. Bununla beraber ilgili çalışmalardan "*Hz. Peygamber'in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları*" adlı makale, hutbe ile ilgili fikhî hükümlerin yanında daha çok hutbenin Arapça metni ve hatibin minbere çıkarken okuduğu

dualar üzerinde durmuştur.³ “İrşad Vasıtası Olarak Hutbe” adlı tebliğ, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hutbelerini şekilsel olarak incelemesi yönüyle önemlidir.⁴ Yine “Diyamet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi” adlı makale, cuma hutbelerinin uzun olduğuna istatistiksel bilgilerle dikkat çekmesi yönüyle zikre değerlidir.⁵ Ayrıca konuyla ilgili “Dini Tebliğde Hutbenin Yeri ve Hz. Peygamber’in Hutbe Tarzı” adlı bir yüksek lisans ve “Hz. Peygamber’in Hutbe ve Hitabeleri” adlı bir doktora tezi yapılmıştır.⁶

1. Ef'âl-i Nebî

İslam’da teşrîin ikinci temel kaynağı olan Sünnet’in, yapısı itibariyle kavli, fiilî ve takrirî olmak üzere üç kısımda mütalaa edildiği malumdur.⁷ Klasik usullerde, hakkında tartışma olmadığından takrirî sünnete özel başlık açılmamış, teşrîin asıl dayanağı olan kavli sünnet uzun uzadıya incelenmiş, bunun kadar olmasa da fiilî sünnet de ayrıca konu edinilmiştir. Kavli sünnetin bulunmadığı meselelerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yapıp ettiği fiillerin teşrî etkisi, “ef'âl-i nebî” adı ile bahis mevzuu edilmiştir.⁸

³ Bk. Hasan Ali Görgülü, "Hazreti Peygamber'in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1996), 171-229.

⁴ Bk. Ahmet Önkal, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 146-152.

⁵ Bk. Ümit Harun Akkaya, "Diyamet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/44 (2021), 105-119.

⁶ Bk. Yusuf Taşan, *Dini Tebliğde Hutbe'nin Yeri ve Hz. Peygamber'in Hutbe Tarzı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Saliha Özdeğirmenci, *Hiz. Peygamber'in Hutbe ve Hitabeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁷ Bk. Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2003), 40; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011), 129-131.

⁸ Örnek olarak bk. Fahru'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ mâ rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 3/296; Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 355.

Ef'âl-i nebîye dayanarak şer'î hükmün nasıl çıkarılacağından bahsetmeden önce hüküm ifade edip etmemesi yönüyle fiillerin kısımlarına değinmek faydalı olacaktır. Fiiller, var olmasına ek olarak herhangi bir vasfının bulunup bulunmaması açısından iki kısımdır. Birincisi uyuyan veya sehivde bulunanın fiilleridir ki bunlar hasen veya kabih olmakla nitelendirilemez. Bunların hâricindeki mükellefe ait fiiller ise ikinci kısmı oluşturmaktadır. Bu fiillerin hasen veya kabih diye iki şekilde vasıflandırılması mümkün olup mübah, müstehap, vacip ve farz hasen iken mekruh ve haram da kabih olanların şer'î vasıflarıdır. Hasen fiiller, peygamber olsun olmasın bütün mükelleflerden; kabih ise peygamber dışındaki diğer insanlardan sadır olur.⁹ İşte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaptığı fiiller, biz mükellefler açısından mübah, müstehap, vacip veya farz¹⁰ hükümlerinden birini mutlaka ifade edeceğinden iktidaya elverişli olmak üzere bir hüküm kaynağı olmaktadır. Ancak hangi hükmü ifade edeceği mevzusunda ihtilaf söz konusudur.

Her şeyden önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sehiv kaynaklı veya uyku hâlindeki fiilleri, zelle ve insan olmasından ötürü yaptığı tabîî fiillerinin konumuz dışında olduğunu belirtmeliyiz. Yine mücmeli beyan niteliğindeki ve kendine mahsus fiillerinin de konuya taalluku yoktur. Çünkü sehiv ve uyku halindeki fiiller gayrı iradî olarak yapılmıştır. Zellelere gelince burada fiil kastedilirken zellenin bizatihi kendisi kastedilmez. Yeme, içme, uyuma gibi tabîî fiilleri yaratılış icabı her insan yapar. Mücmeli beyan eden fiiller, zaten beyan ettiği mücmelin hükmünü alır. Nihayet Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mahsus fiiller de sadece O'nu

⁹ Bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *et-Takrîr li usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*, thk. Abusselâm Subhî Hâmid (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1426/2005), 5/234-235.

¹⁰ Bazı usûlcüler bu konuda fiilin ümmet için ifade edeceği şer'î hükmü önemseydiği için farz, vacip, müstehap ve mübah şeklinde dört çeşit hükümden söz etmiştir. Bu düşüncede olanlara örnek olarak bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/296; Serahsî, *Usûl*, 355. Diğer bazıları ise fiilin Hz. Peygamber (s.a.s.) açısından ifade ettiği şer'î hükmü dikkate aldığından; bunların farz, müstehap ve mübah şeklinde üç çeşit olduğu düşüncesindedir. Zira O'nun (s.a.s.) için vacip hükmü bahis mevzuu olamaz. Bu düşüncedekilere örnek olarak da bk. Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ Debûsî, *Takômü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421), 247.

ilgilendirir. Bunların dışında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir iradeye (kasıt) dayalı olarak yaptığı fiilleri iktidaya elverişlidir.¹¹ Doğal olarak burada cevaplanması gereken soru, bu sonuncu türden olan fiillerin mükellefler için ne hüküm ifade ettiğidir. Şu hâlde "ef'âl-i nebî" ile kastedilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kasdî fiilleridir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mezkûr kasdî fiilleri hangi şer'î vasıfla (farz, vacip, müstehap, mübah) yaptığının bilinmesi durumunda ümmet için de o fiilleri yapmanın hükmü aynıdır. Sözelimi Hz. Peygamber (s.a.s.) için farz olan fiil biz ümmeti için de farz, müstehap olan bizim için de müstehaptır.¹² Şu var ki Hz. Peygamber (s.a.s.) için vacip hükmü olmayacağından; burada ümmet için de vacipliğe delalet edecek bir fiilin bulunmayacağı barizdir. Bu durumda sadece üç tane şer'î hüküm (farz, müstehap ve mübah) öngören usûlcülerin yaklaşımının daha isabetli durduğunu söyleyebiliriz. Belki sadece farz olarak yaptığı bilinen fiilin rivayetinde zafiyet bulunduğu; yani sübutu zannî olduğu için bu fiilin bizim açımızdan vacipliğe delalet edeceğini söylemek mümkün olabilir.

Fiilin hangi vasıfla yapıldığının bilinmemesi durumunda ise muamelât türünden olanların hükmünün mübah olduğunda ittifak vardır. Kurbet (ibadet) mahiyetinde olanlarda ise usûlcüler içerisinde bu fiillere uymanın gerekliliğini ve tevakkuf edilmesini savunan iki farklı yaklaşım vardır.¹³ Bu ikisini kabul etmeyen Hanefî usûlcülerin ise kendi aralarında iki farklı görüşün bulunduğu vurgulanmıştır. Kerhî'ye (öl. 340/952) ait birinci görüşe göre bu fiil için mübahlık sıfatı sabit olmakla beraber ümmetin buna uyabilmesi için ayrıca ek bir delilin daha bulunması gerekmektedir. Cessâs'a (öl. 370/981) ait olan ve daha sahih kabul edilen ikinci görüşe göre fiil için mübahlık sıfatı sabit olduğu gibi aynı zamanda ümmetin bu fiilde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uyması da sabit olmuştur. Ümmet, yalnızca fiilin O'na (s.a.s.) mahsus olduğunu gösteren bir delil olduğu takdirde ittiba etmez. Dolayısıyla fiillerde asıl olan, Hz.

¹¹ Bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/296-297; Serahsî, *Usûl*, 355; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 213; İbnü'l-Emîn Mahmud Esad Seydişehrî, *Fıkıh Usûlü Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, sad. Talha Alp vd. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 196.

¹² Serahsî, *Usûl*, 355; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 213-214.

¹³ Her iki yaklaşım ve delilleri için bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/298-301; Serahsî, *Usûl*, 355-356.

Peygamber'in (s.a.s.) ümmeti için kendisine uyulacak bir örnek (kudve) olmasıdır.¹⁴

Burada bizi ilgilendiren Sünnet çeşitlerinden biri de terk sünnetidir. Bununla kastedilen, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şer'î bir hükmü beyan etmek üzere bir fiili yapıyı terk etmesidir. Bu da hüccet olarak değerlendirilmekte; dolayısıyla O'nun (s.a.s.) terk ettiğini terk etmek gerekmektedir. Yani Hz. Peygamber (s.a.s.), kendi zamanında bir şeyi yapmayı gerektiren sebep meydana gelmiş ve terkine engel bir durum da olmamasına rağmen terk etmişse; bunu yapmamak sünnete tâbi olmanın gereklerindedir. Bayram namazlarında ezan ve ikamet in terk edilmesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁵

Terk sünnetinin önemine klasik usûl eserlerimizde de dikkat çekilmiştir. Sem'ânî (öl. 489/1096) "Hz. Peygamber (s.a.s.) bir şeyi terk etmişse; bizim de o noktada O'na uymamız gerekir."¹⁶ demektedir. Tilimsânî (öl. 771/1370) "Hükme delalet noktasında terk de fiil gibi kabul edilebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiili haramlığa delalet etmediği gibi terki de vacipliğe delalet etmez."¹⁷ demektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiili sünnet olduğu gibi terki de sünnettir. Bu yüzden O'nun terk ettiğini yapmak istememiz, yaptığını terk etmeyi istememiz gibidir; hiçbir farkı yoktur."¹⁸ şeklinde tespitini dile getirir. Zerkeşî (öl. 794/1392) "Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uyma,

¹⁴ Hanefilerdeki mezkûr iki görüş ve delilleri için bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 3/298-302; Serahsî, *Usûl*, 355-357; Bâbertî, *et-Takrîr*, 5/239-247.

¹⁵ Bk. Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2004/1425), 26/172; Muhammed b. Hüseyin el-Cizânî, *Sünnetü't-terk ve delâletühâ 'ale'l-ahkâmi's-şer'iyye* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431), 33-37.

¹⁶ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999/1418), 1/311.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998/1419), 580.

¹⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muavakkî'n 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411), 2/281.

fiillerinde olduğu gibi terklerinde de olur.”¹⁹ fikrini ileri sürer. İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî (öl. 972/1564) “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir şeyi terk ettiği nakledilmişse; bu da fiilî sünnet kabilindedir.”²⁰ hükmüne varır. Şevkânî (öl. 1250/1834) ise bu husustaki düşüncesini “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir şeyi terk etmesi, örnek alınması noktasında, fiili gibidir.”²¹ şeklinde ifade eder.

Ancak terk sünneti mutlak manada ihticaca elverişli olmamaktadır. Öncelikle bu terklerin içinden, hakkında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mahsus olduğuna dair (soğan, sarımsak yemeği terk etmesi gibi) delil olanları ayırmak gerekmektedir. Bunun dışındaki terklerin de hüccet olduğuna dair karinelerin bulunması gerekmektedir. Bu karinelerin en bariz olanı, selefin de bunu terk etmiş olmasıdır.²² Nitekim meşru olsaydı Hz. Peygamber (s.a.s.) yapardı veya izin verirdi ve sonraki dönemlerde de sahabe yapardı. Özellikle yapılması düşünülen fiilin ibadet türü olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bunun bidat olması söz konusu olacaktır. Bayram namazlarında ezan ve ikamet, namaz niyetini dil ile telaffuz, beş vakit namaz dışındaki diğer bir namaz için ezan okuma; buna örnek olarak zikredilebilir.²³ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiil ve terklerine gerektiğinde layık olduğu şekilde dikkate alınmasının önemine bu teknik bilgilerle dikkat çektikten sonra sıra, Cuma hutbelerindeki fiillerini incelemeye gelmiş bulunmaktadır.

2. Hz. Peygamber'in Cuma Hutbeleri ve Özellikleri

Cuma hutbelerinin yapısı ve şekilsel özellikleri ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) herhangi bir kavli, yani sözlü bir yönlendirmesi varit değildir. Bunun tek istisnası aşağıda zikredeceğimiz hutbenin uzunluk ve kısalığı ile ilgili hadisidir. Bununla beraber O'nun (s.a.s.) hutbedeki fiili,

¹⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh* (b.y.: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994).

²⁰ Takıyyüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr (el-Muhteberü'l-mübtaker şerhu'l-Muhtasar)*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd (b.y.: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997/1418), 2/165.

²¹ Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Azv İnâye (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999/1419), 1/119. Ayrıca bk. el-Cîzânî, *Sünnetü't-terk*, 74-76.

²² Geniş bilgi için bk. el-Cîzânî, *Sünnetü't-terk*, 57-71.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 26/172; el-Cîzânî, *Sünnetü't-terk*, 88.

yani ne şekilde hutbe verdiği ve hutbelerinde kullandığı cümlelerin şekilsel özellikleri ile ilgili ashâb-ı kirâmın çok önemli aktarımları mevcuttur. Bunlar vasıtasıyla O'nun (s.a.s.) hutbesinin özelliklerini çıkarabilmekteyiz. Aşağıda konuyla ilgili bu rivayetlerden önemlilerini zikredeceğiz. Ancak bu rivayetleri iki kısım hâlinde zikretmek daha uygun olacaktır. Öncelikle hutbe irat ederken Hz. Peygamber'i (s.a.s.) tavsif eden rivayetlere yer verecek, ikinci kısımda ise tespit edebildiğimiz cuma hutbelerini zikredeceğiz.

2.1. Hutbe İrat Ederken Hz. Peygamber'in Tavrı

Delilin kuvvetliliği açısından önce kavli sünneti zikretmek gerekmektedir. Rivayete göre Ebû Vâil şöyle demiştir: Ammâr b. Yâsir (r.a) bize gayet kısa ve belîğ bir hutbe okudu. Minberden inince ona; "Ey Ebe'l-Yakzân! Hutben çok kısa ve belîğ oldu. Keşke biraz daha uzatsaydın!" denildi. O da şöyle cevap verdi: "Ben Hz. Peygamber'in (s.a.s.): 'Kişinin namazının uzun, hutbesinin ise kısa oluşu, onun fıkhının (dini iyi anladığının) göstergesidir. Şu hâlde namazı uzun,²⁴ hutbeyi ise kısa tutun.' buyurduğunu işittim."²⁵ Nitekim kendisi de (s.a.s.) böyle davranırdı. Abdullah b. Ebî Evfâ'nın (r.a) aktardığına göre "Hz. Peygamber (s.a.s.) namazı uzatır, hutbeyi kısa tutardı."²⁶ Hadisteki emrin ilk cümleden dolayı bağlayıcı olmadığını düşünsek de hutbenin kısa tutulmasının emredildiğini görmekteyiz. Buna göre hutbenin kısa

²⁴ Burada namazı uzatma ve hutbeyi kısa tutma emirlerindeki uzunluk-kısalığın birbirine nispetle olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Yoksa ne namazı, cemaati yorup bıkkınlık verecek şekilde uzatmak ne de hutbeyi meramı anlatamayacak kadar kısaltmak kastedilmiş değildir. Burada kastedilen, Cuma namazında cemaatle kılınacak iki rekâtlık farzın irat edilen hutbeye göre daha uzun sürmesi şeklinde bir ayarlamamanın hatip tarafından yapılmasıdır. Benzer değerlendirme bk. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1423/2002), 1/294.

²⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Cum'a", 47.

²⁶ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb el-Hurâsânî en-Nesaî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Cum'a", 31.

tutulmasının mendup, bunun mukabili olarak uzatılmasının da mekruh olduğunu söyleyebiliriz.²⁷

Yukarıdaki hadiste Cuma namazının farzının hutbeye nispetle daha uzun olmasının önemi vurgulanmaktadır. Ancak bu uzunluk, namazın cemaati yoracak kadar uzatılması manasında da değildir. Hutbeden uzun olup cemaati yormayacak bir namazın eda edilebilmesi, doğal olarak hutbenin kısa tutulmasını gerektirecektir. Diğer yandan bu hadiste namazın uzatılması gerektiği hususu, bir sonraki hadiste zikredilecek namaz ve hutbenin orta uzunlukta olmasına muarız da değildir. Çünkü yukarıda namazın hutbeye oranla uzun tutulması veya hutbenin namaza göre kısa olması, aşağıda ise namaz ve hutbenin cemaati yoracak uzunlukta veya hutbenin meramı ifade etmeyecek kısalıkta olmaması anlatılmaktadır. Bu ikisi, hakkında tenakuzun düşünülmemeyeceği iki ayrı konudur. Ancak ilgili bütün hadislerde hutbenin kısa tutulması gerektiğine vurgu yapıldığı unutulmamalıdır.

Câbir b. Semure'nin (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) ayakta hutbe verir, iki hutbe arasında oturur, bazı ayetler okur ve insanlara öğüt verirdi." Hadisin başka bir rivayetinde de "namazı da hutbesi de orta halliydi" ifadesi bulunmaktadır.²⁸ Bu ifade, gerek namaz gerekse hutbenin cemaati yormayacak ve sıkmayacak şekilde itidalli olmasını ve uzatılmaması gerektiğini gösterir.

Yine Câbir'den (r.a) gelen başka bir rivayete göre "Hz. Peygamber (s.a.s.) Cuma günü öğüt vermeyi uzatmazdı. Öğütleri sayılı birkaç kelimeden ibaretti."²⁹ Burada da cemaati sıkmayacak şekilde hutbenin kısa tutulması lüzumu anlaşılmaktadır. Gerçekten hutbelerdeki öğüt, dinleyenleri yoracak uzunlukta yapıldığında; cemaatte oluşan bu sıkılma hâlinin öğütün gönüllerdeki etkisini ortadan kaldırdığı müşahede edilmektedir.

²⁷ Nitekim bu kerahet fıkıh kitaplarında da dile getirilmiştir. Bk. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1386/1966), 2/148.

²⁸ Müslim, *Sahih*, "Cum'a", 34; Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 227, 228.

²⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 230.

Câbir b. Abdillâh (r.a) ise Hz. Peygamber'i (s.a.s.) hutbe irat ederken şöyle tavsif etmektedir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) hutbe verdiği zaman; - adeta 'sabah veya akşam vakti düşman üzerinize baskın yapacak' diyerek ordusunu galeyana getiren bir komutan edasıyla- gözleri kızarır, sesi yükselir ve öfkesi şiddetlenirdi."³⁰ Bu hadisten hutbesinin cemaate tesirli olması için hatibin ses yükseltme, alçaltma, konunun önemine dikkat çekecek şekilde bedende bazı fizikî oluşumlar gibi bazı vasıtaları kullanmasının gerekliliği anlaşılmaktadır. Bu da hutbenin heyecanlı, etkileyici ve coşkulu sunulması gerektiğini göstermektedir.

Ümmü Hişâm bt. Hârise'den (r.a) gelen rivayette şöyle demiştir: "Ben Kâf sûresini, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dilinden dinleyerek ezberledim. Çünkü her Cuma minberde insanlara hutbe verirken o sûreyi okuyordu."³¹ Ya'lâ b. Ümeyye'nin (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Ben Hz. Peygamber'i (s.a.s.) minberde 'Ey Mâlik! Rabbin işimizi bitirsin, diye seslenecekler'³² ayetini okurken işittim."³³ Yine Übey b. Kâ'b'ın (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.), Cuma günü ayaktayken Tebârake'yi (Mülk sûresi) okudu ve gerçekleşen bazı büyük olaylar hakkında bize öğütte bulundu."³⁴ Ebû Sa'îd el-Hudrî'den (r.a) de "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) minberde Sâd sûresini okuduğu"³⁵ rivayet edilmiştir. Bu rivayetler de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hutbede birçok kez kendi sözleriyle öğüt vermek yerine sadece Kur'ân'dan birtakım ayetler okuduğunu göstermesi yönüyle önemlidir.

2.2. Hz. Peygamber'in Cuma Hutbeleri

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cuma hutbelerinin şekilsel özelliklerini ortaya koyabilmek için hutbelerinden tespit edebildiklerimizi burada zikredeceğiz. Yukarıdakilerden farklı olarak meallerinin yanında bu

³⁰ Müslim, *Sahîh*, "Cum'a", 43.

³¹ Müslim, *Sahîh*, "Cum'a", 50.

³² ez-Zuhruf 43/77.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bed'ü'l-halk", 7; Müslim, *Sahîh*, "Cum'a", 49; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1417/1996), "Cum'a", 13.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "İkâmetü's-salât", 86.

³⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 330.

hadislerin asıl metinlerini de dipnotta vereceğiz. Zira üslup ve cümlelerin yapısını asıl metin daha net olarak ortaya koymaktadır.

Abdullah b. Mes'ud'dan (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.), (hutbede) teşehhütte bulunacağında; 'hamd Allah'a mahsustur. O'ndan yardım ister, mağfiret dileriz. Nefislerimizin şerlerinden Allah'a sığınırız. Allah kime hidayet vermişse onu saptıracak yoktur, kimi de saptırılmışsa ona hidayet verecek yoktur. Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ederim, Muhammed'in Allah'ın kulu ve rasûlü olduğuna da şahitlik ederim. Allah kıyametin öncesinde rasûlünü müjdeleyici ve korkutucu olarak hak ile göndermiştir. Kim Allah'a ve rasûlüne itaat ederse doğru yolu bulmuştur. Kim onlara isyan ederse o da sadece kendine zarar verir, Allah'a hiçbir zarar veremez.' buyururdu."³⁶

Câbir b. Abdillâh (r.a), yukarıdaki rivayette cuma hutbesi esnasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı özelliklerine değinmişti. O, aynı rivayetin devamında bu hutbede sarf edilen cümleleri de şöyle zikreder: "Hz. Peygamber (s.a.s.), işaret ve orta parmaklarını birleştirerek; 'Ben, kıyametin şöyle yakın olduğu bir zamanda gönderildim. Biliniz ki en hayırlı söz Allah'ın kitabıdır. En hayırlı yol Muhammed'in yoludur. İşlerin en şerlisi sonradan ortaya çıkarılanlardır. Her bidat dalalettir. Ben her mümine kendinden daha yakınımdır. Kim geride bir mal bırakmışsa o ailesinindir. Kim de bir borç veya (bakıma muhtaç) çoluk çocuk bırakmışsa o da bana kalmış ve benim üzerime vazifedir.' buyurdu."³⁷

Hakem b. Hazn el-Kulefî (r.a) şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) ile bir Cuma gününe şahit olduk. Ayağa kalktı ve bir asa ya da yaya dayanarak Allah'a hamd etti. Hafif, tatlı ve mübarek bazı kelimelerle O'na sena etti. Sonra da 'Ey insanlar! Emrolduklarınızın hepsine gücünüz

³⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 228. عن ابن مسعود، أن رسول الله- صلى الله عليه وسلم كان إذا تَشَهَّدَ قال: 228. الحمد لله، نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة، من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه، ولا يضر الله شيئا

³⁷ Müslim, *Sahih*, "Cum'a", 43. وَيَقُولُ: "بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ". وَيَقْرَنُ بَيْنَ أَصْبَعَيْهَا لِسَبَابَةِ وَالْوَسْطَى. 43. وَمِنْ الْأُمُورِ مُخَدَّنَاتُهَا. وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ". ثُمَّ يَقُولُ: "أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلَا هَلْهُ. وَمَنْ تَرَكَ دِينًا أَوْ ضِياعاً فَلَيْ وَعَلِي

yetmeyecektir (veya onların hepsini yapmayacaksınız). Fakat bari (yaptığınızı) düzgün yapın ve müjdeleyin' buyurdu."³⁸

Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye hicret yolunda Cuma günü Kuba'dan ayrılırken Sâlim b. Avf oğullarının arazisinde namaz vakti girmişti. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İslam'da ilk kıldırıldığı Cuma namazı bu olmuş ve burada irat ettiği hutbe de Medine'deki ilk cuma hutbesi olmuştur. Kaynaklarımızda bulunan bu hutbe şöyledir:

"Hamd Allah'a mahsustur. O'na hamd eder, O'ndan yardım dilerim. O'ndan mağfiret diler, hidayeti O'ndan isterim. O'na iman ederim, O'nu inkâr etmem. O'nu inkâr edene düşmanlık ederim. Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun bir ve ortağının olmadığına şahitlik ederim. Muhammed'in O'nun kulu ve rasûlü olduğuna da şahitlik ederim. Allah, rasûlünü hidayet, nur ve öğütle göndermiştir. Onu peygamberin gelmediği, ilmin azaldığı, insanların sapıtığı, zamanın kesildiği, kıyametin yaklaştığı ve ölümün yakın olduğu bir dönemde göndermiştir. Kim Allah'a ve rasûlüne itaat ederse doğruyu bulmuştur. Kim de onlara isyan ederse doğrudan sapmış, vazifesini yapmamış ve derin bir sapıklığa düşmüştür. Size Allah'a karşı takvalı olmanızı tavsiye ediyorum. Zira Müslümanın Müslümana yapacağı en hayırlı tavsiye, onu ahirete teşvik etmesi ve Allah'a karşı takvalı olmasını ona emretmesidir. Öyleyse Allah'ın kendine karşı sizi sakındırdığı hususlarda siz de sakının. Bundan daha üstün bir nasihat yoktur. Bundan daha üstün bir hatırlatma yoktur. Allah'a karşı takvalı olmak, Rabbinden korku duyarak amel edenler içindir ve bu ahirette arzuladığımız sonuçta sizi haklı çıkaracak bir yardımcıdır. Kim gizli ve açıkta kendisiyle Allah arasındaki irtibatı sağlamlaştırır ve bununla sadece Allah'ın rızasına niyet ederse bu; ona dünyada bir zikir, ölümden sonrası için de bir azık olur. Nitekim ölümden sonra insan önceden yapmış olup sunduğu amellere muhtaç olur. Böyle olmayan kötü amellerinin ise kendisinden çok uzak bir mesafede olmasını ister. Allah sizi kendisine karşı haksızlık etmekten sakındırmaktadır. Çünkü Allah kullarına karşı çok şefkatlidir. Allah, sözü doğru olan, vadini

³⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 228. شهدنا فيها الجمعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام متوكفاً على عصاً - أو قوس - فحمد الله، وأثنى عليه كلماتٍ خفيفاتٍ طيباتٍ مباركاتٍ، ثم قال: "إيها الناس، إنكم لن تطيقوا - أو لن تفعلوا - كل ما أمرتم به، ولكن سدّدوا وأبشروا

yerine getirendir ve bu konuda asla hilaf yoktur. Nitekim şöyle buyurmuştur: 'Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmeden de değilim.' Şu hâlde hem şu an hem de sonraki işlerinizde gizlide veya açıkta Allah'a karşı gelmekten sakının. Kim Allah'a karşı takvalı olursa Allah onun günahlarını örter ve ona büyük ecir verir. Kim Allah'a karşı takvalı olursa büyük bir kurtuluşu elde etmiştir. Allah'a karşı takvalı olmak, O'nun azabından korur, cezalandırmasından korur, gazabından korur. Allah'a karşı takvalı olmak, yüzleri nurlandırır, Rabb'i razı eder ve dereceleri yükseltir. Nasibinizi alın. Allah haklarında vazifenizden geri durmayın. Doğru olanlarla yalancılardan ortaya çıkması için Allah size kitabını öğretmiş, yolunu göstermiştir. Allah size nasıl ihsanda bulunduyorsa siz de öyle güzel davranışlarda bulunun. O'nun düşmanlarına düşman olun. Allah yolunda hakkıyla cihad edin. O sizi seçti ve Müslümanlar olarak isimlendirdi. Böylece mahvolacak olan da bir delille mahvolacak, yaşayacak olan da bir delille yaşayacak. Allah'ınkinden başka hiçbir güç yoktur. Artık Allah'ı çokça zikredin ve bugünden sonrası için çalışın. Kim Allah ile arasındaki irtibatı güçlü tutarsa; Allah da onun diğer insanlarla olan irtibatını güçlendirmeye yeterdir. Zira Allah insanlara hükmeder; insanlar O'na hükmedemez. Allah insanlara sahiptir; insanlar O'na sahip değildir. Allah en büyüktür. Yüce olan Allah'ınkinden başka hiçbir güç yoktur."³⁹

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru'l-Meârif, 1967/1387), 2/394-396. الحمد لله، أحمده وأستعينه، وأستغفره وأستهديه، وأومن به ولا أكفره، وأعادي من يكفره، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالهدى والنور والموعظة، على فترة من الرسل، وقلة من العلم، وضلالة من الناس، وانقطاع من الزمان، ودنو من الساعة، وقرب من الأجل، من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى وفرط، وضل ضلالا بعيدا [وأوصيكم بتقوى الله، فإنه خير ما أوصى به المسلم المسلم]، أن يحضه على الآخرة، وأن يأمره بتقوى الله، فاحذروا ما حذرکم الله من نفسه، ولا أفضل من ذلك نصيحة، ولا أفضل من ذلك ذكرا، وإن تقوى الله لمن عمل به على وجل ومخافة من ربه، عون صدق على ما تبغون من أمر الآخرة [ومن يصلح الذي بينه وبين الله من أمره في السر والعلانية، لا ينوي بذلك إلا وجه الله يكن له ذكرا في عاجل أمره، وذخرا فيما بعد الموت]، حين يفتقر المرء إلى ما قدم، وما كان من سوى ذلك يود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا، ويحذركم الله نفسه، والله رؤف بالعباد والذي صدق قوله، وأنجز وعده، لا خلف لذلك، فإنه يقول عز وجل ما يبذل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد فاتقوا الله في عاجل أمرکم وأجله في السر والعلانية، فإنه من يتق الله يكفر عنه سيئاته، ويعظم له أجرا، ومن يتق الله فقد فاز فوزا عظيما وإن تقوى الله يوفي مقتته، ويوفي عقوبته، ويوفي سخطه، وإن تقوى الله يبيض الوجه، ويرضي الرب، ويرفع الدرجة خذوا بحظكم، ولا تفرطوا في جنب الله، قد علمكم الله كتابه، ونهج لكم سبيله، ليعلم الذين صدقوا ويعلم الكاذبين فأحسنوا كما أحسن الله إليكم، وعادوا أعداءه، وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وسماكم المسلمين، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة، ولا قوة إلا بالله [فأكثرُوا ذكر الله، واعملوا لما بعد اليوم]، [فإنه من يصلح ما بينه وبين الله يكفه الله ما بينه

Câbir (r.a) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) Cuma günü hutbede: ‘Cuma günü gelir; belki bir kimse Medine’ye bir mil uzaklıktadır, ama cumaya gelmez’ buyurdu. Sonra ikinci kez; ‘Cuma vakti gelir; belki biri Medine’ye iki mil uzaklıktadır ve cumaya gelmez.’ Sonra üçüncü kez; ‘belki Medine’ye üç mil uzaklıktadır da cumaya gelmez. Allah kalbini mühürler’ buyurdu.”⁴⁰

Câbir b. Abdillâh (r.a) şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber (s.a.s.) Cuma günü bize hutbede;

‘Ey insanlar, ölmeden önce Allah’a tövbe edin. Meşgul edilmeden önce salih ameller işleyin. Rabbinizle aranızdaki irtibatı, O’nu çokça zikrederek ve gizli-açık sadaka vererek sağlamlaştırın. Böylece rızıklandırılırsınız, yardım görürsünüz ve yaralarınız sarılır. Bilin ki; şu makamım, şu günüm, şu ayım ve şu yılımdan kıyamete kadar Allah cumayı size farz kılmıştır. Ben hayattayken veya benden sonra, adil veya zalim bir devlet başkanı olduğu halde, önemsemeyerek veya inkâr ederek kim cumayı terk ederse Allah, onun iki yakasını bir araya getirmesin, işini rast götürmesin! Dikkat ediniz; tövbe etmediği süreç böylesinin ne namazı ne zekâtı ne haccı ne orucu ne de bir iyiliği olur! Ama kim tövbe ederse Allah tövbesini kabul eder. Dikkat edin; hiçbir kadın bir erkeğe imamlık yapmasın, hiçbir bedevî bir muhacire imamlık yapmasın, hiçbir günahkâr da bir mümine imamlık yapmasın! Ancak bir sulta gücüyle baskı görür veya bu gücün kılıcından, kırbacından çekinirse bu müstesnadır.’ buyurdu.”⁴¹

وبين الناس،] ذلك بأن الله يقضي على الناس ولا يقضون عليه، ويملك من الناس ولا يملكون منه، الله أكبر، ولا قوة إلا بالله العظيم

⁴⁰ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mavsîlî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dîmaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984/1404), 4/140; Muhammed Halîl el-Hatîb, *Hutabu'r-Rasûl* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 48. «عَسَى رَجُلٌ تَحْضُرُهُ الْجُمُعَةُ وَهُوَ عَلَى قَدَرٍ مِيلٍ مِنَ الْمَدِينَةِ فَلَا يَحْضُرُ الْجُمُعَةَ» قَالَ: ثُمَّ قَالَ فِي الثَّانِيَةِ: «عَسَى رَجُلٌ تَحْضُرُهُ الْجُمُعَةُ وَهُوَ عَلَى قَدَرٍ مِيلَيْنِ مِنَ الْمَدِينَةِ فَلَا يَحْضُرُهَا» وَقَالَ فِي الثَّلَاثَةِ: «عَسَى يَكُونُ عَلَى قَدَرٍ ثَلَاثَةِ أَمْيَالٍ مِنَ الْمَدِينَةِ فَلَا يَحْضُرُ الْجُمُعَةَ وَيَطْنَعُ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ

⁴¹ İbn Mâce, *Sünen*, "İkâmetü's-salât", 78. يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا، وَبَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ. وَالصَّالِحَةُ قَبْلَ أَنْ تَسْغُلُوا، وَصَلُّوا الَّذِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَبِّكُمْ بِكَثْرَةٍ ذِكْرِكُمْ لَهُ، وَكَثْرَةَ الصَّدَقَةِ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ، تُرْزَقُوا وَتُنصَرُوا وَتُجْبَرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَدِ افْتَرَضَ عَلَيْكُمُ الْجُمُعَةَ فِي مَقَامِي هَذَا، فِي يَوْمِي هَذَا، فِي شَهْرِي هَذَا، مِنْ عَامِي هَذَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ تَرَكَهَا فِي حَيَاتِي أَوْ بَعْدِي، وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِزٌ، اسْتَبْخَفَافًا بِهَا، أَوْ جَحُودًا لَهَا، فَلَا جَمَعَ اللَّهُ لَهُ شَمْلَهُ، وَلَا بَارَكَ لَهُ فِي أَمْرِهِ، أَلَا وَلَا صَلَاةَ لَهُ، وَلَا زَكَاةَ لَهُ، وَلَا حَجَّ لَهُ، وَلَا صَوْمَ لَهُ، وَلَا بَرَ لَهُ

İbn Hişâm (öl. 218/833) ve Beyhakî (öl. 458/1066), Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde irat ettiği iki hutbeyi daha nakletmişlerdir. Ancak bunların cuma hutbesi olup olmadığına dair herhangi bir bilgi vermemişlerdir.⁴² Bu sebeple bu iki hutbeyi burada aktarmayacağız.

Görüldüğü üzere yukarıda zikrettiklerimiz, cuma hutbesi olarak tespit edebildiğimiz birkaç örnektir. Bunlar dışında hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait olduğu belirtilen birçok hutbe bulunmaktadır. Bu rivayetlerde, "Hz. Peygamber (s.a.s.) bize hitap etti/hutbe okudu, bir gün hatip olarak buyurdu, minbere çıktı ve buyurdu, minberindeyken şöyle hitap etti..." kalıpları kullanılmıştır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kaynaklarda bulunan hutbeleri, bir kitapta toplanmıştır.⁴³ Bununla birlikte bu hitabe ve konuşmalara gerek râviler gerekse müellifler tarafından "hutbe" adının verilmesi, onların hepsinin cuma hutbesi olduğu anlamına gelmez.

Hutbe adıyla zikredilen örnekleri incelediğimizde bunların tamamına yakınının cuma hutbesi olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bazen yapılan bir yanışın büyüklüğüne ve tehlikesine dikkat çekmek için özel olarak minbere çıkıp insanları orada bilgilendirmiş ve yönlendirmiştir. Mesela zekât memuru "bunlar zekâtı; şunlar ise bana hediye olarak verildi." deyince Hz. Peygamber'in (s.a.s.) derhal minbere çıkıp hutbe irat ederek bunu reddettiği konuşması böyledir.⁴⁴ Bazen hutbe denilen konuşmalarında sahabe araya girmekte, sorular sormakta, dua istemekte; Hz. Peygamber de (s.a.s.) bunlara cevap vermektedir. Örneğin haccın farzıyeti hakkındaki bir hitabesinde, biri her

حَتَّى يَثُوبَ، فَمَنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، أَلَا لَا تُؤْمِنُ امْرَأَةٌ رَجُلًا، وَلَا يَوْمٌ أَعْرَابِيٌّ مُهَاجِرًا، وَلَا يَوْمٌ فَاجِرٌ مُؤْمِنًا، إِلَّا أَنْ يَفْهَرَهُ بِسُلْطَانٍ، يَخَافُ سَيْفَهُ وَسَوْطَهُ

⁴² Bu iki hutbe metni için bk. Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bn-i Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (b.y.: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1655/1375), 1/500-501; Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Hurâsânî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli sâhibi'ş-şerî'a*, thk. Abdulmu'tî Kal'âcî (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1408), 2/524-525; Saliha Özdeğirmenci, "İslam Tarihindeki İlk Cuma Hutbeleri", *Hutbe Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 415-419.

⁴³ Bk. el-Hatîb, *Hutabu'r-Rasûl*, 7-316.

⁴⁴ Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Ahkâm", 24; Müslim, *Sahîh*, "İmâre", 26; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Harâc", 11.

sene farz olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber de (s.a.s.) buna cevap vermiş ve konuşmasını sürdürmüştür.⁴⁵ Burada da söz arasına soru sorularak girildiği, dolayısıyla bu hitabenin cuma hutbesi olmadığı anlaşılmaktadır. Bazen de konuşma esnasında kendisi ashâba soru yöneltmekte; ashâb cevap vermektedir. Bir kurban bayramı günü hutbede ashâba yönelttiği gün, ay ve şehrin hangisi olduğuna dair soruları ve ashâbın cevap vermesi hadisesi buna örnektir.⁴⁶ Yine hutbe adında aktarılan birçok konuşmasının orduyu sefere gönderirken yaptığı talimat veya zafer sonrası taltif edici konuşmalar olduğu görülmektedir.⁴⁷

Şu rivayet, cuma hutbesinin kendine mahsus birtakım özelliklerinin olduğunu; bu yönüyle başka hitabelere benzemediğini göstermesi açısından çok anlamlıdır. Übey b. Kâ'b (r.a) demiştir ki: "Hz. Peygamber (s.a.s.) Cuma günü ayaktayken 'Tebârike'yi (Mülk suresini) okudu ve geçmişteki büyük olaylardan bahsetti. Bu esnada Ebü'd-Derdâ veya Ebû Zer bana işaret ederek 'Bu sure ne zaman indirildi; zira ben bunu yeni duydum?' dedi. Bense ona 'sus' şeklinde işaret ettim. Namaz bitince; 'Sana bu surenin ne zaman indiğini sordum; sen ise cevap vermedin?' dedi. Bunun üzerine Übey; 'Bugünkü namazın boşa gitti!' dedi. O da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gitti, olayı ve Übey'in sözünü anlattı. Hz. Peygamber de (s.a.s.) 'Übey doğru demiş.' buyurdu."⁴⁸ Bu hadis, cuma hutbesi esnasında hiçbir şekilde ve hiçbir gerekçeyle konuşulamayacağını göstermektedir. Oysa hutbe diye kaynaklarda geçen hitabeler esnasında konuşmalar olmuş ve Hz. Peygamber (s.a.s.) bunları yadırgamamıştır. Buna göre şu sonucu çıkarabilmekteyiz: Minber üzerinde olsun veya olmasın; "Hz. Peygamber (s.a.s.) hitap etti" şeklinde aktarılan hitabelerin, tamamına yakını cuma hutbesi değil; dinî öğretilerin anlatıldığı normal konuşma, sohbet ve vaazlardır. Nitekim bizde "vaaz" denilen dinî hitabet türüne Arap kültüründe yine "hitabe/hutbe" denilmektedir.⁴⁹

⁴⁵ Bk. Müslim, *Sahîh*, "Hac", 412; ayrıca bk. el-Hatîb, *Hutabu'r-Rasûl*, 57.

⁴⁶ Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Hac", 134; ayrıca bk. el-Hatîb, *Hutabu'r-Rasûl*, 66.

⁴⁷ el-Hatîb, *Hutabu'r-Rasûl*, 13-18.

⁴⁸ İbn Mâce, *Sünen*, "İkâmetü's-Salât", 86.

⁴⁹ Benzer bir açıklama için bk. Zeki Koçak, *Usûl-i Fıkhn Dayandığı İlimler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 48-49.

Bununla beraber cuma hutbesi esnasında konuşulduğunu gösteren bir rivayet de hadis kaynaklarında mevcuttur. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.s.) Cuma günü Medine'de hutbe irat ederken bir adam gelip; "Yağmurlar kesildi; Rabb'ine yağmur yağdırması için dua et!" dedi. Gökte hiçbir bulut yoktu. Hz. Peygamber (s.a.s.) yağmur için dua etti. Derken bir bulut kümelenerek yayıldı. Sonra yağmur başladı ve Medine'deki yollarda seller oluştu. Bir sonraki Cuma'ya kadar bulutlar dağılmadı. Hz. Peygamber (s.a.s.) yine hutbedeyken o adam veya başka biri gelip; "Boğulduk; Rabb'ine dua et de yağmuru tutup üzerimize yağdırmasını!" dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) güldü ve iki veya üç kez şöyle dua etti: "Allah'ım! Üzerimize değil; etrafımıza yağdır!" Bunun üzerine bulutlar sağlı sollu Medine üzerinden ayrılmaya başladı. Artık yağmur etrafa yağıyor; şehrin içine yağmıyordu. Allah onlara peygamberlerinin değerini ve duasına icabet ettiğini gösteriyordu.⁵⁰ Bu rivayette hutbe esnasında cemaatten birinin konuştuğu ve Hz. Peygamber'in de (s.a.s.) hutbeye ara verip dua ettiği görülmektedir. Ancak rivayetteki son ifadeden de anlaşıldığı üzere bu, peygamber mucizesinin meydana geldiği özel ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mahsus bir durumdu. O'na mahsus olduğuna göre bu eylem hatipler tarafından ittibaya elverişli değildir. Bunun dışında cemaat ile hatip arasında konuşmaların bulunduğu ve hutbenin kesintiye uğradığı yönündeki rivayetlerde sözü edilen hutbelerin cuma hutbesi dışındaki diğer hitabeler olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bu rivayetlerde hutbenin cuma hutbesi olduğu da belirtilmemiştir.⁵¹

2.3. Hz. Peygamber'in Cuma Hutbelerinin Özellikleri

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cuma hutbeleri ve bunları irat ederken yapıp ettikleri ile ilgili hadis rivayetlerini yukarıda zikrettik. O'ndan (s.a.s.) bize aktarılan cuma hutbelerinin çok az olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebinin O'nun (s.a.s.) cuma hutbelerinde genellikle Kur'ân ayetlerini okumakla yetinmesi olduğunu söyleyebiliriz.⁵² Elimizdeki bu sınırlı rivayetlerden çıkarabileceğimiz belli başlı özellikleri maddeler hâlinde aşağıdaki şekilde zikredebiliriz.

⁵⁰ Buhârî, *Sahîh*, "Edeb", 68.

⁵¹ Örnek olarak şu rivayetlere bakılabilir: Buhârî, *Sahîh*, "Salât", 84; Nesaî, *Sünen*, "Cihâd", 32; Nesaî, *Sünen*, "Zînet", 122.

⁵² Bu düşünce için bk. Önkâl, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", 148.

1. Hz. Peygamber (s.a.s.), cuma hutbesini kısa tutmaktaydı. Cuma hutbesi, kıldırıldığı cuma namazına göre daha kısa sürmekteydi. Bu konuda hem emri bulunmakta hem de kendi uygulaması bu şekildeydi.⁵³

2. Bu hutbelerdeki öğütler az ve özdü. Ashâb-ı kirâmın sitayişle bahsettiği anlaşılan bu husus, onların da bu durumdan memnun olduklarını göstermektedir.

3. Hutbelerdeki cümleler kısa, açık, net, anlaşılır ve sadedir. Meram kısaca ifade edilmiş, maksat seçik bir şekilde ortaya konulmuş, cümleler kısa ve doğaldır. Bu hutbelerde anlaşılması zor, zihni yoracak karmaşık ifadeler yoktur. Bir önceki başlıkta zikredilen örneklerde bu husus rahatlıkla görülmektedir.

4. İhtimal barındıracak ifadeler yoktur. Hak, doğru ve iyi olan hususlar, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde açık yüreklilikle ve net olarak ortaya konmuştur.

5. Hutbelerde yabancı hiçbir unsur yer almamaktadır. Bir hutbede olması gereken Allah'a hamd ve O'nu zikretme, takva tavsiyesi, Kur'an'dan ayet okuma ve Müslümanlara öğütte bulunma dışında aykırı hiçbir durum bulunmamaktadır.

6. Hutbelerde, büyük bir ciddiyet ile canlı ve coşkulu bir sunum ve hararetli bir nutuk söz konusudur. Acil çözüm bekleyen son derece hayati bir meselenin ve hal çarelerinin hatip tarafından cemaate arz edilmesi görünümündedir. Yukarıda zikrettiğimiz Câbir b. Abdillâh (r.a) rivayeti buna örneklik teşkil etmektedir.

7. Hutbelerdeki öğüt verme hususu, birçok kez sadece Kur'an'dan ayetler okunmak suretiyle gerçekleştirilmektedir. Ümmü Hişam, Ya'lâ b.

⁵³ Bk. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî ed-Dımaşkî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Abdulkâdir İrfân el-Aşşâ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1428/2007), 1/326. Bu noktada hutbelerin yeterli olması için asgari miktarın ne olacağı meselesi gündeme gelecektir. Bu husus fukaha arasında ihtilaflı olmakla beraber görüşleri zikretmeye gerek yoktur. Bu görüşler için bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), 152-153. Çünkü zaten günümüzdeki uygulamada hutbelerin ilgili icthadlara aykırılığı söz konusu değildir. Zira günümüzde hutbelerin kısa tutulması değil; bilakis gereğinden fazla uzatılması sorunu bahis mevzuudur.

Ümeyye, Übey b. Kâ'b, Ebû Sa'âd el-Hudrî (r.a) rivayetleri bunu belirtmektedir.

3. Günümüz Cuma Hutbelerindeki Kusurlar

Bu kısımda günümüzde hatiplerin ef'âl-i nebîye uygun düşmeyen bazı uygulamalarına dikkat çekilecektir. Genel bir hüküm olarak cuma hutbelerimizin her yönden Hz. Peygamber'inkine (s.a.s.) benzemesinin en azından müstehap, aykırı tavırların ise mekruh olduğunu vurgulamalıyız. Zira bu hutbe, Cuma namazı içerisinde icra edilen bir ibadet (kurbet) nevidir. Yukarıda geçtiği gibi kuvvetli görüşe göre kurbet nevinde ef'âl-i nebî, ümmetin uyması için bir hüccettir.

3.1. Hutbelerin Uzunluğu

Günümüz Cuma hutbelerinin belki de birinci sırada sayılacak kusuru, gereğinden fazla uzun olmasıdır. Bu kusur, ilgililerin üzerinde ciddiyetle durması ve bir an önce giderilmesi gereken bir husustur. Bu konudaki ihmal, hutbenin maksadını ihlal etmektedir. Zira fiilî sünnet yanında hutbenin kısa tutulması hakkında bizzat nebevî bir talimatın olması, yani konu hakkında kavli sünnetin bulunması yeter sebeptir. Şu hâlde hutbenin uzun olması, her yönden Sünnete aykırıdır.

Nitekim Cuma hutbelerinin hafif (kısa) olmasının sünnet olduğu fıkıh kitaplarında da kaydedilen hükümlerden biridir. Hatta bunun için bir ölçü de verilmiştir. Buna göre sünnete uygun bir hutbe, tıvâl-ı mufassal (Hucurât'tan Burûc'un sonuna kadar olan) surelerinden biri miktarında olmalıdır. Bu miktardan daha uzun tutulmasının ise mekruh olduğu belirtilmiştir.⁵⁴

Hem aşırı sıcak/soğuk veya yağışlı havalarda cami dışında kalan cemaat hem de dizleri üzerinde oturan içerideki cemaat açısından düşünüldüğünde 15-20 dakikayı bulan hutbelerin tesirinin kalmaması bir yana eziyetli olmaya başladığı dahi söylenebilir. Bu durumda hutbeyi uzatmanın fıkhen mekruh olduğu, tartışmaya ihtiyaç duyurmayacak şekilde ortadadır.

Cuma hutbelerinin uzunluğu üzerine yapılan bir araştırmaya göre; hutbelerin ortalama süresi 13 dakika 6 saniye (Türkçe kısım: 7 dakika 57 saniye) olarak tespit edilmiştir. Oysa salgın dönemindeki hutbelerin

⁵⁴ Bk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmâd Efendi, *Mecma' u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1328), 1/168.

Türkçe kısmının ortalama süresi 5 dakika 1 saniye sürmüştür.⁵⁵ 13 dakika, dikkatin dağılmasına yol açan uzun bir süredir. Kanaatimizce tedbirler dolayısıyla salgın döneminde irat edilen hutbelerle ideal süre yakalanmıştır. Dolayısıyla hutbe uzunluğu salgın dönemindeki süreyi aşmayacak biçimde ayarlanmalıdır. Bunun için hutbe metninin kısaltılması gerektiği gibi hutbenin yabancı unsurlardan arındırılması da önemlidir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus daha vardır. Bazı çalışmalarda, ilgili rivayetlere dayanarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hutbelerinde cemaatin soru sormalarına izin verip cevaplandığına veya dualar edildiğine dair fiillerinin olduğunu belirtmek suretiyle; hatiplerin de hutbeye canlılık kazandırmak için bu gibi davranışlarda bulunabileceğine değinilmiştir.⁵⁶ Her şeyden önce dayanak olarak zikredilen hutbelerin "cuma hutbesi" olduğu, bu rivayetlerde belirtilen bir husus değildir. Hâl böyleyken sırf râvinin "hutbe" demesine dayanarak bunun cuma hutbesi olarak kabulü, ilmî yaklaşım açısından doğru değildir. Hâlbuki sohbet ve vaazlardaki hitabet de Arapçada "hutbe" olarak adlandırılmaktadır. Bu gibi eylemlerin bulunduğu rivayetlerde geçen hutbeden kasıt sohbet veya vaaz olmalıdır; yoksa cuma hutbesi değildir.

Rivayetlerde cuma hutbesi olduğu belirtilenlere gelince bunların bir elin parmak sayısını geçmeyecek kadar az olduğu görülmektedir. Ayrıca bu rivayetlerdeki eylemleri, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mahsus fiiller olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zira O (s.a.s.), diğer namazlardan farklı bazı özellikleri bulunan cuma namazını ilk defa kılan Müslüman topluluğa, riayet etmeleri gereken bazı önemli bilgileri öğretmek zorundaydı. Cuma hutbesinde verdiği nakledilen bu aralıklar, bu zorunluluktan kaynaklanmaktaydı. Örneğin hutbe okurken mescide girip oturan birine Hz. Peygamber (s.a.s.) iki rekât namaz kılmasını

⁵⁵ Bk. Akkaya, "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi", 106-109.

⁵⁶ İlgili rivayetler ve yukarıda özetle belirttiğimiz şekilde bu rivayetlerden çıkarılan düşüncelere örnek olarak bk. Taşan, *Dini Tebliğde Hutbe'nin Yeri ve Hz. Peygamber'in Hutbe Tarzı*, 73-74; Görgülü, "Hz. Peygamber'in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları", 179-181; Önkal, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", 147.

emretmiştir.⁵⁷ Bir diğer rivayette hutbe esnasında mescide girip cemaatin omuzları üzerinden aşarak ilerleyen birine oturmasını emretmiştir.⁵⁸ Yine hutbe esnasında yağmur duası etmesiyle ilgili rivayet yukarıda geçmişti. Bu fiillerin O'na (s.a.s.) mahsus olduğu düşüncesindeyiz. O'na mahsus fiiller de ümmeti bağlayıcı bir delil değildir.

Mezkûr fiillerin O'na mahsus olduğunu gösteren delil ise "Kim Cuma günü imam hutbedeyken yanındakine 'sus' derse; lağvetmiş olur."⁵⁹ hadisidir. Bu hadis, hutbe esnasında ona aykırı hiçbir eyleme müsamaha gösterilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir. "Hutbe esnasında çakıl taşı ile uğraşan lağvetmiş olur; lağvedenin ise cuması olmaz."⁶⁰ hadisi de konuyu pekiştiren bir diğer hadistir. Talimatı bu şekilde olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hutbeye aykırı bir fiile müsaade ettiğini düşünmek hatalı olur. Şu hâlde bu fiiller -şayet bir Cuma hutbesinde gerçekleşmişse- kendine mahsus bir fiil olarak değerlendirilmelidir. Yahut bu gibi fiilleri, başlangıçtaki durum olarak varsayıp sonradan mezkûr hadislerle nesh edildiği şeklinde yorumlamak gerekmektedir. Böyle olmasa bile fıkıh usûlünde bilindiği gibi Sünnetin kavli olanı fiilî olanından daha kuvvetli bir delildir. Dolayısıyla hutbe sırasında cemaatin soru sormaları ve hatibin cevaplama şeklindeki fiilî sünnet karşısında; "sus" demeyi dahi yasaklayan kavli sünnet esas alınmalıdır. Hutbeye aykırı bu tür fiiller tahrîmen mekruhtur. Ayrıca kanaatimizce böyle bir tavır takınmak, zaten uzun olan hutbeyi daha da uzatacaktır.

3.2. Kur'an'dan Hutbe Oluşturulmaması

Hz. Peygamber (s.a.s.), çoğu cuma hutbesini sadece Kur'an'dan ayetler okumak suretiyle irat etmişti. O'nun cuma hutbelerinin sahabe tarafından aktarılmamasının en önemli sebebinin de bu olduğu belirtilmektedir.⁶¹ Biz de bu düşüncedeyiz. Bu önemli peygamber fiiline rağmen günümüzde sadece Kur'an'dan ayetler ile hutbe oluşturulduğu

⁵⁷ Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Cum'a", 33; Müslim, *Sahîh*, "Cum'a", 55.

⁵⁸ Bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 237.

⁵⁹ Buhârî, *Sahîh*, "Cum'a", 36; Tirmizî, *Sünen*, "Cum'a", 16; Nesaî, *Sünen*, "Cum'a", 22.

⁶⁰ Müslim, *Sahîh*, "Cum'a", 27; İbn Mâce, *Sünen*, "İkâmetü's-salât", 81; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 208; Tirmizî, *Sünen*, "Cum'a", 5.

⁶¹ Bk. Önkal, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", 148.

vaki değildir. Bunun yerine hutbe için belirlenen bir konu etrafında bilgi verilmekte ve bu konuyla alakalı olan bir iki ayet ile yetinerek Kur'an'a bu şekilde yer verilmektedir. Bu durum, ef'âl-i nebî açısından sünnetin terki demektir. Oysa Kur'an'da öğüt alınacak o kadar önemli ve çok kesit vardır ki sadece bu ayetler ve meallerinin hutbe olarak okunması, uzun cümleler ve soyut genellemelerden oluşan bilgiye dayalı hutbelere çok daha tesirli olacaktır. Ayrıca bu, Kur'an'ın muhtevasını yeteri kadar bilmeyen cemaat için son derece gerekli ve onları Kur'an'ı anlamaya sevk edici bir katkı sağlayacaktır.

3.3. Hutbelerde Anlaşılması Zor, Uzun ve Edebî Cümle Kullanımı

Cuma hutbesinin amacı, o hafta varsa İslam dünyasının öncelikli sorunu ve bunun çözümünü sunmak ya da dinî bir hususta Müslümanları bilgilendirmek ve onlara öğüt vermektir. Bu amacın gerçekleşmesi, hutbede kullanılan ifade ve cümlelerin kolay anlaşılır, kısa ve sade olmasına bağlıdır.⁶² Aksi durum, cemaat nezdinde hutbe konusunun öneminin yitirilmesine; bu da hutbenin faydasının hâsıl olmamasına yol açmaktadır. Zira Cuma hutbesi, sadece üstün bir bilgi ve kültür seviyesindeki insanlara yapılan bir konuşma olmayıp Müslüman toplumun tümüne yöneliktir.⁶³ Sözü edilen kusur, aynı zamanda hutbelerin uzamasına etki eden sebeplerden de biridir.

Hutbenin ulvî ve kutsal bir amacı vardır. Bu yüzden hutbe, edebî veya akademik bir üslubun kullanılmasına müsait bir yer değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnek olarak zikrettiğimiz hutbelerinde de görüldüğü üzere metinlerde hiçbir muğlaklık yoktur. Dolayısıyla hutbelere kapalı, uzun ve edebî cümle kullanımı ef'âl-i nebîye aykırıdır.

⁶² Cuma hutbelerinde yer alan uzun cümleler ile ilgili istatistikî bilgiler, örnekler ve bu durumun anlaşılmayı zorlaştırdığına dair bk. Akkaya, "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi", 111-114; Ahmet Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 9-10.

⁶³ Hutbelerde uzun cümle yapılarını kullanmanın cemaatin dikkatini dağıttığı, anlaşılmayı zorlaştırdığı düşüncesi ve ilgili örnekler için bk. Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi", 9-10.

3.4. Yönlendirmelerin Somut Sorumluluklar Yerine Soyut Genellemeler ile Yapılması

Hız. Peygamber (s.a.s.), cuma hutbelerinde nasihatte bulunurken soyut genellemeler yapmazdı. Yani yapılması gerekenleri somut bir şekilde ifade ederdi. Böylece hutbeyi dinleyenler, bizatihi yükümlü olduklarını ve sorumluluk altında bulduklarını hissederlerdi. Emir ve talimatların bizzat sahiplerine yöneltilmediği soyut genellemelerde ise kimse sorumluluğu üzerine almak istemeyecektir.⁶⁴ Bu durumda hutbeden maksat yine hâsıl olmayacaktır.

3.5. Hutbelerde Dua Cümlelerinin Uzatılması

Hutbelerin uzatılmasına etki eden kusurlardan biri de dua cümlelerinin uzatılmasıdır. Bazı bölgelerde dua kısmı o kadar uzatılmaktadır ki hutbe, adeta nutuk ve dua gibi iki bölümden oluşuyormuş gibi bir izlenim vermektedir. Hâlbuki adından da anlaşıldığı gibi hutbe mahza bir nutuk ve nasihattir; bir toplu dua merasimi değildir. Cemaatle toplu dua elbette önemlidir. Ancak bunun yeri hutbe olmamalıdır. Burada kastettiğimiz hiç dua edilememesi değildir. Maksat, hutbelerin bir dua merasimi hâline getirilecek şekilde uzatılmamasıdır.

Şu bir gerçek ki Şafiî mezhebinde özellikle ikinci hutbede müminlere dua edilmesi hutbenin rükünlerindedir. Ancak mezhepte bunun dua denilebilecek bir şeyle yapılması yeterli görülmüş ve uzatılması gerektiğine dair bir kayıt da bulunmamaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla hutbenin de uzamasına sebep olacak şekilde duayı uzatmaya ihtiyaç yoktur.

3.6. Hutbe Sonundaki Ayetin Mealinin Okunması

Bilindiği gibi hutbenin sonunda en-Nahl sûresi 90. ayet okunmaktadır. Bu uygulama, Ömer b. Abdülazîz'in (öl. 101/720) halifeliği döneminde onun emriyle başlamıştır.⁶⁶ Son yıllarda ülkemizde bu ayetin metni okunduktan sonra meâlinin de okunması yaygınlık kazanmıştır.

⁶⁴ Benzer bir yaklaşım ve örnekler için bk. Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi", 6, 8-9.

⁶⁵ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn fi'l-fıkh*, thk. Kasım Ahmed İvad (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1425/2005), 48.

⁶⁶ Bk. Muhammed b. Ahmed b. Arafе el-Mâlikî ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale'ş-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1/382; Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: y.y., 1979), 2/500.

Zaten kısa olmayan hutbeler, böylece biraz daha uzatılmıştır. Esasen bu ayet çok önemli üç emir ve üç yasağı ihtiva etmektedir. Bunun mana ve mefhumunun Müslümanlara anlatılması gerekmektedir. Ama bunun yeri hutbe değildir. Kaldı ki meâlinin okunup geçilmesi ile muhtevasındaki engin manalar anlaşılmamakta; bu durumun hutbenin biraz daha gereksiz uzatılmasından başka bir faydası da bulunmamaktadır.

3.7. Hutbenin Cansız ve Bilinçsiz Okunması

Baştan beri vurguladığımız husus, hutbenin çok önemli ve zorunlu bir dinî bilgilendirme toplantısı olduğudur. Bu hayatî öneminden dolayı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hutbe irat ederken son derece ciddi, coşkulu ve tesirli bir hâlde olduğunu rivayetlerden anlamaktayız.⁶⁷ İşte bu heyecan ile okunan hutbe, Müslüman toplumun ruhunu uyandıracak ve onu harekete geçirecektir. Kanaatimizce cuma hutbelerinin toplumda tesirini doğurmaması, onun gereksiz uzatılması yanında çoğu kez cansız ve bilinçsiz okunmasıdır. Bu kusurlu okuyuş tarzının sebeplerinden biri ihlas ve tecrübe eksikliğinden kaynaklanmaktaysa da bir sebebi de konu seçiminde hassas davranılmamasıdır. Bununla kastımız, hutbelerde çoğu zaman konu olarak İslam dünyasının ve Müslümanların öncelikli meselelerinin seçilmesi gerektiğidir.

3.8. Hutbede Duyuru Yapılması

Zaman zaman hatip, minberdeyken hutbeye başlamadan önce veya bitirdikten sonra bir veya birden fazla duyuru yapabilmektedir. Cuma hutbesine yabancı olan ve dolayısıyla yer almaması gereken bu ekleme, hutbenin maksadına zarar vermekte ve onun uzamasına, nasihat ve irşat bağlamından kopmasına sebebiyet vermektedir. Yapılan duyurunun önemi ne derecede olursa olsun hutbeninkine eşdeğer değildir. Hatip, duyurusunu yapabileceği başka müsait zamanı bulmalı; bunun için bir nevi ibadet olan hutbe anını seçmemelidir. Hatta yapılan duyurulardan birinin üniversite giriş veya devlet memurluk sınavlarına katılacak olanlara başarı dilenmesi veya onlara dua edilmesi şeklinde olması ise daha vahimdir. Bu durumun ef'âl-i nebiye aykırı olması bir yana; ayette yasaklanan Allah'ın zikrinden alıkoyan şeyler⁶⁸ cümlesinden olduğu

⁶⁷ Bk. Görgülü, "Hz. Peygamber'in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları", 177; Önkal, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", 146.

⁶⁸ Bk. el-Cum'a 62/9.

kanaatindeyiz. Aynı zamanda bu husus, peygamber vazifesini icra eden ve dini temsil etme konumunda bulunan hatibin korkutucu derecede dünyevileştiğini göstermesi açısından manidardır.

Sonuç

Hadis kaynaklarında râvilerin "hutbe esnasında olduğu" kaydı ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yapıp ettikleri veya söylediklerine dair aktarımlar yaptığı birçok rivayetle karşılaşmak mümkündür. Ancak râvi tarafından bu hutbenin türü, yani cuma hutbesi veya bunun dışında başka bir hitabe olduğu beyan edilmemiştir. Cuma hutbesi olduğu belirtilenler ise çok azdır. Dolayısıyla "hutbe" denilen konuşmaların hangi tür hitabe olduğu konusunda ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cuma hutbesi esnasında cemaatin asla konuşmaması gerektiğine dair talimatları söz konusudur. Bundan dolayı Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen ve hutbe esnasında hatip ile cemaatin karşılıklı konuşmalarının olduğu belirtilen hitabelerin cuma hutbesi olmadığı düşüncesi ağır basmaktadır. Cuma hutbesi olduğu belirtilen az sayıdaki birkaç rivayette geçen fiillerin ise Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mahsus olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle sohbet, vaaz gibi hitabelerde cemaatin hatip ile konuşması, toplu dua edilip cemaatin "âmîn" demesi, duyuru yapılması gibi fiiller mümkün ve normal iken cuma hutbesinde böyle bir tavır, onun mahiyetini ihlal edicidir.

Cuma hutbesinde, bir hutbede yer alması gereken unsurlar ile yetinilmelidir. Hutbeye eklemlemeye çalışılan ve ona ait olmayan her hususiyet, onu hutbe olmaktan uzaklaştırmaktadır. Hatta hutbe ile birlikte başka eylemler de yapılmış olmaktadır. Böylece sadece hutbeye ayrılması gereken zamanda onunla birlikte duyurular veya toplu dua merasimleri de icra edilmektedir. Esasen kusur olarak nitelediğimiz hususların her biri hutbeyi hutbe yapan özelliklere aykırılık taşımaktadır. Ayrıca birçoğu nehyedilmiş olan hutbenin uzatılmasına yol açmakta, bu yönüyle hutbeden maksadın hâsıl olmasına engel olmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerine aykırı olan bu unsurların hutbelerden arındırılması için azami gayret sarf edilmelidir.

Kaynakça

- Akkaya, Ümit Harun. "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/44 (2021), 83-129. <https://doi.org/https://doi.org/10.28949/bilimname.863093>
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Takrîr li usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*. thk. Abusselâm Subhî Hâmid. 8 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şûûni'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/425-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Hurâsânî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-şerî'a*. thk. Abdulmu'tî Kal'âcî. 7 Cilt b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1408.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt İstanbul: y.y., 10. Basım, 1979.
- Dâmâd Efendi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1328.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe el-Mâlikî. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale'ş-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mavsîlî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984/1404.
- el-Cîzânî, Muhammed b. Hüseyin. *Sünnetü't-terk ve delâletühâ 'ale'l-ahkâmi'ş-şer'iyye*. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.
- el-Hatîb, Muhammed Halîl. *Hutabu'r-Rasûl*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.

- Görgülü, Hasan Ali. "Hazreti Peygamber'in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1996), 171-235.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiye Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bn-i Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt b.y.: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım. Basım, 1655/1375.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî ed-Dımaşkî. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Abdulkâdir İrfân el-Aşşâ. 5 Cilt Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1428/2007.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm. 4 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991/1411.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım. Basım, 1428/2007.
- İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Ahmed. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2004/1425.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Takıyyüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu'l-Kevebi'l-münîr (el-Muhteberü'l-mübtaker şerhu'l-Muhtasar)*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd. 4 Cilt b.y.: Mektebetü'l-Ubeykân, 2. Basım. Basım, 1997/1418.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *Peygamber Efendimizin Hitâbeti*. İstanbul: Marifet Yayınları, 8. Basım. Basım, 2008.
- Koçak, Zeki. *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım. Basım, 2023.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesai, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb el-Hurâsânî. *Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn fi'l-fıkh*. thk. Kasım Ahmed İvad. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Onay, Ahmet. "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği". *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 1-13.
- Önkâl, Ahmet. "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe". *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*. 1/145-153. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Özdeğirmenci, Saliha. "İslam Tarihindeki İlk Cuma Hutbeleri". *Hutbe Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 407-427. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Özdeğirmenci, Saliha. *Hz. Peygamber'in Hutbe ve Hitabeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Pezdevî, Fahu'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım. Basım, 1430/2009.
- Sâbık, Seyyid. *Fıkhü's-sünne*. 3 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2. Basım. Basım, 1423/2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr el-Mervezî. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999/1418.
- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005.
- Seydişehrî, İbnü'l-Emîn Mahmud Esad. *Fıkh Usûlü Telhîs-u Usûl-i Fıkh*. sad. Talha Alp vd. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Azv İnâye. 2 Cilt b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999/1419.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt b.y.: Dâru'l-Meârif, 2. Basım. Basım, 1967/1387.
- Taşan, Yusuf. *Dini Tebliğde Hutbe'nin Yeri ve Hz. Peygamber'in Hutbe Tarzı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' 'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998/1419.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1417/1996.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt b.y.: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994.
- Zeydân, Abdulkерim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 226-261

İbadet ve Yol: Klasik Dönem İslâm Coğrafyacılarının Tasvirinde Dört Hac Güzergâhı

Haci ATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam
Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Assistant Professor, Osmaniye Korkut Ata University Theology Faculty,
Department of Islamic History and Arts

Osmaniye, Türkiye

haciatas@osmaniye.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9276-2966

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 226-261

Atıf / Cite as: Ataş, Haci. "İbadet ve Yol: Klasik Dönem İslâm Coğrafyacılarının Tasvirinde Dört Hac Güzergâhı [The Worship and the Way: Four Pilgrimage Routes in the Depictions of Islamic Geographers of the Classical Period]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 226-261.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1434025>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Worship and the Way: Four Pilgrimage Routes in the Depictions of Islamic Geographers of the Classical Period

Abstract

The pilgrimage, which started with the Prophet Abraham rebuilding the Ka'bah, is one of the fundamental worships of Islam. Although elements of pagan culture were dominant in the pre-Islamic paganism period, this worship gained its true identity with Islam. During the Islamic period, not only were the remnants of pagan influence eliminated, but pilgrimage routes also diversified. While Islamic geography was initially confined to the Hejāz region, Muslims utilized existing trade routes to reach Mecca. During this period, there was no necessity for new roads specifically designated for ḥajj and umrah, as the existing trade routes sufficed. However, during the 'Abbāsids period, the Islamic geography spread over a wide area covering almost three continents. The increase in the number of Muslims also increased the density of these roads, and this new situation necessitated new zoning and settlement activities on the pilgrimage/trade routes. The move of the state center to Baghdād and the efforts of Muslims coming from distant places such as Andalusia and the Maghreb to go on pilgrimage also led to the formation of new routes. In the first century of the 'Abbāsids period, Muslims reached Mecca by following four main routes: Baghdād-Mecca, Damascus-Mecca, Egypt-Mecca and Yemen-Mecca. During the reign of Caliph Manşūr (754-775), the state center was moved to the newly established Baghdād. In parallel with this, the starting point of the official pilgrimage route shifted from Damascus to Baghdād. This change created a new pilgrimage route called the Baghdād-Mecca pilgrimage route. The pilgrimage administrator appointed by the Caliph would lead the convoy gathered in this city. In addition, the cloth prepared to cover the Kaaba and the gifts to be distributed to the people of al-Ḥaramayn were also delivered to Mecca with the Baghdād-Mecca convoy. As Baghdād became the gathering center for pilgrimage groups, the Mecca-Kufa road was extended northwards and connected to the center of the caliphate. Construction efforts on the Mecca-Kufa road slightly reduced the distance between Mecca and Baghdād. Pilgrimage groups setting out from Baghdād would reach Mecca after stopping by major cities such as Kufa, Qadisiyyah, Fayd and Medina. Another center where pilgrims gather to reach holy places was Damascus. The Damascus-Mecca route was another pilgrimage route used by Muslims to perform the pilgrimage. Pilgrims setting out from the city of Damascus would reach Mecca by staying at

main stops such as Tabuk and al-Madīna. Muslims who wanted to go on pilgrimage from Andalusia, the Maghreb and North Africa were gathering in al-Askar, Egypt. Just as the pilgrims gathered in Egypt could go to Mecca by land entering the old Damascus lands, these pilgrims could also go to Mecca by sea through the Red Sea. In terms of security, the Baghdād-Mecca road was the most dangerous pilgrimage route. Because it was possible for pilgrim groups to encounter attacks from rebel groups and Bedouins on this route. However, the Egypt-Mecca route was longer than the other three routes. A pilgrim setting out from Andalusia had to travel approximately 7,000 km, a pilgrim departing from the Maghreb had to travel approximately 5,500 km, and a group departing from Cairo had to travel approximately 1,600 km. Considering the transportation possibilities at that time, a Muslim who wanted to go on a pilgrimage from the cities of Maghreb and Andalusia would spend almost the entire year on a pilgrimage. A second misfortune of the Egypt-Mecca route was that this route was also far from the center of the state. For this reason, adequate service could not be provided on the Egypt-Mecca route. The fourth route of pilgrims was the Yemen-Mecca route. Muslims gathered in the city of Şan‘ā and reached Mecca by following the coastal road running parallel to the Red Sea. This route was shorter and safer than others. It has been determined that Muslims who go on pilgrimage by following four different routes generally visit holy places using old trade routes. In the study, Issues such as the different routes followed by Muslims who wanted to go on pilgrimage from all over the world in the first century of the Abbasids, and the places of visit on these routes; the risk level of pilgrimages were discussed. Did the pilgrimage in the first century of the ‘Abbāsids cause any changes in the routes of the old trade routes? What kinds of construction and settlement activities did pilgrimages lead to along trade routes? The answers to such questions were also examined in this study. At the end of the study, it was determined that the pilgrimage caused a partial change on the trade routes; however, this pilgrimage led to a significant amount of reconstruction and settlement activities on the trade routes.

Keywords: Islamic History, ‘Abbāsids, Pilgrimage, Pilgrimage Route

İbadet ve Yol: Klasik Dönem İslâm Coğrafyacılarının Tasvirinde Dört Hac Güzergâhı

Öz

Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından yeniden inşası ile birlikte başlayan hac, İslâm'ın temel ibadetlerinden biridir. Câhiliye döneminde pagan kültürüne ait unsurlar hakim olsa da bu ibadet İslâm'la birlikte asıl hüviyetine kavuşmuştur. İslâm döneminde pagan etkisinin kalıntıları ortadan kaldırıldığı gibi hac yolları da çeşitlenmiştir. İslâm coğrafyası henüz Hicâz sınırları içerisindeyken Müslümanlar Mekke'ye ulaşmak için mevcut ticaret yollarını kullanıyordu. Bu dönemde hac ve umreye mahsus yeni yollara ihtiyaç duyulmamış, geçmişte kullanılan ticaret yolları yeterli görülmüştür. Ancak İslâm coğrafyası Abbâsîler döneminde neredeyse üç kıtayı kapsayan geniş bir alana yayılmıştır. Müslümanların sayısındaki artış bu güzergâhların yoğunluğunu da arttırmış ve bu yeni durum hac/ticaret yolları üzerinde yeni imar ve iskân faaliyetlerini zorunlu kılmıştır. Devlet merkezinin Bağdat'a intikali, Endülüs ve Mağrib gibi uzak beldelerden Müslümanların hacca gitme çabası da yeni rotaların oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Abbâsîler döneminin ilk asrında Müslümanlar dört ana güzergâhı takip ederek Mekke'ye ulaşmıştır: Bunlar; Bağdat-Mekke, Şam-Mekke, Mısır-Mekke ve Yemen-Mekke hac güzergâhlarıdır. Halife Mansûr zamanında (754-775) devlet merkezi yeni inşa edilen Bağdat'a taşınmıştır. Buna paralel olarak resmî hac kafilesinin hareket merkezi de Şam'dan Bağdat'a kaymıştır. Bu nakil, Bağdat-Mekke hac güzergâhı ismiyle yeni bir hac rotasını ortaya çıkarmıştır. Halife tarafından tayin edilen hac emîri bu şehirde toplanan kafilere önderlik yapardı. Ayrıca Kâbe'nin giydirilmesi için hazırlanan örtü ve Haremeyn halkına dağıtılacak hediyeler de Bağdat-Mekke kafilesıyla Mekke'ye ulaştırılırdı. Bağdat'ın hac kabilelerinin toplanma merkezi olmasıyla birlikte Mekke-Kûfe yolu kuzeye doğru uzatılarak hilâfet merkezine bağlanmıştır. Mekke-Kûfe yolundaki imar faaliyeti Mekke-Bağdat arasındaki yolun bir miktar kısalmasını sağlamıştır. Bağdat'tan yola çıkan hac kabileleri Kûfe, Kâdisiye, Feyd ve Medine gibi büyük şehirlerde mola verdikten sonra Mekke'ye ulaşırdı. Haclıların kutsal mekânlara ulaşmak için toplandıkları diğer bir merkez Şam'dır. Şam-Mekke güzergâhı Müslümanların hac yapmak için kullandıkları diğer bir güzergâhtır. Şam beldelerinden yola çıkan haclılar Tebûk ve Medine gibi ana mola yerlerine uğrayarak Mekke'ye ulaşırdı. Endülüs, Mağrib ve Kuzey Afrika'dan hacca gitmek isteyen Müslümanlar ise Mısır'daki el-Asker şehrinde toplanırdı. Mısır'da

toplanan hacılar eski Şam topraklarına girerek kara yolu ile Mekke'ye gidebildikleri gibi bu hacılar, Kızıldeniz üzerinden deniz yolu ile de Mekke'ye gidebilirdi. Güvenlik açısından göz önüne alındığında Bağdat-Mekke güzergâhu en tehlikeli hac yoludur. Çünkü bu yolda hac kabilelerinin, isyancı grupların ve Bedevîlerin saldırıları ile karşı karşıya kalması mümkündür. Ancak Mısır-Mekke güzergâhu diğer üç güzergâhtan daha uzundur. Endülüs topraklarından yola çıkan bir hacının yaklaşık 7.000 km, Mağrib topraklarından yola çıkan bir hacının yaklaşık 5.500 km ve Kâhire'den yola çıkan kafilenin ise yaklaşık 1600 km bir yolu kat etmek zorundaydı. O dönemdeki ulaşım imkânları da göz önüne alındığında, Mağrib ve Endülüs beldelerinden hacca gitmek isteyen bir Müslümanın neredeyse tüm yılı hac ziyareti ile geçmekteydi. Mısır-Mekke güzergâhının ikinci bir talihsizliği ise bu güzergâhın devlet merkezine uzak olmasıdır. Bu nedenle Mısır-Mekke güzergâhına yeterince hizmet götürülemediği. Haclıların dördüncü rotası Yemen-Mekke güzergâhudur. San'a şehrinde toplanan Müslümanlar Kızıldeniz'e paralel uzanan sahil yolunu takip ederek Mekke'ye ulaşırdı. Bu güzergâh diğerlerine nazaran daha kısa ve daha güvenlidir. Dört farklı güzergâhu takip ederek hacca giden Müslümanların genellikle eski ticaret yollarını kullanarak kutsal mekânları ziyaret ettikleri tespit edilmiştir. Çalışmada, Abbâsîlerin ilk asrında dünyanın dört bir tarafından hacca gitmek isteyen Müslümanların takip ettikleri farklı güzergâhlar, bu güzergâhlar üzerindeki mola yerleri; hac yolculuklarının risk düzeyi gibi konular ele alınmıştır. Abbâsîlerin ilk asrında hac ziyareti eski ticaret yollarının rotasında herhangi bir değişikliğe sebep olmuş mudur? Hac ziyaretleri, ticaret yolları üzerinde ne tür imar ve iskân faaliyetlerinin yürütülmesini sağlamıştır? gibi soruların cevabı da bu çalışmada aranmıştır. Çalışmanın sonunda, hac ziyaretinin ticaret yolları üzerinde kısmî düzeyde bir rota değişikliğine sebep olduğu; ancak bu ziyaretin ticaret yollarında, önemli ölçüde bir imar ve iskân faaliyetlerine yol açtığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Abbâsîler, Hac Yolculuğu, Hac Güzergâhu

Giriş

Emevîler ve Abbasîler döneminde devlet merkezi Hicâz'ın dışına taşınmış, Haremeyn bölgesi ise daha ziyade hac ve umre ziyaretlerinin icra edildiği dinî bir kimliğe bürünmüştür. Ancak yeni kimliği, bu bölgenin önemini yitirmesine sebep olmamış bilakis, bu ehemmiyet her yıl muntazaman düzenlenen hac ve umre seyahatleri nedeniyle daha da artmıştır.

Haccın yönetimiyle alakalı “Hac Emirliği” adıyla müstakil bir kurum tesis edilmiştir. Bu kurumun genel olarak iki temel görevi vardır: Birincisi, mevsimi geldiğinde Müslümanlara hac yaptırmak; ikincisi ise hac kabilelerine liderlik ederek onları güvenli bir şekilde hac bölgesine götürüp getirmektir.¹

Müslümanlar, farz kılındığı yıldan itibaren hac ibadetine son derece önem atfetmişlerdir. Geniş İslâm coğrafyası göz önüne alındığında hacca gitmek isteyenleri, bazen yüzlerce kilometreyi bulan çetin bir yolculuk bekliyordu. İmkânı olanlar bu yolculuğa at veya develerle çıkmakta; buna imkân bulamayanlar ise bu mesafeyi yürüyerek kat etmekteydi. Özellikle Horasan ve Irak tarafından yola çıkan Müslümanları çetin coğrafi şartlar karşılamakta; yer yer dağlar, bazen de çöl şartları bu yolcuğu iyice zorlaştırmaktadır.²

Hz. Ömer döneminde İran ve Irak toprakları Müslümanların idaresine geçmiş; Suriye ve Mısır ise Bizans devletinden alınarak İslâm topraklarına dâhil edilmiştir. Böylece İslâm coğrafyası oldukça genişlemiş; Farslılar, Türkler ve Berberîlerin İslâm dinini tercih etmeye başlamasıyla da toplumda çok kültürlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Allah Resûlü'nün yaşadığı mekânları görmek ve kutsal yerleri ziyaret etmek amacıyla insanlar, oldukça meşakkatli hac yolculuklarına çıkmışlardır. Kur'an'da da ifade edildiği gibi “İnsanların yürüyerek veya binekler üstünde uzak yollardan hacca gitme”³ arzuları, bu yolların düzenlenmesini gündeme getirmiş; Halife ve hac emirleri de bu

¹ Ayrıntı için bk. Hacı Ataş, *Hac Emirliği (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)* (Kayseri: Kimlik, 2021), 40-55; Murat Eroğlu, *Hac Emirliği (Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar)* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2023), 21-30.

² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/152-153.

³ el-Hac, 22/27.

ihtiyaca binaen hac güzergâhlarında herhangi bir aksaklığın yaşanmaması için özen göstermiştir.

Abbâsîler döneminde hilâfet merkezi tarafından oluşturulan hac kafilesinin hareket merkezi Bağdat'tır. Bundan dolayı Bağdat-Mekke hac yolunu takip edecek kafilenin emniyetine özel önem tahsis edilmiştir. Kâbe örtüsü, bölge halkına ve Bedevîlere dağıtılacak hediye ve ihsanlar Bağdat kafilesinin uhdesinde yer aldığından bu kafile özel olarak korunurdu. Bu yolun başka bir özelliği de siyasî merkez (Bağdat) ile manevî merkezi (Mekke) birbirine bağlamasıdır.⁴ Bu kafilenin içinde Halife başta olmak üzere devlet eşrafı da yer alırdı. Dolayısıyla Bağdat'tan yola çıkan hac kafilesi diğerleriyle kıyaslandığında daha ihtişamlı ve daha kalabalıktı.⁵

Bağdat/Horasan hac kafilesi, taşıdığı kıymetli yükünden dolayı aynı zamanda hedef haline gelmekteydi. Bu yüzden Abbâsî Hilâfeti bu kafilenin başına, hac emirine ilaveten, yol emniyetini sağlamak, imar ve iskân faaliyetlerini yürütmekle görevli ikinci bir yönetici tahsis etmiştir.⁶ "Hac Yolları Emîrlîği" şeklinde isimlendirilen bu makamın ilk defa Abbâsîler zamanında ortaya çıktığı söylenebilir. Hac emirinin yardımcısı olarak kabul edilebilecek bu yeni vazifeyi icra eden şahsa "Hac Yolları Emîri" denilmiştir.⁷ Bu emîrin temel görevi, Kûfe-Mekke arasındaki güzergâhta yolculuk yapan hacıların can ve mal güvenliğini sağlamaktır.

Çalışmamızda, başta coğrafya ve umumî tarih kitapları olmak üzere çok sayıda kaynaktan istifade edilmiştir. Kadim kaynakların yanında Süleyman Salih Kemâl'in "Îmâratü'l-Hac fi'l-Asri'l-Abbâsî" isimli yüksek lisans tezinden yoğun bir şekilde istifade edilmiştir. Hac güzergâhları üzerindeki mola yerlerinin isimleri, bu güzergâhlarda ortaya konan hizmetler konusunda ayrıntı veren bu tez, çalışmamız sırasında baş ucu kaynağımız olmuştur.

⁴ Süleymân Sâlih Kemâl, *Îmâratü'l-Hac fi'l-Asri'l-Abbâsî* (Mekke: Câmîatü 'Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 128.

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm el-Harbî, *el-Menâsik ve emâkinü turuki'l-hac ve meâlimü'l-Cezîre*, thk. Hamed el-Câsir (Riyad: Dâru'l Yemâme, 1981), 573; Hasan b. Abdullah el-İsfahânî, *Bilâdü'l-Arab*, thk. Hamed el-Câsir (Riyad: Daru'l-Yemâme, 1968), 371.

⁶ Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullâh İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1889), 127; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'd-Türâs, 1387), 9/140; Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 172.

⁷ Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 172.

Mustafa Sabri Küçükbaşçı'nın "Abbâsîler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi", Adem Tutar'ın "İslâm Tarihinde Hac İbadetinin Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi" gibi çalışmalar da istifade ettiğimiz çağdaş eserlerden bazılarıdır.

Haccın ibadet yönüyle ilgili çok sayıda Türkçe eser ortaya konmasına rağmen yönetim tarafı ikinci plana atılmıştır. Bu anlamda Hacı Ataş tarafından kaleme alınan "Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Emirliği" (Ağustos 2021) ve Murat Eroğlu'nun doktora tezinden üretilen "Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Emirliği" (Şubat 2023) kitapları Türkçe olarak yazılan çalışmalardan bazılarıdır. Yine Hacı Ataş tarafından kaleme alınan "Hz. Peygamber'den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları" isimli makale de güzergâhlar konusunda ele alınmış çalışmalardan biridir. A. Latif Armağan'ın "XVIII. Yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller" ve Esra Doğan Turay'ın "Anadolu Hac Güzergâhı: Antakya Menzili" isimli çalışmaları Osmanlı dönemini kapsamaktadır. Burak Gani Erol'un "Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı – Kâhire'den Mekke'ye Uzanan Kutsal Yolculuk" adıyla kaleme aldığı çalışma ise Memlûkler dönemini kapsamaktadır. Kaleme aldığımız bu çalışma, Abbâsîlerin ilk asrında aktif olarak kullanılan hac güzergâhları konusunda kaleme alınan ilk Türkçe çalışmadır.

Devlet merkezinin Bağdat'a taşınmasından sonra eski ticaret yollarında herhangi bir rota değişikliği yaşanmış mıdır? Eski ticaret yollarının hac ziyaretlerine açılmasıyla birlikte bu yollarda ne tür yeni hizmetler ortaya konmuştur? Bu çalışmada yukarıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Bağdat-Mekke Hac Güzergâhı

İktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçmesiyle birlikte devlet merkezi Şam'dan Irak'a intikal etmiştir. Dolayısıyla hac kafilelerinin merkezi de Şam'dan Bağdat'a kaymıştır. Bu nakil, Bağdat-Mekke hac güzergâhı ismiyle yeni bir hac rotası da ortaya çıkarmıştır. Böylece Abbâsîler döneminde insanlar, dört farklı hac yolunu takip ederek Mekke'ye ulaştılar. Bunlar arasında Bağdat'tan yola çıkan kabile, resmî hac kafilesidir; bu yüzden en görkemli ve kalabalık kabile de genellikle budur. Çünkü Halife tarafından tayin edilen hac emîri bu şehirde toplanan kafilelere önderlik yapardı. Ayrıca

Kâbe'nin giydirilmesi için hazırlanan örtü ve Haremeyn halkına dağıtılacak hediyeler de Bağdat-Mekke kabileleriyle Mekke'ye ulaştırılırdı.

Bağdat'ın 148/766 yılında başkent olmasıyla birlikte Mekke-Kûfe yolu kuzeye doğru uzatılarak hilâfet merkezine bağlanmıştır. Yaklaşık üç milyon dinar gibi devasa bir meblağ harcanarak oluşturulan yeni güzergâh ile birlikte Mekke-Bağdat arasındaki yol eskisine kıyasla bir miktar kısalmıştır.⁸

Bağdat kabileleri sadece bu şehirde ikamet eden insanlardan oluşmuyordu. Fars, Horasan, Buhâra, Deylem ve Mâverâünnehir'den hacca gitmek isteyen insanlar da Bağdat'ta toplanarak kutsal beldelere yolculuk yapardı. Devlet merkezinde toplanan hacı adayları, gerekli hazırlıkları tamamladıktan sonra kendilerini bekleyen uzun yolculuğa çıkardı.⁹ Civar beldelerden hacca gitmek isteyen Müslümanlar, Bağdat'ta toplanacak olan resmî hac kabileleriyle buluşmak için kendi şehirleri ile Bağdat arasındaki ticaret yollarını kullanmış olmalıydılar.

Bağdat-Mekke hac güzergâhı "Câde Yolu" (طريق الجادة) olarak da bilinirdi.¹⁰ Irak hacıları Bağdat'ta toplanıp alışverişlerini yaptıktan sonra buradan hareket ederdi.¹¹ Bağdat şehri inşa edilmeden önce kanaatimize Irak hacıları, Bağdat'tan sonraki durak olan Kûfe'de toplanıyor ve buradan hareket ediyordu. Bilindiği gibi Kûfe Hz. Ömer zamanında askerî üs olarak inşa edilmiş; fetihler sona erince de sivil yerleşime açılmıştır. Dolayısıyla Kûfe'nin inşası ile birlikte Mekke-Kûfe hac güzergâhı ile yeni bir rotanın

⁸ Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medîne Tarihi* (İstanbul: Yeditepe, 2007), 168.

⁹ Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 128.

¹⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, thk. Esad Dâgir (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 2/358; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Şam: Dârü'r-risâle el-Âlemiyye, 1434), 18/38; Takıyyüddîn Fâsî, *Şifâ'ü'l-ğarâm bi-ahbâri'l-Beledi'l-harâm* (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmîyye, 2000), 1/40.

¹¹ Bağdat şehri Ebü Ca'fer el-Mansûr zamanında, onun emriyle inşa edilmiştir. Şehrin inşasına 145/762 yılında başlanmış ve 149/766 yılında tamamlanmıştır. Mansûr zamanında Bağdat inşa edilene kadar muhtemelen hacılar, Kûfe'de toplanıyor ve bu şehirden hareket ediyordu. Taberî, *Târîh*, 7/614; Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/441.

oluşturulduğu söylenebilir. Ardından Bağdat'ın inşası ile birlikte Kûfe ile Bağdat arasında yeni bir güzergâh daha ortaya çıkmıştır.

Hac emirinin önderliğinde Bağdat'tan yola çıkan hac kafilesinin bir sonraki durağı Kûfe'dir. İki şehir arasındaki mesafe yaklaşık 3 merhale¹² veya 30 fersah¹³ uzunluğundadır.¹⁴ Bir fersah yaklaşık 5,5 kilometre olarak ölçüldüğüne göre hacılar, Kûfe'ye gelinceye kadar yaklaşık 170 km'lik bir mesafeyi tamamlamıştır.¹⁵ Bağdat ile Kûfe arasındaki yol güzergâhında bolca yerleşim yeri, tatlı su kaynakları ve pazar yerleri bulunduğu için bu yolculuğun güvenli ve kolay olduğu söylenebilir. Az önce verilen mesafeler göz önüne alındığında hacılar, 4-5 günlük bir yolculuktan sonra Kûfe'ye ulaşmış olmalıdır. Bağdat-Kûfe arasındaki yolda halifeler ve hac emirleri tarafından hatırı sayılır düzeyde imar ve iskân faaliyetleri yürütülmüştür. Mola yerleri hakkında verilen bilgilerden bu durum net olarak anlaşılmaktadır. Bu yol resmî hac kafilesini tarafından sıkça kullanılan bir güzergâh olduğu için buraya itina gösterilmesi doğaldır.

Kûfe, Bağdat'tan sonra hacıların buluştuğu ikinci şehirdir. Kûfe'ye yakın şehirlerde yaşayan hacılar, burada Bağdat'tan gelen kafilelerle buluşur; bir süre dinlenip alışverişlerini yaptıktan sonra nihai hedef olan mukaddes topraklara doğru hareket ederdi.¹⁶ Kûfe, kalabalık şehirlerden biri olduğu için çevre beldelerden hacca gidecek olan Müslümanların diğer bir toplanma merkezi durumundadır.

¹² Merhale: Bir merhale bir konaklık yani bir yolcunun orta bir yürüyüşle bir günde gidebileceği mesafedir. 1 merhale aynı zamanda 10 fersahdır. 1 fersah ise 5.544 metre olduğuna göre 1 merhale yaklaşık 55 km'dir. Bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1901), 1322; Mehmet Erkal, "Seferle İlgili Mesafe Ölçüleri", *Seferlilik ve Hükümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 156.

¹³ Fersah: 3 mil uzunluğundaki mesafeye eşittir. Bir mil 1.848 m olduğuna göre bir fersah $3 \times 1.848 = 5.544$ metredir. Walther Hinz, "İslâm'da Ölçü Sistemleri", çev. Acar Sevim, *Türklük Araştırmaları Dergisi* 5 (1989), 76; Yusuf Halaçoğlu, "Fersah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/412.

¹⁴ Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Büldân* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1422), 145; Muhammed b. Abdullah el-Himyârî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 1980), 501.

¹⁵ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Bursaîd: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 4/74.

¹⁶ Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 130-131.

Kûfe'den ayrılan hac kabilelerinin bir sonraki durağı Kâdisiye'dir. Bu iki şehir arasındaki mesafe ise yaklaşık 15 mildir.¹⁷ Muhtemelen hacılar bu mesafeyi bir günde kat etmişlerdir. Hacıların bir sonraki durağı ise 6 mil¹⁸ mesafedeki Uzeyb'tir (العذيب).¹⁹ Burada bir süre dinlendikten sonra harekete geçen hacıların sonraki durağı Muğîse'dir (المغينة). Uzeyb ile Muğîse arasındaki mesafe ise yaklaşık 24 mil olarak aktarılmıştır.²⁰ Hacıların Muğîse'den sonraki konaklama yeri ise 32 mil uzaklıkta yer alan Kura' (القرعاء) mevkiidir.²¹ Hac kabileleri buradan, 24 mil mesafede yer alan Vâkîsa'ya (واقصة) hareket ederek yolculuğuna devam ederdi.²² Buradan sonra hacılar, 29 mil uzaklıkta yer alan Akabe'de (العقبة) konaklar.²³ Bir sonraki menzil ise Ka' (القاع) mevkiidir. Buranın Akabe'ye uzaklığı ise 24 mil olarak bildirilmiştir.²⁴ Kalabalık nüfusu ile Zübâle (زبالة), hac kabilelerinin bir sonraki durağıdır ki buranın bir önceki durağa uzaklığı 18²⁵ veya 24 mildir.²⁶ Hac kabilelerinin Zübâle'den sonraki mola yeri Şükûk'tur (الشقوق).²⁷ Zübâle ile Şükûk arasındaki mesafe İbn Hurdâzbih'e göre 18 mil,²⁸ Hemdânî'ye göre 19 mil,²⁹ İbn Rüste'ye göre ise 21 mildir.³⁰ Buradaki ölçü farklılıkları müelliflerin istifa ettiğii eserlerden kaynaklanabileceğii gibi mil ölçüsündeki farklılıktan da kaynaklanmış

¹⁷ Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/291.

¹⁸ Mil: 1 mil 1.848 metredir. Bk. Erkal, "Seferle İlgili Mesafe Ölçüleri", 160.

¹⁹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 185; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, 4/90; Ebû Abdillâh Muhammed el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâtâk fi'htirâkı'l-âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 1/383; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/92.

²⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/92.

²¹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

²² Ebû Alî Ahmed İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise* (Beyrüt: Şâmîle Zehebiyye, 1892), 172.

²³ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/134.

²⁴ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefise*, 172; Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdânî, *Şifatü Cezîreti'l-Arab* (Leydan: Matbaatu Burîl, 1884), 183.

²⁵ el-Hemdânî, *Şifatü Cezîreti'l-Arab*, 183.

²⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

²⁷ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

²⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

²⁹ el-Hemdânî, *Şifatü Cezîreti'l-Arab*, 183.

³⁰ İbn Rüste, *el-A'lâku'n-Nefise*, 172.

olabilir. Zira mil ölçüsü için 1.609 metre ile 1.848 metre arasında değişen rakamlar kullanılmaktadır.

Şükûk'ta bir süre dinlendikten sonra hac kafilesi Bittân'a (البطان) doğru yola çıkardı. Bu iki mola yeri arasındaki mesafe ise 24 mildir.³¹ Hacıların bir sonraki durağı ise, 29 mil uzaklıkta yer alan Sa'lebiyye'dir (الثعلبية).³² Buradan sonra hacılar, 32 mil mesafedeki Huzeymiyye (الخرزيمية) tarafına doğru hareket ederdi.³³ Sonraki mola yeri 24 mil uzaklıktaki Ecfer (الاجفر) mevkiidir.³⁴ Mezkûr yerden sonraki mola yeri 28 mil uzaklıkta yer alan Feyd'dir (فيد).³⁵ Hacılar, Feyd şehrinde alış veriş yapma ve dinlenme imkânı bulurdu; zira bu şehir mescidi, çarşısı ve su kaynaklarıyla bilinen bir yerdir.³⁶ Hacı adayları, Feyd gibi imar ve iskân imkânı geniş olan şehirlerde hem dinlenir hem de eksiklerini tamamlardı.

Hacılar, Feyd şehrinde yeterince istirahat ettikten sonra 24 mil uzaklıkta yer alan Tûz (توز) menziline doğru hareket ederdi.³⁷ Hacıların bir sonraki mola yeri 20 mil uzaklıktaki Semîrâ (سميراء) mevkiidir.³⁸ Semîrâ'dan sonra yola koyulan hac kafilesi 23 mil mesafe kat ettikten sonra Hâcir'de (الحاجر) konaklardı.³⁹ Hacıların bir sonraki durağı 28 mil mesafedeki Ma'de'n-Nukra'dır (معدن النقرة).⁴⁰ Burası, Basra ve Kûfe hacılarının toplandığı büyük bir köydür.⁴¹ Burada yol ikiye ayrılır, hacılar iki yoldan birini tercih ederdi. Resûlullah'ın (s.a.v.) Mescidi'ni, tavaftan önce ziyaret etmeyi tercih eden hacılar Medine yönünde yola devam eder; Mescid ziyaretini sonraya bırakmak isteyenler ise Mekke yönüne doğru yola çıkardı.⁴² Mekke tarafına

³¹ el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 184.

³² İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

³³ İbn Rüste, *el-A lâku'n-Nefîse*, 172; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/370.

³⁴ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

³⁵ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 184.

³⁶ Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 135.

³⁷ el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 184.

³⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 127.

³⁹ el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 184.

⁴⁰ el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 184.

⁴¹ el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müştâk*, 1/163.

⁴² Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 142.

devam eden kafilenin bir sonraki durağı Muğîsetü'l-Mâvân'dır (مغیثة الموان).⁴³ İki mola yeri arasındaki mesafe ise 27 mil olarak belirtilmiştir.⁴⁴

Haftalardır yol alan hac kafilesi artık Medine'ye yaklaşmıştır. Medine'ye bağlı bir köy olan Rebeze (الريضة) hacıların bir sonraki durağıdır.⁴⁵ Rebeze'de bol miktarda su kaynağı vardır ve bir önceki mola yerine 24 mil mesafede yer almaktadır.⁴⁶ Hac kafilesi buradan ayrıldıktan sonra Ma'dinü Benî Süleym'de (معدن بنى سليم)⁴⁷ mola verirdi. Burada su kuyuları ve gölet bulunmaktadır ve Rebeze'ye 19 mil mesafededir.⁴⁸ Adı geçen yerden hareket eden hac kafilesinin bir sonraki mola yeri Selîle'dir (السليلة).⁴⁹ Kendisinden önceki mola yeri ile arasındaki mesafe belirtilmemiş; ancak, Rebeze ile Selîle arasındaki mesafe 26 mil⁵⁰ olarak aktarılmıştır. Selîle'de bir süre dinlenen hac kafilesinin bir sonraki durağı el-Amk'tır (العمق). Bu iki mola yeri arasındaki mesafe 26 mildir.⁵¹ Bundan sonraki durak ise Üfâ'ıye'dir (أفاعة).⁵² Buranın suyu azdır ve bir önceki mola yerine 32 mil uzaklıktadır.⁵³ Hacıların bir sonraki mola merkezi Meslah'tır (المسلاح).⁵⁴ Meslah'ta bol miktarda su bulunmaktadır ve kendisinden önceki mola yerine 34 mil mesafede yer almaktadır.⁵⁵ Gamra (الغمرة), hac kafilesinin Meslah'tan sonraki durağıdır.⁵⁶ Buranın da suyu boldur ve Meslah'a 20 mil uzaklıkta yer almaktadır.⁵⁷ Bir sonraki durak ise Zâtürk (ذات عرق) menzildir. Söz konusu yer kalabalık nüfusu, büyük bir mescidi ve suyunun bolluğu ile bilinen bir yerleşim

⁴³ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 150.

⁴⁴ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

⁴⁵ el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 266.

⁴⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

⁴⁷ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 150.

⁴⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

⁴⁹ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 150; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/243.

⁵⁰ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/243.

⁵¹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

⁵² el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/226.

⁵³ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

⁵⁴ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 150.

⁵⁵ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 186.

⁵⁶ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 150.

⁵⁷ el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 185.

yeridir.⁵⁸ İki yer arasındaki mesafe ise 26 mil olarak belirtilmiştir.⁵⁹ Zâtürk'in başka bir özelliği de hacıların burada ihrama girmesidir.⁶⁰ Hac kafilesinin bir sonraki durağı Bustân-ı Benî A'mir (بستان بنی عامر) beldesidir. Adı geçen yer, kalabalık bir nüfusa sahiptir ve suyu da boldur; kendisinden önceki mola yeri ile arasındaki mesafe ise 22 mildir.⁶¹ Burada bir süre dinlendikten sonra yoluna devam eden kafilenin son durağı artık Mekke'dir.⁶² Mola yerleri hakkında verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kûfe-Mekke arasındaki bazı duraklarda su kıtlığı yaşanmaktadır. Abbâsî iktidarı her ne kadar bu yola özen gösterse de zaman zaman temel ihtiyaçlarda bile bazı sıkıntılar yaşanmaktadır.

Bağdat'tan yola çıkıp Kûfe'den yola devam eden hacıların Mekke yolcuğu bahsi geçen güzergâh ile tamamlanmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi Ma'de'n-Nukra'da (معدن النقرة) yol, biri Mekke tarafına diğeri ise Medine yönüne doğru olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Mekke tarafına devam edenlerin güzergâhı verilmiş ancak Medine'ye devam edecek olanların güzergâhı verilmemişti. Dolayısıyla bundan sonra Ma'de'n-Nukra'dan Medine tarafına ayrılan kafilelerin güzergâhı verilecektir.

Ma'de'n-Nukra'dan Medine yönüne gidecek olan kafilenin bir sonraki durağı Useyle'dir (العُسَيْلَةُ).⁶³ Bu iki belde arasındaki mesafe 26 mildir.⁶⁴ Buradan sonraki mola yeri ise 36 mil uzaklıkta yer alan Batnu Nahle'dir (بَطْنُ نَحْل). Buranın suyu bol ve nüfusu da kalabalıktır.⁶⁵ Hac kafilesinin bir sonraki mola yeri Taraf (الطرف) menzildir. Taraf, kendisinden önceki mola yerine 22 mil mesafede yer almaktadır.⁶⁶ Adı geçen yerden ayrılan hac kafilesini, nihayet

⁵⁸ el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 256.

⁵⁹ İbn Rüste, *el-A lâku'n-Nefise*, 176.

⁶⁰ Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 141.

⁶¹ İbn Rüste, *el-A lâku'n-Nefise*, 176.

⁶² Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 141.

⁶³ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/125.

⁶⁴ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 187; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 184.

⁶⁵ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 128; el-Ya'kûbî, *Büldân*, 151; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 184; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 1/163.

⁶⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 128; İbn Rüste, *el-A lâku'n-Nefise*, 177; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/31.

35 millik bir yolculuktan sonra Medine'ye (المدينة) ulaşırdı.⁶⁷ Hacılar, Medine'de Mescid-i Nebvî'yi ziyaret edip bir süre dinlendikten sonra Mekke'ye hareket ederdi.

Medine'den yola çıkan kafilenin ilk durağı 6 mil uzaklıktaki Şecere'dir (الشَّجَرَة).⁶⁸ Allah Resûlü burada durur ve ihrama girerdi.⁶⁹ Şecere'de ihrama giren hacıları 12 mil mesafedeki Melel (مَلَلٌ)⁷⁰ beklemektedir. Melel'den sonraki durak ise 19 mil uzaklıkta yer alan Seyyâle'dir (السَّيَّالَة).⁷¹ Mezkûr yerden sonraki mola yeri 34 mil uzaklıkta bulunan Ruveyse (الرَّوَيْسَة) mevkiidir.⁷² Adı geçen yerden sonraki durak Sükyâ'dır (السُّقْيَا) ve kendisinden önceki mola yerine 36 mil mesafede yer almaktadır.⁷³ Hac kafilesinin bir sonraki durağı 29 mil uzaklıktaki Ebvâ (الأَبْوَاء) köyüdür.⁷⁴ Ebvâ'dan sonraki durak ise 27 mil uzaklıktaki Cuhfe (الْحِجْفَة) beldesidir.⁷⁵ Cuhfe, çok sayıda su kuyusunun ve bir de su deposunun bulunduğu büyük bir köydür. Bu köyde, kalenin içinde evler ve çarşı da mevcuttur. Aynı zamanda burası Medine'ye uğramadan, doğrudan Mekke'ye gelen Şam ve Mısır hac kabilelerinin ihrama

⁶⁷ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 128; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 177; Muvafakiddîn Ebî Muhammed İbn Kudâme, *et-Tebyîn fi Ensâbi'l-Kuraşiyîn*, thk. Muhammed Nâyif ed-Düleymî (Bağdat: Menşûrâtü'l-Mücemmâ el-İlmî, 1982), 80; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 143.

⁶⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 177; İbn Kudâme, *et-Tebyîn*, 80.

⁶⁹ Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 143.

⁷⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 177; İbn Kudâme, *et-Tebyîn*, 80; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/194.

⁷¹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130; el-Ya'kûbî, *Büldân*, 152; Muhammed b. Eyyûb el-Bekrî, *Mu'cemü me'stace min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzi* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 3/769.

⁷² İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 178; el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 333.

⁷³ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müştâk*, 1/142; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/228.

⁷⁴ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 130-131; el-Ya'kûbî, *Büldân*, 152; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezireti'l-Arab*, 184; el-Bekrî, *Mu'cemü me'stace min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzi*, 3/954.

⁷⁵ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131; el-Ya'kûbî, *Büldân*, 152; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müştâk*, 1/142; el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 1/156.

girdikleri yerdir. Eğer kabile Medine'ye uğramışsa onlar Zülhuleyfe'de ihrama girerdi.⁷⁶ Hacıların Cuhfe'den sonraki durağı Kudeyd (كُديد) köyüdür ki burası, Cuhfe'den 27 mil uzaklıktadır.⁷⁷ Mezkûr yerden sonraki mola yeri 24 mil mesafede bulunan Uşfân'dır (عسْفَان).⁷⁸ Bir sonraki mola yeri 33 mil mesafedeki Batn-ı Mur (بطن مر) mevkiidir.⁷⁹ Nihayet Bağdat kafilesinin son durağı olan Mekke'ye (مكة) hacılar, 16 mil daha yol kat ederek ulaşırdı.⁸⁰

Böylece Bağdat'tan yola çıkarak Mekke'ye ulaşan hac kafilesi İbn Hurdâzbih'e göre 827 mil (1.528 km) yol kat etmiştir.⁸¹ Günümüz verileriyle ölçüldüğünde Bağdat ile Mekke arası yaklaşık 1.910 km'dir. Eski kaynakların verileriyle yeni veriler arasında yaklaşık 500 km'lik bir fark oluşması, Bağdat-Mekke arasındaki mesafenin gerçekte daha fazla olduğu sonucunu doğurmaktadır. Zira, günümüz şartlarındaki ölçümlerin daha sağlıklı olduğu söylenebilir. Abbâsîler döneminde insanların daha kestirme yolları kullanma ihtimali göz önüne alınsa bile aradaki fark çok fazladır. Dolayısıyla Bağdat'tan yola çıkan hacıların en az 1600-1700 km bir yol kat ettikten sonra ancak Mekke'ye ulaştığı söylenebilir. Bu yolculuğu gün bazında hesaplayacak olursak, her gün 50 km yol alındığı var sayıldığında, Bağdat hacılarının 40-45 gün süren bir yolculuğu göze almaları gerekmektedir.

Yukarıda bahsi geçen Bağdat-Kûfe-Mekke yoluna alternatif olarak kullanılan Bağdat-Basra-Mekke yolu da vardır; ancak bu yol, yukarıda ayrıntılarıyla aktarılan güzergâh kadar kullanışlı ve güvenli değildir. Bu yüzden "Câde Yolu" olarak da bilinen Bağdat-Kûfe-Mekke yolu hac emirlerinin ve tüccarların tercih ettiği bir güzergâhtır.⁸²

2. Şam-Mekke Hac Güzergâhı

Şam, çevre belde ve şehirlerden hacca gitmek isteyen Müslümanların toplanma merkezidir. Başlarında emirleri bulunan hac kabileleri Şam'da buluşur, yol malzemelerini temin ettikten sonra liderlerinin nezaretinde

⁷⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 145.

⁷⁷ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131; el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 1/454.

⁷⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 185.

⁷⁹ İbn Hurdâzbih *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 146.

⁸⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 131; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 178; İbn Kudâme, *et-Tebyîn*, 81; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 146.

⁸¹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 132.

⁸² Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 147.

kutsal beldelere doğru yola çıkardı.⁸³ Hac kafilesinin Şam'dan sonraki ilk durağı Sanemeyn (الصنمين) köyüdür. Burası, Şam'a iki merhale (yaklaşık 100 km) uzaklıktadır.⁸⁴ Kafilenin sonraki durağı Kays kabilesi mensuplarının yaşadığı Ezriâ't (أذرعات) beldesidir.⁸⁵ Ezriâ't, Şam'a dört günlük mesafededir.⁸⁶ Bu belde tatlı suyu ile meşhur olduğu için hac kafilesini burada suyunu tazeler ve bir süre dinlenirdi. Kafilenin bir sonraki mola yeri Zerkâ (الزرقاء) beldesidir. Hacılar, binek hayvanlarını burada bir ya da iki gün dinlendirdikten sonra yoluna devam ederlerdi.⁸⁷ Zerkâ, Amman'ın 12 km kuzeyinde; Şam'a ise 203 km uzaklıktadır.⁸⁸

Hacıların Zerkâ'dan sonraki mola yeri Kastal'dır (القسطل) ki burası Belkâ (البلقاء) yakınlarında bir beldedir.⁸⁹ Kastal'dan sonra hac kafilesini Kibâl (قبائل) denen yerde mola verirdi.⁹⁰ Mezkûr yerden sonra Belkâ (البلقاء) köyü,⁹¹ daha sonra da Hafır'de (حفير)⁹² dinlenen hac kafilesini yönünü Ma'an (معان) tarafına çevirirdi. Burası, Hicâz topraklarına giriş ve çıkış yeridir. Hacılar burada üç gün dinlenir, gidiş ve dönüş yolunda Haremeyn halkına dağıtacakları paraları da burada hazırlardı. Buranın halkı bir yıl boyunca hac mevsimini bekler ve hacılardan alacakları paralar ile geçinirlerdi.⁹³ Bu bilgiden anlaşıldığı kadar bazı bölge halkları hacılardan alacakları hediyeleri geçim kaynağı olarak kullanmaktadır. Ancak bu durum alışkanlık hâline gelecek; sonraki

⁸³ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653.

⁸⁴ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653; Abdulkadir b. Muhammed el-Cezîrî, *Dürrerü'l-ferâidi'l-munazzama fî ahbâri'l-hâc ve tarîkı Mekketel-muazzama*, thk. Hamed el-Câsir (Riyad: Dâru'l Yemâme, 1983), 1/399.

⁸⁵ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 164.

⁸⁶ Ebü'l-Kâsim Muhammed İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1938), 1/187.

⁸⁷ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653; Muhammed b. Abdullah el-Müsevî, *Rihletü's-Şitâi ve's-Sayf*, thk. Muhammed Saîd Tantavî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1385), 232.

⁸⁸ Seyyid Abdülmecîd Bekir, *el-Melâmihi'l-Coğrâfiyye li durûbi'l-Hacîc* (Cidde: Tihâme, 1981), 186.

⁸⁹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/347.

⁹⁰ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/303; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653.

⁹¹ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653.

⁹² Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 149.

⁹³ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/153; el-Müsevî, *Rihletü's-Şitâi ve's-Sayf*, 232.

dönemlerde hacılardan haraç alamayan bazı kabileler onları yağmalamayı doğal hakları olarak görecektir.⁹⁴

Ma'an'da bir süre dinlenip hazırlıklarını tamamlayan hac kafilesinin bir sonraki mola yeri Zâtülmenâr (ذَاتُ الْمَنَارِ) ismiyle anılan yerdir ki Ebû Ubeyde b. Cerrâh Şam topraklarına girerken burada konaklamıştı. Adı geçen yer Hicâz tarafından gelenlerin Şam'a giriş yaptığı ilk yerleşim yeridir.⁹⁵ Buradan sonra Muğise (المغيسة),⁹⁶ daha sonra da Serğ (سَرْغِ)⁹⁷ hac kafilesinin Tebûk yolundaki duraklarıdır. Buralardan sonra hac kafilesi Tebûk'e (تَبُوكَ) ulaşmaya kadar mola vermezdi. Tebûk ile Medine arası 12 merhale (yaklaşık 650 km), Şam ile Tebûk arası ise 11 merhale (600 km). Dolayısıyla Tebûk, Şam ile Medine'nin tam ortasında yer almaktadır. Bu şehir su kaynakları, meyve ve sebze bakımından bereketli bir yerdir. Bu yüzden hacılar yol boyunca ihtiyaç duyacakları gıda malzemelerini buradan temin ederdi. Bundan sonraki yolun bir özelliği de çetin çöl şartlarını barındırmasıdır. Hacca gidenler arasında bu yolun zorluğu dillere destandır.⁹⁸ Tebûk ile Medine arası 610 km'dir.⁹⁹ Tebûk ile Medine arasındaki güzergâh hem tehlikeli hem de coğrafi şartlar bakımından riskli bir yoldur. Abbâsî iktidarı bu güzergâhta, sürekli imar ve iskân faaliyetleri yürütse de güzergâhın çetin koşulları nedeniyle istenen düzeyde bir gelişme elde edilememiştir.

Hac kafilesinin Tebûk'ten sonraki durağı Muhdes'e'dir (المُحْدَسَةُ).¹⁰⁰ Bu belde kalabalık nüfusu, güzel iklimi, meyve ağaçları, sebzeleri, çarşı ve pazarı; mescit ve camileriyle münbit bir yerdir.¹⁰¹ Hac kafilesi Tebûk'ten sonra Akra'

⁹⁴ Ayrıntı için bk. Hacı Ataş, "Abbâsîler Döneminde Irak Hac Kafilelerine Düzenlenen Saldırıları", *Tarih ve Gelecek* 9/2 (2023), 344-355.

⁹⁵ Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 149.

⁹⁶ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653.

⁹⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/211.

⁹⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 150.

⁹⁹ Bekir, *el-Melâmihi'l-Coğrâfiyye*, 198.

¹⁰⁰ el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 1/376.

¹⁰¹ Abdullâh b. Abdilazîz el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (y.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 2/751.

(الافرع),¹⁰² daha sonra Cüneyne (الجَنِينَةُ),¹⁰³ buradan sonra da Hicr'e (الحِجْرُ)¹⁰⁴ uğradı. Hicr, Vâdi'l-Kurâ'ya bir günlük yürüyüş mesafesindedir.¹⁰⁵ Hac kafilesinin bir sonraki mola yeri Vâdi'l-Kurâ'dır (وادي القُرى). Adı geçen yerde çok sayıda köy yer almakta ve vadide hurma bahçeleri, su kuyuları ve tatlı su kaynakları da bolca bulunmaktadır. Hacılar burada iki gün dinlenirdi. Aynı zamanda burası Mısır hacılarıyla Şam hacılarının buluşma noktasıdır. Bu iki grup bundan sonra aynı yolu kullanarak kutsal mekânlara giderdi.¹⁰⁶

Sukyâ (سُقْيَا), hac kafilesinin Vâdi'l-Kurâ'dan sonraki mola yeridir ve Medine'ye uzaklığı 7 merhaledir (yaklaşık 400 km).¹⁰⁷ Kafilenin buradan sonraki durağı Ruhbe'dir (الرحبة). Söz konusu yerden sonraki mola yeri Zülmerve'dir (ذو المروة).¹⁰⁸ Mezkûr yerde mola süresini tamamlayan kafilenin bir sonraki konağı el-Mur (المُر) mevkiidir.¹⁰⁹ Yoluna devam eden kafilenin bir sonraki mola yeri Süveydâ'dır (السُّوَيْدَاء) ve burası Medine'ye iki gecelik mesafededir.¹¹⁰ Bundan sonraki mola yeri Zû Huşub (ذو حُشْب) menzildir ve burası Medine'ye bir gecelik mesafede bulunan vadinin adıdır.¹¹¹ Hac kafilesinin sonraki durağı ise Medine'dir.¹¹²

¹⁰² İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtak*, 1/376.

¹⁰³ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 653.

¹⁰⁴ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/220.

¹⁰⁵ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183.

¹⁰⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 650-653; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 151.

¹⁰⁷ İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183; Nureddin Ali b. Cemaleddin Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri Dâru'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1419), 4/92.

¹⁰⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtak*, 1/345.

¹⁰⁹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 650; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183.

¹¹⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 651; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183; İbn Kudâme, *et-Tebyîn*, 84.

¹¹¹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183; İbn Kudâme, *et-Tebyîn*, 84.

¹¹² İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 651; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183.

Şam kafilesi Medine’de ihtiyaçlarını tamamlar ve bir süre dinlenirdi. Eğer vakit sıkıntısı yoksa hacı adayları önce Mescid-i Nebevî’yi ziyaret ederdi; ancak vakit dar ise bu durumda Mekke’ye doğru yola çıkar, Mescid-i Nebevî ziyareti dönüş yolculuğuna bırakılırdı. Şam kafilesinin Medine-Mekke arasındaki güzergâhı Bağdat hacılarının takip ettiği güzergâhtan farklı değildir. Bu yüzden, tekrara düşmeme adına bu iki kutsal şehir arasındaki mola yerleri verilmemiştir.

3. Mısır-Mekke Hac Güzergâhı

Mısır diyarından yola çıkarak Mekke’ye gelecek olan Müslümanları oldukça meşakkatli bir yolculuk bekliyordu. Zira Mısır hac kafilesi sadece bu ülkeden yola çıkacak insanların dâhil olduğu bir kabile değildi. Endülüs dışında Kuzey Afrika’dan ve Afrika’nın iç bölgelerinden yola çıkan insanlar Mısır’ın el-‘Asker (Kâhire) şehrinde toplanan kabileye katılarak kutsal mekânlara yolculuk ederdi. Dolayısıyla Mısır, batısından ve güneyinden gelen hac kabilelerinin buluşma noktasıdır. Endülüs ve Mağrib’den hacca gidecek Müslümanlar, Mısır’daki toplanma yerine gelinceye kadar yüzlerce km yolu kat etmiş oluyordu ve bu insanlar aylarca sürecek yolculuğu göze almak zorundaydı. Bu yüzden bazen Muharrem ayında başlayan hac yolculuğu neredeyse tüm yıl devam edebiliyordu.¹¹³ Binlerce km’yi bulan bu yolculuğu imkânı olanlar binek hayvanlarıyla yapıyor; buna imkân bulamayanlar ise bu mesafeyi yürüyerek kat ediyordu. Bu sebeple, uzunluğu göz önüne alındığında Mısır-Mekke hac güzergâhının oldukça meşakkatli olduğu söylenebilir.

Recep ayı geldiğinde insanlar hacca davet edilerek yol hazırlıklarına başlanırdı.¹¹⁴ Mısır’dan ve çevre ülkelerden gelen hacılar el-‘Asker (العسكر)¹¹⁵ şehrinde toplanırdı ki esasında Mısır kafilesinin hareket merkezi de bu şehirdir. Burada hazırlıklarını tamamlayan kabilelerin bir sonraki durağı Eyle (أيلة) şehridir.¹¹⁶ Eyle’de yol ikiye ayrılırdı. Bunlardan biri karadan hacca gidenlerin kullandığı yoldur. Karadan Mekke’ye gitmek isteyen Mısır kafilesi Vâdi’l-Kurâ’da mola verirdi ki burası aynı zamanda Şam kafilesinin de mola

¹¹³ Kemâl, *İmâratü’l-Hac*, 154.

¹¹⁴ Kemâl, *İmâratü’l-Hac*, 154.

¹¹⁵ Asker: Abbâsîler’in ilk Mısır valisi Sâlih b. Ali tarafından inşa edilen bir şehirdir. Bk. el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Büldân*, 4/123.

¹¹⁶ el-Ya’kûbî, *Büldân*, 178.

yerlerinden biridir. Dolayısıyla, daha önce de zikredildiği gibi Vâdi'l-Kurâ, Mısır'dan yola çıkan hacılarla Şam hacılarının buluşma noktasıdır ve bundan sonraki güzergâh ortaktır. Diğeri ise, hacca deniz yoluyla gitmek isteyenlerin kullandığı güzergâhtır. Mısır'dan yola çıkan hacılar Kızıl Deniz'in doğusunu takip ederek 20 ile 70 km yol kat ettikten sonra Filistin hac kabileleriyle buluşur; bu iki kabile deniz yolunu kullanarak kutsal mekânlara giderdi. Güzergâhın büyük bir kısmı düzlük olduğu için Mısır hacılarının çoğu bu deniz yolunu tercih ederdi.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Mısır'dan yola çıkacak kabilelerin toplanma merkezi ve hareket noktası el-'Asker¹¹⁷ şehridir.¹¹⁸ Burada hazırlıklarını tamamlayan hacıların sonraki durağı el-Cubb (الجُب) mevkiidir. Cubb, Kâhire yakınlarında bir köydür ve buraya uzaklığı yaklaşık 6 mildir.¹¹⁹ Kafilenin buradan sonraki durağı ise Büveyb (البُوَيْب) beldesidir. Hicâz tarafından gelenlerin Mısır'a girdiği kapı olduğundan buraya, "kapıcık" anlamına gelen bir isim verilmiştir.¹²⁰ Kendisinden önceki mola yerine uzaklığı 1 merhaledir (55 km). Burası, iki küçük dağ arasında bir geçitte yer almaktadır. Aynı şekilde bu geçit, Hicâz'a gitmek isteyen Mısır halkının da çıkış kapısı konumundadır.¹²¹ Kafilenin bir sonraki durağı 1 merhale (55 km) uzaklıkta yer alan İbn Bunduka/Bindika Menzili'dir (منزل ابن بندقة).¹²² Bundan sonraki durak yine 1 merhale mesafedeki 'Acrûd (عجروود) mevkiidir.¹²³

¹¹⁷ el-Asker: Abbâsîler'in ilk Mısır valisi Sâlih b. Ali tarafından 752 yılında inşa edilen bir şehirdir. Fustat'ın kuzeyinde kurulmuştu. Sonraları Fustat ile birleşerek Kâhire adını almıştır. Bk. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/123.

¹¹⁸ İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beirut: Dâru Sâdir, 2004), 28; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 155.

¹¹⁹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/100; Bekir, *el-Melâmihi'l-Coğrafiyye*, 104; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 155.

¹²⁰ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/512; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/285.

¹²¹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 649; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 156.

¹²² İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; Ebû Abdullah el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Kâhire: Mektebe Medibolî, 1991), 1/215; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 181.

¹²³ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-Ya'kûbî, *Büldân*, 178; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 1/345; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 181.

Kafilenin sonraki durağı 1 merhale mesafedeki Kulzüm (الْقُلْزُوم) şehridir. Bu şehirde, hacıların ihtiyaç duyacağı her şeyi bulmak mümkündür.¹²⁴ Buradan sonraki mola yeri Kürsî (الكرسي) köyüdür ki kendisinden önceki yere uzaklığı yine 1 merhaledir.¹²⁵ Kafilenin sonraki durağı Hafer'dir (الحفر); burası da kendisinden önceki menzile 1 merhale uzaklıktadır.¹²⁶ Bundan sonraki mola yeri Şam yolu üzerinde bulunan Nahl (نخل) mevkiidir.¹²⁷

Mısır kafilesinin önemli duraklarından biri Eyle (إيلة) şehridir.¹²⁸ Şehrin diğer bir adı Akabe'dir (العقبة). Bu şehir aynı zamanda Mısır, Filistin, Mağrib ve sınır boylarından (الغور)¹²⁹ gelen hacıların buluşma noktasıdır. Hacıların ihtiyaç duyacağı bütün malzemeleri burada bulmaları mümkündür. Aynı zamanda burada bol miktarda sebze ve meyve de yetişmektedir. Buranın halkı karışıktır; farklı millet ve dinden insanlar burada yaşamaktadır. Yine burada Müslümanların namazlarını kılablecekleri bir mescit bulunmaktadır. Eyle/Akabe'de yol ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri, Şam-Medine güzergâhını kullanan hacıların da geçtiği Vâdi'l-Kurâ yoludur; diğeri ise, doğrudan Mekke'ye bağlanan sahil yoludur.¹³⁰

Eyle'de buluşarak bir süre burada dinlenen hacıların bir sonraki durağı Aynûne (عينونا) köyüdür.¹³¹ Adı geçen köyden sonraki mola yeri es-Salâ (الصلا)

¹²⁴ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/387; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 156.

¹²⁵ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtak*, 1/345; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/451.

¹²⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 649; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183.

¹²⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/276; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 157.

¹²⁸ Eyle: Fustat (Kâhire) ile Mekke arasında, Kızıldeniz'e nazır bir şehirdir. Burası Şam beldelerinden kabul edilirdi (Günümüzde Ürdün Sınırları içerisinde). el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/292.

¹²⁹ الغور/الغور : Sınır boylarında bulunan beldelere verilen genel bir isimdir. Örneğin, Şam sınır beldesi, Endülüs sınırı, Anadolu sınırı gibi. (Muhtemelen burada kastedilen Endülüs ve Anadolu sınır beldeleridir.) el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/79; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996), 3/1742.

¹³⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 150; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183; el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 99-100; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 158.

¹³¹ Aynûne: Mısır hacılarının kullandığı bir sahil köyüdür. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/176.

mevkii,¹³² daha sonra da tatlı suyu ile meşhur Nebk (النبك) köyüdür.¹³³ Mezkûr yerden sonraki mola yeri, yine tatlı su kuyuları ve farklı türden ağaçlarıyla Dabbe (دَبْبَةُ) köyüdür.¹³⁴ Söz konusu yerden sonraki durak Kızıldeniz sahilinde yer alan 'Avnîd (العَوْنِيد) menzildir.¹³⁵ Kafilenin sonraki durağı el-Vech (الوجه) menzildir ki burası Tihâme vadilerinden biridir.¹³⁶ Mısır kafilesinin sonraki durağı Münhûs'tur (منخوس). Burada inci çıkarılmaktadır.¹³⁷ Adı geçen yerden sonraki mola yeri Havrâ'dır (الحوراء). Havrâ, Hicâz sınırında bulunan bir Mısır kasabasıydı. Kızıldeniz'in doğusunda yer alan kasabada bir de liman vardı ki, bu limandan Medine'ye gitmek mümkündü.¹³⁸

Havrâ'da yeteri kadar dinlenen Mısır hacılarının bir sonraki durağı Kusaybe (القُصَيْبَةُ) vadisidir; burası, Rumların en alçak vadisiydi ve Medine ile Hayber arasında yer alırdı.¹³⁹ Mezkûr mola yerinden sonraki durak, Hayber'e 21 km uzaklıkta yer alan Bahra (البحرة) vadisidir.¹⁴⁰ Söz konusu duraktan sonra Yenbu' (ينبع) mevkiine gelinir ki burası Medine'ye 7 merhale uzaklıktadır. Tatlı suları ve bol miktarda hurma ağacı olan bu yerde hacılar üç gün dinlenirdi.¹⁴¹ Burada yeteri kadar dinlenen hacıların bir sonraki durağı Kızıldeniz kenarında bir sahil şehri olan el-Câr'dır (الجَز). Söz konusu yer, Medine'ye bir

¹³² "el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 341; İbn Kudâme, *et-Tebyîn*, 85; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 97.

¹³³ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 179; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 191; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/258.

¹³⁴ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 651; İbn Kudâme, *et-Tebyîn*, 85; el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 110; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/452.

¹³⁵ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 651-652; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/169; Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 159.

¹³⁶ Hamed el-Câsir, *el-Mu'cemü'l-coğrâfi li'l-bilâdi'l-'Arabîyyeti's-Su'ûdiyye* (Riyad: Lisânü'l-Arab, ts.), 3/1349; Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 160.

¹³⁷ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 179; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 4/1268; el-Câsir, *el-Mu'cemü'l-coğrâfi*, 3/1278.

¹³⁸ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 179; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 1/350; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/474; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/316.

¹³⁹ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 179; Safiyüddîn el-Bağdâdî, *Mirsâdü'l-İttîlâ' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl (Cîl), 1412), 3/1102; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 4/134.

¹⁴⁰ el-Ya'kûbî, *Büldân*, 179; el-Câsir, *el-Mu'cemü'l-coğrâfi*, 169; Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 161.

¹⁴¹ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 652; el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 25; el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 110; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/450.

gece ve bir gündüz yolculuk mesafesindedir.¹⁴² Buranın başka bir özelliği de Dört Halife Dönemi'nden itibaren Medine'nin liman kenti olmasıdır.¹⁴³ Mezkûr yerden sonra yol ikiye ayrılırdı; bunlardan biri, Bedir ve Safrâ (الصفراء) vadisini takip ederek ulaşılan Medine yoludur. Diğeri ise, Şam ve Mısır kabilelerinin de takip ettiği Mekke yoludur.¹⁴⁴ Mekke yolu üzerinde bulunan Cuhfe (الجحفة) Mısır ve Şam hacılarının ihrama girdiği yerdir.¹⁴⁵ Söz konusu yerden sonraki güzergâh, daha önceki başlıklarda verildiği için tekrar edilmemiştir.

Güvenlik açısından bakıldığında Bağdat-Mekke güzergâhının en tehlikeli hac yolu olduğu söylenebilir. Zira bu yolda hac kabilelerinin, isyancı grupların ve Bedevîlerin saldırıları ile karşı karşıya kalması mümkündür. Ancak Mısır-Mekke güzergâhı olarak verilen hac yolu uzunluk bakımından diğerleriyle kıyaslanmayacak bir yolculuğu beraberinde getirmektedir. Zira Endülüs topraklarından yola çıkan bir hacı adayının yaklaşık 7.000 km, Mağrib/Fas topraklarından yola çıkan bir hacının yaklaşık 5.500 km ve Kâhire'den yola çıkan kafilenin ise yaklaşık 1600 km bir yolu kat etmek zorunda olması, bu güzergâhın meşakkatini açıkça gözler önüne sermektedir. O zamanki ulaşım imkânları da göz önüne alındığında, Mağrib ve Endülüs beldelerinden hacca gitmek isteyen bir Müslümanın muhtemelen tüm yılı hac ziyareti ile geçmekteydi. Mısır-Mekke güzergâhının ikinci bir talihsizliği ise bu güzergâhın devlet merkezine de uzak olmasıdır. Bunun anlamı bu güzergâha yeterince hizmet ulaştırılamıyor olmasıdır.

Kuzey Afrika eski bir yerleşim merkezi olduğu için muhtemelen insanlar geçmişte kullanılan ticaret yollarını hac güzergâhı olarak da kullanmıştır. Dolayısıyla Endülüs ve Mağrib diyarının hacı adayları, el-'Asker'de toplanan kabile ile buluşuncaya kadar sarf ettikleri yüzlerce km'yi eski ticaret yollarını kullanarak kat etmiş olmalıydılar.

¹⁴² el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/92.

¹⁴³ Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 162.

¹⁴⁴ el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 110; el-Cezîrî, *Dürerü'l-ferâidi'l-munazzama*, 2/1202; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 162.

¹⁴⁵ Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 162.

4. Yemen-Mekke Hac Güzergâhı

Yemen'den Mekke'ye gitmek isteyen herhangi bir kimsenin kullanabileceği birkaç güzergâhtan söz edilmiştir. Bunlardan ilki, kara yolunu takip ederek Mekke'ye ulaşılabilen bir yoldur. Bu güzergâh, işçilerin tercih ettiği bir yoldur ve San'a'dan (صنعاء) başlayıp Nocrân (نجران) ve Tâif'i (الطائف) takip ederek Mekke'ye bağlanırdı.¹⁴⁶ Diğer ise, Tihâme yolu olarak bilinen ve iki kola ayrılan sahil yoludur. Bu koldan biri Kızıldeniz'in doğu sahilini takip ederek kuzeye doğru gidildiğinde Mekke'ye ulaşılabilen alternatif bir yoldur. Diğer kol ise, Buvâdî (البوادي) ile Mahâlîf (المخاليف) arasından ibaret olan düz bir yoldur.¹⁴⁷ Bu düzlük, az önce bahsi geçen kara yolu ile sahil yolunun arasından geçmektedir. Yemen hacıları, muhtemelen ulaşımı kolay olduğu için genellikle bu güzergâhı kullanmıştır. Ayrıca bu güzergâh üzerinde bulunan Yelemem (يلملم), Yemen hacılarının ihrama girdiği bir menzildir.¹⁴⁸

Yemen hacılarının hareket merkezi San'a (صنعاء) şehridir. Bu şehir eskiden beri Yemen'in yönetim merkezi olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Yemen beldelerinden yola çıkacak hac kabileleri burada toplanarak Mekke'ye doğru hareket ederdi.¹⁴⁹ Yemen kfilesinin San'a'dan sonraki mola yeri Ruhâbe'dir (الرحابة).¹⁵⁰ Ruhâbe'den sonraki durak ise el-Bevn (البون) şehridir.¹⁵¹ Kafilenin sonraki durağı Dabbâ'ayn (الضباعين),¹⁵² daha sonra Üsâfit'tir (أثافت) ki

¹⁴⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 134-136; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 643-645; İbn Rüste, *el-Alâku'n-Nefise*, 183-184; el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 28; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 163.

¹⁴⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/194; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 163.

¹⁴⁸ el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 28; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 110; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 163.

¹⁴⁹ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/843; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 303; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/425.

¹⁵⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 191; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/643; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/32.

¹⁵¹ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 303; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/70.

¹⁵² el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 303; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 164.

burası, üzümü ile meşhur bir Yemen köyü idi.¹⁵³ Kafilenin bir sonraki durağı Nakîl'dir (النقييل).¹⁵⁴ Mezkûr yerden sonraki mola yeri, bol miktarda ağacın bulunduğu Himel (همل) vadisidir.¹⁵⁵ Yemen kafilesinin bir sonraki durağı büyük bir vadi olan Kelâbih'tir (الكلابيح). Burada, kahve ve buğday ziraatı yapılırdı.¹⁵⁶ Bir sonraki mola yeri Yemen'in sahil köylerinden Mevr'dir (موز).¹⁵⁷ Kafilenin bir sonraki mola yeri Hucûr (الحجور) veya Hurud (حرض) vadisidir.¹⁵⁸ Kafilenin bir sonraki durağı Hasûf (الخصوف) köyüdür.¹⁵⁹ Söz konusu yerden sonraki durak Câzân (جازان) mevkiidir.¹⁶⁰ Yemen kafilesinin buradan sonraki mola yeri Beyş (بَيْش) vadisidir.¹⁶¹ Bundan sonraki durak ise Mekke'ye yaklaşık on günlük mesafede yer alan Asru (عسرة) beldesidir.¹⁶² Mezkûr yerden sonraki mola yeri, denize kadar uzanan Dankân (دَنْكَاُن) vadisidir.¹⁶³ Bu vadiden sonra kafilenin yeni mola yeri Kızıldeniz kenarında bir Yemen şehri olan Haly'dır (حَلْي). Bu şehir Mekke'ye yedi günlük mesafede yer almaktadır.¹⁶⁴ Sonraki mola yeri Beyd (بَيْض) mevkiidir; burası, kuzeyden

¹⁵³ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 136; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/105; el-Bağdâdî, *Mirsâdü'l-İttıla'*, 1/24; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 186.

¹⁵⁴ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 3/806; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/356.

¹⁵⁵ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 113.

¹⁵⁶ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 165.

¹⁵⁷ el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 72; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/220; el-Bağdâdî, *Mirsâdü'l-İttıla'*, 3/1331.

¹⁵⁸ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 2/439; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 73; el-Bağdâdî, *Mirsâdü'l-İttıla'*, 1/383.

¹⁵⁹ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 188; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/376.

¹⁶⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 148; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 188; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/94.

¹⁶¹ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 2/585; el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, 73; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/528.

¹⁶² İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 148; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/84; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 167.

¹⁶³ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 148; el-Ya'kübî, *Büldân*, 155; el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 1/148; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/464.

¹⁶⁴ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 148; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/297.

Yemen topraklarına giriş kapısıdır.¹⁶⁵ Yemen kafilesinin bir sonraki durağı Mukil (المقل) vadisidir.¹⁶⁶ Yemen'in başka bir vadisi olan Devka (دَوْقَةُ), hac kafilesinin bir sonraki mola yeridir ve Yelemlem (يَلْمَلَم) ile arasında üç günlük mesafe vardır.¹⁶⁸ Kafilenin bir sonraki mola yeri Mekke'ye 4-5 günlük mesafedeki Sirrayn (سِرْرَيْن) beldesidir ve burası Kızıldeniz'in kenarında yer alır.¹⁶⁹ Aynı zamanda burası sahil yolu ile Tihâme yolunun birleştiği noktadır. Buradan sonra yol ikiye ayrılır; biri Mekke'ye, diğeri ise Cidde'ye giderdi.¹⁷⁰ Kafilenin bir sonraki durağı Mekke ile Medine arasında yer alan 'Aşem (عَشَم) köyüdür.¹⁷¹ Lîs (الليث), hac kafilesinin bir sonraki durağıdır ve Mekke'ye 158 km mesafededir.¹⁷² Adı geçen yerden sonraki durak Merkûb (مَرْكُوب) vadisidir; burası, Yelemlem vadisinin arkasında yer alır.¹⁷³

Yemen hacıları artık Mekke'ye yaklaşmış ve ihrama girdikleri yer olan Yelemlem'e (يَلْمَلَم) ulaşmıştır. Yelemlem, Tihâme dağlarına verilen isimlerden biridir. Mekke'ye iki gecelik mesafede bulunmaktadır. Burası, daha önce de ifade edildiği gibi Yemen hacılarının ihrama girdiği yerdir.¹⁷⁴ Yemen kafilesinin ihrama girdikten sonra ilk mola yeri Malakân (مَلَكَان) vadisidir; bu

¹⁶⁵ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 71; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/531; Muhammed b. Ahmed el-'Akîlî, *Mu'cemü'l-Coğrâfi li'l bilâdi'l-Arabîyye es-Suûdiyye-Mihlâfi's-Süleymânî* (Riyad: Dâru'l Yemâme, 1979), 1/63; Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 167.

¹⁶⁶ Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 168.

¹⁶⁷ Yelemlem: Yemen hacılarının ihrama girdiği yerdir. el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 28.

¹⁶⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/485.

¹⁶⁹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/219; Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 168.

¹⁷⁰ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 148; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 168.

¹⁷¹ el-Hemdânî, *Sifatü Cezîreti'l-Arab*, 188; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 4/126.

¹⁷² el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Bekrî, *Mu'cemü me'stacem*, 4/1166; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/28.

¹⁷³ el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; el-Bekrî, *Mu'cemü me'stacem*, 4/1216; el-Bağdâdî, *Mirsâdü'l-İttıla'*, 3/1260; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/109.

¹⁷⁴ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-Ya'kûbî, *Büldân*, 155; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/379; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/441; el-Himyârî, *er-Raodu'l-Mî'târ*, 619.

vadi, Mekke'ye bir gecelik mesafede bulunur.¹⁷⁵ San'a'dan yola çıkan Yemen hac kafilesinin son durağı Mekke'dir.¹⁷⁶ Böylece Yemen kafilesi, diğer üç kabile ile kıyaslandığında daha kısa ve zahmetsiz sayılabilecek bir yolculuktan sonra kutsal beldeye ulaşmış olur. Her ne kadar kısa olduğu ifade edilse de San'a ile Mekke arası yaklaşık 1100 km'dir. Yemen hacıları muhtemelen bu mesafeyi o günün şartlarında ancak 22-25 günde kat etmiş olmalıdır. Genellikle develerle yapılan bu yolculuklar günlük ortalama 50-55 km yol alarak yapılabiliyordu.

Yemen-Mekke güzergâhında işçi ve tüccarlarında yoğun ilgi gösterdiği Kızıldeniz'e paralel uzanan sahil yolu tercih edilmiştir. Bu yoldaki imar ve iskân faaliyetlerinin yerel halkın gayretleriyle sağlandığı kanaatindeyiz. Zira bu rota da hilâfet merkezine oldukça uzaktadır ve yeterince hizmet sağlanması zordur. Yemen hacıları tarafından Mekke'ye ulaşmak için kullanılan sahil yolunun eskiden beri tüccarlar tarafından kullanılan ticaret yolu olduğu kanaatindeyiz.

Abbâsîlerin ilk asrıyla sınırlandırılan hac yollarında yukarıda zikredilen dört ana güzergâhtan başka rotalar tespit edilememiştir. Küçük kabileler halinde kendi imkânlarıyla hacca gitmek isteyen bazı grupların farklı alternatifler geliştirmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü, o dönemde kullanılan güzergâhlar çoğunlukla tüccarların ve işçilerin de kullandığı rotalardır. Esasında ticaret yolu olarak kullanılan güzergâhlar aynı zamanda hac yolu olarak da kullanılmıştır. Ancak bölgenin kontrolünü elinde bulunduran iktidarlar hacıların yolculuğunu sorunsuz yerine getirmelerini sağlamak amacıyla bu yollarda ilave tedbirler almıştır. Yeni su kuyularının açılması, mola yerlerinin sayısının artırılması, yol belirleyici sütunların yerleştirilmesi ilave tedbirlerden bazılarıdır.

Ülkenin farklı beldelerinden yola çıkan Müslümanların eski ticaret yollarını kullanarak Mekke'ye gitmeleri kaçınılmaz bir tercihtir. "Hac Yolu" ismiyle ortaya çıkmış yeni bir güzergâhtan söz etmek mümkün değildir. Ancak, eski ticaret yolları üzerinde yapılan hizmetler, bu yoların

¹⁷⁵ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-Hemdânî, *Şifâtü Cezîreti'l-'Arab*, 188; el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 4/1256; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 5/194.

¹⁷⁶ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 149; el-Harbî, *Menâsikü'l-hac*, 646; Kemâl, *İmâratü'l-Hac*, 170.

canlanmasına ve daha aktif hâle gelmesine sebep olmuştur. Hac ibadeti sayesinde ortaya konan ilave hizmetler ticaret yollarını daha işlek ve kolay seyredilebilir hâle getirmiştir.

Sonuç

İslâm ülkesinin henüz Hicâz sınırları içerisinde kaldığı dönemde Müslümanlar kısa sayılabilecek bir yolculukla hac mekânlarına ulaşırdı. İlk hac yolculuğu Hz. Ebû Bekir'in hac emirliğinde Medine-Mekke arasında gerçekleşmiştir. Bu güzergâh, uzun yıllar kullanıldığı için herkes tarafından bilinen bir yoldur. Dolayısıyla İslâm'ın ilk dönemlerinde Medine, Taif ve Yemen'den yola çıkan kabileler sonraki dönemlerle kıyaslandığında kısa ve zahmetsiz sayılabilecek bir yolculuktan sonra kutsal beldeye ulaşırdı.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde ülke sınırları oldukça genişlemiş, bundan mütevellit hac yolculukları da uzamış ve daha zahmetli hâle gelmiştir. Abbâsîlerin ilk döneminden itibaren Müslümanlar dört farklı güzergâhı kullanarak Mekke'ye gelmiştir. Bunlardan ilki Bağdat-Mekke hac güzergâhıdır. Bu güzergâh, birkaç özelliği bakımından diğerlerinden ayrılır: Öncelikle, Halife tarafından tayin edilen hac emiri Bağdat'tan yola çıkmaktadır. Hac emirliği bizzat Halife tarafından yürütüldüğünde bu yolun güvenliği ayrıca önem arz ederdi. Bunlara ilaveten, Kâbe'nin giydirildiği örtü, Haremeyn bölgesinde dağıtılmak üzere hazırlanmış hediye ve ihsanlar da bu kafilenin uhdesinde yer alırdı. Sayılan sebeplerden dolayı Bağdat-Mekke güzergâhı ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

Resmî hac kafilesinin yola çıktığı Bağdat-Mekke hac güzergâhında diğerlerine kıyasla daha fazla hizmet sergilendiği görülmüştür. Bu yolda, temel gıda ihtiyaçlarından mola yerlerindeki gölgeliklere kadar hacıların her türlü ihtiyacı düşünülmüştür. Ancak tüm tedbirlere rağmen bu yolun özellikle Kûfe-Medine arasındaki güzergâhında zaman zaman eksiklikler görülmüştür. Bu güzergâhın diğer bir istisnası ise Medine-Kûfe arasındaki yolda bir kısaltma yapılmasıdır. Bağdat'ın başkent olmasıyla birlikte hem Medine ile Kûfe arasındaki yolda bazı imar değişikliği yaşanmış hem de Bağdat-Kûfe istikametinde bir takım imar faaliyetleri yürütülmüştür.

Dört güzergâh arasında en uzun güzergâhın Mısır-Mekke hac yolu olduğu görülmüştür. Özellikle Endülüs topraklarından veya Mağrib'den yola çıkacak hacılar el-'Asker'de toplandıkları için halihazırda bu şehre gelinceye

kadar aylarca yolculuk yapmış oluyordu. Bu yüzden, Mısır-Mekke güzergâhını kullanan bir hacı adayı neredeyse bütün yılı hac ziyaretine ayırmak zorundaydı. Diğer bir hac güzergâhı ise, Şam ile Mekke arasındaki yoldur. Özellikle Emevîler zamanında yoğun bir şekilde kullanılan bu güzergâh Abbâsîler zamanında da etkin bir şekilde kullanılmıştır. Arabistan'ın güney tarafından yola çıkan Müslümanların kullandığı Yemen-Mekke yolu Abbâsîler döneminde kullanılan son güzergâhtır. Diğerlerine kıyasla bu güzergâhın daha kolay kat edildiği görülmüştür.

Kaynakça

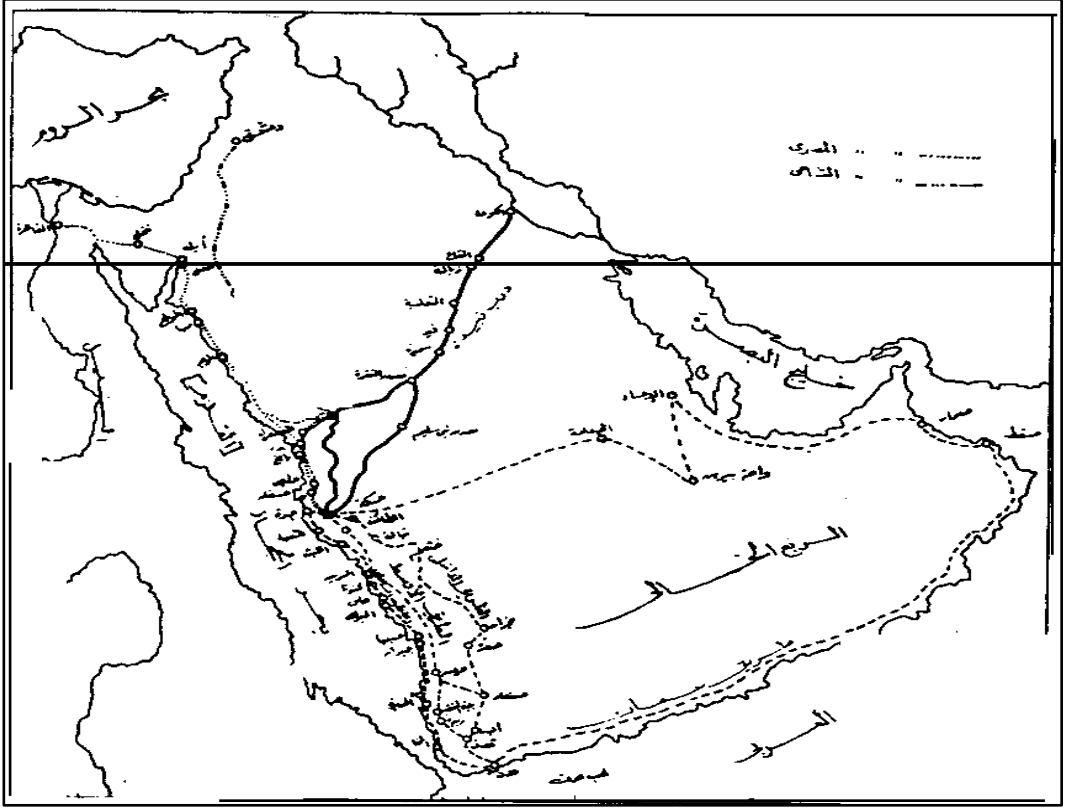
- Akîlî, Muhammed b. Ahmed el-' . *Mu'cemü'l-Coğrâfi li'l bilâdi'l-Arabiyye es-Suûdiyye-Mihlâfi's-Süleymânî*. Riyad: Dâru'l Yemâme, 1979.
- Alî, Sâlih Ahmed el-' . *el-Hicâz fi Sadri'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- Ataş, Hacı. "Abbâsîler Döneminde Irak Hac Kafilelerine Düzenlenen Saldırıları". *Tarih ve Gelecek* 9/2 (2023), 333-357. <https://doi.org/10.21551/jhf.1309848>
- Ataş, Hacı. *Hac Emirliği (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)*. Kayseri: Kimlik, 2021.
- Bağdâdî, Safiyüddîn el-. *Mirsâdü'l-İttila' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l bikâ'*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl (Cîl), 1412.
- Bekir, Seyyid Abdülmecîd. *el-Melâmihi'l-Coğrâfiyye li durûbi'l-Hacîc*. Cidde: Tihâme, 1981.
- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz el-. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. y.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Bekrî, Muhammed b. Eyyûb el-. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Câsir, Hamed el-. *el-Mu'cemü'l-coğrâfi li'l-bilâdi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*. Riyad: Lisânü'l-Arab, ts.
- Cezîrî, Abdulkadir b. Muhammed el-. *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munazzama fi ahbâri'l-hâc ve tarîkı Mekketel-mu'azzama*. thk. Hamed el-Câsir. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l Yemâme, 1983.
- Darâdke, Sâlih Mûsa. *Dirâsât fi'l-Coğrâfiyye et-Târîhiyye li bilâdi's-Şâm*. Ürdün: Vizâratü's-Sakâfe, 2012.

- Dûrî, Abdülazîz ed-. "Bağdat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Erkal, Mehmet. "Seferle İlgili Mesafe Ölçüleri". *Seferîlik ve Hükümleri*. 154-170. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Eroğlu, Murat. *Hac Emirliği (Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar)*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2023.
- Fâsî, Takıyyüddîn. *Şifâ'ü'l-ğarâm bi-ahbâri'l-Beledi'l-harâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2000.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Fersah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/412. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah el-. *Mu'cemu'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm el-. *el-Menâsik ve emâkinü turuki'l-hac ve me'âlimü'l-Cezîre*. thk. Hamed el-Câsir. Riyad: Dâru'l Yemâme, 1981.
- Hemdânî, Ahmed b. Ya'kûb el-. *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab*. Leydan: Matbaatu Burîl, 1884.
- Hinz, Walther. "İslâm'da Ölçü Sistemleri". çev. Acar Sevim. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 5 (1989), 1-82.
- Himyerî, Muhammed b. Abdullah el-. *er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 1980.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed. *Sûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1938.
- İbn Hurdâzbih, Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullâh. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Şâdır, 1889.
- İbn Kudâme, Muvafakıddîn Ebî Muhammed. *et-Tebyîn fi Ensâbi'l-Kuraşıyyîn*. thk. Muhammed Nâyif ed-Düleymî. Bağdat: Menşûrâti'l-Mücemmâ el-İlmî, 1982.
- İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed. *el-A'lâku'n-nefise*. Beyrût: Şâmile Zehebiyye, 1892.
- İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *Nüzhetü'l-müştâk fi'htirâkı'l-âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- İsfahânî, Hasan b. Abdullah el-. *Bilâdü'l-Arab*. thk. Hamed el-Câsir. Riyad: Daru'l-Yemâme, 1968.

- İstahrî, İbrâhîm b. Muhammed el-. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Kemâl, Süleymân Sâlih. *İmâratü'l-Hac fi'l-Asri'l-Abbâsî*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi*. İstanbul: Yeditepe, 2007.
- Makdisî, Ebû Abdullah el-. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Kâhire: Mektebe Medibolî, 1991.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-Târîh*. 6 Cilt. Bursaîd: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-zeheb*. thk. Esad Dâgir. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Müsevî, Muhammed b. Abdullah el-. *Rihletü's-Şitâi ve's-Sayf*. thk. Muhammed Saîd Tantavî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1385.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1901.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûsü'l-a'lâm*. 6 Cilt. Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996.
- Semhûdî, Nureddin Ali b. Cemaleddin. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri Dâru'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1419.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Şam: Dârü'r-risâle el-Âlemiyye, 1434.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'd-Türâs, 1387.
- Ya'kübî, Ahmed b. İshâk el-. *Büldân*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1422.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

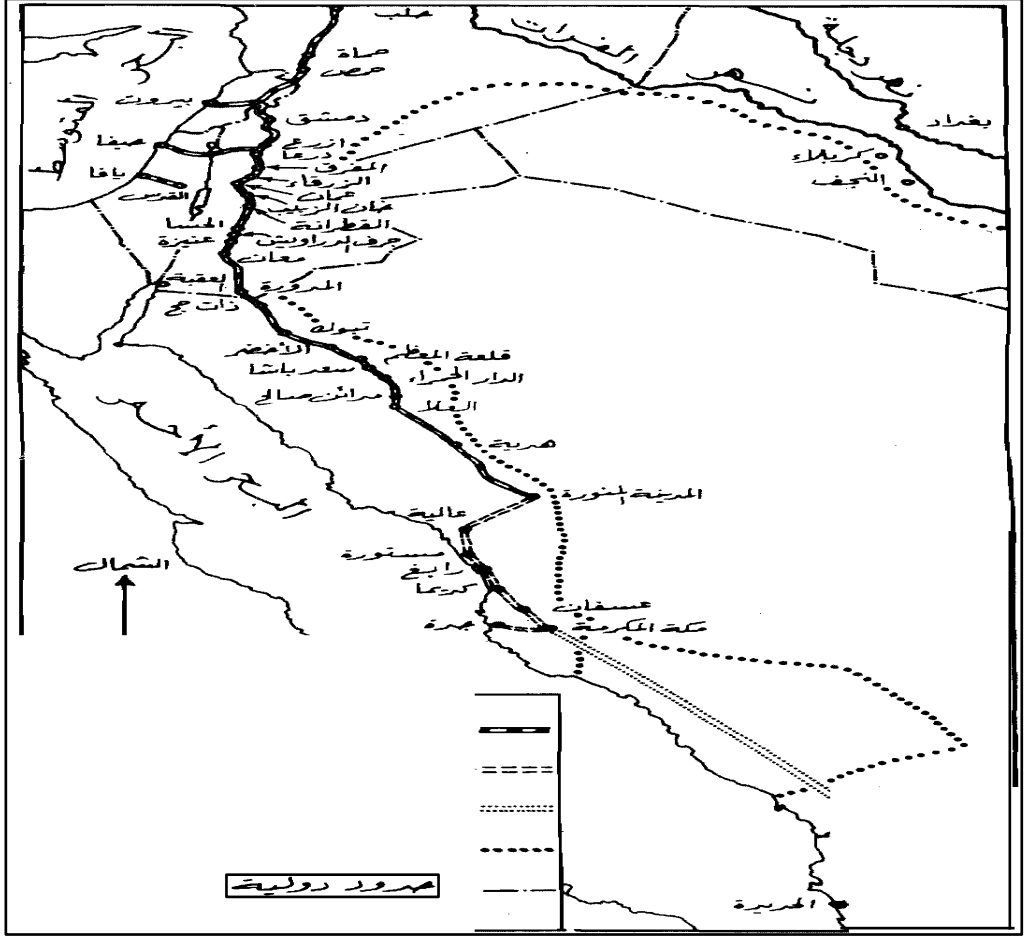
EKLER

Ek 1 : Aşağıdaki harita¹⁷⁷ hac yollarının Arabistan yarımadasındaki güzergâhlarını göstermekte, aynı zamanda dört farklı hac güzergâhı hakkında kısmî düzeyde fikir vermektedir.



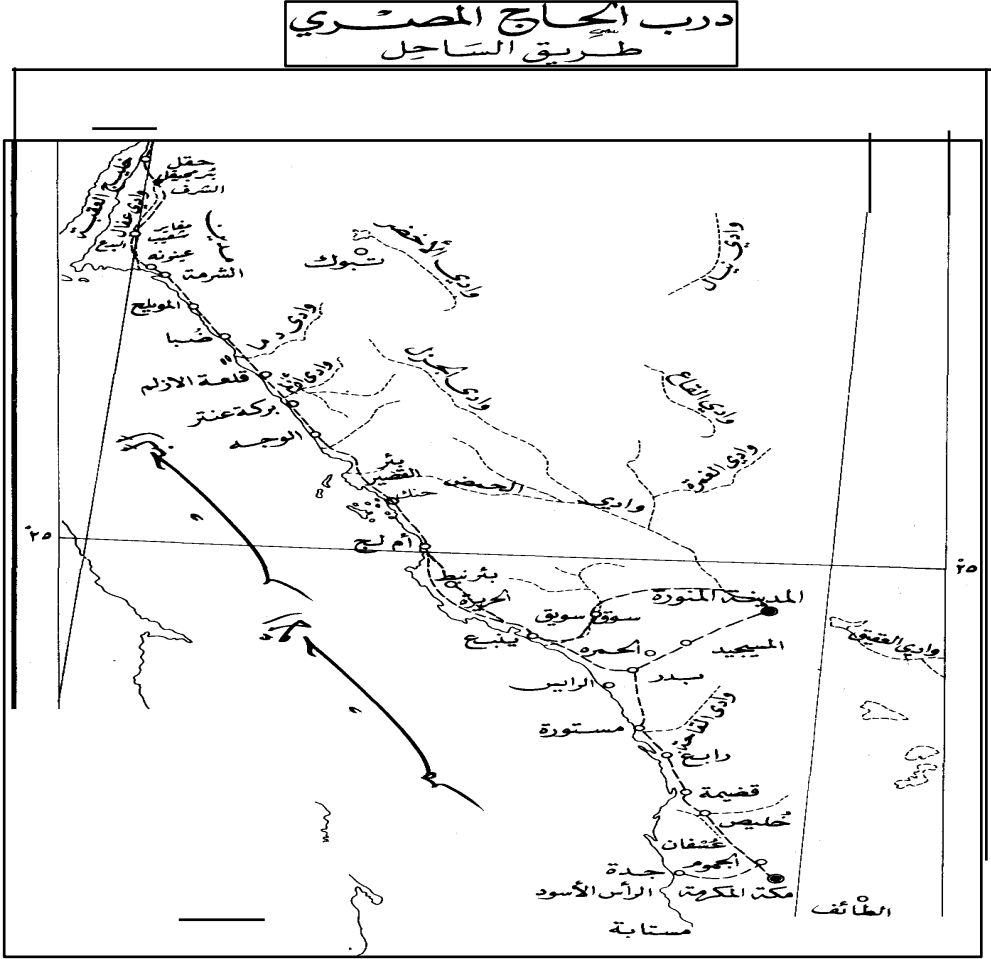
¹⁷⁷ Kemâl, *Îmâratü'l-Hac*, 325.

Ek 2: Şam-Mekke hac kabilelerinin güzergâhını gösteren harita.¹⁷⁸



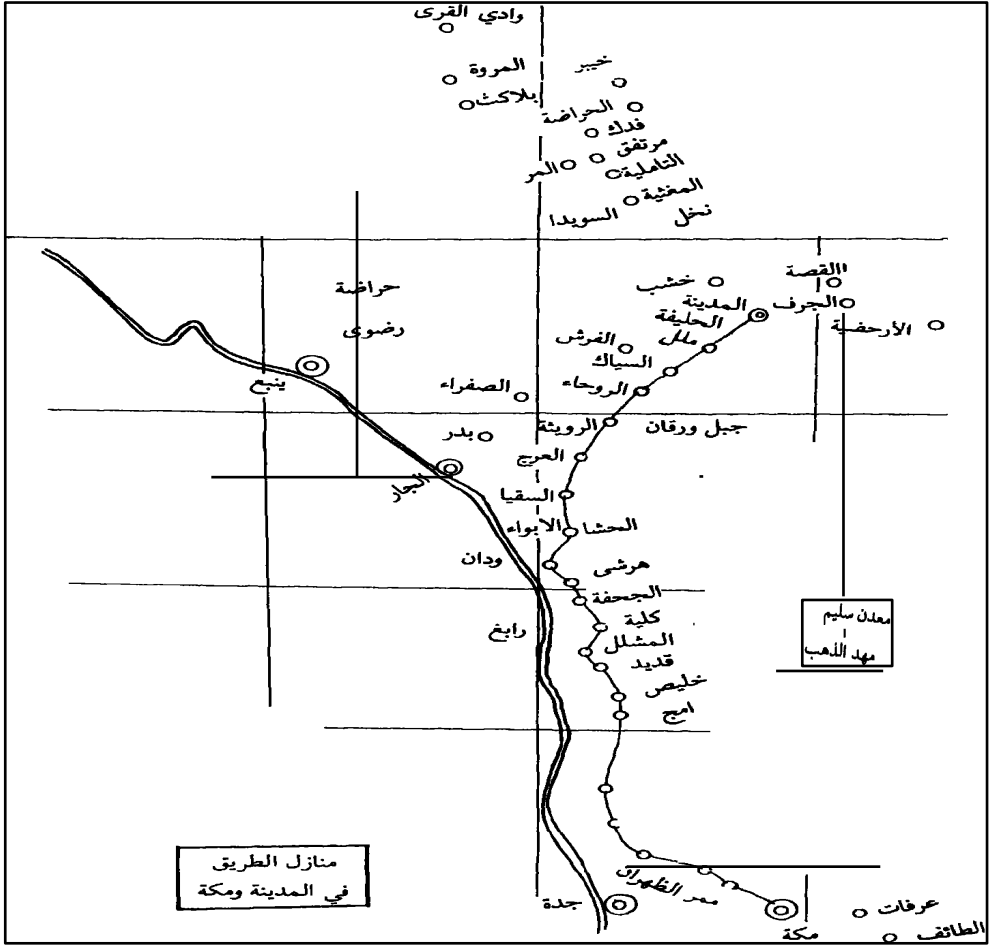
¹⁷⁸ Sâlih Mûsa Darâdke, *Dirâsât fi'l-Coğrâfiyâ et-Târîhiyye li bilâdi'ş-Şâm* (Ürdün: Vizâratü's-Sakâfe, 2012), 223.

Ek 3: Mısır-Mekke hac yolunu gösteren harita.¹⁷⁹ Bu harita, sahil yolunu takip ederek Mekke'ye gidecek hacıların güzergâhıdır.



¹⁷⁹ Bekir, *el-Melâmihi'l-Coğrâfiyye*, 127.

Ek 4: Medine ile Mekke arasındaki hac yolunu gösteren harita.¹⁸⁰ Bu güzergâh İslâm öncesi dönemden beri kullanılan hac ve ticaret yoludur.



¹⁸⁰ Sâlih Ahmed el-'Alî, *el-Hicâz fi Sadri'l-İslâm* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 278.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 262-291

İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği *el-Kelime ve's-Şey'* Vahyi

Murat Bahar

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir

Burdur, Türkiye

muratbahar25@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7694-329X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 262-291

Atıf / Cite as: Bahar, Murat. "İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği *el-Kelime ve's-Şey'* Vahyi [İsrâfil's Revelation of *al-Kelima wa al-Shay'* During the Period of Fetret al-Wahy]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 262-291.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1445016>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İsrâfil's Revelation of *al-Kelima wa al-Shay'* During the Period of Fetret al-Wahy

Abstract

According to the sources, when the Prophet met the divine message in Hira, he was frightened and worried, shared the incident with Khadija and then went to Waraqa b. Nawfal for consultation. These situations show that he had no expectation of prophethood and was unaware of the duties and responsibilities of the prophetic office. After the first revelation, the period of fetret began and revelation was interrupted for a while. When he met with the divine message again after the period of fetret, his knowledgeable/conscious and convinced attitude is noteworthy. The endeavour to understand seen in the first encounter cannot be observed in the second and third encounters. What convinced Muhammad b. Abdullah, who stated that he was afraid of being a seer and a soothsayer by saying that he was afraid of himself when he was first exposed to the revelation, to get rid of his fear and anxiety in the face of what happened until the second revelation came? It is understood from the narrations that the words of Waraqa were not so effective and informative. On the other hand, according to the narration attributed to Sha'bi (d. 104/722), one of the kibâr al-tâbiîn, İsrâfil was appointed to accompany the Prophet during the period of fetret, and he took care of his prophethood for three years and sent down the information he needed and the revelation described as *al-kelima wa al-shay'*. According to these data about the first fetret, what did the Prophet experience during the period of fetret? What is the meaning of İsrâfil's accompaniment? What is the nature of the revelation described as *al-kelima wa al-shay'*? In line with the aforementioned question(s), the first study of this research focuses on the authenticity of Zuhri's (d. 124/742) anecdote, the authenticity of Sha'bi's narration in terms of text and senad, the interpretation of the discrepancy between the narrations, the messengership of İsrâfil and the position of the revelation he brought within the types of revelation. In the first study, it was concluded that Zuhri's anecdotes were unacceptable because of the criticism of his anecdotes by the muhaddiths and the problems of authenticity of the anecdotal narration about the period of fetret. On the other hand, the fact that Sha'bi's anecdotes are accepted as authentic and reliable by muhaddiths, and that the anecdotal narration he narrated about the period of fetret is authentic and found in many sources has shown that this narration provides undeniable data about the period of fetret. Thus, the dispute between

the two narrations, which are the basic data for the understanding of the period of fetret, has been clarified in favour of Sha'bî. In this respect, in this second study, the text of Sha'bî's narration was focused on, and the method of comparative analysis of the data was applied by conducting a subject and content-centred research. The conceptual framework of fetret al-wahy, the duration of the first period of fetret, and the nature of the revelation of *al-kelima wa al-shay'* brought by Isrâfil during the period of fetret were investigated. It has been understood that the concept of fetret al-wahy semantically and etymologically refers only to the interruption of the 'Qur'anic revelation' and does not have a meaning that points to the complete cessation of divine contacts, so the concept does not carry the meaning that the Prophet was left alone during the period of fetret. In addition, as a result of examining the narrations about the period of fetret and investigating the evaluations about how long the period lasted, it was concluded that there were many periods of fetret in the history of the Qur'an, each period of fetret was of different lengths, and the first of the fetret, the period of fetret after the revelation of Surah 'Alaq, lasted for three years. After these findings, which coincide with the data presented by the narration of Sha'bî, the content analysis of the narration was turned to. As a result of the textual and content analysis, it was found out that Isrâfil was appointed as a messenger in this period, he brought an unannounced revelation, and the revelation in question was defined as *al-kelima wa al-shay'*. With this revelation, it was explained that either the 'wisdom' mentioned in the verse 'Allah has sent down to you the Book (Qur'an) and wisdom...' (Nisâ, 4/113) was sent down to the Prophet or the education/teaching for his development in terms of knowledge, deeds and manners was given; these determinations were based on narrations, commentaries and linguistic analyses.

Keywords: Tafsîr, Hadith, Sirah, Fetret, Wahy, Isrâfil, Sha'bî.

İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği *el-Kelimete ve's-Şey'* Vahyi Öz

Kaynaklara göre Resulullah Hira'da ilâhî mesajla tanıştığında korkmuş, endişeye kapılmış, hadiseyi Hz. Hatice ile paylaşmış, sonra Varaka b. Nevfel'e giderek istişarede bulunmuşlardır. Bu durumlar onun (s.a.v.) nübüvvete dair beklentisi olmadığını ve nübüvvet makamının görev ve sorumluluklarından habersiz olduğunu göstermektedir. İlk vahyin ardından fetret dönemi başlamış ve vahiy

bir süreliğine kesintiye uğramıştır. Fetret döneminden sonra tekrar ilâhî mesajla buluştuğunda kendisinde izlenen bilgili/bilinçli ve ikna olmuş tutum dikkat çekmektedir. İlk karşılaşmada görülen anlama çabası ikinci ve üçüncü karşılaşmalarda izlenememektedir. Vahye ilk muhatap olduğunda *kendimden korktum* diyerek kâhin ve müneccim olmaktan korktuğunu belirten Muhammed b. Abdullah'ı (s.a.v.), yaşananlar karşısındaki korku ve endişesinden kurtarıp ikinci vahiy gelene kadar ikna eden nedir? Varaka'nın sözlerinin bu kadar etkili ve bilgilendirici olmadığı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Buna karşın kibâru't-tâbiînden olan Şa'bî'ye (öl. 104/722) isnad edilen rivayete göre ise fetret döneminde Resulullah'a eşlik etmek üzere İsrâfil görevlendirilmiş, üç yıl boyunca nübüvvetiyle ilgilenmiş, ihtiyaç duyduğu bilgileri ve *el-kelime ve 'ş-şey'* şeklinde tanımlanan vahyi indirmiştir. İlk fetrete dair ifade edilen bu verilere göre Resulullah fetret döneminde ne yaşamıştır? İsrâfil'in eşlik etmesinin anlamı nedir? Getirdiği bilgiler nelerdir? *el-Kelime ve 'ş-şey'* şeklinde tanımlanan vahyin mahiyeti nedir? Söz konusu soru(n)lar doğrultusunda bu araştırmanın birinci çalışması olarak Resulullah'ın fetret döneminde yalnız kaldığını ve zaman zaman intihar etmeyi düşündüğünü bildiren Zührî (öl. 124/742) mürselinin sıhhati, Şa'bî rivayetinin metin ve sened açısından otantikliği, bu iki rivayet arasındaki ihtilâfın te'lîfi, İsrâfil'in elçiliği ve getirdiği vahyin vahiy çeşitleri içerisindeki konumu üzerinde durulmuştur. Birinci çalışmada Zührî mürsellerinin muhaddisler tarafından cerh edilmeleri ve fetret dönemiyle ilgili naklettiği mürsel rivayetin ihtiva ettiği sıhhat sorunları sebebiyle kabulden aheste olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Şa'bî mürsellerinin ise muhaddisler tarafından sahih ve muteber kabul edilmeleri, fetret dönemiyle ilgili naklettiği mürsel rivayetin sahih olması ve birçok kaynaktan yer alması bu rivayetin fetret dönemine dair yadsınamaz veriler sunduğunu göstermiştir. Böylece fetret döneminin anlaşılması için temel veri konumunda olan iki rivayet arasındaki ihtilâf Şa'bî lehine tavzih olmuştur. Bu itibarla buradaki ikinci çalışmada Şa'bî rivayetinin metnine yönelinmiş, konu ve muhteva merkezli araştırma yapılarak verilerin mukayeseli analizi yöntemi uygulanmıştır. Fetretü'l-vahyin kavramsal çerçevesi, ilk fetret döneminin süresi ve İsrâfil'in fetret döneminde getirdiği *el-kelime ve 'ş-şey'* vahyinin mahiyeti araştırılmıştır. Fetretü'l-vahy kavramının semantik ve etimolojik olarak sadece 'Kur'ân vahyi'nin kesintiye uğramasını ifade ettiği, ilâhî temasların tamamen kesilmesine işaret eden bir manasının söz konusu olmadığı, dolayısıyla kavramın Resulullah'ın fetret döneminde yalnız bırakıldığına yönelik mana taşımadığı

anlaşılmıştır. Ayrıca fetret dönemiyle ilgili rivayetlerin incelenmesi ve dönemin ne kadar sürdüğüne yönelik değerlendirmelerin araştırılması sonucunda; Kur'ân tarihinde birçok fetret dönemi yaşandığı, her fetret döneminin farklı uzunlukta olduğu ve fetretlerden ilki olan 'Alak sûresinin nüzûlünden sonraki fetret döneminin üç yıl sürdüğü sonucuna ulaşılmıştır. Şa'bî rivayetinin sunduğu verilerle örtüşen bu tespitlerden sonra rivayetin muhteva analizine yönelinmiştir. Metin ve muhteva analizi sonucunda ise İsrâfil'in bu dönemde elçi olarak görevlendirildiği, gayr-i metluv vahiy getirdiği ve söz konusu vahyin *el-kelime ve's-şey'* şeklinde tanımlandığı bilgisine ulaşılmıştır. Bu vahiyle Resulullah'a ya "Allah sana Kitab'ı (Kur'ân'ı) ve hikmeti indirmiş..." (Nisâ, 4/113) âyetinde buyrulan "hikmet" in indirildiği ya da onun (s.a.v.) bilgi, amel ve âdâb yönünden tekâmülüne yönelik eğitimin/öğretimin verilmiş olabileceği açıklanmış; bu tespitler rivayetlerle, şerhlerle ve lügavî analizlerle temellendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hadis, Siyer, Fetret, Vahiy, İsrâfil, Şa'bî.

Giriş

'Alak sûresinin ilk âyetlerinin indirilmesinden sonra Kur'ân âyetlerinin nüzûlünde bir süre inkıta yaşanmıştır. Fetret dönemi olarak isimlendirilen bu inkıta süreci Kur'ân tarihinde yaşanan beş fetretten ilki olması ve vahyin ilk yılı içerisinde gerçekleşmesi hasebiyle hem tefsir literatüründe önemli bir konum edinmiş hem de çağdaş araştırmalar içerisinde yadsınamaz öneme sahip olmuştur. Ancak bu fetret döneminin ne kadar sürdüğü açıklığa kavuşmadığı gibi söz konusu dönemde ne yaşandığı da merak konusu olmuştur. Bu araştırmanın birinci çalışmasında ortaya konulduğu üzere konuyla ilgili iki temel rivayet nakledilmektedir. Zührî'den nakledilen mürsel rivayete göre bu dönemde Resulullah yalnız kalmış ve intiharı düşünecek kadar psikolojik sıkıntılar yaşamıştır. Şa'bî'den nakledilen rivayete göre ise fetret dönemi üç yıl sürmüştür, bu zaman zarfında İsrâfil onunla (s.a.v.) ilgilenerak vahiy getirmiştir. Buna göre yalnız kalmamış aksine nübüvvet makamının görev ve sorumluluklarına yönelik bilgiler almıştır. Söz konusu ilk çalışmada tespit edildiği üzere Zührî'den nakledilen mürsel rivayet *leyse bi şey'in* (değersiz/metruk) kabul edilmektedir. Buna karşın Şa'bî'den nakledilen bu

mürsel rivayet ise sened ve metin bakımından sahihtir, birçok kaynaktan yer alarak meşhur olmuştur.¹ Ayrıca Şa'bî'nin mürsellerinin sahih oldukları ve sahih hadislerden başkasını irsâl etmediği belirtilmektedir. Kendisi kibârü't-tâbiünden olduğu için mürsel rivayetlerini sahabeden aldığı düşünülmektedir. Bu sebeplerle fetret dönemine dair temel bilgilere Zührî'nin mürselinden değil Şa'bî'ye isnad edilen rivayetten ulaşılabileceği anlaşılmaktadır.

Şu kadar var ki Şa'bî'ye isnad edilen rivayet, fetret döneminde vahyin kesildiğini belirten rivayetlere mana bakımından muhalefet etmektedir. Rivayetlerin vahyin kesildiğini belirtmeleri; sadece Kur'ân vahyi mi kesilmiştir yoksa ilahî temaslar tamamen mi kesilmiştir? İfade edilen kesintiler ne kadar sürmüştür? Bu kesinti döneminde neler yaşanmıştır? sorularını ortaya çıkarmıştır. Bunun yanı sıra rivayetlerden ve siyer kaynaklarından izlendiği üzere 'Alak sûresinin ilk âyetlerinin indirildiği Muhammed b. Abdullah (s.a.v.) ile ikinci defa Kur'ân vahyi indirilen Muhammed b. Abdullah (s.a.v.) arasında ikna edilmişlik bakımından dikkat çeker ölçüde fark vardır. Kur'ân vahyiyle ikinci karşılaşmasında içinde bulunduğu duruma, yaşadıklarına, kendisine yüklenen göreve ikna olduğu, bunun ötesinde tam bir teslimiyet gösterdiği müşahede edilmektedir. Nübüvvet olgunluğu, tavrı, tutum ve davranışı fetret döneminden hemen sonra teşekkül etmiş haldedir. Hâlbuki birinci karşılaşmasında yaşadıklarına inanmadığı, kendisinden şüphe ettiği, endişeye kapıldığı anlaşılmaktadır. Korkudan titreyerek evine gittiği bilinmektedir. On beş yıllık eşi Hz. Hatice'nin açıklama ve teskin etme çabalarının yanı sıra dönemin bilginlerinden kabul edilen Varaka b. Nevfel ile görüştikleri rivayetlerle sabittir. Hem Hz. Hatice'nin hem de Varaka'nın açıklamalarının yeterli ve doyurucu nitelikte olmadıkları görülmesine rağmen ikinci defa vahiy geldiğinde, yani melekle ikinci karşılaşma gerçekleştiğinde Resulullah'ta bu araştırma, soruşturma ve bilmemezlik/anlamamazlık hali görülmemektedir. Fetretten hemen sonra aslî suretinde gördüğü melek (Cebrâil) karşısında

¹ Zührî ve Şa'bî mürselleriyle ilgili kapsamlı değerlendirmeler için bk.; Murat Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (Haziran 2024), 27-58. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442622>.

yine korkmuştur fakat bunun, şüphe etme, endişeye kapılma, bilgisizlik hali değil daha önce aslî suretinde görmediği ulvî bir varlıkla karşılaşma korkusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu görüşmede ve akabinde kendisine neler olduğunu artık sorgulamamaktadır, herhangi bir kimseye gidip anlatmamaktadır, gelen emirlere ve bilgilere dahi [*ben okuma bilmem demesi gibi*] itiraz etmemektedir. Resulullah'taki bu ikna olmuşluğun, değişimin ve teslimiyetin kaynağı nedir? İlk Kur'ân vahiylerinden kabul edilen "*Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar!*" emriyle muhatap olduğunda ne yapması gerektiğini, hangi vasıfla ve nasıl bir mesuliyet taşıdığını nereden, nasıl öğrenmiştir? Nâzil olan âyetlerle beraber nasıl amel edeceğine dair bilginin de verilmiş olması ihtimal dahilinde olsa da "*Oku*" emrinin akabinde kendisinde görülen bilgisizlik ve korku/endişe hali bu ihtimali zayıflatmaktadır. Zira nasıl amel edeceği bilgisi ilk âyetlerle beraber verilmemişti; kaldı ki ilk vahiyyle beraber söz konusu bilgi verilmiş olsaydı hem rivayetlere yansıyan anlayamama ve endişeye kapılma hali görülmezdi hem de bu bilgiler Hz. Âişe'den nakledilen Hira rivayetinde de nakledilirdi. Bu sebeple onun (s.a.v.) haricî bir destekle ikna olup teslimiyet gösterdiği, hikmeti ve ledünnî ilmi öğrendiği bu sayede ikinci defa vahiy geldiğinde ne yapacağını bilir halde aktif rol alarak "*Kalk*"ı yirmi yılı aşkın süre "*Uyar*"dığı izlenmektedir. Diğer bir ifadeyle ikinci karşılaşmasında; kendisine neler olduğunu, bu gelenin kim/ne olduğunu, kimin gönderdiğini, gönderilenlerin manalarını, ne yapması gerektiğini, görev tanımını vs sormamıştır; bu bilgileri/eğitimi/ta'lîmi fetret döneminde mi almıştır? Çünkü fetret dönemi başlamadan önce hiçbir şey bilmeyen ve korkudan titreyen Resulullah bu dönem bittikten hemen sonra bilgi, şuur ve teslimiyet yönünden kemâle ermiş haldedir.

Bu sebeplerle çalışmada *fetret ve fetretü'l-vahy* kavramlarının anlam çerçevesi araştırılmakta, bahis konusu kesintinin niteliği üzerinde durulmaktadır. Akabinde fetretin niteliği ile yakından ilişkili olarak ilk fetret döneminin süresi ve süre ihtilafının kaynağı tespit edilmektedir. Şa'bî rivayetiyle ilişkilendirilerek araştırılan ve sonuçlandırılan bu bölümlerle rivayetin muhteva analizine zemin hazırlanmaktadır. Son olarak ise 'fetret döneminde ne yaşandığı' sorusunun cevabı meyanında Şa'bî rivayetinin muhteva analizi yapılmaktadır. Tarihsel verilerin mukayeseli analizi yöntemi uygulanarak İsrâfil'in elçiliği ve fetret

döneminde indirildiği bildirilen *el-keleme ve 'ş-şey'* vahyinin mahiyeti kapsamlı bir şekilde tetkik edilerek araştırmanın bu ikinci çalışması tamamlanmaktadır.

1. Fetretü'l-Vahy'in Kavramsal Çerçevesi

Fe-te-ra kelimesi sözlükte hiddetli ve hareketli bir halden sonra sakinleşme, şiddetli bir halden sonra yumuşama, kuvvetli bir halden sonra zayıflama, ateşin sönmeye başlaması, gelişme ve yayılmanın zayıflaması, kesintiye uğrama ve güçsüz düşme anlamlarına gelmektedir. Araplar az gören veya görme gücünü kaybetmeye başlayan kimseler için *tarfün fâtirün* ve suyun tazyikini kaybetmesi anlamında *fetera'l-mâ'* demektedirler.² Kur'ân'da peygamberlerin aralarında geçen süre,³ azabın hafifletilmesi,⁴ duraksama⁵ gibi anlamlarda kullanılan *fetret* kelimesi hadislerde, vahyin kesintiye uğraması,⁶ iki peygamber arasında geçen süre⁷, rahatlama ve huzur bulma [*ilâ* harf-i cerriyel]⁸ gibi manalara gelmektedir. Rivayetlerde ise genellikle 'Alak ve Müddessir sûrelerinin nüzûlü bağlamında kullanılmaktadır. Söz konusu rivayetler *ve fetera'l-vahy*⁹ ifadelerinin yanı sıra *ve fetera'l-vahy fetraten*¹⁰ şeklinde 'bir süre' kaydını düşmek suretiyle de nakledilmektedir. Dolayısıyla tefsir literatüründe önemli bir yer edinen bu terkinin mesnedinin ilk inen sûrelerin sebab-i nüzûllerine dair rivayetler olduğu anlaşılmaktadır.

² Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2005), 728; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 4/470; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*, 2/777; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davud (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 622-623; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 1993), 5/43-44.

³ el-Mâide 5/19.

⁴ ez-Zuhuf 43/75.

⁵ el-Enbiyâ 21/20.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No: 3); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Cem'iyetü'l-Merkez, 2010), 26/228 (No: 16301).

⁷ Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 63 (No: 3948).

⁸ Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbeü'l-Fevâid* (Dâru'l-Me'mûn), 2/260.

⁹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No: 3).

¹⁰ Buhârî, "Kitâbu Bed'ü'l-Halk", 59 (No: 3238); "Kitâbu't-Tefsîr", 65 (No: 4953).

Kelâmî bir kavram olarak *fetret*, genellikle Hz. İsa (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında geçen vahiy­siz dönem için kullanılmaktadır, ancak esasen herhangi bir zaman aralığına atıf yapmamaktadır. Bu anlamıyla vahyin gelmediği ve insanların ilahi rehberlik alamadığı durumu ifade etmektedir.¹¹ Diğer yandan *fetret* kelimesi esas aldığı konuya/meseleye göre anlam kazanmaktadır. Buna göre davetin kesintiye uğradığı dönem fetret dönemi, bu dönemde yaşayan kimseler fetret ehli,¹² vahyin bir süreliğine kesintiye uğraması ise *fetretü'l-vahy* şeklinde isimlendirilmektedir.¹³ Fetretle ilgili rivayetlerin farklı kesinti dönemlerinden bahsettiğinin, zira fetretü'l-vahye temas eden rivayetlerin tamamının ilk kesilme hadisesinden bahsetmediğinin belirtilmesi gerekmektedir. Duhâ sûresinin nüzûlünden önce, Tebük seferinde ve İfk hadisesi sırasında olmak üzere üç farklı fetret daha fetretü'l-vahy kavramıyla anlatılmaktadır.¹⁴ Bunların yanı sıra Yahudiler Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında sorular sorduklarında Resulullah 'inşallah' demeyi unutmaması sebebiyle vahyin geç gelmesi de fetretü'l-vahy kavramı üzerinden mütalaa edilmektedir.¹⁵

Rivayetlerde ve kaynaklarda görüldüğü üzere fetret kelimesinin kullanım alanları farklılaşsa da 'bir süreliğine kesintiye uğrama' vurgusu ıstılah anlamının merkezinde bulunmaktadır; 'zayıflama', 'azalma' gibi sözlük anlamları ıstılahî kullanımda yer almamaktadır. Bu itibarla vahyin fetrete uğramasından maksat vahyin bir süreliğine kesilmesi, gelmemesi, indirilmemesidir; yoksa bir süreliğine zayıflaması, az gelmesi, nadiren

¹¹ Bayram Çınar, "İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetrete Ehlinin Özel Konumu", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 23.

¹² Geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Fetret Ehli", *Temel İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 3/46-48.

¹³ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 92; Metin Yurdagür, "Fetret", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/475-480.

¹⁴ Vahyin kesintiye uğradığı dönemler hakkında geniş bilgi için bk. Faruk Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Temmuz 2016), 90-95.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Hidayet Zertürk, *Fetretü'l-Vahy (İslami Vahyin Bir Süreliğine Kesintiye Uğraması)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 14-15; Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", 91-92.

gelmesi değildir. Rivayetlerden bazılarının bu sürenin sonunda indirilen ilk sûreyi/âyetleri zikretmeleri¹⁶ fetret sürecinde herhangi bir âyet indirilmediğini göstermektedir, zayıflamanın değil tamamen kesintinin olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca gerek ilk kesintiden bahseden rivayetler gerekse diğer kesintilerden bahseden rivayetler bütüncül olarak incelendiğinde bu rivayetlerin tamamının 'Kur'ân vahyinin' kesintiye uğramasını ifade ettikleri, bunun dışında bir bilginin veya meleğin gelip gelmemesini konu edinmedikleri görülmektedir. İlk fetretle ilgili olmak üzere Hz. Âişe'ye isnad edilen Hira hadisesinin anlatıldığı rivayet¹⁷ ve şârihlerin¹⁸ yaklaşımları kesintinin Kur'ân âyetlerine münhasır olduğunu tekit etmektedir. Buna karşın ilgili rivayetler ve kavramın ıstılâhî anlamları fetret döneminde Kur'ân vahyi dışında herhangi bir ilâhî temasın olmadığından bahsetmemektedirler. Rivayetlerde Müddessir sûresinin zikredilmesi, ilk beş âyetinin kaydedilmesi ve kesintiye uğramaların öncesi ile sonrasına dair verilen bilgiler; fetretin Kur'ân vahyine münhasır olduğu ve ilâhî temasların kesilmesini ifade etmediği çıkarımını teyit etmektedir. Buna göre fetretü'l-vahy ifadesinin ve bu bağlamda nakledilen rivayetlerin; I) yalnızca Kur'ân vahyinin kesintiye uğramasına dair bilgileri ihtiva ettikleri, II) ilham, rüya gibi vasıtasız vahyin veya daha genel ifadeyle gayr-i metluv türünde vahyin gelmesine engel teşkil etmedikleri, III) Hz. Peygamber'in tamamen yalnız bırakılması gibi bir manayı yansıtmadıkları, IV) herhangi bir meleğin Hz. Peygamber'le görüşmeye devam etmiş olabileceği ihtimaline muhalif olmadıkları, V) dolayısıyla bu süreçte Hz. Peygamber'e -melek vasıtasıyla olsa bile- Kur'ân vahyi dışında birtakım bilgilerin verilmiş olabileceğiyle çelişmedikleri anlaşılmaktadır.

2. Fetretü'l-Vahyin Süresi

İlk fetretin 'Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlünden sonra, Kalem veya Müddessir sûresinin ilk âyetlerinin nüzûlünden ise önce

¹⁶ Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. İsmâ b. Abdulmuhsin el-Humejdân (Dâru'l-İslâh, 1992), 162, 164, 260; Ebû Abdullah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/94.

¹⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No: 3).

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hafîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/27, 12/357-360.

gerçekleştiği yönünde genel bir kanaat bulunmaktadır.¹⁹ Fetretin süresine dair birkaç gün ile üç yıl aralığında değişen görüşlere ulaşılmaktadır. Bunlara kronolojik olarak bakıldığında İbn Abbas'a (öl. 68/867) nispet edilen bir görüşe göre fetret dönemi kırk gün sürmüştür.²⁰ İbn Cüreyc (öl. 149/766) on iki gün,²¹ Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) üç gün,²² Ferrâ (öl. 207/822) ve Zeccac (öl. 311/923) on beş gün sürdüğünü belirtmişlerdir.²³ Diğer yandan Süheylî (581/1185),²⁴ İbn Seyyidünnâs (öl. 734/1334)²⁵ ve Zehebî (öl. 748/1347)²⁶ iki buçuk yıl, İbn Hacer (öl. 852/1449),²⁷ Aynî (öl. 855/1451)²⁸ ve Kastallânî (öl. 923/1517)²⁹ gibi Buhârî şârihleri ise üç yıl sürdüğünü belirtmişlerdir. Ancak Süheylî ve İbn Seyyidünnâs'ın Şa'bî'den nakledilen rivayete atıfla üç yıl sürdüğüne dair ikinci bir görüşlerine de ulaşılmaktadır.³⁰

İlk on asırda ortaya çıkan bu ihtilafli görüşler son dönemde araştırmacıların da farklı yaklaşımlar benimsemelerine yol açmış, her bir görüşün birçok destekçisi olmuştur. Örneğin Câbirî (öl. 1936/2010) sahih

¹⁹ Bayram Ayhan, *Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 110.

²⁰ İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'an* (Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2006), 1/196.

²¹ Ebu'l-Velîd İbn Cüreyc, *Tefsîru İbn Cüreyc*, nşr. Ali Hasan Abulğânî (Kahire: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1992), 339.

²² İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 1/196.

²³ İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 1/196.

²⁴ Ebu'l-Kâsım es-Süheylî, *er-Ravdü'l-Unüf*, nşr. Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 2000), 2/281.

²⁵ İbn Seyyidünnâs, Şa'bî'ye (öl. 104/722) isnat ettiği rivayeti naklettikten sonra fetret döneminde Hz. Peygamber'le ilgilenmek üzere İsrâfil'in görevlendirildiğini, ona bir tür vahiy getirdiğini ve bunun üç yıl sürdüğünü belirtmektedir. Bk. Ebü'l-Feth İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-Eser*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/108.

²⁶ Zehebî Şa'bî'ye isnat ettiği rivayeti naklettikten sonra fetret döneminde Hz. Peygamber'le ilgilenmek üzere İsrâfil'in görevlendirildiğini, ona bir tür vahiy getirdiğini ve bunun üç yıl sürdüğünü belirtmektedir. Bk. Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/195.

²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27, 9/4.

²⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), 1/40, 44.

²⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî* (el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905), 1/59-60, 67.

³⁰ Bk. Süheylî, *er-Ravdü'l-Unüf*, 2/257, 259, 282; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-Eser*, 1/116. Ayrıca bk. Mustafa Akçay, "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2000), 82-84.

ve makul sürenin iki buçuk yıl olduğunu savunmuş, İbn Abbas'tan nakledilen Hz. Peygamber'in yaşının belirtildiği rivayeti ise delil olarak zikretmiştir.³¹ Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber on beş yıl Mekke'de on yıl Medine'de vahiy almıştır.³² Buna göre Mekke'de geçen on beş yılın altı ayı sadık rüyalar, iki buçuk yılı fetret dönemi ve on iki yılı da Kur'ân âyetlerinin vahyedildiği süredir.³³ Diğer yandan Muhammed Ebû Zehra'nın (öl. 1898/1974) Allah Teâlâ'nın kulunu uzun süre yalnız bırakmayacağı gerekçesine dayanarak altı ay olabileceği yönünde yaklaşım sergilediği,³⁴ İzzet Derveze'nin uzun süreli fetretin Mü'minlerin kalbinde şüphe ve endişeye sebep olabileceği gerekçesiyle ancak 2-3 gün sürmüş olabileceği yönünde kanaate sahip olduğu görülmektedir.³⁵

Araştırmalara göre fetret süresine dair ihtilafların üç temel sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki fetretlerin [*feterât*] karıştırılmasıdır. Öyle ki Duhâ sûresi hakkındaki rivayetler, metinlerdeki muğlaklık sebebiyle ilk fetretle karıştırılmıştır. Bu sebeple iki gün, üç gün, on iki gün, on beş gün gibi kısa zaman dilimleri Duhâ sûresinin nüzûlünden önceki fetret dönemine işaret ederken ilk fetret döneminden bahsettikleri zannedilmiştir. İkinci sebep Hz. Peygamber'in kaç yıl yaşadığına ve kaç yıl vahiy aldığına dair rivayetlerin hesabıyla ilgilidir. Şöyle ki kırk yaşında vahiy almaya başlayıp altmış üç yaşında vefat ettiği taraflarca kabul edilmektedir. Fakat Mekke'de on üç yıl Medine'de ise on yıl boyunca

³¹ İbn Abbas'a isnad edilen rivayette on beş yıllık vahyin taksimatı yapılmamaktadır. Ancak Câbirî'nin açıklamalarından mülhem; altı ay sadık rüyalar yoluyla, iki buçuk yıl fetret döneminde İsrâfil vasıtasıyla ve on iki yıl da Cebrâil vasıtasıyla vahiy aldığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'ân* (Beirut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001), 104.

³² İbn Abbas'a isnad edilen söz konusu rivayet şöyle nakledilmektedir: "Hz. Peygamber kırk yaşındayken peygamber olarak görevlendirildi. On beş yıl Mekke'de kaldı ve vahiy aldı. Sonra hicret etmesi emredildi ve on yıl da muhacir olarak kaldı [hicrette vahiy aldı]. Vefat ettiğinde ise altmış üç yaşındaydı." Buhârî, "Menâkıbu Ashâbi'n-Nebî", 63 (No: 3902).

³³ Mekke döneminin on üç yıl sürdüğünü ifade edenler ise altı ay sürdüğü nakledilen sadık rüyaları bu dönemden ayrı değerlendirmektedirler. Dolayısıyla üç yıl fetret döneminde İsrâfil'den ve on yıl da Cebrâil'den vahiy aldığı şeklinde taksimatta bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27, 12/357-360.

³⁴ Muhammed Ebu Zehra, *Hâtemü'n-Nebiyîn*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî (Katar: el-Mu'temerü'l-İlmî li's-Sîre, 1980), 1/311-312.

³⁵ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1964), 1/495-496.

vahiy aldığı ifade edenler ile Mekke'de on beş yıl Medine'de sekiz yıl vahiy aldığı belirten İbn Abbas rivayetini esas alanlar söz konusu hesaplarını tutturmak için fetret süresinde ihtilafa yol açmışlardır. Keza sadık rüyaların altı ay sürdüğü de taraflarca hesaba dahil edilerek fetretin üç yıla kadar çıkarılması, aradaki boşluğun doldurulmaya çalışılmasından tevellüt etmektedir. İhtilafların üçüncü sebebi ise bazı rivayetlerin isnadlarının olmamasıdır. İsnadsız bilgilerin güven tesis edemeyeceği ve en erken dönemde yaşanan bir hadise hakkında bizzat Hz. Peygamber tarafından bilgi verilmesine ihtiyaç duyulurken kendisinden (s.a.v.) böyle bir bilginin nakledilmemesi söz konusu rivayetlere dair güvensizliğe,³⁶ dolayısıyla te'vil ve yorumda bulunmaya sebebiyet vermektedir.

Fetret dönemiyle ilgili süre ihtilafında, ilk fetretin birkaç gün veya hafta sürdüğünü ifade edenlerin bu fetreti diğer fetret dönemleriyle karıştırmış olmaları en muhtemel sebep gibi görünmektedir. Şöyle ki kısa zaman dilimleri zikreden rivayetler, esasen diğer fetret dönemlerinden bahsetmelerine rağmen ilk fetretten bahsettikleri ihsas edilmiştir. Nitekim nüzûl sürecinde tek bir fetret değil, birçok fetret [*feterât*] yaşanmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Duhâ sûresinin nüzûlünden önce, Tebuk seferinde, İfk hadisesi sırasında ve Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında sorular sorulduğu zaman olmak üzere toplamda dört farklı fetret daha fetretü'l-vahy kavramıyla mütalaa edilmektedir. Söz konusu fetretlerden Duhâ âyetlerinin nüzûlünden önce 2, 3, 25 ve 40 gün vahiy gelmediğine yönelik rivayetler³⁷, İfk hadisesi sırasında 30 gün boyunca

³⁶ Zertürk, *Fetretü'l-Vahy (İslami Vahyin Bir Süreliğine Kesintiye Uğraması)*, 32-41.

³⁷ Mukatil b. Süleyman, *et-Tefsîr*, thk. Muhammed Şehhâte (Beyrut: İhyâ't-Turâs, 2002), 4/727; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: Heyetü'l-Mısriyye), 3/739; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 20/93; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru Tayyibe, 1999), 8/424. Ayrıca bk. Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", 90-91.

Duhâ sûresinin nüzûlünden önce yaşanan fetrete dair nakledilen rivayetlerden birisi şöyledir: Cündüb b. Süfyân'dan nakledildiğine göre "Resulullah rahatsızlandı ve iki gün -veya üç gün- yerinden [yatağından] kalkamadı. Bunu duyan bir kadın geldi ve 'Muhammed! Şeytan'ın seni terk ettiğini, iki gündür -veya üç gündür- yanına uğramadığını görüyorum' dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ 'Yemin olsun, kuşluk

vahyin gelmediğine yönelik ifadeler,³⁸ Resulullah'ın Tebuk seferine çıkmayan üç sahabîyle konuşmamasıyla ilişkili yaşanan fetretin 30 gün veya 50 gün sürdüğüne dair malumatlar³⁹ ve Yahudiler'in Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında sorular sordukları zaman Resulullah 'inşallah' demeyi unuttuğu için vahyin 15 gün geciktiğine dair bilgiler⁴⁰ fetretlerin [*feterât*] karıştırıldığına dair çıkarımı kuvvetlendirmektedir. Çünkü ilk fetret için ileri sürülen süreler sonraki fetretlerle örtüşmektedir, ilk fetretle ilgili ihtilafli yaklaşımların da buradan neşet ettiği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan ilk fetretle ilgili rivayetlere göre Resulullah vahiy kesintiye uğradığında çok üzülmüştür.⁴¹ Resulullah'ın üzüntü duyacak ruh haline bürünmesi ancak uzun bir zaman geçmesinden sonra söz konusu olabilecektir. Henüz melekle/vahiyle yeni tanışmış birisinin, üstelik korkudan titrer halde evine dönen birisinin hemen birkaç gün sonra bunların tekrar yaşanmamasından dolayı üzüntü duyması anlaşılır görünmemektedir. Yaşananların şokunu atlatıp meseleyi anlamaya çalışması dahi belli bir zaman almalıdır. Bunu atlattıktan sonra, yani korku ve endişe halinden sonra yaşananları tekrar arzulaması söz konusu olabilecektir. Arzularının ise yine belli bir süre gerçekleşmemesinden sonra [neden gerçekleşmediğine yönelik] üzüntü halinin ortaya çıkması tabîi bir seyir olacaktır. Tüm bu psikolojik geçişler ise hatırı sayılır oranda zaman almalıdır. Çünkü Resulullah tahammül eşiği yüksek bir mizaçta olsa da en nihayetinde bir beşerdir ve her psikolojik sürecin makul bir zaman alması beşerî tabiatın gereklerindedir. Dolayısıyla ilk fetret döneminin altı ay ile üç yıl aralığında sürdüğünün kabul edilmesi; rivayetler, tarihsel bilgiler, olayların akışı ve beşer tabiatı ile örtüşen tercih olacaktır. Bu itibarla 'Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlünden sonra

vaktine. Kararıp sakinleştiğinde geceye. Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı.' âyetlerini indirdi..." Buhârî, "Kitâbu't-Tefsîr", 65 (No: 4950).

³⁸ Rivayetler, kaynaklar ve geniş bilgi için bk. Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", 92-93.

³⁹ Kaynaklar ve geniş bilgi için bk. Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", 93-95.

⁴⁰ Kaynaklar ve geniş bilgi için bk. Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", 91-92.

⁴¹ Buhârî, "Kitâbu't-Tefsîr", 65 (No: 4953).

vahyin en az altı ay, en fazla üç yıl olmak üzere uzun bir süre kesintiye uğradığı, ayrıca bu kesintinin sadece Kur'ân âyetleriyle ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buna göre Resulullah bu kadar uzun zaman yalnız mı kalmıştır? Korku, endişe ve bilgisizlik durumlarından kurtulup nasıl ikna olmuştur? Resulullah'ın ilk vahiy geldiği zaman yaşadıkları ile ikinci vahiy geldiği zamanki tepkisi arasında ikna edilmişlik bakımından önemli fark vardır; bunun kaynağı/sebebi nedir? Bu soruların kesin bir dille cevaplanması ancak sahih rivayetler ışığında söz konusu olabilecektir. Bu araştırmanın birinci çalışmasında yer aldığı üzere fetret dönemiyle ilgili temel bilgiler Zührî ve Şa'bî rivayetlerine dayanmaktadır. Söz konusu çalışmada ulaşılan sonuçlara göre Şa'bî rivayeti sahih, Zührî'den nakledilen rivayet ise *leyse bi şey'dir*. Şa'bî'ye isnad edilen rivayete göre Resulullah'a peygamberlik kırk yaşında verilmiştir, fetret döneminde nübüvvetiyle ilgilenmek üzere İsrâfil görevlendirilmiştir [*kurine bi nübüvvetihi*] ve bu dönem, yani İsrâil ile Resulullah'ın görüşmeleri üç yıl sürmüştür. Bu sırada ona (s.a.v.) *el-kelimate ve's-şey'* öğretmiş [*yu'allimuhu*], ancak onun (s.a.v.) lisanıyla Kur'ân [vahyi] indirmemiştir. Üç yıl geçtikten sonra ise nübüvvetiyle Cebrâîl ilgilenmeye başlamış [*kurine bi nübüvvetihi*] ve yirmi yıl boyunca onun (s.a.v.) lisanıyla Kur'ân indirmiştir.⁴² Dolayısıyla konuyla ilgili rivayet, fetret döneminin üç yıl sürdüğünü, bu dönemde Resulullah'ın yalnız kalmadığını, İsrâfil'in eşlik ettiğini, ayrıca ona (s.a.v.) *el-kelimate ve's-şey'* indirdiğini/öğrettiğini bildirmektedir. Rivayette yer

⁴² Burada rivayetin lafzen ve manen en kapsamlı olan metni kaydedilmiştir. Ayrıca bu metin Buhârî şârihleri arasında meşhur olan metindir. Bu metnin yanı sıra kısmen farklı lafızlarla gelen birçok metnine daha ulaşılmaktadır; bunlar ise sonraki başlıkta ayrıca tespit edilmektedir. Rivayetin meşhur metni için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27; 9/4; a.mlf., *Metâlibu'l-Âliye* (Suûd: Dâru'l-Âsime, 1998), 17/241; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40, 44. Süyûtî ve Kastallânî'nin manen naklettikleri metin için bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *et-Tevşîh Şerhu Câmi'i's-Sahîh*, nşr. Rıdvan Câmi' Rıdvan (Riyad: 1998), 1/143; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/59-60, 67, 6/474; a.mlf., *Mevâhibu'l-Ledunniyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 1/128, 130. Rivayetin diğer metinlerinden bazıları için bk. er-Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*, nşr. Muhammed İdris-Âşûr Yûsuf (Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1994), 44; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/161; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, nşr. Muhammed Ali el-Ezherî (Kuveyt: Dâru'l-Fâruk, 2013), 2/63, 337. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Şirketü't-Tıbaati'l-Fenniyye), 1/220 (Muhakkik Notu).

alan *kelime* ve *şey*'in mahiyetine dair bilgilere ise metinlerinden ve müdrec lafızlardan ulaşılmaktadır.

3. İsrâfil'in Elçiliği ve *el-Kelimete ve'ş-Şey'* İbaresinin Mahiyeti

İsrâfil'in Resulullah'a eşlik etmesi kaynakların bazılarında "*ve kurine me'ahu İsrâfil / İsrâfil ona (s.a.v.) eşlik etti*" ifadeleriyle, bazılarında "*vükkile bihi İsrâfil ... fe kâne yeterâe lehu selâse sinîn / Resulullah ile ilgilenmek üzere İsrâfil görevlendirildi ... ve üç yıl boyunca onunla (s.a.v.) görüştü*" ifadeleriyle, bazılarında ise "*fe kurine bi nübüvvetihi İsrâfil selâse sinîn / nübüvvetine üç yıl boyunca İsrâfil eşlik etti*" ifadeleriyle kaydedilmektedir. Diğer yandan kaynakların bazıları İsrâfil'in getirdiği vahyi; "ona (s.a.v.) '*el-kelimete ve'ş-şey*' öğretti" ifadeleriyle, bazıları ise "ona (s.a.v.) '*el-kelimete mine'l-vahyi ve'ş-şey*' getirdi" ifadeleriyle nakletmektedir.⁴³ Buna göre Şa'bî rivayetinin tam metnlerinde lafız ve kısmî ibare farklılıkları bulunsa da kaynaklar; I) İsrâfil'in (as), fetret döneminde Hz. Peygamber'in yanında olduğu ve onunla (s.a.v.) ilgilendiği, II) İsrâfil'in Resulullah ile birlikteliğinin üç yıl boyunca devam ettiği, yani fetret döneminin üç yıl sürdüğü, III) bu süreçte *el-kelimete*" ve "*eş-şey*" getirdiği/öğrettiği ve IV) İsrâfil'in getirdiği *el-kelimete ve'ş-şey*'in vahiy olduğu hususlarında ittifak halindedirler.

3.1. Fetret Döneminde İsrâfil'in Elçi Olarak Görevlendirilmesi

Şa'bî rivayetinin metinleri incelendiğinde İsrâfil'in elçi olarak görevlendirilmesine, görev tanımına, kapsamına ve getirdiği vahyin mahiyetine dair birtakım çıkarımlara ulaşılabilmektedir. Öyle ki rivayetin Ya'kûbî ve İbn Abdülber tarafından nakledilen metnlerinde⁴⁴ geçen *vükkile* ifadesi sözlükte güvenmek, bir işi birisine bırakmak, vekil tayin etmek gibi anlamlara gelmektedir. '*Alâ* harf-i cerriyle beraber kullanılması halinde birisine güvenme, dayanma, sığınma anlamını taşıyan ifade,⁴⁵ *bâ*

⁴³ Rivayetin metin ve senedleriyle ilgili geniş bilgi için bk.; Murat Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi", 27-58.

⁴⁴ "...Üç yıl boyunca onunla (sav) ilgilenmek üzere İsrâfil görevlendirildi [vükkile bihi]..." Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *et-Târih* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/112; Ebû Ömer Cemalüddîn İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, nşr. Ahmed el-Alevî-Abdulkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vüzâretü Umûmî'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1967), 1/140; a.mlf., *et-Temhîd*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/14.; Süheyli, *er-Ravdü'l-Ünüf*, 2/257.

⁴⁵ en-Nisâ 4/81; et-Tevbe 9/51; el-Furkân 25/58.

harf-i cerrîyle geldiğinde ise bir şeyle görevlendirme, bir şeye vekil tayin etme manalarını kazanmaktadır.⁴⁶ Lafız Kur'ân'da güvenilir dost, koruyucu ve yardımcı gibi manalarda kullanılmakla beraber Azrâil'in can almakla görevlendirilmesini⁴⁷ belirtmek üzere de yer almaktadır.⁴⁸

er-Rebî' b. Habîb ve İbn Sa'd tarafından nakledilen metinlerde⁴⁹ geçen 'uzile ifadesinin malum sigası sözlükte ayrılmak, kesilmek, uzaklaşmak anlamlarına gelmektedir. Uzaklaşma, alakayı kesme, ayrı olma anlamlarına gelen 'uzlet kelimesi ve Türkçe'de de kullanılan 'azletmek' ifadesi aynı kökten türemektedirler.⁵⁰ Buna göre meçhul sigâ olan 'uzile lafzının anlamı uzaklaştırılmak, azledilmek, görevden alınmak şeklinde gelmektedir. Kur'ân'da genellikle harf-i cersiz kullanımıyla uzak durmak anlamında yer aldığı görülmektedir⁵¹ ancak 'an harf-i cerrîyle kullanıldığında azletmek, görevden almak gibi manalar kazanmaktadır.⁵² Dolayısıyla Ya'kûbî ve İbn Abdülber tarafından nakledilen metinlerde geçen *vükkile* kelimesinin etimolojik anlamlarına göre İsrâfil, Resulullah ile ilgilenmek üzere tayin edilmiştir, görevlendirilmiştir, elçi olarak gönderilmiştir. er-Rebî' b. Habîb ve İbn Sa'd metinlerinde yer alan 'uzile 'anhu ibaresine göre ise görevini tamamlaması üzerine -üç yıl sonra- bu görevden alınmıştır. Ayrıca metinlerde Hz. Peygamber'e İsrâfil'den sonra Cebrâil'in eşlik ettiğini ve Cebrâil'in Kur'ân vahyi, İsrâfil'in ise bunun dışında bir tür vahiy getirdiğini belirten ibareler İsrâfil'in de Cebrâil gibi görevlendirilen bir elçi olduğunu, ancak bir başka görevin tevdi edildiğini göstermektedir. Her iki meleğin de elçi olarak Resulullah'ın yanında

⁴⁶ el-En'âm 6/66, 107.

⁴⁷ es-Secde 32/11.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 397; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*, 6/136; Cevherî, *es-Sihah*, 4/1844, 1845; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 882; İbn Mazûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/261-263; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, nşr. Muhammed Bâsil (1996), 4/336-338.

⁴⁹ "...Sonra İsrâfil görevden alındı ['uzile 'anhu]..." Bk. er-Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*, 44-45; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/161.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, "Uzlet", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/256.

⁵¹ el-Bakara, 2/222; el-Nisâ, 4/90; el-Şu'arâ, 26/212.

⁵² Geniş bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 147; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*, 4/307-308; Cevherî, *es-Sihah*, 4/1764; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 571-572; İbn Mazûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/467-470; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, 3/69-71.

buldukları, her ikisi için de benzer fiillerin/tanımlamaların yapılmasından ortaya çıkmaktadır. Rivayetin metinlerinde *kurine* fiilinin her iki elçi için de kullanıldığı [*kurine bi nübüvvetihi İsrâfil/kurine bi nübüvvetihi Cibrîl*] dikkate alındığında elçi olarak gönderildikleri yadsınmamaktadır. Ayrıca bu metinlerin söz konusu fiili 'nübüvvet' makamına atfetmeleri İsrâfil'in de Cebrâil gibi nübüvvet makamıyla ve makam sahibiyle ilgilenmek üzere elçi olarak görevlendirildiğine işaret etmektedir.

Şa'bî rivayetinın metinlerinde geçen *kurine*,⁵³ *terâyâ lehu*⁵⁴ – *yeterâ'â lehu*⁵⁵ ve *ye'tîhi*⁵⁶ ifadeleri, İsrâfil'in görev tanımını ortaya koymaktadır. İfadelere lügavî olarak bakıldığında İsrâfil'in görevinin Resulullah ile görüşmek, beraber bulunmak, eşlik etmek, yalnız bırakmamak ve ilgilenmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilgilenme/birliktelik, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Cebrâil'in görev tanımıyla aynıdır. Aralarındaki fark ise birisi Kur'ân vahyi getirirken diğerinin *el-keleme - mine'l-vahyi- ve'ş-şey'* getirmesidir. Nitekim İbnü'l-Esîr ve İbn Manzûr *kurine* kelimesinin; “yani ona (s.a.v.) vahiy ve başka şeyler getiriyordu” anlamında olduğunu söylemektedirler.⁵⁷ Müelliflerin hem İsrâfil'e hem de Cebrâil'e atfen ayrı ayrı naklettikleri *kurine* kelimelerinin her ikisi için de “vahiy ve başka şeyler getiriyordu” anlamını takdir etmeleri önemlidir. Söz konusu açıklamalarının rivayetin tam metninden mülhem olduğu açıkça da etimolojik olarak kaydedilmesi dikkat çekicidir. Metinlerde geçen *etâ* fiili ise bilindiği üzere gelmek anlamındadır, *bâ* harf-i cerriyle birlikte kullanıldığında getirmek manasını kazanmaktadır. Buna göre İsrâfil kendisinin söylemediği, kendisinden olmayan, kendisine isnad edilmeyen *el-keleme* ve *eş-şey'* getirmiştir. Diğer bir ifadeyle Resulullah'a, İsrâfil vasıtasıyla birtakım bilgiler iletilmiştir.

⁵³ er-Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*, 44-45.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 2/63, 337.

⁵⁵ Süheyli, *er-Ravdü'l-Ünüf*, 2/257.

⁵⁶ Süheyli, *er-Ravdü'l-Ünüf*, 2/257.

⁵⁷ Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/54; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/336.

3.2. Fetret Döneminde İndirilen *el-Kelimete ve's-Şey'* Vahyi

Rivayetin metinleri ve metinlere idrac edilen bilgiler İsrâfil'in elçi olarak görevlendirilmesinin yanı sıra getirdiği vahyin mahiyetine dair önemli bilgiler de vermektedir. Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'i bu anlamda bilgi veren en erken kaynaklardandır.⁵⁸ Şu kadar var ki müellif metinde, Mikâil ismini kaydetmiş olsa da rivayetin İsrâfil ismiyle nakledildiği, dolayısıyla Mikâil isminin sehven nakledildiği veya kaydedildiği bu araştırmanın birinci çalışmasında etraflıca açıklanmıştı.⁵⁹ Bu sebeple müellifin verdiği bilgilerin İsrâfil özelinde değerlendirilmesi mümkündür. Abdurrezzâk'ın naklettiği metne göre fetret döneminde Resulullah'a elçi olarak gönderilen melek "nübüvvetin sebeplerini [*esbâb-ı nübüvvet*] öğretmiştir".⁶⁰ Müellif bu ibareyi, *el-kelimete ve's-Şey'* bölümünün yerine kaydetmiştir. Şa'bî rivayetine ve metinlerine dair tespit edilen bilgilere göre rivayetin, Abdurrezzâk'ın naklettiği lafızlarla gelen herhangi bir metni bilinmemektedir. Dolayısıyla ulaştığı metnin ya lafızları bu şekildedir ya da müellif tasarrufta bulunarak şerhiyle birlikte kaydetmiştir. Bu itibarla ona göre İsrâfil'in Resulullah'a getirdiği *el-kelimete ve's-Şey'* nübüvvetin sebepleridir. 'Sebep' lafzıyla tam olarak ne kastedildiği anlaşılamasa da rivayete bütüncül olarak bakıldığında 'nübüvvetin hikmeti', 'nübüvvet bilgisi', 'nübüvvet makamının görevleri' gibi anlamlarda kullanıldığı düşünülmektedir.

Nitekim Mâverdî'nin açıklamaları da aynı meyandadır. Ona göre İsrâfil'in gönderilmesi Resulullah'a nübüvvetinin müjdelenmesi içindir. Getirdiği bilgiler de nübüvvet makamının bilmesi gerekenleri ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber'in I) sadık rüyalar görmesi, II) kötülüklerden arınmış ve korunmuş olması, III) bir melek tarafından nübüvvetle

⁵⁸ "Şa'bî'den nakledildiğine göre Resulullah kırk yaşına geldiğinde üç yıl boyunca onunla (*sav*) ilgilenmesi için Mikâil görevlendirildi [*vükkile*]. Ona (*sav*) nübüvvetin hikmetlerini öğretti. Resulullah kırk üç yaşına geldiğinde onunla (*sav*) ilgilenmek üzere Cebrâil görevlendirildi [*vükkile*]. Sonra da on yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de [*olmak üzere yirmi yıl*] Kur'ân vahyi indirdi. Vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı, (Ebu Bekir de vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı), Ömer de vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı." Bk. Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 3/447.

⁵⁹ Konuyla ilgili diğer değerlendirme için bk. Ebû Abdullah el-Mâlikî ez-Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/431.

⁶⁰ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/447.

müjdelenerek Rabbinden haberler alması ve IV) Cebrâil tarafından vahiy getirilmesi nebevî ahvâlden bazılarıdır.⁶¹ Müellif bu ahvâlden üçüncüsünü açıklarken Şa'bî'den nakledilen rivayeti delil getirmektedir. Rivayete istinaden de Resulullah'ın İsrâfil'i görmediğini, herhangi bir açık davet veya yükümlülüğün söz konusu olmadığını, nübüvvetinin bildirilip Allah Teâlâ'nın ileride göndereceği vahye ve mücadele sürecine hazırlık yapıldığını belirtmektedir.⁶² Ayrıca devam eden açıklamalarına göre İsrâfil ile görüşme süreci nübüvvetle müjdelendiği hazırlık aşaması olup henüz ümmetine tebliğ başlamadığı dönemdir. Fetret/kesinti döneminin Resulullah'a yardım etmek için, ümmetinin menfaati için, genel olarak maslahat için veya hepsi için gerçekleşmiş olması mümkündür; zira bu dönemde ona (s.a.v.) zahir olanların manası gizli/hafî olanların ise sırları öğretilmiştir.⁶³

Nâzil olanların Kur'ân vahiy olmadıkları gerek metinlerden gerekse dilbilimsel okumalardan ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber İsrâfil'in melek olması ve meleklerin Allah Teâlâ'ya koşulsuz ve sarsılmaz bir şekilde bağlı olmaları göz önünde bulundurulduğunda İsrâfil'in getirdiği bu bilgilerin Allah Teâlâ'ya isnad edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla İsrâfil'in getirdiği *el-keleme* ve *eş-şey* bir tür vahiydir; ancak Kur'ân âyetleri dışında, gayr-i metluv türünde bir vahiydir. Rivayetin bazı metinlerinde görülen *mine'l-vahyi* idrâcı da bunların vahiy olduklarını tahkim etmektedir. İlk olarak Süheylî'nin *er-Ravdü'l-Ünüf*'ünde kaydedildiği tespit edilen *mine'l-vahyi* ibaresinin,⁶⁴ onun tarafından şerh mahiyetinde idrâc edildiği anlaşılmaktadır. Bu metne göre İsrâfil, Resulullah'a vahiy anlamında *el-keleme ve 'ş-şey'* öğretmiştir. Öğretilen bilgiler ise bilmediği ama bilmesi gereken ve nübüvvetiyle ilgili şeyler olmalıdır, çünkü İsrâfil

⁶¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 235-237.

⁶² Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 237.

⁶³ Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 237.

⁶⁴ Süheylî, *er-Ravdü'l-Ünüf*, 2/257. Ayrıca bk. Ebû Hafs Ömer İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh* (Dimâşk: 2008), 2/223; Zeynüddîn el-İrâkî, *Tarhu't-Tesrîb* (et-Tab'tü'l-Mısriyyetü'l-Kadîme, ts.), 4/182; Ebû Muhammed Takıyyüddîn el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, nşr. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/25.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 1/59; a.mlf., *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye*, 1/128, 130.

onun (s.a.v.) nübüvvetiyle ilgilenmek üzere görevlendirilmiştir. Süheylî'den sonra başka birçok kaynakta da bu metne yer verilmekte veya *el-kelimete ve's-şey'* bir tür vahiy olarak anlaşılmaktadır/yorumlanmaktadır.⁶⁵ Nitekim İbn Kesîr'e göre Resulullah'ın nübüvveti evvela rüya görmekle başlamıştır. Sonra İsrâfil fetret döneminde görevlendirilerek ona (s.a.v.) hızlı [ve gizli] bir şekilde *el-kelimete* getirmiştir. İsrâfil vahiy getirirken parça parça [*tedricen*] ve alıştırarak/eğiterek [*temrînen*] getirmiştir. Resulullah'a öğretmesi de üç defa sıkmalardan⁶⁶ sonra başlamıştır ki ondan sonra tekrar Cebrâil görevlendirilmiştir.⁶⁷

Aynî "Melek bazen de insan suretinde görünürdü." rivayetinin⁶⁸ şerhinde konuya temas ederek buradaki meleğin Cebrâil olduğunu söylemektedir. "Niçin İsrâfil olmasın, zira o, Hz. Peygamber ile daha önce üç yıl ilgilenmişti" denilecek olursa; "İsrâfil, Hz. Peygamber'e hiçbir Kur'ân vahyi indirmemiştir, onun getirdiği sadece vahiy olan *el-kelime'dir*" şeklinde cevap vermektedir.⁶⁹ Buna göre İsrâfil'in getirdiği *el-kelimete ve's-şey'* vahiydir, ancak Kur'ân vahyi değildir. Ayrıca müellif, rivayeti *el-Müsned'e* atıfla zikredip Vâkîdî ve diğer bazılarının bunu kabul etmediklerini belirttikten sonra Ebû Sa'd el-Bağdâdî'nin "şeriatte Cebrâil'in (a.s.), Resulullah'a kendi lisanıyla indirdiklerinden [Kur'ân vahyinden] çok daha fazlası yer almaktadır" ifadelerini de cevap niteliğinde ileri sürmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in şeriatinde,

⁶⁵ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, nşr. Muhammed Mesud-Âdil Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 14/7; Ebu'l-Kâsım el-Makdisî Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefî fi Meb'asi'n-Nebiyî'l-Mustafâ*, nşr. Cemâl 'Azûn (Mektebetü'l-Amrîni'l-İlmiyye, 1999), 77; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-Eser*, 1/116; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40; Süyûtî, *et-Tevşîh*, 7/337; a.mlf., *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr*, nşr. Fethî Abdulkâdir Ferîd (Riyad: Dâru'l-Ulûm, ts.), 1/61; Kastallânî, *Mevâhibu'l-Ledunniyye*, 1/128.

⁶⁶ İbn Kesîr burada Hz. Âişe'nin (r.anhâ) naklettiği meşhur Hira hadisesinde Resulullah'ın "*ben okuma bilmem*" demesi üzerine Cebrâil tarafından üç defa sıkılmasını [*fe-ğattanî*] kastetmektedir. Bk. Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No: 3).

⁶⁷ Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdulvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 1/388; Ayrıca bk. a.mlf., *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Türkî (Dâru Hecer, 1997), 4/10.

⁶⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No: 2).

⁶⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/44.

⁷⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40.

Cebrâil'in getirdiklerinden çok daha fazlasının yer aldığını belirten bu ifadeler İsrâfil'in getirdiklerinin de şer'î olduğunu, bir tür vahiy olduklarını, ancak Kur'ân vahiy olmadıklarını ikrar etmektedir.

Şa'bî rivayetine idrâc edilen ve *el-keleme* ifadesinin anlamına dair bilgi veren bir başka metin de Süyûtî tarafından nakledilmektedir. Onun naklettiği metne göre nübüvvet Resulullah'a kırk yaşındayken indirilmiş, nübüvvetiyle ilk üç yıl boyunca İsrâfil ilgilenmiştir. Ona (s.a.v.) *el-hikmete* ve *eş-şey'* öğretmiştir, fakat Kur'ân [vahyi] indirmemiştir.⁷¹ Bu metni lafzen veya manen Süyûtî'den başkasının nakletmemesi; *el-hikmete* lafzının müellifin idrâcı olduğunu, burada ibarenin sadece şerhini kaydettiğini ve *el-kelemeyi* Resulullah'a verilen 'hikmet' şeklinde anladığını göstermektedir. Nitekim *et-Tahbîr* ve *el-İtkân* adlı eserlerinde Şa'bî rivayetinin *el-keleme* lafzıyla nakledilen metnini kaydetmesi,⁷² rivayete lafzen ulaştığını ancak şerh ettiğini izhar etmektedir. O halde Nisâ sûresindeki "*Hikmet indirilmiştir.*" âyetinde⁷³ belirtilen "hikmet" in, Süyûtî'ye göre İsrâfil tarafından indirilen *el-keleme* olduğu anlaşılmaktadır.

Zürkânî'nin konuyla ilgili açıklamaları ise nispeten kısa ancak özgün ve dikkat çekicidir. Özellikle Resulullah'a indirilen *eş-şey'* hakkındaki en sarıh yaklaşım ondan gelmektedir. Açıklamalarına göre İsrâfil'in getirdiği *el-keleme* Resulullah'ın zatına hitap eden, sadece onunla ilgili olan sözlerdir/bilgilerdir, *eş-şey'* ise yine sadece ona (s.a.v.) öğretilen fiiller ve âdâbdır.⁷⁴ Dolayısıyla Resulullah'a fetret döneminde bilgi, amel ve âdâb olmak üzere üç yönlü eğitim verilmiştir. Ayrıca Zürkânî, İsrâfil'in Resulullah ile ilgilenmesinin, ihtiyaç duyduğu her şeyi onunla (s.a.v.) beraber yapması anlamında olduğunu belirtmektedir.⁷⁵

Netice itibarıyla rivayetin metinlerine, metinlerin iç ve dış bağlamlarına, ayrıca Abdürrezzâk, Mâverdî, Süheylî, İbn Kesir, Aynî, Süyûtî, Zürkânî gibi isimlerin naklettikleri müdrec bilgilere ve rivayete

⁷¹ Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, (Beyrut, ts.), 4/348.

⁷² Bk. Süyûtî, *et-Tahbîr*, 1/19; a.mlf., *el-İtkân*, nşr. Sa'îd Mendûb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/161-162.

⁷³ "*Allah sana Kitab'ı (Kur'ân'ı) ve hikmeti indirmiş...*" en-Nisâ 4/113.

⁷⁴ Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniye*, 1/431.

⁷⁵ Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniye*, 1/431.

yönelik değerlendirmelerine bütüncül olarak bakıldığında fetret döneminin üç yıl sürdüğü, ancak Resulullah'ın bu dönemde yalnız kalmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre İsrâfil elçi olarak görevlendirilmiş ve üç yıl boyunca nübüvvetine eşlik etmiştir. İsrâfil'in elçiliği ile Cebrâil'in elçiliği aynı ifadelerle anlatıldığından görev tanımları aynı, ancak rolleri ve getirdikleri bilgiler farklıdır. İki melekten birisi Resulullah'ı Kur'ân vahyi alacağı zamana/şartlara hazırlarken diğeri aldığı/alacağı Kur'ân vahiyleri ile ilgilenmiştir. Cebrâil Kur'ân vahyi getirmiştir, İsrâfil ise *el-kelimete* ve *eş-şey'* öğretmiştir. O halde *el-kelimete* ve *eş-şey'* Allah Teâlâ tarafından gönderilen gayr-i metluv türünde vahiydir, ancak Kur'ân vahyi değildir. Bu vahiylerin Resulullah'ın bilgi, amel ve âdâb yönünden tekâmülüne yönelik oldukları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda öğretilen bilgilerin, tüm ümmete indirilmedikleri veya evrensellik arz etmedikleri, Resulullah'a özel oldukları düşünülmektedir. Resulullah'ın bu dönemde 'hikmet'i öğrendiği ve(ya) risalet dönemine hazırlandığı, nübüvvet makamını tanıyıp görevlerini içselleştirdiği ve ilâhî ta'lîm mahiyetinde nübüvvet makamının gereğince eğitim gördüğü de söylenebilmektedir.

Sonuç

Fetret, tefsir disiplinin temel kavramlarından olmakla beraber hadis, siyer, fıkıh ve kelim disiplinleri içerisinde de önemli manalar kazanmıştır. Disiplinlerin sıkça kullandıkları fetret dönemi, fetret ehli ve fetretü'l-vahy terkipleri İslâm davetinin kesintiye uğradığı dönemleri, ilâhî bilginin ulaşmadığı birey ve toplumları, Kur'ân vahyinin kesintiye uğradığı zaman aralıklarını ifade etmektedir. Kelimenin sözlük anlamı zayıflama, azalma gibi manalar içerse de ıstılah anlamların hiçbirisinde zayıflama veya azalma durumu söz konusu edilmemekte; tamamen kesilme anlamının kabul edildiği görülmektedir. Bu itibarla Kur'ân vahyinin kesintiye uğramasını ifade eden *fetretü'l-vahy* dönemlerinde de zayıflama veya azalmanın değil tamamen kesintinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buradaki kesintinin, ilâhî temasların kesilmesi ve görüşmelerin bu dönem içerisinde tamamen sonlanması anlamında olmadığı; sadece Kur'ân vahyinin kesilmesini ifade ettiği belirtilmelidir. Zira fetret dönemleriyle ilgili rivayetlere bütüncül olarak bakıldığında bazı melekların çeşitli sebeplerle temaslarını sürdürdükleri görülmektedir. Sözelimi ilk fetret dönemine dair bilgiler veren

rivayetlerde Cebrâil'in zaman zaman Resulullah'a gelerek “*Sen Allah'ın elçisisin.*” şeklinde telkinde bulunması ve buna benzer hadiseler bu yaklaşımı destekleyen temel verilerdir. Keza Hz. Âişe'nin Hira hadisesini anlattığı rivayetin sonunda “*ve fetera'l-vahy*” derken 'Alak sûresinin âyetlerine atfen Kur'ân vahyinin kesintiye uğradığını kastettiği anlaşılmaktadır. Buna göre söz konusu kavramın ve bu bağlamdaki rivayetlerin; yalnızca Kur'ân vahyinin kesintiye uğramasını ifade ettikleri, gayr-i metluv vahyin devam ettiği bilgisiyle çelişmedikleri, Hz. Peygamber'in tamamen yalnız bırakılması gibi bir manaya delil olamayacakları, böyle bir anlamı yansıtmadıkları ve bu süreçte Hz. Peygamber'e -melek vasıtasıyla olsa bile- Kur'ân vahyi dışında birtakım bilgilerin verilmiş olabileceği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla fetret kavramı ilk bakışta Şa'bî rivayetiyle ihtilaf vehmi uyandırsa da disiplinler içerisindeki kullanımı ve ıstılah anlamları bütüncül olarak incelendiğinde rivayetle aralarında tenakuzun olmadığı görülmektedir.

Bu kabilden olmak üzere Kur'ân tarihinde beş farklı fetret yaşanmış, bunların her biri farklı uzunlukta sürmüştür. *Feterât* kavramıyla ifade edilen söz konusu dönemler I) 'Alak sûresinin ilk âyetlerinin indirilmesinden sonra, II) Duhâ sûresinin âyetlerinden önce, III) İfk hadisesinden sonra, IV) Tebük seferinden döndükten sonra ve V) Resulullah, kendisine sorulan soruya 'inşallah' demeden cevap vereceğini söylemesinden sonra yaşanmıştır. Kaynakların özellikle ilk fetret döneminin ne kadar sürdüğüne yönelik ihtilaf ettikleri görülmektedir. Bu hususta birkaç gün ile üç yıl aralığında değişen yaklaşımlara ulaşılabilmektedir. İhtilafın temel sebebinin ise bu fetret dönemlerinin sürelerinin birbirleriyle karıştırılması olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilk fetret döneminin süresine dair ileri sürülen görüşler, diğer fetret dönemlerinin süreleri için nakledilen rivayetlere veya yorumlara dayanmaktadır. Duhâ âyetlerinin nüzûlünden önce 2, 3, 25 ve 40 gün vahiy gelmediğine yönelik rivayetler, İfk hadisesi sırasında 30 gün boyunca vahyin gelmediğine yönelik ifadeler, Resulullah'ın Tebük seferine çıkmayan üç sahabîyle konuşmamasıyla ilişkili yaşanan fetretin 30 gün veya 50 gün sürdüğüne dair malumatlar ve Yahudiler'in Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında sorular sordukları zaman Resulullah 'inşallah' demeyi unuttuğu için vahyin 15 gün geciktiğine dair bilgiler;

keza ilk fetret dönemi için de bütün bu zaman dilimlerinin ifade edilmesi fetretlerin karıştırıldığı çıkarımını kuvvetlendirmektedir.

Nitekim sahih rivayetlere göre Resulullah ilk fetret yaşandığında çok üzülmüştür. Hira'daki korku ve endişelerinden kurtulup üzüntü haline geçebilmesi ancak uzun bir zaman istemektedir. Zira korku ve endişe halinden sonra yaşananları anlama ve anlamlandırma süreci, bundan sonra yaşananları tekrar yaşama arzusu, ondan sonra ise arzusu gerçekleşmediği için üzülmeye hali ortaya çıkmalıdır. Tüm bu geçişler ise hatırı sayılır oranda zaman almalıdır. Söz konusu zamanın 2, 3, 15, 25, 30, 40, 50 gün gibi nispeten kısa dilimleri ifade etmesi beşer tabiatı ve psikolojik geçişler açısından anlamlı görünmemektedir. Rivayetlerin verdikleri bilgiler ile bu tabî ve beşerî durumlar birlikte değerlendirildiğinde ilk fetretin 6 ay ile 3 yıl aralığında; yani uzun bir süre yaşanmış olabileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre fetret dönemine dair kısa zaman dilimlerinden bahseden bilgiler sonraki fetretleri kastetmektedirler; uzun vakit aralığından bahseden rivayetler ise Şa'bî rivayetiyle örtüşmektedirler. Nitekim Mekke'de on yıl vahiy aldığına dair nakledilen rivayetler de fetretin üç yıl sürdüğü bilgisini tesis etmektedir. Mekke'de on üç yıl kaldığına yönelik rivayetler ise fetret döneminin risâlet döneminin içerisinde sayılmasını, risâletin bir parçası ve nübüvvetin bir aşaması olarak görülmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu noktada üç yıl gibi uzun bir sürede neler yaşandığı sorusuna yönelindiğinde konuyla ilgili bilgilere Zührî'den nakledilen mürsel rivayet ve Şa'bî'den nakledilen mürsel rivayet üzerinden ulaşılabilmektedir. Resulullah'ın yalnız kaldığını, psikolojik anlamda sıkıntılar yaşadığını ve intihara kalkıştığını ifade eden Zührî'nin mürseli hususunda -birinci çalışmada yer aldığı üzere- anlamsız/değersiz/*leyse bi şey*, 'mürselerin en kötüsü' sonucuna ulaşılması önemlidir. Zira Resulullah'a risâlet görevi tevdi edildikten ve ilk âyetler indirildikten sonra üç yıl gibi uzun bir süre yalnız bırakılması anlaşılır görünmemektedir. Buna karşın Şa'bî mürsel(ler)inin -birinci çalışmada kapsamlı bir şekilde yer aldığı üzere- sahih, muteber ve meşhur olmaları ilk fetret dönemini anlama noktasında Şa'bî rivayetini öne çıkarmaktadır.

Söz konusu bilgi ve değerlendirmelere binaen Şa'bî rivayetinin muhtevasının araştırılması sonucunda; fetret döneminin üç yıl sürdüğü,

bu dönemde Resulullah'a İsrâfil'in eşlik ettiği, onu (s.a.v.) koruyup gözettiği, ayrıca *el-kelime -mine'l-vahyi- ve'ş-şey'* şeklinde tanımlanan bir tür gayr-i metluv vahiy getirdiği bilgilerine ulaşılmıştır. Rivayetin iç/dış bağlamları ve idrâc edilen ibareler İsrâfil'in elçi olarak görevlendirildiğini ve onun fetret dönemindeki elçiliğinin Cebrâil'in fetretten sonraki elçiliğiyle aynı olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İsrâfil'in, Kur'ân vahyine hazırlık ve gizli davet döneminde eşlik etmekle; Cebrâil'in, Kur'ân vahyi getirme ve açık davet döneminde eşlik etmekle görevli olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetteki müdrec metinlere göre ise *el-kelime* ve *eş-şey'* ifadelerinin, Allah Teâlâ tarafından gönderilen gayr-i metluv türünde vahiy oldukları; Kur'ân vahyi olmadıkları tespit edilmektedir. Bu vahiy ya Resulullah'ın bilgi, amel ve âdâb yönünden tekâmülüne yönelik eğitim/öğretim niteliği taşımaktadır ya da "*Allah sana Kitab'ı (Kur'ân'ı) ve hikmeti indirmiş...*" (en-Nisâ 4/113) âyetinde buyrulan "*hikmet*"tir. Aynı zamanda öğretilen bilgilerin tüm ümmete indirilmedikleri, evrensellik arz etmedikleri, Resulullah'a özel oldukları, Resulullah'ın bu dönemde risalet dönemine hazırlandığı, nübüvvet makamını tanıyıp görevlerini içselleştirdiği söylenebilmektedir. Buna göre araştırmanın sorunsalı olarak ifade edilen 'bu dönemde ne yaşanmıştır?' sorusunun cevabı izhar olmaktadır. Öyle ki Resulullah'ın fetret döneminde ikna edildiği, teskin edildiği, ilk vahiy esnasında yaşadığı endişe ve korkuların bu dönemde giderildiği ortaya çıkmaktadır. Resulullah'ın ilk fetretten sonraki döneme geçtiğinde içinde bulunduğu duruma, yaşadıklarına, kendisine yüklenen göreve fetret döneminde ikna edildiği, bunun ötesinde tam bir teslimiyet içerisinde "*Kalk*"ıp "*Uyar*"abilmesi için eğitim verildiği, gayr-i metluv türünde vahiyle desteklendiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2000), 79-88.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- Askalânî, İbn Hacer. *Metâlibu'l-Âliye*. 19 Cilt. Suûd: Dâru'l-Âsime, 1998.

- Ayhan, Bayram. *Kur'ân'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetü'l-Kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Bahar, Murat. "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 27-58. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442622>.
- Bayram Çınar, "İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetrete Ehlinin Özel Konumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran, 2022), 21-40. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.02>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ile'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 2001.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1964.
- Ebû Şâme. Ebu'l-Kâsım el-Makdisî. *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefi fi Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*. nşr. Cemâl 'Azûn. Mektebetü'l-Amrîni'l-İlmiyye, 1999.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Hâtemü'n-Nebiyîn*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî. Katar: el-Mu'temeru'l-İlmî li's-Sîre, 1980.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbu'l-'Ayn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekir. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbeü'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, ts.
- Irâkî, Zeynüddîn. *Tarhu't-Tesrîb fi Şerhi't-Takrîb*. 8 Cilt. et-Tab'tü'l-Mısriyyetü'l-Kadîme.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemalüddîn. *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. nşr. Ahmed el-Alevî-Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vüzâretü Umûmî'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.

- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemalüddîn. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Akîle el-Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh. *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Cüreyc, Ebu'l-Velîd. *Tefsîru İbn Cüreyc*. nşr. Ali Hasan Abulğanî. Kahire: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1992.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. 12 Cilt. Cem'iyetü'l-Merkez, 2010.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. nşr. Muhammed Ali el-Ezherî. 5 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Fâruk, 2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Şirketü't-Tibaati'l-Fenniyye.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Türkî. 21 Cilt. Dâru Hecer, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa Abdulvâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth. *Uyûnu'l-Eser*. nşr. İbrahim Muhammed Ramadan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs*. nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer. *et-Tavdîh li Şerhi Câmi'i's-Sahîh*. 36 Cilt. Dimaşk: 2008.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *İrşâdu's-Sârî*. 10 Cilt. el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905.

- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Mevâhibu'l-Ledunniyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifu'l-İşârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: Heyetü'l-Mısriyye.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn. *İmtâ'u'l-Esmâ*. nşr. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. nşr. Muhammed Mesud-Âdil Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şihâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davud. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Rebî' b. Habîb, İbn Amr el-Basrî. *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*. nşr. Muhammed İdris-Âşûr Yûsuf. Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1994.
- Sar'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Umdetü'l-Huffâz*. nşr. Muhammed Bâsil. 4 Cilt. 1996.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân. *er-Ravdü'l-Unüf*. nşr. 'Umar Abdusselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Sa'îd Mendûb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *et-Tahtîr fî İlmi't-Tefsîr*. nşr. Fethî Abdulkâdir Ferîd. Riyad: Dâru'l-Ulûm.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *et-Tevşîh Şerhu Câmi'i's-Sahîh*. 9 Cilt. nşr. Rıdvan Câmi' Rıdvan, Riyad: 1998.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Uludağ, Süleyman. "Uzlet". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen. *Esbâbü'n-Nüzûl*. nşr. İsmâ b. Abdulmuhsin el-Humeydân. Dâru'l-Islâh, 1992.
- Vural, Faruk. "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Temmuz 2016), 83-102.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *et-Târîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yurdagür, Metin. "Fetret Ehli". *Temel İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Yurdagür, Metin. "Fetret". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/475-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zertürk, Hidayet. *Fetretü'l-Vahy (İslami Vahyin Bir Süreliğine Kesintiye Uğraması)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh el-Mâlikî. *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 292-327

Pezdevî'nin Usûlünde Haberin Tahammül, Zabt ve Edâsı

Bilge Kılıç

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of National Education

Diyarbakır, Turkey

bilgetes@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9569-6570

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 Sayfa /Page: 292-327

Atıf / Cite as: Kılıç, Bilge. "Pezdevî'nin Usûlünde Haberin Tahammül, Zabt ve Edâsı [Taḥammul, Dabt and Adâ' of the Khabars in Pazdawî's Uşûl]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 292-327.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1431063>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Tahammul, Dabt and Adâ' of the Khabars in Pazdawî's Uşûl

Abstract

In the process of obtaining, preserving, and transmitting the words of Prophet Muhammad, certain concepts and principles have been developed in the field of Hadith methodology (uşûl al-Ḥadīth) to ensure their preservation without any alteration or distortion. These concepts and principles generally consist of three stages. The first stage involves obtaining the narration, either orally or in written form, from its source. The second stage is the recording of the obtained narration through memorization or writing from the moment it is received. The third stage involves transmitting the recorded narration to others through various channels with the same wording or a similar meaning. These three stages form a fundamental framework in Hadith methodology to ensure the reliability and accuracy of the narration. Fahr al-Islam al-Pazdawi (d. 482/1089), renowned for his work '*Pazdawî's Uşûl*', addressed these three stages, which are among the fundamental topics of Hadith methodology, from the perspective of a jurist. Drawing inspiration from the Hanafi legal tradition, Pazdawi developed new concepts and provided clear and precise definitions for these concepts. His acquired logical formation enabled him to categorize each stage of these matters in detail. This contributed to the uniqueness and significance of his work, making it an original and important source. His profound and systematic approach granted him a distinct place in the history of Hanafi legal methodology, establishing his work as a reference for future generations. '*Pazdawî's Uşûl*' not only holds importance within the Hanafi legal tradition but also serves as a milestone in the general literature of Hadith methodology. Pazdawi's work significantly enriched the thought and methods in the field of Hadith methodology. Therefore, this study discusses Pazdawi's approaches to the "tahammul", "dabt", and "adâ'" of narrations, which have earned him a prominent position in the history of Hanafi legal methodology. Pazdawi's developed concepts related to the subject were examined and compared with their counterparts in the tradition of Hadith methodology. This comparison is significant in demonstrating how the same topic can be expressed with different concepts in two different fields. By considering the implications of these differences, the study aims to show how this research can contribute to the field of Hadith methodology. Both the methodological approaches of jurists and hadith scholars were considered in the study, emphasizing the benefits of comparing the concepts in Hadith methodology with those in jurisprudence methodology. When

considering the importance of the issues of "taḥammul", "dabt", and "adā'" of narrations in terms of Hadith methodology, the significance of the study becomes more apparent. Particularly, it was concluded that considering the differences in "taḥammul", "memorization", "dabt", "adā'", "literal narration", and "narrative meaning" would also be beneficial in Hadith methodology. Therefore, it is crucial to reevaluate Pazdawī's approach and conceptualizations regarding "taḥammul", "dabt", and "adā'" from the perspective of Hadith methodology. Pazdawī's approaches offer a new perspective, especially in terms of the epistemological values of "taḥammul", "dabt", and "adā'" indicators. Additionally, Pazdawī's method and systematic approach serve as a guide in resolving complexities in certain indicators of "taḥammul", "dabt", and "adā'". Utilizing the sensitivity of jurisprudence methodology, especially regarding the issue of "ijāzah", to reconsider it within the field of Hadith methodology would contribute significantly to this field. Therefore, considering and evaluating Pazdawī's approaches and conceptualizations from the perspective of Hadith methodology will deepen the understanding and development within the discipline. This entails an interdisciplinary approach, fostering a more comprehensive advancement of Islamic sciences. Integrating and advancing traditionally separate methodologies in a more cohesive manner today promotes collaboration and interaction among scientific fields, enriching and deepening Islamic sciences. Hence, adopting an interdisciplinary approach and utilizing knowledge from different fields in a complementary manner are of vital importance for the progress of Islamic sciences.

Keywords: Ḥadīth, Pazdawī, Taḥammul, Dabt, Adā'.

Pezdevī'nin Usûlünde Haberin Tahammül, Zabt ve Edâsi

Öz

Hiz. Peygamber'in sözlerinin elde edilmesi, korunması ve aktarılması süreçlerinde herhangi bir değişiklik veya bozulmadan korunmasını sağlamak amacıyla Hadis usûlünde bazı kavramlar ve ilkeler geliştirilmiştir. Bu kavramlar ve ilkeler genel olarak üç aşamadan oluşur. İlk aşama; haberin, kaynağından sözlü veya yazılı bir şekilde elde edilmesidir. İkinci aşama; elde edilen haberin alındığı andan itibaren hıfz veya kitâbet yoluyla kayıt altına alınmasıdır. Üçüncü aşama ise kayıt altına alınan haberin farklı kanallarla başkasına aynı lafızla ya da yakın bir manayla aktarılmasıdır. Bu üç aşama, Hadis usûlünde haberin güvenilirliğini ve doğruluğunu sağlamak için temel bir çerçeve oluşturur. Fahrü'l-islâm el-Pezdevî

(öl. 482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî* ismiyle meşhur olan eserinde Hadis usûlünün temel konularından olan bu üç aşamayı bir fakîh perspektifiyle ele almıştır. Hanefî usûl geleneğinden aldığı ilhamla Pezdevî, yeni kavramlar geliştirerek bu kavramları açık ve net bir şekilde tanımlamıştır. Edindiği mantık formasyonu ile da bu konuların her aşamasını detaylı bir şekilde tasnif etmiştir. Bu da eserinin özgün ve önemli bir kaynak olmasını sağlamıştır. Onun bu derinlikli ve sistematik yaklaşımı, Hanefî usûl tarihinde kendisine özel bir yer kazandırmış ve gelecek nesiller için bir başvuru kaynağı haline gelmiştir. *Usûlü'l-Pezdevî*, sadece Hanefî usûl geleneği için değil, aynı zamanda genel olarak Hadis usûl literatürü için de bir kilometre taşı niteliğindedir, zira Pezdevî'nin bu eseri, Hadis usûlü alanındaki düşünce ve yöntemleri önemli ölçüde zenginleştirmiştir. Bu nedenle çalışmada Hanefî usûl tarihinde önemli bir yer edinmiş olan Pezdevî'nin haberin "tahammül"ü, "zabt"ı ve "edâ"sı konularına yaklaşımları ele alınmıştır. Pezdevî'nin konuyla ilgili geliştirdiği kavramlar incelenmiş ve bu kavramların Hadis usûlü geleneğindeki karşılıklarıyla kıyaslanmıştır. Söz konusu karşılaştırma, iki farklı alanın aynı konuyu nasıl farklı kavramlar ile ifade edilebileceğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Aradaki farkların sonuçları da dikkate alınarak bu çalışmanın Hadis usûlüne ne gibi katkılar sunabileceği gösterilmek istenmiştir. Çalışmada hem fıkıh usûlcülerinin hem de hadisçilerin usûli tavırları birlikte esas alınmış ve Hadis usûlündeki kavramları Fıkıh usûlü ile karşılaştırmalı olarak ele almanın yararına dikkat çekilmiştir. Rivayetlerin "tahammül", "zabt" ve "edâ"sı konularının Hadis usûlü açısından ne ölçüde önemli oldukları düşünüldüğünde çalışmanın önemi daha iyi fark edilecektir. Özellikle "tahammül", "hıfz", "zabt", "edâ", "lafzî rivayet" ve "mana ile rivayet" hususlarına ilişkin farklılıkların Hadis usûlünde de dikkate alınmasının yararlı olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla Pezdevî'nin "tahammül", "zabt" ve "edâ"sına ilişkin yaklaşımının ve ilgili kavramsallaştırmalarının Hadis usûlü açısından yeniden değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Çünkü Pezdevî'nin yaklaşımları, özellikle "tahammül", "zabt" ve "edâ" sîgalarının epistemolojik değerleri açısından yeni bir perspektif sunmaktadır. Ayrıca bazı "tahammül", "zabt" ve "edâ" sîgalarındaki karmaşıklıkların giderilmesinde Pezdevî'nin yöntem ve sistematığı yol göstericidir. Bilhassa, "icâzet" konusunun Fıkıh usûlü hassasiyetinden yararlanılarak Hadis usûlü alanında tekrar ele alınması, bu alana önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu nedenle Pezdevî'nin yaklaşımlarının ve kavramsallaştırmalarının Hadis usûlü açısından dikkate alınması ve

değerlendirilmesi, disiplin içindeki gelişmelere ve anlayışa derinlik kazandıracaktır. Bu, disiplinler arası bir yaklaşımı beraberinde getirir ve İslâmî ilimlerin daha kapsamlı bir şekilde gelişmesine katkı sağlar. Geleneksel olarak ayrı olarak gelişen usûllerin günümüzde daha bütünleşmiş bir biçimde ele alınması ve iletilmesi, bilim alanları arasında iş birliği ve etkileşimi artırarak İslâmî ilimlerin zenginleşmesine ve derinleşmesine yardım eder. Bu itibarla disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesi ve farklı alanlardaki bilgi birikiminin birbirini tamamlayıcı bir şekilde kullanılması, İslâmî ilimlerin ilerlemesi için hayati bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Pezdevî, Tahammül, Zabt, Edâ.

Giriş

Hadis usûlünün önemli konularından biri, hiç şüphesiz rivayetlerin “tahammül” ve “edâ”ıdır. Bu çerçevede birçok kavram geliştirilmiştir. Bu makalede farklı bir ilim dalında ve mezhep perspektifinde aynı konunun nasıl ele alındığı incelenmiştir. Araştırmamızın amacı Hadis usûlündeki kavramların daha iyi anlaşılmasına ve kimi tartışılan sorunlarının giderilmesine katkı sağlamaktır. Bu bağlamda Fıkıh usûlünden de yeterince yararlanılmıştır. Elbette bütün usûl kaynaklarını ele alamayacağımızdan sadece bir mezhep ve onun önde gelen usûlcülerinden olan Pezdevî'nin usûlünü örnek olarak seçtik. Aşağıda detaylarıyla görüleceği üzere bu eser konumuz açısından son derece önem arz etmektedir. Şöyle ki; Hanefî usûlünde ilgili konunun şekillenmesine katkı sağlayan pek çok usûlcü olmuştur. Söz konusu usûlcülerin başında *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eseriyle Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs (öl. 370/980) gelir. Cessâs haberi “âhâd haber”, “mürsel”, “muhtelif haber”, “râvî ihtilafları”, “sahâbî kavli” bağlamlarında inceler.¹ “Kırâat”, “kitâbet”, “münâvele”, “haddesenâ” ve “ahberenâ” gibi “tahammül” ve “edâ”ya ilişkin hususlara da kısaca değinir.² Cessâs'ı *Takvîmü'l-edille* isimli eseriyle Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1038) izler. O, mezkûr eserinde “kitâbet”, “risâlet”, “icâzet”, “metnin zabtı” ve “haberinin mana ile nakli”ne

¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994), 3/31-200.

² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/191.

ilişkin bilgiler verir.³ Debûsî'nin hadisin “tahammül” ve “edâ”sına dair verdiği bilgileri Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî (öl. 483/1090 [?]) ileri bir düzeye taşır. Öncelikle o, haberi dört kısma ayırır. Bunlar; “doğru haber”, “yalan haber”, “doğru ve yalan olma ihtimalini eşit derecede taşıyan haber”, “doğru ve yalan olma yönünden birbirlerine nispetle tercih edilebilen haber”dir. Dördüncü kısmın rivayetini “tarafu's-semâ/tahammül”, “tarafu'l-hıfz” ve “tarafu'l-edâ” olmak üzere üç kısımda ele alır.⁴ Ebû Sa'd es-Sem'ânî (öl. 562/1166) ve Ebû Muhammed Kureşî'nin (öl. 775/1373) “sahibü't-tarîka ala mezheb”, Ebî Hanîfe ve Zehebî'nin (öl. 748/1348) “sahibü't-tarîka fi'l-mezheb”, Ebû's-Safâ es-Safedî'nin (öl. 764/1363) de “sahibü't-tarîka ale'l-mezheb” isimleriyle tavsif ettikleri Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (öl. 482/1089)⁵ ise *Usûlü'l-Pezdevî*, *Kenzü'l-vusûl ila marifeti'l-usûl* ve *Kenzü'l-vusûl ila marifet ilmi usûl* gibi isimlerle kendisine nispet edilen eserinde⁶ ondan önce gelen ve muasır usûl âlimlerinin ele aldığı konuları sistematik bir taksim içinde yeni kavramlar ve tanımlarla ifade eder. Buna ek olarak Hanefî usûl düşüncesinin ürettiği bilgileri başarıyla sentezleyip geliştirir.⁷

³ Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 194-195.

⁴ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü'l-İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nü'mâniyye, 1372), 1/374-375.

⁵ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye, 1397/1977), 2/201; Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 18/602; Salahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 21/283; Ebû Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru Hicr, 1413/1993), 2/997.

⁶ Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Saîd Bekdâş (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016), 24-25.

⁷ Pezdevî'nin hayatı ve eserleri için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 19-23; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/602; Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1397/1977), 1/409; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/594; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* thk. M. Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kâlem, 1413/1992), 205-206; Taşköprizâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/165-166; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/201-203; Kınalızade Alaeddin Ali b. Emrullah el-Hamidî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân

Pezdevî'nin usûlü haberin "taḥammül", "zabt" ve "edâ"sına mesnet teşkil eden dikkate değer bir muhtevaya da sahiptir. Buna rağmen onun bu yönü müstakil olarak çalışmalara detaylı bir şekilde konu edilip ön plana çıkarılmamıştır. İlmi literatür içinde bu konuda tespit edebildiğimiz müstakil herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Günümüzde Hanefî usûlü üzerine yapılan araştırmalar genellikle Hanefî usûl âlimlerinin perspektifinden yürütülmüştür, bu nedenle Pezdevî'nin görüşlerine kısmen değinilmiştir.⁸ Öte taraftan Arap dünyasında Pezdevî'nin eseri üzerine şerh bağlamında pek çok çalışma gerçekleştirilmiş ancak bu eserlerde ilgili konular derinlemesine incelenmemiş, kimi konulara ise hiç değinilmemiş sadece muhaddislerin konu ile ilgili görüşlerine atıfta bulunmakla yetinilmiştir.⁹ Bu bakımdan ilgili çalışmalar makalede hedeflemiş olduğumuz amaçları kapsayan araştırmalar değildir. Araştırmamız, Pezdevî'nin usûlü özelinde "taḥammül", "zabt" ve "edâ" konularını Hadis usûlüyle karşılaştırmalı olarak ele alması bakımından özgündür ve alana yapması beklenen katkısı itibariyle de örnek teşkil edecek bir çalışmadır diye düşünüyoruz.

(Bağdâd: Dîvânü'l-Vakfî's-Sünnî, 1426/2005), 2/99-100; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 7/192; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Âlâm*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4/328-329; Babanzâde İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1951), 1/693; Takiyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzî el-Mısırî et-Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru'r-Rifâî, 1403-10/1983-89), 2/85-86; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 124-125; Abdullah Mustafa el-Meragî, *el-Fethü'l-mübin fi tabakâti'l-usûliyyin*, thk. Muhammed Ali Osman (Kâhire: y.y., 1366/1947), 1/263.

⁸ Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 101-123; İbrahim Gökçe, *Muhaddisler ile Hanefilerin Hadis İstilahları Ekseninde Karşılaştırılması* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 101-116; Zübeyde Özben, *Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V.-VIII. Asırlar)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 244-259.

⁹ Şerh çalışmaları için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 26-29; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 112-113; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 124-125.

1. Haberin Elde Edilmesi (Tahammül)

Pezdevî eserine ilim ile başlar ve ilmi iki kısma ayırır. Birincisi, tevhit ve sıfat ilmi; ikincisi, şeriat ve ahkâm ilmidir. Birinci ilimde asıl olan kitap ve sünnete bağlı olmak, hevâ ve bid'atten sakınmak, sahâbe, tâbiîn ve geçmiş sâlihlerin izlediği sünnete tabi olmaktır. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmâm Muhammed (öl. 189/805) ve onların ashâbının çoğu bu minval üzeredir. İkinci ilim fûrû ilmi yani fıkhıtır. Fıkıh meşru olanı bilme, bilgiyi onunla sağlamlaştırma ve amel etme olarak üç kısımdan müteşekkildir. Bu üç kısım tamamlandığında fıkhı ortaya çıkar.¹⁰ İlmi bu şekilde taksim eden Pezdevî birinci madde kapsamında ifade ettiği sünneti; emir, nehiy, hâss, âmm ve diğer hususları içeren bir kavram olarak görür. Ona göre bu hususları hükümleriyle açıklayan sünnet, Kitap için fûrû konumundadır.¹¹ Sünnetin çeşitleri vardır. Haber, sünnetin çeşitlerinden biri olup kendi içinde "mana'l-haber" ve "nefsü'l-haber" olarak iki kısımdan müteşekkildir.¹² "Mana'l-haber"i Pezdevî beş kısma ayırır. Birincisi içinde şüphe olmayan doğru haberdir. Bu Hz. Peygamber'in haberidir ve kendisinden mütevâtir olarak gelmiştir. İkincisi içinde şüphe olan haberdir ki bu meşhûr haberdir. Üçüncüsü ihtimalli olan haberdir. Dördüncüsü doğru delillerle çelişme ihtimali olan haberdir. Beşincisi selef âlimlerin ret veya inkâr ettiği tan edilmiş haberdir.¹³ "Nefsü'l-haber"i ise "tarafu's-sâmî" ve "tarafu'l-mübelliğ" diye iki bölüme taksim eder. Bu taksimini haberi alan talebe ve ona nakleden hoca itibarıyla yapan Pezdevî, "tarafu's-sâmî"yi de kendi içinde "azîmet" ve "ruhsat" diye iki kısma ayırır.¹⁴

¹⁰ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 89-90.

¹¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 352. Sünnet için geniş bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1383/1963), 2/409; Abdülfettâh Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânü medlulihâ's-şer'i* (Kâhire: Dâru's-selâm, 1441/2020), 7-20.

¹² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 413.

¹³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 431.

¹⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 413. Benzer bir taksimi Serahsî de yapmıştır. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/374-379.

1.1. Azîmet

"Azîmet", taḥammül eden kişinin haberi bizzat işiterek alması demektir.¹⁵ Pezdevî için "azîmet", "semâ", "kırâat", "kitâbet" ve "risâlet" olmak üzere dört kısımdan müteşekkildir. Bunlardan ilk ikisine "hakikî azîmet", diğer ikisine "ruhsat şüphesi bulunan azîmet" veya "ruhsata benzeyen azîmet" denir.¹⁶ Bu bakımdan "semâ" ve "kırâat" sırf azîmet olup "kitâbet" ve "risâlet"ten üstündür. "Kitâbet" ve "risâlet" ilk ikisinden derece bakımından düşük olmakla beraber aslında onlar da bir bakıma "azîmet"tir. Ancak ilk ikisine nispetle ruhsat olma şüphesini taşıdığı için "ruhsat şüphesi taşıyan azîmet" diye isimlendirilir.¹⁷

1.2. Hakikî/Mutlak Azîmet

Hakikî azîmet olan "semâ" ve "kırâat"ın derecelerine ilişkin muhaddisler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre "semâ" ile "kırâat" aynıdır. Bu hususta Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661) ve İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) rivayetler nakledilmiştir. Rivayete göre Hz. Ali "Âlime okumak, ondan dinlemekle eş değerdir." ve İbn Abbâs "Bana okuyun. Zira sizin bana okumanız, benim size okumam gibidir." demiştir. İmâm Mâlik (öl. 179/795) ve ashâbı ile onun Medîneli âlim hocalarından, Hicâz ve Kûfe âlimlerinin çoğundan, Buhârî (öl. 256/870) gibi âlimlerden "kırâat" ve "semâ"nın eşit olduğuna ilişkin rivayetler aktarılmıştır. Bir diğer görüşe göre "semâ", "kırâat"ten üstündür. Bu görüş Meşrik âlimlerinin genelinden rivayet edilmiş ve kabul görmüştür. Bir başka görüşe göre ise "kırâat", "semâ"dan üstündür. "Kırâat"ın "semâ"ya tercih edileceği görüşü Ebû Hanîfe, İbn Ebî Zî'b (öl. 159/776) gibi âlimlerden aktarılmıştır. İmâm Mâlik'den de bu yönde bir rivayet nakledilir.¹⁸ Pezdevî bu konuda Ebû Hanîfe'nin benimsediği görüşü yani

¹⁵ Azîmin anlamı için bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere, ts.), 329-330; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 327-339.

¹⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 413; Alâüddîn Muhammed el-Haskefî, *İfâdatü'l-envâr* (Dimaşk: Mektebetü'l-İmâmî'l-Evzâî, 1429/2008), 201; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/ 2006), 269-270.

¹⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 413.

¹⁸ el-Hasen b. Abdîrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 428-429; Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 672; el-Hatîb el-

son görüşü benimser. “Semâ” ve “kırâat”i konumlandırırken farklı deliller getirir. Delil getirmeden önce muhaddislerin değerlendirmelerini aktarır. Muhaddislere göre “semâ” Hz. Peygamber’in metodudur. Hz. Peygamber tebliğ eder ve sahâbîlere okurdu. Kendisine ise okutulmazdı. Sonra ona “Durum bu şekilde mi?” diye sorulduğunda o, evet cevabını verirdi. Muhaddisin okuması, unutmama ve hatadan uzak olan Hz. Peygamber’in uygulamasına benzer. Dolayısıyla bu metot daha ihtiyatlı ve tercihe şayandır. Bu bakımdan “semâ”, “kırâat”ten daha üstündür.¹⁹ Muhaddislerin görüşlerine karşı Pezdevî, Ebû Hanîfe’den bir rivayet nakleder. Rivayette Ebû Hanîfe, “semâ”nın “kırâat”e üstünlüğü için öne sürülen gerekçenin isabetli olmadığını söyler. Çünkü Hz. Peygamber hatadan korunmuştur. Ayrıca o, ne bir kitaba bağlı olarak okumuş ne de yazmıştır. Aksine bilgileri şifâhî olarak aktarmıştır. Ancak onun dışındaki kişiler için bu durum sorun teşkil eder, zira Hz. Peygamber sehivden masum iken onun dışındakiler ise sehivden masum değillerdir. Burada Hz. Peygamber’in aksine unutkanlığı olan ve ezberi olmadan okuyan kişi mevzu edilir. Yazılı bir metinden okunduğu takdirde müşâhede noktasında okuyan ile kendisine okunan eşit konumdadır. Zira “Anlaşıldı mı?” sorulduğunda evet denildiği sürece dil, bizzat konuşanın kendisi (semâ) ile ona okunan (arz) arasında bir ayırım yapmaz.²⁰

Pezdevî talebenin/râvînin cevaba riayetini daha yerinde bulur. Zira talebenin kendi okuması bir başkasının okumasından çok daha güvenlidir. Ancak talebenin okumasında bazı hataların olması da mümkündür. Ancak bu metinden ya da senetten herhangi bir şeyi terk

Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmânîyye, 1357), 263; Kâdî İyâz, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyidi’s-semâ’* (Kâhire: Dâru’t-Türâs, 1389/1970), 71; İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), 137-138; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huş (Beyrût: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1405/1985), 55; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi’l-hadîs*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl (Riyâd: Dâru’l-Meymân, 1434/2013), 208; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (Riyâd: Mektebetü’l-Kevser, 1415), 1/426-428.

¹⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 414; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Usûli’l-Pezdevî* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 3/58; Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh ‘ale’t-tevdîh* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 24.

²⁰ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 414.

etmekten daha hafiftir. Ona göre hafızadan/şifâhî olarak haberleri nakletmek daha yerinde ve doğru bir rivayet etme şeklidir.²¹ Bu ifadelerle Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin "Râvînin muhaddise okuması muhaddisin râvîye okumasından daha güvenilirdir." görüşünü destekler. Beyhâkî'nin (öl. 458/1066) *el-Medhal'*de naklettiğine Ebû Hanîfe'yle birlikte İbn Cüreyc (öl. 150/767), Osman b. el-Esved (öl. 150/767), Hanzale b. Ebî Süfyân (öl. 151/768), Talha b. Amr (öl. 152/769), Mâlik b. Enes, İbn Ebî Zî'b, Muhammed b. İshâk (öl. 151/768), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Hişâm (öl. 146/763), Saîd b. Ebû Arûbe (öl. 156/773), Müsennâ b. es-Sabbâh (öl. 149/766) gibi muhaddisler de râvînin hocaya okumasındansa hocanın râvîye okumasını daha uygun bulurlar.²² Bu görüşün ileri sürülmesinde bazı gerekçeler söz konusudur. Buna göre talebe kendisi okuduğunda senet ve metnin zaptı konusunda hocadan daha titiz davranır. Çünkü ilme öncelikli olarak ihtiyaç duyan şeyhten ziyade talebedir. Genellikle insan kendi işini yaparken bir başkasının işini yapmaya nispetle daha temkinlidir. O zaman talebe hadis alma noktasında kendi işi için çalışırken şeyh ise başkasının işiyle meşgul olur. Dolayısıyla hocanın unutup hata yapma olasılığı öğrenciye göre daha yüksektir.²³

1.2.1. Semâ'

Muhaddislerin ıstılâhında "semâ'" talebenin hocanın söylediği rivayetleri dinleyerek tahammül etmesidir. Bu, hocanın rivayetleri talebeye yazdırması yani imlâ ettirmesi veya imlâ etmeden nakletmesi ile gerçekleşir. Her iki durumda da hoca ya ezberinden ya da bir kitaptan okur.²⁴ Muhaddislerin "semâ'" dediği metodu Pezdevî, "azîmet" olarak ifade eder. Burada râvî dinlerken hoca kendisine kitaptan veya ezberden rivayetler okur. Okunan rivayetleri râvî bu şekilde tahammül eder.²⁵ Mezkûr şekilde rivayetleri tahammül eden bir râvînin nakil esnasında

²¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/191; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/376; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 414; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/59.

²² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/191; Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ İlmi's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437), 1/ 280.

²³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/59-60.

²⁴ İyâz, *el-İlmâ'*, 69; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 132; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 54; İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi'l-hadîs*, 207; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, (Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1405/1984), 140; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/418.

²⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 413-414.

“haddesenî fulân” lafzını kullanmasını tercihe şayan bulur. Çünkü burada sözlü aktarım söz konusudur. Bu hususta İmâm Muhammed’in *ez-Ziyâdât*’ından da delil getirir. İmâm Muhammed eserinde “kellemtu”, “haddestu bihî” diye söyleyen bir kişinin sözlerinde karşılıklı konuşmanın olduğunu söyler.²⁶

“Semâ” ile tahammül edilen haberlerin naklinde “haddesenî fulân” lafzının kullanılmasını tercih eden Pezdevî, bu itibarla bazı muhaddislerin konuyla ilgili görüşlerinden ayrılır. Kâdî İyâz (öl. 544/1149) hadisi hocadan “semâ” yoluyla alan talebenin naklederken “haddesenâ”, “ahberanâ”, “enbeenâ”, “semi’tü fülân yekûlü”, “kâle lenâ fülân” ve “zekera lenâ fülân” sîgalarını kullanabileceği konusunda herhangi bir ihtilâfın olmadığını ifade eder.²⁷ İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245) söz konusu görüşün tartışmaya açık olduğunu belirtir. Ona göre karışıklığa yol açması dolayısıyla yaygın olarak hoca dışında bir kaynaktan alınan rivayetler için kullanılan sîgaları, bizzat hocadan alınan rivayetler için mutlak olarak kullanmamak gerekir.²⁸ Irâkî’ye (öl. 806/1404) göre Kâdî İyâz’ın icmânın bulunduğunu söylediği bu görüş isabetlidir. Talebenin, “semâ” sının imlâ veya arz ile olduğunu açıklamak gibi bir zorunluluğu yoktur. Ancak sîganın “icâzet” için kullanımı yaygın hale geldikten sonra râvînin bu sîgayla rivayetleri nakletmesi onun bunları “icâzet”le aldığı zannın oluşmasına ve böylece “icâzet”le ihticâc etmeyen kimselerin bu rivayetleri dikkate almamasına yol açar.²⁹ Zerkeşî’ye (öl. 794/1392) göre ise muhaddis talebeye herkesle birlikte rivayet etmişse en iyi lafız “haddesenâ”, râvîye has nakletmişse en uygun lafız “semi’tü”dür.³⁰ Pezdevî’nin eserini şerh eden Abdülazîz el-Buhârî de (öl. 730/1330) muhaddislerin görüşlerine yakın şeyler söyler.³¹ Pezdevî’nin “semâ” ile tahammül edilen rivayetlerin

²⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 417.

²⁷ İyâz, *el-İlmâ’*, 69. Muhaddisler “edâ” sîgalarını derecelendirmişlerdir. Geniş bk. Bağdâdî, *el-Kifâye*, 283-286; İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 233; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, 54-55; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi’l-hadîs*, 207; İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti’l-fiker*, thk. Nûreddin İtr (Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 1432/2011), 120-121; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/419.

²⁸ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 132-133.

²⁹ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/419.

³⁰ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/422.

³¹ Bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/56-58.

naklinde “haddesenî” dışında başka bir sîğayı tercih etmemesinin bizce iki temel nedeni vardır. Birincisi onun rivayet sîğaları arasında “haddesenî”yi derece bakımından öncelemesidir. “Semâ”, “mutlak azîmet” olduğu için o, burada “haddesenî”nin kullanımını uygun görür. İkincisi “haddesenî” dışındaki sîğaları bizzat müşâhefenin gerçekleşmediği haberlerin naklinde geçerli görmesidir. Burada “semâ” fiilen gerçekleştiği için tercihini “haddesenî”den yana kullanmıştır.

1.2.2. Kırâat

Muhaddislerin ıstılâhında “kırâat” hadislerin hocaya okunması anlamına gelir. Râvî, okuduğu rivayetleri hocaya arz ettiği için “kırâat”, “arz” olarak da isimlendirilir.³² Öte taraftan “kırâat” ve “arz” arasında umûm-husûs ilişkisi de kurulmuştur. Buna göre talebenin “kırâat”i, “arz” ve diğer metotlardan daha genel konumundadır. “Arz” ise daha özeldir. Çünkü “arz”, talebenin hocasının aslını hocayla birlikte ya da hocanın huzurunda başkasıyla birlikte yaptığı mukayese ile gerçekleşir. Bu bakımdan “kırâat”ten daha özel bir anlama sahiptir. “Kırâat” esnasında, talebenin kitabı hocaya okuması ile talebe dinlerken bir başkasının okuması eşittir. Aynı şekilde talebenin veya bir başkasının rivayeti ezberden okumasıyla bir kitaba bakarak okuması arasında da fark yoktur. Bu dört şekilde hocanın kendisine okunan şeyi ezberlemiş veya ezberlememiş olması, kendi nüshasını bizzat yanında bulundurması ya da aynı nüshanın güvenilir birinde bulunması da aynıdır.³³

Pezdevî, “hakikî azîmet” olarak isimlendirdiği “kırâat”i muhaddisler gibi râvînin kitaptan veya hıfzından okurken hocanın okunanları dinlemesi olarak tanımlar. Burada râvî hocaya “Bu sana okuduğum gibi mi?” diye sorar ve evet cevabını alır. Bu bakımdan Pezdevî “kırâat”ten sonra kişinin okuduğu rivayetleri hocaya sorarak te’kîd etmesini gerekli görür.³⁴ Bununla iktifa eden Pezdevî, râvînin “kırâat” metoduyla taḥammül ettiği rivayetlerle amel edip etmeyeceğine ve onun “kırâat”ten sonra yönelttiği soruya hocanın sessiz kalmasına ilişkin bir

³² İyâz, *el-İlmâ’*, 70; İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 137; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, 55; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi’l-hadîs*, 208; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/423.

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî* (Lübân: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, 2000), 1/318; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 423-424.

³⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 413-414.

açıklamada bulunmaz. Abdülazîz el-Buhârî bu hususlara âlimlerin görüşleriyle birlikte açıklık getirir. Ona göre eğer râvî hocaya hadisi “Falâncadan mı işittin?” diye sorar, buna karşılık evet cevabını alırsa bu durumda o, bunlarla amel edip “haddesenî” ve “ahberenî” şeklinde rivayet edebilir. Eğer hocaya okunduğunda buna mukabil o, ikrar veya inkâr etmeyerek sükût ederse bu da amel etme noktasında aynıdır. Âlimlerin cumhuruna göre bu şekilde rivayet etmek caizdir. Buna karşı bazı zâhirî âlimlere göre ise caiz değildir.³⁵

Pezdevî, “kırâat” metoduyla rivayetleri tahammül eden bir râvînin nakil esnasında “haddesenî fülân” lafzını kullanmasının uygun bulur, zira “kırâat” metodunda da sözlü aktarım söz konusudur.³⁶ Bu konuda muhaddislerin bir kısmı Pezdevî gibi düşünürken bir kısmı da farklı düşünür. Zührî (öl. 124/742), Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Yahya b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) ve Buhârî gibi bir grup muhaddis ile Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî, Nadr b. Şümeyl (öl. 204/820), Yezîd b. Harun (öl. 206/821), Ebû Âsım en-Nebîl (öl. 212/828), Vehb b. Cerîr (ö.206/821), Sa’leb (öl. 291/904), Tahâvî (öl. 321/933), Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038) gibi Hicâzlı ve Kûfelilerin çoğu Pezdevî’yle aynı görüşü taşırlar.³⁷ Abdullah b. el-Mübârek (öl. 181/797), Yahya b. Yahya (öl. 234/849), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Nesâî (öl. 303/915) ve daha başka âlimler ise Pezdevî’yle aynı düşünmez ve burada “haddesenâ” ve “ahberanâ” sîgalarının mutlak olarak kullanılmasını tasvip etmezler.³⁸ İmâm Şâfiî (öl. 204/820), Müslim b. el-Haccâc (öl. 261/875) ve Meşrik âlimlerinin geneli ise her iki sîga arasında ayırım yaparak “haddesenâ” ifadesinin mutlak olarak kullanılmayacağı ancak “ahberanâ”nın ise kullanılabileceğini söylerler.³⁹ İbnü’s-Salâh, Nevevî ve Suyûtî’ye (öl. 911/1505) göre ise “kırâat” metodu ile rivayette

³⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/56-58.

³⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 417. “Semâ” ve “kırâat”te “haddesenâ”nın kullanımına ilişkin bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/61-62.

³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 293, 305-310; İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs* 139; Ebû Zekeriyya Yahya en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi’l-hakâik*, thk. Nurettin İtr (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1992), 350-351; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/430.

³⁸ Nevevî, *İrşâdü Tullâbi’l-hakâik*, 349-350.

³⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*,139; Nevevî, *İrşâdü Tullâbi’l-hakâik*, 351-353; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/430.

bulunurken ihtiyata uygun olanı bizzat kişi okuyorsa kişinin “kara'tu alâ fulân” ya da “kuri'e aleyhi ve ene esma'...” demesidir. Bunu “haddesen bi-kırâatî”, “kırâaten aleyhi ve ene esma'”, “ahberanâ bi-kırâatî”, “kırâaten aleyhi ene esma'...”, “enbenâ”, “nebeenâ ve kâle lenâ” gibi “kırâat”le kayıtlı “semâ” ibareleri izler.⁴⁰ Sonuç itibarıyla Pezdevî'nin “kırâat”in adlandırılmasında, “taḥammül” ve “edâ”sında kimi muhaddislerden farklı düşündüğünü söyleyebiliriz.

1.3. Ruhsata Benzeyen Azîmet

“Azîme”tin dört şeklinin ilk ikisini yani “semâ” ve “kırâat”i izah eden Pezdevî daha sonra son iki çeşidine geçer. Bunlardan biri “kitâbet” diğeri ise “risâlet”tir.⁴¹ Bu ikisi tam anlamıyla “semâ” ve “kırâat” gibi değildir. Çünkü “semâ” ve “kırâat”te işitme tam olarak vardır. “Kitâbet” ve “risâlet”te ise gerçek anlamda bir işitme yoktur.⁴² Ona göre “kitâbet” ve “risâlet” aslında gaipte olanın hazırda bulunana hitâbî gibidir.⁴³ Bu görüş temelde hem örfî ve hem de şer'î uygulamayla ilişkilidir. Şer'an Hz. Peygamber, bütün insanlara tebliğ etmekle emrolunmuştur. O, hazırda olana hitâp ile tebliğ ettiği gibi gaipte olana da “kitâbet” ve “risâlet” ile tebliğ etmiştir. Dolayısıyla hitâp ile sabit olan hususlar “kitâbet” ve “risâlet” ile de sabittir. Örf bakımında halifeler ve krallar sözlü olarak görevlendirme yapmışlardır. Bununla beraber “kitâbet” ve “risâlet”le de yargıyı, emirliği ve hükümeti tayin etmişlerdir. Bu ikisini ihlal edenleri emri ihlal etmiş olarak saymışlardır.⁴⁴ Bu bakımdan “kitâbet” ve “risâlet” hem şer'an hem de örfen geçerli bir metot olarak görülmüştür.

1.3.1. Kitâbet

Muhaddisler tarafından kimi zaman “mükâtebe” ismiyle de ifade edilen “kitâbet”, hocanın “semâ” ile taḥammül ettiklerini veya bir kısım hadislerini yanında bulunan veya bulunmayan talebe için yazması/yazdırması olarak tanımlanır. Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749),

⁴⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 138; Nevevî, *İrşâdü Tullâbi'l-hakâik*, 349; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/429.

⁴¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 414.

⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 191; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 414; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/376; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/60.

⁴³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 415-416.

⁴⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/61.

Mansûr (öl. 132/750), Leys b. Sa'd (öl. 175/791) ve İbn Ebû Sebre (öl. 162/779) gibi birçok muhaddis "kitâbet"i muteber kabul ederler. Mâverdi (öl. 450/1058), Âmidî (öl. 631/1233) ve İbnü'l-Kattân (öl. 628/1231) gibi bir grup âlim ise "icâzetsiz kitâbet"le yapılan rivayeti makbul görmezler.⁴⁵ Çünkü söz konusu "tahammül"de ne "semâ" vardır ne de "icâzet". Kabul gören görüş Ehl-i hadisin nazarında ekseriyetle birincisi olmuştur. Onlara göre burada "lafzen icâzet" olmasa da "icâzet" mana itibarıyla vardır.⁴⁶ Pezdevî konuyu genel olarak muhaddislerden farklı bir perspektifle ele alır. "Kitâbet"i hocanın talebesine rivayetlerini yazılı bir kayıtla göndermesi olarak tarif eder. Burada hoca hadisleri kitabında senet ve metinleri ile zikreder. Hoca talebeye kitap kendisine ulaştığı ve onu anladığı takdirde ondan kitabı isnâdıyla birlikte rivayet etmesini söyler.⁴⁷ Dolayısıyla hoca talebesine rivayetlerini nakletmesi için açıktan bir izin verir. O iznini şifâhen olmasa da bildirim ile yapar. Bu muhaddislerin "icâzetli mükâtebe" dedikleri metoda karşılık gelir. Ancak burada şartlı bir izin söz konusudur ki o da talebenin yazılı belgede olanları anlamış olmasıdır.

Pezdevî, râvînin hocadan "kitâbet" yoluyla aldığı haberleri "ahbereni" lafzı ile rivayet etmesini tercih eder. Çünkü "kitâbet"te müşâfehe yerine bir haber verme bir diğer ifadeyle bildirme vardır. Dolayısıyla "kitâbet" ile alınan haberlerin naklinde "semâ" ve "kırâat"te olduğu gibi "haddesenâ" sîgasının kullanılmasını uygun görmez. Zira bu sîga, ancak işitmenin hakikaten gerçekleştiği haberlerin naklinde geçerlidir. Bu bakımdan söz konusu sîga yerine râvînin "ahberanâ" lafzını kullanmasını daha uygun karşılar.⁴⁸ Pezdevî bu söylemleriyle bazı muhaddislerin konu ile ilgili görüşlerinden ayrılır. Bazı muhaddislere göre "mukâtebe"de "haddesenâ"nın kullanımı caiz olmadığı gibi "ahberanâ"nın kullanımı da caiz değildir. Çünkü ihbâr ve tahdîs aynı şeydir. Dolayısıyla bu kısımda "ketebe ileyye fulân" veya "ersele ileyye fulân" gibi sîgalar kullanılır. Öte taraftan Leys b. Sa'd, Mansûr ve pek çok

⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 173; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, 219-220; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 64; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 165; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/481-482.

⁴⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/60-61.

⁴⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 414.

⁴⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 417; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/376.

ileri gelen muhaddisler “kitâbet”te, “haddesenâ” ve “ahberanâ”nın her ikisini de caiz görürler.⁴⁹

Pezdevî, “haddesenâ” yerine “ahberanâ” lafzının kullanılmasına ilişkin görüşünü desteklemek için Allah’ın Hz. Musa ile konuşmasını delil getirir. Allah’ın bize kitabını ve resûlünü gönderdiğini, Hz. Musa dışında hiç kimsenin “haddesenillâh” veya “kellemenillâh” tabirlerini kullanmasının caiz olmadığını belirtir. Ona göre Allah Nisâ sûresi 164. ayette Hz. Musa ile konuştuğunu ifade ettiği için bu, sadece Hz. Musa’ya özgüdür. Buna karşı “ahberenâ Allahû” veya “enbeenâ”, “nebbenâ bi’l-kitâb ve’r-risâlet” sîgalarını kullanarak aktarımda bir sakınca yoktur.⁵⁰ Buna binaen Pezdevî söz ve konuşma ile haber vermenin arasını ayırır ve şöyle der:

Bir kimse ‘Falânca böyle konuşmamış ve söylememiştir.’ diye yemin etse, bu kişi yemininde hânis olmaz. Çünkü burada bize ulaşan konuşma ve söz değil haberdır. Ama bize böyle bir haber ulaşmamıştır diye yemin etse o zaman kendisi yemininden sorumlu olur.⁵¹

Dolayısıyla Pezdevî “kitâbet” ile tahammül edilen haberlerin naklinde “ahberenâ” diyebileceğimizi, “haddesanâ” sîgasını ise kullanamayacağımızı söyler.⁵²

1.3.2. Risâlet

Muhaddisler genel itibarıyla “tahammül”ü, “semâ”, “arz’/kırâat”, “icâzet”, “münâvele”, “mükâtebe/kitâbet”, “ilâm”, “vasiyet” ve “vicâde” gibi kısımlarda mütalâa ederler.⁵³ “Risâlet”i bir haber aktarım yöntemi olarak görmezler. Muhaddislerin “tahammül” ve “edâ” da yer vermediği “risâlet”i Pezdevî, bir “tahammül” çeşidi olarak görür. Ona göre “risâlet”

⁴⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 174; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, 64-65; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi’l-hadîs*, 219-220; Irâkî, *et-Takyîd ve’l-îzâh*, 165; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/484.

⁵⁰ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 417; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/377.

⁵¹ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 417.

⁵² Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 417.

⁵³ Geniş bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 435-459; Nisâbûrî, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, 671-679; Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, 259-355; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-‘ilm*, thk. Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suudi Arabistan: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1414/1994), 1146-1160; İyâz, *el-İlmâ*, 68-121; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi’l-hadîs*, 205-223; Nevevî, *İrşâd tullâbi’l-hakâik*, 122; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/418-491.

de “kitâbet” gibidir.⁵⁴ Ancak “kitâbet”te hoca haberlerin naklini yazılı bildirirken “risâlet”te ise bir elçi ile bildirir. Aralarında bildirim şekli farkı vardır.⁵⁵ Bu metodu Pezdevî, Hz. Peygamber’in uygulamasıyla ilişkilendirir. Hz. Peygamber’in tebliğde bulunurken “kitâbet” dışında “risâlet”i de kullandığını belirtir.⁵⁶ Pezdevî'nin bu ifadelerini destekleyen nakiller söz konusudur. Hz. Peygamber’in tebliğinde “risâlet”e başvurduğuna dair İbn Abbâs’ın içinde olduğu pek çok sahâbîden rivayet nakledilir.⁵⁷ Hz. Peygamber’in kullandığı ifade edilen bu metodu Pezdevî hüccet olarak görür.⁵⁸ Öte taraftan o, “risâlet” yoluyla alınan haberlerin naklinde “kitâbet”te olduğu gibi “haddesenâ” sîgasının kullanımını tasvip etmez. Bunun yerine “ahberanâ”yı tercih eder.⁵⁹ Netice itibariyle, onun bu konuda muhaddislerden farklı bir metot geliştirdiğini, yeni bir

⁵⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 414; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 372.

⁵⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 372.

⁵⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 416-417.

⁵⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 416; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1995), 3/ 498; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî vd. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/461; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 2/128-129; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1412/1991), 1/51; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût, vd. (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1430/2009), 3/5; Ebûbekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1975), 4/ 23; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 2/14; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemye, 1430/2009), 3/34; İbn Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîb-i Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1408/1988), 1/370; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî 'Abdülmeccid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 11/426; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004), 3/55-56; Ebû Ahmed Humeyd b. Zenceveyh, *Kitâbu'l-emvâl*, thk. Şakir Zeb Feyyâd (Suûd: Merkezü'l-Melik Faysal, 1406/1986), 882.

⁵⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 416-417.

⁵⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 417; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 376.

kavram ürettiğini ve bunu tanımladığını bu bakımdan da Hadis usûlüne katkı sağladığını söyleyebiliriz.

1.4. Ruhsat

Pezdevî "ruhsat"ı kişinin haberi bizzat işitmeden tahammül etmesi olarak ifade eder. Bu itibarla "ruhsat", "azîmet"ten farklıdır. Zira "azîmet"te "semâ" bizzat varken "ruhsat"ta ise yoktur. "Ruhsat"ı, "icâzet" ve "münâvele" olarak iki kısma ayırır.⁶⁰

1.4.1. İcâzet

"İcâzet", hocanın bütün veya bir kısım merviyâtını talebinin rivayet etmesine izin vermesidir. Muhaddis râvîye "Falâncanın bana tahdîs ettiği bu kitabı benden rivayet etmen için sana icâzet verdim." veya "İşittiğim rivayetlerden senin nazarında sahîh olan tüm rivayetleri benden rivayet etmenize icâzet verdim." gibi ifadelerle rivayetleri nakleder.⁶¹ Bu şekilde elde edilen haberlerin, "tahammül" ve "edâ"da geçerli bir yöntem olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Tartışma genel itibarıyla iki ana nokta üzerinden yapılır ki bunlardan biri "icâzet" yoluyla alınan rivayetlerin nakli, diğeri ise bu metotla elde edilen rivayetlerle amel etmedir.⁶² Muhaddislerinde olduğu farklı ilimlere mensup bir gruba göre "icâzet" geçersizdir. İbrahim el-Harbî (öl. 285/899), Ebû Nasr el-Vâilî (öl. 444/1052), Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî (öl. 369/979), fakîhlerden Merverrûzî (öl. 462/1069), Mâverdî, Ebû Bekir el-Hocendî (öl. 552/1157) ve Ebû Tâhir ed-Debbâs (öl. 474/1081) bu kanaattedirler.⁶³ Zâhirîler ve ona tabi olanlar "icâzet"i, "mürsel" ve meçhul olan râvîlerin rivayetleri ile aynı mecrada görerek bunu geçerli bir "tahammül" yolu olarak kabul etmezler.⁶⁴ Bu kanaati taşıyan İbn Hazm (öl. 456/1064) "icâzet"i câiz olmayan bir bid'at olarak niteler.⁶⁵ Merverrûzî ve Mâverdî ise "icâzet" ile rivayet etmenin batıl

⁶⁰ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 413.

⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/63.

⁶² Bağdâdî, *el-Kifâye*, 311; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 151-154; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 85; İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi'l-hadîs*, 214-215; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 151; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 448-449.

⁶³ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 152; İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi'l-hadîs*, 215; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/63-64; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 449.

⁶⁴ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 311; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 58; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 449.

⁶⁵ Ebû Hafs Ömer b. Raslân b. Nusayr el-Bulkînî, *Mehâsinu'l-ıstılâh* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1411/1990), 334; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 449.

olduğunu söylerler. Her ikisi de “icâzet caiz olsaydı rıhle batıl olurdu” demişlerdir. Bu söz, Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776) ve Abdullah b. el-Mübârek'ten de nakledilir.⁶⁶ Ahmed b. Hanbel'e bu söz söylendiğinde buna “Eğer icâzet geçersiz olsaydı ilim yok olurdu.” diye karşılık verir.⁶⁷ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel için “icâzet” ilmin korunmasında gerekli bir unsurdur. Bu bakımdan “icâzet”le rivayet edilebilir. Bu görüşü Kâdî İyâz da ifade eder. Kâdî İyâz, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'den (öl. 474/1081) naklen “icâzet” ile rivayet etme konusunda selef ve sonraki âlimler arasında ihtilaf olmadığını hatta icmâ olduğunu, ihtilafın amelde olduğunu zikreder.⁶⁸ Kâdî İyâz'dan sonra bu görüşü İbnü's-Salâh dile getirir. Ancak o, Bâcî'nin bu iddialarına katılmaz. Bu konuda muhaddis, fakîh ve usûlcülerin görüş ayrılığına düştüğünü söyler.⁶⁹ Öte taraftan Ehl-i hadîsin de içinde bulunduğu çoğunluğun hem “icâzet”le rivayeti hem de onunla ameli geçerli gördüğünü ekler.⁷⁰ Muhaddislerin görüşüne bazı fakîhler de katılır. Onlara göre zaruret, bunun caiz olmasını gerektirmektedir. Çünkü her hadis âlimi, kendisine sahîh olanı aktarabileceği kimseyi bulamayabilir ve her talebe, şeyhinde sahîh olan her şeyi “semâ” etmeye rağbet etmeyebilir. “İcâzet” caiz olmasa, bu durum sünnetin bozulmasına, ortadan kaybolmasına ve isnâdın kopmasına yol açar.⁷¹

⁶⁶ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 316; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 152; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, 215; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426), 2/394-395; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 449.

⁶⁷ Ebü Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferic (Riyâd: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 3/508.

⁶⁸ İyâz, *el-İlmâ'*, 89; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 151; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, 214; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 151; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/447; Sehâvî, *Fethü'l-mugîs*, 2/394. Mütেকaddimîn ve müteahhirîn âlimlerin icâzet ile aldıkları rivayetlerin nakli için kullandıkları sîgalara bk. İyâz, *el-İlmâ'*, 133.

⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 151-152; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, 215; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 151; Sehâvî, *Fethü'l-mugîs*, 2/394. Bâcî, İbnü's-Salâh'ın naklettiğinin aksine *İhkâmu'l-fusûl* isimli eserinde “İcâzet ile nakledilen rivayetlerle amel etmek gerekir. Âlimlerin geneli bu görüştedir.” demiştir. Krş. Ebu'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 284; İyâz, *el-İlmâ'*, 89; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 151-152.

⁷⁰ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 326; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 153; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 58; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/448.

⁷¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/64.

Pezdevî "icâzet"i geçerli bir metot olarak görenlerin tarafında durur. O, "icâzet" in iki şeklinden bahseder. Birincisi kendisine icâzet verilen kişinin kitabın muhtevasını bilmesidir. Kitabın muhtevasını bilen kişi kitabı inceler ve içindekileri kavrar. Bunun üzerine icâzet veren, icâzet vermek istediği kişiye "Senedleriyle kavradığın bu kitaptaki rivayetleri falânca bana tahdîs etti ve bunları benden rivayet etmene icâzet veriyorum." diye söyler. İcâzet veren kişi kavrayışlı ve zabt sahibi biriyse bu şekilde rivayet edebilir. Pezdevî'ye göre "icâzet" in bu türünde "ecâze lî fülân" sîgasını kullanmak müstehaptır. "Haddesenî" veya "ahberanî" lafızlarını kullanmak ise caizdir. Bu konuda evla olan "ecâze lî fülân" sîgası ile rivayette bulunmaktır. Bu ifadelerinin ardından Pezdevî tekrar "ahberanî" lafzının kullanılmasının caiz olduğunu, bu sîganın müşâfiheden daha düşük derecede olduğunu söyler.⁷² Pezdevî'nin burada "haddesenî" lafzını kullanmanın caiz görülebileceğini ifade etmesi daha önceki açıklamalarıyla örtüşmemektedir. Çünkü o, "semâ"nın fiilen gerçekleştiği "semâ" ve "kırâat" gibi "taḥammül" çeşitlerine "haddesenî" sîgasını tahsis etmiştir. "Semâ"nın gerçek anlamda gerçekleşmediği "kitâbet" ve "risâlet" gibi "taḥammül" çeşitlerine ise "ahberinî" sîgasını uygun görmüştür. Bunun üzerine "ruhsat" olarak tavsif ettiği "icâzet"te "semâ" söz konusu değilken "haddesenî" sîgasının caiz olduğunu belirtmektedir. Onun önceki ifadeleri itibarıyla bu husustaki söyleminin tutarlı olmadığını söyleyebiliriz.

"İcâzet" konusunda Pezdevî ile çoğu yerde benzer ifadelerle yer veren Serahsî bunun farkındadır. Ona göre "icâzet" in geçerli olabilmesi için iki şartın yerine getirilmesi gereklidir. İlki kendisine icâzet verilen kişinin, icâzet verilen kitapta olanları anlamasıdır. Diğeri icâzet verenin itkân ve zabt sahibi olması ve icâzet verdiği kitabın muhtevasının tamamına vakıf olmasıdır. Bu iki şart gerçekleştiği takdirde icâzet verenin "Bu kitapta olan haberleri benden nakletmene icâzet veriyorum." demesi sahîh olarak kabul edilir. Şahitlik konusu da bu vasıflarla sahîh sayılır. Şahit yazılı belgede olan hususlara vakıf olduğunda ve bu kişi için bilinir olduğunda onun "Bu kitapta olanların tümünün bana ait olduğuna

⁷² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 417-418; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/64-65. Ayrıca bk. Ebü'l-Feth Alâüddîn el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. M. Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1992), 447.

şahitlik etmen için sana izin veriyorum.” demesi uygun karşılanır. Haberin rivayeti de böyledir. Şahitlikte caiz olan bir durum benzerlik ilişkisi dolayısıyla rivayette de caiz görülür. Bununla beraber ona göre kendisine icâzet verilen kişinin rivayet sırasında “ecâze li fulân” demesi en ihtiyatlı yöntem olarak kabul edilir. “Ahbereni” demesi de aynı şekilde caizdir. Ancak “haddesenî” demesi caiz görülmez. Çünkü bu sîga “semâ”ya hastır.⁷³ Görüldüğü üzere Serahsî, Pezdevî'nin “icâzet”e ilişkin ifadelerinin çoğunu tekrarlarken “edâ” sîgalarındaki kullanımına katılmaz. Serahsî'nin getirdiği açıklama Pezdevî'ye nispetle daha tutarlıdır.

“İcâzet”in ikinci çeşidini Pezdevî kendisine icâzet verilen kişinin kitapta olanları bilmemesi olarak ifade eder. Bu konuyu Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un görüşleri çerçevesinde temellendirir. İcâzet verilen kişi kitaptakilerin içeriğini bilmemesi durumunda Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre “icâzet” geçersiz olur. Ebu Yusuf'un sözüne nispetle ise “icâzet” sahîh olur.⁷⁴ Bu konuda Pezdevî aslında üç imâmın da bunun sahîh olmadığı kanaatinde olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra Pezdevî başka hususlarla meşgul olup hadisin manasını kavramayan kişilerin rivayetinin geçerli olmayacağını dile getirir. “Semâ” meclisinde oturan kişi okunan kitaptan başka bir kitapla veya yazmakla meşgul olarak “semâ”dan uzak kalırsa ya da oyun ve eğlence ile yüz çevirirse veya uyku ve tembellik sebebiyle gafil kalırsa bu durumda onun için “zabt” söz konusu olmaz. Bu tür haberler ne hüccet ne de muttasıldır. Tahammül ehli olmayan küçük yaştaki çocukların semâ' meclislerinde hadisleri dinlemelerine izin verilmesini ise Pezdevî teberrük amaçlı olduğunu söyler.⁷⁵ Dolayısıyla Pezdevî, “icâzet” ile elde edilen kitabın

⁷³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/377; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 192.

⁷⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 418; Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn b. es-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Selemî, (Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1418), 372.

⁷⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 418-419. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/377; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/69; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 192; Kıvâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahmân Abdulğafûr el-Efğânî (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005), 3/747; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/68.

içeriğinin râvî tarafından bilinmemesini rivayet için engel teşkil ettiği kanaatindedir.

1.4.2. Münâvele

Hadis usûlünde hocanın kitabını talebeye vermesi demek olan “münâvele”, “icâzetli” ve “icâzetsiz” olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Ebû'l-Hasen el-Mâverdî (öl. 450/1058), İbnü'l-Kattân (öl. 628/1231) ve Âmidî (öl. 631/1233) gibi bir grup âlim “icâzet içermeyen münâvele” ile rivayeti uygun görmemişlerdir. İçlerinde Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749), el-Leys b. Sa'd (öl. 175/791) ve İbn Ebû Sebre'nin (ö.162/779) de yer aldığı pek çok mütekaddim ve müteahhir muhaddisler ise “icâzet içermeyen münâvele”yi kabul etmişlerdir.⁷⁶ Pezdevî, ilk görüşü benimser. “İcâzetli” ve “icâzetsiz münâvele”yi aynı derecede kabul etmez, bunları hüküm itibarıyla ayırt eder ve “icâzetli münâvele”nin “icâzet” ile aynı olduğunu söyler.⁷⁷ Dolayısıyla “icâzet” için söz konusu olan icâzet verilen kişinin icâzet verilen kitapta olanları anlamış olması, icâzet verenin itkan ve zabt sahibi olması ve icâzet verdiği kitabın muhtevasının tamamına vakıf olması şartları, “münâvele” için de geçerlidir. Bu iki şart gerçekleştiği takdirde “münâvele” ile “taḥammül” sahîh olarak kabul edilir. Bununla beraber “icâzetli münâvele”ye zorunlu durumlarda başvurulması gerektiğini belirten Pezdevî, bu konuda “belgede yazılı olan hususlara vakıf olmadıkça icâzet geçerli değildir” diyen Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü mutedil bulur.⁷⁸ Bu görüşü Debûsî'den almış olmalıdır. Debûsî de ikisinin görüşünü muteber kabul eder ve kendisine icâzet verilen kişinin kitapta olanları bilmedikçe “icâzet”le rivayet etmesinin helal olmadığını söyler. Çünkü kitapta olanlar bilinmediğinde bunların değiştirilme ihtimalleri söz konusudur. Zira hat hatta, kitap kitaba benzer.⁷⁹

⁷⁶ Ebû'l-Hasen Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali M. Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 90; İyâz, *el-İlmâ'*, 84-85; Nevevî, *et-Takrîb*, 64; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 219-220; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/481.

⁷⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 418.

⁷⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 418.

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 191-192.

2. Haberin Korunması (Zabt)

Haberin korunması “zabt” konusuyula ilgilidir. “Zabt”, hadislerin kayıt altına alınmasıdır. Bu, “hıfz” ve “kitâbet” olarak iki şekilde gerçekleşir. “Hıfz”, bir kişinin işittiği bir şeyi istediği herhangi bir zaman diliminde hatırlayabilmesini sağlayacak şekilde ezberlemesidir. “Kitâbet” ise işittiği ve tashihini yaptığı andan hadisleri “edâ” edinceye değin hadisleri yazılı olarak korumasıdır.⁸⁰ Pezdevî, taksiminde “hıfz” a müstakil olarak yer vermez. Aksine onu “tahammül”ün bir devamı kılar. Ona göre muhaddisin kırâati, kişinin muhaddise okuması, “kitâbet”i, “risâlet”i, “icâzet” ve “münâvele” yoluyla “semâ”ı sahîh olduğunda işitilenin “edâ” zamanına kadar korunması da vacip olur. Diğer bir ifadeyle burada “hıfz” olmak zorundadır. Dolayısıyla Pezdevî, “tarafü'l-hıfz”ı haberin “tahammül”e başlandığı andan “edâ” anına kadar var kabul eder ve onu ayrı bir bölüm olarak görmez.⁸¹ “Hıfzı/zabtı”, “tarafu's-sâmî”de olduğu gibi iki kısımda mütalâa eder. Birincisi tam/kâmil ve diğeri tam olmayan/nakıstır. Birinci kısmını “mutlak azîmet”, ikincisini ise “azîmete dönüşmüş ruhsat” şeklinde adlandırır.⁸² Birinci kısım ikinci kısma nispetle kuvvetli görülür. Ancak bu rivayet zamanı için geçerlidir. Rivayet zamanından sonrası söz konusu edildiğinde ikinci kısım birinci kısma nispetle daha muteberdir.⁸³

2.1. Azîmet

Pezdevî muhaddislerin ıstılâhında “hıfz” a tekâbül eden “mutlak azîmet”i, râvînin yazılı bir metne bağlı kalmaksızın hadisi hıfzetmesi olarak tarif eder.⁸⁴ Ona göre bu, Hz. Peygamber’e has kılınmış bir fazilettir. Hz. Peygamber kalbinin nurunun gücüyle yazıya başvurmaya ihtiyaç duymadan bir şeyleri hıfzetmiştir. Bununla beraber Pezdevî, daha önce ilmi korumada yazıya başvurulmadığını aksine ezberlendiğini söyler. İlmi koruma altına almak için yazının daha sonra Kur’an ve hadiste sünnet haline geldiğini belirtir.⁸⁵ Böylelikle Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla

⁸⁰ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 53.

⁸¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/73; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 418-419.

⁸² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 419.

⁸³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/73-74.

⁸⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 419.

⁸⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 419-421.

ilişkilendirdiği "hıfz"ın azîmet, yazının ise ihtiyaca binaen başvuru olan bir "ruhsat" olduğu kanaatini taşır.

2.2. Ruhsat

Râvînin rivayetleri hıfzından ziyade bir kitaba itimat ederek nakletmesine "ruhsat" ismini verir.⁸⁶ Bunu Pezdevî ikiye ayırır. Birinci kısma "azîmete intikal eden asıl anlamında müzekkir", ikinci kısma ise "imâm" adını verir. Pezdevî'nin "müzekkir kitap" ve "imâm kitap" dediği kısımlar kısmen muhaddislerin ıstılâhında yazılı metinlerin ve kitapların "zabt"ına tekabül eder. Ancak "müzekkir kitap" ve "imâm kitap" ayrımı ve tanımları muhaddislerin ıstılâhları arasında görülmez. Bu açıdan yeni kavramlar ve tanımlar olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.1. Müzekkir Kitap

Pezdevî, "müzekkir kitap" ile hatırlamak için kullanılan yazılı metni kasteder. Muhaddislerin kimi zaman başvurduğu ama adına "müzekkir" demedikleri bu metot, ona göre hüccettir. İster bu kişinin kendi hattıyla ister bilinen veya bilinmeyen bir kişinin hattıyla olsun fark etmez. Çünkü buradaki maksat yazıdan ziyade hatırlatmanın sağlanmasıdır. Zira insanın unutmaktan kaçınması mümkün değildir. Unutmama sadece Hz. Peygamber'e özgüdür. Allah'ın A'lâ sûresinin 6. ayetinde Hz. Peygamber'e "*Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın.*" dediği ayet bunu açıkça ortaya koyar.⁸⁷ Dolayısıyla unutmama Hz. Peygamber'in dışındaki insanlar için kaçınılmaz bir durumdur. Öte taraftan hatırlamadan önce meydana gelen unutkanlık mazur görülür. Unuttuktan sonra kitaba bakmak hatırlamanın ve hafızada olana dönmenin bir yoludur. Eğer hafıza eski haline dönerse o zaman rivayet tam bir ezberden ibaret olur.⁸⁸

2.2.2. İmâm Kitap

Haberin naklinde kitap veya yazılı metnin esas alınmasına "imâm kitap" denir. Bu yazılı metinler "müzekkir kitap"ta olduğu gibi ravi için hatırlatıcı bir konuma sahip değildir. Bu bakımdan rivayetlerde hafızaya değil kitaba veya yazılı metne itimat söz konusudur. Pezdevî'nin "imâm kitap" dediği kavram, muhaddislerin ıstılâhında "sahafî" kavramıyla

⁸⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 419.

⁸⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 422.

⁸⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/76; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 191.

ilişkilendirilebilir. Muhaddisler “semâ” ve “kırâat” olmaksızın doğrudan sahîfelerden rivayet edenler için “sahafî” kavramını kullanmışlar ve bu kişilerin rivayetini geçerli görmemişlerdir. Süleyman b. Mûsa'dan (öl. 119/737) buna ilişkin “...hadisi doğrudan sahîfeden alan sahafîlerden almayın denilirdi.” şeklinde bir rivayet nakledilir.⁸⁹ Muhaddislerden farklı bir kavram kullansa da Pezdevî, bu hususta muhaddislere benzer şeyler söyler. Öncelikle o, Ebû Hanîfe'nin görüşüne atıfta bulunur. Ebû Hanîfe'nin kitaba veya yazılı metne dayanan rivayetleri muteber görmediğini açıklar. Zira Ebû Hanîfe'ye göre kalp için yazı, tıpkı ayna-göz ilişkisinde olduğu gibidir ki ayna cansız olduğundan gözü idrak etmez. Aynen bunun gibi yazı da kalp için anlamsız/boş olduğunda bir hatırlatma/bildirim ifade etmez. Dolayısıyla hafızanın hatırlamasında bir fayda sağlamayan yazı anlamsızdır.⁹⁰ Bir kişi kendi, babasının veya tanınmış bir kişinin el yazısıyla yazılmış ve “semâ” edilmiş bir kitap bulsa ve “semâ” edilenleri hatırlamasa Ebu Hanîfe hiçbir surette böyle bir şeyi rivayette caiz görmez. Çünkü kitaba hatırlamak için bakılır.⁹¹

Ebû Hanîfe'nin görüşü temelinde bu metodun mahiyetini ortaya koyan Pezdevî, yazıya itimadın mahkemede, hadis rivayetinde ve belgelerde olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu söyler ve Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunur. Ebû Hanîfe'ye göre bu üç kısım itibara alınmaz.⁹² İtibara alınmamasında temel etken hafızadır. Hafıza olmaksızın yazıya güvenilmez. Rivayet, şehâdet ve mahkeme gibi hususlar ilimle ilgili konulardır. Yazı temyiz edilemeyecek derecede birbirine benzerlik gösterir. Yazının sureti, hatırlatma dışında bir ilim ifade etmez. Aksine yazıyı dikkate almak şüphe meydana getirir. Bundan ancak güçlü bir hafıza ile sakınılabılır. Bununla beraber hafıza eksikliğiyle ortaya çıkan unutmaya kaydı ileri sürülerek de bu şüphe ortadan kalkmaz. Bu durumda din, manayı dışlayıp şekli itibara aldığı anda bozular.⁹³ Pezdevî, Ebû Hanîfe'den sonra Ebû Yûsuf'un ve İmâm Muhammed'in görüşlerini verir.

⁸⁹ Ahmet Yücel, “Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-94), 198.

⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 192; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 422

⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/77.

⁹² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 422.

⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 78

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'den farklı olarak yazının sadece mahkeme ve hadis semâ'ında dikkate alınacağını söyler. İmam Muhammed'e göre ise her üç durumda da yazıya itimat edilir. Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin ifadesinde "azîmet", Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in söylemlerinde ise "ruhsat"ın olduğuna işaret eder. Buna binaen "hıfz" ile "kitâbet" in "azîmet", "hıfz" olmayan "kitâbet" in ise "ruhsat" olduğunu belirtir. "Azîmet"i tek bir çeşit olarak ifade eder. "Ruhsat"ı ise kısımlara ayırır. Birincisi değiştirilme ihtimali olmayan, güvenilir bir kişinin el yazısı ile yazılan metindir. İkincisi bilinen, güvenilir bir kişinin el yazısıyla yazılan metindir. Üçüncüsü meçhûl bir hat ile yazılan metindir.⁹⁴ Pezdevî bu üç tür yazının hadiste, yazılı belgelerde ve mahkemede söz konusu edildiğini dile getirir. Ebû Yûsuf mahkemede mevcut olup tahriften sâlim olan yazıların geçerli olduğunu söyler. Hadiste de bu şartla itibara alır. Öte taraftan yazı mevcut olmadığında mahkemede bunu dikkate almak uygun değildir. Hadiste ise yazı tebdilden, galattan uzak ve maruf bir hat ile olduğunda kendisiyle amel etmek caizdir. Resmî belgelerde ise dikkate almak geçerli değildir. Belge hususundaki görüşü hariç İmam Muhammed'in kanaati de bu şekildedir.⁹⁵

Pezdevî, bu ifadelerden sonra geriye bir faslın kaldığını belirtir. O da râvînin babasının veya ma'rûf olan bir kitapta bilinen bir kişinin hattıyla yazılmış hadisleri bulmasıdır. Bu durumda olan râvînin babası veya bilinen bir kimsenin ma'rûf bir kitabındaki hattı ile bulduğu hadisleri buna ekleme yapmadan "Babamın hattıyla buldum." veya "Falâncanın hattıyla buldum." diyerek rivayet etmesi caizdir.⁹⁶ Dolayısıyla Pezdevî için ma'rûf bir hatla yazılmış rivayetlerin naklinde bir sakınca yoktur. Pezdevî, meçhûl hatta bulunan rivayetlere ilişkin açıklamalarda da bulunur. Meçhûl bir hat ile bulunan rivayetleri ikiye ayırır. Birincisi "müfred hat" iken ikincisi "yalan ile itham edilmeyen bir topluluğa ait hat"tır. "Müfred hat" ile bulunan rivayetler batıldır. Dolayısıyla itibara alınmaz. "Topluluğa ait hat" ile bulunan rivayetler ise ma'rûf olan hat gibidir. Bu

⁹⁴ İstifade ettiğimiz baskıda söz konusu kısım üçe değil dörtte ayrılmıştır. Yukarıda ifade edilenlere ilaveten burada bilinen bir hat ile güvenilir olmayan birinin yazdığı metin maddesi eklenmiştir. Krş. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 423; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/79.

⁹⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 422-423.

⁹⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 424.

kabilden olan rivayetlerin nakli caizdir.⁹⁷ Pezdevî'nin burada hattın bulunması dediği şey aslında muhaddislerin “vicâde” dediği metoda tekabül eder. Bu çerçevede iki farklı alanda aynı konunun farklı kavramlar ile ifade edildiğini söyleyebiliriz.

3. Haberin Aktarımı/Tebliği (Edâ)

Haberin nakledilmesi Hadis usûlünde “edâ” ile ifade edilir. Pezdevî, hadislerin naklini ifade etmek için “edâ” sözcüğü yerine yine aynı anlama tekabül eden “tarafu'l-mübelliğ” lafzını kullanır. “Tarafu'l-mübelliğ”i de önceki kısımlarda olduğu gibi “azîmet” ve “ruhsat” olarak iki kısımda inceler.

3.1. Azîmet

Pezdevî, muhaddislerin lafzen rivayet dediği “azîmet”i râvînin rivayeti işitilen lafza bağlı kalarak nakletmesi olarak açıklar.⁹⁸ Tanımından sonra o, bu hususta muhaddislerin kanaatlerine yer verir. Pezdevî'nin naklettiğine göre bazı muhaddisler hiçbir şekilde hadisın mana ile nakledilmesini tasvip etmezler. Bu hususta onlar Hz. Peygamber'in “Benim sözümü işitip onu iyice anlayıp ve işittiği gibi tebliğ edenin Allah yüzünü ağartsın.” sözünü zikrederler. Ayrıca Hz. Peygamber “câmiu'l-keîâm” özelliğine sahip olduğunu bu sebeple nakil sırasında tebdil ve tahrifin gerçekleşip gerçekleşmediğinden emin olunamayacağını ileri sürerler.⁹⁹ Buna karşı Pezdevî âlimlerin genelini mana ile rivayeti geçerli gördüğünü söyler. Sahâbe'nin “Resûlullah bize şöyle emretti veya şunlardan nehyetti.” ifadelerini ve İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) gibi sahâbîlerin bir hadis rivayet ettikten sonra “Buna benzer şekilde söyledi veya bunun gibi ya da buna yakın buyurdu.” gibi lafızlarla rivayet ettiklerini bu bağlamda zikreder. “Ruhsat”ın detaylarında buna ilişkin cevapların varlığına işaret eder. Buna göre sünnetin nazmı muciz değildir. Ancak onun nazmı Kur'ân'ın aksine mana iledir.¹⁰⁰ Pezdevî atıfta bulunduğu muhaddislerin nezdinde mana ile naklin ihtilafı bir konu

⁹⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 424. Geniş bk. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/81-82.

⁹⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 424.

⁹⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 425-428.

¹⁰⁰ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 428. Geniş bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/83-84; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/279-280.

olduğunun farkındadır. O bu konuda muhaddislerinde olduğu çoğunluğun tarafında durur.

3.2. Ruhsat

Hadis usûlünde hadislerin mana ile rivayet edilip edilmemesine ilişkin farklı görüşler kaydedilmiştir. Bir görüşe göre bir râvî lafızların delaletini ve maksadını bilmeyen, anlamı değiştiren hususların farkında olmayan ve lafız farklılıklarındaki oranları görmeyen biri ise mana ile rivayet etmesi caiz değildir. Dolayısıyla bu râvînin işittiği lafız aynı nakletmesi gerekir. Bu hususta herhangi bir ihtilaf yoktur. Râvî bu şartlara haiz biri olsa da bazı muhaddislere göre ancak lafzen rivayette bulunması caizdir. Buna karşı dört mezhep imamının da dahil olduğu mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerinin geneli, hadisin anlamı kesin olarak korunduğunda hadislerin mana ile rivayet edilmesini onaylamışlardır.¹⁰¹

“Ruhsat”ı râvînin rivayeti tercih ettiği bir lafızla aktarması olarak tarif eden Pezdevî, mana ile rivayet konusunda kimi farklı şartları olmakla birlikte son görüşe katılır.¹⁰² O, mana ile rivayeti mutlak anlamda kabul etmez. Aksine bu hususta rivayetin muhtevasını ve lafız özelliklerini dikkate alır. Bu çerçevede sünneti mana bakımından çeşitlere ayırır. Birincisi mananın “muhkem” olmasıdır. “Muhkem” bir lafzın manası açıktır ve dilde vaz’edildiği anlamın dışında bir anlam taşımaz. Dile hâkim olan bir kişi Pezdevî’ye göre bu lafızların yerine aynı anlama karşılık gelen ifadeleri kullanabilir. Çünkü lafız “muhkem” ve “müfesser”dir.¹⁰³ İkincisi lafzın “zâhir” olmasıdır. “Zâhir” bir lafız manası açık olanın dışında bir anlama ya da hâss anlamı taşıyan umuma veya mecâz anlamı taşıyan gerçek anlama delalet edebilir. Bu durumda rivayetin manen naklinin geçerli olabilmesi için râvînin Arap diline hakimiyeti, şer’î fıkıhı bilmesi ve ictihât yollarına vakıf olması gerekir. Bu şartları taşımayan birinin bu tür lafızlar içeren haberleri manen nakletmesi

¹⁰¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 534-535; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 206; İyâz, *el-İlmâ'*, 173-182; Nevevî, *et-Takrîb*, 74; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, 234; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/532-534.

¹⁰² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 424. Bk. Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 149-150.

¹⁰³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 429.

halinde hataya düşme ihtimali söz konusudur.¹⁰⁴ Zira fakîh olmayan bir kişi mümkün olanın kastedildiği ihtimali ortadan kaldıran kesinlikler ekleyerek manayı ve hükmü değiştirebilir. Üçüncüsü “müşkil” ya da sadece te’vîl ile amel edilen “müşterek lafız”dır. Bu tür ifadelerin anlamı, ancak te’vîl yoluyla anlaşılabilir.¹⁰⁵ Râvînin te’vîli bir başkası için hüccet değildir. Dolayısıyla bu türden işitilen lafzın dışında bir lafızla rivayet etmek uygun karşılanmaz.¹⁰⁶ Dördüncüsü lafzın “mücmel” olmasıdır. “Mücmel/müteşâbih” anlamayacak derecede kapalı olan lafızlardır. Anlamındaki kapalılıktan dolayı bu lafızlar mana ile nakledilemezler.¹⁰⁷ Beşincisi Hz. Peygamber’in az sözle çok manaları ifade edebilme özelliği olan “cevâmiu’l-kelim”dir. Bu tür rivayetlerin lafızlarında pek çok manalar gizlidir. Bu sebeple bunları doğru bir şekilde muhafaza etmek mümkün değildir.¹⁰⁸ “Cevâmiu’l-kelim”le birlikte lafzın beş yönüne dikkat çeken Pezdevî, sadece ilk ikisi için mana yoluyla nakli geçerli görür. Ancak burada da râvînin dilin inceliklerine vakıf ve şer’î delillerin inceliklerini bilen fakîh bir kimse olmasını şart koşar. Aksi takdirde mana ile rivayeti tasvip etmez. Bu görüşleri muhaddislerle ekseriyetle örtüşür.

Sonuç

Hanefî mezhebi geleneğinin önde gelen usûlcülerinden biri olan Pezdevî'nin *Usûlü’l-Pezdevî* isimli eserinden hareketle yapmış olduğumuz rivayetlerin “tahammül”, “zabt” ve “edâ”sına ilişkin çalışmamızda şu sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz:

1. Pezdevî konuyla ilgili kavramların bir kısmında lafzî olarak muhaddisler ile buluşsa da hem anlamsal içeriği hem de kavramsallaştırma noktasında onlardan ayrılmıştır. Örneğin, o daha en başında “tahammül” için “tarafu’s-sâmî”, “edâ” için ise “tarafu’l-mübelleğ” kavramlarını kullanır. Muhaddislerin kullandıkları “tahammül” ve “edâ” kavramlarını kullanmayışını fakîhçiliğini dikkate

¹⁰⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 429-430.

¹⁰⁵ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 430.

¹⁰⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/88.

¹⁰⁷ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 430.

¹⁰⁸ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 430. Bk. Alâeddin Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-’ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1404/1984), 440-443.

alarak anlamak gerekir diye düşünüyorum. Çünkü müellifin diğer tüm kavramsallaştırmalarında da sözcüklerin anlamlarına ve konuyla olan ilişkisine son derece dikkat ettiği görülmektedir. Bir diğer örnek de muhaddislerce “taḥammül” ve “edâ”dan ayrı olarak müzâkere edilen “zabt” kavramıdır. O, bu noktayı ihmal etmez ve bunu “azîmet” ve “ruhsât” isimleriyle kavramsallaştırır. Fakîh bir usûlcü olmasının sağladığı hassasiyetle “zabt”ı, “taḥammül” ve “edâ”nın lâzım-ı gayr-i müfâriki olarak tespit eder. Bu yaklaşımın hadis usûlünde de dikkate alınması özellikle teâruzun yaşandığı konularda isabetli sonuçlara ulaşılması açısından fayda sağlayacaktır.

2. Pezdevî eserinde söz konusu bu üç kavramın detaylarını yine muhaddislerden oldukça farklılıklar ihtiva edecek şekilde ele almış ve gerçekleşmesinin şartlarını belirlemiştir. Makalenin ilgili başlıklarında detaylı bir şekilde ele alındığı üzere onun temel görüşü her bir kavramın usûl açısından güvenilir bir gerekçeye dayanmasıdır. Muhtemelen bu sebebe istinaden muhaddislerin kullandığı “vicâde” ve “i'lâm” metotlarını ana tasnifinde yer vermemiştir.

3. Hadis usûlü geleneğinde görülmeyip Pezdevî’de görülen bir başka kavram da “risâlet” kavramıdır. “Risâlet”, bir bakıma Hadis usûlündeki “kitâbet” gibidir. Ancak “kitâbet”te hoca haberlerin naklini yazılı bildirirken “risâlet”te ise bir elçi ile sözlü bildirim söz konusudur. Dolayısıyla “risâlet”in Hadis usûlünde dikkate alınabilecek farklı bir metot olduğunu söyleyebiliriz, zira bu ayırım yani yazılı ve elçi vasıtasıyla kurulan iletişimin ayırt edilmesi önemlidir.

4. Araştırmada elde edilen sonuçlardan biri de Pezdevî’nin “taḥammül” sîgalarına dair “azîmet” ve “ruhsat” şeklinde yaptığı taksimdir. Bu ayırım epistemolojik olarak “taḥammül” yollarının bilgi değerlerini göstermesi bakımından önemli olduğu gibi aynı zamanda kendi içinde bir hiyerarşiyi de ifade etmektedir. Pezdevî söz konusu yaklaşımını özellikle rivayetin lafzen korunarak aktarılmasına diğer bir ifadeyle “edâ”sına gösterdiği hassasiyetle de ilişkilendirir. Örneğin, “lafzî rivayet”, “azîmet” iken “mana ile rivayet”, “ruhsat”tır.

Tespit etmeye çalıştığımız bu hususların ve ilgili kavramsallaştırmaların Hadis usûlünde de dikkate alınarak “taḥammül” ve “edâ” sîgalarının özellikle de epistemolojik değerleri açısından yeniden değerlendirilmesinin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Kimi “taḥammül”

ve “edâ” sîgalarındaki karışıklıkların giderilmesinde Pezdevî'nin yaklaşımları ve sistematîği yol gösterici olabilir. Özellikle de “icâzet” konusunun Fıkıh usûlü sistematîğinden yararlanılarak yeniden düşünülmesi, Hadis usûlü alanına büyük katkı sağlayabilir. Nasıl ki siyer ve tarihçilerin isnâd konusundaki tavırlarında muhaddislerin hassasiyetlerinden almaları gereken çok önemli hususlar varsa aynı şekilde muhaddislerin de Fıkıh usûlünden, bilhassa usûl açısından, istifade etmeleri gereken noktalar bulunmaktadır. Geleneğimizde birbirlerinden ayrı olarak gelişen usûllerin bugün daha interdisipliner bir yaklaşımla ele alınıp geliştirilmesi hem her bir bilim alanına hem de genel olarak İslâmî ilimlerin gelişmesine çok büyük katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ahmed Efendi, Taşköprizâde İsmüddin. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. 3 Cilt. Lübnân: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 2000.
- Askalânî, İbn Hacer. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûreddin İtr. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Bağdadî, Babanzade İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1951.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye, 1357.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Medhal ilâ İlmi's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. M. Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulkînî, Ebû Hafs Ömer b. Raslân b. Nusayr. *Mehâsinu'l-istilâh*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1411/1990.

- Büstî, İbn Hibbân. *el-İhsân fî Takrîb-i Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts. Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebî' el-Alemî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânu medlulihâ's-şer'î*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1441/2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere, ts.
- Gökçe, İbrahim. *Muhaddisler ile Hanefilerin Hadis İstılâhları Ekseninde Karşılaştırılması*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=2xbwFA2zkMoB9wwJiCXm1w&no=0ly8cxwEXXjGafrcOGc08A>.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=aSUMjBOFLkEj8HyO-LFfeQ&no=wgj95lhYH8U0u4-elfCYVw>.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1397/1977.
- Hamidî, Kınalızade Alaeddin Ali b. Emrullah. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 3 Cilt. Bağdâd: Dîvânü'l-Vakfî's-Sünnî, 1426/2005.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed. *İfâdatü'l-envâr*. Dımaşk: Mektebetü'l-İmâmî'l-Evzâî, 1429/2008.

- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn. *et-Takyîd ve'l-îzâh*. Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1405/1984.
- İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Huzeyme, Ebûbekir Muhammed b. İshâk. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1975.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*. thk. Mâhir Yasîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013.
- İbn Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim*. thk. M. Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kâlem, 1413/1992.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1383/1963.
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1418.
- İyâz, Kâdî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1389/1970.
- Kâkî, Kivâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*. thk. Fazlurrahmân Abdulğafûr el-Efgânî. 5 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût, vd. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kureşî, Ebû Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1995.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhây. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kâhire: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali M. Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Meragî, Abdullâh Mustafa. *el-Fethü'l-mübin fî tabakâti'l-usûliyyin*. thk. Muhammed Ali Osman. 2 Cilt. Kâhire: y.y., 1366/1947.

- Molla Fenârî. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1412/1991.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*. thk. Nurettin İtr. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Özben, Zübeyde. *Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet Anlayışı*. (V.-VIII. Asırlar). Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=KjJL OkI5dziN7g_IXugGug&no=J0hvO85_Yz21KAxK3bETUA.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Saîd Bekdâş. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016.
- Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. M. Accâc el-Hafîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr. Şemsüddîn. *Fethu'l-mugîs*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.
- Sem'ânî. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye, 1397/1977.
- Semerkandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1404/1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetü'l-İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nü'mâniyye, 1372.

- Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 1430/2009.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedrîbü'r-râvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî 'Abdülme'cîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tevdîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Temimî, Takıyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzî el-Mısırî. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Rifâi, 1403-10/1983-89.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. M. Zekî Abdülber. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1992.
- Yücel, Ahmet. "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-94), 197-204. <https://doi.org/10.15370/muifd.96128>.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 25. Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd. *Kitâbu'l-emvâl*. thk. Şakir Zeb Feyyâd. Suûd: Merkezü'l-Melik Faysal, 1406/1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferic. 3 Cilt. Riyâd: Edvâü's-Selef, 1419/1998.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkelerinden Örnekler*

Zeynep KEMALOĞLU

Dr., Serbest Araştırmacı

Dr., Independent Researcher

Amasya, Turkey

zeynepkemaloglu@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-2615-7837

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 Sayfa /Page: 328-374

Atıf / Cite as: Kemaloğlu, Zeynep. "Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkelerinden Örnekler [Examples of Ottoman Coins in the Amasya Museum]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 328-374.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1435337>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

* Bu makale, Zeynep Kemaloğlu'nun "Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri" adlı Doktora Tezinden türetilmiştir.

Examples of Ottoman Coins in the Amasya Museum

Abstract

In ancient times, people lived in small communities and didn't need any object to use as currency, as they spent their lives hunting and gathering. Over time, developments in life have necessitated innovations in people's needs. Depending on geographical and climatic factors, they tried to address their deficiencies in their living areas through bartering. Items such as grain, tobacco, seashells, fish, sugar, rice, horses, nails, fur, etc., were used as a medium of exchange. However, due to the difficulty of using barter transactions, there was a need for a tool that would allow for faster transactions. Therefore, objects made from easily accessible gold, silver, and copper mines such as shovels, axes, rings, earrings, and bracelets were used as a means of trade. With the emergence of coins replacing transactions made with different objects, diversity disappeared. Thus, both time was saved and the opportunity to transact with a universally accepted standard payment instrument was found.

Minting coins has been one of the fundamental elements of being an independent state since ancient times. Especially in the territories conquered in Islamic regions, minting coins and reciting sermons, a tradition in Islam, was considered a sign of sovereignty. Every sultan who ascended the throne wanted to prove that the lands were under his protection by minting coins in his name. Coins, used to meet people's needs and to continue their social lives more comfortably, have been a material and spiritual reflection of civilizations. With their inscriptions, dates, materials, and decorative features, they represent the economic, social, religious, and cultural structure of their time. Through coins, it becomes possible to understand a state's independence, its rulers, economy, technological structure, minting centers, areas of expansion, types of script, languages, religions, artistic styles, and cultural characteristics. From this perspective, coins, acting as witnesses of the era, play a bridging role in conveying information about ancient civilizations in their original form due to their durability, allowing their unique insights to reach us today.

The practice of minting coins, symbolizing independence, continued for 623 years in the Ottoman Empire, which evolved from a small emirate to a state and then to an empire. The economic life of such a vast empire, spread across a wide geography, paralleled its political power. The Ottoman sultans were aware that maintaining a strong political and economic structure was essential to sustain the state. They established numerous mints in prominent trade and urban centers, as

well as near important mines, in regions such as Istanbul, Anatolia, the Balkans, and North Africa, to mint coins in their own names. The coins minted during this period, with their details, were considered as representatives of the developments the Ottoman Empire experienced in economic, political, cultural, and diplomatic realms, as well as of the significant figures of the era. In this context, the coins minted by sultans in various geographical regions of the powerful and multicultural Ottoman Empire are of great importance to the science of numismatics.

Amasya has a rich cultural history with deep roots. Throughout history, it has hosted many civilizations, leaving behind a legacy of artifacts ranging from architecture to handicrafts. Among these artifacts are coins. As one of the princely districts of the Ottoman Empire, Amasya houses these coins, preserved in the Amasya Museum. The museum holds approximately 13,000 coins from the Ancient to the Islamic periods, with 3,460 coins registered from the Ottoman era. For our study, 24 coins belonging to 24 different Ottoman sultans, dated between the 14th and 20th centuries, were selected from these 3,460 Ottoman coins. Care was taken to select coins from different periods and those that were not heavily damaged over time. Transcribing and meticulously examining these coins holds significance for various fields of study, particularly art history, as they provide insights into the evolution and development of Ottoman coinage. Additionally, by studying coins minted under Ottoman sultans, it will be possible to trace their chronological and uninterrupted progression, thereby enriching the scope of the Amasya Museum.

Keywords: Ottoman, Amasya Museum, Numismatics, Coin, Money.

Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkelerinden Örnekler

Öz

Eski çağlarda insanlar küçük topluluklar halinde yaşadıklarından para olarak kullanabilecekleri herhangi bir nesneye ihtiyaç duymamışlar, hayatlarını avcılık ve toplayıcılıkla geçirmişlerdir. Zamanla hayatın getirdiği gelişmeler insanların ihtiyaçlarında da yenilikleri zorunlu kılmıştır. Coğrafi ve iklimsel faktörlere bağlı olarak kendi yaşam alanlarındaki eksikliklerini değiş-tokuş yoluyla gidermeye çalışmışlardır. Tahıl, tütün, deniz kabuğu, balık, şeker, pirinç, at, çivi ve kürk vb. eşyaları değişim aracı olarak kullanmışlardır. Ancak takas işlemlerinin kullanım zorluğundan dolayı işlerin daha hızlı ilerleyebilmesine olanak sağlayan bir araca gereksinim duyulmuştur. Bu sebeple ulaşılmaması kolay olmayan altın, gümüş ve

bakır madenlerden üretilmiş kürek, balta, yüzük, küpe ve bilezik gibi nesnelere ticaret aracı olarak kullanılmıştır. Başlangıçta farklı nesnelere yapılan alışverişin yerine sikkelerin ortaya çıkmasıyla çeşitlilik ortadan kalkmıştır. Böylelikle hem zamandan tasarruf sağlanmış hem de herkes tarafından kabul edilen standart bir ödeme aracı ile işlem görme fırsatı bulunmuştur.

Para basmak, eski çağlardan itibaren bağımsız devlet olmanın temel unsurlarından biri olmuştur. Özellikle İslam coğrafyalarında fethedilen topraklarda para bastırma ve İslam geleneği olan hutbe okutmak hükümdarlık alameti sayılmıştır. Tahta geçen her padişah kendi adına sikke kestirerek toprakların kendi himayesinde olduğunu ispatlamak istemiştir. İnsanların ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri ve sosyal yaşamlarını daha rahat bir şekilde devam ettirebilmeleri için kullanılan sikkeler, medeniyetlerin maddi ve manevi yansıması olmuştur. Üzerindeki yazı, tarih, malzeme ve süsleme özellikleri ile döneminin ekonomik, sosyal, dini ve kültürel yapısını yansıtan en önemli temsilcisi durumundadır. Sikkeler sayesinde bir devletin bağımsızlığını, hükümdarlarını, ekonomisini, teknolojik yapısını, darphane merkezlerini, devletin yayılma alanlarını, yazı çeşitlerini, dillerini, dinlerini, sanat üsluplarını, kültürel özelliklerini anlayabilmek mümkün hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, dayanıklılığı nedeniyle yüzyıllar öncesinde yaşamış medeniyetlerle ilgili bilgilerin özgün şekliyle günümüze ulaşmasında köprü görevi gören sikkeler dönemin şahitleri olarak görülmektedir.

Bağımsızlık sembolü olan para bastırma uygulaması 623 yıl boyunca hüküm sürmüş Osmanlı Devleti'nde de devam eden bir uygulama olmuştur. Osmanlı küçük bir beylikten devlete, devletten imparatorluğa dönüşmüştür. Böylesine geniş bir coğrafyaya yayılmış imparatorluğun iktisadi hayatı da siyasi gücü ile paralellik göstermiştir. Osmanlı sultanları, devleti ayakta tutabilmek için güçlü siyasi ve ekonomik yapıya sahip olmaları gerektiğinin farkında olmuşlardır. İstanbul başta olmak üzere, Anadolu, Balkanlar ve Kuzey Afrika gibi pek çok bölgede, önde gelen ticaret ve kent merkezleri ile önemli madenlerde ya da onların yakınında çok sayıda darphane kurup kendi adlarına sikke kestirmişlerdir. Bu dönemde basılmış olan sikkeler, üzerindeki detaylarla Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik, siyasi, kültürel ve diplomatik alanlarda yaşadığı gelişmelerin ve dönemin önemli figürleri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda güçlü ve çok kültürlü bir yapıya sahip Osmanlı İmparatorluğu'nda sultanların farklı coğrafyalarda adlarına bastırdıkları sikkeler Nüsmatik bilimi için büyük önem taşımaktadır.

Amasya kültür tarihi bakımından oldukça köklü bir geçmişe sahiptir. Tarih boyunca pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Amasya'da, bu medeniyetlere ait mimariden el sanatlarına kadar çok sayıda eser miras kalmıştır. Eserler arasında sikkeler de yer almaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun şehzade sancakları arasında bulunan Amasya'da bu sikkeler, Amasya Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Müzede Antik Dönem'den İslami Dönem'e kadar yaklaşık 13.000 adet sikke yer almaktadır. Sikkelerden 3460 adedi Osmanlı Dönemi adına kayıtlıdır. Çalışmamıza 3460 adet Osmanlı sikkesi arasından seçilmiş, XIV-XX. yüzyıl arasına tarihlenen 24 farklı Osmanlı sultanına ait 24 adet sikke dâhil edilmiştir. Sikkeler seçilirken her birinin farklı dönem olmasına ve zaman içinde çok fazla tahrip olmamasına dikkat edilmiştir. Bu sikkelerin transkripsiyonu yapılarak ayrıntılı şekilde incelenmesi, çözümlenerek açıklanması başta sanat tarihi olmak üzere birçok bilim dalı açısından önem arz etmektedir. Ayrıca Osmanlı sultanları adına darp edilmiş sikkelerin değişim, gelişim çizgisini kronolojik ve kesintisiz olarak izleyebilmek Amasya Müzesi ölçeğinde mümkün hale gelecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Amasya Müzesi, Nümismatik, Sikke, Para.

Giriş

Sikke, insanların ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, işlerini kolaylaştırabilmesi için ortaya çıkmış, üzerinde onu darp edip tedavüle çıkaran devletin, hükümdarın arma, tuğra, damga ya da yazısının bulunduğu küçük fakat bir o kadar değerli madeni paralardır. Sikke ortaya çıkmadan önce insanlar, kendi coğrafi çevrelerindeki eksikliklerini ellerinde mevcut olan nesnelere, değiş-tokuş yoluyla karşılamaya çalışmışlardır. Ancak bu durum işlerin yavaş ilerlemesine ve kullanım zorluğuna neden olmuştur. Ticari hayatlarını daha değerli ve ulaşılması zor madenlerle gerçekleştirmeye çalışan insanlar, sikkenin ortaya çıkması ile işlerini kolaylaştırabilme imkânını elde etmişlerdir.

Sikke ilk defa MÖ 7. yüzyılda Batı Anadolu Bölgesi'nde Lidya'da ortaya çıkmıştır. Para basma uygulaması daha sonra hızla çevre bölgelere yayılmaya başlamıştır. Lidyalılardan sonra sikke basmak, medeniyetler tarafından kendi kültürlerine uyarlanarak devam ettirilmiş, sikke üzerindeki yazı ve figürler de devletlerin kültürel ve dini özelliklerine göre şekillenmiştir. İslamiyet öncesi dönemde sikkeler üzerinde ağırlıklı

olarak figürlü süslemelere yer verilmiştir. İslâmiyet'in doğuşu ve gelişimi sırasında Araplar, fethettikleri yerlerde dolaşımında olan para ve ölçü birimlerinde değişiklik yapmamışlar, mevcut olan sikkelerin kullanımına devam etmişlerdir. Zamanla sikkeler üzerinde yer alan ve İslamiyet'in sıcak bakmadığı motif ve figürlerin yerini İslami semboller ve yazılar almaya başlamıştır.

İnsanların ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için kullanılan ve oldukça eski bir geçmişe sahip olan sikkeler üzerindeki simgelerle dönemini hem iktisadi hem de kültürel olarak yansıtmaktadır. İslam devletlerinde hutbe okutmak ve sikke kestirmek hükümdarlık sembolü olarak görülmüş, tahta geçen her padişah kendi adına sikke kestirerek toprakların kendi himayesi altında olduğunu kanıtlamak istemiştir. Bu bakımdan sikkeler üzerindeki yazı, tarih, malzeme ve süsleme özellikleri ile döneminin ekonomik, sosyal, dini ve kültürel yapısını yansıtan en önemli temsilcisi durumundadır. Sikkeler sayesinde bir devletin bağımsızlık durumunu, hükümdarların saltanat sırasını, ekonomisini, teknolojik yapısını, darp merkezlerini, devletin yayılma alanlarını, yazı çeşitlerini, dillerini, dinlerini, sanat üsluplarını, kültürel özelliklerini anlayabilmek mümkün hale gelmektedir.

Bağımsızlığın önemli bir göstergesi olan sikke basma uygulaması, büyük bir imparatorluk olan Osmanlı'da da devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu uç beyliğinden devlete, devletten imparatorluğa dönüşmüştür. Devletin kurucusu Osman Bey'den itibaren hükümdarlar tahta geçince kendi adlarına hâkimiyet sembolü olarak sikke bastırılmıştır. Sikkelerin ticaret yoluyla elden ele ve bölgeden bölgeye yayılmaları, hükümdarın gücünün geniş bir coğrafyaya ulaşmasını sağlamıştır. Osmanlı Devleti uzun süren hâkimiyeti ve geniş topraklara sahip olmasıyla farklı darphanelerde çeşitli malzeme, kalıp ve tekniklerle çok sayıda sikke darp ettirmiştir. Darp edilen sikkelerin maden cinsi, ağırlık ve ayarları devletin ekonomik gücü oranında belirlenmiş, sikkeler basılırken kullanılan teknikler de dönemin şartlarına bağlı olarak değişim ve gelişim göstermiştir.

Amasya, kültür tarihi açısından oldukça köklü bir geçmişe sahiptir. Osmanlı Devleti'nin de önemli şehzade sancakları arasında yer alan Amasya'da Osmanlı Dönemi'ne ait çok sayıda eser bulunmaktadır. Eserler arasında Amasya Müzesi'ndeki sikkeler önemli yer tutmaktadır.

Müzedeki Osmanlı adına 3460 adet sikke kayıtlıdır. Bu sikkeler satın alma, müsadere veya hediye yoluyla müzeye kazandırılmıştır. Sikkeler gerek depoda gerekse teşhirde muhafaza edilmektedir.

Araştırmamızın konusunu Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi sikkelerinden örnekler oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında Amasya Müzesi'nde bulunan Osmanlı Dönemi sikkeleri hakkında ayrıntılı bir çalışma yapılmıştır. Osmanlı sultanları adına basılmış sikkelerin malzeme, yazı, form ve süsleme unsurları incelenmiş, tipolojik açıdan sikkelerin tüm yönleriyle değerlendirilmesi yapılmıştır. Kesin bilgiler sunmasından dolayı belge niteliği taşıyan sikkelerin çözümlenerek açıklanması, kayıt altına alınması ile başta sanat tarihi olmak üzere farklı bilim dallarına önemli katkılar sağlamak, birçok bilim insanına sikkelerdeki benzer ya da farklı durumları inceleme imkânı sunmak çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

1. Osmanlı Devleti'nin İlk Sikkeleri

Osmanlı Devleti'nde sikke darbı üç farklı şekilde gerçekleştirilmiştir. Sikkeler 1685 tarihine kadar çekiç ile darp edilmiştir. Bu tarihten sonra 1844 tarihine kadar mekanik pres denilen darp tekniği ile, XIX. yüzyıldan sonra ise Avrupa'dan ithal edilmiş otomatik presle sikke darp edilmiştir.¹

İmparatorluğun ilk başkenti Bursa'nın alınışından İstanbul'un fethine kadar olan zaman zarfında devlet hazinesi için önemli maden hep gümüş olmuştur.² Osmanlı İmparatorluğu gümüş madeni açısından oldukça zengin bir rezerve sahipti. Anadolu'da Keban (Elazığ), Gümüşhacıköy (Amasya), Çizme (Konya), Gümüşkan (Kırşehir), Bereketli (Niğde), Akkaya (Kastamonu), Post (Adana), Erbaa (Tokat), Kemah (Erzincan), Geyikdağı (Bergama),³ Siru, Gerger (Malatya), Bozkır (Niğde), Espiye, Gümüşhane, Nif (Kemalpaşa), İnegöl, Milas,⁴ Rumeli'de Sidrekapsi

¹ Zeynep Kemaloğlu, *Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 516.

² Süleyman Sudi, *Usul- Meskukat-ı Osmaniye ve Ecnebiyye*, çev. İbrahim Artuk - Cevriye Artuk (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982), 11.

³ Fahrettin Tızlak, "Osmanlı Devleti'nde Madencilik", *Osmanlı Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 3/318.

⁴ Ömer Açıkgöz, "Osmanlı Para Politikasında Reform Çabaları: 1800-1844 Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme", *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 387.

(Selanik), Samakov (Sofya), Serebreniçe (Bosna), Kratova ve Novoberde (Kosova) önemli gümüş maden yatakları arasında yer almıştır.⁵ Osmanlı para sisteminde darp edilen ilk sikkeler "akçe" denilen saf gümüşten basılmış paralardır.⁶ İlk akçe devletin kurucusu Osman Gazi tarafından kestirilmiştir.⁷ Bu sikkenin ön ve arka yüzünde "Osman bin Ertuğrul (Ertuğrul oğlu Osman) yazılıdır. Üzerinde nerede ve ne zaman kestirildiğine dair herhangi bir ibare yer almamaktadır. Osman Gazi'nin vefatından sonra yerine geçen Orhan Gazi ve Orhan Gazi'den sonra sultan olan I. Murad'a ait paralarda da darp tarihi bulunmaz. Sultan I. Bayezid Dönemi ile sikkelere tarih konulmaya başlanmıştır.⁸ İlk akçe örnekleri 900 ayar gümüşten yaklaşık 1,15 gram ağırlığında olup, ilkel baskı yöntemleriyle darp edildiğinden ve padişahların zaman zaman yaptıkları sikke tağşişi (ağırlık düşürme) nedeniyle standart bir şekle ve ağırlığa sahip olmamıştır. Bu yüzden değişik kalıplarda akçeler basılmıştır.⁹ II. Mehmet'in 1479 tarihinde bastırıldığı ilk altın sikkesi sultanîye kadar akçe, Osmanlı İmparatorluğu'nun başlıca parası olma özelliğini korumuştur; ancak XVI. yüzyılda yaşanan ekonomik dalgalanmalar yüzünden akçenin yanında farklı eyaletlerde mahalli gümüş paralar da darp edilmeye başlanmıştır.¹⁰ XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın başlarında ayarı binde dokuz yüz olan gümüş akçeler darp edilmiştir. 1697 tarihinde yapılan düzenlemeden sonra basılan akçelere %10 oranında bakır ilave edilmiştir.¹¹ İlk basımında ağırlığı yaklaşık 1,15 gram olan akçelerin ağırlığında ve ayarında 150 yıl boyunca bir değer kaybı yaşanmamıştır.

⁵ Elif Kortel Vulaş, *Geç Dönem Osmanlı Gümüş Sanatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 5.

⁶ Nezihi Aykut, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sikke Tecdidleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 13 (1987), 258.

⁷ Hakan Yılmaz, "Osman Gâzî'nin 700/1300-1301'de Yenişehir'de Bastırıldığı Üçüncü Sikkesi", *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/Söğüt Özel Sayısı (29 Aralık 2019), 83.

⁸ Oğuz Tekin, "Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti'ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/417.

⁹ Kaan Uslu, "Bir Kitap: Akçe", *Anadolu Nümizmatik Bülteni* 1 (2007), 10.

¹⁰ Halil Sahillioğlu, *Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi 1640-1740*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1965), 1.

¹¹ Halil Sahillioğlu, "Akçe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/226.

Fakat zamanla ağırlığında önemli düşüşler meydana gelmiştir.¹² Sultan II. Mahmut Dönemi'ne kadar çok fazla küçülen akçe, kullanım özelliğini kaybederek II. Mahmut'un 14. cülusu ile birlikte darbına son verilmiştir.¹³

Osmanlı'da ilk bakır paraların hangi tarihte basıldığına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, günümüze ulaşan ilk Osmanlı mangırı I. Murad'a, üzerinde tuğra bulunan ilk mangırlar ise Emir Süleyman Dönemi'ne aittir.¹⁴ Osmanlı Devlet'i imparatorluğun pek çok yerinde mangır darp ettirmiştir.¹⁵ Mangırın akçe karşısındaki değeri büyüklüğüne göre değişiklik göstermiş, 1 akçenin 4, 8, 12, 16 hatta 24 mangıra denk geldiği dönemler olmuştur.¹⁶ Kanuni Sultan Süleyman Dönemi en çok bakır paranın basılıp dağıtıldığı dönem olmuştur. III. Murad'dan sonra bakır darbı azalmıştır.¹⁷ XVII. yüzyılın başından Tanzimat'a kadar olan zaman zarfında mangır basımında önemli düşüş yaşanmış, hatta XVII. yüzyılın ortalarında bakır para darbı durdurulmuştur. Fakat II. Viyana Seferi sonrasında ve çeşitli cephelerde savaşların başlamasıyla devlet ekonomisindeki krizi engellemek için 1688 yılında tekrar mangır kesilmeye başlanmıştır. Mangır son olarak II. Abdülhamid devrinde darp edilmiş olup, bu dönemde çıkarılan 1879 kararnamesiyle tedavülden kaldırılmıştır.¹⁸

Osmanlı İmparatorluğu'nda Osman Bey'den Sultan II. Mehmet Dönemi'ne kadar sadece akçeler ve mangırlar darp edilmiştir.¹⁹ İhtiyaç

¹² Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2010), 1/64.

¹³ Atom Damalı, *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2014), 15.

¹⁴ İbrahim Artuk, "I. Murad'ın Sikkelerine Genel Bir Bakış 761-792 (1359-1389)", *Bellekten* 46/184 (1982), 789; Oğuz Tekin, "Mangır", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/568.

¹⁵ Emel Bayram, *Bilecik Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkeleri* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 14.

¹⁶ Damalı, *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı*, 130.

¹⁷ Necdet Kabaklarlı, *Mangır (1299-1808): Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları* (İstanbul: Uşaklılar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1998), 6-13.

¹⁸ Tekin, "Mangır", 27/568.

¹⁹ Oğuz Tekin, "Devletler, Hükümdarlar ve Sikkeleri", *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*, ed. Oğuz Tekin (Yapı Kredi Yayınları, 2005), 268.

duyuldukça yabancı altın paralar kullanılmış ve hatta Venedik duka altınlarının Osmanlı ülkelerinde resmen basılması için darphanelere “sah” kelimesi basılmak şartıyla alışverişine izin verilmiştir. Fatih Sultan Mehmet Venedik duka altınını esas alarak onların ağırlık ve ayarında, Beyazıt'taki darphanede altın sikke kestirmeye başlamıştır.²⁰ İlk Osmanlı sikkesi olan “sultani” 1479 tarihinde Kostantiniye’de (İstanbul) darp edilmiştir.²¹ İlk Osmanlı altını 1 dirhem=1 kırat=2 habbe değerinde olup, Venedik dukası ya da flori denilen altınla eşit tutulmuştur.²² Sultani üretimi XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar çok fazla olmamış, sınırlı kalmıştır. I. Selim’in (1512-1520) gerçekleştirdiği başarılı fetihler neticesinde Doğu Anadolu Bölgesi’nde, Mısır ve Suriye’de sultani kestirilmeye başlanmıştır. Kanuni Sultan Süleyman Dönemi’nde (1520-1566) sultani üretimi artmıştır. Bu dönemde Balkanlar’da (Kratova ve Sidrekapsi), İstanbul’da, Kahire’de darphaneler kurularak altın sikkelerin basılması ve Mısır’dan İstanbul’a ödemelerin altınla yapılması sultaninin üretim artışında büyük rol oynamıştır.²³ Altın sikkeler devletin ekonomik gücünü gösterirken, gümüş ve bakır sikkeler günlük ticaret için kullanılmıştır.²⁴

Osmanlılarda nikel meskûkâtın Sultan II. Abdülhamid Dönemi’nde kullanıldığı bilinmektedir. Nikel para, öncesinde Sultan Abdülaziz zamanında (1861-1876) Mısır’da basılmış olmasına rağmen bu istisnai bir örnektir. Esas kullanımı V. Mehmet Reşat Dönemi’nde gerçekleşmiş,²⁵ VI.

²⁰ Sudi, *Usul- Meskukat-ı Osmaniye ve Ecnebiyye*, 26.

²¹ Halil Sahillioğlu, “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)”, *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*, ed. Oğuz Tekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 120.

²² İbrahim Artuk - Cevriye Artuk, *Fatih’in Sikke ve Madalyaları* (İstanbul: İstanbul Belediye Matbaası, 1946), 19.

²³ Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 67.

²⁴ Merve Yaman - Günnur Aydoğdu, “Burdur Müzesi’ndeki Anadolu Selçuklu Dönemi Sikkelerinden Örnekler”, *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/2 (18 Temmuz 2020), 251.

²⁵ Oğuz Tekin, “Sikke”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/184.

Mehmet Vahdeddin zamanında da nikel sikkeler darp edilmiştir.²⁶ V. Mehmet Dönemi'nde binde 980 ayarında 5, 10, 20, 40 paralık nikel sikkeler basılmıştır. İlk 5 ve 10 paralık sikkeler 1326 (1908) yılında, ilk 40 paralık nikeller 1328 (1910) tarihinde darp edilmiştir.²⁷ Nikel, Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ortalarından itibaren üretilmeye başlamıştır. Ancak nikel madeni açısından çok fazla zengin olmayan Osmanlı, üretimini sadece Kastamonu ve çevresinden yapmıştır.

2. Katalog

Araştırmamızın konusunu Amasya Müzesi'nde bulunan Osmanlı Dönemi sikkeleri oluşturmaktadır. Çalışma kapsamına 24 farklı Osmanlı sultanına ait 24 adet sikke dâhil edilmiştir. Sikkeler seçilirken her birinin darp yeri ve tarihlerinin farklı ve zaman içerisinde fazla tahribata uğramamış olmasına dikkat edilmiştir. Sikkeler sultanların saltanat tarihlerine göre kronolojik şekilde sıralanarak transkripsiyonları yapılmış, fotoğraf ve çizimlerle detaylı olarak tanıtılmıştır.

Katalog No.	01	Darp Tarihi	H. 792 (M. 1389)
Müze Envanter No.	72-14-51	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan	I. Bayezid	Ağırlık	1, 166 gr.
Saltanat Yılı	H.792-804 (M. 1389-1402)	Çap	14 mm.
Darp Yeri	Yok	Cidar	1 mm.
Referans	Takvim-i Meskûkât-ı Osmâniyye, ²⁸ Kat. No. 14		

²⁶ Tekin, "Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti'ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri", 5/420.

²⁷ Cüneyt Ölçer, *Sultan Mehmet Reşad ve Sultan Mehmed Vahdeddin Dönemi Osmanlı Madeni Paraları* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1987), 44.

²⁸ İsmail Galib, *Takvim-i Meskûkât-ı Osmâniyye* (Kostantiniye: Mihran Matbaası, 1307).



Foto.: Ön Yüz

بایزید بن مراد



Çiz.: Ön Yüz

“Bâyezid bin Murâd”
“Murad oğlu Bayezid”



Foto.: Arka Yüz

خلد ملکہ سنہ ۷۹۲



Çiz.: Arka Yüz

“Hallede mülkehû
sene 792”

“Allah saltanatını ebedi kılsın
sene 1389”

Katalog No.	02	Darp Tarihi	H.806 (M. 1404)
Müze Envanter No.	72-14-55	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan	Emir Süleyman	Ağırlık	1, 181 gr.
Saltanat Yılı	H. 805-813 (M. 1403-1411)	Çap	14 mm.
Darp Yeri	Yok	Cidar	1 mm.
Referans	Müze-i Hümâyûn Kadime-i İslâmiyye Kataloğu Kısım-ı Sadis-Meskûkât-ı Osmâniyye, ²⁹ Kat. No. 76		

²⁹ Halil Edhem, *Müze-i Hümâyûn Kadime-i İslâmiyye Kataloğu Kısım-ı Sadis -Meskûkât-ı Osmâniyye* (Kostantiniye: Mahmud Bey Matbaası, 1334).



Foto.: Ön Yüz
امير سليمان بن بايزيد



Çiz.: Ön Yüz
Tuğra
"Emîr Süleymân bin Bâyezid"
"Bayezid oğlu Emir Süleyman"



Foto.: Arka Yüz
خلد ملکه ۸۰۶
أبوبکر / علي / عثمان / عمر



Çiz.: Arka Yüz
"Hallede mülkehû 806"
"Ebubekir, Ali, Osman, Ömer"
"Allah saltanatını ebedi kılsın
1404"
"Ebubekir, Ali, Osman, Ömer"

Katalog No.	03	Darp Tarihi	H. 822 (M. 1419)
Müze Envanter No.	S. 2013-18	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan	I. Mehmed	Ağırlık	1, 108gr.
Saltanat Yılı	H. 816-824 (M. 1413- 1421)	Çap	12 mm.
Darp Yeri	Serez	Cidar	1 mm.
Referans	Yıldırım Bayezid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar, ³⁰ Kat. No.5B 811		

³⁰ Ölçer Cüneyt, *Yıldırım Bayezid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1968).



Foto.: Ön Yüz
محمد بن بايزيد خان عز نصره



Çiz.: Ön Yüz
"Mehmed bin Bâyezid Hân
azze nasruhû"
"Bayezid Han oğlu Mehmed
zaferi şerefli olsun"



Foto.: Arka Yüz
خلد ملکه ضرب سرز ۸۲۲



Çiz.: Arka Yüz
"Hallede mülkehû
duribe Serez 822"
"Allah saltanatını ebedi kılsın
Serez'de basıldı 1419"

Katalog No.	04	Darp Tarihi	H. 834 (M. 1430)
Müze Envanter No.	S. 2010-168	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan Saltanat Yılı	II. Murad H.824-48/849-55 (M.1421-44/1445-51)	Ağırlık	1, 14 gr.
Darp Yeri	Amasya	Çap	11 mm.
Referans	Osmanlı Sikkeleri Tarihi ³¹	Cidar	1, 2 mm.

³¹ Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*, 1/243.



Foto.: Ön Yüz

مراد بن محمد خان ٨٣٤



Çiz.: Ön Yüz

“Murâd bin Mehmed Hân 834”
“Mehmed Han oğlu Murad 1430”



Foto.: Arka Yüz

خلد ملکه ضرب اماسیه



Çiz.: Arka Yüz

“Hallede mülkehû
duribe Amasya”
“Allah saltanatını ebedi kılsın
Amasya’da basıldı”

Katalog No.	05	Darp Tarihi	H. 865 (M. 1461)
Müze Envanter No.	67-10-3	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan	II. Mehmed	Ağırlık	0, 902 gr.
Saltanat Yılı	H. 848/49-855/886 (M. 1444/45-1451/81)	Çap	11 mm.
Darp Yeri	Edirne	Cidar	1 mm.
Referans	The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches ³²		

³² Fritz Rudolf Künker, *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches* (Osnabrück, 2013), 3/43.



Foto.: Ön Yüz

محمد بن مراد خان عزنصره ٨٦٥



Çiz.: Ön Yüz

“Mehmed bin Murâd Hân
azze nasruhû 865”
“Murad Han oğlu Mehmed
zaferi şerefli olsun 1461”



Foto.: Arka Yüz

خلد ملکه ضرب ادرنه



Çiz.: Arka Yüz

“Hallede mülkehû
duribe Edirne”
“Allah saltanatını ebedi kılsın
Edirne’de basıldı”

Katalog No.	06	Darp Tarihi	H. 886 (M. 1481)
Müze Envanter No.	76-36-23	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan	II. Bayezid	Ağırlık	0, 565gr.
Saltanat Yılı	H. 886-918 (M. 1481-1512)	Çap	11 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	1 mm.
Referans	Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu, ³³ Kat. No.1470		

³³ İbrahim Artuk - Cevriye Artuk, *Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974).



Foto.: Ön Yüz
سلطان بایزید بن محمد خان



Çiz. : Ön Yüz
"Sultân Bâyezid
bin Mehmed Hân"
"Mehmed Han oğlu
Sultan Bayezid"



Foto.: Arka Yüz
عز نصره ضرب قسطنطينيه سنه ٨٨٦



Çiz.: Arka Yüz
"Azze nasruhû
duribe Kostantiniye
sene 886"
"Zaferi şerefli olsun
Kostantiniye'de basıldı
sene 1481"

Katalog No.	07	Darp Tarihi	Okunmuyor
Müze Envanter No.	S. 2020-80	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan	I. Selim	Ağırlık	0,702 gr.
Saltanat Yılı	H. 918-926 (M. 1512-1520)	Çap	11 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	1 mm.
Referans	Takvim-i Meskûkât-ı Osmâniyye, ³⁴ Kat. No. 162		

³⁴ İsmail Galib, *Takvim-i Meskûkât-ı Osmâniyye*.



Foto.: Ön Yüz
سلطان سليم شاه [بن بايزيد] خان



Çiz.: Ön Yüz
"Sultân Selîm Şâh [bin Bayezid]
Hân"
"Bayezid Han oğlu Sultan Selim
Şah"



Foto.: Arka Yüz
عز نصره ضرب قسطنطينيه
سنه



Çiz.: Arka Yüz
"Azze nasruhû
duribe Kostantiniye
sene"
"Zaferi şerefli olsun
Kostantiniye'de basıldı
sene"

Katalog No.	08
Müze Envanter No.	73-21-9
Sultan Saltanat Yılı	I. Süleyman H. 926-974 (M. 1520-1566)
Darp Yeri	Amasya

Darp Tarihi	H.926 (M. 1520)
Birim	Sultani (Altın)
Ağırlık	3, 50 gr.
Çap	19 mm.
Cidar	1 mm.

Referans

Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler,³⁵
Kat. No.30



Foto.: Ön Yüz

سلطان سليمان بن سليم خان
عز نصره ضرب في اماسيه
سنه ٩٢٦



Çiz.: Ön Yüz

“Sultân Süleymân
bin Selîm Hân
azze nasruhû duribe fî Amasya
sene 926”
“Selim Han oğlu
Sultan Süleyman
zaferi şerefli olsun Amasya’da
basıldı
sene 1520”



Foto.: Arka Yüz

ضارب النصر صاحب الغزوات النصر في البر والبحر



Çiz.: Arka Yüz

“Dâribü’n-nadri sâhibü’l-izzi
ve’n-nasri fi’l -berri ve’l-bahri”
“Altın kestiren karada ve denizde
zafer ve izzet sahibi olan”

³⁵ İbrahim Artuk, *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972).

Katalog No.	09	Darp Tarihi	H. 974 (M. 1566)
Müze Envanter No.	S. 96-1-92	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan	II. Selim	Ağırlık	0,477 gr.
Saltanat Yılı	H. 974-982 (M. 1566-1574)	Çap	10 mm.
Darp Yeri	Sidrekapsi	Cidar	1 mm.
Referans	Osmanlı Sikkeleri Tarihi ³⁶		



Foto.: Ön Yüz
سلیم بن سلیمان خان



Çiz.: Ön Yüz
"Selim bin Süleymân Hân"
"Süleyman Han oğlu Selim"



Foto.: Arka Yüz
عز نصره ضرب سدره قیسی
سنه ۹۷۴



Çiz.: Arka Yüz
"Azze nasruhû
duribe Sidrekapsi
sene 974"
"Zaferi şerefli olsun Sidrekapsi'de
basıldı
sene 1566"

³⁶ Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2011), 3/886.

Katalog No.	10	Darp Tarihi	H.982 (M.1574)
Müze Envanter No.	73-9-28	Birim	Dirhem (Gümüş)
Sultan	III. Murad	Ağırlık	3, 764 gr.
Saltanat Yılı	H. 982-1003 (M. 1574-1595)	Çap	20 mm.
Darp Yeri	Haleb	Cidar	2 mm.
Referans	Müze-i Hümâyûn Kadime-i İslâmiyye Kataloğu Kısm-ı Sadis-Meskûkât-ı Osmâniyye, ³⁷ Kat. No. 1298		



Foto.: Ön Yüz
سلطان مراد بن سلطان سليم خان



Çiz.: Ön Yüz
"Sultân Murâd
bin Sultân Selîm Hân"
"Sultan Selim Han oğlu
Sultan Murad"

³⁷ Halil Edhem, *Müze-i Hümâyûn Kadime-i İslâmiyye Kataloğu Kısm-ı Sadis -Meskûkât-ı Osmâniyye*.



Foto.: Arka Yüz

خلد ملكه وسلطانه وايد خلافته ومدته
ضرب في حلب
سنه ٩٨٢



Çiz.: Arka Yüz

“Hallede mülkehû ve sultânehû
ve eyyede hilâfethû ve
müddetehû
duribe fî Haleb
sene 982”
“Allah devletini ve sultanlığını
ebedi ve hilafetini ve saltanatını
devamlı kılsın
Halep'te basıldı.
sene 1574”

Katalog No.	11	Darp Tarihi	H.1012 (M. 1603)
Müze Envanter No.	A74-4-5	Birim	Sultani (Altın)
Sultan	I. Ahmed	Ağırlık	3, 409gr.
Saltanat Yılı	H.1012-1026(M.1603- 1617)	Çap	22 mm.
Darp Yeri	Mısır	Cidar	1 mm.
Referans	Darphane Müzesi Kataloğu ³⁸	Osmanlı Madeni Paraları	

³⁸ *Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu* (İstanbul: T.C. Başbakanlık Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü Yayınları, 1985), 39.



Foto.: Ön Yüz
سلطان احمد بن محمد خان
عز نصره ضرب في مصر
سنه ١٠١٢



Çiz.: Ön Yüz
“Sultân Ahmed
bin Mehmed Hân
azze nasruhû
duribe fî Mısır
sene 1012”
“Mehmed Han oğlu
Sultan Ahmed
zaferi şerefli olsun
Mısır’da basıldı
sene 1603”



Foto.: Arka Yüz
سلطان البرين و خاقان البحرين
السلطان بن السلطان



Çiz.: Arka Yüz
“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-
bahreyn es-sultân bin es-sultân”
“İki karanın sultanı ve iki denizin
hakanı sultan oğlu sultan”

Katalog No.	12	Darp Tarihi	H.1049 (M. 1640)
Müze Envanter No.	77-6-1-540	Birim	Akçe (Gümüş)
Sultan Saltanat Yılı	İbrahim H.1049-1058 (M.1640-1648)	Ağırlık	0, 320gr.
		Çap	12 mm.

Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	0, 5 mm.
Referans	Osmanlılarda Madeni Paralar (Yapı ve Kredi Bankası Osmanlı Madeni Paraları Koleksiyonu), ³⁹ Kat. No. 440		



Foto.: Ön Yüz
ابراهيم بن احمد خان



Çiz.: Ön Yüz
"İbrâhim bin Ahmed Hân"
"Ahmed Han oğlu İbrahim"



Foto.: Arka Yüz
قسطنطينيه
١٠٤٩



Çiz.: Arka Yüz
"Kostantiniye
1049"
"Kostantiniye
1640"

Katalog No.	13	Darp Tarihi	H.1099 (M. 1687)
Müze Envanter No.	73-7-46	Birim	Mangır (Bakır)
Sultan	II. Süleyman	Ağırlık	1, 731gr.
Saltanat Yılı	H.1099-1102 (M. 1687-1691)	Çap	19 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	1 mm.

³⁹ Nuri Pere, *Osmanlılarda Madeni Paralar (Yapı ve Kredi Bankası Osmanlı Madeni Paraları Koleksiyonu)* (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları,1968).

Referans

Mangır (1299-1808): Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları⁴⁰



Foto.: Ön Yüz

شاه سلیمان بن ابراهیم خان
المظفر دائما



Çiz.: Ön Yüz

Tuğra

“Şâh Süleymân bin İbrâhim Hân-
el-muzaffer dâimâ”
“İbrahim Han oğlu
Şah Süleyman-
daima kazanan”



Foto.: Arka Yüz

ضرب في قسطنطينيه
١٠٩٩



Çiz.: Arka Yüz

“Duribe fî Kostantiniye
1099”

“Kostantiniye’de basıldı
1687”

Katalog No. 14
Müze Envanter No. 78-23-25
Sultan II. Mustafa
Saltanat Yılı H.1106-1115

Darp Tarihi H. 1106
(M. 1695)
Birim Zolota
(Gümüş)
Ağırlık 18, 827 gr.
Çap 41 mm.

⁴⁰ Kabaklarlı, *Mangır (1299-1808): Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları*, 490.

(M. 1695-1703)

Darp Yeri
Referans

Kostantiniye

Cidar

2 mm.

Osmanlı Sikkeleri Tarihi⁴¹



Foto.: Ön Yüz

السلطان مصطفى بن محمد خان
دام ملكه
ضرب في قسطنطينيه
١١٠٦



Çiz.: Ön Yüz

“es-Sultân Mustafa
bin Mehmed Hân
dâme mülkühû
duribe fî Kostantiniye
1106
“Mehmed Han oğlu
Sultan Mustafa
saltanatı daim olsun
Kostantiniye’de basıldı
1695”



Foto.: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان ابن السلطان



Çiz.: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-
bahreyn es-sultân ibn es-sultân”
“İki karanın sultanı ve iki denizin
hakanı sultan oğlu sultan”

⁴¹ Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2012), 6/1966.

Katalog No.	15	Darp Tarihi	H. 1115 (M. 1703)
Müze Envanter No.	78-23-21	Birim	Zolota (Gümüş)
Sultan	III. Ahmed	Ağırlık	20, 083 gr.
Saltanat Yılı	H.1115-1143 (M. 1703-1730)	Çap	38mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	2 mm.
Referans	Osmanlı Sikkeleri Tarihi ⁴²		



Foto.: Ön Yüz

السلطان احمد بن محمد خان
دام ملكه
ضرب في قسطنطينيه
١١١٥



Çiz.: Ön Yüz

“es-Sultân Ahmed
bin Mehmed Hân
dâme mülkühû
duribe fi Kostantiniye
1115”
“Mehmed Han oğlu
Sultan Ahmed
saltanatı daim olsun
Kostantiniye’de basıldı
1703”

⁴² Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*, 2012, 6/2038.



Foto.: Arka Yüz
سلطان البرين و خاقان البحرين
السلطان ابن السلطان



Çiz.: Arka Yüz
“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-
bahreyn es-sultân ibn es-sultân”
“İki karanın sultanı ve iki denizin
hakanı sultan oğlu sultan”

Katalog No.	16	Darp Tarihi	H.1143 (M. 1730)
Müze Envanter No.	S. 91-3-8	Birim	Zer-i Mahbub (Altın)
Sultan Saltanat Yılı	I. Mahmud H.1143-1168 (M. 1730-1754)	Ağırlık	2, 642 gr.
Darp Yeri	İslambol	Çap	20 mm.
Referans	The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches ⁴³	Cidar	1 mm.



Foto.: Ön Yüz
محمود خان بن مصطفى
المظفر دائما
عز نصره ضرب في اسلامبول
١١٤٣



Çiz.: Ön Yüz
Tuğra
“Mahmûd Hân bin Mustafâ-
el- muzaffer dâimâ”
“Azze nasruhû

⁴³ Fritz Rudolf Künker, *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches* (Osnabrück, 2012), 2/45.

duribe fî İslambol 1143”
“Mustafa oğlu Mahmud Han-
daima kazanan”
“Zaferi şerefli olsun
İslambol’da basıldı 1730”



Foto.: Arka Yüz
سلطان البرين و خاقان البحرين
السلطان ابن السلطان



Çiz.: Arka Yüz
“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-
bahreyn es-sultân ibn es-sultân”
“İki karanın sultanı ve iki denizin
hakani sultan oğlu sultan”

Katalog No.	17	Darp Tarihi	H.1180 (M. 1766)
Müze Envanter No.	73-9-51	Birim	Çifte Zolota (Gümüſ)
Sultan	III. Mustafa	Ağırlık	24, 356gr.
Saltanat Yılı	H.1171-1187 (M. 1757-1774)	Çap	42mm.
Darp Yeri	İslambol	Cidar	3 mm.
Referans	İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teſhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu, ⁴⁴ Kat. No.1841		



Foto.: Ön Yüz
السلطان مصطفى بن احمد خان
دام ملكه



Çiz.: Ön Yüz
“es-Sultân Mustafâ
bin Ahmed Hân

⁴⁴ Artuk -Artuk, *Arkeoloji Müzeleri Teſhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu*.

ضرب في اسلامبول

١١٧١

dâme mülkühû
duribe fî İslambol
1171"

"Ahmed Han oğlu
Sultan Mustafa
saltanatı daim olsun
İslambol'da basıldı
1757"



Foto.: Arka Yüz

سلطان البرين و خاقان البحرين
السلطان ابن (٩) السلطان



Çiz.: Arka Yüz

"Sultânü'l-berreyñ ve hâkânü'l-
bahreyñ es-sultân ibn (9)
es-sultân

"İki karanın sultanı ve iki denizin
hakanı (9) sultan oğlu sultan"

Katalog No.	18	Darp Tarihi	H. 1195 (M. 1781)
Müze Envanter No.	46-5-1	Birim	On Para (Gümüş)
Sultan	I. Abdülhamid	Ağırlık	4, 646 gr.
Saltanat Yılı	H.1187-1203 (M.1774-1789)	Çap	23 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	2 mm.
Referans	Osmanlı Sikkeleri Tarihi ⁴⁵		

⁴⁵ Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2013), 7/2430.



Foto.: Ön Yüz

عبدالحميد خان بن احمد
المظفر دائما
ضرب في قسطنطينيه
١١٨٧



Çiz.: Ön Yüz

Tuğra

“Abdülhamîd Hân bin Ahmed-
el- muzaffer dâimâ”

“Duribe fî Kostantiniye
1187”

“Ahmed oğlu Abdülhamid Han-
daima kazanan”

“Kostantiniye’de basıldı
1774”



Foto.: Arka Yüz

سلطان البرين و خاقان البحرين
السلطان ابن (٨) السلطان



Çiz.: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-
bahreyn es-sultân ibn (8)

es-sultân

“İki karanın sultanı ve iki denizin
hakanı (8) sultan oğlu sultan”

Katalog No.	19	Darp Tarihi	H. 1219 (M. 1804)
Müze Envanter No.	S. 2020-5	Birim	Zer-i Mahbub (Altın)
Sultan	III. Selim	Ağırlık	2, 08 gr.
Saltanat Yılı	H.1203-1222 (M.1789-1807)	Çap	21 mm.
Darp Yeri	İslambol	Cidar	0, 5mm.

Referans Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu⁴⁶



Foto.: Ön Yüz

سليم خان بن مصطفى
المظفر دائما
عز نصره ضرب في اسلامبول
١٢٠٣



Çiz.: Ön Yüz

Tuğra

“Selîm Hân bin Mustafâ-
el-muzaffer daima”
“Azze nasruhû
duribe fî İslambol1203”
“Mustafa oğlu Selim Han-
daima kazanan”
“Zaferi şerefli olsun
İslambol'da basıldı 1789”



Foto.: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين
السلطان ابن (١٦) السلطان



Çiz.: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-
bahreyn es-sultân ibn (16)
es-sultân”
“İki karanın sultanı ve iki denizin
hakanı (16) sultan oğlu sultan”

⁴⁶ Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu, 88.

Katalog No.	20	Darp Tarihi	H. 1250 (M. 1834)
Müze Envanter No.	S. 2020-9	Birim	Cedid Mahmudiye (Altın)
Sultan	II. Mahmud	Ağırlık	1, 570 gr.
Saltanat Yılı	H.1223-1255 (M.1808-1839)	Çap	20 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	2 mm.
Referans	Osmanlı Altınları, ⁴⁷ Kat. No.340		



Foto.: Ön Yüz

محمود خان بن عبدالحميد
المظفر دائما، عدلي



Çiz.: Ön Yüz

Tuğra

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-
el- muzaffer dâimâ” Adlî
“Abdülhamid oğlu
Mahmud Han-
daima kazanan” Adli



Foto.: Arka Yüz

(۲۷) ضرب في قسطنطينيه
۱۲۲۳



Çiz.: Arka Yüz

“(27) Duribe fî Kostantiniye
1223”
“(27) Kostantiniye’de basıldı
1808”

⁴⁷ Remzi Kocaer, *Osmanlı Altınları* (İstanbul, 1967).

Katalog No.	21	Darp Tarihi	H. 1261 (M. 1845)
Müze Envanter No.	70-7-15	Birim	Mecidiye (Gümüş)
Sultan	Abdülmecid	Ağırlık	23, 715 gr.
Saltanat Yılı	H.1255-1277 (M.1839-1861)	Çap	37 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	2, 2 mm.
Referans	Sultan Abdülmecid Paraları, ⁴⁸ Kat. No. 132	Devri	Osmanlı Madeni



Foto.: Ön Yüz
عبد المجيد خان بن محمود
المظفر دائما
سنه ٦



Çiz.: Ön Yüz
Tuğra
“Abdülmeçîd Hân bin Mahmûd-
el-muzaffer daima”
sene 6
“Mahmud oğlu
Abdülmecid Han-
daima kazanan”
sene 6

⁴⁸ Cüneyt Ölçer, *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları* (İstanbul:Yenilik Basımevi, 1978).



Foto.: Arka Yüz

عز نصره
ضرب في قسطنطينيه
١٢٥٥



Çiz.: Arka Yüz

“Azze nasruhû
duribe fî Kostantiniye
1255”
“Zaferi şerefli olsun
Kostantiniye’de basıldı
1839”

Katalog No.	22	Darp Tarihi	H.1281 (M. 1864)
Müze Envanter No.	68-1-2	Birim	Yirmi Para (Bakır)
Sultan	Abdülaziz	Ağırlık	10, 798 gr.
Saltanat Yılı	H.1277-1293 (M.1861-1876)	Çap	32 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	2 mm.
Referans	Sultan Abdüzaziz Han Devri Osmanlı Madeni Paraları, ⁴⁹ Kat. No. 216		



⁴⁹ Cüneyt Ölçer, *Sultan Abdüzaziz Han Devri Osmanlı Madeni Paraları* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1979).

Foto.: Ön Yüz

عبدالعزيز خان بن محمود
المظفر دائما
سنه ٤



Foto.: Arka Yüz

(٢٠) عزنصره
ضرب في قسطنطينيه
سنه ١٢٧٧

Çiz.: Ön Yüz

Tuğra

“Abdülazîz Hân bin Mahmûd-
el-muzaffer dâimâ”

sene 4

“Mahmud oğlu Abdülaziz Han-
daima kazanan”

sene 4



Çiz.: Arka Yüz

“(20) Azze nasruhû
duribe fi Kostantiniye
sene 1277”

“(20) Zaferi şerefli olsun
Kostantiniye'de basıldı
sene 1861”

Katalog No. 23

Müze Envanter No. S. 75-13-5

Sultan II. Abdülhamid

Saltanat Yılı H.1293-1327
(M.1876-1909)

Darp Yeri Kostantiniye

Referans

Son Altı Osmanlı Padişahı Zamanında İstanbul'da Basılan Gümüş Paralar,⁵⁰ Kat. No.158

Darp Tarihi H. 1295

M. 1878)

Birim Mecidiye
(Gümüş)

Ağırlık 23, 700 gr.

Çap 37 mm.

Cidar 2 mm.

⁵⁰ Cüneyt Ölçer, *Son Altı Osmanlı Padişahı Zamanında İstanbul'da Basılan Gümüş Paralar* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1966).



Foto.: Ön Yüz

عبد الحميد خان بن عبدالمجيد
المظفر دائما
سنه ٢



Çiz.: Ön Yüz

Tuğra

“Abdülhamîd Hân
bin Abdülmecîd-
el-muzaffer daima”
sene 2

“Abdülmecid oğlu
Abdülhamid Han-
daima kazanan”
sene2



Foto.: Arka Yüz

عز نصره
ضرب في قسطنطينيه
١٢٩٣



Çiz.: Arka Yüz

“Azze nasruhû
duribe fî Kostantiniye
1293”

“Zaferi şerefli olsun
Kostantiniye’de basıldı
1876”

Katalog No. 24

Müze Envanter No. 77-9-90

Sultan V. Mehmed Reşad

Darp Tarihi H.1332

(M. 1914)

Birim Yirmi Para
(Nikel)

Ağırlık 3, 919 gr.

Saltanat Yılı	H.1327-1336 (M.1909-1918)	Çap	21 mm.
Darp Yeri	Kostantiniye	Cidar	2 mm.
Referans	Sultan Mehmed Reşad ve Sultan Mehmed Vahdeddin Dönemi Osmanlı Madeni Paraları, ⁵¹ Kat. No. 274		



Foto.: Ön Yüz

محمد خان بن عبد المجيد
المظفر دائما رشاد
سنه ٥
حریت، مساوات، عدالت



Çiz.: Ön Yüz

Tuğra

“Mehmed Hân bin Abdülmecîd-
el- muzaffer dâimâ” Reşâd
sene 5

“Hürriyet, müsâvât, adâlet”

“Abdülmeçid oğlu Mehmed Han-
daima kazanan” Reşad
sene 5

“Özgürlük, eşitlik, adalet”



Foto.: Arka Yüz

(۲۰ پارہ)
ضرب في دولة عثمانیه
قسطنطينیه ۱۳۲۷



Çiz.: Arka Yüz

(20 Para) “Duribe fî Devlet-i
Osmâniye Kostantiniye 1327”
(20 Para) “Devlet-i Osmaniye
Kostantiniye’de basıldı 1909”

Değerlendirme

⁵¹ Ölçer, *Sultan Mehmet Reşad ve Sultan Mehmed Vahdeddin Dönemi Osmanlı Madeni Paraları*.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemindeki siyasi durumları ve fetret devrinin sebep olduğu karışık ortam nedeniyle Osmanlı sikkelerinde bir üslup ve stil birliği olmamıştır. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde darp edilen sikkelerde genellikle siyasi, ekonomik ve sosyal açıdan etkileşim içinde oldukları İlhanlıların ve beyliklerin etkisi olmuştur. Daha sonra saltanatı devralan her Osmanlı padişahı bastırdığı paraların malzeme, yazı ve süslemelerini dönemin özelliklerine göre yeniden düzenleyerek gelişimine katkı sağlamıştır.

Kataloga alınan sikkelerin dönem sınırlaması yapılmaksızın kronolojik sıra ile incelenmesi malzeme, form ve üslup değişimlerinin somut şekilde kavranmasına olanak sağladığından zaman içerisinde gösterdikleri değişiklikler ve gelişim durumları doğrudan seyredilebilmiştir.

Sikkelerin darp edildikleri malzemeler, sikkenin değerini ifade eden en önemli ölçütlerden biridir. Devletin ekonomik durumuna paralel olarak sikke malzemelerinin de değiştiği gözlenmektedir. Ele alınan Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı sikkelerinin malzemelerine bakıldığında altın, gümüş, bakır ve nikel olmak üzere dört farklı malzemeden darp edildiği anlaşılmaktadır. Katalogda 01, 02, 03, 04, 05, 06, 07, 09, 10, 12, 14, 15, 17, 18, 21, 23 numaralara ait on altı adet gümüş sikke; 08, 11, 16, 19, 20 numaralı beş adet altın sikke; 13, 22 numaralı iki adet bakır sikke ve 24 numaralı bir adet nikel sikke yer almaktadır. XIV. – XX. yüzyıllar arasında altın, gümüş ve bakır olmak üzere üç çeşit madenden, XX. yüzyıl başlarında ise nikelden sikkeler bastırılmıştır. Osmanlı'nın ilk altın sikkesi sultani kestirilmeden önce devletin kuruluş döneminde iktisadi durgunluk ve gümüş madenlerinin çokluğu nedeniyle ağırlıklı olarak gümüş sikkeler kestirilmiştir. Devletin kuruluşundan sonra Anadolu'da birliğin sağlanması, sınırların genişleyip imparatorluğun büyümesiyle birlikte ticari faaliyetlerde hareketlilik yaşanmıştır. II. Mehmet Dönemi'ne kadar Osmanlı sikkelerinde değerli maden olarak sadece gümüş kullanılırken, İstanbul'un alınmasının ardından altın sikke de darp edilmeye başlanmıştır. İmparatorluğun son zamanlarında ise ekonomideki uzun yıllardır devam eden bozuk para sıkıntısını gidermek için nikel malzemeden basılmış sikkeler kullanıma dâhil edilmiştir.

Osmanlı Devleti yaptığı fetihlerle sınırlarını genişletmiş ve hüküm sürdüğü topraklarda sikke darp etme gereği duymuştur. Bundan dolayı

Osmanlı Devleti başta İstanbul olmak üzere gerek Anadolu'da gerekse Anadolu dışında pek çok darphane kurarak bu darphanelerde sikke darp etmiştir. Katalogda ele alınan sikkeler ağırlıklı olarak İstanbul darphanelerinde kestirilmiştir. İstanbul isminin sikke üzerine Kostantiniye, İslambol gibi isimlerle basıldığı görülmektedir. İstanbul'un yanı sıra Amasya, Edirne, Serez, Sidrekapsi, Halep ve Mısır darphanelerinde darp edilmiş sikke örnekleriyle de karşılaşılmıştır. I. Bayezid ve Emir Süleyman dönemlerine ait sikkeler üzerinde ise darp yeri bulunmamaktadır. Ağırlıklı olarak İstanbul'da basılan sikkelerin kendi içerisinde farklı ağırlık ve boyutlarda üretildikleri anlaşılmaktadır.

Farklı madenlerden darp edilen Osmanlı sikkeleri üzerindeki asıl kompozisyonu yazı oluşturmaktadır. Sikkeler üzerinde yer alan yazılar darp edildiği dönem hakkında araştırmacılara ipuçları vermektedir. Ele alınan sikkelerde yazı karakteri olarak sülüs hatlı yazı kullanılmıştır. Diğer sikke süslemeleri ise yazı etrafında şekillenmiştir. Sikkelerin ön yüzünde sultanın tuğrası ya da sultanın ve babasının isimleri, sultana ait sıfat ve unvanlar, arka yüzünde sultana övgü cümleleri, dört halife isimleri, dualar, anmalar gibi dini ibareler ve darp yerleri yazmaktadır. Ayrıca yazı, sikkelerde rakamlarla birlikte sultanın cülus senesi, sikkenin değerini ifade etmek için de kullanılmıştır. Katalogda 01, 02, 03, 04, 05, 10 numaralı sikkelerde "halled e mülkehû (Allah saltanatını ebedi kılsın)" yazısı görülmektedir. Sultanın ve devletin varlığının her daim ayakta kalması için nakşedilen bu yazı bazen tek başına bazen başka yazı ve dualarla birlikte verilmiştir. Sikkelerde yoğun olarak kullanılan bir diğer yazı ise 03, 05, 06, 07, 08, 09, 11, 16, 19, 21, 22, 23 numaralı sikkelerde yer alan "azze nasruhû (zaferi şerefli olsun)" ibaresidir. Sultanın Allah'ın izniyle devletini ve savaşlarını idare etmesi dilenmiştir. Hemen hemen her dönemde altın, gümüş ve bakır sikkelerde gerek ön gerek arka yüzde kullanılan bir yazı olmuştur. Osmanlı sultanilerinde sıklıkla görülen yazılardan bir diğeri ise katalogda 08 numaralı sikkenin arka yüzünde yazılı olan "dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l-berri ve'l-bahri (altın kestiren karada ve denizde zafer ve izzet sahibi olan)" yazısıdır. Kanuni Sultan Süleyman'a ait olan bu sikkede sultanın altın sikke darp ettirdiği ve kara ile denize hükmettiği belirtilmiştir. Osmanlı Devleti'nin geniş topraklara sahip olduğu, deniz savaşlarında başarılar kazandığı vurgulanmak istenmiştir. Katalogda 10 numaralı III. Murad'ın Halep

baskılı sikkesinde “halledede mülkehû ve sultânehû ve eyyede hilâfete hû ve müddete hû (Allah devletini ve sultanlığını ebedi ve hilafetini ve saltanatını devamlı kılsın)” yazılı olup Osmanlı Devleti’ne, sultanlığının ve hilafet makamının sürekliliğine vurgu yapılmıştır. 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19 numaralı sikkelerin arka yüzüne “sultânü’l-berreyn ve hâkânü’l-bahreyn es-sultân ibn es-sultân (iki karanın sultanı ve iki denizin hakanı sultan oğlu sultan)” yazısı nakşedilmiştir. Sultanların soyunun vurgulandığı, toprakların ve deniz hâkimiyetinin anlatıldığı yazı altın ve gümüş sikkelerde sıklıkla kullanılmıştır. 14, 15, 17 numaralı sikkelerin ön yüzünde ise sultanın devamlılığının dilendiği “dâme mülkühû (saltanatı daim olsun)” yazısı yer almaktadır. Bunlar dışında katalogda 20 numaralı II. Mahmut’a ait altın sikkede tuğranın sağında sultanın adaletini simgeleyen “Adlî” mahlası bulunmaktadır. V. Mehmet Reşat’a ait 24 numaralı sikkenin ön yüzünde, tuğra etrafındaki dairevi yazıda “hürriyet, müsâvât, adâlet” kelimeleri yer almaktadır. Sikkelerde yer alan yazılar genellikle 2, 3, 4 satır halinde oluşturulmuştur. Tek sıra halinde dairevi yazı kuşağı ile yazılmış örnekler de bulunmaktadır. Tuğra yazının yanında en çok görülen kompozisyonlardan biridir. Katalogda Emir Süleyman, II. Süleyman, I. Mahmut, I. Abdülhamid, III. Selim, II. Mahmut, Abdülmecid, Abdülaziz, II. Abdülhamid, V. Mehmet Reşat dönemlerine ait sikkeler üzerinde tuğra yer alırken, I. Bayezid, I. Mehmet, II. Murad, II. Mehmet, II. Bayezid, I. Selim, I. Süleyman, II. Selim, III. Murad, I. Ahmet, İbrahim, II. Mustafa, II. Ahmet ve III. Mustafa dönemlerine ait sikkelerde ise tuğra bulunmamaktadır.

Sikkelerin dikkat çeken özellikleri arasında hiç kuşkusuz üzerinde yer alan süslemeler gelmektedir. Sikkelerde kullanılan süslemeleri Türk sanatının öğeleri besliyor olsa da kompozisyonlarda asıl belirleyici unsur dini inanışlar olmuştur. İslamiyet öncesinde sıkça kullanılan figürsel öğeler yerine geometrik ve doğadan alınmış bitkisel formlar ön planda tutulmuştur. Amasya Müzesi’nde incelenen Osmanlı sikkelerinin tezyinat unsurları çeşitlilik arz etmekle birlikte sikkelerin ön ve arka yüzeylerini dolduracak şekilde uygulanmıştır. Bu süslemeler bitkisel, geometrik, figürlü ve nesnel süslemeler olmak üzere dört grupta toplanmıştır.

Geometrik süslemeleri düz, inci dizileri, zencerek, testere dişi, yıldız ve ay-yıldız bordürleri, tirfil, saadet düğümü, Mühr-i Süleyman motifleri, yatay ve dikey hatlı silmeler oluşturmaktadır. Sikkeler üzerinde yer alan

yazı ve motiflerin gerek sınırlandırılması gerekse estetik açıdan güzel görünmesi için yapılan bordürler zaman zaman farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Sikkenin formuna uygun tasarlanan dairesel bordürler bir ya da iki adet olacak şekilde kullanılmıştır. Düz bordür kompozisyonun sınırlarını belirlerken sikke kalıbına işlenmesi kolay olduğundan sikkelerin çoğunda uygulanmıştır. İnci dizisi bordür genellikle düz bordürle birlikte verilmiştir. Noktaların ardışık olarak sıralanmasıyla oluşan inci dizisi bordür, erken dönem sikkelerinde daha çok görülmektedir. Noktaların büyüklüğü ve küçüklüğü sikkenin boyutuna ve kompozisyona göre değişiklik göstermektedir. Son dönem sikkelerinde kullanım sıklığı azalmıştır. Katalogda yer alan örneklerde en çok kullanılan geometrik bordür, dairevi düz silme ve inci dizisi birlikteliği ile oluşturulmuş bordürdür. Bu bordürlerin bazıları darptaki kaymadan ya da zamanla meydana gelen aşınma, kırılma ve oksitlenmeden dolayı sikkeler üzerinde görülmemektedir. Katalogda 01, 02, 03, 04, 05, 07, 08, 09, 10, 11, 12, 17, 19 numaralı sikkelerde inci dizisi bordür düz bordürle birlikte uygulanmıştır. Bu kompozisyonla sikkelerde hareketlilik sağlanmıştır. 13, 14, 15, 22, 24 numaralı örneklerde kompozisyonun etrafı testere dişli motifle çerçeveselendirilmiştir. Ay ve yıldızların meydana getirdiği bordürler son dönem Osmanlı sikkelerinde yoğun şekilde kullanılmış olup, daire oluşturacak şekilde aralıklı dizilmiştir. 21, 23 numaralı sikkelerde ay ve yıldızlı bordüre rastlanmaktadır. Kompozisyonun etrafı on iki adet hilal ve her bir hilalin ortasına denk gelen yıldızlardan oluşmaktadır. Hilallerin uçları birbirine bağlıdır. Birbirlerine eklendikleri yerlere noktalar konulmuştur. Hilallerin dış kısımlarına, birleştikleri noktalara papatya motifleri yerleştirilmiştir. 16 ve 18 numaralı sikkelerde kompozisyon zencerekli bordürle sınırlandırılmıştır. Yatay ve dikey hatlı silmeler de sikke kompozisyonunu hareketlendiren unsurlar arasındadır. Katalogda 01 numaralı sikkenin arka yüzündeki düz çizgi sene ibaresinin devamı olarak uygulanmıştır. 04 numaralı sikkenin ön yüzünde biri yukarı diğer aşağı doğru çekilen iki adet içbükey yay, yayların kesiştiği nokta halka ile birleştirilmiştir. Arka yüzünde ise birbirine paralel iki yatay düz şerit ortada çapraz bir şekilde bağlanmıştır. 03 numaralı sikkede düz ve bir içbükey silme ortadan birbirine bağlanmış olup, kenar boşlukları beş yapraklı çiçek motifleriyle doldurulmuştur. Sikkelerde saadet düğümü, tirfil ve Mühr-i Süleyman motifleri kullanılan diğer geometrik

süslemelerdir. Genellikle yazılar arasına yerleştirilen bu motifler boşlukları doldurmak için uygulanmıştır. Katalogda 11, 13, 14, 15, 16, 18 numaralı sikkelerde saadet düğümü motifi; 08, 13, 14, 15, 16 numaralı sikkelerde ise tirfil motifi görülmektedir. Bu motif hat sanatında boşlukları doldurmak için kullanılmakta olup, sikkelerde de uygun şekilde yapılmıştır. Yıldız gerek sikkenin ana süsleme unsuru gerekse kompozisyonu tamamlayıcı unsur olarak kullanılmıştır. III. Murad'a ait 10 numaralı örnekte yıldız motifi Mühr-i Süleyman olarak yer almaktadır. Sikkenin merkezindeki Mühr-i Süleyman motifinin içine ve etrafına yazılar yerleştirilerek farklı bir kompozisyon elde edilmiştir. Mühr-i Süleyman "Davud yıldızı" olarak anılmaktadır. Altı köşeli yıldız, eski çağlardan itibaren güç ve bereket sembolü olarak algılanmıştır. Küçük yıldızlar ise 05, 10, 21, 23, 24 numaralı sikkelerde hem bordür hem de yazılar arasında karşımıza çıkmaktadır.

Bitkisel süslemeler, geometrik süslemeler kadar yoğun kullanılmasa da sikkelerde yer verilmiştir. 20 numaralı örnekte birbiri ardına sıralı "S" kıvrımlı dalların arasına yerleştirilmiş tomurcuklarla bordür oluşturulmuştur. Kalan boşluklara tek daldan filizlenmiş yapraklı çiçek motifleri yerleştirilmiştir. Bordür dışında bitkisel süslemeler tuğra etrafında ve yazı aralarında görülmektedir. Katalogda en çok kullanılan çiçek motifi güldür. Dallarının, yapraklarının ve tomurcuklarının zarif duruşu, dini sembolize etmesi çok kullanılan bir motif olmasını sağlamıştır. 21, 22, 23 numaralı örnekte gül motifine yer verilmiştir. 24 numaralı örnekte hilal şeklinde çelenk bulunmaktadır. Sağ kısmına buğday başakları, sol kısmına defne dalları yerleştirilen çelengin orta kısmı kurdele ile fiyonk şeklinde birbirine bağlıdır.

Nesneli süslemeleri kurdele ve ok ucu motifleri meydana getirmektedir. 24 numaralı örnekte kurdele; 02, 14, 15, 16, 18 numaralı örneklerde ok ucu motifleri yer almaktadır.

Sonuç

İnsanoğlunun eski zamanlardan beri kullandığı sikkeler, ekonomi aracı olarak kullanılmalarının yanında tarihin bilinmeyen ya da belirsizlik içinde kalmış pek çok konusunu aydınlığa kavuşturan çok önemli kaynaklardır.

Günümüzde arkeolojik kazılar, satın alma, hediye ya da müsadere yoluyla ele geçirilmiş binlerce sikke bulunmaktadır. Bu sikkelerin büyük

bir kısmı teşhir alanı yetersizliğinden dolayı ülkemizdeki müzelerin depolarına kapatılmış iken, çok az bir kısmı teşhirde sergilenmektedir. Müzelerde hem güvenlik hem de sanat eserlerini koruma adına çalışma yapılması zor olduğundan sikkelerin gün ışığına çıkartılıp, bilim dünyasına kazandırılması büyük önem arz etmektedir. Müzelerdeki gerek İslami dönem gerekse antik dönem sikkeleri ile ilgili detaylı ve sistemli çalışmalar yapılmış ve bu araştırmalar çeşitli yayınlarla bilim dünyasına tanıtılmıştır.

Amasya Müzesi'nde bulunan farklı dönemlere ve uygarlıklara ait sikkeler yeterince teşhir alanı olmadığından depoda koruma altında bekletilmektedir. Araştırmada Amasya Müzesi'nin seçilmesi Osmanlı sikkeleri yönünden zengin olması, müzede hangi dönemlere ait sikkelerin mevcut olduğunun tespit edilmesi, bunların bilimsel yöntemlerle, sanat tarihi disipliniyle sistematik bir şekilde ayrıntılı olarak incelenmesi, tanıtılması ve sikkelerin kendi içinde bütün yönleriyle değerlendirilmesi sebebiyledir.

Araştırma kapsamında Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi'ne ait sikkeler hakkında detaylı bir çalışma yapılmıştır. Müze kataloğu olmaktan ziyade, değişim ve gelişim çizgilerinin kronolojik olarak kesintisiz bir şekilde izlenebildiği Osmanlı sultanları adına basılmış sikkelerin malzeme, yazı, form ve süsleme unsurları incelenmiştir. Değerlendirme sonucunda müzedeki Osmanlı sikkeleri üzerinde yer alan unsurlardan yola çıkarak pek çok konu hakkında bilgi sahibi olunacağı tespit edilmiştir.

Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi olarak kayda alınan sikkelerin ayrıntılı bir şekilde okunması, kronolojik olarak tasnif edilmesi, fotoğraflanması, tanıtılması, değerlendirilmesi akademik açıdan faydalı ve gereklidir. Bu açıdan bakıldığında sikkelerin çözümlenerek açıklanması başta sanat tarihçileri olmak üzere birçok bilim insanına sikkelerin dönemsel farklılıklarını, iktisadi ve kültürel durumlarını analiz etme fırsatı verecek ve bu dönemsel değişimleri mukayese etmesi açısından büyük kolaylık sağlayacaktır.

Kaynakça

Açıkgöz, Ömer. "Osmanlı Para Politikasında Reform Çabaları: 1800-1844 Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme". *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 371-392.

- Artuk, İbrahim. "I. Murad'ın Sikkelerine Genel Bir Bakış 761-792 (1359-1389)". *Bellekten* 46/184 (1982), 787-794.
- Artuk, İbrahim. *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.
- Artuk, İbrahim - Artuk, Cevriye. *Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Artuk, İbrahim - Artuk, Cevriye. *Fatih'in Sikke ve Madalyaları*. İstanbul: İstanbul Belediye Matbaası, 1946.
- Aykut, Nezih. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sikke Tecdidleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 13 (1987), 257-297.
- Bayram, Emel. *Bilecik Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkeleri*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Damalı, Atom. *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı*. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2014.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2010.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2011.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 6 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2012.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 7 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2013.
- Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü Yayınları, 1985.
- Halil Edhem. *Müze-i Hümayûn Kadime-i İslâmiyye Kataloğu Kısım-ı Sadis - Meskûkât-ı Osmâniyye*. Kostantiniye: Mahmud Bey Matbaası, 1334.
- İsmail Galib. *Takvim-i Meskûkât-ı Osmâniyye*. Kostantiniye: Mihran Matbaası, 1307.
- Kabaklarlı, Necdet. *Mangır (1299-1808): Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları*. İstanbul: Uşaklılar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1998.
- Kemaloğlu, Zeynep. *Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kocaer, Remzi. *Osmanlı Altınları*. İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1967.

- Kortel Vulaş, Elif. *Geç Dönem Osmanlı Gümüş Sanatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Künker, Fritz Rudolf. *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches*. 2 Cilt. Osnabrück, 2012.
- Künker, Fritz Rudolf. *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches*. 3 Cilt. Osnabrück, 2013.
- Ölçer, Cüneyt. *Son Altı Osmanlı Padişahı Zamanında İstanbul'da Basılan Gümüş Paralar*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1966.
- Ölçer, Cüneyt. *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları*. İstanbul:Yenilik Basımevi, 1978.
- Ölçer, Cüneyt. *Sultan Abdüaziz Han Devri Osmanlı Madeni Paraları*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1979.
- Ölçer, Cüneyt. *Sultan Mehmet Reşad ve Sultan Mehmed Vahdeddin Dönemi Osmanlı Madeni Paraları*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1987.
- Ölçer, Cüneyt. *Yıldırım Bayezid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1968.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Pere, Nuri. *Osmanlılarda Madeni Paralar (Yapı ve Kredi Bankası Osmanlı Madeni Paraları Koleksiyonu)*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları,1968.
- Sahillioğlu, Halil.“Akçe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akce>
- Sahillioğlu, Halil. *Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi 1640-1740*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1965.
- Sahillioğlu, Halil. “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)”. *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*. ed. Oğuz Tekin. 115-132. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Sudi, Süleyman. *Usul- Meskukat-ı Osmaniye ve Ecnebiyye*. çev. İbrahim Artuk - Cevriye Artuk. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982.
- Tekin, Oğuz. “Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti'ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri”. *Türkler Ansiklopedisi*. 5/413-422. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- Tekin, Oğuz. "Devletler, Hükümdarlar ve Sikkeleri". *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*. ed. Oğuz Tekin. 167-278. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Tekin, Oğuz. "Mangır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/568. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mangir>
- Tekin, Oğuz. "Sikke". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sikke>
- Tızlak, Fahrettin. "Osmanlı Devleti'nde Madencilik". *Osmanlı Ansiklopedisi*. 3/312-321. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Uslu, Kaan. "Bir Kitap: Akçe". *Anadolu Nüvizmatik Bülteni* 1 (2007), 10.
- Yaman, Merve - Aydoğdu, Günnur. "Burdur Müzesi'ndeki Anadolu Selçuklu Dönemi Sikkelerinden Örnekler". *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/2 (18 Temmuz 2020), 229-254. <https://doi.org/10.30692/sisad.716059>
- Yılmaz, Hakan. "Osman Gâzî'nin 700/1300-1301'de Yenişehir'de Bastırıldığı Üçüncü Sikkesi". *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/Söğüt Özel Sayısı (29 Aralık 2019), 81-120. <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.648913>

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 375-408

Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi

Emine Elif ÇAKMAK İGALÇI

Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi,

Tasavvuf Anabilim Dalı

Associate Professor, Kayseri University, Develi Faculty of Islamic Sciences,

Department of Sufism

elifigalci@kayseri.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4988-0857

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 375-408

Atıf / Cite as: İgalçı, Emine Elif Çakmak. "Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi [Dhikr in Sûfî Education And Its Effect On Cognitive Awareness]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 375-408.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1442812>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Dhikr in Sûfî Education and Its Effect On Cognitive Awareness

Abstract

The repercussions of the connection between commemoration and remembering manifests itself in both social, scientific and educational fields. The act of commemoration, which enables the brain to be active in order to ensure serenity and permanence in memory, determines the active position of the person in the process. The main purpose of Seyr-u sulûk is to ensure that the person's relationship with the Almighty Creator is alive and active during the perfection (tekâmül) process. The person whose transformation is targeted through the act of dhikr gains positive cognitive, physical and psychological gains, as well as strengthening his bond with his Creator. Dhikr, which is performed within a certain discipline and used as an educational method with its unique techniques and applications, is the building block of Seyrusulûk. The dhikr method, which is different in itself and supports both spiritual and mental development with its richness in the field of application, takes its place in the literature with various applications in the sects and Sûfîs.

The worship of dhikr, which is used as a method of education in sects with different norms and practices, touches individuals with the richness of differences. The tariqas determine the way of practicing dhikr by attributing names such as dhikr, dhikr, khafî, qiyamî, and kuudî. Dhikr, which is evaluated at the point of the goal that the sects have and want to develop, is both the road map and the most basic requirement of the sâlik in the course of the journey. With dhikr, which is considered to have an impact on the spiritual evolution process of the individual, a therapeutic effect is achieved and an important level of awareness is created in the cognitive field. Dhikr serves as an important bridge in the formation of the individual's cognitive awareness level and self-perception. With this task, it aims for the individual to realize the purpose of creation and to return to his/her essence with a heart, soul and faith ascension. Dhikr, which ensures the activation of the individual's layers of consciousness with an active creator consciousness, is particularly effective on cognitive awareness. This is because dhikr provides a contemplative formation, while spiritual discipline, deep thought, cognitive awareness and psychological well-being. With its effect on the brain, dhikr (sound, movement, rhythm and repetition of words) causes activation to spread. This activation leads to an increase in the number of nerve

cells, the mobility of brain regions, and the vitality of brain waves, resulting in cognitive serenity, cognition and focus.

The consciousness of being a true servant, which is the goal of the sâlik, causes a holistic healing and development far beyond the unidirectional development of the sâlik with the given vird and dhikrs. In addition to spiritual ascension, a rise in faith, cognitive awareness, and psychological well-being are achieved, and positive and developmental effects are observed consciously or unconsciously in the sâlik. The techniques and methods used in Sufism, which cause progression in the journey, are equipped to have significant effects on the individual's holistic developmental areas. The positive effect of dhikr, as one of the Sufi educational tools, on the cognitive awareness of the individual is extremely important for the physical and spiritual development of the individual.

While using the literature methodologically in the study, application examples and the changes that the devotees have undergone will be discussed, and with psychological and neuroscientific comparisons it will be tried to explain that the dhikr method used in seyr-u sulûk not only contributes to the person's spiritual world, but also provides a significant cognitive change. The results of the research have shown that the dhikr method used in Sufism in the human perfection process increases cognitive features such as attention, perception, focus and remembering by activating the person's brain regions and affecting frequencies and waves, and affects the person holistically. This study will focus on how dhikr affects a person's cognitive process and what kind of change it undergoes in the level of cognitive awareness, based on literature, field experience and research.

In the study, the active focusing process, the effectiveness of brain waves, the functioning of brain regions (amygdala, pre-frontal cortex) that perform the act of remembrance and recollection, and the activity of brain waves (alpha and delta) during dhikr indicate the presence of a very active mental level. The internal and external state of well-being reflects the positive effect of the individual's communication with the creator. Evaluated from this point of view, dhikr is both recommended as a therapeutic tool and provides a certain level of awareness as it activates actions such as perception, recollection, action and connection at the cognitive level. In the study, it is observed that the techniques used in Sufi education support the individual's spiritual development as well as his/her

physical development, treats the human being holistically, provides and develops his/her development.

Keywords: Sufism, Sûfî Education, Seyrusulûk, Dhikr, Cognitive Awareness

Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi

Öz

Anmak ve hatırlamak arasındaki bağlantının yaşam içerisindeki tezahürü hem sosyal hem ilmî hem eğitimsel alanlarda kendini gösterir. Hafıza dinginliğinin ve hafızadaki kalıcılığın sağlanması adına beynin aktif olmasını sağlayan anma eylemi kişinin süreç içerisinde aktif pozisyonunu belirler. Seyrû sülûkte en temel amaç tekâmül sürecinde kişinin Yüce Yaratıcısı ile ilişkisinin canlı ve aktif olmasının sağlanmasıdır. Zikir ibadetiyle benlik dönüşümünü sağlamayı hedefleyen insan, Yaratıcısı ile bağının güçlenmesinin yanı sıra bilişsel, fiziksel ve psikolojik olarak olumlu kazanımlar elde eder. Belli bir disiplin içerisinde yapılan, kendine has teknik ve uygulamalarıyla eğitimsel bir metot olarak kullanılan zikir, seyrû sülûk'un yapı taşıdır. Kendi içerisinde farklılık gösteren, uygulama sahasındaki zenginliği ile hem kalbî hem akli gelişimi destekleyen zikir metodu, tarikatlar ve sûfiler nezdinde çeşitli uygulamalarla literatürde yerini alır. Farklı norm ve uygulamalarda tarikatlarda eğitim metodu olarak kullanılan zikir ibadeti, farklılıkların getirdiği zenginlikle kişilere dokunmaktadır. Tarikatlar zikirlerini cehrî, hâfî, kıyamî, kuudî gibi isimler atfederek uygulama biçimini belirler. Tarikatların sahip olduğu ve geliştirmeyi istediği hedef noktasında değerlendirilen zikir, seyrû sülûkte sâlikin hem yol haritası hem de en temel gereksinimidir. Kişinin ruhî tekâmül sürecine etkisinin ele alındığı zikir ile terapötik bir etki sağlandığı gibi bilişsel alanda da önemli bir farkındalık düzeyi oluşur. Zikir, bireyin bilişsel farkındalık düzeyi ve benlik algısının oluşumunda önemli bir köprü görevine haizdir. Bu görevle kişinin yaratılış amacını fark etmesini, kalbî, ruhî ve imanî bir yücelişle kişinin özüne dönmesini gaye edinir. Etkin bir yaratıcı şuuru ile bireyin bilinç katmanlarının aktifliğini sağlayan zikir, bilişsel farkındalık üzerinde bilhassa etkilidir. Çünkü zikir ile tefekkürî bir oluşum sağlanırken ruhî disiplin, derunî düşünce, bilişsel farkındalık ile psikolojik iyi oluş hedeflenir. Beyin üzerindeki etkisi ile zikir (ses, hareket, ritim ve kelimelerin tekrarları) aktivasyon yayılmasına sebep olur. Bu aktivasyon yayılması ile sinir hücrelerinin sayıca artışı, beyin bölgelerinin hareketliliği, beyin

dalgalarının canlılığı sağlanarak bilişsel bir dinginlik, idrâk ve odaklanma görülür.

Sâlikin hedefinde yer alan hakikî kul olma şuuru, verilen vird ve zikirlerle tek yönlü gelişiminin sağlanmasının çok daha ötesinde bütüncül bir iyileşme ve gelişmeye sebep olur. Ruhî yücelişin yanı sıra imanî bir yükseliş, bilişsel farkındalık, psikolojik iyi oluş sağlanarak sâlikte bilinçli ya da bilinçsiz olarak olumlu ve gelişimsel etkiler gözlemlenir. Tasavvufta kullanılan, seyrü sülûkte merhale atlamaya sebep olan teknik ve yöntemler bireyin bütüncül gelişim alanlarına sirayet eden, önemli etkiler bırakan donanıma sahiptir. Bunlardan bir tanesi olan sûfî eğitim araçlarından zikir ile bireyin bilişsel farkındalık üzerine olumlu etkisi kişinin maddî ve manevî gelişimi üzerinde son derece önemlidir.

Zikir endeksinden yola çıkarak bu çalışmada yönetsel olarak literatürden faydalanılırken uygulama örnekleri ve sâliklerin geçirmiş olduğu değişimler üzerinden gidilerek, psikolojik ve nörobilimsel kıyaslamalarla seyrü sülûkte kullanılan zikir metodunun sadece kişinin manevî dünyasına katkısının ötesinde bilişsel olarak da önemli bir değişim sağladığı açıklanmaya çalışılacaktır. Yapılan bazı araştırma sonuçları, tasavvufta insanın tekâmül sürecinde kullanılan zikir metodunun, kişinin beyin bölgelerini aktifleştirip frekans ve dalgaları etkileyerek dikkat, algı, odaklanma, hatırlama gibi bilişsel özellikleri artırdığını ve insanı bütünsel olarak etkilediğini göstermiştir. Bu çalışmada literatür, saha deneyimi, yapılan araştırmalar bazında zikrin, kişinin bilişsel sürecine ne yönde etki ettiği, bilişsel farkındalık düzeyinde ne şekilde bir değişim geçirdiği ve bu bilişsel sürecin manevî gelişim sürecindeki etkisi üzerinde durulacaktır.

Çalışmada zikir esnasında kişinin odaklanma sürecinin aktif olması, beyin dalgalarının etkililiği, anma, hatırlama eylemini gerçekleştiren beyin bölgelerinin (amigdala, pre frontal korteks) çalışması, beyin dalgalarının (alfa ve delta) hareketliliği çok etkin bir zihinsel düzeyin varlığını göstermektedir. Kişide oluşan içsel ve dışsal iyi oluş hali bireyin yaratıcıyla kurduğu iletişimin pozitif etkisini yansıtmaktadır. Bu açıdan değerlendirilen zikir hem terapi aracı olarak önerilirken hem de bilişsel düzeyde kişiyi algı, hatırlama, eyleme dökme, bağ kurma gibi eylemleri harekete geçirdiğinden, belirli düzeyde bir farkındalık oluşumunu sağlamaktadır. Zikir özelinde ele aldığımız bu çalışmada sûfî eğitimde kullanılan tekniklerin bireyin ruhî gelişiminin yanı sıra maddî

gelişimine de destek olduğu, insanı bütüncül olarak ele aldığı, tekamülünü sağladığı ve geliştirdiği gözlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvufî Eğitim, Seyrû sülûk, Zikir, Bilişsel Farkındalık

Giriş

Bilişsel bir eylem olan zikir; bilginin muhafazası, hatırlanması, dil ve kalpte anılması ve unutulmaması için pratikte var olan tefekkürî bir uygulamadır (İbn Manzur, 1994:4/310; Frager, 2017:54). Allah'ı teşbih cümleleri aracılığıyla sözlü olarak anmak veya hatırlamak şeklinde tanımlanan zikir, genellikle Allah'ı kelimelerle hatırlama çabası olarak anlaşılrsa da zikrin özünü Allah'ın her şeye hâkim tek yaratıcı olduğunu benliklere nakşetmesi oluşturur (Afidah, 2021: 371-372). Tasavvufî anlamda riyazet şeklinde tanımlanan zikir (İskenderî, 1993:27), kendi içerisinde adâb ve erkânları olan ehl-î târik kimselerin belli kelime ve ibareleri çeşitli miktar ve yerlerde usulüne uygun bir şekilde ferdî ya da toplu olarak yerine getirdikleri bir uygulamadır (Tenik, 2012:196). Tasavvufta zikir, zikreden kendisinden geçip, sadece Allah'ı anması, her şeyi unutmaması, yalnızca Allah'ı hatırlamasıdır (Cebecioğlu, 2009: 728-729; Uludağ, 1993: 563). Tariflerinde hatırlama, anma, unutmama ve sadece Allah'a odaklanma gibi eylemleri içeren zikir kavramı bilişsel süreçte hem gelişimsel hem eğitimsel açıdan bireyi şekillendiren bir ameldir. Bu amelin en temel amacı yaratıcıyla bağ kurma çabasıdır. Birey bu çaba içerisinde unuttuğunu hatırlamak, hatırladığını hafıza ve gönlünde tutma gayretinde olmalıdır. Çünkü bunun sonucunda varılmak istenen nokta kişinin iç benliğindeki ilahî bağın ve tecrübenin olgunlaşmasını sağlamaktır (Işıtan, 2014: 181).

Zikir uygulamaları bireysel ve toplu olduğu gibi, uygulama biçimine göre açık veya gizli (cehrî veya hafî) olarak sınıflandırılabilir. Zikir, tasavvufî uygulamada Allah'ın isimlerinden biri ya da bir teşbih ifadesinin belirli terkiplerle, belirlenmiş sayıların tekrarlanarak icrâsı şeklinde ifade edilir (tek, 2021:44; Öngören, 2013: 44/411). İbn Atâullah İskenderî (ö. 709/1309) bu sınırı genişleterek tefekküründe bir zikir çeşidi

olduğunu ifade eder (İskenderî, 1993:7). Gazzâlî de (ö. 505/1111) zikri, hakiki muhabbete götüren bir vasıta olarak değerlendirir. Zikir ile kişi kendisinde hasıl olan muhabbeti ölçüsünde müşâhade zevkine nail olur. Bu da kişiyi esas saadete ulaştırır (Gazzâlî, 1977: 182).

Benliği besleme aracı olan zikir, kişinin seyrini aydınlatan, ruhî doygunluğu sağlayan bir eylem olmakla birlikte kişiyi Mutlak Varlığa ulaşma gayesine taşır. Sühreverdî (ö. 563/1168) bu eylemin hakiki hedefine ulaşma biçimini şu şekilde ifade ederek zikrin yapılışını ve sâlike ne türlü kazanımları olduğunu açıklar:

Sûfî, tüm düşüncesini bir noktada toplayarak, tam bir istiğrakla zikir yaparsa ve yaptığı zikrin anlamını güzelce tefekkür edip sürekli aynı ritimle tekrar ederse, bunu aynı zamanda içtenlikle de yaparsa, yaptığı bu zikirden dolayı kalbî dünyasında ilahi bir nur, bir rızık, rahatlık, huzur ve derin bir ünsiyet doğar (Sühreverdî, 2016:501).

Yaratıcı ile ünsiyet oluşmasında en etkili role sahip olan sürekli/daimî zikir, insan kalbini olumlu özelliklerle donatır. Vesveseden kalbi uzak tuttuğu gibi tüm afetlerden de kalbi korur. Samimî ve rutin bir şekilde yapılan zikir ruhu sakinleştirir, kalpteki mâsivânın etkilerini temizler, kalp ruh birlikteliğini sağlar. Manevî hastalık ve sorunları iyileştirmede çok büyük faydaları vardır (Kuşeyrî, 2016:302,303; Kelâbâzî, 2021:171). Bu düşünceye paralel olarak Kübreviyye tarikatı kurucusu Necmeddin-i Kübra'ya (ö. 618/1221) göre zikir, insanın manevî dünyasında temizlik görevi yapar. Zikirle sâlik masivâdan arınarak, kalbî afetlerinden kurtulur. Zikir ile kişi her türlü kin, nefret, katılık, öfke, korku gibi manevî mikroplarından tamamen temizlenir, kişide bulunan zihinsel ve nefsî mikroplardan eser kalmaz. Sürekli zikir halinde olan kişi fıtratına döner.

Zikir, eylemsel ve bilişsel açıdan kişide farkındalık oluşturması beklenen bir ritüeldir. Çünkü kişinin tüm uzuvları aktif olarak sürece dahil edilir. Dil ile yapılıyor olsa dahi etkili bir zikirde kalbî ve aklî bir uyanış ve hareket oluşması beklenir. İbrahim Hakkı Erzurumî (ö. 1194/1780) bu durumu zikrin ehline manevi bilgi-irfan kazandırması, gönülde sevinç ve neşe oluşturması, kişinin imanının artmasına vesile olarak kişiyi güven ve emniyet altında hissettirmesi şeklinde ifade eder

(Erzurumî, 1981:684). Böylece hem duyuşsal hem bilişsel olarak bir kazanım sağlanabileceğine dikkat çeker.

Dil, kalp ve sır ile yapılan zikir çeşitleri söz konusudur.¹ Zikrin gerçek manada zikir olarak ifade edilebilmesi için tam bir odaklanma, kalbî bir yöneliş ve saf niyet ile yapılması gerekir. Burada önemli olan husus dilin; zihnin, kalbin, ruhun ve aklın dili olmasıdır. Zikirde dil, zihnin sesini ve kalbin sözünü ortaya koymalıdır (Özgen, 2013: 225). Mevlânâ, dilin zikri beden kulağı ile değil zihin kulağı ile dinlenmelidir diyerek aklî ve kalbî odaklanma üzerinde durur (Rûmî, 2015: 1/146, 2/190, 6/827). Yani dilin ve bedenın kiblesinin akleden kalp olması gerektiğine değinir.

Kalbî ve ruhî eğitim odaklı olan tasavvufun kurumsallaşmış yapısı olan tarikatlarda farklı zikir uygulamaları görülmektedir. Zikir ibadeti ile nefsanî tarikatlarda etvar-ı sebâ'da ilerleme amaçlanırken ruhanî tarikatlarda letaif odaklı ruhî yüceliş hedeflenir. Kişinin zikir ile benlik dönüşümü sağlanması esastır. Bu benlik dönüşümü ile kişi hakikati bulma yolunda ilerlerken kemalât noktasında bir seyir içerisinde girerek çeşitli kazanımlar elde eder. Modern psikolojide terapötik olarak da kullanılması önerilen zikir terapisinde kişinin iyi oluş halini yakalamasına odaklanılır. Bilişsel farkındalık düzeyi ile yakın ilişki içerisinde olan beyin bölgelerinin aktifliği ve beyin dalgalarındaki hareketlilik, bilincin etkin ve aktif olduğunu deneyler sonucunda göstermiştir.

Alt başlıklar bazında ele alınacak zikir, sûfî eğitimin yapı taşı olmasından hareketle tarikatlar nezdinde, kişinin benlik gelişiminin önemli bir parçası olduğu için benlik dönüşümü ile ilişkilendirilerek aktarılacaktır. Terapötik etkisi ile bireyde yadsınamayacak bir etkiye sahip olması açısından zikir terapisinde alt başlığında değerlendirilecek ve bu süreçlerde bireyin bilişsel farkındalık düzeyine etkisi incelenecek ve beyin dalgalarının durumu deneysel çalışmalar verilerine dayanılarak ele alınacaktır.

¹ Bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 253; Öngören, "Zikir", 4/412.

1. Zikir ve Bazı Tarikat Uygulamalarından Örnekler

Zikir, Allah-u Teâlâ'yı belirli esmâsıyla anmak, hatırlamak ve hiçbir zaman hatırdan çıkarmamaktır. Genelde dille yapılan esmâlar zikir olarak kabul edilse de aslında bütün ibadetler, tefekkürler ve Allah rızası için yapılan tüm ameller de zikrin kalbe ve hale dönüşmüş şeklidir (Akot, 2017:180). Cüneyd-i Bağdadî'nin dil ile zikirten ziyade kalb ile zikri ön plana çıkarması, müşahadeye dayanmayan zikrin gafletten öteye geçmediğini ifade etmesi (Kelâbâzî, 2021:170), zikrin kalben yapılması gerektiğini vurgularken, kalbî etkiyi de göstermektedir. Çünkü zikir ile kalp ilk yaratılış konumuna yükselir, itidâl üzere olur. Bu sayede sâlikin kalbi tecelligâh makamına dönüşür (Kübra, 2018: 176). Kalbin tecelligâh makamına dönüşebilmesi rastgele ve kuralsız bir biçimde uygulanan zikir ritüelleriyle gerçekleşmez. Kendine has kuralları bulunan ve kişiden kişiye değişen uygulama pratikleri zikrin dönüştürücü ve geliştirici etkisini artırır. Aynı zamanda salikin kalbine uygun bir zikrin verilmesi, ihtiyaç ve istidâdına göre mürşid-i kâmil tarafından yönlendirilmesi son derece önemlidir. İbn-i Arabî (ö. 638/1240) bunu kalbin zikri kabul etmesi şeklinde ifade eder. Ona göre kalp kendine uygun olan zikri kabul eder. Eğer ki kalp doğru zikri doğru zaman ve şekilde seçerse artık onu zikirten meneden hiçbir durum söz konusu olamaz, kendisi nefes alıp verdikçe devamlı bu zikir halinde olur, asla zikirten ayrılmak istemez (Arabî, 2008: 117). Bu nedenle sâlikin kalbî uyum sağladığı zikre devam etmesi, zikir eylemini gerçekleştirmesi kadar önemlidir. Kalbin hangi zikre istidâtlı olduğu, salike hangi zikrin verileceğinin tespiti ve takibi ise bu konunun gerçek uzmanı olan mürşid-i kâmilin sorumluluğundadır (Özgen, 2013:220).

Tarikatların zikir uygulamaları kendi içerisinde çeşitli kurallara haiz pratiklerdir ve çeşitlilik arz ederler. Bunlardan biri olan nakşî eğitim sistemi de kalbe odaklanma noktasına dikkat çekerek zikir esnasında nigâh-dâşt² kuralıyla kalbin yönelişini kontrol altında tutmayı hedefler. Kalbe odaklanıp, Allah'tan başkasının düşünülmemesi gerektiğini

² *Nigâh-dâşt*: Nakşî eğitim sisteminin kullandığı ıstıhlardanır. Zikir halinde iken kalbi muhafaza etmek, havâtırdan kalbi korumaktır. Eğer kişi akılda gezen bu düşüncelerden (havâtır) kurtulamazsa zikirten bir kazanç elde edemez.

vurgulayarak istiğrâk halinin yakalanabilmesi, kalbin mâsivadan korunabilmesi, zikrin etkisinin tüm vücuda yayılmasının sağlanması için bu noktaya dikkat çeker (Hüseyn, 1983: 28,29; Işıtan, 2019:607)). *Yâd-gerd*,³ *bâz-geşt*⁴ ve *nigâh-dâşt* kuralları ile Nakşibendiyye tarikatı sâliklerin zikirle eğitiminin nasıl olması gerektiği noktasında bir bütün oluşturmuşlar, etkisinin kalıcı olması için bunlara dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. İlk önce sâlikin zikre alışması, zikir esnasında oluşan kopuklukların giderilmesi ve nihayetinde kalbin zikre alışarak kalbî zikrin daimî zikre dönüşmesi hedeflenir (Işıtan, 2019: 608). Zikirdeki bu usullerle (Hânî, 2008: 177, 185) ruh ve beynin çalışma sistem ve prensibi olumlu yönde etkilenir. Bunun neticesi olarak zikrin kalbî zikre dönüşmesi ile zikrin tesiri tüm vücuda yayılmaya başlar. Cildin diken diken olmasıyla cilt ilk tepkisini gösterir, zikrin tesirinin artmasıyla etki alanı genişler. Bu durumun önemi konusunda akli uyarmak isteyen kan, beyine kadar yükselir. Burada olayın heyecanının verdiği sıcaklık, kalpteki yakîn hissinin soğukluğuyla karşılaşınca ağlama meydana gelir. Tesir daha da kuvvetli olursa ruh dalgalanır ve kişi çeşitli haller yaşar (Küçük, 2018: 319; Sühreverdî, 2016: 501). Bu haller sâlikte farklı hissediş ve yaşantıya sebep olur. Eğer ki kalpte cehaletten kaynaklı bir karanlık varsa bu etkileşim sonucunda mârifetten elde edilen nura dönüşür. Eğer nur varsa bu katlanarak çoğalır ve etki alanı genişler (Erzurumî, 1981: 687). Hem zikrin yapılışı hem etki alanı hem de değişim ve gelişime sebebiyet vermesi kişide odaklanma ve farkındalık düzeyinde artışa sebebiyet verir. Burada önemli olan husus zikrin anlamının keşfedilmesidir. Zikrin anlamının keşfedilmesi de dinî öğretileri düşünmeyi ve öğrenmeyi içerir. Zikrin kaynağının Kur'an-ı Kerîm olması tefekkürî ve fikrî boyutta kişide hem uyanışa hem de hissedişe sebep olur. Bireyi mârifete erişme

³ *Yâd-gerd*: Dilin kalple beraber zikridir. Murâkebe mertebesine ulaştıktan sonra, sâlikin belirli sayıda nefy ve isbât (la ilahe illallah) zikri yaparak müşahedeye ulaşması beklenir.

⁴ *Bâz-geşt*: Zikir esnasında kendiliğinden hatıra geleni, iyi ve kötü fikri kovmak, tefekkürde derinleşmektir. Bu uygulamadan amaç, zikreden sûfinin kelime-i tevhîdin mânâsını şuur altına iyice yerleştirmesi ve onu hayatının bir parçası hâline getirerek kalpteki siyah noktayı küçültmektir.

noktasına ulaştırır. Bireylerin derin ve karmaşık metinleri, düşünceleri, yaşayışları keşfetmesini sağlayarak ufuklarını genişletir (Irhas, 2023: 605).

Etkisi, uygulaması, kazanımı noktasında zengin bir içeriğe sahip olan zikir, tasavvufî eğitimde kullanılan en önemli âdab ve erkânlardandır. Tek bir uygulama biçiminden ziyade alternatifleri söz konusudur. Mutasavvıflara göre bu uygulamanın temelini teşkil eden durum Hz. Peygamber'e dayanır. İlk zikir telkinini Hz. Peygamber, farklı metotları tavsiye edip bizzat uygulatarak Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye vermiştir. Dört halifesine de değişik usullerde zikir uygulamaları yaptırması tarikatların zikir pratiklerini çeşitlendirmiştir. Tarikatlar döneminde yer alan her tarikat, döneminde ve sonrasında bu dört usule göre zikirlerine şekil vermişlerdir. Bu dört çeşit zikir telkini şunlardır (Aynî: 2018: 241-243; Kara, 2013: 201,202):

Sıddıkiyye: Hâfî (gizli) zikir uygulamasını benimser. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti esnasında Hz. Ebubekir'in kulağına, sessiz bir biçimde üç kez Allah ismini zikretmesine dayanır. Zikir telkini esnasında Hz. Peygamber uylukları üzerinde, Hz. Ebubekir de ayaklarını önde kavuşturarak oturmuştur. Bu tarikatın zikir usulü Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'e telkin ettiği bu uygulamayı esas alır.

Kübreviyye: Cehrî zikir hâkimdir. Hz. Ömer'in Müslüman olduğunda Hz. Peygamber ona sarılmış ve kulağına sesli olarak Lâ ilâhe illallah (kelime-i tevhidi) cehrî (sesli) olarak telkin etmiştir. Bu esnada Hz. Ömer ayakta duramadığı ve yere çökmüş bir vaziyette bulunduğundan Kübrevîler ayaklarını önde kavuşturup oturarak zikrederler.

Nurbahşiyye: Kalbî zikri esas alır. Bu zikri Hz. Peygamber, Hz. Osman'a telkin etmiştir, harfsiz ve sessizdir.

Cehriyye: Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye telkin ettiği zikirdir. Bu zikirde Hz. Ali Hz. Peygamber'in yönlendirmeleriyle diz üstü oturup, gözlerini kapatmış ve Peygamberimizin üç defa Lâ ilâhe illallah demesinden sonra aynı cümleyi üç kere tekrarlamıştır. Bu nedenle cehrî (sesli) zikir yapan tarikatlar, genellikle silsileleriyle Hz. Ali'ye bağlıdırlar.

Farklı zikir telkinlerinin olması zamansal olarak da farklı vakit ve periyotlarda yapılması zikrin tesirini artırmakta, kişideki bütüncül etkiyi göstermektedir. Yapılan araştırmalar belirli zaman dilimlerinde periyodik

olarak her gün yapılan öğrenme ve hatırlama çalışmalarının bilişsel faaliyetler üzerinde daha etkili olduğunu, belirli periyoda tabi olmadan yapılan çalışmalarda ise bilişsel performans düzeyinin düştüğünü göstermiştir (Terry, 2011: 311). Tasavvuftaki zikir uygulamalarına bakıldığında zikir için belli zamanların seçildiği (seher vakti, ikinci vakti gibi) ve bazı tarikatlarda ise zikrin musiki eşliğinde (Rifâiyye, Kâdirîyye, Mevlevîyye) yapıldığı görülmektedir. Bilişsel psikoloji bulguları ışığında zikrin belli zamanlarda ve musiki eşliğinde yapılmasının bilişsel yetileri aktive ettiği sonucu çıkarılabilir (Çetin, 2017: 17). Düzenli zikir hafıza, konsantrasyon ve yaratıcılık gibi bilişsel yetenekleri artırırken empati, öz farkındalık ve farkındalığı geliştirerek anksiyete ve depresyonu azaltarak duygusal katsayıyı yükseltir. Zikri doğru ve yeterli bir şekilde yapmak kalbin sakinleşmesine ve tutkuların kontrol edilmesine neden olur (Irhas, 2023: 607).

Tasavvufî eğitimde uygulanan zikrin yapısına göre birçok çeşitleri söz konusudur.⁵ Yesevîyye tarikatının uyguladığı zikr-i erre⁶ de bunlardan birisidir. Zikr-i erredeki nefes alışveriş biçimi, belirli ses ve hareketlerle zikrin icrası kişiyi, olağandışı hareketlere ve bilinç üstü düzeye yükseltir. Olağandışı bu bilinç düzeyinde insan ruhunun en derin katmanlarına ulaşılabilir. Psikolojide uygulanan holotropik⁷ egzersizlerle benzerlik arz eden bu durum her insanda bulunan ve büyük öneme sahip bilinçaltı yaşantı, duygu ve düşünceleri ortaya çıkarabilir (Bayzan, 2015: 99). Özellikle zikir esnasında içe ve dışa doğru nefes alıp verme ritüeli odaklanmayı ve diğer konularla bağlantı kurmayı kolaylaştırır (Iskandar, 2019: 74). Sonuç olarak bireyin kendi düşünce ve inanç sistemine paralel olarak yaptığı zikirle oluşan ses dalgaları bilişsel uyarımlarda bulunur.

⁵ *Kuûdî zikir*: Oturarak yapılan zikirler; *Kıyamî zikir*: Yarı kıyamî diz üstü dikilerek ya da kıyamî ayakta yapılan zikir; *Devran*: Halka ya da yarım ay şeklinde dönerek yapılan zikir.

⁶ *Zikr-i erre*: Yesevî dervişlerinin toplu zikir usulüdür. Testere zikri de denir. Zikrin ilerleyen aşamaların da kelimeler (esmâ) kaybolup sadece boğazdan testere sesini andıran hırıltı şeklinde bir ses çıktığı için bu adı almıştır.

⁷ Bu görüş ile ilgili bk. Stanislav Grof, Christina Grof, *Holotropik Nefes Çalışması Kendini Keşif Yolunda Yeni Bir Yaklaşım* çev. Cengiz Yücel, (İstanbul: Ray Yayıncılık, 2013).

Bunun da etkin olabilmesi için telaffuz, ses ve ritimler son derece önemlidir (Iskandar, 2019: 76).

Kurallar silsilesi içerisinde, belirli zaman ve tekniklerle, dinî inanış ve duygu bütünlüğüyle yapılan zikrin tasavvufî eğitimde bireyin kendini tanıma ve insan-ı kâmil olma hedefine ulaşmada etkin olduğu gibi bilişsel psikoterapi açısından da yadsınamaz faydaları analiz edilmiştir. Özellikle bireyin benlik inşasında önemli bir etkiye sahip olan zikir ibadeti ile kişi ilahî benlik dönüşümünü sağlayabilmekte, Mutlak varlıkla bağ kurabilmektedir. Bu dönüşüm sürecinde önemli bir etkiye sahip olan zikir ile kişi gaflet ve nisyandan kurtularak müferrid (daima Hakk'ı zikreden kişi) konumuna yükselir.

2. Zikir ve Manevî Benlik Dönüşümü

Zikir, içerisinde farklı âdab ve erkânları barındıran, ilahî yakınlığa vesile olan bir ibadettir. Bu farklı zikir uygulamalarının sadece tek bir hedefi vardır, o da başkasına sezdirmeden tüm benliğiyle Allah'ı hatırlayıp anmak, O'nu hissetmek ve Allah'ın haram kıldığı şeyleri yapacağı anda kişinin Allah'ı hatırlayıp vazgeçmesidir (Gazzâlî, 2012: 297). Zikirde insan, benliğini Allah'a sunar. Sonunda Allah'ta yok olma/fenâ ve Allah'tan yeniden var olma/bekâ makamına yükselir. Bu aşamada kişi Allah'tan asla ayrılmamış olduğunu anlayarak yaratılışının özüne döner. Zikir ile insan en saf haline, özünde var olana ulaşır (Tenik & Göktaş, 2014: 280).

Zikir ile kişi bir rahatlama hissettiği gibi kalbî ve imanî olarak da bir yükseliş hisseder. Çünkü ondan hâsıl olan, sırlar âleminin yansıması ve ruhların kuvvetidir. İbadetlerin özü hükmünde olan zikir sadece yalın bir ifadeden ibaret değildir, aynı zamanda gönlün parlaklığı, aklın aydınlığı ve zikredilenden sonra zikredende ortaya çıkan bir hikmettir (Erzurumî, 1981: 700). Bu hikmet ile kişi zikre devam ettiği takdirde ahlâkî olarak değişim geçirir, ilahî bir lütuf ile kalbi nurlanır, dimağı açılır. Hakikat penceresinden bakma fırsatı verilir. Daimî zikirde kişinin kalbi uyumaz, ruh uyanıktır ve akıl da aktiftir. Allah'ı zikirden maksat zikrin dilden kalbe ve sırta ulaşmasıdır. Hakiki manada kişinin ulaşması hedeflenen noktaya varmasıdır. Bu halde vücuttaki tüm organlar vuslata ererek, esas mahiyetlerine kavuşup rahata erer (Erzurumî, 1981: 685). Aynı zamanda

zikir uygulaması bir kişinin entelektüel, duygusal ve ruhsal refahını derinden etkileyerek bireyi kişisel gelişim ve büyüme için değerli bir araç haline getirir (Irhas, 2023: 601).

Kalbî ve bedenî olarak bir etkileşime sebep olan zikir, kişinin iç âlemini ve gündelik yaşamını düzene koyar, kalbini ve bedenini güçlendirir. Daimî olarak murakabe halinde olmayı sağlayan zikir ile sâlik ihsân mertebesinde ibadetlerini yerine getirme lezzetini yaşar. Bu durum kişide bilinçli bir hal olmasını sağlar. Zikir, kişinin düşünce sistemini aydınlattığı gibi beynine zindelik verir (İskenderî, 2000:32; İskenderî, 2015: 47). Beyni harekete geçiren zikir kalbi de gafletten korur, uyarır. Zikrin özü zikredilen varlığın bir bütün halindeki kalbe hâkim olmasıdır (İskenderî, 2015: 91).

Serâirde olan bâtın

Zevâhirde olur zâhir⁸

İskenderî, *Hikem*'inde yer alan bu hikmetinde, kalbe etki eden zikrin tüm azaları etkileyeceğini ifade eder. Ona göre kalplere verilen sır hazineleri ve maârif nurları, âzâlarda ortaya çıkar (Mahir, 2022: 71). Kişinin kalbinde olan ne varsa onun dışına sirayet eder. Azaların güzel hareket etmesi içi güzellekle beslemeye muhtaçtır. Bunun için zikir kişinin iç ve dış güzelliğini sağlama adına çok etkili bir yöntemdir.

Tasavvuf ehline göre her zikrin bir meyvesi ve neticesi vardır. Zikir neticeleri itibariyle iki türdür. Bazı zikirler kalpte meyvelerini uyku halindeyken verirken, bazıları uyanıkken verir. Bunlar farklılık gösterse de özü itibariyle birdir. Kişi Allah'a yakınlık derecesine göre zikrin neticelerini görür. Mürit bir zikirden başka bir zikre, o zikrin kendine özgü neticesini görmeden geçmez. Zikir yaparken muhakkak sâlik bilinçli bir şekilde yapmalı ve sahih niyeti üzere olmalıdır. Niyet ve bilinç zikrin etkililiğini artırır (İskenderî, 2015: 71,72). Bu sayede kişi zikir ile hakiki tevhid anlayışına vakıf olur. Yaratıcıyı yakinen deneyimleme hali ile kişide aktif bir tevhid bilinci oluşur. Düşünen, idrâk eden her insan bütün mahlûkatın tevhid halinde olduğunu görür. Kişinin düalisttik anlayıştan kurtulup birliğe yönelmesini sağlar (Özgen, 2013: 2018). Kainattaki her bir

⁸ Bâtında (içte) gizli olan sırlar, Dış görünüşte zâhir olur, ortaya çıkar.

zerrenin Allah'ın isimlerinden biri olan Vâhid isminin sırlarından bir sır olduğunu idrâk eder. Yani zikir kişiyi kainatla uyumlu hale getirir. Kâinatı anlamayı ondaki esas hakikati bulmayı sağlar (İskenderî, 2015: 85).

Kalbî ve aklî olarak uyanış sağlayan zikir, kişiyi hakikî tevhide ulaştırması bakımından önemli bir egzersizdir. Kişinin kalbî olarak hissiyat ve idrâkini güçlendirerek dönüştürücü ve iyileştirici bir etkiye sahiptir. Tasavvufî eğitiminde kişinin seyri boyunca gelişmesine kaynaklık eden zikir, değişime sebebiyet verir. Terapötik bir etkisinin söz konusu olması kişinin bütüncül gelişim alanlarına sirayet etmesi ile yakından ilişkilidir. Bu yönüyle zikri ele aldığımızda zikir terapisi kavramı karşımıza çıkmakta, bilişsel ve psikolojik faydaları söz konusu olmaktadır. Bu durum zikir uygulamasının etkin olabilmesi hem duylara hem de zihne hitap etmesi açısından önemlidir. Zikir terapisinin etkililiği ve önemi kişinin bilişsel ve psikolojik sürecine katkısı açısından insan hayatında önemli bir yere sahiptir.

3. Zikir Terapisi ve Bireye Etkisi

Tasavvuf kendine has uygulamaları, içerisinde barındırdığı değerleriyle kendine özgü bir ilim olmakla birlikte diğer ilim dallarıyla da kesişmektedir. Özellikle psikoloji, felsefe, sosyoloji, eğitim alanlarıyla birbirlerine farklı açılardan destek olarak birey üzerinde oldukça etkili olmaktadır. Tasavvufun öncelediği değerlerin, kullandığı tekniklerin psikolojiyle birlikte ele alınması zihinsel sağlık, kişisel gelişim ve psikolojik iyi oluş durumlarında bireye çözüm sunma kabiliyetine sahiptir (Sağır, 2023: 1373).

Bir hal ilmi olan tasavvuf bireyin hayatında yer etmeden, kendisine uygulama alanı bulmadan etkin olmaz. Özellikle yaşanan bir hal ilmi olduğu için psikoterapi⁹ gibi değerlendirilebilir. Psikoterapi ile amaçları benzeyen sûfî psikolojisi kişiyi negatif kişilik özelliklerinden arındırır. Sufî psikoloji bunu kalbî afetleri dönüştürerek, kalbi açarak, derin irfanı yakalayarak ve Allah'a yakınlaşmaya çalışarak yapar. İnsanın kendi

⁹ *Psikoterapi*: Daha olgun ve uygun bir ruhsal denge sağlamak amacı doğrultusunda zihinsel ve duygusal bozukluk gösteren hastalarla düşünce ve duygu alışverişi kurularak yürütülen bir tedavi bilimi ve sanattır. (Cengiz Güleç, *Psikoterapiler*, (Ankara: Say Yayınları, 1993), 11.

hakikatlerini, dinamiklerini çok net bir şekilde görmesini sağlar. Kişide içsel bir görüş oluşturmaya çalışan sûfi psikoloji, bireyin kendini gerçekçi bir şekilde değerlendirmesine olanak tanır (Işıtan, 2020: 33). Bu sistemi içine alan nefsi terbiye, kalbi tasfiye ve ruhu yüceltme gibi teknikleri içerisinde barındıran seyrü sülûkün kullandığı en temel metot olan zikir ile kişinin bilişsel farkındalığı vasıtasıyla, psikolojik iyi oluş sağlanmaya çalışılır.¹⁰ Bu anlayışla zikir, terapi mahiyetinde ele alındığında dinî bir müdahale ve ruhanî bir uygulama olarak değerlendirilebilir. Bu durumda zikir terapisi, anksiyetenin azaltılması gibi ruh sağlığı üzerinde faydalı bir etkiye sahip olabilir (Juniarni, 2022:144). Kısacası Allah lafzının tekrarı ve farkındalığı ile zikir terapisi, patolojik hastalıkları tedavi etmek amacıyla kullanılan Allah'ın büyüklüğünü ve yüceliğini hatırlama, kâinatı okuma ve tekrarlayan söz ve eylemleri içeren bir tedavi şekli olarak da ifade edilebilir (Juniarni, 2022:140). Yani sûfi psikoterapi zikir ile kişide zihinsel dinlenme ve içsel restorasyonu sağlayarak onu doğru olanı yapmaya yönlendiren, duygusal stres ve gerginliği azaltarak potansiyelini güçlendiren, aktif ve üretken olmasını sağlayan, bilişsel farkındalığının artmasını destekleyen teknikler arasında yer alabilir (Afidah, 2021: 371).

Zikirde bilinç boyutunda gerçekleşen hatırlama etkisi psikolojik olarak kişide her zaman ve her koşulda kendi içerisinde var olan bir Yaratıcı şuurunun oluşmasını sağlar. Birçok araştırmacı zikir ile nörobilimsel ve ruhsal boyut arasında bir ilişki olduğuna inanmakta ve bunun üzerinde çalışmalar yapmaktadır. Bu açıdan ele alındığında zikir eylemi hatırlama olgusuna kilitli olduğundan ruh sağlığı açısından derin bir psikoterapötik unsur içerir (Juniarni, 2022: 144).

Duygusal ve bilişsel terapi yöntemi olarak kullanılan zikir ile daha derinlerde bulunan bilinç katmanı uyarılır. Uyarılan bu bölge akıl ve duyuyla algılanmayan olguların bulunduğu kalptir (Helminski, 2006: 139-141). Fakat zikrin etkili olabilmesi için inanç, duygu, hissediş ve bilinç bütünlüğünün sağlanması gerekir. Çünkü bu bütünsel birliktelik ile amigdala ve hipocampus aktifleşip, beyin hücreleri zindeleşir. Yani zikrin

¹⁰ Bu görüş ile ilgili bk. Carrie York Al-Karam, *İslami Yönelimli Psikoterapi*, (İstanbul: Ciddi Yayınları), 2023; Ali Rıza Bayzan, *Sûfi ile Terapist*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2015), 34.

amigdala (insan beyninin duyu merkezi) üzerindeki etkisi nörobilimsel bir yöntem olarak zihin sağlığı ve terapisi içinde faydalı olabilir (Iskandar, 2019:71). Çünkü zikir ile hatırlama eyleminin aktifleşmesi bilişsel bir süreç oluşturur, zikirde kullanılan farklı yöntemlerle bireyde bilişsel bir farkındalık meydana gelir. Mesela nefis-i emmarede bulunan birey kalbi inceltici pratiklerle (musiki, zikir, sohbet gibi) nefsinin mertebesinin yükselmesini sağlar (Kılıç, 2012: 35), daha ileri düzeyde belirli bir niteliğin gelişimi ya da eksik bir yönün giderilmesi için yapılan Esmâ-i Hüsnâ zikirleriyle kişinin rezonansa (aynı etkileşim alanına) girerek o özelliğin kendisinde hâsıl olması sağlanır (Özelsel, 2008: 143, 164). Ayrıca Esmâ zikri ile kişi zihnî sakinlik halini yaşadığından bu isimleri tekrar etmek kalbî hafızayı harekete geçirir. Bu hafıza değişimin arketipidir. Bilinci bu arketip ile birleştirmek kişinin gerçek benlik doğasını ortaya koyar. İnsan benliğinin dönüşüm süreci olan zikir, fıtratına dönme ve kendini bulma serüveninin başladığı ve bittiği yerdir. Kendisiyle aynîleşmesini sağlayan zikirle kişi en temiz, en saf, en şeffaf, en Allah'a yakın ve Allah'la bir olma haline döner (Aksöz, 2015: 91).

Bilişsel ve psikolojik açıdan güçlü bir etkiye sahip olan zikir, kalıplaşmış bir ses, hareket ya da kelime veya kelimelerden ibarettir. Bu semboller psikolojik enerjiyi dönüştürecek şekilde hareket ederler. Arketipal bir sembol olarak zikir, bilinçaltına ait enerjileri dönüştürme, hareket ettirme, konsantre olma ve arttırma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyel ile kişinin bilinçli ya da bilinçsiz olarak içinde bulunduğu psikolojik engellerden kurtulmasını sağlarken (Aksöz, 2015: 92), bir takım dinî kelimelerin tekrarıyla bilişsel yetileri de aktive eder. Bu vasıflarla bilişsel bilgi üretme, olumlu duyguları uyarma, bilinç ve bilinçdışını güçlendirme gibi kazanımlarla bireye bilişsel açıdan da farkındalık kazandıran eğitimsel bir teknik olarak değerlendirilebilir (Anissian, 2005: 154). Bu faydalardan beyin zikir esnasında aktif olması, kişide duyu analizi sonucu duyu bütünlüğünün sağlanması bunlardan birkaçına örnek olarak verilebilir. Bu doğrultuda ele alınacak faydalar analiz edildiğinde zikir ritüelinin bireyin bilişsel farkındalık seviyesine etkisi önemli bir araştırma sahası olabilir.

4. Zikir ve Bilişsel Farkındalık

İnsanlar kendilerinde mevcut olan enerji dalgalarından dolayı çevreleriyle etkileşim halindedirler. Sahip oldukları bu elektrik akımından dolayı doğadan, çevrelerinde bulunan her türlü canlıdan enerji çekebilirler. Bu enerjiden dolayı çevre, ormanlar ya da bitkiler insan beynini etkileyebilir. Biyofilik zekâ olarak adlandırılan bu durum insanın doğayla ve diğer canlılarla bağlantı kurma, bir arada olma eğilimini ifade eder. Doğayla olan bu etki ve ilişki insanlarda Yaratıcıya dair bir farkındalık oluşturarak onu Yüce Kudret'e götürür. Tecellî kavramıyla da ilişkili olan bu durum kâinatı okuma, kâinatla bağ kurma, zikir halindeki doğanın sesini duyma gibi unsurlarla insanları farklı bir boyuta taşır. Bu etkileşimde ortaya çıkan beyin dalgaları, yaratıcı, deneyimsel ve tutumsal değerlerle insanlara, onların iç dünyasına yansır (Afidah, 2021: 372). Kişi doğanın zikirindeki temasını kendisindeki zikirle birleştirerek dönüşümsel ve gelişimsel bir süreç içerisine dahil olur.

Dış dünya ile etkileşimden iç dünyasına dönmeyi sağlayan zikir ile kişi iç dünyasını keşfe dalar. Bu keşif ile dış dünyanın etkisinden sıyrılarak ruhî bir yüceliş, Yüce yaratıcıya yönelik durumu söz konusu olur. Bunu sağlamada bir vasıta olan zikir ruhî tekâmül aracıdır. Ruh böylece yükselip güçlenerek ilim mertebesinde (bilme) görme mertebesine yükselir. Kişi Allah'ı lafzen ve kalben zikrettikçe benlik özelliklerinden sıyrılır, ilahî ilimle aydınlanır. Kalbi temizleyen zikir ile kişi benmerkezci özelliklerinden sıyrılarak, psikolojik ve zihinsel barış hali yaşar (İşıtan, 2014: 64).

Zikir, insanın duygu ve düşünce dünyasını, ruhunu disipline eder. Dikkatlerin yavaş yavaş manevî alana yönelmesi ve bu alışkanlığın sağlanması konusunda insanı eğitir. Zikir ile insan diğer varlıklara karşı sevgi ve saygı duymaya başlar. Çevresine karşı duyarlılığı ve farkındalığı artan birey, varlıkların olumsuz özelliklerini görmekten daha çok onların özü ile ilgilenmeyi yeğler. Çevresiyle daha barışık bir birey haline gelir (Kayıklık, 2011: 165). Sessiz ve tefekkürî zikrin amacı zihni gereksiz her türlü düşünceden boşaltmak, zihninde ve yaşantısındaki bütün varlıkları Allah'ın ilminde eriterek yeni bir benlik inşası sağlamak ve hakikati tecrübe etmektir (Nicholsan, 2014: 82 akt Kayıklık, 2011: 165). Zikir anında

kişide içsel kaynaklı güçlü bir dini algı gerçekleşir. İyi okumak ve derûnî düşünmek ile zikir, Allah ilmini idrak etmenin anahtarıdır. Zikredilen kelimeler üzerinde dikkatin yoğunlaşmasıyla sâlik güçlü duygular (kutsalın tecrübesi, vecd duygusu, ilham duygusu vb) hissetmeye başlar. Bu duygular kişide mevcut olan dinî algılardan farklıdır, kişi Allah'ın huzurunda olma halini yaşamasından kaynaklı farklı bir tecrübe halini deneyimler (Hökelekli, 2017: 125,126). Zikir, insan ruhunu etkilediği için, zikir sırasında yapılan tekrarlar insanda Allah şuurunun oluşmasına yardımcı olur. Bu şuur kişiyi güçlü bir dinî algıya götürür çünkü zikirde gerçekleşen ilhamî bilgiler bireyin dindarlığını daha anlamlı hale getirir. Öğrendiği bilgileri, tecrübe edinme fırsatı yakalar. Bu süreçte kişi bilişsel yetileri ve yoğun duygu birikimleri ile kendine özgü içsel bilgi üretme sürecindedir. İçsel kaynaklı bilgi üretme ve dinî bilinci güçlendirme eğitimi olarak görülen zikir ile mûkaşefe fırsatı elde edilir. Bu tecrübe sûfînin iç dünyasında benlik değişimi ve dönüşümünde önemli rol oynar (Çetin, 2017: 24). Bilişsel psikoloji bulgularıyla örtüşen bu keşfî bilgi edinimi bireyi sürece aktif olarak dahil ettiği gibi bilişsel farkındalık ile psikolojik iyi oluş sağlar.

Bireyin değişim, gelişim ve dönüşümünü sağlayan zikir manevi bir programdır. Zihin tam bir odaklanma ile zikirle meşgul olduğunda zikir hale ve davranışlara yansır. Zikir esnasındaki ardışık ritmik sesler Mutlak Sınırsızlığı çağrıştırarak zihinde yücelik veya huşu duygusu oluşmasını sağlar ve bu durum tüm bedene baskın olabilir. Çıkarılan her ses ve ritimde bir titreşim olması gerekir, eğer ki titreşim olmazsa zihin, doğası gereği kendine hemen bilinç dışından başka bir meşguliyet bulur ve etkileşim gerçekleşmez. Zihnin ritimle ilgili bu önemli doğası zikirden alınacak estetik zevk ve bilişsel etkiyi daha kolay elde etmeyi sağlar (Özgen, 2013: 218). Toplu zikirlerde de durum buna benzerdir. Senkronize olarak hareket eden topluluklar kendilerini grup halinde daha uyumlu hissederler. Grup psikolojisinin¹¹ etkisi pozitif olarak bireylerde görülür

¹¹ Grup psikolojisi: bireyle; bir etnik grubun, bir milletin, bir sosyal sınıfın, bir mesleğin, bir kurumun üyesi olarak ya da belirli bir amaç için belirli bir zamanda bir araya gelmiş kalabalık bir grubun ögesi olarak ilgilenen psikoloji çeşididir. (Sigmund Freud, *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* çev. Büşra Yücel, (Ankara: Alter Yayıncılık, 2014), 6.

çünkü aynı anda aynı hareketleri yapan, fiziksel senkronizasyonu sağlayan bireylerde pozitif duyguların ortaya çıkması daha yüksektir. Bu insanlar kendilerini gruptan ayrı ve izole hissetmedikleri, bir bütünün parçası olarak gördükleri için aidiyet duygusu ile psikolojik iyi oluş durumu sağlanır (Kalkandeler, 2020: 554).

Seyrû sülûkte önemli olan noktalardan biri de zikirde söylenen kelime ve kelime gruplarının (lafza-i celâl, kelime-i tevhid, salavât, Esmâ-i Hüsnâ zikri gibi) tüm vücut azalarıyla hissedilerek tekrarlanmasıdır. Bu içsel seslenişte bedendeki en küçük hareketlerin bile farkında olarak yapılması gerekir. Böyle yapıldığı takdirde dilin, fikrin ve zikrin uyumu sağlanacağı için kişide dönüştürücü etkisi daha yoğun olacaktır. Bu durum kişide duygusal iyi oluşa, merhamet ve affetme gibi duygularını gelişmesine sebep olabilir. Abdülvehhâb eş-Şa`rânî de (ö. 973/1565) bunu destekler mahiyette kurallarına dikkat ederek sürekli zikre devam eden kimsede başkalarına karşı hoşgörü ve sabrın artacağını ifade eder (Şa`rânî, 1988: 1/43 akt. Öztürk, 2019: 472).

Dikkat, bilişsel bir yeti olarak zikir anında en aktif olması gereken öğedir. Dikkatin aktif olması, zikrin belli periyotlarda tekrarlanması zâkirde içe doğan bir bilgi birikimine sebep verir. Bu bilgilerin yoğun duygu durumu ile belleğe aktarılması bu bilgilerin hem kalıcı olmasını hem de ihtiyaç halinde daha kolay hatırlanmasını sağlar. Bu durum bilgi ve duygu bağının aktif bir bileşen oluşturup zikir anındaki dikkat yetisi ile kodlama, saklama ve hatırlama işlevlerinin dikkat ve odaklanma ile yakından ilişkili olmasıyla alakalıdır (Çetin, 2017: 8,9). Özellikle zikrin konsantrasyonu ve zihninin odaklanmasını geliştirmeye yardımcı olması, bireyin daha karmaşık kavramları öğrenme ve anlama yeteneğinin artabileceğini gösterir. Aynı zamanda zikir, eleştirel düşünme becerisini ve hayatın meselelerini daha derinlemesine anlamayı tetikleyen derin düşünme ve tefekkürü içerir (Irhas, 2023: 605). Şa`rânî de bu doğrultuda zikri sâlikin dikkatini toplama aracı olarak ifade eder. Ona göre her gün belli zaman dilimlerinde belli zikirlerin yapılması zâkirin dikkatini toplamasını, belirli bir noktaya, tek bir düşünceye odaklanmasını öğretir. Bu odaklanma sadece zikir ya da ibadetlerle sınırlı bir durum değildir, hayatının tüm alanlarına aktarabileceği bir kazanımdır. Ayrıca

düşüncesini her gün Allah'ta sabitlemek, kişinin Yüce Yaratıcı ile kurduğu bağı kuvvetlendirerek hâl ve eyleme dönüştürmesini sağlar. Bu bağ zâkirin eski alışkanlıklarından sıyrılıp bilişsel, sosyal ve psikolojik yönden olumlu bir dönüşüm geçirmesine yol açar (Öztürk, 2016: 471).

Aktivasyon yayılması¹² durumu zikir eyleminde görünmektedir. Zikirde okunan kelimelerle ilgili diğer kavramlar bellekte aktifleşir. Allah zikri çekildiğinde Allah ile ilgili kavramlar, salavat zikri çekildiğinde Hz. Peygamber ile ilgili kavramlar aktive olur. Zikirde amigdala ve insan duyguları arasında bağlantı kurulduğu için tevhid, salavat zikri gibi tüm zikir çeşitleri beyin sağlığının kalitesi için önemli eylemlerdir. Her türlü eylemde (konuşma, gülme, zikretme gibi) oluşan ses dalgaları insan duygularını yansıttığı için beyin fonksiyonları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bilişsel açıdan değerlendirdiğimizde zikrullah zihinsel bir eylem/işaret olarak beyinde bir harmoni/uyum oluşturur. Amigdala ve hipokampüste oluşan bu biyo-elektriksel akış çekilen zikrin sürece aktif olarak dahil edildiğini gösterir. Salavat zikri ile Hz. Peygamber ile hemhâl olma durumu bilişsel süreçteki bu etkileşim ve akış durumundan kaynaklanır. Çünkü aktif olan sınırlar diğer sinir ağlarını da etkileyerek beynin bütün halinde aktif olmasını sağlar. Beynin bu aktivasyonu farkındalık düzeyini optimize edebilecek bir durumdur (Iskandar, 2019: 76). Aynı zamanda bu durum hem odaklanma hem de bilişsel süreçte bağlantı kurmayla alakalıdır ve beyinde aktif bir öğrenme, bağ kurma alanı oluşmasını sağlar.

Bu durumun zikirde etkinleşmesinin ve güçlü olmasının nedeni zikre konu olan kelimelerin direk kutsalla alakası olması ve yapısal olarak güçlü olmalarından kaynaklanır. Aynı zamanda belli zaman diliminde ve tekrarlanarak yapılması da bu süreci hızlandırıcı bir etkiye neden olur. Allah'ın isimlerine belirli periyotlarda odaklanarak yapılan zikir

¹² Aktivasyon yayılması: Odaklanılan kavram üzerinde dikkatin yoğunlaşarak, duygu ve düşüncelerin aktifleşmesi, diğer unsurları etkileyecek şekilde bu durumun aktive olma durumudur. Aktivasyon gücü ne kadar yüksekse bellekte depolanan bilginin geri getirilmesi ve kullanılması da o kadar kolay ve güçlü olur. Eğer bir kavram iyi öğrenilmişse güçlü aktivasyonlara ve çağrışımlara sahip olduğu anlaşılabilir (Terry, *Öğrenme ve Bellek*, 57).

esnasında bireyin belleğinde aktivasyon yayılması meydana gelir ve zihnin bu kelimelerle daha fazla meşgul olması sağlanır. Kişi kendi zihnini kontrol altına alma egzersizi olarak da ifade edilen zikir ile kişi hayatının tüm alanlarına bunu yayabilir (Çetin, 2017: 13,14).

Aktivasyon yayılması sürecinde bilişsel etkinin olmasının yanı sıra fizikî olarak da etki söz konusudur. Nitekim İskenderî zikir halindeyken zâkirin bedeninde bazı madde üstü durumların oluştuğunu ifade eder. Zikirdeki odaklanmanın sonucunda zâkir, bedeninde borazan, davul seslerine benzer seslerin yanında, su, rüzgâr, alev çıtırtısı, el değirmeni sesi, at tepinmesi gibi sesleri duyabileceğini söyler. Ona göre bu sesler, insanın terkindeki dört unsurun (hava, su, ateş ve toprak) zikre dahil olmasının bir sonucudur. Yaratılışının mahiyetine dönme aracı olarak kullanılan zikirde kişide gözlemlenen bu durum tüm iç ve dış azâlarının aktifleştiğini ve kalbini çalıştırarak bedeninin kontrolünü sağladığını göstermektedir. Çünkü ne halde olursa olsun bu hali yaşayan kişinin kalbi zikirten hiçbir şekilde mahrum kalmak istemeyecektir (Özel, 2014: 288). Sûfî, bu terbiye sürecinde zikre devam ettikçe sosyal ve psikolojik bir değişim ve dönüşüm yaşar. Zikir meclisinde gerçekleştirilen temrinler ve riyâzetler bu uygulamayı daha sistematik bir şekle sokar. Sufî ve ulvî özelliklerle cemedilmiş insan sistematik bir şekilde zikre devam ettiği takdirde ulvî yönü ortaya çıkmaya başlayacak ve ezeli/evrensel benliğine ulaşmasını sağlayacaktır (Tenik & Göktaş, 2014: 285). Bu imgelem psikolojik ve bilişsel açıdan değerlendirildiğinde zikir çok önemli bir konuma sahiplik eder. Bu imgelemi daim canlı tuttuğu için kişi her zikirle yeni anlam ve görüntüler eşliğinde birtakım bilgiler kazanır. Bu bilgiler kişinin kendi iç dünyasında kazanıldığı için içselleşmiş, onun için kesinlik ifade eden çok özel ve önemli bilgilerdir. Kişiyi has olan bu anlam ve görüntüler, hâl değişimleri, gördüğü rüyalar, tecrübî yaşantılar olabilir. Yalnız burada yadsınmaması gereken çok önemli bir nokta vardır kişi zikir esnasında oluşan durumları, hissiyatları ya da yaşantıları kısaca imgeleri gerçek sanıp farklı yollara sapabilir. Bu durum şeytanî ya da rahmanî olabilir. Onun için muhakkak bir rehber ihtiyacı vardır (Kelâbâzî, 2021: 98; Çetin, 2017: 17).

Zikir ile elde edilen bu bilgi kazanımı muhakkak ilmî birikime sebep olur. Nitekim Şa'rânî "zikreden kişinin ilminde artış yoksa o kimse hakîki mânâda zâkir değildir" (Namlı, 2015: 183) diyerek zikir ile kazanılan bu ilme dikkat çeker. Sadece tekrar ve söylemden ibaret olmayan zikir, kişinin iç ve biliş dünyasında farklı bilgi kazanımları sağlar. Çünkü zikirde amaç, taklidî ilmi tahkîkî ilme dönüştürmektir. Mârifetullahı ulaşımla sonuçlanan bu yol, aklın aydınlanmasını sağlar. Zikri bilgi edinme vasıtası olarak gören Şa'rânî, zikre epistemolojik bir değer yükler ve zikir ile irfanî bilgi arasında bir köprü oluşturur (Öztürk, 2016: 474).

Bir bilgi edinim aracı olarak da ifade edilebilen zikir ile insan olumlu ya da olumsuz olarak okunan kelimelerden, tekrar eden ses ve ritmik hareketlerden etkilenir. Bilinçdışını aktif hale getiren zikir, metafiziksel olguda kişide değişime neden olur. Zikir ile fıtrata dönük bir oluşum hedeflenir. Bunun için bilinç ve bilinçdışını aktif hale getiren zikir, bireyin ruhsal hayatı için son derece önemlidir. Jung bilinç ve bilinçdışının birbirlerini tamamladığını, herhangi birinin ihmaliyle aralarında oluşan boşluğun ruhsal rahatsızlıkların temelini oluşturduğunu ileri sürer (Jung, 2014: 20, 21). Bu açıdan bakıldığında zikir, bilinç ve bilinçdışını kapsayan ve onları birbirine yaklaştıran bir eğitim olarak görülebilir (Çetin, 2017: 19). Bu doğrultuda zikrin kişinin tüm organlarını etkileyen, uzuvlara sirayet eden bir etkisinin olduğu yadsınmaz bir gerçektir. Zikrin bilişsel ve fizyolojik etkisini ruhsal dengeyi sağlama noktasından değerlendirebilmek son derece önemlidir. Bunun için tasavvufî eğitimde kullanılan zikrin kişinin manevî gelişimine, psikolojik iyi oluşuna, bilişsel farkındalık düzeyine etkisi olduğu gibi nöropsikolojik sahada da etkisi gözlenmekte, beyin bölge ve dalgalarında değişim incelenmektedir.

5. Zikir-Beyin İlişkisi

Nöropsikolojinin¹³ çalışma alanını oluşturan öğrenme, bilme ve idrak etme, tasavvufun da temel konuları olan bilgi, varlık ve ahlâk kavramlarının bir kısmıyla örtüşmektedir (Tek, 2021: 49-68). Sûfîler, tüm

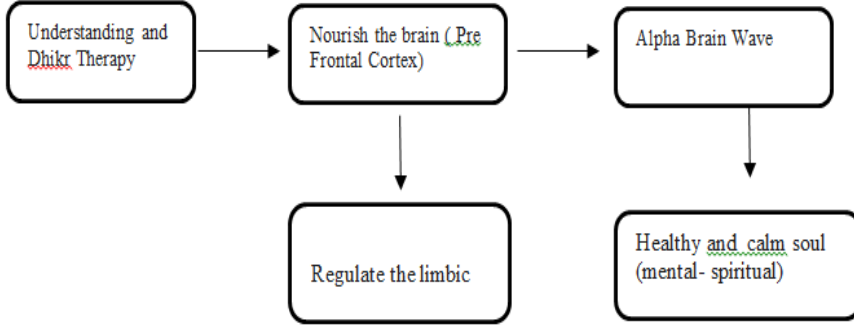
¹³ Nöropsikoloji: İnsan beyninin yapısı ve fonksiyonlarının belirli psikolojik olaylarla olan ilişkisini anlamayı ve nörolojik bozuklukların yol açtığı davranışsal ve bilişsel etkilerin teşhis ve tedavisini hedefleyen psikoloji dalı.

organların bağlı olduğu merkez olarak kalbi gösterirken¹⁴, bilme ve idrâkin beyinden yönetildiğini kabul ederler. Beynin ön kısmı olan frontal lobda bulunan prefrontal korteks, bilgilerin arşivlendiği, düşünce, eylem ve duyguların düzenlendiği bölümdür ve kuvve-i hayâliyyenin/hayâl kuvvesinin¹⁵ yeridir. Bu düşünce, eylem ve duyguların oluşması için vücuttaki diğer azâlarla beslenmesi gerekir. Mesela tercüman hüviyetinde olan dil, beynin söylemek istediklerini söyler, eller duyduklarını ve dinlediklerini yazar. Tüm beş duyu organları beynin hizmetçisi şeklinde ona hizmet ederler. Gözler renklerin, kulaklar seslerin, burun kokuların ilmiyle donatılmıştır. Her bir azâ, nesne, suret kendine yüklenen ilimle vasıflandırılır.¹⁶ İnsanda bulunan bu organlar topladıkları tüm bilgilerin kuvve-i hayaliyyeye (prefrontal korteks) verirler. O da esas merkez kalbe iletir. Aslında nöropsikolojinin ilgilendiği saha olan beyin, sûfilere göre kalb için çalışan bir asker hüviyetindedir (Küçük, 2018: 93). Zikrin buradaki hikmeti ise direk kalbi etkileyen ve diğer tüm uzuv ve organları çalıştıran bir mekanizma olması ve kişinin tüm gelişim alanlarını etkilemesidir.

¹⁴ Bu görüş ile ilgili bk. Hâkim-i Tirmizî, *Hatmu'l Evliya Veliliğın Sonu / Velayet- Nübüvvet Tartışması*, çev. Salih Çift, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

¹⁵ Kuvve-i hayâliyye: hayal kuvveti denilir. Mahmûd Şebüsterî'ye göre ise kişi bu hayal kuvvesi ile bir cismi görüp iştiğal ettiğinde hayal dünyası ile bir bağ kurarsa beyin onu idrak eder ve o duygu cereyan ettiğinde o cismi, nesneyi ya da kişiyi hatırlayabilir. İllaki görmesi gerekmez. "Kuvve-i hayâliyyenin işi oldur ki; çün havâss-i zâhire ile bir defâ bilinir. Ve hayal onun sûretini ve misâlini her ne zaman dilerse istihzâr eyler. Hayal oldur ki sûretlerin ma'nâların fehm eyler." (Muammer Cengiz, "Mahmûd Şebüsterî'ye Nisbet Edilen Mir'âtü'l muhakkikîn Adlı Eserin Abdullah Salâhî Uşşâkî Tarafından Yapılan Tercümesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 16/35 (2015), 277-278.)

¹⁶ Bu durum tasavvufta ayân-ı sâbite olarak adlandırılır. Ayân-ı sâbite: Eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleridir.



Şekil 1. Sûfi psikoterapinin kişinin beyin dalgaları ve zihinsel-manevi gelişimi üzerindeki etkisini gösteren diyagram (Afidah, 2021: 373)

Yukarıdaki diyagramda gösterildiği üzere zikir terapi ile kişi anlayarak tekrar ettiği sözcüklerle prefrontal korteksi besler ve bu durum beyin dalgalarından alfa beyin dalgalarını artırıp hızlandırırken, limbik sistemi de düzene sokar. Kişinin algılama, odaklanma ve kişiliği üzerinde etkili olan bu bölüm zikir ile uyarıldığında daha sağlıklı ve sakin bir ruh haline sahip olurken, zihinsel ve manevi gelişim açısından da desteklenmiş olur. Limbik sistem duygu ve hafızayı düzenleyen bir fonksiyona sahiptir. Araştırma bulgularına göre bu limbik sistem zikir ve Kur'ân-ı Kerîm'in mealen okunması sırasında aktive olur. Ayrıca anlayarak yapılan zikir ve anlamını bilerek okunan Kur'ân-ı Kerîm'in duyguları uyandırdığı ve beynin epizodik belleğe eriştiğini kanıtlamaktadır (Fauzan & Rahim, 2018: 11). Bir diğer araştırmada beynin kendi frekansını kulak yoluyla aldığı ses uyarınının frekansına göre ayarladığı görülmüştür. Zikrullah ile oluşan ses uyarıları ve titreşim beyindeki alfa ve beta dalgalarını etkilemiştir. EEG¹⁷ sonucuna göre zikrullahın insan beynindeki nörotransmitterlere¹⁸ endorfin üretmeleri için bir uyarın olarak alfa dalgaları sunabildiği kanıtlanmıştır. Zikrin,

¹⁷ EEG: ElektroEnsefaloGrafı beyindeki elektriksel aktiviteyi kaydetmek için kullanılan test.

¹⁸ Nörotransmitter: Nöronlar (sinir hücreleri) arasında veya bir nöron ile başka tür bir hücre arasında iletişimi sağlayan kimyasallara verilen isim.

zikir esnasında oluşan titreşimin bireyin beyin sistemi üzerindeki etkisinin direk insan sağlığı ile alakası tespit edilmiştir (Iskandar, 2019: 71). Manevî bir yaklaşımla bu tekniğin terapi olarak kullanılabilceği, insanlara kalıcı fayda sağlayacağı tavsiye edilmiştir.

Beyin üzerindeki etkisinin görülmesi için yapılan çalışmalarda zikir esnasında beyin dalgalarının hareketinden beynin oldukça aktif olduğu görülür. Kişinin zikir sürecinde beynindeki bilişsel alanlarının canlı olduğu kaydedilmiştir (Fauzan & Rahim, 2018: 16). Özellikle cehrî zikir esnasında oluşan ses dalgaları ve ritmik ses oluşumu kişinin kişilik ve düşünce sistemini etkiler. Zikir ritüeli esnasında yapılan deneylerde sese odaklanmanın, ritmik hareketlerin, ses iniş çıkışlarının kişide dikkati artırdığını ve kişinin bir işe daha kısa sürede odaklandığını göstermiştir (Iskandar, 2019: 76). Aynı zamanda zikirdeki ve başka ibadetlerdeki bedensel hareketler kan akışını ve beyni etkiler. Bu ani nedensel hareketler içkulağın uyarılmasını sağlayarak beyni aktive eder. Bu ani hareketlerle sağlanan trans durumu bireyde sözsüz psikoterapi etkisi yapar. Bu durum letaifleri¹⁹ de harekete geçirek dönüşüme neden olabilir (Bayzan, 2015: 73,75).

Bir diğer araştırma verilerine göre insan beyinde elektriksel uyarımlar ve sinapslar arasında sıklıkla gözlenebilen ritmik bir örüntü vardır. Düzenli işitsel ritim varlığında, hareket edilmese dahi beta dalgaları etkilenir. Bu beta dalgaları işitsel uyarının temposuna uyum sağlar ve beyindeki alfa ritmini etkileyici bir durum oluşturur. Dolayısıyla ritmin varlığına göre beyin ritmi de buna senkronize olma eğilimindedir. Bireyler belirli ritimlerle senkronize olduklarında pozitif duygular, uyum hissi, hoşlanma duygusu ortaya çıkmıştır (Kalkandeler, 2020: 556). Buna paralel olarak derin ruhsal yönelme/terapi (zikir gibi) ile bireyin bilişsel ve nörolojik fonksiyonlarıyla alakalı olarak beyin dalgalarından delta dalgalarının daha yüksek olduğu gözlenmiştir (Fauzan & Rahim, 2018: 4). Delta dalgalarının artımı içsel sürecin kuvvetli olup etki alanının

¹⁹ Letâif: Lâtife kelimesinin çoğuludur. Tasavvufî manada ince bir mânaya sahip olan, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler anlamına gelir. Tasavvufta letâif-i hâmse olarak adlandırılan letâifler; kalb, ruh, sır, hafî ve ahvâdır.

yüksek olduğunu gösterirken kişinin kendine yönelme, içsel keşif sürecini aktive ettiği söylenebilir. Örneğin, bir çalışmada zikir ve Kur'ân-ı Kerîm'in mealli okunması sırasında delta dalgası baskın dalga, teta ise ikinci baskın dalga olmuştur. Beyin bölgesi olarak, prefrontal, frontal ve temporal korteks baskın beyin bölgeleri olarak gözlemlenmiştir. Yani kişi zikir halinde iken beyinde aktif bir süreç (zihinsel imgeleme, duyuların işlenmesi, epizodik hafıza, dil ve konuşma üretimi, görselleştirme, üstbilgi algısı, nöral senkronizasyon) gözlenmiştir (Fauzan & Rahim, 2018: 12). Zikirdeki işitsel uyarılar, ritmik sesler ve hareketler beyni direk etkilediği gibi duyuşsal, bilişsel alanlardan sorumlu beyin dalgalarının fonksiyonlarını da artırmıştır. Nöropsikolojik olarak zikrin etkisi daha net anlaşılmaktadır. Çünkü herhangi bir duyu organından gelen sinyaller, içkulaktan gelenlerle birlikte korteksteki bilinç bölgelerine iletilmeden düşünce mekanizmasının merkezi olan orta beyine gelir ve burada birbirleriyle entegre olur. Buradaki fonksiyonundan hareketle içkulak sadece kişinin dengeli durmasının ötesinde dengeli düşünmesini de sağlar (Özsel, 2008: 166).

Beyin fonksiyonlarını ve dalgalarını etkileyen zikir ile bir nevi trans²⁰ hali yaşayan birey, bu esnada benliğinin Yaraticısıyla bir olduğunun idrakindedir. Zikir halinde hafî olsun cehrî olsun beyin ritme kenetlenir ve beyin dalgalarında ritmik bir senkronizasyon oluşur. Bu durumda kinetik trans adı verilen bir bilinç durumu söz konusu olur ve kişi içsel bilgi edinim sürecine girer. Seyrû sülûkun gayelerinden biri olan mârifetullaha²¹ erişme durumu bu zikir ve trans durumlarından sonra bireyin Allah-u Teâla ile birlikteliğinden doğan nihai bir aşamadır ve sûfi translarında sâlik, benliğinin Allah ile bir olduğunu hissederek bu nihai aşamaya huzur halinde ulaşabilir (Kalkandeler, 2020: 549, 522). Çünkü bu trans hali ani bedensel hareketler, dönüşler ve başın olağandışı hareketleri sonucu içkulağın uyarılmasıyla oluşur. Transın zikir ile uyarılmasıyla bir çeşit sözsüz psikoterapi devreye girebilir (Özsel, 2008: 166).

²⁰ Trans: yoğun bir odaklanma, benlik duygusunun kaybedilmesi ve açık bir zihinle ulaşılamaz durumda olan bilgi ve deneyimlere erişme ile karakterize edilen bir bilinç durumu olarak tanımlanabilir (Becker, 1994).

²¹ Mârifetullah: Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgidir.

Bu trans deneyimi aynı zamanda kişide meditasyon ve iç gözlemi de beraberinde getirir. Kişinin eleştirel düşünme, öz değerlendirme ve hayatın anlamı hakkında daha derin bir anlayış geliştirmesine yardımcı olur. Zikir sürecinde bireyler genellikle eylemleri üzerine düşünür ve insan varoluşuyla ilgili felsefî sorulara yanıt ararlar. Tüm bunlar dengeli entelektüel zekânın gelişiminin bir parçasıdır (Irhas, 2023: 606). Zikir esnasındaki metafiziksel dokunma yeteneği ve anımsamadaki manevî içerik zikre katılan her bireyde zihinsel güç oluşturmada son derece etkilidir (Lia, 2022: 145).

Bilişsel bir eylem olarak ifade ettiğimiz zikrin içerik ve uygulama sahasındaki konumu beyni direk etkileyen ve beyin dalgalarını faaliyete geçirerek bireyde bilişsel, psikolojik ve manevî açılardan olumlu etki oluşturan bir yeredir. Limbik sistem üzerindeki etkisi, delta ve alfa dalgalarının artışıdaki gözlemler zikrin beyin endeksli tarafını gösterirken, ruhî yapısındaki değişiminde aslında bilinçli bir şekilde oluştuğunu göstermektedir. Her şeyin belli bir amaca hizmet ettiği gibi zikirde ruhî ve manevî gelişimi sağlarken aslında bilişsel farkındalık ve gelişim üzerinde etkisini göstererek kalıcı bir değişim ve dönüşüme sebep olmaktadır.

Sonuç

Tasavvufî eğitimde zikir kulun kemalât sürecinde ilerlemesini sağlayan, kendi içerisinde uygulama farklılıkları arz eden, kalp tasfiyesi ve nefis terbiyesi odaklı, kişilik bütünlüğünü koruyucu ve geliştirici etkiye sahip bir uygulama ve seyrü sülûk'un mihenk taşıdır. Zikir ile letâifte (kalb, ruh, sır, hâfî, ahvâ) yükseliş sağlamak, nefsi terbiye ederken nefsin yedi mertebesinde (nefs-i emmare, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutmâinne, nefs-i râziyye, nefs-i mârziyye, nefs-i kâmile) ilerlemek hedeflenir. Tarikatlardaki çeşitli uygulamalarla (cehrî, hafî, kuûdî, kıyamî gibi) kişinin tekâmülü sağlanırken bireysel ve sosyal olarak ruhî eğitim verilir.

Tasavvufî eğitimde kullanılan zikir insan-ı kâmil olma amacı doğrultusunda bireyleri eğiten ve terbiye eden bir teknik olarak tek taraflı bir etkiden ziyade geniş bir alana sirâyet ederek insanı bütün olarak geliştirir. Sadece manevî/ruhî yönden yücelmenin yanı sıra bilişsel

farkındalık düzeyinde de önemli etkilere sahiptir. Bireyin zikir esnasında seyrü sülûk çıkarırken geçirdiği bu ruhî değişimler (hâller) bilişsel farkındalık düzeyiyle alakalı olarak beynin aktifliğini göstererek bilinç düzeyinin etkililiğini kanıtlamaktadır. Kelâbâzî'nin söylediği “zikir kişiyi doğrudan ilk akde” götürür ifadesiyle kulların Allah-u Teâlâ'ya verdiği sözü hatırlatması ve ona odaklanması hedeflenir. Bezm-i eleste verilen bu söz, ilk zikir insanların kalbinde gizlendiği gibi, akıllarda gizlenmiş, verilen ahdin sözlü bir bilinci oluşmuştur. Burada önemli olan nokta zikir ile bu bilişsel farkındalığın seviyesini artırarak manevî gelişim sürecinde sâlikte ruhî ve kalbî ilerleme sağlanmasıdır.

Zikrin manevî gelişime etkisi ve ruhî boyutu dönüştürmesi terapötik bir etkiye sebep olur. Bu etkiden dolayı zikir terapi olarak da uygulanabilir. Zikir terapide nefes çalışmaları, doğru nefes alıp verme egzersizleri, doğru zikir pratikleri, anlamını bilerek zikir ritüelinin icrâsı, enerjisi yüksek kelimelerin kullanılarak (lafza-i celâl, kelime-i tevhid, salavât, Esmâ-i Hüsnâ gibi) kutsal ile bağ kurma çalışmaları yapılabilir. Sûfi psikoterapi olarak da ifade edilen bu süreç kişide bütüncül açıdan değişime ve gelişime katkı sağlar.

Psikolojik iyi oluş ve ruhî gelişimin yanı sıra zikir, bilişsel gelişim ve farkındalık üzerinde de önemli etkiler bırakır. Dikkat, algı, odaklanma ve imgelem oluşturma üzerindeki pozitif etkisi bireylerde bilişsel düzeyde bir gelişim ve farkındalık oluşturmada, bilinç düzeyini artırmaktadır. Algısal gerçeklik ve kutsal olanla bağ kurma sürecinde birey bilişsel açıdan da aktif olduğu için süreç içerisinde hâl değişimi ile manevî ve bilişsel bir gelişim sergiler. Zikir bir trans deneyimi olarak ele alındığında da olumlu bir etkilenim durumu söz konusudur. Çünkü trans; algıların farklılaştığı, ritmik kenetlenmenin sağlandığı bir bilinç durumudur ve bireyin bilişsel farkındalık düzeyini yükseltmekte, bireysel ve sosyolojik bağ kurabilmesini sağlamaktadır.

Ayrıca zikir ibadetinin belli bir düzen ve düzlemde olması beyin dalgalarının aktif ve yerinde çalışmasına zemin hazırlar. Beyin dalgalarının aktifleşmesi beyindeki amigdala, prefrontal korteks bölgelerini uyarak limbik sistemin çalışmasını düzenlemekte, zikir anında aktif bir beyin yapısı oluşturmaktadır. Yapılan araştırmalar zikir

esnasında bireyin beyin dalgalarında (delta ve alfa) artış olduğunu göstermekte ve bu da bireyin bilişsel alanının olumlu yönde etkilendiğini, kalbî ve aklî farkındalık sürecinin etkin olduğunu kanıtlamaktadır. Beyin fonksiyonunun zikir ile farklı bir boyuta geçmesi içsel ve dışsal olarak kişideki olumlu etkisini göstermektedir.

Tasavvufî eğitimde kullanılan tekniklerin kişinin ruhî tekâmülüyle birlikte diğer gelişim alanlarını da etkilediği görülmektedir. Bu tekniklerden biri olan zikir ile birey seyrü sülûkünde ilerlerken psikolojik ve bilişsel kazanımlar sağlamanın yanı sıra bilişsel farkındalık düzeyinde gelişim kat etmektedir. Kullanılan bu tekniklerden zikir özelinde yapılan bu çalışmanın farklı somut araştırmalarla desteklenmesi ve araştırma sahasının genişletilmesinin alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Afidah, Ida vd, "Sufistic Approach Psychotherapy as a Mental-Spiritual Development Effort", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 658 (2021), 370-373.
<https://doi.org/10.2991/assehr.k.220407.075>.
- Akot, Bülent. *Tasavvufun 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Aksöz, Tuncay. "İnsan Benliğinin Arınması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 81-101.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.219896>.
- Anissian, M. *Eros in Sufism: Journey to Mystical Love*. USA: Pacifica Graduate Institute, Doktora Tezi, 2005.
- Arabî, Muhyiddin İbn-i. *Füsusû'l Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabala Yayınları, 2008.
- Arman Kalkandeler, A. (2020). "Ritmik kenetlenmenin psikolojik etkileri ve trans deneyimi: Bir gözden geçirme çalışması". *Nesne* 8(18), 548-559. DOI: <https://doi.org/10.7816/nesne-08-18-12>
- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Bayzan, Ali Rıza. *Sûfî ile Terapist*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2015), 34.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009.

- Cengiz, Muammer. "Mahmûd Şebüsterî'ye Nisbet Edilen Mir'âtü'lmuhammikîn Adlı Eserin Abdullah Salâhî Uşşâkî Tarafından Yapılan Tercümesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 16/35 (2015), 277-278.)
- Çetin, Özer. "Sufilerce Kendini Dönüştürme Eğitimi Olarak Uygulanan Zikir Ritüelinin Bilişsel Psikoloji Açısından Analizi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Haziran 2017), 1-28. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.333278>.
- Erzurumî, İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. sad. Durali Yılmaz, Hüsnü Kılıç. İstanbul: Temel Yayınları, 1981.
- Fauzan Norsiah & Abdul Rahim, Normardina. "Brain Waves in Response To Al-Quran & Dhikr".
- Frager, Robert. *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Freud, Sigmund. *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*. çev. Büşra Yücel. Ankara: Alter Yayıncılık, 2014.
- Gazzâlî, Ebu Muhammed el- *İhyâu U'lûmi'd-Din I*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet* çev. Faruk Meyan. İstanbul, Bedir Yayınevi, 1977.
- Grof, Stanislav & Grof, Christina. *Holotropik Nefes Çalışması Kendini Keşif Yolunda Yeni Bir Yaklaşım*. çev. Cengiz Yücel. İstanbul: Ray Yayıncılık, 2013.
- Güleç, Cengiz. *Psikoterapiler*. Ankara: Say Yayınları, 1993.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Âdâb*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Helmski, Kabir. *Bilen Kalp Ruhsal Dönüşümün Sûfî Yolu*. çev. Refik Algan. İstanbul: Dharma Yayınları, 2006.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Irhas vd, "The Power of Dhikr: Elevating Intellectual, Emotional, and Spiritual Quotients", *Journal of Islamic Education Al-Hayat* 7/2 (2023), 601-610. <https://doi.org/10.35723/ajie.v7i2.434>

- İskandar M. Dirhamsyah vd. "The Effect of Dhikrullah on Brain Health According to Neuroscience". *Asian Social Work Journal*, 4/2 (2019), 71-77.
- İşıtan, İbrahim. *Sûfi Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan Kitap, 2014.
- İşıtan, İbrahim. "Nakşî Eğitim Metodunun Sûfi Psikolojisi Açısından Tahlili". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XII. Yü. Medeniyet Merkezi Konya*. ed. Dilaver Gürer vd. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- İşıtan, İbrahim. *Sûfi Psikolojisi Yazıları II*. İstanbul: Divan Yayınları, 2020.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab* nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Beyrut: Daru Sadır, 1994.
- İskenderî, İbn Atâullah el. *Miftâhu'l-felâh ve Misbâhu'l-Ervâh*. nşr. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb. Kahire, 1993.
- İskenderî, Ebü'l-Fadl Tâceddin Ahmed İbn Ataullah. *Miftâhu'l-felâh ve Misbâhu'l-ervâh fi Zikrullah 'l-Kerimi'l-Fettah*. thk. Muhammed Tayyib b. Bahaeddin Hindi. Dimaşk: Darü'l-Ferfur, 2000.
- İskenderî, İbn Ataullah. *Zikir Miftâhu'l-felâh ve Misbâhu'l-ervâh fi Zikrullah*. çev. Mehmet Akıncı. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Jung, Carl Gustav. *Jung Psikolojisi Bir Psikoloji ve Modern Psikanaliz Kuramı*. İstanbul: e-Kitap Yayıncılık, 2014.
- Kalkandeler, Ayşe Arman. Ritmik Kenetlenmenin Psikolojik Etkileri ve Trans Deneyimi Bir Gözden Geçirme Çalışması". *Nesne* 8/18 (2020), 548-559.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Karam, Carrie York. *İslami Yönelimli Psikoterapi*. İstanbul: Ciddi Yayınları, 2023.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2012.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

- Kübrâ, Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i. *Tasavvufta On Esas: Usulü'l-Aşere Şerhleri*. çev. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Küçük, Hülya. *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Lia Juniarni vd, "The Efficacy of Dhikr Therapy on Anxiety in the Elderly People With Decreased Cognitive Function", *Malaysian Journal of Medicine and Health Sciences* 8/17 (Aralık, 2022), 139-146.
- Mahir, Seyyid Hafız Ahmed. *Hikem-i Atâiyye Şerhi*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2022.
- Namlı, Ali. *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 2015.
- Nicholson, Reynold A. *İslam Sûfîleri*. çev. Mehmet Dağ vd, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Öngören, Reşât. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/411-413. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/zikir#1>
- Özel, Ahmet Murat. *İbn Atâullah el-İskenderî'nin Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Halvette Kırk Gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. çev. Petek Budanur Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Özgen, Mehmet Kasım. "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 215-227.
- Öztürk, Esmâ. "Abdülvehhab eş-Şa'rani (ö.973/1565) Perspektifinde Zikir". *İslami Araştırmalar Dergisi* 30/3 (2019), 468-478.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî-i Manevî*. çev. Derya Örs, Hicabî Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sâfi Mevlânâ Ali Bin Hüseyin. *Reşahat Ayn-el Hayat Can Damlaları*. sad. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Kamer Yayınları, 1983.
- Sağır, Cemile. "Ben ötesi Psikolojide Yer Bulan Tasavvuftaki Manevî Uygulama ve Ahlâkî Değerler". *Tasavvur- Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023), 1365-1406.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1356883>

- Sühreverdi, Ebu Şehabeddin. *Avârifü'l-Maârif Gerçek Tasavvuf*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- Şa`rânî, Abdülvehhâb. *El-Envâru'l-Kudsiyye fî Mârifeti Kavâidi's-Sûfiyye*. thk. Taha Abdülbâki Surûr & es-Seyyid Muhammed Abdü's-Şâfiû. Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1988.
- Tenik, Ali. *Ahmed Kuddusî ve Tasavvuf Düşüncesi*. Niğde: Borlu Ahmed Kuddusî Vakfı Yayınları, 2012.
- Tenik, Ali & Göktaş, Vahit. "Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 250-263.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufun Ana Konuları*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Terry, W. Scott. Öğrenme ve Bellek çev. Banu Cangöz, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 311.
- Tirmizî, Hâkim-i. *Hatmu'l Evliya Veliliğinin Sonu / Velayet- Nübüvvet Tartışması*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkâm Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1993.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 409-450

***Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs Adlı Eserin İmam
Gazzâlî'ye Aidiyeti Sorunu***

Mustafa Bacaksız

Araştırma Görevlisi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Kelam Anabilim Dalı

Research Assistant, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Kalam

Amasya, Türkiye

mustafa.bacaksiz@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0001-93681746

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 409-450

Atıf / Cite as: Bacaksız, Mustafa. “*Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs Adlı Eserin İmam Gazzâlî'ye Aidiyeti Sorunu* [The Problem of the Attribution of the Book *Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs* to al-Ghazâlî]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 409-450.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1432739>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Problem of the Attribution of the Book *Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs* to al-Ghazâlî

Abstract

The study, investigation and analysis of the scholarly heritage produced in the history of Islamic thought has many difficulties in itself. Because in the past, writing and printing techniques were not as developed as they are today, and not all works were recorded by official authorities, which has caused doubts about the authenticity of some works today. Such doubts often prevent a correct understanding of the scholarly heritage and cause major distortions that can damage scholarly traditions. One of the scholars who has been subjected to such misunderstandings and the criticisms arising from them is al-Ghazâlî, one of the cornerstones of the history of Islamic thought. Due to his influential position in Islamic thought, many ideas and works have been attributed to al-Ghazâlî, sometimes by his opponents and sometimes by his followers, in an attempt to find a ground of legitimacy. The fact that al-Ghazâlî has written in many different scientific fields and he has gone through some intellectual changes facilitated the attribution of some ideas and works to him, although they did not belong to him. One of the works that is subject to the issues we mentioned is *Ma'ârij al-quds fî madârij ma'rifat al-nafs*, which is frequently used to determine al-Ghazâlî's views in contemporary studies in the fields of kalâm, Sufism, and philosophy. The fact that this work is frequently used by researchers in their studies shows that there is a general acceptance about its attribution to al-Ghazâlî. However, with the exception of some parts of the work, its content and basic thought differ from the most fundamental views that al-Ghazâlî defended in his other books, and even contain obvious contradictions to them. In addition, the negative interaction created by this work has caused al-Ghazâlî to be subjected to many unfair criticisms and has caused dilemmas in the identification of his views.

As far as I have been able to determine as a result of the literature review, there has not been a comprehensive study in Turkey, the Arab world and the Western world about the attribution of the work to al-Ghazâlî. This has necessitated an independent study of the work in order to analyze the scholarly heritage properly. Since the historical data of the past periods was used to determine the work's belonging, due to the difficulties involved, I have focused on the analysis of classical works, tabakat works and manuscripts and also the analysis of the

opinions and references mentioned in the work. As a result of the examinations and analyses, many authors of classical Tabaqat works have been identified who have given al-Ghazālī's biography in their works. None of these works attributed *Ma'ārij al-quds* to al-Ghazālī. As a matter of fact, there is no reference to al-Ghazālī's *Ma'ārij al-quds* from his own works, nor is there any reference to any of his works from this work. Moreover, although there are many scholars in the post-Ghazālī period who criticized al-Ghazālī for his works, there is no reference to *Ma'ārij al-quds* in these criticisms.

In *Ma'ārij al-quds*, there is a different style that we have not encountered in any of al-Ghazālī's works. In this work, there are pages of verbatim quotations without any scholarly critique. As is well known, al-Ghazālī took a stand against information that was not filtered and obtained only through imitation, and severely criticized those who had such a style. In *Ma'ārij al-quds*, pages of verbatim quotations from the works of Ibn Sīnā (d. 428/1037), Imam al-Ghazālī (d. 505/1111), and Rāghib al-Isfahānī (d. 502/1108) were identified. In order to better demonstrate that these quotations are verbatim, the quotations are given in comparison with the works from which the quotations are taken.

In addition to all these, this work has been compared with the methodology and basic thought of al-Ghazālī's works that are certain to belong to him, considering its content. As a result, based on the incompatibility of the content of the work with al-Ghazālī's basic thought and methodology and the presence of pages of quotations in the work, as well as other evidence obtained, it is concluded that this work does not belong to him.

Keywords: Kalam, Philosophy, al-Ghazālī, *Ma'ārij al-quds fī madārij ma'rifat al-nafs*, Attribution.

Meārici'l-Kuds fī Medārici Marifeti'n-Nefs Adlı Eserin İmam Gazzālî'ye Aidiyeti Sorunu

Öz

İslam düşünce tarihinde üretilmiş ilmi mirasın tetkiki, tahkiki ve tahlili kendi içinde birçok zorluğu barındırmaktadır. Çünkü, geçmiş dönemde yazım ve basım tekniklerinin bugünkü gibi gelişmemiş olması ve bütün eserlerin resmi merciler tarafından kayıt altına alınamaması, günümüzde bazı eserlerin otantikliği

hakkında şüphelere sebebiyet vermektedir. Bu tür şüpheler ise çoğu zaman ilmi mirasın doğru bir şekilde anlaşılmasını engellediği gibi ilmi geleneklere zarar verebilecek büyük tahrifatlara da neden olmaktadır. Bu tür yanlış anlaşılmalara ve bunlardan kaynaklı eleştirilere maruz kalan alimlerden biri de İslam düşünce tarihinin mihenk taşlarından olan Gazzâlî'dir. Nitekim İslam düşüncesindeki etkin konumundan dolayı bazen muhalifleri tarafından bazen ise müntesipleri tarafından birçok fikir ve eser Gazzâlî'ye nispet edilerek meşruiyet zemini bulmaya çalışmıştır. Gazzâlî'nin pek çok ilmi alanda eser telif etmesi ile geçirmiş olduğu bazı fikri değişimler, ona ait olmamasına rağmen bazı fikir ve eserlerin ona nispet edilmesini kolaylaştırmıştır. İfade ettiğimiz hususlara konu olan eserlerden biri de günümüz kelâm, tasavvuf ve felsefe alanında yapılan çalışmalarda Gazzâlî'nin görüşlerinin tespitinde sıklıkla kullanılan *Meâricü'l-kuds fî medârici marifeti'n-nefs* adlı eserdir. Bu eserin araştırmacılar tarafından çalışmalarda sıklıkla kullanılması, eserin Gazzâlî'ye nispeti hakkında genel bir kabulün oluştuğunu göstermektedir; fakat eserin bazı kısımları hariç, muhtevası ve temel düşüncesi Gazzâlî'nin diğer kitaplarında savunmuş olduğu en temel görüşlerinden farklılık arz etmekte, hatta bariz çelişkiler barındırmaktadır. Bununla birlikte son dönemlerde bu eserin yaratmış olduğu olumsuz etkileşim, Gazzâlî'nin birçok haksız eleştiriye maruz kalmasına sebebiyet verdiği gibi onun görüşlerinin tespitinde de ikilemlere sebebiyet vermiştir.

Literatür taraması neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin Gazzâlî'ye aidiyeti hakkında Türkiye'de Arap dünyasında ve Batı dünyasında geniş çaplı bir çalışma yapılmamıştır. Bu husus, ilmi mirasın doğru bir şekilde tahlil edilebilmesi için eserin müstakil olarak incelenmesini zorunlu kılmıştır.

Eserin aidiyetinin tespiti için geçmiş dönemin tarihsel verilerinden hareket edildiğinden, içinde barındırdığı zorluklar sebebiyle klasik eserlerin, tabakat eserlerinin ve el yazmalarının incelenmesi ile eserde geçen görüş ve atıfların analizine odaklanılmıştır. Yapılan incelemeler ve analizler sonucu klasik tabakat türü eserlerde Gazzâlî'nin biyografisini veren birçok yazar tespit edilmiştir. Bu yazarların eserlerinin hiçbirinde *Meâricü'l-kuds*, Gazzâlî'ye nispet edilmemiştir. Nitekim Gazzâlî'nin kendi eserlerinden *Meâricü'l-kuds*'e hiçbir şekilde atıf olmadığı gibi bu eserden de onun hiçbir eserine atıfta bulunulmamıştır. Ayrıca Gazzâlî sonrası dönemde bazı fikir ve eserlerinden dolayı Gazzâlî'ye ciddi

eleştiriler yöneltten birçok âlim bulunmaktadır. Bu âlimlerden hiçbiri *Meâricü'l-kuds* adlı esere atıfta bulunarak herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.

Meâricü'l-kuds adlı eserde, Gazzâlî'nin hiçbir eserinde karşılaşmadığımız farklı bir üslup bulunmaktadır. Bu eserde, herhangi bir ilmi kritiği yapılmamış sayfalarca birebir alıntı bulunmaktadır. Bilindiği gibi Gazzâlî, süzgeçten geçmeyen ve sadece taklit yoluyla elde edilen bilgilere karşı cephe alarak bu tarz üsluba sahip olanlara ciddi eleştiriler yöneltmiştir. *Meâricü'l-kuds* adlı eserde ise İbn Sînâ (öl. 428/1037), İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Râğıb el-İsfahânî'nin (öl. 502/1108) eserlerinden yapılan birebir sayfalarca alıntı tespit edilmiştir. Bu alıntıların birebir olduğunu daha iyi gözler önünü sermek için alıntılar, iktibasların yapıldığı eserler ile mukayeseli olarak verilmiştir.

Bütün bunlarla beraber bu eser, muhtevası göz önünde bulundurularak Gazzâlî'ye aidiyeti kesin olan eserlerindeki metodolojisi ve temel düşüncesi ile karşılaştırılmıştır. Sonuç olarak eserin muhtevasının Gazzâlî'nin temel düşüncesi ve metodolojisiyle uyuşmaması ile eserde yapılan sayfalarca alıntının varlığı başta olmak üzere elde edilen diğer delillere dayanılarak ona ait olmadığı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Felsefe, Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds fî medârici marifeti'n-nefs*, Aidiyet.

Giriş

Kadim tarihsel şahsiyetler ve eserleri üzerinde yapılan çalışmalar, kendi içinde birçok zorluğu barındırmaktadır. Çünkü yazım ve basım tekniklerinin bugünkü gibi gelişmemiş olması, iletişim ve ulaşımın sınırlılığı ve tarihe yön veren olgulardan biri olan savaşların varlığı, bazı eserlerin eksiksiz bir şekilde günümüze ulaşmasını engellemiştir. Zira birçok tarihi veride kütüphanelerin yakıldığı ve kadim mirasın tahribata uğradığı bilinmektedir.¹ O dönemin şartlarında eserlerin kolektif düzeyde

¹ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mü'lûki Mısr ve'l-Kahire* (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 1963), 7/51; Muhammed b. Ahmed Nehrevâli Kutbüddîn, *Kitabü'l-İ'lam bi A'lâmi Beytillahi'l-Harâm*, thk. Hişam Abdüllaziz Ata (Mekke: Mektebetü't-ticariye, 1996), 206; İsmail E. Erünsal,

kayıt altına alınamaması, eserlerin aidiyeti ve içeriklerinin değiştirilip değiştirilmediği konularını günümüzde bir problem olarak gündeme getirmektedir.

Geçmiş dönemde eserlerin istinsahında müstensihleri kontrol eden resmi bir merci olmaması, onlara eserler üzerinde bireysel tercihlerini ortaya koyma fırsatını vermiştir. Ayrıca eserlerin farklı bölgelere ve kıtalara intikali, eserleri intikal ettiren kişilere eserin yapısı ve aidiyeti hakkında tağyir, tebdil, mezc veya tahrif yapabilme imkânı da tanımıştır. Bu tür vakalar ise sadece alimlerin vefatından sonra değil, yaşadıkları dönemde bile gerçekleşmiştir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (öl. 973/1565), kendi kitaplarına olan ilgiyi kıskanan bazı kişilerin onun kitaplarını istinsah edip kitaplarının içine şeriata muhalif olan şeyleri ekleyip insanlara aktardığından ve bir grup insanın da bu yanlışlığa inandıklarından bahsetmektedir.² Bu tür durumların varlığı ise âlimlerin görüşlerinin tespitinde birçok yanlışlığa sebebiyet vermektedir. Nitekim geçmiş dönemde yapılan bir yanlışlığın tashih edilmesi için bazen asırlar geçmesi gerekmektedir. Çünkü o günün şartlarında bir eserin muhtevasını ve aidiyetini tespit edebilecek imkânlar oldukça sınırlıydı. Zira bir eserin tetkik ve tahkiki, iletişim ve ulaşım araçlarının içinde bulunduğu dönemsel zorluklardan dolayı çok büyük güçlükler barındırmaktaydı.

İslam bilim ve düşünce tarihinde aidiyeti şüpheli olan eserleri tespit etmek için birçok yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemlerden en önemlileri tabakat eserleri, rical kitapları ve el yazmalarının incelenmesi ile eserde geçen atıf veya metin içi analizlerin yapılmasıdır.³ Bu yöntemler kullanılarak eserlerin aidiyetinin tespiti için yapılan çalışmalar, büyük

"Kütüphane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/12, 13, 16, 19.

² Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî, *el-Envârü'l-Kudsiyye fî Beyâni Kavâ'id-i Ş-Şûfiyye* thk. Taha Abdülbaki Sürûr – Seyyid Muhammed Abdüşşafi (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1988), 17-18.

³ Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 38-41. Bu konuda yapılan örnek bir çalışma için bk. Ümit Toru, *Ashâbu'l-Hadis'in Mezhepler Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 53-59.

emek ve çaba gerektirmesine rağmen karinelere hareket edildiği için elde edilen veriler, genel itibariyle yanlışlanmadığı sürece doğru kabul edilmektedir. Çünkü ortaya çıkacak yeni bir veri, önceki çalışmanın vardığı sonucu tam tersi bir istikamete sürükleyebilmektedir.

Tarihe yön verip damgasını vuran şahsiyetler ve onlara nispet edilen eserler üzerinde daha büyük şüpheler oluşabilmektedir. Çünkü ifade ettiğimiz bu şahsiyetler dinî ilimlerin birçok alanında uzman olmaları ve ayrıca süreç içerisinde düşüncelerinde meydana gelebilecek değişiklikler sebebiyle onlara nispet edilen eserlerin aidiyetini tespit edebilmek büyük zorluklar barındırmaktadır. Ayrıca öncü şahsiyetler bağlamında düşündüğümüzde tarihsel süreçte eserlerin aidiyetini tespit etmeyi zorlaştıran hususlardan bir diğeri de bazen tahrif amaçlı bazen de eserlerin değerini artırmak için onlara nispet edilmesidir. Çünkü genel kabulün dışında kalmış fikirlerin, kalemi ve metodolojisi güçlü olan şahsiyetler üzerinden sunulması, düşüncelerin kabul edilebilirliğini artırmaktadır. Bu durum ise eserin nispet edildiği kişinin ilmî konumu açısından tahrife ve dolayısıyla diğere ulemanın da kendisi hakkında tevakkufa yönelmelerine sebebiyet vermektedir.

Bu çalışmamızda aidiyeti hakkında şüpheler bulunmasına rağmen Gazzâlî (öl. 505/1111) ile alakalı kelâm, tasavvuf ve felsefe alanında yapılan ilmî ve akademik çalışmalarda konu bağlamı içinde sıklıkla başvurulan eserlerden biri olan *Meâricü'l-kuds fî medârici marifeti'n-nefs* adlı eserin aidiyeti incelenmiştir. Eserin muhtevasının felsefî karakterinden dolayı kelâm, tasavvuf ve felsefe tarihinde büyük izler bırakan, Ehl-i Sünnet'in önemli bir savunucusu ve filozofların ciddi bir eleştirmeni olan Gazzâlî gibi bir ilim adamına nispet edilmesi eseri çok daha ilgi çekici hale getirmiştir.

Gazzâlî ekseninde yapılan akademik çalışmaların genelinde *Meâricü'l-kuds* adlı eser ona nispet edilerek kullanılmaktadır. Bazı ilim adamları eser hakkında şüpheler bulunduğu için kullanmadığını ifade ederken⁴ bazıları şüphe olduğunu ifade etmelerine rağmen eseri ona

⁴ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmağı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 146.

nispet etmekte⁵ bazıları ise herhangi bir açıklama yapmaksızın aidiyeti kesinmiş gibi eseri kullanmaktadır.⁶ Ayrıca eser, Serkan Özburun tarafından *Meâricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)* adıyla tercüme edilmesine rağmen eserin aidiyeti hakkındaki tartışmalara herhangi bir şekilde yer verilmemiştir.⁷

Meâricü'l-kuds adlı eser Batılı ilim adamları tarafından çoğunlukla Gazzâlî'ye nispet edilmektedir. Nitekim Asin Palacios⁸ ve Maurice Bouyges bu eserin Gazzâlî'ye ait olduğunu belirtmektedir.⁹ Jules Janssens, *Meâricü'l-kuds*'ü referans alarak İbn Sînâ'nın Gazzâlî üzerinde olan etkisini göstermeye çalışmakta, bununla birlikte eserin Gazzâlî'ye aidiyeti hususunda kesin kanıtların olmadığını da belirtmektedir. Ayrıca Jules Janssens eserin içinde barındırdığı alıntılardan dolayı eserin Gazzâlî sonrası bir dönemde derleme şeklinde yapılmış olma ihtimalini de zikretmektedir.¹⁰ A. S Tritton ise eserin Gazzâlî'ye ait olamayacağını belirtmekte, eserde bulunan alıntılara atıflar yaparak görüşünü ispat etmeye çalışmaktadır. Zira ona göre bu eserde Gazzâlî'ye atfedilmesi

⁵ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret* (İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2010), 19; S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 169; Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî* (Kuveyt: Vekaletü'l Matbu'at, 1977), 244.

⁶ Bk. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sistemi'nin Temelleri* (İstanbul: İFAV Yayıncılık, 2013), Habib Şener, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 36-37. Mehmet Vural, *Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 22.; Mevlüt Özçelik, *İmam Gazzâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 8.

⁷ Bk. Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010)

⁸ Miguel Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid: Publicaciones De Las Escuelas De Estudios Árabes De Madrid Y Granada, 1934), 248-249.

⁹ Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, ed. M. Allard (Beyrut: Dâru'l Maşriq, 1959), 89-90.

¹⁰ Jules Janssens, *Ibn Sînâ and his influence on the arabic and latin world (Le Ma'ârij Al-Quds Fî Madârij Ma'rîfat Al-Nafs: Un Élément-Clé Pour Le Dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?)* (USA: Routledge Taylor & Francis Group, 2016), 8/51-53

mümkün olmayan fikirler bulunmaktadır.¹¹ Bütün bu ihtilaflardan dolayı biz de bu eserin Gazzâlî'ye ait olup olmadığını ortaya koymak amacıyla böyle bir çalışma yapmayı uygun gördük.

Araştırmamızda daha çok metinler arası mukayese yöntemini takip edip *Meâricü'l-kuds*'deki bilgileri öncelikle Gazzâlî'ye aidiyeti kesin olan eserler ile sonrasında ise tespit ettiğimiz birebir alıntıların yapıldığı eserlerle karşılaştırdık. Bununla birlikte literatür taraması yöntemiyle tabakat türü eserlere ve klasik kaynaklara müracaat edip Gazzâlî'ye böyle bir eserin nispet edilip edilmediğini tespit etmeye çalıştık. Ayrıca yazma nüshaları da incelemek suretiyle yazmalarda yapılan nispetler ile bu nispetlerin ne zamandan itibaren başladığının izlerini sürmeye çalıştık.

1. *Meâricü'l-Kuds*'ün Gazzâlî'ye Nispetinin Yaygınlık Kazanmasının Muhtemel Sebepleri

1.1. *Meâricü'l-Kuds*'ün Yazma Nüshalarındaki Nispetler

Bir eserin aidiyetini tespit etmek için önem arz eden durumlardan biri, eserin el yazmalarının incelenmesidir. Bu hususta yapılması gereken ilk şey, müellif nüshasının bulunup bulunmadığının, şayet mevcutsa gerçekten ona ait olup olmadığının araştırılmasıdır.¹² Bu bağlamda *Meâricü'l-kuds* adlı eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif nüshası bulunmamaktadır. El yazmaları içindeki en eski tarihli nüsha İstanbul'da bulunan Köprülü Kütüphanesinin Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonuna 853 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Ferağ kaydına göre bu nüsha müstensih Muhammed b. İbrahim b. Zahid tarafından hicri 700 yılında istinsah edilmiştir. Eser bu nüshada Gazzâlî'ye nispet edilmiştir.

Kronolojik sıralamayı esas aldığımızda bu husustaki ikinci nüsha, İstanbul da bulunan Süleymaniye Kütüphanesinin Fatih koleksiyonuna 2856 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Ferağ kaydındaki bilgilere göre nüsha, hicri 919 yılında müstensih Muhammed Abdussamed tarafından istinsah edilmiştir. Müstensih, müellif nüshasından karşılıklı satır satır istinsah ettiğinden bahsetmektedir. Nüshada Muhammed Abdurrahman

¹¹ A.S. Tritton, "Notes and Communication: Ma'arij al-Quds", *University of London Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22 (1959), 353.

¹² Toru, *Ashâbu'l-Hadis'in Mezhepler Tarihi Yazıcılığı*, 53.

Derviş diye anılan İbnü'l Halebî-zâdenin bu eseri vakfettiği notu bulunmaktadır.¹³ Nüshada eserin aidiyetiyle alakalı bir bilgi bulunmamaktadır. Eser hatalı olarak şu şekilde kataloglanmıştır: İbnü'l-Halebî Sadreddin, *Me'âricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 2856), 68 vr.

Üçüncü nüsha, İstanbul'daki Nuruosmaniye Kütüphanesinin 4898 numaralı kısmına kayıtlı olan 11-120 varak aralığındaki nüshadır. Ferağ kaydına göre nüsha, hicri 957 yılında müstensih Muhammed b. İbrahim el-Caferî tarafından istinsah edilmiştir. Eser bu nüshada Gazzâlî'ye nispet edilmiştir. Ne var ki nüsha hatalı olarak şu şekilde kataloglanmıştır: Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî Nasîruddin et-Tûsî, *Me'âricü'l-Kuds fî Medârici'l-Üns* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4898), 11-120 vr.

Dördüncü nüsha, İstanbul'daki Ragıp Paşa Kütüphanesinin 1451 numaralı kısmına kayıtlı olan el yazmasının 119-182 sayfaları arasındaki bölümüdür. Eser bu nüshada Gazzâlî'ye nispet edilmiştir. Nüshanın hicri 1139 yılında vakfedildiğine dair bir tarih bulunmaktadır. Eserde herhangi bir ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Beşinci nüsha, İstanbul'daki Ragıp Paşa Kütüphanesinin 875 numaralı kısmına kayıtlı olan nüshadır. Eser bu nüshada İbn Sînâ'ya nispet edilmiştir. Bu nüshanın temellük kaydına göre eserin İsmail Asım Çelebizade adlı zatın kütüphanesine ait olduğu anlaşılmaktadır. Temellük tarihi hicri 1163'tür.

Altıncı nüsha, İstanbul'daki Ragıp Paşa Kütüphanesinin 1461 numaralı kısmına kayıtlı olan nüshadır. Nüshanın hicri 1170 yılında vakfedildiğine dair bir tarih bulunmaktadır. Eserde herhangi bir ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Yedinci nüsha, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesine 3072 numara ile kayıtlı olan 63 varaklı nüshadır. Yazmada eserin aidiyetiyle ilgili herhangi bir bilgi, istinsah tarihi veya ferağ kaydı bulunmamaktadır. Her ne kadar el yazmasının başlangıcında eserin

¹³ Derviş Çelebî veya Halebî-zâde Derviş Mehmed Çelebî olarak anılan bu zat Osmanlı dönemi şairlerinden olup Fatih Sultan Mehmet'inde hocasıdır. Ahmet Yesevi Üniversitesi, "Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü" ([Erişim 12.12.2023](#))

Gazzâlî'ye ait olduğunu belirten bir yazı var olsa da o ibarenin sonradan yazıldığı anlaşılmaktadır.

Sekizinci nüsha, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesine 2874 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Yazmada eserin aidiyetiyle ilgili herhangi bir bilgi, istinsah tarihi veya ferağ kaydı bulunmamaktadır. Eser 52-108 varak aralığında bulunmaktadır. 2874 numaralı kısma kayıtlı olan nüshanın ilk kısımlarında olan diğer eserlerden hareketle *Me'âricü'l-kuds* adlı eserin müstensih Şehri Emin Efendizade es-Seyyid Muhammed Reşad tarafından 1322/1904 tarihinde istinsah edildiği görülmektedir. Bu nüsha ile yukarıda bahsettiğimiz İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesine 3072 numara ile kayıtlı olan nüsha ya aynı yerden istinsah edilmiştir ya da biri bir diğerinden istinsah edilmiştir. Zira her iki nüshanın derkenar notları aynıdır.

Dokuzuncu nüsha, Ankara Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonuna [26 Hk 19] numara ile kayıtlı olan 63 varaklı nüshadır. Bu nüshada herhangi nispet veya ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Onuncu nüsha, İstanbul'da bulunan Köprülü Kütüphanesinin Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonunda bulunan 726 numaralı ile kayıtlı olan 84 varaklı nüshadır. Bu nüshada herhangi bir nispet veya ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Yukarıda görüldüğü üzere söz konusu eser, el yazmalarının bazısında Gazzâlî'ye,¹⁴ bir tanesinde İbn Sînâ'ya¹⁵ nispet edilirken diğer bazılarında ise herhangi bir müellife nispet edilmemiştir. El yazmalarının çoğunda bu eserin Gazzâlî'ye nispet edilmesi, doğal olarak eserin ona ait olduğunu gösteren kanıtlardan biri olarak kullanılmıştır. Zira

¹⁴ Gazzâlî, *Mearicü'l Kuds ve Medaricü'n-Nefs* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 850), 1-112 vr.; Gazzâlî, *Me'âricü'l-Kuds fî Medârici'l-Üns* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4898), 11-120 vr.; Gazzâlî, *Mearicü'l Kuds ve Medaricü'n-Nefs* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1451), 119-182 vr.; Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds ve Medaricü'n-Nefs* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1461),

¹⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Meâricü'l-kuds fî Medârici Marifeti'n-nefs* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 875), 124 vr.

günümüzde bu eserin Gazzâlî'ye ait olduğunu iddia edenlerin en güçlü delili de el yazmalarındaki bu nispetlerdir. Bu sebeptendir ki *Meâricü'l-kuds*, ilk defa 1927 yılında el yazmalarından hareketle Muhyiddin Sabri el-Kürdî tarafından Mısır'da neşredildikten sonra Gazzâlî'ye nispeti yaygınlık kazanmıştır. Lakin bir eserin aidiyetinin tespitinde sadece el yazmalarına dayanılarak hüküm verilmesi eserin aidiyetini tespit etmek için yeterli değildir. Çünkü geçmiş dönemde eserlerin istinsahı resmi olarak kontrol altında olmadığı için müstensihlerin bireysel tercihlerde bulunması mümkündür. Ayrıca İbn Sînâ'nın müellif olarak gösterildiği nüshada İbn Sînâ'ya yapılmış olan nispet, bariz bir şekilde müstensih hatasıdır. Zira eserin içinde İbn Sînâ'nın ölümünden sonra yazılmış kitaplardan alıntılar bulunmaktadır. Bu sebeple diğer nüshalarda Gazzâlî'ye yapılmış nispetlerinde müstensihlerden kaynaklı hata barındırması ihtimal dahilindedir. İfade ettiğimiz bu husus ile diğer birçok nüshada eserin müellifinin belirtilmemesi¹⁶ bu eserin aidiyetinde bir problem olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

1.2. Gazzâlî'nin Felsefe Eleştirilerinin Etkilerini Azaltmak

Müteahhirûn kelâm döneminin en etkin şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî'nin kendi döneminde başlayıp günümüze kadar süren büyük etkisi olmuştur. Gazzâlî, kendi döneminde Şîî Bâtînî düşünceye karşı Sünnî akideyi güçlendirmek için mücadele etmiştir. Onun felsefeye yönelik eleştirilerinin sebebi, felsefecilerin Neo-Platoncu felsefe doğrultusunda kurgulanan Fatımî hilâfetinin ideolojisi olan İsmâîlîlik düşüncesine kaynaklık yapmasından dolayıdır.¹⁷ Çünkü Gazzâlî, dinin en

¹⁶ Ankara: Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu [26 Hk 19] 63 vr.; İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonu, 726), 84 vr.; *Me'âricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 2856), 68 vr.

¹⁷ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessetü Dari'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1970), 18; Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 41; İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubilerde Siyaset Merkezli Sünnî Faaliyetler* (İstanbul: Siyer Yayıncılık, 2020), 159.

temel esasları olan ulûhiyet,¹⁸ nübüvvet¹⁹ ve ahiret²⁰ konularında Bâtnîlerin temel dayanak noktalarının filozoflar olduğunu fark etmiştir. Gazzâlî'nin filozoflara ve Bâtnîlere aldığı bu cephe kendi döneminde ve sonraki dönemlerde bu grupların görüşlerinin yayılmasının engellenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim onun genelde felsefeyi, özelde ise felsefî düşünceyi İslam dünyasına en iyi aktarıp revize eden Fârâbî (öl. 339/950) ile İbn Sînâ'yı (öl. 428/1037) eleştirmek için telif ettiği *Tehâfütü'l-felâsife* ile kendi otobiyografisi olmasına rağmen onlara yönelik birçok eleştiri barındıran *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserleri hem ilim çevrelerinde hem de toplum nezdinde büyük etki ve yankı uyandırmıştır.

Konu bağlamında ele aldığımız *Meâricü'l-kuds*²¹ adlı esere baktığımızda eser Bâtnîlerin ve felsefecilerin sürdürdüğü Neo-Platoncu çizginin izlerini barındırmaktadır. Bu sebeple *Meâricü'l-kuds* adlı eser günümüzde Gazzâlî'nin kendisiyle çeliştiği şeklindeki eleştirilerin temel dayanaklarından biri haline gelmiştir.²² Bu eserin muhtevası bazı ilim adamları tarafından Gazzâlî'nin kendisiyle çeliştiği²³ hatta Neo-Platoncu bir şahsiyet olduğu söylemlerine sebebiyet vermiştir.²⁴ Hatta bu kitap Gazzâlî'nin filozofları eleştirmesine rağmen eleştirdiği görüşleri

¹⁸ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtniyye*, 40.

¹⁹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtniyye*, 42.

²⁰ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtniyye*, 46.

²¹ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds, Meâricü'l Kuds fi Medârici Marifeti'n-Nefs* (Beirut: Darü'l Âfâki'l-Cedide, 1975), 164. Çalışma boyunca *Meâricü'l-kuds* adlı eserin bu nüshası kullanılacaktır. Lakin eserin Gazzâlî'ye nispetini kabul etmediğimizden dolayı eserin müellifi 'Gazzâlî (?)' şeklinde gösterilecektir.

²² Bk. İbrahim Halil Dünder, "Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016), 185-203.

²³ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 157, 163.

²⁴ Bk. M. Abid el-Cabiri, "Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. Mesut Okumuş, *AÜİFD* 44/1 (2003): 399-413.

kendisinin de kabul ettiğinin delili olarak gösterilmektedir.²⁵ Çünkü bu eserde savunulan görüşler temelde Gazzâlî'nin diğer kitaplarında karşı koyduğu ve sert eleştirilerini yönelttiği temel meselelerdir.²⁶ Bu sebeple *Meâricü'l-kuds*'te savunulan fikirlerden dolayı aslında Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerinde tutarlı olmadığı ve haksız eleştiriler yaptığı algısının devam etmesi için bu kitap ona cephe almış ilim adamları tarafından gündemde tutulmuştur. Bu durum Gazzâlî'nin yaptığı felsefe eleştirilerinin etkisini kırmak için kullanıldığı gibi kitabın Gazzâlî'ye nispetinin kabulünü de yaygınlaştırmıştır.

1.3. *İhyâu ulûmi'd-dîn*'den Yapılan Alıntıyla Başlaması

Meâricü'l-kuds adlı eserin Gazzâlî'ye nispetinin kabul edilmesinin sebeplerinden bir diğeri, eserin Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinden yapılan alıntıyla başlaması olabilir.²⁷ Zira girişteki ilk alıntının *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserden yapılmış olmasının sebebi *İhyâ*'nın avam ve havas arasındaki şöhretinden olduğu düşünülmektedir. Çünkü eserin Gazzâlî'nin popüler kitaplarından alıntılarla başlaması ona ait olduğu hissini uyandırmıştır. El yazmalarındaki nispetlerle birlikte Gazzâlî'den yapılan bu alıntılar ilk bakışta eserin ona ait olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Bu durumun aynı şekilde geçmiş dönemdeki müstensihler ile günümüzdeki araştırmacıları, eseri ona nispet etme geleneğini devam ettirmelerine sebebiyet vermesi de mümkündür. Lakin bu tür karinelerin ise bir eserin aidiyetinin tespiti için yeterli olmadığını yakın zamanda kaleme aldığı *Tahrif ve Tashih* adlı eserinde Hayri Kaplan delillendirmektedir.²⁸

1.4. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı Taklit Ettiği İddiaları

Gazzâlî, âlimleri incelerken Ehl-i sünnet, filozoflar veya yabancı kültürden olması arasında fark gözetmeksizin şahıslara değil ifade ettiği

²⁵ Bk. Jules Janssens, *Ibn Sînâ and his influence on the arabic and latin world (Le Ma'ârij Al-Quds Fî Madârij Ma'rîfat Al-Nafs: Un Élément-Clé Pour Le Dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?)* (USA: Routledge Taylor & Francis Group, 2016).

²⁶ Bk. İfade edilen bu görüş farklılıkları 2.3. başlığındaki *Eserde Bulunan Fikirlerin Gazzâlî'nin Görüşleriyle Uyuşmaması* adlı bölümde detaylı bir şekilde karşılaştırılmıştır.

²⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 877-879.

²⁸ Bk. Hayri Kaplan, *Tahrif ve Tashih* (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021).

görüŖlere odaklanmıŖtır. Bu sebeple o, kendisinden önceki ilmi mirası inceleyip tevarüs ettiği bu birikimi İslam'ın temel dinamiklerine uygun olarak süzgeçten geçirerek yeniden düzenlemiŖtir. Gazzâlî, bu hakikati Ŗöyle ifade etmektedir:

“Buna göre akıllı kiŖi, öncelikle gerçeği öğrenir. Sonra söylenen söze bakıp düŖünür. Eğer söylenen söz gerçek ve hak ise kabul eder. Gerçeği dile getiren kimsenin hak tarafından mı yoksa batıl tarafından mı olduğuna bakmaz. Hatta kimi zaman altının toprakla karıŖmıŖ bir hâlde bulunduğu bilinciyle hareket ederek sapkınların sözleri arasına karıŖmıŖ gerçeği bulup çıkarmaya çalıŖır.”²⁹

Gazzâlî'nin Müteahhirûn döneminin baŖlatıcısı olarak kabul edilmesinin sebeplerinden birisi, kendinden önceki ilmi mirası tevarüs ettikten sonra bunlardan hareketle metodik eleŖtiriler ile yeni açılımlar yapabilesidir.³⁰ Bu noktadan hareket ettiğimizde *Meâricü'l-kuds* adlı eserde -ileride göstereceğimiz üzere- hiçbir değişiklik yapılmadan onlarca sayfalık birebir alıntı bulunmaktadır. Gazzâlî'ye aidiyeti kesin olan eserlerde Ŗu ana kadar böyle bir üslup tespit edilememiŖtir. Günümüzde eserin Gazzâlî'ye nispetinin genel kabul görmesinin sebeplerinden biri de Gazzâlî'nin isim vermemesine rağmen birçok noktada İbn Sînâ'yı taklit ettiği iddialarından kaynaklanmaktadır. Zira *Meâricü'l-kuds* İbn Sînâ'nın Gazzâlî üzerindeki etkisini göstermek için kullanılmaktadır.³¹ Bu tür iddialar ise eserin içindeki İbn Sînâ'dan yapılan birebir alıntılarının normal karŖılanmasına sebebiyet vermiŖtir. Halbuki Gazzâlî'nin en önemli vasıflarından biri onun kendinden önceki ilmi mirası süzgeçten geçirdikten sonra yeniden kurgulamasıdır. Dolayısıyla bu iddialar, Gazzâlî'nin önemli vasıflarından biri olan eleŖtirel metot anlayıŖının göz ardı edilmesinden kaynaklanmış olabilir. Öte yandan meselenin

²⁹ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 83.

³⁰ Terkan, *ÇatıŖmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe UzlaŖmađı Üzerine*, 92; Hulusi Arslan, *Kelam Tarihi ve Ekolleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 224, 227.

³¹ Bk. Jules Janssens, *Ibn Sînâ and his influence on the arabic and latin world (Le Ma'ârij Al-Quds Fî Madârij Ma'rîfat Al-Nafs : Un Élément-Clé Pour Le Dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?)* (USA: Routledge Taylor & Francis Group, 2016).

anlaşılması açısından Gazzâlî hakkında bu tarz iddiaların olduğu eserlerinden örneklere bakmakta fayda vardır.

Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife* eserinin İbn Sînâ'nın Farsça yazılmış *Dânişnâme-i 'alâî'* adlı eserinin Arapça tercümesi olduğuna dair birtakım iddialar bulunmaktadır.³² Bu husustaki delil ise *Makâsıdu'l-felâsife* ile İbn Sînâ'nın başta *Dânişnâme-i 'alâî'* olmak üzere bazı eserleri arasında benzerliklerin bulunmasıdır. Lakin bu iddia eserin yazılış amacının gözden kaçırılmasından kaynaklı olabilir. Çünkü bilindiği gibi Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife* adlı eserini filozofların amaçlarının ne olduğunu tespit etmek için yazdığını ifade etmektedir.³³ Bu sebeple *Makâsıdu'l-felâsife*'de İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâî'*³⁴ veya diğer eserleriyle benzerlikler bulunması doğal bir durumdur. Çünkü Gazzâlî'nin amacı filozofların kitaplarından onların amaçlarını objektif bir şekilde tespit etmektir. Buna rağmen *Makâsıdu'l-felâsife* adlı eserde *Dânişnâme-i 'alâî'*den veya İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden birebir sayfalarca alıntılar yapılmamıştır.³⁵ *Makâsıdu'l-felâsife*'de yapılan şey filozofların fikirlerini onların kitaplarından hareketle yaptıkları sıralama ve düzen içerisinde objektif bir şekilde özetleyip açıklamaktır. Bu husus ise Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı taklit ettiği iddialarını ispatlamak için kullanılmaktan oldukça uzaktır.

Gazzâlî'nin mantık kitaplarını yazarken İbn Sînâ'nın mantık kitaplarıyla bazı noktalarda benzerlikler barındırması Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı birebir taklit ettiğini göstermez. Ayrıca mantık ilkelerinin değişmezliği âlimler arasındaki benzerliklerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Son dönemde birçok yazar tarafından ifade edilen Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı mantık konusunda birçok noktada taklit ettiği iddiası, mantık ilminin bu yönünü ve ilim yolculuğunun kümülatif yönünü göz ardı

³² Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 185; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 26; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî'*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: YEK, 2013) 22-23. Giriş İçerisinde.

³³ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, thk. Mahmud Beycu (Dimeşk: Matbaatu'l-Sabah, 2000), 10.

³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî'*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: YEK, 2013).

³⁵ Krş. Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*.

etmelerinden kaynaklıdır.³⁶ Zira Gazzâlî; *Mihakku'n-nazar*, *Mi'yâru'l-ilm* ve *el-Kistâsü'l-müstakim* adlı eserlerini yazarak filozofların mantık kuralları hususunda hataya düştükleri mevzuları tashih etmeye çalışmıştır. İslam tarihinde yazılmış mantık kitaplarına baktığımızda mantık ilkelerinin değişmezliğinden dolayı birçok noktada kitaplar birbirinin aynısıdır. Tarihsel süreçte Mantık kitaplarında yapılan işlemler konuyu genişletme, özetleme veya ele alınan meselelerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak olmuştur.³⁷

Gazzâlî, bazı eserlerini yazarken esinlendiği veya süzgeçten geçirerek yeniden kurguladığı eserlerde bile *Meâricü'l-kuds* adlı eserde görüldüğü gibi birebir hiç değiştirmeden sayfalarca alıntılama şeklinde bir tarzı tercih etmemiştir. Örneğin Gazzâlî, *Fedâihul-bâtiniyye* kitabını³⁸ Bâkillânî'nin *Keşfü'l-esrâr ve Hetkü'l-estâr* adlı eserinden esinlenerek yazdığını bizzat kendisi ifade etmektedir.³⁹ Buna rağmen *Keşfü'l-esrâr ve Hetkü'l-estâr* adlı eserden⁴⁰ birebir alıntılar yerine verilmek istenen temel düşünceyi alıp metni yeniden inşa etmiştir.⁴¹ Başka bir örnek de şudur: Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-din* adlı eserini Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye li hukûkillâh* adlı eseri ile Ebu Talib el-Mekki'nin *Kitû'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-*

³⁶ Bk. Mesut Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000), 341-353. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ'nın Etkileri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/346; İbn Teymiyye, *Kitabu'r-redd ale'l-matikiyyîn*, thk. Abdulmamid el-Kıbtî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2006), 56.

³⁷ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/21.

³⁸ Bk. Gazzâlî, *Fedâihul-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessesetü Dari'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1970).

³⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 591.

⁴⁰ Bk. Bâkillânî, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* thk: İbrahim bin Muhammed el-Beyhi-Ahmed bin Abdurrahman (Demmam: Dar'ül-İbni'l-Cevzi, 2021).

⁴¹ Krş. Geniş bilgi için Gazzâlî'nin *Fedâihul Bâtiniyye* adlı eseri ile Bâkillânî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* eserleri karşılaştırılarak bakılabilir.

maḥbûb ve vaşfi tarîki'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd adlı eserinden esinlenerek yazdığı bilinmekle beraber sayfalarca birebir alıntı bulunmamaktadır.⁴²

Sonuç olarak günümüzde Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı isim vermeden takip ve taklit ettiği iddiaları, *Meâricü'l-kuds*'ün genel bir temayül olarak ona nispet edilmesine sebep veren etkenlerden biri olmuştur. Çünkü bu iddialar, eserde İbn Sînâ'dan yapılan alıntılarının normal olarak karşılanmasına sebebiyet vermiştir.

2. Eserin Gazzâlî'ye Ait Olmadığını Gösteren Deliller

Her âlimin kendine has bir metodolojisi, mevzuları işleyiş tarzı ve düşüncesini üzerine kurduğu temel bir fikri vardır. Bu sebeple âlimler mücbir bir sebep olmadıkça genellikle kendi üsluplarından vazgeçmezler. Çünkü her âlim, kendisine has özellikleri ile diğer âlimlerden ayrılmaktadır. Bu durumun eserlerin aidiyetinin tespitinde ipucu verebileceği kanaatindeyiz. Gazzâlî'nin de gerek itikadi gerek diğer ilmi meselelerde kullandığı bir üslubunun, takip ettiği bir metodolojisinin ve temel bir düşüncesinin olduğu rahatlıkla görülmektedir. Bu sebeple *Meâricü'l-kuds* adlı eserin aidiyetinin tespiti için onun muhtevasının ve üslubunun Gazzâlî'nin eserlerinden farklılık arz edip etmediği aşağıda irdelenecektir.

2.1. Gazzâlî'nin Eserlerinde *Meâricü'l-Kuds*'a Atıf Yapılmaması

Gazzâlî birçok ilmî alanda eser vermesinden dolayı geniş bir fikri perspektiften meseleleri ele almaktadır. Bu sebeple o, eserlerini telif ederken işleyeceği konunun bir alt yapıya ihtiyacı varsa veya eğer konu eserin içinde ele alınması gereken temel meselelerden biri değilse küçük bir giriş yaptıktan sonra o meseleyi daha geniş bir şekilde ele aldığı diğer eserlerine atıfta bulunmaktadır.⁴³ Bu üslubunu bütün temel eserlerinde yapmaktadır. Nitekim Gazzâlî; *el-İktisâd fi'l-i'tikad* adlı eserinde *Mihakkü'n-*

⁴² Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 129; Bilal Saklan, "Ḳutü'l-ḳulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/502.

⁴³ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 121-123; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 18.

nazar⁴⁴ ve *Tehâfütü'l Felâsife'ye*;⁴⁵ *el-Münkız mine'd-dalâl*⁴⁶ adlı eserinde *Faysalu't-tefrika*, *Huccetü'l-hak*, *Mufassilu'l-hilaf*, *ed-Dercü'l-merkûm bi'l-cedâvil*,⁴⁷ ve *Kimyayı Saadet ve Kıstasu'l-mustakîm'e*;⁴⁸ *Mişkâtü'l Envar* adlı eserinde ise *Kıstasu'l-mustakîm'e*;⁴⁹ *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserinde *Mi'yâru'l-ilm*⁵⁰ ve *Kavâ'idul-akâid'e*;⁵¹ *İhyâu ulûmi'd-din* adlı eserinde *Fedâihul-Bâtiniyye'ye*;⁵² *Mizânü'l-amel* adlı kitabında *Mi'yâru'l-ilm'e*;⁵³ *İlcâmü'l-avâm an İlmil-kelâm* adlı kitabında *Cevahiru'l-Kur'an*⁵⁴ ile *el-Mağşadu'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'illâhi'l-hüsnâ'ya*,⁵⁵ *Esâsü'l-Kıyâs* adlı eserinde ise *el-İktisâd fi'l - i'tikâd*, *el - Kistâsü'l-müstakim*, *Mihakkü'n-nazar*, *Mi'yâru'l-ilm*, *Şifâü'l-galil fi beyâni's-sebehi ve'l-muhil ve mesâliki't-talil ve el-Mebâdi' ve'l-gâyât mi ne'l-hilâfiyyât* adlı eserlerine atıfta bulunmaktadır.⁵⁶

Yukarıda gösterdiğimiz üzere Gazzâlî'nin genel üslubu, kendi eserleri içerisinde birbirine atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî, hiçbir eserinde *Meâricü'l-kuds* adlı esere atıfta bulunmamıştır. Ayrıca bu eserden de onun herhangi bir eserine atıfta bulunulmamıştır. Bu durumun ise eserin aidiyetinin tespiti hakkında tek başına kesin hüküm vermek için yeterli olmadığını kabul etmekle birlikte eserin aidiyetini tespit etmek için önemli bir işaret

⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 18.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 63.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 77.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 121-123.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 205.

⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envar*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 55.

⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 11.

⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 47.

⁵² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 591.

⁵³ Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Darul-Mearif, 1964), 179.

⁵⁴ Gazzâlî, *İlcâmül-avâm an İlmil-kelâm* (Beyrut: Daru'l-Minhac, 2017), 91.

⁵⁵ Gazzâlî, *İlcâmül-avâm an İlmil-kelâm*, 99.

⁵⁶ Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, ed. Hasan Hacak, çev. Bayram Pehlivan (İstanbul: YEK, 2019), 13. Giriş kısmı içinde.

olduğunu düşünmekteyiz. Bu sebeple bu husus bize göre eserin Gazzâlî'ye ait olmadığını gösteren delillerden biridir.

2.2. Eserin Klasik Eserler ile Tabakât Kaynaklarında Bulunmaması

Eserlerin aidiyetini tespit etmek için kullanılan yöntemlerden biri de klasik eserler ile tabakât literatürünü incelemektir. Zira bu minvalde yazılmış eserlerde alimlerin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgiler bulmak mümkündür. Bu bağlamda tabakât yazarlarından Gazzâlî'ye tarihsel olarak en yakın olan İbn Hallikân (öl. 681/1282), *Vefeyâtü'l-Âyân*'da Gazzâlî'nin birçok eserini zikretmesine rağmen bu esere atıfta bulunmamıştır.⁵⁷ Zehebî (öl. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde Gazzâlî'nin eserlerinden ve bu eserlerden dolayı birçok âlimin onun hakkındaki eleştirilerine yer vermektedir. Bu eleştirilerin içinde bu kitap hakkında veya bu kitabın muhtevasını ilgilendiren herhangi bir eleştiri bulunmamaktadır.⁵⁸ Örnek olarak Ebû Bekr et-Turtûşî (öl. 520/1126), Gazzâlî'nin *İhyâ* kitabında Hz. Peygamber'e (s.a.s) yalan sözler isnat ettiğini ve yeryüzünde bu kitaptan daha fazla yalan barındıran bir kitap olmadığını ifade etmektedir.⁵⁹

İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Gazzâlî'yi en çok eleştiren âlimlerden biridir. O, mantık ilminin Aristo ve takipçilerinin yolu olduğunu, Gazzâlî'nin ise beşinci asrın sonu ile altıncı asrın başlarında ilk defa bu ilmi usûlu'd-dine ve fıkha temel yaptığını ifade etmektedir. O, Gazzâlî'nin "Mantık bilmeyen kişi, bildiklerinden emin olamaz."⁶⁰ ifadesini eleştirmekle birlikte Gazzâlî'nin kendi sistemini felsefecilerin sistemi üzerine kurduğunu ifade ederek onu eleştirir. Nitekim ona göre Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envar* adlı eserini mühlidlerin usulleri üzerine kurmuştur.⁶¹

⁵⁷ İbn Hallikân. *Vefayâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978trz), 4/217-218.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Daru'l Hadis, 2006), 14/ 267-279.

⁵⁹ Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/273.

⁶⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 10.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li sarîhi'l makul*, çev. Abdullah Ademoğlu (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2021), 326.

Bunun yanında İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin *İhyâ*,⁶² *Tehâfütü'l Felâsife*,⁶³ *Mustasfâ*, *Mihakku'n-nazar*, *Mi'yâru'l-ilm*⁶⁴, *el-Kıstasu'l-mustakîm*⁶⁵ ve daha birçok eserini zikrederek eleştiriye tabi tutmaktadır. İbn Teymiyye açısından eleştiriye müsait çok sayıda husus içeren *Meâricü'l Kuds* gibi bir eser o dönemde Gazzâlî'ye nispet edilmiş olsaydı mutlaka onun tarafından yoğun eleştiriye tabi tutulurdu.

Tâceddin es-Sübki (öl. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* adlı eserinde Gazzâlî'nin eserlerinin listesini vermektedir.⁶⁶ Bu eserlerin içerisinde *Meâricü'l-kuds* adlı eser bulunmamaktadır. Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) ansiklopedik eseri olan *Keşfü'z-zunûn*'da da aynı şekilde Gazzâlî'nin birçok eseri hakkında bilgi bulunmasına rağmen bu eser hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁶⁷ Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî (öl. 1205/1791), *İthâfü's-sâdeti'l-müttaķin bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* adlı kapsamlı eserinde aynı şekilde Gazzâlî'nin eserlerinin listesini vermekle birlikte böyle bir eserin varlığı noktasında herhangi bir şey söylememektedir.⁶⁸

Ölümünden sonraki asırlarda Gazzâlî'ye ve onun birçok eserine atıf yapılmasına rağmen *Meâricü'l-kuds* adlı eserden haberdar olmayan âlimleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte Birgül Bozkurt'un *Endülüs'te Gazzâlî Algısı* adlı çalışmasını zikretmemiz konunun anlaşılması için yeterli olacaktır. Özellikle Endülüs coğrafyasını zikretmemizin sebebi bu

⁶² İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li sarîhi'l makul*, 236.

⁶³ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li sarîhi'l makul*, 333.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Kitabu'r-redd ale'l-matkiyyiîn*, 56.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Kitabu'r-redd ale'l-matkiyyiîn*, 56.

⁶⁶ Tacüddin Sübkî, Abdulvehhâb b. Alî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdulfettâh Muhammed (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2006), 6/224-227.

⁶⁷ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, tsh. M. Şerafettin Yaltıkaya (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1941), 2/1723-1725.

⁶⁸ Muhammed Murtaşâ Zebîdî, *İthâfü's-sâdeti'l-müttaķin bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arab, 1994) 1/30-31.

bölgede felsefecilerin yoğunlukta bulunması ve eleştiri kültürünün diğer İslam beldelerine göre daha canlı olmasıdır. Bozkurt, yaptığı kapsamlı çalışmada Endülüs coğrafyasının önde gelen âlimlerinin Gazzâlî'ye ve onun eserlerine yaptıkları atıfları zikretmektedir. Bu âlimler içerisinde İbn Rüşd el-Cedd (öl. 520/1126), Ebu Bekr İbn Arabî (öl. 543/1148), Ebu İshak eş-Şâtıbî (öl. 790/1388), İbn Bâcce (öl. 533/1139), İbn Tufeyl (öl. 581/1185), İbn Rüşd (öl. 595/1198), İbn Arabî (öl. 638/1240), Abdülhak İbn Seb'in (öl. 669/1270), İbn Haldûn (öl. 808/1406), Yehuda Halevi (öl. 535/1141), Musa İbn Meymun (öl. 601/1204), Isaac Albalag (öl. 668/1270), Moise de Narbonne (öl. 763/1362) ve Raimond Martin (öl. 682/1284) gibi önde gelen ilim adamları bulunmaktadır.

Endülüs coğrafyasında adını zikrettiğimiz ilim adamları Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Mekâsîdu'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-felâsife ve Fedâihu'l-bâtiniyye*, *Mîzânu'l amel*, *Kitabu'n-nefî ve't-tesviye*, *Kimyau's-saâde*, *el-Munkız mine'd-dalâl*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *el-Maznûn bihi alâ gayri ehlihî*, *Faysalu't-tefrika*, *Mustasfâ*, *el Maksadu'l-esna*, *Kitabu'l-me'arifu'l-akliyye*, *en-Nefî ve't-tesviye*, *Mesâil Mecmualar*, *Şifau'l galîl*, *el-menhûl* ve *el-Vasît*⁶⁹ isimli eserlerine atıfta bulunmuşlar ve alıntılar yapmışlardır. Veriler, Endülüs coğrafyasının Gazzâlî'den ve onun eserlerinden haberdar olduğunu göstermekle beraber *Meâricü'l-kuds* adlı eserden haberdar olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bu hususta söylediklerimizden farklı olarak Frank Griffel, Endülüs sufilerinden olan İbn Seb'in'in *Meâricü'l-kuds* adlı eseri *Büddü'l-ârif* adlı kitabında Gazzâlî'ye nispet ettiğini iddia etmektedir.⁷⁰ Lakin bu iddia hatalıdır. Nitekim İbn Seb'in'in atıf yaptığı eser, Gazzâlî'nin *el-Me'arifu'l-akliyye*'sidir. Çünkü *Büddü'l-ârif*'in Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Cârullah Efendi koleksiyonuna 1273 numara ile kayıtlı olan nüshasında *el-*

⁶⁹ Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazzâlî Algısı, = Perception of al-Ghazali in Andalusia", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 8/1 (2017): 245-309.

⁷⁰ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer – Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2021), 34. Bu iddia herhangi bir araştırma yapılmaksızın sadece F. Griffel delil gösterilerek Türkiye'deki birçok araştırmacı tarafından da sürdürülmüştür.

Me'ârifu'l-akliyye'ye atıf yapıldığı tespit edilmiştir.⁷¹ Nitekim *el-Me'ârifu'l-akliyye* adlı eserin Endülüs coğrafyasında bilindiği tarihi deliller ile de sabittir.⁷² Frank Griffel ile Türkiye'deki birçok araştırmacıyı hataya sürükleyen sebep ise bu eserin sadece matbu nüshası ile yetinip eserin el yazmalarından iddialarını tahkik etmemeleridir. Zira *Büddü'l-ârif*'in en eski el yazmasında geçen eser adı *Me'ârifu'l-akliyye* olmasına rağmen muhakkik Corc Kesurah tarafından hatalı olarak *Meâricü'l-akliyye* şeklinde yazılmıştır.⁷³

Richard Gosche'nin 1858 yılında yayınlanan *Über Ghazalis Leben und Werke* adlı çalışması, Gazzâlî'nin eserleri üzerine yapılan ilk modern çalışma mahiyetindedir. Gazzâlî'nin eserlerinin sıralandığı bu çalışmada söz konusu eser hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁷⁴ Diğer önemli bir çalışma ise Carl Brockelmann'nın *Geschichte der arabischen Litteratur* adlı eseridir. Aynı şekilde bu eserin 1927 yılından önceki baskılarında da söz konusu kitap hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁷⁵ El yazmaları dışında *Meâricü'l-kuds*, ilk defa 1927 yılında Muhyiddin Sabri el-Kürdî tarafından Mısır'da neşredildikten sonra tanınmaya başlamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tarihten önce esere herhangi atıf bulunmamaktadır.

Eski kaynaklarda Gazzâlî'ye ait böyle bir eserden söz edilmemiş olması ve kendisinin de âdeti üzere diğer eserlerine yaptığı atıfları bu

⁷¹ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi Koleksiyonu,1273), 46^a.

⁷² İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev., M. Şerafettin Yalçın - Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 70; Bozkurt, *Endülüs'te Gazzâlî Algısı*, 283.

⁷³ Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülhak b. İbrâhîm İbn Seb'in, *Büddü'l-ârif*, thk. Corc Kesurah (Beirut: Daru'l-Kindi, 1978), 144.

⁷⁴ Bk. Richard Gosche, "Über Ghazalis Leben und Werke", *Philologische und Historische Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin: Dümmler, 1859), 239-311; Ayrıca Macdonald, Duncan B., "The Life of al-Ghazali with special reference to his Religious Experiences and Opinions", *Journal of the American Oriental Society*, 20 (1899), 71-132. Adlı çalışmada da söz konusu eser hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

⁷⁵ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar, 1898), 419-426.

eserde yapmaması, eserin Gazzâlî'ye ait olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir. Ne var ki günümüzde bu hususta herhangi bir araştırma yapılmadan sadece bazı el yazmalarından hareket edilmesi, eserin Gazzâlî'ye nispetinin yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir.

2.3. Eserde Bulunan Fikirlerin Gazzâlî'nin Görüşleriyle Uyuşmaması

İlimin kümülatif bir olgu olmasından dolayı âlimlerin birbirinden etkilenmesi ve birbirlerinden kısa alıntılar yapması veya olan bir görüşü geliştirmeleri doğal bir süreçtir. Zira kültür ve medeniyetleri geliştiren şey şüphesiz ki bilgi alışverişidir. Bu bakımdan İslam düşünce tarihi, fetihler ve tercüme yolu ile birçok kültür ile karşılaşmış ve bu karşılaşma sonucu ortaya çıkan bilgiyi kullanarak kendine has bir gelenek oluşturmaya çalışmıştır.

Muhakkik âlimler ise hiçbir zaman görüşler ve gelenekler hakkında toptancı bir şekilde kabul veya ret düşüncesini benimsememişlerdir. Bu âlimlerden biri olan Gazzâlî, bunun en güzel örneğini *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde göstermektedir. Gazzâlî, bu eserde taklitten nasıl uzaklaştığını, hangi grup olursa olsun fikirlerini detaylı inceledikten sonra eleştiriye tabi tuttuğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Ayrıca o, süzgeçten geçirmeden hiçbir bilgiyi almadığını ifade ederek taklit ve intihal yoluyla elde edilen bilgi ve fikirlere karşı durarak bunları yapanları eleştirmektedir.⁷⁷

Gazzâlî, felsefecileri ve felsefeyi kısımlara ayırarak dinin müspet ve menfi bir açıdan bakmadığı kısım, bid'ate düştükleri kısım ile küfre girdikleri kısım olmak üzere üçe ayırmaktadır. Onların küfre düştükleri kısımları da üçe ayıran Gazzâlî, âlemin kıdemi, Allah'ın cüz'ıyyâtla alakalı bilgisi ve bedenlerin dirilişi meselelerini zikretmektedir.⁷⁸ Gazzâlî'nin yaptığı bu eleştirileri göz önünde bulundurarak eserlerin aidiyetini tespit etmek için önemli kriterlerden biri olan metin içi analizlere geldiğimizde şunları söyleyebiliriz:

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 4.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 85-86.

⁷⁸ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 75.

a. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin sekizinci meselesinde filozofların "Allah için varlık ve mahiyet ayrımı yoktur" görüşünü eleştirerek bu görüşün batıl olduğunu deliller ile ispat etmeye çalışır.⁷⁹ *Meâricü'l-kuds* adlı eserde ise "Allah için varlık ve mahiyet ayrımı yoktur." görüşü savunulmaktadır. Ayrıca bu kısımda filozofların temel ayırıcı vasıfları olan madde-sûret teorisi de kabul edilmektedir.⁸⁰ Gazzâlî ise bilindiği gibi cevher-araz teorisini savunmaktadır. Nitekim *Tehâfütü'l-felâsife*'nin ilk iki bahsinde alemin ezeliğinin imkânsız olduğu meselesinde madde-sûret teorisi ciddi bir şekilde eleştirilmektedir.⁸¹

b. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin on altıncı meselesinde ise "göklerin nefislerinin bu alemde meydana gelen bütün cüz'ileri bildiği ve levh-i mahfuzla kastedilenin göklerin nefisleri olduğu, bu sebeple de onların bilginin kaynağı olduğu ve onlarla iletişime geçildiğinde bilgilerin elde edileceği" şeklindeki filozofların görüşlerini eleştirerek deliller ile böyle bir şeyin mümkün olmadığını belirtmektedir.⁸² *Meâricü'l-kuds* adlı eserde ise ilimlerin semavi nefslerde bulunduğu, insanların istidatları nispetinde gök nefisleriyle iletişime geçip bilgi alabileceği görüşü⁸³ ile feleki ruhların taakkul sahibi olup fiillerinde herhangi bir ihtilaf olmadığı düşünceleri savunulmaktadır.⁸⁴ Aynı şekilde bu konuyla bağlantılı olan faal akıl düşüncesi de *Meâricü'l-kuds* adlı eserde ispat edilmeye çalışılmaktadır.⁸⁵ Bu durum ise bu düşüncelerin zorunlu bir sonucu olan sudur ve alemin ezeliğini kabul etmeye sebebiyet vermektedir. Nitekim sudur düşüncesinin açık bir şekilde izlenimlerini de kitapta görmek mümkündür.⁸⁶

⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 116-118.

⁸⁰ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 164.

⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 14-56.

⁸² Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 153-160.

⁸³ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 78.

⁸⁴ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 21

⁸⁵ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 78.

⁸⁶ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 86, 52-53, 55-56, 64,

c. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad* adlı kitabında kudret, ilim, irade, hayat, kelâm, sem' ve basar sıfatlarının zata ilave sıfatlar olduğunu savunarak görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır.⁸⁷ *Meâricü'l-kuds* adlı eserde ise sıfatların zata ilave olmadığı görüşü savunulmaktadır.⁸⁸

d. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'nin yirminci meselesinde filozofların, bedenlerin dirilmeyeceği görüşü ile Kur'an'da anlatılan ahiret ve ahvali ile alakalı durumların halkın geneline anlatmak için birer sembol olduğu iddialarının batıl olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁸⁹ Ayrıca Gazzâlî bedenlerin dirilişini kabul etmedikleri için filozofları, onların özelinde ise İbn Sînâ'nın küfre düştüğünü açık bir şekilde ifade etmektedir.⁹⁰ *Meâricü'l-kuds* adlı eserde ise şeriat tarafından ahiret ve ahvalinin halkın anlaması için ruh ve bedenle olacağı ifade edildikten sonra ilerleyen sayfalarda gerçekte dirilişin ise ruhla olacağı görüşü savunulmaktadır.⁹¹ Ayrıca tespitlerimiz sonucu bu kısım aynı zamanda İbn Sînâ'nın *Şifa* adlı ansiklopedik eserinin *Metafizik* kitabının *Mead* adlı bölümünün birebir alıntısıdır.⁹² Gazzâlî, daha önce zikrettiğimiz gibi *Tehâfütü'l-Felâsife* ile ömrünün son dönemlerinde yazdığı *el-Munkız mine'd-dalâl* kitabında İbn Sînâ'nın dirilişin sadece ruhla olacağı görüşünün doğru olmadığını ispat etmeye çalışmakla beraber onun küfre düştüğünü ifade etmektedir.⁹³ Gazzâlî'nin bir kitabında eleştirdiği ve bu meseleden dolayı tekfir ettiği İbn Sînâ'yı, başka bir eserinde aynı meselenin ele alındığı kısmı ondan alıntılıyıp hiçbir değişiklik yapmadan kullanmasının makul bir yöntem olmadığı aşikârdır. Çünkü Gazzâlî, toplum içerisinde İbn Sînâ'nın kitaplarının ve bu fikirlerinin yaygınlık kazandığını bilmektedir. Nitekim *Tehâfütü'l-Felâsife*'de açık bir şekilde felsefeye yönelik eleştirilerini Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden yapacağını;

⁸⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 75.

⁸⁸ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 167.

⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 207-224.

⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 225; Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 57,75.

⁹¹ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 148-153.

⁹² İbn Sînâ, *Metafizik*, thk. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 2/170-178.

⁹³ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 201.

çünkü onların görüşlerinin halk arasında yaygınlık kazandığını ifade etmektedir.⁹⁴

Yukarıda açıkça ortaya koyduğumuz üzere söz konusu eser, Gazzâlî'nin bütün hayatı boyunca reddettiği ve eleştirdiği en temel görüşleri barındırmaktadır. Bu durum ise bize göre eserin Gazzâlî'ye ait olmadığını en temel göstergelerinden biridir.

2.4. Eserin Uzun Alıntı ve İntihaller İçermesi

Meâricü'l-kuds adlı eserin İmam Gazzâlî'ye ait olamayacağı hususundaki diğer delilimiz, eserde birçok birebir alıntının bulunmasıdır. Nitekim *Meâricü'l-kuds*'te sırasıyla en fazla İbn Sînâ, Gazzâlî ve Râgıb el-İsfahânî'den birebir alıntılar bulunmaktadır. İlim dünyasında, ilim adamlarının birbirinden etkilenmesi doğal bir durum olmakla birlikte bu eserde karşılaştığımız durum, etkilenmeden ziyade eserin, diğer eserlerden ekseriyetle birebir bazen ise kısmen intihal edilerek derlenmiş olduğu şeklindedir. Böyle bir yöntem ise muhakkik âlimlerde görülmemiş bir durumdur. İfade ettiğimiz intihaller, *Meâricü'l-kuds* ve alıntının yapıldığı eserlerin metinleri ile birebir karşılaştırarak verilecektir. Bu kısımdaki karşılaştırmalarımıza *Meâricü'l-kuds*'ün konu tertibi göz önünde bulundurularak ilk olarak İmam Gazzâlî'den yapılan alıntılar ile başlanacaktır.

2.4.1. Gazzâlî'nin Eserlerinden Yapılan Alıntılar

Birinci Metin Karşılaştırılması

Meâricü'l-kuds adlı eserde bulunan alıntıların gösterileceği bu bölüm, benzerliklerin daha iyi anlaşılması için metin karşılaştırılması şeklinde verilecektir. Bu bağlamda alıntılarının yapıldığı ilk alim olan Gazzâlî'nin eserlerinden örnekler gösterilecektir. İlk örneğimiz şudur: *Meâricü'l-kuds*'un girişindeki "Nefis, Akıl, Kalp ve Ruhla Alakalı Görüşler"⁹⁵ adlı bölüm, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* eserinin "Nefis, Akıl, Kalp ve Ruhun Beyanı" bölümünün felsefi olarak yenilenmiş halidir.⁹⁶ Nitekim *Meâricü'l-kuds*'ün "Kalbin Bedendeki Örneklerinin

⁹⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 4-5.

⁹⁵ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 15-18.

⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2005), 877-879.

Açıklaması” adlı bölümü ile *İhyâu ulûmi'd-din*'in “Kalbin Bedendeki Gizli Ordularının Örneklerinin Açıklaması” kısmı büyük oranda benzerlikler barındırmaktadır. Çünkü bu kısım *İhyâu ulûmi'd-din*'de Nefis, Akıl, Kalp ve Ruhun Beyanı” adlı bölüm ile bitişiktir. *İhyâu ulûmi'd-din*'de bir bütün olan bu kısım, parçalanarak *Meâricü'l-kuds*'ün farklı yerlerinde kullanılmıştır.

Meâricü'l-kuds

İhyâu ulûmi'd-dîn

“أما النفس فتطلق بمعنيين: أحدهما أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، وهي القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية وهو المفهوم عند إطلاق الصوفية، فيقال: من أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك، واليه الإشارة بقول نبينا عليه السلام (أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك) والثاني أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمي (١) وذاته فإن نفس كل شيء حقيقته، وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر على ما نبين. نعم تختلف أسمائها باختلاف أحوالها العارضة عليها. فإن اتجهت إلى صوب الصواب ونزلت عليها السكينات الألهية وتواترت عليها نفحات فيض الجود الإلهي فتطمئن إلى ذكر الله عز وجل وتسكن إلى المعارف الإلهية وتطير إلى أعلى أفق الملكية فيقال نفس مطمئنة. قال الله تعالى (يا أيها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية)”

“اللفظ الثالث: النفس، وهو أيضاً مشترك بين معان، ويتعلق بغرضنا منه معنيان: أحدهما: أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان على ما سيأتي شرحه، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف؛ لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون: لا بد من مجاهدة النفس وكسرها، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: (أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك) المعنى الثاني: هي اللطيفة التي ذكرناها التي هي الإنسان بالحقيقة، وهي نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها؛ فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة. قال الله تعالى في مثلها: (يا أيها النفسُ المُطمئنة ارجعي إلى ربِّكِ راضيةً مرضيةً)”

Meâricü'l-kuds'ün “Kalbin Bedendeki Örneklerinin Açıklaması” adlı bölümündeki alıntılar devam etmektedir.⁹⁷ Nitekim bu kısım ile Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-din* adlı eserinin “Kalbin Gizli Ordularıyla Beraber Misalleri” adlı kısmı da birebir aynıdır.⁹⁸ Ayrıca kanaatimize göre

⁹⁷ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 97-99.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 881-882.

Meāricü'l-kuds'ün Gazzâlî'ye nispet edilmesine sebebiyet veren saiklerden biri de eserin Gazzâlî'den yapılan bu alıntılarla başlamasıdır.

Meāricü'l-kuds

İhyâu ulûmi'd-dîn

<p>"أمثلة القلب مع جنوده وله ثلاثة أمثلة الأول: نقول مثل نفس الانسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته فان البدن مملكة النفس وعامله ومستقره ومدينته، وقواه وجوارحه بمنزلة الصانع والعملة، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل، والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة، والغضب والحمية له كصاحب الشرطة"</p>	<p>"المثال الأول: أن نقول: مثل نفس الإنسان في بدنه - أعني بالنفس اللطيفة المذكورة - كمثل ملك في مدينته ومملكته، فإن البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرها ومدينتها، وجوارحها وقواها بمنزلة الصانع والعملة، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل. والشهوة له كالعبد السوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة، والغضب والحمية له كصاحب الشرطة"</p>
--	---

İkinci Metin Karşılaştırılması

*Meāricü'l-kuds'te Gazzâlî'nin eserlerinden alıntılarının olduğu hususunda gösterebileceğimiz ikinci örneğimiz şudur: Meāricü'l-kuds'ün "Ümmühatü'l-fedai'l"⁹⁹ adlı bölümü ile Gazzâlî'nin *Mîzânü'l-amel* adlı eserinde aynı başlık ile¹⁰⁰ olan kısımda sayfalarca birebir alıntı bulunmaktadır. Yapılan bazı eklemeler ise *Mîzânü'l-amel'in* ileride konuyla alakalı olan spesifik bilgilerinin özetlenmiş halidir. Sayfalarca süren bu bilgiler ise birkaç satır ile özetlenerek önceki alıntılarının altında verilmiştir.¹⁰¹*

Meāricü'l-kuds

Mîzânü'l-amel

<p>"امهات الفضائل" الفضائل، وان كانت كثيرة، فيجمعها أربع تشمل شعبها وأنواعها، وهي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة فالحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها، فيها تتم</p>	<p>"بيان أمهات الفضائل" الفضائل وإن كانت كثيرة فتجمعها أربعة تشمل شعبها وأنواعها، وهي: المحكمة والشجاعة والعفة والعدالة فالحكمة: فضيلة القوة العقلية والشجاعة: فضيلة القوة الغضبية والعفة: فضيلة القوة الشهوانية. والعدالة: عبارة عن</p>
--	--

⁹⁹ Gazzâlî (?), *Meāricü'l-kuds*, 85-91.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, 264-273.

¹⁰¹ Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, 274-287

وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب، فيها تتم جميع الأمور، ولذلك قيل: بالعدل قامت السماوات والأرض. فلنشرح هذه الأمهات وما يتولد منها وينطوي من الأنواع تحتها

وَمَا الْحِكْمَةُ فَتَعْنِي بِهَا مَا عَظَّمَ اللَّهُ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ: [وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ، فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا]

أما الحكمة فعني بها ما عظمها الله تعالى في قوله: (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً)

Üçüncü Metin Karşılaştırılması

Meâricü'l-kuds'te Gazzâlî'nin eserlerinden yapılan alıntıların birebir olduğu hususunda gösterebileceğimiz üçüncü örneğimiz şudur: *Meâricü'l-kuds* adlı eserin "İlimlere Göre Kalbin Misali"¹⁰² bölümü, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-din* adlı eserinin "İlimlere Göre Kalbin Misallerinin Açıklaması" bölümüyle bazı eklemeler dışında birebir aynıdır.¹⁰³ Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-din*'de bir bütün olarak ele aldığı bu konular *Meâricü'l-kuds*'ün farklı yerlerinde sıralamanın yeri değiştirilerek yeniden sunulmuştur.

Meâricü'l-kuds

İhyâu ulûmi'd-dîn

"بيان مثل القلب بالإضافة إلى العلوم خاصة
اعلم أن محل العلم هو القلب؛ أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرأة بالإضافة إلى صور المتلونات؛ فكما أن للمتلون صورة، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرأة ويحصل بها كذلك لكل معلوم حقيقة ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها، وكما أن المرأة غير وصور الأشخاص غير، وحصول مثالها في المرأة غير، فهي ثلاثة أمور. فكذلك ههنا ثلاثة أمور: القلب، وحقائق الأشياء، وحصل نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه."

"مثال القلب بالإضافة إلى العلوم
اعلم أن مثال القلب الذي هو عبارة عن الروح المدير لجميع الجوارح المخدوم من جميع القوى والأعضاء بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرأة بالإضافة إلى صور المتلونات فكما أن للمتلون صورة ومثالاً لتلك الصورة ينطبع في المرأة ويحصل فيها فكذلك لكل معلوم حقيقة وتلك الحقيقة صورته فتنتبع في المرأة، أعني مرآة القلب، فتنتضح فيه وكما أن المرأة غير وصور الأشخاص غير وحصول مثالها في المرأة غير، فهي ثلاثة أمور ويحتاج إلى أمر رابع وهو نور بواسطته تنكشف الصورة في المرأة وتظهر، فكذلك ههنا أربعة أمور: القلب، وحقائق الأشياء، وحصول نقش الحقائق في القلب وحضوره فيه"

İmam Gazzâlî'den yapılan alıntıları verdiğimiz üç örnekte görüldüğü üzere *Meâricü'l-kuds* adlı eserin yazarı, Gazzâlî'nin

¹⁰² Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 93-97.

¹⁰³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 888-892.

eserlerinden bazen hiçbir değişiklik yapmadan bazen ise özetleyip felsefi olarak revize ettikten sonra alıntılar yapmaktadır.

2.4.2. Râğib el-İsfahânî'nin Eserinden Yapılan Alıntılar

Meâricü'l-kuds adlı eserdeki alıntıların yapıldığı ikinci âlimin Râğib el-İsfahânî (öl. 502/1108) olduğu görülmektedir. O'nun *Tafşilü'n-neş'eteyn ve tahşilü's-sa'âdeteyn* adlı eserinin on sekizinci babının "Akıl ve Şeriatın Birbirine İhtiyacı Vardır" adlı bölümü¹⁰⁴ ile *Meâricü'l-kuds*'ün "Akıl ve Şeriatın Birbirine İhtiyacı Vardır" adlı bölümü başlıkları ile birlikte birebir aynıdır.

Meâricü'l-kuds

Tafşilü'n-neş'eteyn

<p>"تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل؛ فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناءً، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر. فلهذا قال تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بأذنه"</p>	<p>"تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر اعلم ان العقل لن يهتدي الا بالشرع، والشرع لا يتبين الا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناءً، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وايضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر ولهذا قال الله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بأذنه"</p>
---	---

2.4.3 İbn Sînâ'nın Eserlerinden Yapılan Alıntılar

Birinci Metin Karşılaştırılması

Meâricü'l-kuds adlı eserdeki alıntılarının en fazla yapıldığı alim İbn Sînâ'dır. Bu hususta vereceğimiz ilk örnek şudur: *Meâricü'l-kuds*'ün "Nefis ve Onun Bedene İhtiyacı"¹⁰⁵ adlı bölümü, İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* adlı kitabının "Ruh Bedeni Nasıl Ne Zaman Kullanır",¹⁰⁶ "Nasıl Bedenden Müstağni Olur" adlı bölümüyle birebir aynıdır.

¹⁰⁴ Râğib el-İsfahânî, *Tafşilü'n-neş'eteyn ve tahşilü's-saâdeteyn* (Beirut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1983), 73-75.

¹⁰⁵ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 101-102.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Fuad el-Ehvani (Kahire: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1952), 87-89.

Meâricü'l-kuds

Ahvâlü'n-nefs

"الفصل السادس في بيان أن النفس كيف تستعين بالبدن وكيف تستغني عنه"	"النفس وحاجتها الى البدن"
إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء، منها أن يورد عليه الحس الجزئيات، فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة: أحدها: انتزاع النفس الكلليات المفردة على سبيل تجريد المعانيها من المادة، ومن علائق المادة ولواحقها، ومراعاة المشترك فيها والمتباين به، والذاتي وجوده، والعرضي وجوده، فيحدث للنفس عن ذلك مبادئ التصور، وذلك بمعاونة استعمالها للخيال والوهم"	اعلم أن القوى الحيوانية قد تعين النفس الناطقة في أشياء منها أن يورد الحس عليها الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة أحدها: انتزاع النفس الكلليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتي وجوده، والعرضي وجوده فيحدث للنفس عن ذلك مبادئ التصور عن استعمالها للخيال والوهم"

İkinci Metin Karşılaştırılması

Meâricü'l-kuds adlı eserde İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntılarının olduğu hususunda gösterebileceğimiz ikinci örneğimiz şudur: Meâricü'l-kuds'ün "Nefsin Bekası" adlı bölümünün ikinci sayfasından¹⁰⁷ bölümün sonuna kadar olan kısmı, İbn Sînâ'nın Ahvâlü'n-nefs adlı eserinin dokuzuncu bölümü olan "Bedenin Ölmesiyle Nefis Ölmez" adlı bölümü ile birebir aynıdır.¹⁰⁸

Meâricü'l-kuds

Ahvâlü'n-nefs

"الفصل التاسع في بقائها"	"ما البرهان العقلي فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء"
أما أنها لا تموت بموت البدن، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق؛ وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق، فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكاني في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان. فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكاني في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عرضي، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه فليس لا النفس ولا البدن بجوهر ولكنهما جوهران"	آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق، وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق، فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكاني في الوجود أو تعلق المتأخر عنه في الوجود أو تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان. فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكاني في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عرضي، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه فليس لا النفس ولا البدن بجوهر ولكنهما جوهران"

¹⁰⁷ Gazzâlî (?), Meâricü'l-kuds, 118-122.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, Ahvâlü'n-nefs, 99-105.

صاحبه، فليس لا النفس ولا البدن بجوهر، لكنهما
جوهران"

Üçüncü Metin Karşılaştırılması

Meāricü'l-kuds adlı eserde İbn Sînâ'nın eserlerinden yapılan alıntıların birebir olduğu hususunda gösterebileceğimiz üçüncü örneğimiz şudur: *Meāricü'l-kuds*'ün "Nübüvvetin Özellikleri" adlı bölümü,¹⁰⁹ İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* adlı eserindeki "Nübüvvetin İspatı" bölümünün ilk üç satırı hariç birebir aynıdır.¹¹⁰

Meāricü'l-kuds

Ahvâlü'n-nefs

"خواص النبوة"	"في إثبات النبوة"
للنبوة خواص ثلاث احدها تابعة لقوة التخيل والعقل العملي، والثانية تابعة لقوة العقل النظري والثالثة تابعة لقوة النفس الخاصة الأولى - اعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ومقدماتها من العلوم نفسها، فيسلم لنا ههنا أن كل معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد، وأن الحركة السماوية اختيارية، وأن الحركة الاختيارية لا تلزم الا عن اختيار بالغ موجب للفعل، وأن الاختيار للأمر الكلي لا يوجب أمراً جزئياً فانه انما يلزم الأمر الجزئي بعينه عن اختيار جزئي يخصه بعينه، وان الحركات التي بالفعل كلها جزئية فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ولا يكون البتة عقلاً صرفاً، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية ادراكاً إما أن يكون تخيلاً"	ليس يمكننا في تعلم العلوم كلها أن نتحرز عن مصادرة على مقدمات تتبين في علوم أخرى؛ فإن مبادئ العلوم، وخصوصاً الجزئية، تتعرف إما من علوم جزئية غيرها، أو من العلم الكلي الذي يسمى فلسفة أولى؛ فليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم من العلوم نفسها. فليس لنا هاهنا أن كل معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد؛ وما دام ممكن الوجود عنها بعد، فليس يوجد. وأن الحركة السماوية اختيارية، وأن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل. وأن الاختيار للأمر الكلي لا يوجب أمراً جزئياً؛ وأنه إنما يلزم الأمر الجزئي بعينه عن اختيار جزئي يخصه بعينه. وأن الحركات التي توجد بالفعل هي كلها جزئية، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات، ولا يكون البتة عقلاً صرفاً، بل يكون نفياً قد تستعمل آلة جسمانية، تدرك أموراً جزئية إدراكاً إما أن يكون تخيلاً"

Meāricü'l-kuds'ün "Nübüvvetin Özellikleri" bölümündeki alıntılar devam etmektedir. Yüz kırk birinci sayfanın son paragrafında ¹¹¹من المعلوم

¹⁰⁹ Gazzâlî (?), *Meāricü'l-kuds*, 135-140.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, 114-121.

¹¹¹ Gazzâlî (?), *Meāricü'l-kuds*, 141.

diye başlayan kısım ile İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* adlı eserinin "Nefis Tezkiyesi" bölümünün son paragrafı birebir aynıdır.¹¹²

Meâricü'l-kuds

Ahvâlü'n-nefs

"من المعلوم الظاهر ان الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها بحصول الحد الأوسط بعد الجهل، إنما يتوصل إلى اكتسابها في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل على ضربين من الحصول؛ فتارة يحصل بالحدس، والحدس هو فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط؛ والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعلم ويتأدى التعليم إلى الحدس، فإن الابتداء ينتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوث، ثم أدوها إلى المتعلمين، فجائز أن يقع للإنسان بنفسه"

"من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي تتوصل إلى اكتسابها بعد الجهل بما، إنما تتوصل إلى اكتسابها بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل بضربين من الحصول: فتارة يحصل بالحدس؛ والحدس هو فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط؛ والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم؛ ومبادئ التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين. فجائز إذن أن يقع للإنسان بنفسه"

Dördüncü Metin Karşılaştırılması

Meâricü'l-kuds adlı eserde İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntılarının olduğu hususunda gösterebileceğimiz dördüncü örneğimiz şudur: *Meâricü'l-kuds* adlı eserin "Şekavet ve Saadet" bölümünün yüz kırk sekizinci sayfasından yüz elli üçüncü sayfanın¹¹³ ikinci paragrafının ortalarına kadar olan kısmı, İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabının "Mead" bölümünün yedinci faslının ikinci sayfasından itibaren son iki sayfası hariç birebir aynıdır.¹¹⁴

Meâricü'l-kuds

Metafizik

"فبقول: يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشرّاً يخصها. مثاله أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها كيفية ملائمة من الحس، وكذلك لذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة، وأذى كل واحد منها ما يصاده ويشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمتها هو الخير، واللذة

"فبقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشرّاً يخصها؛ مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية. وأذى كل واحد منها ما يصاده ويشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بما، وموافق كل واحد

¹¹² İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, 122.

¹¹³ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 148-153.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/170-178.

منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل"	الحاصلة بما وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل"
--	--

Beşinci Metin Karşılaştırılması

Meāricü'l-kuds adlı eserde İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntılarının olduğu hususunda gösterebileceğimiz beşinci örneğimiz şudur: *Meāricü'l-kuds* adlı eserin "İnsan Nefsine Has Kuvvetler" adlı bölümü,¹¹⁵ İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* adlı kitabının "Kısaca Nefsani Kuvvelerin Tarifi" bölümünün sayfa altmış üçten altmış yedinin son paragrafına kadar olan kısmı birebir aynıdır.¹¹⁶

Meāricü'l-kuds

Ahvâlü'n-nefs

"أما النفس الإنسانية فتقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة، وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم، فالعاملة قوة هي مبدأ تحريك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها، وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية أن تحدث عنها فيها هيئات تخص الإنسان يهياً بما لسرعة فعل وانفعال، مثل: النجل، والحياء، والضحك، والبكاء، وما أشبه ذلك"	"وأما النفس الإنسانية فتقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة، وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين نسى عقلاً باشتراك الام الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ حركة لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية، على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية. ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها. وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية أن تحدث عنها فيها هيئات تخص الإنسان يهياً بما لسرعة فعل وانفعال، مثل: النجل، والحياء، والضحك، والبكاء، وما أشبه ذلك"
--	--

Altıncı Metin Karşılaştırılması

Meāricü'l-kuds adlı eserde İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntılarının olduğu hususunda gösterebileceğimiz altıncı örneğimiz şudur: *Meāricü'l-kuds*'ün "Akl-ı Faalın İspatı"¹¹⁷ bölümünün girişinde bazı eklemeler olmakla birlikte ileriki sayfalarda İbn Sînâ'nın *Kitabün-nefs* eserinin

¹¹⁵ Gazzâlî (?), *Meāricü'l-kuds*, 49-52.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, 63-67.

¹¹⁷ Gazzâlî (?), *Meāricü'l-kuds*, 125-127.

“Nefsimizdeki Akl-ı Faal” adlı bölümündeki birkaç sayfalık kısım birebir aynıdır.¹¹⁸

Meâricü'l-kuds

Kitabün-nefs

"ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل وكل ما خرج من القوة إلى الفعل، وإنما يخرج بسبب هو بالفعل يخرجها فهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية فيكون عقلاً بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة فهذا الشيء سمي بالقياس إلى العقول التي تخرج منه إلى الفعل عقلاً فعلاً كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، ويسمى العقل الكائن بينهما عقلاً منفعلاً ويسمى العقل الكائن بينهما عقلاً مستفاداً ونسبة العقل الفعال إلى نفوسنا نسبة الشمس إلى ابصارنا فكما ان الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويصير بنورها ما ليس مبصراً بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات في الخيال وأشرق..."

"إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل وإنما يخرج بسبب بالفعل يُخرجه. فهاهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذا هو السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلاً بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى ابصارنا. فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويصير بنورها بالفعل ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق..."

Yukarıdaki metin karşılaştırmaları ile yapılan metin için analizler sonucu, *Meâricü'l-kuds* adlı eserin birçok yazardan birebir alıntılar barındırdığı tespit edilmiştir. Bununla beraber, eserin mukaddimesinden hareketle, eserin tek bir yazar tarafından oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Çünkü önsöz ve hemen devamında olan “Tertibu'l-kitap” adlı kısımda ifade edilen sıralama ile kitabın içeriği birbiriyle uyuşmaktadır. Yazar aynı zamanda mütekellim zamirlerini kullanarak konuyu nasıl işleyeceğini ifade etmektedir. Yazarın bu ifadeleri ise sanki problemlere yeni bir bakış açısı getireceği izlenimi vermektedir.¹¹⁹

Ayrıca bu eserde, bariz bir şekilde üslup farklılığı bulunmaktadır. Bize göre bariz bir şekilde olan bu üslup farklılığı, yukarıda

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Kitabün-nefs min kitabi'ş-şifâ*, thk. Hasan Hasanzade Amulî (Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslami, 1996), 321-325.

¹¹⁹ Gazzâlî (?), *Meâricü'l-kuds*, 5-13.

karşılaştırmalar ile gösterdiğimiz gibi eserin derleme bir kitap olmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Kadim gelenekle irtibatımız ilmî mirasın bize intikal etmesiyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple düşünce tarihinde âlimlerin düşüncelerini, bıraktıkları nadide eserlerinden hareketle öğrenmekteyiz. Öte yandan geçmişte eserlerin resmi olarak kayıt altına alınamaması bazı eserlerin aidiyetinde şüpheler meydana getirmiştir. Bizde bu çalışmamızda Gazzâlî'ye nispeti şüpheli olan *Meâricü'l-kuds* adlı eserin aidiyetini tespit etmek için metin analizi, tabakat eserleri ve el yazmalarının incelenmesi ile atıf kriterlerini göz önünde bulundurarak bir sonuca ulaşmaya çalıştık.

Eserde savunulan görüşler Gazzâlî'nin diğer kitaplarındaki görüşlerinden farklılıklar arz etmektedir. Bu meseleler ise Gazzâlî'nin diğer kitaplarında reddedip ciddi eleştiriler yönelttiği temel görüşlerdir.

Meâricü'l-kuds adlı eser İbn Sînâ, İmam Gazzâlî ve Râğıb el-İsfahânî'nin eserlerinden yapılan birebir alıntılar sonucu derleme olarak oluşturulmuştur. Bu durum ise kitapta bariz şekilde üslup farklılığına sebebiyet vermiştir.

Bazı el yazmalarındaki nispetler, bu eserin Gazzâlî'ye ait olduğunu ispat etmek için yeterli değildir. Nitekim *Meâricü'l-kuds* adlı eserden Gazzâlî'nin hiçbir eserine atıf olmadığı gibi Gazzâlî'nin eserlerinden de *Meâricü'l-kuds* adlı esere herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla el yazmaları dışında tarihsel süreçte de hiçbir alim bu eseri Gazzâlî'ye nispet etmemiştir. Eserin birçok nüshasının bulunmasına rağmen tarihsel süreçte hiçbir âlim tarafından Gazzâlî'ye nispet edilmemesi, geçmiş dönemde eserin ona olan nispetinin kabul edilmediğini göstermektedir. Eser, ilk defa 1927 yılında neşredildikten sonra Gazzâlî'ye olan nispeti yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu eserin Gazzâlî'ye ait olmadığı hususunda temel argümanımız, eserin uzun alıntılar barındırması ve bundan kaynaklı eserde bulunan üslup farklılığı ile eserde savunulan görüşlerin Gazzâlî'nin görüşleriyle uyuşmamasıdır. Kullandığımız diğer yöntemler ise fer'i argümanlardır.

İfade ettiğimiz deliller neticesinde bu eserin Gazzâlî'ye nispet edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca bu tespitlerimiz, *Meâricü'l-kuds* adlı eser delil gösterilerek son dönemde Gazzâlî'ye yönelik yapılan eleştirilerin de revize edilmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte eserin Gazzâlî'ye aidiyeti konusunda hangi görüş kabul edilirse edilsin Gazzâlî'ye aidiyeti kesin olan eserlerinde bulunmayıp da sadece bu eserde geçen görüşlerin delil olarak kullanılmasının ilmî ve akademik olarak uygun olmadığı da unutulmamalıdır.

Sonuç olarak, kanaatimiz, bu eserin felsefi çizgide kalmak şartıyla İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin görüşlerinin mezcedilerek Gazzâlî sonrası bir dönemde, elimize ulaşan ilk el yazma nüshanın istinsah edildiği tarihi göz önüne alırsak hicri 700 yılından önce yaşamış olan ve hakkında bilgi sahibi olmadığımız pek de muhakkik olmayan bir alim tarafından derleme şeklinde oluşturulduğu yönündedir.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. İbn Sînâ. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- A.S. Tritton. "Notes and Communication: Ma'arîj al-Quds". University of London Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 22 (1959), 353.
- Bâkillânî. Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr. thk. İbrahim bin Muhammed el-Beyhi- Ahmed bin Abdurrahman. Demmam: Dar'ül İbni Cevzi, 2021.
- Baran, İlhan. Büyük Selçuklu ve Eyyubilerde Siyaset Merkezli Sünni Faaliyetler. İstanbul: Siyer Yayıncılık, 2020.
- Bedevî, Abdurrahman. et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri li'l -Mezhebi's-Sünnî fi'l-Maşriki'l-İslami mine'l-Karni'l-Hamis Hatta Sukuti Bağdad. Mısır: Daru'l Vefa, 1977.
- Bedevî, Abdurrahman. Müellefâtü'l-Gazzâlî. Kuveyt: Vekaletü'l Matbuaat, 1977.
- Bolay, S.Hayri. Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

- Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Gazzâlî Algısı. = Perception of al-Ghazali in Andalusia", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 8/1 (2017), 245-309.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Weimar, 1898.
- Cabiri, M. Abid. "Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri". çev. Mesut Okumuş. *AÜİFD* 44/1 (2003), 399-413.
- Çapku, Ahmet. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*. İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2010.
- Dündar, İbrahim Halil. "Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016), 185-203.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>
- Erünsal, İsmail E. "Kütüphane". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/11-32. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kutuphane#1>
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî. *el-Envârü'l-Kudsiyye fî Beyâni Kavâidi's-sûfiyye*. thk. Taha Abdülbaki Sürûr – Seyyid Muhammed Abdüşşafi. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1988.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*. Beyrut: Dar'ul Kutübu'l-İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. çev. Osman Arpaçukuru İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Esâsü'l Kıyâs*. ed. Hasan Hacak. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: YEK, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Fedâihul-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessetü Darü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1970.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Faysalü't-Tefrika*. thk. Daru'l Minhac İlmi Araştırma Komisyonu. Beyrut: Daru'l-minhac, 2017.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İlcâmül-avâm an İlmi-keâm*. Beyrut: Daru'l-minhac, 2017.

- Gazzâlî, Ebu Hamid. Meâricü'l-kuds' (Hakikat Bilgisine Yükseliş). çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Meâricü'l-kuds' fi Medârici Marifeti'n-Nefs. Beyrut: Darü'l Afaki'l-Cedide, 1975.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Makâsıdu'l-felâsife, thk. Mahmud Beycu. Dimeşk: Matbaatu'l-Sabah, 2000.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Mişkâtü'l Envar. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Mîzânü'l-Amel. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Darul-Mearif, 1964.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Mustasfâ. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Tehâfütü'l Felâsife. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gosche, Richard. "Über Ghazalis Leben und Werke", Philologische und Historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Dümmler (1859), 239-311.
- Griffel, Frank. Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı. çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2021.
- İbn Hallikân. Vefayâtü'l Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Sînâ. Ahvâlü'n-Nefs. thk. Fuad el- Ehvani. Kahire: Darü İhyâ'î'l-Kütübi'l Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ. Metafizik. thk. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. Dânişnâme-i 'alâî. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: YEK, 2013. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/daniname-i-alai_552.aspx?CatId=269
- İbn Sînâ. el- Adhaviyye fi'l-Meâd. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. Kitabün-Nefs min Kitabi'ş-Şifâ. thk. Hasan Hasanzade Amulî. Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslami, 1996.
- İbn Teymiyye. Kitabu'r-redd ale'l-matıkiyyiîn. thk. Abdulmamid el-Kıbtî. Beyrut: Müessesetü'r-reyyan, 2006.

- İbn Teymiyye. Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li sarîhi'l makul. çev. Abdullah Ademoğlu. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2021.
- İbn Tufeyl. Hay b. Yakzan. çev., M. Şerafettin Yalıtıkaya - Babanzade Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Janssens, Jules. Ibn Sînâ and his influence on the arabic and latin world (Le Ma'ârij Al-Quds Fî Madârij Ma'rifat Al-Nafs : Un Élément-Clé Pour Le Dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?). USA: Routledge Taylor & Francis Group, 2016.
- Kaplan, Hayri. Tahrif ve Tashih. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021.
- Karlığa, Bekir. "İbn Sînâ'nın Etkileri". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/345/353. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#6-etkileri>
- Köprülü, Fuad. Edebiyat Araştırmaları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Macdonald, Duncan B. "The Life of al-Ghazali with special reference to his Religious Experiences and Opinions". Journal of the American Oriental Society, 20 (1899), 71-132.
- Nasr, S. Hüseyin. Üç Müslüman Bilge. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nehrevâli Kutbüddîn, Muhammed b. Ahmed. Kitabü'l-İ'lam bi A'lâmi Beytillahi'l-Harâm. thk. Hişam Abdüllaziz Ata. Mekke: Mektebetü't-ticarîye, 1996.
- Okumuş, Mesut. "Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri". İslâmî Araştırmalar Dergisi, 13/3-4 (2000)
- Özçelik, Mevlüt. İmam Gazzâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.
- Palacios, Miguel Asin. La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. Madrid: Publicaciones De Las Escuelas De Estudios Árabes De Madrid Y Granada, 1934.
- Râğıb el-İsfahânî. Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-sâdeteyn. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1983.

- Saklan, Bilal. "Kütü'l-kulûb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/501-502. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kutul-kulub>
- Şener, Habib. Gazzâlî' de Varlık ve Bilgi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Tacüddin Sübkî, Abdulvehhâb b. Alî, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdulfettâh Muhammed. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2006.
- Taylan, Necip. Gazzâlî'nin Düşünce Sistemi'nin Temelleri. İstanbul: İFAV Yayıncılık, 2013.
- Terkan, Fehrullah. Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmağı Üzerine. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Toktaş, Fatih. İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Toru, Ümit. Ashâbu'l Hadis'in Mezhepler Tarihi Yazıcılığı. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.
- Vural, Mehmet. Felsefesinde Bilgi ve Yöntem. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yûsuf b. Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn el-Atâbekî. en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Ğahire. Mısır: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1963.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. "İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâi ulûmi'd-dîn. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arab, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. Kahire: Daru'l Hadis, 2006.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 451-474

بعض مشكلات السمعيات عند الزمخشري: وكتابه الكشاف مثلاً

Faruk Gün

Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
KelâmAnabilim Dalı
Assistant Proffesor, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Kalâm
fgun@pau.edu.tr
orcid.org/0009-0007-1921-8375

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 451-474.

Atıf / Cite as: Gün, Faruk. "بعض مشكلات السمعيات عند الزمخشري: وكتابه الكشاف مثلاً" / Zemahşerî'de Bazı Sem'iyyât Problemleri: *el-Keşşaf* Örneği [Some Sem'iyyât Issues in al-Zamakhshari: The Example of *al-Kashshaf*"]. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 451-474.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1438730>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Some Sem'iyât Issues in al-Zamakhshari: The Example of *al-Kashshaf*

Abstract

In Islamic theology, the matters of "sem'iyat" hold significant importance and are considered crucial subjects in the science of kalam, particularly when examined from the perspectives of Mu'tazilah and Ahl al-Sunnah. Sem'iyat are defined in the science of kalam as issues that cannot be comprehended through reason alone and are known through revelation. These topics typically include concepts such as life after death, the hereafter, heaven, hell, and the Sirat (the bridge over Hellfire). They hold special importance within Islamic sciences because they constitute the fundamental elements of faith and shape the Muslim understanding of the world and the hereafter. While the Mu'tazilah is known for its approach based on reason and logic, this sect tends to interpret the matters of sem'iyat in the light of reason. This approach is particularly notable for its efforts to strengthen the rational foundations of Islam by questioning issues related to sem'iyat. On the other hand, scholars of Ahl al-Sunnah approach sem'iyat with interpretations supported by both transmission (revelation) and reason. Thus, they preserve the faith-based aspect of these matters while adopting an interpretation that does not contradict reason. The aim of this study is to comparatively analyze the approaches to sem'iyat issues between the Mu'tazilah and Ahl al-Sunnah through the work of al-Zamakhshari, "al-Kashshaf." The research aims to reveal how al-Zamakhshari's Mu'tazilite thought structure differs and to identify the similarities or differences with Ahl al-Sunnah regarding sem'iyat issues. The research shows that al-Zamakhshari's approach to sem'iyat topics significantly diverges from the traditional Mu'tazilite understanding. The study documents that he occupies an independent position within Islamic theology, leaning towards Ahl al-Sunnah thought, while still providing interpretations unique to his own sect. These findings allow us to better understand al-Zamakhshari's place in the history of Islamic thought and offer a distinct structure that fills an important gap in the literature of Islamic theology, differentiating it from previous studies.

Keywords: Kalâm, Mu'tazilism, al-Zamakhshari, Sem'iyât, Resurrection.

Zemahşerî'de Bazı Semî'yyât Problemleri: *el-Keşşaf* Örneği

Öz

İslam teolojisinde önemli bir yer tutan sem'iyat meseleleri ve bu konuların Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet perspektifinden ele alınışı kelim ilmi açısından ele alınan önemli konulardandır. Sem'iyat, kelim ilminde, akıl yoluyla ulaşılamayan ve vahiy aracılığıyla bilgi sahibi olunan meseleler olarak tanımlanır. Bu konular genellikle ölüm sonrası yaşam, ahiret, cennet, cehennem, sırat gibi kavramları içerir ve İslami bilimlerde içinde özel bir öneme sahiptir çünkü imanın temel unsurlarını oluşturur ve Müslümanların dünya ve ahiret anlayışını şekillendirir. Mu'tezile, akıl ve mantığı esas alan yaklaşımıyla bilinirken, bu mezhep sem'iyat konularını da aklın ışığında yorumlama eğilimindedir. Bu yaklaşım, özellikle İslam'ın rasyonel temellerini güçlendirme çabası içerisinde sem'iyat meselelerini sorgulamalarıyla dikkat çeker. Öte yandan, Ehl-i Sünnet alimleri, sem'iyâtı hem nakil (vahiy) hem de akıl ile desteklenen yorumlarla ele alır, böylece bu konuların imani yönünü korurken, akılla çelişmeyen bir tevîl yolunu benimserler. Bu çalışmanın amacı, el-Zemahşerî'nin eseri *el-Keşşaf* aracılığıyla, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki sem'iyat meselelerine dair yaklaşımları karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Araştırma, el-Zemahşerî'nin Mu'tezili düşünce yapısından nasıl bir farklılık gösterdiğini ve sem'iyat konularında Ehl-i Sünnet ile olan benzerliklerini veya farklılıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Yapılan araştırma el-Zemahşerî'nin sem'iyat konularını ele alış biçiminin, geleneksel Mu'tezilî anlayıştan önemli ölçüde ayrıldığını göstermektedir. Araştırma, onun İslami teoloji içerisinde bağımsız bir konumda olduğunu ve Ehl-i Sünnet düşüncesine yakın durduğunu, ancak kendi mezhebine özgü yorumlar sunduğunu belgelemektedir. Bu tespitler, el-Zemahşerî'nin İslam düşünce tarihindeki yerini daha iyi anlamamıza olanak tanımakta ve İslam ilahiyatı literatüründe önemli bir boşluğu doldurarak önceki çalışmalardan farklılaşan bir yapı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Zemahşerî, Sem'iyât, Haşr.

بعض مشكلات السمعيات عند الزمخشري: وكتابه الكشاف مثلاً

المخلص

تعتبر موضوع السمعيات من الموضوعات المهمة في علم الكلام، وينظر إليها من وجهة نظر المتكلمين المعتزلة وأهل السنة على حد سواء. يقصد بالسمعيات في علم الكلام المسائل التي لا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده وبلا بد من معرفتها عن طريق الخبر - أي الوحي -، أما الموضوعات التي يتم تناولها في قسم السمعيات فهي تشمل عادة الحياة بعد الموت، الآخرة، الجنة، الجحيم،

الصراط، والميزان، والحساب، ومسألة رؤية الله تعالى في الآخرة، وغيرها من المفاهيم، ولها أهمية خاصة في العلوم الإسلامية لأنها تشكل العناصر الأساسية للإيمان وتصور المسلمين للعالم والآخر. والمعتزلة، الذين اشتهروا بمنهجهم العقلائي في الاحتجاج بميلون إلى تفسير قضايا السمعيات في ضوء العقل. ويبرز منهجهم هذا بشكل خاص في محاولاتهم لتعزيز الأسس العقلانية للإسلام أثناء تناولهم لمسائل السمعيات. وفي الطرف الآخر يحاول علماء أهل السنة والجماعة الاحتجاج بالنقل (أي الوحي) في موضوع السمعيات، وذلك من خلال تفسيراتهم لآيات التي تتحدث عن الغيبيات بتفسيرات يدعمها النقل أولاً ثم العقل، وهدفهم أن يحافظوا على الجانب الإيماني لهذه الموضوعات مع اعتمادهم على منهج تأويل لا يتعارض مع العقل. والهدف من هذه الدراسة هو تحليل الآراء التي يقدمها الزمخشري في كتابه الكشاف ومقارنتها بآراء أهل السنة. وتسعى الدراسة للكشف عن الفروقات التي يمكن أن يظهرها الزمخشري في فكر المعتزلة ومدى التشابه أو الاختلاف مع أهل السنة في الموضوعات نفسها. وقد أظهرت الدراسة أن طريقة تعامل الزمخشري مع موضوعات السمعيات تختلف بشكل كبير عن الفهم المعتزلي التقليدي. كما أثبتت الدراسة أن الزمخشري يحتل مكانة مستقلة في الفكر العقدي الإسلامي، وأنه قريب من فكر أهل السنة، وهي تقدم تفسيرات خاصة بمذهبه. كما تهدف الدراسة إلى تقديم رؤية جديدة تساعد على فهم الزمخشري وطريقة تناوله لمسائل العقائد، ومعرفة مكانته في تاريخ الفكر الإسلامي، وتقدم لبنية متميزة تسد ثغرة مهمة في موضوع السمعيات في الفكر الإسلامي، وكما تظهر الاختلافات الواضحة عن الدراسات السابقة.

الكلمات الافتتاحية: الكلام، المعتزلة، الزمخشري، السمعيات، الحشر.

التمهيد

يحتل موضوع العقيدة مكانة هامة ضمن موضوعات الغيبيات، ولها دور بارز في كتاب الكشاف للزمخشري ففيه يحاول المؤلف أن يفرق بين آراء المعتزلة وآراء أهل السنة والجماعة، وتحليل تلك الآراء تساهم بشكل كبير في فهم هذه الموضوعات بشكل أفضل. إن تمثيل الزمخشري للفكر المعتزلي وتفسيراته المستقلة والأصلية في علم الكلام الإسلامي، بالإضافة إلى نهجه العقلائي ومكانته البارزة بين علماء الإسلام في العصور الأولى، يجعل أفكاره ذات أهمية كبيرة، ولأنه اتبع طريقة مميزة أثناء تناول موضوع الغيبيات في كتابه الكشاف، وهي طريقة خاصة أنه لم يسبق لها مثيل في معالجة مثل هذا المواضيع، وهي معالجة مستقلة، وهي التي دفعت بالباحث وشجعت على هذا البحث. وتهدف الدراسة إلى تحليل موقف الزمخشري العقدي، وإظهار ما اتفق فيه المعتزلة وأهل السنة والجماعة وما اختلفوا فيه، ولأن تفسيراته فريدة في نوعها. وتكمن أهمية الدراسة في فهم مكانة موضوع السمعيات في الفكر الإسلامي وكيفية تناولها من قبل المذاهب الإسلامية المختلفة. بالإضافة إلى ذلك فإنها تظهر مكانة كتابات الزمخشري، وخاصة كتابه الكشاف، وعلاقته بفهم أهل السنة، وهناك موضوع آخر يثير الفضول، ويدفع إلى التركيز عليه في البحث، وهو أن البحث يهدف إلى إبراز مدى تأثير الزمخشري على علم الكلام من خلال كتابه الكشاف، وقد تم تحليل أعمال الزمخشري بشكل دقيق، وقد استعان الباحث بالأبحاث السابقة ومصادر متنوعة لتسليط الضوء على تأثيرات فهم السمعيات على علم الكلام.

هذه الدراسة تستعرض الاختلافات والتشابهات بين المعتزلة وأهل السنة في موضوعات اللاهوت الإسلامي من خلال عمل الزمخشري الكشاف. تبرز الأفكار المعتزلية والتعليقات المستقلة للزمخشري بين علماء الإسلام في العصور الأولى. تتناول هذه الدراسة بالتفصيل المنهج العقلائي للمؤلف ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي، مع التركيز بشكل خاص على منهجيته الفريدة في عمله الكشاف. يُعتبر الزمخشري شخصية مهمة في تفسير النصوص الدينية بناءً على النقل في علم الكلام، حيث يتم تحليل طرقه وأفكاره في مقارنتها لفهم أهل السنة واختلافاتها مع المعتزلة.

طُرُق البحث في هذه الدراسة مقتصرة على مثال الكشاف ولم تكن هناك فرصة لإجراء مسح أدبي أوسع. ومع ذلك، لتحسين فهم الموضوع، تم ذكر المصادر الأخرى المهمة في الحواشي. تركز هذه الدراسة على عمل الزمخشري الكشاف أكثر من الأعمال التقليدية في علم الكلام، بهدف إلقاء الضوء على الاختلافات المنهجية والعقائدية بين المعتزلة وأهل السنة. تهدف الدراسة إلى المساهمة في أدبيات الكلام من خلال تحليل مكانة أفكار الزمخشري بين علماء الإسلام في العصور الأولى وموقعه ضمن المعتزلة ومسافته عن أهل السنة. الطبيعة الفريدة لهذه الدراسة العقل والمنطق يحتم على الإنسان العاقل أن لا يخوض في الغيبات؛ لأن الحديث عن الغيب من الأمور التي تتعلق بما لا يعلمه إلا الله تعالى، لأن البشرية لا بد أن تنتهي إلى الزوال، والعالم الذي نعيش فيه قد اختلفت فيه الآراء والتصورات، وانحرفت فيه الحقائق والعقائد والكثيرون لا يعترفون بالقضاء والقدر، بل ينكرون الجنة والنار، وقد لا أكون مبالغاً إذا قلت: المسلمون فقط هم الذين يملكون عقيدة سليمة حيال هذه الغيبات؛ لأن الله - عز وجل - تفضل عليهم بكتاب بيّن فيه مصير الإنسان، وتعهده بحفظه؛ فهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، حفظه من الانحراف والضياع والتلاعب بأحكامه، كما تفضل عليهم بأن هباً وسحرّاً للأمة من يحفظ سنة رسولهم - صلى الله عليه وسلم - ويدونها لهم؛ لأنها جاءت مبنية وشارحة لكتابهم، فهما مصدران أصليان للإجابة عن كل ما يتعلق بموضوع الغيبات، ومصير الناس بعد الموت، وقد قال الله في محكم كتابه: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفِظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ، ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ لَا لَهُ الْحُكْمَ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ). [سورة الأنعام 61/6-62]. وأكد على أن الناس فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، فقال: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ). [سورة الشورى 7/42]. ثم جاء من العلماء من حاول أن يوضح تلك الغيبات، ويعددتها، ثم بشرحها، ويبين كيفيةها، وقبل الخوض والبحث فيها لا بد من معرفة معنى السمعيات وموضوعها.

1. معنى السمعيات لغةً واصطلاحاً

لغةً: كلمة تعود في أصلها إلى السمع من سمع يسمع سمعاً، وقال ابن منظور: "السمع: جسُّ الأذن، وفي التنزيل: أو ألقى السمع وهو شهيد؛ وقال ثعلب: معناه خلا له فلم يشتغل بغيره؛ وقد سمعه سمعاً وسمعاً وسماعاً وسماعيةً. قال اللحياني: وقال بعضهم السَّمْعُ المَصْدَرُ، والسَّمْعُ: الاسمُ. والسَّمْعُ أيضاً: الأذن، والجَمْعُ أَسْمَاعٌ".¹
أقول: ذكر ابن منظور آلة الاستماع وأراد به المسموعات؛ فالأذن آلة يسمع الإنسان بواسطتها الأصوات والحركات، واستخدم هنا مجازاً.

اصطلاحاً: ولكون هذا المصطلح يستخدمه علماء الكلام في العودة إلى كتب بعضهم يجد الباحث أهم يعرفونها باسم الغيبات أيضاً، وقد عرّفها - محمد سعيد رمضان البوطي - عند الحديث عن الأمور التي تتعلق بما بعد الموت، وأحداث يوم القيامة بقوله: "نقول: المقصود بالغيبيات هنا كل ما لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الخبر اليقيني".² وحقاً له أن يسميها بالغيبيات؛ لأننا لا نعرف عنها شيئاً، ولكن إيماننا بما يأتيها من عند الله تعالى ورسوله لكونهما من

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، للبيازجي وجماعة من اللغويين، (بيروت، دار صادر، 1414)، 162/8.

² البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق (دمشق: دار الفكر، 1434هـ - 2013م)، 301. التهانوي، محمد علاء بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، إسطنبول: دار الكتب العلمية، 2013. ج2، ص 1547-1548.

المصادر الأخبار اليقينية جعلنا نصديق ونوقن ونؤمن بوجودها رغم غيابها عن حواسنا. أما الشيخ نور الدين الصابوني فقد استخدم كلمة السمع بشكل صريح في كتابه البداية من الكفاية بقوله: "القول فيما وجب الإيمان به بالسمع. نقول: ما يتصور في العقل وجوده إذا ورد السمع به يجب قبوله والإيمان به. فمن ذلك السؤال بعد الموت، والعذاب في القبر ثابت عندنا خلافاً للمعتزلة، وذلك ممكن بإعادة الحياة إلى الجسد".³

فالمقصد بالسمعيات: هي الأمور الغيبية التي لم نشاهدها بالحواس، ولكن آمنّا بها، ووصلت إلينا عن طريق السمع، وبالخير اليقين من الله عز وجل ومن رسوله.

2. موضوع السمعيات

لقد اختلف العلماء في طريقة طرحهم لهذا الباب فمنهم من اقتصر على ذكر بعض منها تحت باب الإيمان باليوم الآخر، في حين ذكر بعضهم الآخر بطريقة أخرى تحت باب الغيبيات أو تحت باب السمعيات كما فعل الإمام الجويني، والشيخ البوطي، ولكنهم جميعاً تحدثوا عن كل ما سيأتي بعد الموت، فمثلاً الإمام الجويني قام بتقسيم المعلومات التي تصل إلينا إلى العقلية والسمعيات، ثم ذكر من السمعيات إعادة الخلق، وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير، والجنة والنار والصراف والميزان، والشفاعة، والآجال، والأرزاق.⁴

في حين نجد الإمام البيهقي (ت. 458هـ) جمع بين السمعيات والإيمان بأركان الإيمان الأخرى التي أخبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "باب الإيمان بما أخبر عنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في ملائكة الله وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والحساب والميزان والجنة والنار؛ ولأنهما مخلوقتان معدتان لأهلها وبما أخبر عنه من حوضه ومن أشراف الساعة قبل قيامها".⁵

أما الباحث عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني وضع السمعيات ضمن المواضيع التي تتعلق باليوم الآخر، وذكر أنها من مقدمات اليوم الآخر، فقال: "إن الحديث عن اليوم الآخر يستدعي الكلام على أمور تجري قبل هذا اليوم مقدمات له، وأمارات على الساعة التي تنتهي فيها ظروف هذه الحياة الدنيا".⁶

فموضوع السمعيات هي إذن: جميع الأحداث التي سوف تتعرض لها البشرية قبل زوال الدنيا، وبعدها بدءاً من الإيمان بالغيبيات من الرسل والأنبياء، إلى الإيمان باليوم الآخر، وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والبعث والحشر والنشر والحساب وصحائف الأعمال، والصراف، والجنة، والنار... إلخ. تلك الأحداث التي أخبرنا بها الشارع الجليل -عز وجل-

³ الصابوني، نور الدين البخاري، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تج: فتح الله خليف (مصر: دار المعارف، الاسكندرية، 1969)، 158.

⁴ ينظر إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ت: محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1413هـ/1992م)، 76-93. الأشعري، علي ابن إسماعيل أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تج: عبد العزيز عز الدين السيروان، بيروت: ص 81-161.

Bk. Mustafa Akman, "Kelâm Perspektifinden Kıyâmet Alâmetlerini Mahiyeti". *İslâmî Araştırmalar* 32/1 (2021), 190-214.

⁵ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت: إبراهيم أبو العينين (المنصورة: دار الفضلية ودار الهدى، 1427هـ-2006م)، 239.

⁶ حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها (دمشق: دار القلم، 2012م-1433هـ)، 541.

ورسوله الكريم -عليه الصلاة والسلام- قال النووي: "ونؤمن بجميع ما أخبرنا به على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، كالملائكة والكتب السماوية والسؤال والبعث والحشر وهول الموقف والحشر وهول الموقف وأخذ الصحف والوزن والميزان والصراف والشفاعة والجنة والنار".⁷

3. لسمعيات عند الزمخشري

في الحقيقة كان من الأجدر أن يكون الحديث في هذه الحثيثة من البحث عن السمعيات عند المعتزلة عموماً والزمخشري بشكل خاص، لكن خوفاً من الإطالة تم تبديل المخطط إلى تناول الموضوع عند الزمخشري فقط مباشرة؛ ولأن الكتاب الذي يتم البحث حوله ليس كتاب عقيدة وكلام، بل كتاب تفسير ولغة وبيان، فلن نجد جزئيات مسألة السمعيات المذكورة في كتابه تبعاً بعضها لبعض؛ لذا يحتاج البحث إلى الكثير من النظر في الآيات التي تتناول موضوع السمعيات، ولأن الآيات في هذا الباب أيضاً كثيرة؛ لذا يمكن أن نذكر لكل عنصر منها آيتين أو ثلاثة فقط، كما يحتاج الباحث إلى الكثير من الدقة في عبارته التي تتعدّد الزمخشري أن يجعلها مبهمة حتى لا يتسنى لكل أحد أن يكشف أهدافه ومراميه من وراء تفسيره لكتاب الله تعالى، كما يحتاج الكثير من النظر فيها كيفية تناولها، وهل هو يقول كما يقول عامة المعتزلة أم أنه يقترب من أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية في بعض آرائه كما اشتهر عنه هذا الرأي؟

نظراً لتعدد وتنوع مسائل العقيدة الإسلامية، فإننا نركز هنا على قضايا محددة: سؤال القبر وعذابه، البعث وحشر الأجساد، صحائف الأعمال، الصراط، الجنة والنار، ورؤية الله تعالى يوم القيامة.

و يطلق عليه عند أهل السنة والجماعة بسؤال الملكين أيضاً، أو سؤال منكر ونكير، بل يستخدم بعض العلماء في كتبهم الخاصة بالعقيدة أو علم الكلام عبارة: "القول بالثواب وعذاب القبر".⁸ وقد نجد عند البعض الآخر تسميته بحياة البرزخ، وجاء عن الشيخ التفتازاني أنه قال: "وسؤال منكر ونكير، وهما ملكان يدخلان القبر، فيسألان العبد عن ربه، وعن دينه، وعن نبيه... كل من هذه الأمور ثابت بالدلائل السمعية؛ لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص"⁹ وذكر من النصوص الحديث الذي أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- فيه المسلمين بالتنزه عن البول؛ لأن عامة عذاب القبر منه. وصحيح أن أهل السنة يعتمدون في استدلالهم على إثبات هذه المسألة على بعض الآيات والأحاديث إلا أن أصل المسألة قائمة على الأحاديث.¹⁰

وقد شرح محمد سعيد رمضان البوطي هذه الفقرة بشيء من التفصيل فقال -رحمه الله: "إذا مات الإنسان أرسل الله إليه ملكين بشكل مفرغ مخيف، فسألاه عن الدين الذي عاش عليه، وعن علمه بهذا الرجل الذي سمع عنه، وهو محمد -عليه الصلاة والسلام-، فمن كان قد ثبته الله -عز وجل- بالقول الثابت، ومات على الحق وختم له بالحسنى، أطمه الله الجواب على سؤال الملكين، دون أن يعزوه شيء من مظهرهما المخيف، ومن لم يكن معتمداً بحبل الإيمان في حياته الدنيا،

⁷ الديوب، إبراهيم أحمد، آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة (دمشق: دار المقتبس، 2018م-1439هـ)، 395.

Bk. Mustafa Akman, "İbnu's-Semmâk (ö. 183/799 İslam'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler, Editör: Mehmet Azimli- Özden Kanter (İstanbul: İlim yurdu Yayıncılık, 2021), 69-72.

⁸ التلمساني، شرف الدين بن التلمساني، شرح معالم أصول الدين للإمام الفخر الرازي، ت: نزار حمادي (بيروت: دار مكتبة المعارف، 1432هـ-2011م)، 526.

⁹ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، ت: محمد مصعب بدرالدين كلثوم (اسطنبول: دار الهاشمية، 1443 هـ-2021م)

¹⁰ Bk. Mustafa Ünverdi, *Ahirete İman: Kabir Hayatı ve Kıyamet, İslam İnanç Esasları*, Ed. İbrahim Aslan-Orhan Şener Koloğlu (Ankara: Nobel, 2022), 219-221.

ومات على ما عاش عليه من هُو وعصيان وإدبار عن الحق، ملأ الله قلبه فزعاً منهما، فغاب عن فكره الجواب المطلوب ولم يجر جواباً على ما يقولان¹¹ ويعتبر هذا الكلام من الغيبات والحقائق التي تؤمن بها وإن لم نلمسها بأيدينا؛ لوجود الكثير من الآيات والأحاديث الصحيحة الدالة عليها، بل أكد البوطي -رحمه الله تعالى- على أنها تجاوزت حد التواتر، وتم إجماع المسلمين على الإيمان بها وفقاً لما دل عليه الخبر اليقيني المتواتر. وقال الشيخ الغزالي أيضاً:

"وأما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وعن الصحابة -رضي الله عنهم- بالاستعاذة منه في الأدعية، واشتهر قوله عند المرور بقبرين: إنهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى: (وَخَائِقٌ بِأَلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ، النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا) [سورة غافر 46/40]. وهو ممكن، فيجب التصديق به. ووجه إمكانه ظاهر، وإنما تنكره المعتزلة من حيث يقولون إنا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب، وإن الميت ربما تفرسه السباع وتأكله"¹².

يناقش القاضي عبد الجبار، من علماء المعتزلة، مسألة عذاب القبر بتفصيل، موضحاً أن هناك اتفاقاً عاماً في الأمة على ثبوت عذاب القبر، مستثنيًا بعض الآراء المخالفة كضرار ابن عمرو. يستدل بأية من سورة نوح تتحدث عن آل فرعون لإثبات عذاب القبر، لكنه يحرص تطبيقها في آل فرعون فقط، ولا يعممها على جميع المكلفين. يشير إلى الحديث "إنهما ليعذبان" لتأكيد وجود عذاب القبر، لكنه ينكر مدة البرزخ، معتبراً أن العذاب يحدث فقط بين النفختين. يؤكد عبد الجبار على أن العقل لا يستطيع الوصول إلى معرفة تفاصيل عذاب القبر بمفرده، وأن الاعتماد يجب أن يكون على النقل والأحاديث النبوية لفهم هذه المسألة¹³. كما تلاعب بالألفاظ مرة أخرى عندما قال: إذا أراد الله أن يعذبهم فإنه لا بد من أن يجيهم؛ لأن تعذيب الجماد محال في رأيه، وهذا إنكار لتعذيب الروح؛ لذا أكد على أنه لا بد من إحيائهم ليصح التعذيب، لأن عدم وجود الحياة يعني عدم وجود العقل، وعدم وجود العقل لا يحسن التعذيب، وهو وصل أخيراً ليقول وأهل النار لا بد أن يكونوا عقلاء، ثم قال: وهذا هو الذي نعلمه من جهة العقل.

وأقول: هذه الآراء وأمثالها هي التي دفعت الأشاعرة ومن معهم إلى أن يقولوا: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر بشكل عام؛ لأنهم حقيقة ينكرون كميته، والوقت الذي يقع فيه، وكما ينكرون فائدة عذاب القبر، ويستخدمون الكثير من المغالطات، ويتلاعبون بالألفاظ ويتهربون من الحقائق والدلائل السمعية، ويحتجون بالعقل فقط. أما الشيخ الزمخشري فقد خالف أصحابه في هذه الحثيثة من البحث وأثبت عذاب القبر ونعيمه، ومخالفته هذه دفعت بابن المنير أن يقول عنه:

"هذا كما ترى صريح في اعتقاده. أي الزمخشري المعتزلي. حصول بعضها قبل يوم القيامة وهو المراد بما يكون في القبر من نعيم وعذاب، ولقد أحسن الزمخشري في مخالفة أصحابه في هذه العقيدة، فإنهم يجحدون عذاب القبر، وما هو قد اعترف به، والله الموفق"¹⁴.

¹¹ البوطي، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، 308-309.

¹² الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الاقتصاد في الاعتماد، ت: عبد الله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2004 م)، 117.

¹³ القاضي، شرح الأصول الخمسة، 718-719.

¹⁴ ابن المنير، أحمد ابن المنير الإسكندري، الانتصاف من الكشاف (القاهرة: دار الريان، القاهرة، 1407 هـ - 1987 م)، 1/449.

أقول: وهذا الكلام من صاحب كتاب الانتصاف تصريح بما يذهب إليه عامة المعتزلة من إنكار لعذاب القبر ثم يستثني منهم الزمخشري. وسيتبين في البحث رأي الشيخ الزمخشري عند الحديث عن تفسيره للآيات الدالة على عذاب القبر.

الآية الأولى: مثل قوله تعالى: (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ) [سورة الأنعام 93/6]. فالآية توضح أن الملائكة تقبض أرواح الكفار، ثم يقال لهم بعد موتهم (الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ)، وهو دليل على أن العذاب يكون قبل يوم القيامة، وهو دليل صريح على عذاب القبر، لأنه لو صح أن يكون المراد بالعذاب يوم القيامة لم يصح أن الله تعالى يقول: (الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) يعني الآن ولما تقوم القيامة بعد، وقد فسر الإمام البيضاوي الآية قريباً من هذا المعنى فقال: "الْيَوْمَ يريدون وقت الإمامة، أو الوقت الممتد من الإمامة إلى ما لا نهاية له".¹⁵ أي مقصود البيضاوي عذاب القبر.

وأما في الكشاف فبالعودة إلى تفسيره نجد يفسر الآية على الشكل التالي فيقول: "الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ يجوز أن يريدوا وقت الإمامة وما يعذبون به من شدة النزاع، وأن يريدوا الوقت الممتد المتطاول الذي يلحقهم فيه العذاب في البرزخ والقيامة".¹⁶ فالزمخشري هنا لا يخرج عن قول علماء أهل السنة والجماعة فهو أيضاً يفسر الآية بالعذاب في ساعة الموت، أو بالوقت الذي يمكث فيه الكافر في قبره إلى قيام الساعة، وقد عبّر عن ذلك بالوقت الممتد المتطاول الذي يلحقهم فيه العذاب، ثم أكد عليه بقوله في البرزخ والقيامة بعد الموت.

والآية الثانية: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْبِفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ خُنَّ تَعْلَمُهُمْ سُنَعِدَيْهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ) [سورة التوبة 101/9]. وقد فسرها الإمام الطبري بقوله: "وقوله: (سنعدهم مرتين)، يقول: سنعذب هؤلاء المنافقين مرتين، إحداها في الدنيا، والأخرى في القبر".¹⁷ وقد شرح الباحث محمد علي الصلابي هذه الآية بقوله: "أي سنعدهم مرتين المرة الأولى في الدنيا من المصائب في النفس، أو المال، أو الولد، أو غير ذلك، وأما المرة الثانية ففي القبر".¹⁸ أما الشيخ الزمخشري قد فسّر الآية بقوله: "سُنَعِدَيْهُمْ مَرَّتَيْنِ قيل: هما القتل وعذاب القبر. وقيل الفضيحة وعذاب القبر." فهنا أيضاً يجده يفسر عذاب المرتين إحداها إما بالقتل وإما بالفضيحة في الدنيا، والثانية فسرها بعذاب في القبر. ورأيه هذا أيضاً ليس فيه شذوذ عن قول أهل السنة والجماعة.

الآية الثالثة: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) [سورة غافر 46/40]. وهذه إحدى الآيات الصريحة الدالة على عذاب القبر عند أهل السنة والجماعة، وقد فسرها الشيخ الزمخشري بنفس التفسير فقال: "ويستدل بهذه الآية على إثبات عذاب القبر".¹⁹

¹⁵ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨)، 173/2.

¹⁶ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (مع الكتاب حاشية الانتصاف فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري، وتخرّيج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ) 46/2.

¹⁷ الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مكة المكرمة، دار الترتيب والتراث، بد، ت)، 441/14.

¹⁸ الصلابي، علي محمد محمد، الإيمان باليوم الآخر فقه القوم على الله (بيروت: دار المعرفة، 1431هـ - 2010م)، 62-63.

¹⁹ الزمخشري، الكشاف، 4 / 170.

وفي ختام هذه المسألة أرى أن أنقل طريقة استدلال الشيخ عبد الرحمن حسن حنكة على عذاب القبر ونعيمه بأية واحدة تدل على الاثنين، فقد استشهد بأية من الجائية وهي قوله تعالى: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) [سورة الجاثية 21/45]. فقال الشيخ:

" فهذه الآية تدل على نفي التسوية بين الفريقين المذكورين في الممات، ومدّة الممات هي مدة البرزخ التي نحن بصدد الحديث عنها، وإذا لم يكن الفريقان مستويين في الممات، فلا بد أن يكون مجتزحو السيئات معذبين، والذين آمنوا وعملوا الصالحات منعمين، وهذا هو نعيم القبر وعذابه".²⁰

فعذاب القبر ونعيمه حسب الآيات السابقة حقيقتان ويعيشهما الآن من مات سابقاً وهذا هو رأي أهل السنة والجماعة ورأي الشيخ الزمخشري، والله أعلم.

3.1. البعث وحشر الأجساد

أو ما يسمى بالبعث وهو إعادة المخلوقات بعد موتها وفناء أجسادها للجزاء والحساب، في يوم القيامة، عن الشر وعن الخير، وقد ذكر الله تعالى في كتابه أمثلة استدلال بما على قدرته على الإحياء بعد الموت، والحشر²¹ منها قصة عزيز، كما أخرج رسول الله في أحاديث كثيرة عن وقوع البعث والحشر؛ لذا ذهب أهل السنة والجماعة إلى وجوب الإيمان بذلك.

الآيات الدالة على البعث وحشر الأجساد

الأولى: قوله تعالى: (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) [سورة الحج 5/22-6]، هذه أية صريحة في البعث بعد الموت من القبور للحساب و الجزاء، ويستدل بها أهل السنة والجماعة على الحشر والبعث، أما الزمخشري المعتزلي فيقول أيضاً بالبعث ويفسرها على أن ما أكده سابقاً على قدرة الله عز وجل على خلق آدم وإنبات الأرض واخضرارها بعد يبسها وصفارها، وأكد على أن له في كل ذلك الكثير من الحكم والعظة والعبر أي: ما ذكرناه عن خلق الإنسان وإنعاش الأرض، بجانب ما يتضمنه ذلك من مختلف الأحكام والدقائق، يتحقق بسبب هذا الأمر، وهو العلة لوقوعه. وبدونه لا يمكن تصور وجوده. وذلك لأن الله هو الحق، أي، وهو قادر على إعادة الحياة للموتى وعلى كل شيء ممكن، وهو حكيم لا ينقض وعده. وقد وعد بقيام الساعة والبعث، فمن الضروري أن يوثق بوعدته.²²

الآية الثانية: قوله تعالى: (ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنْآ كَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا، أَوَّمَّ بِرُؤَا أَنَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا) [سورة الإسراء 98/17-99]. وقد فسر الإمام الرازي هذه الآية بقوله:

"اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات منكري النبوة عاد إلى حكاية شبهة منكري الحشر والنشر ليحجب عنها وتلك الشبهة هي أن الإنسان بعد أن يصير رفاتاً ورميماً يبعث أن يعود هو بعينه، وأجاب الله تعالى عنه: بأن من قدر على خلق السماوات والأرض لم يبعد أن يقدر على إعادتهم بأعيانهم".²³

²⁰ حنكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، 550.

²¹ Bk. Mustafa Ünverdi, *Ahiret İman, Diriliş ve Ahiret Avhali*, 242-245.

²² ينظر الزمخشري، الكشاف، 3/ 145.

²³ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ)، 412/21.

أما الشيخ الزمخشري فقد فسرها على الشكل التالي: "ليزيد ذلك في تحسرهم على تكذيبهم البعث، ولأنه أدخل في الانتقام من الجاحد".²⁴ وهذا اعتراف منه بالبعث والحساب، ولكنه استدل بالآية على أن العقل هو الذي دلهم عليه فقال: "فإن قلت: علام عطف قوله وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا؟ قلت: على قوله أَوْ لَمْ يَرَوْا؛ لأن المعنى قد علموا بدليل العقل أن من قدر على خلق السماوات والأرض فهو قادر على خلق أمثالهم من الإنس، لأنهم ليسوا بأشد خلقاً منهم".²⁵ وفي هذه الآية رجع إلى مذهبه الاعتزالي حيث استند في كلامه على دليل العقل.

الآية الثالثة: قوله تعالى: (يَوْمَ تَشْفَقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ) [سورة ق 44/50]. وقد أكد الشيخ الرازي أن يوم القيامة تشفق الأرض عن الناس فيخرجون مسرعين، فتتجمع الأرواح مع الأشباح أي يجمع بين كل روح وجسدها، وهو عمل سهل على الله تعالى.²⁶ أما الشيخ الزمخشري فأكد أن ذلك اليوم هو يوم البعث فقال: "والمراد به البعث والحشر للجزاء، يعني: لا يتيسر مثل ذلك الأمر العظيم إلا على القادر الذات الذي لا يشغله شأن عن شأن".²⁷

ومن الممكن أن نقول أن الزمخشري في تفسيره للآيات السابقة التي ذكرناها أكد على البعث وحشر الأجساد، ولكنه قدم الدليل على ذلك بأن دليل العقل هو الذي يفرض ذلك، وقد يكون مراده أن الكفار علموا بالدليل العقلي أن الذي خلق السماوات والأرض أول مرة ليس بعاجز عن الإعادة في المرة الثانية، ورغم هذا فيمكن القول أنه قريب جداً من رأي أهل السنة والجماعة في هذه الحثيثة من البحث أيضاً.

3.2. صحائف الأعمال أو الحساب

وبعارة أخرى كتب الأعمال، ويمكن أن يسمى باسم الحساب أيضاً، حيث يُطلع الله عباده على ما عملوا من أعمال في حياتهم الدنيا، إقرارهم بها، والحساب أمر ثابت بالإجماع والقرآن الكريم والسنة المطهرة. ودليله قوله تعالى: (إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَتُهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ) [سورة الغاشية 88 / 25-26]. وقوله تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أُوِّيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَذَا مَا فَرَمْتُ وَأَنَا بَتْرٌ يُرَى، وَإِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّ، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ، فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ، قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ، كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أُسْلِفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْحَالِيَةِ، وَأَمَّا مَنْ أُوِّيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَّ، وَمَا كُنْتُ بِهَا كَارِيئًا، يَا لَيْتَنِي كَانَتِ الْقَاضِيَةَ). [سورة الحاقة 69 / 19-27].

ومن أعظم الأدلة الدالة على هذا الكلام قوله تعالى في سورة الجاثية عندما يقول: (الْيَوْمَ نُجْزِي مَنْ كَانَتْ تَعْمَلُونَ، هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ). [سورة الجاثية 45 / 26-29]. وقد جعلها الله من وسائل الإثبات لإدانة أصحابها، فتلك الكتب تشهد على المكلف، كما تشهد الملائكة الكرام الكاتبون؛ الذين أدوا وظيفتهم بتسجيلها في الدنيا، وكتاب الإنسان الذي يستلمه يوم القيامة لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا وقد أحصاها بتمامها وكما لها. كما يشهد على الإنسان في ذلك اليوم أعضاؤه، فإذا حاول الكذب ختم على فمه ولسانه، واستنطقت جوارحه، فنطق بحول الله وقوته وبإذنه جل جلاله، قال تعالى: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). [سورة النور 24 / 24].

²⁴ الزمخشري، الكشاف، 2 / 695.

²⁵ الزمخشري، الكشاف، 2 / 696.

²⁶ الرازي، مفاتيح الغيب، 28 / 152.

²⁷ الزمخشري، الكشاف، 4 / 392.

وهذه هي عقيدة أهل السنة والجماعة في صحائف الأعمال، "وإن كثرة الآيات القرآنية التي تدل على صحف الأعمال، ومجيئها بشكل متكرر دليل على أن الإنسان سوف يسأل عن جميع أعماله، ولن تضيع منه شيء."²⁸ أما عقيدة المعتزلة فيمكن لنا معرفتها من خلال كتاب الشيخ الزمخشري عندما يحاول أن يفسر الآيات التي تتعلق بهذا الموضوع، فهو مثلاً يفسر آية الجائنة السابقة بصحائف أعمال الناس، كما يجعلها أيضاً شاهدة عليهم، بل فسرها بأنها لابسة لهم، أي ملبسة لهم؛ فلأن أعمالهم مثبتة فيها، وتشهد عليهم بما عملوا بالحق دون نقصان أو زيادة؛ لأن الله عز وجل هو الذي أمر الملائكة بكتابتها واستنساخها.²⁹ أما آية سورة النور فقد فسرها بأجل العبارات، وأدق التفاصيل ليبرئ السيدة عائشة من حمة الإفك التي قالوا عنها، فقال: "حيث جعل القذفة ملعونين في الدارين جميعاً، وتوعدهم بالعذاب العظيم في الآخرة، وبأن ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم تشهد عليهم بما أفكوا وبهتوا".³⁰

بعد هذه المنقولات من تفسيره لم نجده يخالف أهل السنة والجماعة في هذه الحثيثة من البحث أيضاً، فهو يؤمن بصحائف الأعمال وأنها تعرض على الخلائق يوم القيامة وتشهد على أصحابها، خاصة صحائف أهل الكفر والغدر والخيانة، وهذا لعمرى نفس رأي أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية وأهل الحديث.

3.3. الصراط

ذهب جمهور علماء العقائد والتفسير إلى تعريفه بأنه: جسر ممدود على ظهر ومنت جهنم يرُده الجميع؛ الأولون والآخرين، صفاته أدق من الشعر، وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة بسلام، وتزل فيه أقدام أهل النار بقدر أعمالهم. وقد اختلفت آراء العلماء في بعض صفاته، كما اختلفوا فمن يبرون عليه، و ادعى بعضهم أنه طريقان بمنى ويسرى، وقال آخرون أنه يندق ويتسع حسب نور الإنسان أو ضيقه، وأنكر آخرون أن يكون أدق من الشعر، وأحد من السيف وقالوا معنى ذلك راجع إلى يسره وعسره حسب الطاعات والمعاصي،³¹ كما أوله بعضهم بالغامض الخفي دقةً جرياً على العادة بضرب المثال، أو لإسراع الملائكة بتنفيذ أمر الله تعالى واجتيازهم عليه، وقال بعضهم إن معنى أحد وأدق كناية عن شدة المشقة، وحدد بعضهم طوله بثلاثة آلاف سنة، وعلى حافته كالليب مثل شوك السعدان، فتخطف بعضهم وهم الكفار والمنافقون، ومنهم من يتجاوزه كطرف العين، ومنهم كالبرق الخاطف، وبعضهم يجبو، كل بحسب إعراضه أو إقباله على أوامر الله تعالى والبعد عن محرماته.³² وقد أكد الإمام الأشعري ذلك بقوله: "واختلفوا في الصراط: فقال قائلون هو

Bk. Veysi Ünverdi- Mustafa Ünverdi, *Mead ve Ahiret Ahvali, Sistematik Kelam*. Ed. İ. 28

Aslan-O. Demir. S. Öge (İstanbul: Fikir, 2024), 255; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM. Yayınları, 2017), 535.

ينظر: الزمخشري، الكشاف، 4/ 293.

الزمخشري، الكشاف، 3/ 323.

الديو، إبراهيم أحمد، أصول العقيدة الإسلامية، أدلتها وآثارها (اسطنبول، دار النداء، 2023)، 269-270.

ينظر: البيهقوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي، تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013-1434هـ).

197-198. والجنابي، مراد عبد الله برع مهدي، الحوض والصراط والميزان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م/1428هـ)، 158.

والبوطي، كبرى التقنيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، 353. والحنكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، 566.

الطريق إلى الجنة وإلى النار، ووصفوه فقالوا: هو أدق من الشعر وأحد من السيف. وقال قائلون: هو الطريق وليس كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعر ولو كان كذلك لاستحال المشي عليه".³³

أقول: أما القائلون الأوائل فهم من أهل السنة والجماعة وعلى الخصوص الأشعرية، وأما القائلون بالقول الثاني فهم المعتزلة؛ لأن المعتزلة ذهبوا إلى الإقرار والاعتقاد بالصراط، ولكنهم قالوا: إنه الطريق بين الجنة والنار، يضيق على أهل النار، ويتسع على أهل الجنة، إذا راموا المرور عليه، وهذا رأي القاضي عبد الجبار الذي قال في كتابه شرح الأصول الخمسة: "فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازها والمرور به، فمن اجتازها فهو أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار".³⁴ وقد علل سبب إنكاره صفات الصراط بأن تلك الدار ليست بدار تكليف، حتى يصح تكليف المؤمنين وتعرضهم للإيذاء والإيذاء، أو تكليفهم بالمرور على ما هذا سبيله في الحدة والدقة، كما رفض رأي بعض مشايخه الذين قالوا بأن المراد به الأدلة الدالة على الطاعات، والأدلة الدالة على المعاصي؛ لأن فيه حملاً لكلام الله - عز وجل - على ما ليس يقتضيه ظاهره، كما ذهب إلى أن الحكمة من كل هذا؛ لكي يجعل به للمؤمنين مسرة وللكافرين غمماً، وليظهر لطف الله بعباده المؤمنين في هذا الموقف.

أما الشيخ الزمخشري فبالعودة إلى كشافه والنظر في تفسير الآيات التي تتناول الصراط مثل قوله - تعالى -: (وَإِنَّ مِنْكُمْ لِلآلِ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا) [سورة مريم 71/18]. فيجد الباحث أنه يفسر قوله تعالى: " وَإِنَّ مِنْكُمْ التفتات إلى الإنسان، يعضده قراءة ابن عباس وعكرمة -رضى الله عنهما-، وإن منهم. أو خطاب للناس، من غير التفتات إلى المذكور، فإن أريد الجنس كله فمعنى الورد دخولهم فيها وهي جامدة- أي النار جامدة-، فيعبرها المؤمنون وتنهار بغيرهم- أي الصراط-".³⁵

أقول: عند التأمل في تفسيره يجد الباحث أنه فسّر كلمة الورد هنا بورود النار وليس الورد على الصراط، ثم أكد على أن كلمة -منكم- تحتل معنيين إذا كان مراد الله جنس الإنسان كله أي مؤمنه وكافره، فالمؤمنون أيضاً يوردون النار، ولكن النار تكون جامدة، ويدخلونها وهي عليهم برداً وسلاماً، وفسرها أيضاً باحتمال أن يكون المراد منها الحمى التي تصيب الإنسان في الدنيا، ثم أخيراً أورد الرأي الذي يحتل أن يكون المقصود بالورد هو الصراط فقال: "هو الجواز على الصراط، لأن الصراط ممدود عليها".³⁶ وأكد على أن هذا الرأي هو رأي ابن مسعود والحسن وقتادة رضي الله عنهم جميعاً. ورأيه هذا لا يخالف رأي أهل السنة والجماعة.

الآية الثانية: قوله تعالى: (يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُم) [سورة الحديد 12/57]. وقد فسّر علماء أهل السنة والجماعة معنى النور هنا بنور وجوه المؤمنين وهم على الصراط، والشيخ الزمخشري لم يخالفهم في هذا الرأي في تفسيره الكشاف بل فسرها بكلامه التالي: "وإنما قال بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ لِأَنَّ السعداء يوتون صحائف أعمالهم من هاتين الجهتين، كما أن الأشقياء يؤتونها من شمائلهم ومن وراء ظهورهم، فجعل النور

³³ الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، 1430هـ-2009م)، 269.

³⁴ القاضي، شرح الأصول الخمسة، 725-726.

³⁵ الزمخشري، الكشاف، 3/ 34.

³⁶ الزمخشري، الكشاف، 3/ 35.

في الجهتين شعاراً لهم وآية، لأنهم هم الذين بحسناتهم سعدوا وبصحائفهم البيض أفلحوا، فإذا ذهب بهم إلى الجنة ومروا على الصراط يسعون: سعى بسعيهم ذلك النور جنباً لهم ومتقدماً".³⁷

الآية الثالثة: قوله تعالى: (يَوْمَ لَا يُجْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ) [سورة التحريم 8/66]. ولا يجزي: "تعريض بمن أخزاهم الله من أهل الكفر والفسوق، واستحمام إلى المؤمنين على أنه عصمهم من مثل حالهم يسعى نورهم على الصراط أتمم لنا نورنا".³⁸ وهذه أيضاً فسرها بالصراط وأكد على أن المؤمنين يسعى نورهم بين أيديهم وهم على الصراط وهذا هو ما يقوله الأشاعرة من أهل السنة والجماعة.

فإذاً يمكن القول هنا أيضاً بأن ما يقوله بعض الباحثين من أن الشيخ الزمخشري يقترب من أهل السنة والجماعة في آرائه حول السمعيات كلام صحيح ولا غبار عليه.

3.4. الجنة والنار

هما داران أعدهما الله تعالى لعباده، الدار الأولى للنعيم سماها الله باسم الجنة، وهي دار مقام للمؤمنين والمسلمين، ولها مراتب ودرجات، تتناسب مع مستوى أصحاب الإيمان من الرسل والأنبياء، وأصحابهم وأتباعهم من الأولياء والشهداء والصالحين، ثم عامة المسلمين، والدار الثانية للشقاء، وسماها الله بجهنم - أي النار -، وهي مثوى للكافرين والناكرين لوجود الله تعالى، وللجاحدين والمستكبرين عن طاعته وأوامره وعبادته، لهذه الدار أيضاً دركات ومنازل تتناسب مع إجرام المجرمين ومعصية العاصين، وأعدهما الله للثواب وللعقاب.

وعقيدة أهل السنة والجماعة في العصاة من المؤمنين أنهم إذا لم تشملهم رحمة الله وعفوه فإنهم يدخلون النار، ويعذبون فيها على قدر معاصيهم، ثم يتفضل الله عليهم ويخرجهم منها ثم يدخلهم الجنة على ما كان في قلوبهم من الإيمان في دار الدنيا، أي أنهم لا يخلدون في النار، والدليل على أنهم إذا دخلوا الجنة لا يخرجون منها أبداً قوله تعالى: (لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ). [سورة الحجر 48/15]. ذكر الله تعالى ورسوله الكريم العديد من الآيات والأحاديث التي تبين وجود الجنة والنار وصفاتهما، مؤكداً على أنهما حقيقتان ماديتان يتلقاهما الجسد والروح معاً. هذه الحقائق الغيبية تعد جزءاً أساسياً من الإيمان الذي يجب على كل مؤمن التصديق به. وفقاً لأهل السنة والجماعة، الجنة والنار مخلوقتان حالياً ودايمتان. بينما يعتقد بعض المعتزلة والجهمية بأنهما لم يخلقا بعد، وهو ما أشار إليه الشيخ النسفي في بحر الكلام.³⁹

أما مسألة فنائهما فلم يقل بها إلا الجهمية، وقال الشيخ سعد الدين التفتازاني: "وذهب الجهمية إلى أنهما يفنيان ويفنى أهلها، وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع، ليس عليه شبهة فضلاً عن الحجة".⁴⁰ إذا لم يقل بفنائهما المعتزلة؛ لذا سيكون البحث حول ما خالف فيه المعتزلة أهل السنة والجماعة فقط، وهو أنهما ليستا مخلوقتين الآن، وسيكون البحث أيضاً حول هل الشيخ الزمخشري من هؤلاء الذين يقولون بعدم خلقهما الآن أم لا يقول مثلهم؟

³⁷ الزمخشري، الكشاف، 4/ 474.

³⁸ الزمخشري، الكشاف، 4/ 474.

³⁹ Ebu Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, cev. Şerafeddin Gölçük (İstanbul:

Kayıhan Yayınları, 1988), 239

⁴⁰ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، 170.

الآيات الدالة على ذلك:

وقد استدل علماء أهل السنة والجماعة بمجموعة من الآيات والأحاديث الدالة على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن،⁴¹ وأن آل فرعون يعذبون في النار منها:

قوله تعالى: (التَّائِبُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ)، [سورة غافر 46/40]. لقد استدل أهل السنة والجماعة بهذه الآية على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، ويعذب آل فرعون الآن في النار، وينعم الشهداء في الجنة، وقد فسر الزمخشري الآية فقال: "وتقديره: يدخلون النار يعرضون عليها. ويجوز أن ينتصب على الاختصاص غُدُوًّا وَعَشِيًّا في هذين الوقتين يعذبون بالنار، وفيما بين ذلك الله أعلم بحالهم، فإما أن يعذبوا بجنس آخر من العذاب، أو ينفس عنهم. وأشار أيضاً إلى أن "غدوًّا وعشيًّا" قد يُفهم كدلالة على الاستمرارية والدوام، وهذا يستمر حتى قيام الساعة، حيث يُأمر بإدخال آل فرعون إلى أشد عذاب جهنم. ومن خلال تفسيره، يبين الزمخشري أنه لا ينفى وجود النار في الوقت الحالي، بل يقر بذلك، مؤكداً على أن عذاب آل فرعون يحدث الآن، خلال حياتنا الدنيوية، في نار جهنم".⁴² فكلامه هذا يدل على أنه -رحمه الله- لا ينكر وجود النار الآن، بل يعترف بوجودها عندما قال: هذا ما دامت الدنيا. فما دامت الدنيا يعني الآن ونحن في حياة الدنيا يعذب فرعون وآله في نار جهنم.

وقوله تعالى: (وَنَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَانْتُمْ) [سورة الزخرف 77/43]. الآية تفيد البقاء في جهنم وإلى الأبد، وتدل على الخلود الذي لا نهاية له، وقد فسر الشيخ الزمخشري الآية أيضاً بالخلود فقال: "ما كَانْتُمْ لا بتبون. وفيه استهزاء. والمراد: خالدون.."⁴³ وهذا الرأي يوافق رأي أهل السنة والجماعة.

وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا، خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا) [سورة الكهف 108/18]. وهذه الآية من الآيات التي يستدل بها الأشاعرة ومن معهم على خلود أهل الجنة في الجنة، وأن نعيمها باقٍ خالدٌ لا نهاية له. والشيخ الزمخشري أكد على الخلود لأهل الجنة بعد دخولهم إليها حتى لا مطمع عندهم بالزيادة عما عندهم، ولا هم يريدون ما هو أرفع مما عندهم، وهو غاية الوصف فقال في تفسيره لهذه الآية: "ويجوز أن يراد نفى التحول وتأكيدهم بالخلود."⁴⁴

وقوله تعالى: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ، لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) [سورة الزخرف 74/43-75]. وهذه الآية أيضاً يستدل بها الأشاعرة ومن معهم على خلود أهل النار في النار، والزمخشري أيضاً يذهب إلى هذا الرأي فيقول: "لا يُفْتَرُ عَنْهُمْ لا يخفف ولا ينقص، من قولهم: فترت عنه الحمى إذا سكنت عنه قليلاً ونقص حرها. والمبلس: اليأس الساكت سكوت يأس من فرج. وعن الضحاك: يجعل المجرم من نار ثم يرد عليه فيبقى فيه خالدًا".⁴⁵ وهذا أيضاً رأي صريح منه رحمه الله - بخلود أهل النار في النار، وحتى يصل بهم اليأس من الخروج منها إلى درجة السكوت واليأس من الفرج.

وقوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِيهِ النَّارُ هُمْ فِيهَا زُفِيرٌ وَشَهيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ، وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِيهِ الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ

41 الديوب، آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة، 409.

42 ينظر الزمخشري، الكشاف، 4/ 170.

43 الزمخشري، الكشاف، 4/ 264.

44 الزمخشري، الكشاف، 2/ 750.

45 الزمخشري، الكشاف، 4/ 264.

رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُوذٍ) [سورة هود 107/11-108]. وقد استدل أهل العلم بهذه الآية على دوام نعيم أهل الجنة، ودوام شقاء أهل النار. والشيخ الزمخشري أيضاً فسرها بالدوام غير المنقطع فقال: "عَبَّرَ مَجْدُوذٌ غَيْرَ مَقْطُوعٍ، ولكنه ممتد إلى غير نهاية، كقوله هُمْ أَجْرٌ غَيْرٌ مَمْنُونٍ".⁴⁶ ومعلوم أن معنى ممتد إلى غير نهاية يعني الخلود الأبدي.

فيمكن القول: إن الزمخشري يوافق أهل السنة والجماعة في رأيهم في أهل الجنة والنار كونهم خالدون فيهما، وأنهما حسيبان وموجودتان الآن، ولم ينكرهما مثل بعض المعتزلة من أمثال أبو الهذيل الذي يزعم انقطاع حركات أهل الجنة والنار، وأنهم يسكنون سكناً دائماً.⁴⁷ فالخلود في النار معلوم في حق الكافرين بمختلف فئاتهم وأضرابهم، من الملاحدة والمشركين وأهل الكتاب ممن لم يؤمنوا بنبوة ورسالة الرسل أجمعين، أما العصاة من المؤمنين الذين دخلوا النار سيخرجون منها بعد أن يعذبوا بالنار بمقدار سيئاتهم التي لم تغتفر، ولن يخلدوا في النار مهما طال عليهم العذاب.

3.5. رؤية الله تعالى في الآخرة

مسألة رؤية الله تعالى من المسائل التي اختلف فيها أهل السنة والمعتزلة بين مجيز ومنكر لها، فأجازها أهل السنة والجماعة في الدنيا والآخرة، ولكن بلا كيف، وأنكرتها المعتزلة "فقاتلت المعتزلة: لا تجوز الرؤية على الباري بالأبصار".⁴⁸ وقد استدل كل فريق على موقفه بالآيات والأحاديث والعقل والمنطق،⁴⁹ فاستدل أهل السنة بأية سورة القيامة وهي قوله تعالى

الآية الأولى: (وَجُوهٌ يُؤَمِّدُ نَاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) [سورة القيامة 22/75-23]. ولكن -الجبائي- من المعتزلة حمل النظر في الآية على الانتظار،⁵⁰ كمثل جعل (إلى) اسماً بمعنى النعمة، أي أن المعنى عنده: منتظرة نعمة ربها، وأما الشيخ الزمخشري فقد ذهب في تفسيره للآية السابقة إلى رأي عامة المعتزلة حيث فسّر ناطرة بمعنى نظارة، أي منتظرة لما يفعل بها ويمكن تلخيص كلامه على الشكل التالي: النص الذي قدمه الزمخشري يتناول مفهوماً دقيقاً في اللغة العربية والتفسير الإسلامي، يتعلق بالتقديم والتأخير في الجملة للدلالة على الاختصاص والتخصيص، وكيف يمكن أن يشير هذا الاستخدام إلى معاني عميقة في النصوص الدينية. يُظهر النص كيف يمكن للتركيب اللغوي أن يعكس معاني خاصة ومفاهيم معينة، خاصة في سياق النظر إلى الله والتوقع والرجاء في الآخرة. في اللغة العربية، يُعد التقديم والتأخير أداة بلاغية تُستخدم للتأكيد على أهمية عنصر معين في الجملة أو لتخصيص معنى معين له. في النصوص الدينية، يُستخدم هذا الأسلوب للدلالة على الاختصاص والتفرد، كما في الآيات التي تُشير إلى النظر إلى الله أو التوكل عليه. المعنى الذي يُشير إليه النص هو أن المؤمنين في يوم القيامة سيكون لهم شرف خاص بالنظر إلى الله، وهو ما يُعد من أعظم النعيم. هذا النظر

⁴⁶ الزمخشري، الكشاف، 2/ 431.

⁴⁷ ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، 271.

⁴⁸ Bk. Mehmet Şaşa, "Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilâflara Etkisi (Rü'yetullâh Örneği)", *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları -I-*, ed. Alparslan Kartal (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019), 82-120; Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 125.

⁴⁹ الديوب، إبراهيم أحمد، أصول مسائل العقيدة عند المتكلمين في ضوء كتب الحديث التسعة (دمشق: دار طيبة، 2014م-1435هـ)، 383-368.

⁵⁰ Bk. Veysi Ünverdi, "Kadı Abdülcebbar'ın Rüyetullahın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname*, 28/1, 2015, 226-227; Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları 2010), 297 - 331.

ليس بالمعنى الحسي البسيط، بل هو نظر معنوي يدل على الرضا والقرب من الله. يُعبر عن هذا المعنى بأسلوب التقديم في الجملة للدلالة على الاختصاص والتفرد بالنظر إلى الله، مما يُعطي بُعداً روحياً ومعنوياً عميقاً. هذا التحليل يُظهر كيف يمكن للغة أن تُستخدم للتعبير عن مفاهيم روحية ودينية بطرق معقدة ودقيقة، وكيف يمكن للتراكيب اللغوية أن تحمل في طياتها معاني تتجاوز الكلمات المستخدمة لتصل إلى أعماق الفهم الروحي والإيماني.⁵¹

أقول: لقد حاول الزمخشري تلاعباً بالألفاظ في تفسير هذه الآية حتى لا يظهر مخالفته لمذهبه، ففسر "ناظرة" بـ"الانتظار". ولكن ردّ عليه صاحب "الانتصاف على الكشاف" بقوله:

"ما أقصر لسانه عند هذه الآية! يدندن ويطلب في جحد الرؤية، وعندما تأتي آية تفرغ فاه، يصادمها بالاستدلال. لو كان المراد الرؤية، لما انحصرت بتقديم المفعول، فالمتمتع برؤية جمال وجه الله لا يصرف طرفه، ولا يعدل به منظوراً سواه. نشاهد العاشق لا يصرف لحظه عن محبوبه، فكيف بالحب لله إذا أحاطه النظر إلى وجهه الكريم؟ نسأل الله ألا يصرف عنا وجهه، وأن يعيدنا من مزلق البدعة ومزلات الشبهة".⁵²

بل كان يستطيع أن يحمل تقديم المفعول في هذه الآية للاهتمام بذكر المنظور إليه، لأن من أدام النظر إليه نتج عنه نضارة وجوه الناظرين، لا أن يجعلها للاختصاص.

الآية الثانية: قوله تعالى: (لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهُهُمْ قَتْرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [سورة يونس 26/10]. فمعنى الحسنى هنا يعني الجنة، ومعنى كلمة الزيادة: هي النظر لوجهه الكريم كما ذهب إليه أغلب علماء التفسير في تفاسيرهم المعروفة والمشهورة، أما الشيخ الزمخشري فقد ذهب في نهاية دهره للأوجه التي يحتملها تفسير كلمة الزيادة برأي أصحابه المعتزلة؛ فقد فسرها بعدة أوجه منها: بغرفة من لؤلؤ، وفسرها بعشر أمثالها، وفسرها بزيادة المغفرة من الله والرضوان، وبالسحابة من المطر، وبعد كل هذه الأوجه عاد إلى طريقته في التلاعب بالكلمات والألفاظ، فقال: "وزعمت المشبهة والمجربة أن الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى."⁵³ وهو معلوم بأنه يقصد بالمشبهة والمجربة أهل السنة والجماعة، وهذا منه دليل على أنه ينكر رؤية الله تعالى في الآخرة كما ينكرها عامة المعتزلة من قبله مثل القاضي عبد الجبار الذي قال: "ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية."⁵⁴ والذي يزعم أن الخلاف بينهم وبين الأشعرية لا يمكن أن يأتي بفائدة؛ لأن الأشعرية لا يكتفون الرؤية؛ لذا عدّ الكلام معهم في هذه المسألة لغو لا فائدة فيه. أما الشيخ أحمد صاحب الانتصاف على الكشاف فرد عليه بقوله:

"وإن في قوله تعالى على أثر ذلك (وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهُهُمْ قَتْرٌ وَلَا ذِلَّةٌ) مصداقاً لصحة هذا التفسير،—أي فسرها برؤية الله تعالى— فإن فيه تنبيه على إكرام وجوههم—يعني أهل السنة— بالنظر إلى وجه الله تعالى فجدير بهم أن لا يرهق وجوههم قتر البعد ولا ذلة الحجاب، عكس المحرومين المحجوبين—يعني المعتزلة— فإن وجوههم مرهقة بقتر الطرد وذلة البعد. نسأل الله الكفاية. فأولئك يغشى وجوههم أنوار المشاهدة، وهؤلاء يغشى وجوههم كقطع الليل المظلم، منهم شقي وسعيد".⁵⁵

51 ينظر الزمخشري، الكشاف، 4/ 662.

52 أحمد، الانتصاف على الكشاف، 4/ 662.

53 الزمخشري، الكشاف، 2/ 342.

54 القاضي، شرح الأصول الخمسة، 224.

55 أحمد، الانتصاف على الكشاف، 2/ 342.

وهذا من الحق فمن أجاز رؤية وجه الله للمؤمنين حَقَّقَ له أن يترسم على وجهه وأصحابه أنوار مشاهدته -جل جلاله- ومن نفى عن المؤمنين رؤيتهم لوجهه الكريم حري أن يحرم هو وكل من على شاكلته من تلك الأنوار ويقابل بالظلمة والعتمة والعياذ بالله تعالى.

الآية الثالثة: قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ فِي سِوَةِ الْأَعْرَافِ [143/7]، وهذه الآية من الآيات التي يحتج بها المعتزلة على نفي الرؤية؛ لأنهم فسروا (لَنْ) للتأييد،⁵⁶ وقد قال الزمخشري بما أيضاً وفسرها بقوله: "فإن قلت: ما معنى لَنْ؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه «لا»، وذلك أن «لا» تنفي المستقبل. تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً. والمعنى: أنّ فعله بنا في حالٍ".

أقول: من يراجع تفسير الزمخشري لهذه الآية سوف يجده كيف أنه يحاول بكل الطرق والوسائل أن يقحم مذهبه الكلامي الاعتزالي في تفسيره، وأن يطعن في أهل السنة والجماعة خاصة الأشعرية منهم، وقد سلك مسلك المعتزلة فأنكر رؤية الله في الدنيا وفي الآخرة أيضاً. وقد رد أهل السنة على المعتزلة في هذه المسألة بأن موسى عليه السلام طلب الرؤية في الدنيا، ومعلوم أن أهل السنة أيضاً ينفون رؤية وجه الله تعالى في الدنيا، ولكنهم يثبتونها في الآخرة كما في قوله تعالى: (وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَجَمَا نَاطِرَةٌ) [سورة القيامة 22/75-23].

الآية الرابعة: وهي قوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) [الأنعام 6/103]، ومذهب أهل السنة في تفسيرهم لهذا الآية أن بعض الأبصار لا ترى الله تعالى وهم الكفار، أما المؤمنون بالله تعالى فهم يرونه، ودليلهم قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى رجا ناطرة) وأما المعتزلة فجعلوا هذا الآية والآيات الأخرى الدالة على رؤية الله تعالى من المشابهات؛⁵⁷ وكأني بهم ينكرون الاعتراف بالرؤية ضمناً لا تصريحاً، وقد فسرها الزمخشري بالإحاطة، أي لا يحيطون بالله تعالى، وفسرها بالجهة فقال: "البصر: هو الجوهر اللطيف الذي ركبته الله في حاسة النظر، به تدرك المبصرات. فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً.⁵⁸ أي لا يمكن رؤية الله تعالى؛ لأنه لا يمكن أن يكون في جهة معينة، ولا يمكن جعله في حيزٍ، أو يفهم منه أن الرائي إذا أراد أن يرى الله تعالى فسوف يكون في مقابلة المرئي، وهذا منهي في حق الله تعالى، لكن الأشعرية قالوا: هذه دعوى باطلة؛ لأن "الرؤية قوة يجعلها الله في خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئي، ولا كونه في جهة وحيز ولا غير ذلك."⁵⁹

يتضح أن الشيخ الزمخشري لم يتوافق مع أهل السنة والجماعة حول إمكانية رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، متبنياً موقف مذهبه الاعتزالي بنفي هذه الإمكانية، مستنداً إلى حجج ضعيفة لا تسهم في النقاش العلمي. رغم ذلك، يُعتبر قريباً من أهل السنة في مسائل السمعيات والغيبيات، مع عدم تطابقه التام معهم في جميع المواقف، مما يعكس تعقيد العلاقة بين المذاهب الإسلامية وتفسيراتها..

⁵⁶ الديوب، أصول مسائل العقيدة عند المتكلمين في ضوء كتب الحديث التسعة، 381.

⁵⁷ Bk. Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (Aralık 2017), 43-80; Mehmet Şaşa, *Kelâm'da Müteşâbihler: Haberî Sıfatlar Ekseninde Mukâyeseli Bir İnceleme* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 19-139. Veysi Bk. Veysi Ünverdi, "Kelami Bir Problem Olarak Rüyettullah Meselesi", *IV Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, (2018).518-530.

⁵⁸ الزمخشري، الكشاف، ج2/52.

⁵⁹ الباجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص129.

الخاتمة وأهم النتائج

فإن البحث حول مواقف الزمخشري من بعض المسائل العقديّة قد أسفر عن نتائج مهمة تبرز موقعه الفكري بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة. وقد نتج البحث على عدة نتائج مهمة ومنها:

أولاً: يتضح أن الزمخشري لم يبنَ موقف المعتزلة فيما يخص عذاب القبر وسؤاله، ما يعكس استقلالية فكره وتمسكه بما يرى من الأدلة العقلية والنقلية الصحيحة. من جهة أخرى، يؤكد الزمخشري على مواقف تتوافق مع أهل السنة والجماعة، مثل الإيمان بنشر صحائف الأعمال والحساب يوم القيامة، والقول بالبعث وحشر الأجساد، معتمداً في ذلك على الدليل العقلي كأساس للإيمان.

ثانياً: فيما يتعلق بالصراف، لم ينكر الزمخشري وجوده أو صفاته، بل قدم تأويلاً رمزياً للورود عليه بما يتوافق مع منهجه في التأويل. هذه المواقف تعكس محاولة الزمخشري للجمع بين النصوص الدينية والدليل العقلي

ثالثاً: يشترك الزمخشري مع أهل السنة والجماعة في الإيمان بخلود أهل الجنة والنار ووجودهما الحسي الآن، مخالفاً بذلك بعض مواقف المعتزلة. ومع ذلك، يتفق مع المعتزلة في إنكار رؤية الله تعالى في الآخرة بالابصار، مما يدل على تعقيد وتنوع مواقفه العقديّة. إن القول بأن الزمخشري قريب من أهل السنة والجماعة في بعض المسائل العقديّة لا ينفي استقلالته الفكرية ومحاولته لتقديم تفسيرات تجمع بين العقل والنقل بطريقة متوازنة.

يرز عمل الزمخشري في كتابه *الكشاف* في بيان كيفية تناوله لقضايا السمعيات في العقيدة الإسلامية، حيث يمكن تقييم منهج الزمخشري وطريقته في السمعيات ضمن إطار فكر المعتزلة بشكل خاص. فهو يولي اهتماماً كبيراً للحجج العقلانية والمنطقية التي يستخدمها لمعتزلة، وفي الوقت نفسه يهتم أيضاً بالتفسيرات المبنية على النقل أي الوحي الخاصة بأهل السنة والجماعة. وهذا المنهج الثنائي يجعل طريقته في تناول موضوعات السمعيات طريقة فريدة من نوعها.

وأحد أهم السمات البارزة في منهجية الزمخشري في السمعيات هو تحليله العميق للغة وسياق آيات القرآن. في كتابه *الكشاف*، حيث يقوم بتحليل لغوي وبلاغي للآيات، مع مراعاة العناصر الأساسية للآيات. وهذه التحليلات في حقيقتها تثرى تفسيره للقرآن وتساعد في إظهار معاني أكثر عمقاً. على سبيل المثال، عندما يتناول الزمخشري مواضيع مثل حياة الآخرة، والجنة والنار، لا يقتصر على النظرة الإيمانية فقط، بل يناقش هذه الموضوعات ضمن إطار عقلي وفلسفي أيضاً. هذا يظهر تبنيه لمبدأ "التوافق بين العقل والنقل" الذي يستخدمه المعتزلة كشعار لها. خصوصاً في تفسير الآيات المتعلقة بالآخرة، يتجاوز الفهم التقليدي ليدعم هذه الموضوعات بالاستدلال العقلي والاستنتاجات المنطقية.

ونقطة أخرى يُشدد عليها الزمخشري في منهجيته هي السياقية في التفسير. يأخذ بعين الاعتبار أسباب نزول الآيات والخلفية التاريخية، موضعاً مكانة وأهمية كل آية ضمن سياق الوحي. هذه الطريقة تجعل منهج الزمخشري في معالجة موضوعات السمعيات أكثر شمولية؛ لأنه لا يتناول معاني الآيات فحسب، بل يبحث أيضاً في أسباب النزول وكيفيةها. ويُعتبر منهج الزمخشري في السمعيات منهجاً رائداً في الدراسات الإسلامية. وهو ظاهر بشكل واضح في كتابه *الكشاف* والذي يعبر عن وجهات نظر المعتزلة بشكل خاص.

المصادر

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق: إحسان عباس. 7 مجلدات. بيروت: دار صادر، 1994.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي. *لسان العرب*. الحواشي: للبايزجي وجماعة من اللغويين. 10 مجلدات. بيروت: دار صادر، 1414.

- الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: أحمد جاد. 2 مجلد. القاهرة: دار الحديث، 2000.
- البيجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي. تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد. تحقيق: إبراهيم أبو العينين. المنصورة: دار الفضيلة ودار الهدى، 2006.
- التلمساني، شرف الدين بن التلمساني. شرح معالم أصول الدين للإمام الفخر الرازي، تحقيق: نزار حمادي. بيروت: دار مكتبة المعارف، 2011.
- التهانوي، محمد علاء بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، إسطنبول: دار الكتب العلمية، 2013.
- الجنابي، مراد عبد الله برع مهدي. الحوض والصراف والميزان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري. مفاتيح الغيب التفسير الكبير، 32 مجلد، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981..
- الصلابي، علي محمد محمد، الإيمان باليوم الآخر فقه القادوم على الله، بيروت: دار المعرفة، بيروت، 2010.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي أبادي. شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 2010.
- حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، دمشق: دار القلم، 2012.
- ابن المنير، أحمد ابن المنير الإسكندري. الانتصاف من الكشاف، القاهرة: دار الريان، القاهرة، 1987.
- ابن خلدون، ولي الدين بن عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد بن الدرويش، 2 مجلد. دار يعرب، 1425.
- البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي. كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دمشق: دار الفكر، 2013.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، 5 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تحقيق: محمد مصعب بدرالدين كلثوم. اسطنبول: دار الهاشمية، 2021م.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي. معجم الأدياء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- الديوي، إبراهيم أحمد الديوي. آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة. دمشق: دار المقتبس، 2018.
- الديوي، إبراهيم أحمد الديوي. أصول مسائل العقيدة عند المتكلمين في ضوء كتب الحديث التسعة. دمشق: دار طيبة، 2014.
- الديوي، إبراهيم أحمد الديوي. أصول العقيدة الإسلامية أدلتها وآثارها. اسطنبول: دار النداء، 2023.
- الديوي، إبراهيم أحمد الديوي، أثر تدريس الأسس الاعتقادية في السلوك والأخلاق، مجلة أرتقلو أكاديمي، العدد 1/2 لعام 2014.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي. الأعلام، دار العلم للملايين، 2002.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (مع الكتاب حاشية (الاتصاف فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري، وتخرّيج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦.
- الأشعري، علي ابن إسماعيل أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: عبد العزيز عز الدين، السيروان، بيروت: 1987.
- الصابوني، نور الدين البخاري، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق: فتح الله خليف، الاسكندرية: دار المعارف، 1969.
- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكة المكرمة: دار التربية والتراث.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله محمد الخليفي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤ م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني إمام الحرمين. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1992.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. "İbnu's-Semmâk (öl. 799)", *İslam'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*. Ed. Mehmet Azimli- Özden Kanter. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2021.
- Akman, Mustafa. "Kelâm Perspektifinden Kıyâmet Alâmetlerinin Mahiyeti". *İslâmî Araştırmalar* 32/1 (2021), 190-214. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/@makman.6491>.
- Beycuri, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şafii. *Tehfetü'l-Murid Şerh Cevheretü't-Tevhid*. 6. Baskı. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Beydâvî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil I-V*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, 1418.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa. *İ'tikad ve el-Hidaye ila Sabil er-Reşad*. çev. İbrahim Ebu'l Aynayn. 2. Baskı. Mısır: Dar el-Fazila ve Darü'l-Huda, 1427-2006.
- Butî, Muhammed Said Ramazan. *Evrensel Kesin Bilgilerin En Büyüğü Yararı'nın Varlığı ve Yaratılmışın Görevi*. 33. Baskı. Şam: Darü'l-Fikr, 1434/2013.

- Cenabî, Murat Abdullâh. *Mehdi, Havz ve Sırat ve Mizan*. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Dibevî, İbrahim Ahmed. *Hadis Kitapları Işığında Kelamcılarının Akide Meselelerinin Temelleri*. Şam: Daru'l Tayba, 1435/2014.
- Dibevî, İbrahim Ahmed. *İmam Nevevî'nin Akide Meselelerindeki Görüşleri*. Şam: Darü'l-Muktabas, 1439/2018.
- Dibevî, İbrahim Ahmed. *İslami Akidenin Temelleri Delilleri ve Etkileri*. İstanbul: Darü'n-Nida, 2023.
- Eş'arî, Ali b. İsmail, Ebu'l Hasan. *Müslümanların Makaleleri ve Namaz Kılanların İhtilafları*, çev. Ahmed Cad. Kahire: Darü'l-Hadis, 1430/2009.
- Habenka, Abdurahmân Hasan el-Meydanî. *İslami Âkide ve Temelleri*. 16. Baskı. Şam: Darü'l-Kalem, 1433/2012.
- Hamavî, Şihabeddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah er-Rumi. *Edebiyatçılar Sözlüğü Erib'in Edebiyatçıyı Tanıma Yolculuğu*. çev. İhsan Abbâs. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1414- 1993.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Abdullah b. Muhammed ed-Derviş. Şam: b.y. 1425.
- İbn Hallikân, Ebu'l Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebu Bekir İbn Halkan el-Bermeki. *Vefayat el-A'yan ve Enba' Abna' ez-Zaman*. çev. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'l-Sadr, 1994.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mekrim b. Ali, Ebu'l Fazl, Cemalüddin. *Lisanü'l Arab*, 3. baskı, Beyrut: Darü's-Sadr, 1414.
- Kâdî, Abdulcabbâr b. Ahmed b. Abdulcabbâr el-Hemedani el-Esedî Ebadî. *Beş Temel Prensibin Şerhi*, çev. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (Aralık 2017), 43-80.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları 2010.
- Murad, Shavish. "The Jurisprudential Rooting Of Imam Al-Zamakhshari, Bütün Yönleriyle Zemaşerî". *Cumhuriyet Üniversitesi*. ed. Ömer

- Aslan ve Hasan Özal. (Sivas: 2023), 2/223- 233. <https://www.scribd.com/document/683263462/Zemahşerî-Feri-Sempozyumu-Ozet-Kitapçığı>.
- Osman, Abdulbari Aziz. "The Jurisprudential Rooting Of Imam Al-Zamakhshari, Bütün Yönleriyle Zemahşerî". *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi*. ed. Ömer Aslan ve Hasan Özal. Sivas: 2023, 2/193- 200. <https://www.scribd.com/document/683263462/Zemahşerî-Feri-Sempozyumu-Ozet-Kitapçığı>.
- Pezdevî, Ebu Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. cev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin et-Teymi Fahreddîn. *Mefâatihü'l-Gayb Tefsirü'l-Kebîr*. 3. Baskı. Beyrut: Darü'l-İhya, 1420.
- Sallabî, Ali Muhammed Muhammed. *Ahirete İman Allah'a Kavuşmanın Fıkhi*. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-Maarife, 1431/2010.
- Şaşa, Mehmet. "Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilâflara Etkisi (Rü'yetullâh Örneği)", *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları -I-*, ed. Alparslan Kartal. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019.
- Şaşa, Mehmet. *Kelâm'da Müteşâbihler: Haberî Sıfatlar Ekseninde Mukâyeseli Bir İnceleme*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Şenyayla, Gencal. "The Jurisprudential Rooting Of Imam Al-Zamakhshari, Bütün Yönleriyle Zemahşerî". *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi*. ed. Ömer Aslan ve Hasan Özal. Sivas: 2023, 288- 296. <https://www.scribd.com/document/683263462/Zemahşerî-Feri-Sempozyumu-Ozet-Kitapçığı>.
- Telmesanî, Şerafeddin. *İmam Fakhr er-Razi'nin Usulüddin'in İşaretleri Şerhi*. çev. Nizar Hamadî, 1. Baskı. Beyrut- Lübnan: Darü'l-Maarif, 1432/2011.
- Ünverdi, Mustafa. *Ahirete İman: Kabir Hayatı ve Kıyamet, İslam İnanç Esasları*. ed. İbrahim Aslan-Orhan Şener Koloğlu. Ankara: Nobel, 2022.
- Ünverdi, Veysi- Ünverdi, Mustafa. *Mead ve Ahiret Ahvali, Sistematik Kelam*. Ed. İshak Aslan - Osman Demir - S. Öge, İstanbul: Fikir Yayınları, 2024.

- Ünverdi, Veysi. *Kelami Bir Problem Olarak Rüyetullah Meselesi*. IV Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kong. Mardin 2018, 518-530. <https://isamveri.org/pdfdrq/G00419/2018/2018>.
- Ünverdi, Veysi. "Kadı Abdülcebbar'ın Rüyetullahın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname*. 28/1, 2015. 201-245. <https://oaji.net/articles/2015/1607-1430351458>.

İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* İsimli Eseri (Tahkik ve Çeviri)

Ömer ERGÜL

Dr. Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı

Dr. Res. Asst., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam
Kütahya, Turkey
omer.ergul@dpu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4563-5742

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Mart / May 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran/ June 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 475-528.

Atıf / Cite as: Ergül, Ömer. "İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* İsimli Eseri (Tahkik ve Çeviri) [Nazîre to Ibn Sînâ's *al-Qaşîdah al-'Aynîyah*: Shams al-Dîn al-Samarqandî's *Sharh al-Qaşîdah al-Rûhâniyah* (Taḥqîq and Translation)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 475-528.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1445875>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Nazîre to Ibn Sînâ's *al-Qaşîdah al-'Aynîyah*: Shams al-Dîn al-Samarqandî's
Sharḥ al-Qaşîdah al-Rûḥânîyah
(Taḥqîq and Translation)**

Abstract

Muhammad b. Ashraf al-Samarqandî (d. 722/1322) is an important Islamic scholar who lived in the late thirteenth and first quarter of the fourteenth centuries. He is known for his works in mathematics, astronomy, logic and theology. Samarqandî placed special emphasis on the topic of the soul which is one of the important common issues of theology, philosophy and mysticism. In his work titled *Ilm al-Āfâq wa'l-Anfus*, he comprehensively addressed the human's physical and spiritual structure. Samarqandî also focused on this topic in his theological works and he demonstrated this aspect by writing a commentary on Ibn Sînâ's (d. 428/1037) soul ode, *al-Qaşîdah al-'Aynîyah*. This commentary is also valuable as it forms part of the series of commentaries on Ibn Sînâ's soul ode. His most special work on this subject is the poem *al-Qaşîdah al-Rûḥânîyah* which he wrote as a response to Ibn Sînâ's aforementioned ode, along with the commentary he wrote on this text. This work was previously published by Alî Muḥaddis based on a single manuscript. In this edition of the work, it is stated that only the poetic text belongs to Samarqandî. It is noted in the mentioned publication that the author of the commentary written on the work is unknown. However in this study, it is proven with evidence that both the poetic text and the commentary belong to Samarkandi. Additionally, some errors in the previous publication have been corrected with this edition, which was made using reliable manuscripts.

In this concise work, Samarqandî presents a synopsis of his views on the theory of the soul. In this context, the treatise addresses the following topics: the nature of the soul, its relationship with the body, its faculties, the competencies it grants to the body, its own processes of perfection, its role as a mirror to the manifestations of God Almighty, and its capacity to be a source of extraordinary events such as miracles and acts of divine grace. In both *al-Qaşîdah al-'Aynîyah* and *al-Qaşîdah al-Rûḥânîyah* the soul is symbolised by a bird that descends from the higher realms to the body. Expressions such as "coming" and "descending" which are characteristic of physical entities, appear to be contradictory to Ibn Sînâ's theory which posits the soul as an abstract entity. Aware of this,

Samarqandî in his commentary on Ibn Sînâ's work, highlighted the necessity of interpreting these expressions in a manner consistent with Ibn Sînâ's theory. From the perspective of Samarqandî who regards the soul as a subtle substance residing in the body, such expressions pose no problem. Conversely, Ibn Sînâ highlights the challenge of providing a satisfactory explanation for the souls that lose contact with the body before completing their perfection. However, he does not provide a solution to this significant issue. In contrast, Samarqandî structured his treatise around this issue. He focuses largely on how the soul could attain perfection while being closely connected with the body. Samarqandî offers an explanation of the process of the soul's perfection, which is based on three pillars: asceticism, worship, and moral development. This represents the point at which Samarqandî integrated Sufi discourse into his theory, under the influence of Ibn Sînâ. The primary figure shaping Samarqandî's theory of the soul is also Ibn Sînâ. Fakhr al-Dîn al-Râzî's (d. 606/1210) criticism of Ibn Sînâ and Naşîr al-Dîn al-Tûsî's (d. 672/1274) defense of Ibn Sînâ led Samarqandî to adopt a position between these two figures. By considering the views of these three scholars, Samarqandî sought a balanced approach between philosophy and theology. He incorporated certain elements into his theory to benefit from the explanatory power of Ibn Sînâ's abstract theory of the soul. Fundamentally however he maintained the sensitivities of the general theological line, which holds that no abstract entity can exist apart from God. This study consists of three sections. In the first section, an overview of Samarqandî's theory of the soul is presented and the relevance of the content of *Sharh al-Qaşîdah al-Rûhânîyah* within this context is examined. Subsequently the similarities and connections between this text and *al-Qaşîdah al-'Aynîyah* are examined. The next stage of the study addresses the naming of the text and commentary their attribution to Samarqandî, the manuscripts and the methodology employed in the critical analysis of the work. The second part of the study is devoted to the critical edition of *Sharh al-Qaşîdah al-Rûhânîyah*. The third part includes the Turkish translation of the work.

Keywords: Kalâm, Soul, Nafs, Samarqandî, Ibn Sînâ

**İbn Sînâ'nın el-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye İsimli Eseri
(Tahkik ve Çeviri)**

Öz

Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (öl. 722/1322) on üçüncü yüzyıl sonlarında ve on dördüncü yüzyıl ilk çeyreğinde yaşamış önemli bir İslâm âlimidir. Matematik, astronomi, mantık ve kelâm alanında yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Semerkindî kelâm, felsefe ve tasavvufun önemli ortak meselelerinden olan nefis konusuna özel önem vermiştir. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs* isimli eserinde insanın bedensel ve ruhsal yapısını bütünlüklü bir şekilde ele almıştır. Kelâm eserlerinde de bu konu üzerinde duran Semerkindî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) ruh kasidesi olan *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'ye yazdığı şerhle bu yönünü göstermiştir. Bu şerh, İbn Sînâ'nın ruh kasidesi üzerine yapılan şerh halkasının bir parçası olması bakımından da değerlidir. Onun bu meseledeki en özel çalışması İbn Sînâ'nın zikri geçen kasîdesine nazîre olarak kaleme aldığı *el-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* ve yine bu metin üzerine yazdığı şerhidir. Daha önce Ali Muhaddis tarafından tek bir nüshası esas alınarak neşredilmiş olan eserin yalnız manzum metninin Semerkindî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Zikredilen neşirde eser üzerine yazılmış olan şerhin sahibinin ise bilinmediği belirtilmiştir. Bu çalışmada hem manzum metnin hem de şerhin Semerkindî'ye aidiyeti delilleriyle ispat edilmektedir. Ayrıca güvenilir nüshalar üzerinden yapılan bu yayınlara önceki neşirdeki bazı hatalar da giderilmiştir. Semerkindî bu muhtasar eserde nefis teorisine dair görüşlerinin bir hulâsasını sunmuştur. Soyut nefis teorisine karşılık Semerkindî, latif bir cisim olarak nefis anlayışını benimsemiştir. Bu kapsamda risâlede nefsin mahiyetine, bedenle ilişkisine, yetilerine, bedene kazandırdığı yetkinliklere, kendi yetkinleşme süreçlerine, Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerine ayna oluşuna, mucize ve kerâmet gibi olağanüstü hadiselerle kaynaklık edişine yer verilmiştir. Hem *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* hem de *el-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*'de nefis, yüksek âlemlerden bedene gelen bir kuşla sembolize edilir. Nefsin soyut bir varlık olduğunu düşünen İbn Sînâ için gelme, inme gibi cisimsel varlıklara has ifadeler, soyut nefis teorisine çelişik durmaktadır. Bunun farkında olan Semerkindî, bu eser üzerine yazdığı şerhte o ifadeleri İbn Sînâ'nın teorisine uygun bir şekilde yorumlamanın gerekliliğine işaret etmiştir. Nefsi bedende yerleşik latif bir cisim kabul eden Semerkindî açısından değerlendirildiğinde bu tür ifadelerin hiçbir

sakıncası bulunmaz. Diğer taraftan İbn Sînâ yetkinleşmeyi tamamlamadan bedenle irtibatı kopan nefislere dair tatmin edici bir açıklama yapmanın zorluğuna işaret etmiş ama böylesi önemli bir sorunu yanıtsız bırakmıştır. Semerkandî ise adeta bu sorunu esas alarak risâlesini şekillendirmiştir. O, büyük oranda nefsin bedenle iç içeyken nasıl yetkinleşebileceği üzerinde durmuştur. Semerkandî zühd, ibadet ve ahlaklanma şeklinde üç ayağı olan nefsin yetkinleşme sürecine dair bir açıklama sunar. Bu açıklama, Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın da etkisiyle tasavvufî söylemi teorisine entegre ettiği alanı oluşturur. İbn Sînâ aynı zamanda Semerkandî'nin nefis teorisini şekillendiren başat isimdir. Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) İbn Sînâ eleştirileri ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) İbn Sînâ savunusu Semerkandî'nin bu isimler arasında bir yol benimsemesini sağlamıştır. Bu üç ismin görüşlerini dikkate alarak felsefe ve kelâm arasında insafî bir yol tutturmaya çalışan Semerkandî, İbn Sînâ'cı soyut nefis teorisinin açıklama gücünden yararlanmak maksadıyla bazı öğeleri teorisine katmıştır. Temelde ise onun Allah'tan başka soyut varlık olamayacağını düşünen genel kelâmî çizginin hassasiyetlerini muhafaza ettiği görülmektedir. Bu çalışma üç bölümden oluşur. Birinci bölümde öncelikle genel hatlarıyla Semerkandî'nin nefis teorisine temas edilecek ve *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhânîyye*'nin içeriğinin ilgili bağlamdaki yeri incelenecektir. Daha sonra metnin *el-Kasîdetü'l-Aynîyye* ile benzerlik ve bağlantılarına odaklanılacaktır. Bir sonraki aşamada metin ve şerhin isimlendirilmelerine, Semerkandî'ye aidiyetlerine, nüshalarına ve eserin tahkikinde izlenen yöntemeye yer verilecektir. Çalışmamızın ikinci bölümü ise *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhânîyye*'nin tahkikli metnine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise eserin Türkçe tercümesi yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ruh, Nefs, Semerkandî, İbn Sînâ

Giriş

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (öl. 722/1322) nefis teorisi, İbn Sînâ (öl. 428/1037) sonrası dönemde, mücerred nefis teorisinin kelâmcılar arasında kabul görmeye başladığı bir zamanda şekillenmiştir. Semerkandî, nefsin bir "cism-i latîf" olduğunu iddia eden klasik kelâmî görüşü benimsemiştir. O İbn Sînâ'cı mücerred nefis teorisinin

imkanlarından da yararlanarak açıklamasını zenginleştirmiştir. Semerkandî'nin felsefî nefis teorisinden alıntılıyıp kendi sistemine entegre ettiği hususlar şunlardır: Ruhsal ve bedensel yetkinlikler öğretisi, nazarî-amelî akıl ayrımı, iç duyular nazariyesi, keramet ve mûcize gibi durumların nefsin tabiatındaki potansiyel güçle açıklanması, olağanüstü hadiselerin çeşitli tabîî fenomenlere benzetilerek izah edilmesi.¹

Semerkandî'nin nefis teorisine dair görüşlerini şekillendiren başat isim İbn Sînâ olmuştur. Mücerred nefsin mahiyetine ilişkin tartışmalar, husûl ve temessül kavramları merkezli bilgi anlayışı gibi meselelerde karşısına aldığı İbn Sînâ, peygamberliğin, velayetin, mûcize ve kerametın rasyonel bir dille izah edilmesi noktasında onun üzerinde ciddi etki bırakmıştır. Semerkandî, İbn Sînâ'nın eleştirel okumasını Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) üzerinden yapmıştır. İbn Sînâ'ya yönelttiği birçok itirazda Râzî'nin eleştirilerini olduğu gibi tekrar etmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmında Râzî'nin tenkitlerini haksız ya da kusurlu bulan Semerkandî'nin, Nasîrüddîn et-Tûsî (öl. 672/1274) üzerinden Râzî'nin itirazlarını süzgeçten geçirdiğini söyleyebiliriz.²

1. Semerkandî'nin Nefis Teorisi Bağlamında Eserin Önemi ve Muhteva Analizi

Semerkandî'ye göre nefis, insanın *ben* diye işaret ettiği zatını temsil eden,³ bedenden ayrı latîf bir cisimdir. Bu latîf cisim, bedene yayılmış bir şekilde bulunur. Semerkandî bu durumu *sereyânî hulûl* olarak ifade eder. Semerkandî'ye göre nefsin bedende yer tutuşu, tıpkı ateşin közde, susam yağının susamda ve gül suyunun gülde bulunuşu gibi iç içe geçme şeklindedir. Semerkandî'nin nefsi latîf bir cisim olarak kabul etmesi, Allah'tan başka soyut varlık kabul etmeyen kelâmcıların genel tavrını yansıtmaktadır. Nefsi nûrânî veya rûhânî bir varlık olarak niteleyen Semerkandî, onu meleklerle aynı öze sahip bir varlık kabul eder. Bu görüş,

¹ Ömer Ergül, *Şemseddin Semerkandî'de Nefis Teorisi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 154.

² Ergül, *Şemseddin Semerkandî'de Nefis Teorisi*, 154.

³ Nefsin "ben" diye işaret edilen şey olması hakkında bazı itirazlar için bk. Sadrüşşeria, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, Thk. Muhammed Ay-Mustafa Borsbuğa, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 361-366.

Semerkandî'nin tüm âlemin ya kesîf ya da latîf cisimlerden meydana geldiği iddiasıyla da uyumludur.⁴

Semerkandî, nefsin bedene yerleşmiş olsa da ikisi arasındaki ilişkinin yönetici ve yönetilen ilişkisi olduğunu savunur. Beden, nefs sayesinde yetkinliklerini kazanırken, nefs de beden aracılığıyla yetkinleşir. Bedenin selameti, düzeni ve güvenliği gibi yetkinlikleri, yöneticisi olan nefsin idaresi ile sağlanır. Nefs ise bedeni kullanarak idrâk, tefekkür ve tedbir gibi yetkinliklerini açığa çıkarır. Bu yetkinleşme açıklaması, Semerkandî'nin İbn Sînâ'dan etkilenimle sistemine kattığı unsurlardan biridir.⁵

İbn Sînâ gibi bazı düşünürler, nefslerin mahiyetçe bir olduğunu ve bireyselleşmek için bedene ihtiyaç duyduğunu savunarak bedeni nefsin varlık şartı olarak kabul etmiş ve nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini öne sürmüşlerdir.⁶ Semerkandî ise harici varlığı olan her şeyin mahiyeti gereği bir taayyüne sahip olduğunu savunarak bireyselliği nefsin mahiyetine bağlamıştır. Bu durum, Semerkandî'nin nefislerin mahiyetçe farklı olduğuna inandığını göstermektedir. Dolayısıyla Semerkandî'ye

⁴ Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 203, 280, 282, 290, 436; a.mlf., "el-Maârif fi şerhi's-Sahâif", *"Kitâbü'l-Maârif fi şerhi's-Sahâif, Te'lîf: Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Tahkik ve Dirâse"* Başlıklı Tez Çalışması İçinde, thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylık (Amman: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Kısmu Usûli'd-Dîn, 2012), 184, 226, 240-244, 316, 320; Şemsüddîn es-Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs [Alem ve İnsan]*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 77-78, 119, 327, 379-383; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", *"Şemsüddîn es-Semerkandî ve el-Envârü'l-ilâhiyye Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili"* İsimli Yüksek Lisans Tezi İçinde, thk. Selami Yanmaz (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022), 56-58; a.mlf., "el-Mu'tekadât", *"Şemsüddîn es-Semerkandî ve El-Mu'tekadât Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili"* Başlıklı Yüksek Lisans Tezi İçinde, thk. Fatih Köksal (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2023), 127.

⁵ Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 379.

⁶ İbn Sînâ, *Nefsîn Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 100-103.

göre nefsin var olmak ve tabii belirlenim kazanmak için bedene ihtiyacı yoktur.⁷ Nefsin varlığa gelişi hakkında net açıklamalar yapmamış olan Semerkandî'nin bazı ifadelerinden hareketle, nefsin bedenden önce bir varlığa sahip olduğunu savunan kelâmcıların genel kanaatine meyilli olduğunu söyleyebiliriz.⁸

Nefsin soyut bir varlık olduğu fikrini savunanlar, bu tezi genel olarak nefsin soyut ve aklî olan basit suretlere mahal olmasıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu ilişki, "İdrâk edilen şeyin suretinin idrâk edende husûlü" şeklinde tanımlanan idrâk anlayışına dayanmaktadır. İdrâk ve bilginin bedîhî kavramlar olduğunu savunan Semerkandî, onları tanımlamaya girişmek yerine, Râzî'nin İbn Sînâ'cı idrâk anlayışına yönelttiği eleştiriler ve Tûsî'nin İbn Sînâ'cı idrâk teorisini yorumlayışından da etkilenerek idrâkle ilgili yeni bir söylem geliştirmiştir. Semerkandî'ye göre idrâk *husûl* değil *vusûl*dür. Yani idrâk eden öznenin, manaya ulaşma ya da erişmesinden ibarettir. Daha açık ifadeyle, nefsin akıl gücü (basîre) bir manaya iliştiğinde nefis de ona ulaşmış ve idrâk etmiş olmaktadır. Soyut nefis taraftarlarının nefsin mücerred bir cevher oluşunu gerekçelendirmek için kullandıkları *husûl*, *temessûl* ya da *intibâ* gibi bilgi tanımına dayalı bütün argümanlar, Semerkandî tarafından idrâkin *vusûl* olduğu gerekçe gösterilerek reddedilmeye çalışılmıştır.⁹

Soyut nefis taraftarları, cisimsel niteliklerden ayrı düşünilemeyen tikel suretlerin mücerred nefste bulunamayacağını savunmuşlardır. Bu görüşe karşı çıkan Semerkandî ise nefsin *latîf bir cisim* olduğunu ve idrâkin *manaya ulaşmaktan ibaret* olduğunu savunmuştur. Semerkandî'ye göre nefis hem tümelin hem de tikelin doğrudan bilgisine sahiptir. Tikel olanın

⁷ Semerkandî, *es-Sahâif*, 282-284; a.mlf., "el-Maârif", 241-242.

⁸ Semerkandî, *es-Sahâif*, 284, 399, 404; a.mlf., "el-Maârif", 242, 244; Daha ayrıntılı bilgi için bk. Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddîn es-Semerkindî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 225-230.

⁹ Semerkandî, *es-Sahâif*, 83, 165-167, 169-172; a.mlf., "el-Maârif", 108-109, 111, 175-179; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, thk. Ali Ucebî (Tahran: Mîrâs Mektûb, 2021), 2/127-128; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 112.

bilgisine sahip olan nefsin, tümel olanın bilgisine ulaşmak için soyutlama yapmaya ihtiyacı yoktur. Nefs özü gereği tikel olanı da idrak edebilir.¹⁰

Semerkindî, nefsi beden memleketinin hükümdarı olarak tasvir eder ve bedendeki farklı organları ve güçleri bu hükümdarın emri altındaki çeşitli görevliler veya görevlerin yerine getirildiği mekanlar olarak betimler. Örneğin, beş dış duyu nefsin gözlem noktalarıdır ve nefis, onlardan gelen bilgilerle mahiyetleri, nitelikleri ve nicelikleriyle algılanan şeyleri izler. İç duyular ise nefsin hizmetçileri veya muhafızlarıdır. Onların mekânı olan beyin nefsin gözetleme kulesidir. Semerkindî'ye göre tüm duyular nefsin yardımcılarıdır. Algı sahası dış dünya yani tikel nesnelere olan her bir dış duyu kendine özgü algılama faaliyetini gerçekleştirir. Dışsal algı güçleri algıladıkları suretleri sinir ağları vasıtasıyla beyne iletirler. Beyinde bu algıları alan, idrak eden ve bunlar üzerinde işlemler yapan nefsin diğer yardımcı idrak güçleri olan iç idrak güçleri yer alır.¹¹

Semerkindî, İbn Sînâ'cı duyusal ve aklî güçler ayrımı ile iç duyular teorisini büyük ölçüde kabul etmiştir. Semerkindî, ortak duyu ve hayal gibi duyuların varlığını ispatlayan argümanlara bazı eleştiriler yöneltse de iç duyuların beyindeki yerleri, sayıları ve işlevleri gibi konularda İbn Sînâ'nın görüşlerine sadık kalmıştır. Semerkindî, her fiil için farklı bir güç tahsis etmeyi gerekli kılan *birden bir çıkar* ilkesine defalarca karşı çıkmış ve iç duyularla ilgili eleştirilerini satır aralarında -örneğin, ortak duyu ve hayale atfedilen görevleri tek bir duyuyla da yerine getirilebileceğini savunarak- bu ilkeye olan mesafesini korumuştur. Semerkindî'ye göre iç duyular, İbn Sînâ'nın aksine, soyut tümel bilgiyi elde etmek için gerekli güçler değildir. Zira Semerkindî'ye göre nefis hem tikelin hem de tümelin

¹⁰ Semerkindî, *es-Sahâif*, 167-168; a.mlf., "el-Maârif", 176-177, 184, 187; a.mlf., "el-Envârü'l-ilâhiyye", 59; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 112, 116.

¹¹ Semerkindî, *es-Sahâif*, 174, 176, 179-180, 184; a.mlf., "el-Maârif", 180-186; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 327-329, 353-369; a.mlf., "el-Envârü'l-ilâhiyye", 58; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 113-114; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/129-137.

bilgisine sahiptir. Ona göre bu duyular tıpkı dış duyular gibi tikele dair bilgiyi elde etmede nefsin yardımcıları konumundadır.¹²

Semerkandî, İbn Sînâ'yı takip ederek idrâk güçlerini duyusal ve aklî idrâk diye ikiye, aklî idrâk gücünü ise teorik ve pratik akıl şeklinde ikiye ayırmıştır. Her iki isim için de teorik ve pratik akıl ayrımı, tek bir gücün farklı itibarları olup çokluk barındırmaz. Nefs, aklî idrâk gücünün teorik tarafı ile kendini yetkinleştirirken, pratik tarafı ile bedenini tedbirini gerçekleştirir. Hem nefsin hem de bedenini yetkinleşmeleri aklî idrâk gücüyle sağlanmaktadır. Semerkandî, İbn Sînâ'da olduğu gibi pratik aklın *bi'l-kuvve*, *bi'l-meleke*, *bi'l-fiil* ve *müstefâd* akıl olmak üzere dört mertebesinden söz eder. Bu mertebelerin açıklamalarında da İbn Sînâ ile aynı kanaate sahip olsa da Semerkandî iki önemli noktada ondan ayrılır. Birincisi: İbn Sînâ, müstefâd akıl mertebesinde nefsin nazarî bilgilerin kendisinden hiç kaybolmayacağı bir sürekliliğe ulaştığını ifade etmiştir. Ona göre bu mertebeye müstefâd akıl denmesinin sebebi, nefsin nazarî bilgileri faal akıldan alıyor olmasıdır. Semerkandî ise bilgi teorisinde faal akla yer vermediği için bu mertebede akla müstefâd denmesini nefsin fikir ve sezgi güçlerinden yararlanmasıyla açıklamıştır. İkincisi: Bu aklî mertebeler arasındaki geçişin bir illete dayandırılması, iki isim arasında farklılık taşır. İbn Sînâ için nefsin heyûlânî akıldan *bi'l-meleke* akla, *bi'l-meleke* akıldan *bi'l-fiil* akla çıkması gibi durumların tamamı faal aklın tesiriyle gerçekleşir. Semerkandî bu değişimler için açıktan ne faal akıl ne de başka bir illetten söz eder. Ancak genel düşüncesi açısından değerlendirildiğinde bir kelâmcı olarak Semerkandî'nin bunları Allah'a nisbet ettiği söylenebilir. Zira o her şeyin varlığını da varlıklarının devamlılıklarını da Allah'a nisbet etmektedir.¹³

Semerkandî'ye göre nazarî gücün en yüce ve en faziletli yetkinliği marifetullah, amelî gücün en değerli yetkinliği ise Allah'a itaattir. İnsanları bu iki güç açısından yetkinliklerine göre tasnif eden Semerkandî, yetkinliğe sadece peygamberlerin ve Allah'ın veli kullarının sahip

¹² Semerkandî, *es-Sahâif*, 184-185; a.mlf., "el-Maârif", 185-186; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 327-329, 353, 361-369; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/129-137.

¹³ Semerkandî, *es-Sahâif*, 185-187; a.mlf., "el-Maârif", 186-187; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 115-116; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 27/138-144.

olduğunu belirtir. Bu iki gruptan peygamberler kendi zatlarında insanları yetkinleştirebilme vasfına sahipken, velayet sahibi insanlar ancak tabi oldukları Allah elçileri sayesinde bu vasfa sahip olabilirler. Semerkandî, en başta Hz. Muhammed'in ve sonra da diğer peygamberlerin en önemli özelliklerinin insanları yetkinleştirebilme nitelikleri olduğunu söyler. Ona göre bir peygamberin nübüvvet iddiasını doğrulayan en önemli kanıtların başında da bu yetkinleştiricilik vasfı gelir. Semerkandî, cahiliye devrinde birçok ahlaki rezalet içerisinde olan insanları risâletten sonra evliyalar derecesine yükselttiğini belirttiği Hz. Muhammed'in nübüvvetini de bu yetkinleştirme özelliği ile delillendirir. Filozofların nübüvveti ispat yöntemi olan bu yöntemin bazı müteahhir kelâmcılar gibi Semerkandî tarafından da tercih edilmiş olması dikkate değer bir durumdur.¹⁴

Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla bilinmesi anlamına gelen marifetullahı düşüncesinin merkezine koyan Semerkandî, nazarî yetkinliğin zirvesine ulaşmanın üç ayrı yolu olduğunu savunmuştur. Ona göre marifetullaha [1] peygamber sözüne uymak, [2] ilahi hikmetlerle dolu varlığı tanımak suretiyle yaratılmışların Allah'a muhtaç oluşunu idrak etmek ve [3] kişinin riyâzet yoluyla iç dünyasını arındırması, nefsini bedensel hazlardan ve değersiz arzularından kurtarmasıyla ulaşılabilir. İkinci yol için Semerkandî, "*Âfâk ve enfüsün ilmi*" adıyla yeni bir ilim inşa etmiş ve ilgili eserde varlığın tamamını ilahi hikmetlerin tecelligâhı olmaları cihetinden incelemiştir.¹⁵ Onun marifetullaha ulaştırdığını söylediği üçüncü yol ise tasavvuf ilminin yöntemidir. Semerkandî, akla dayanması ve te'vile yer bırakmayacak kesinlikte olması bakımından ikinci yolu diğer iki yoldan daha sağlam kabul etmiştir. Bu üç yolu cemedebilen kimselerin kendi zamanlarının en

¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâif*, 417, 494-495; a.mlf., "el-Maârif", 310, 313, 343; a.mlf., *el-Mutekad [İslam İnanç İlkeleri]*, çev. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 25, 30; a.mlf., "el-Envârü'l-ilâhiyye", 52, 93.

¹⁵ Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 74.

değerli kişileri olduğunu söylemesi, onun bu üç yöntemi birleştirmeyi önemseydiğini gösterir.¹⁶

Semerkandî, bu üçüncü yola da ayrıntılı olarak değinmiştir ve bu konuda İbn Sina'nın *el-İşârât* eserinin *ariflerin makamları* ve *olağanüstü hadiselerin sırları* bölümlerinden faydalanmıştır. İbn Sina'nın ariflerin makamları bölümünde sûfilerin seyr-i sülûk yöntemlerini onların istilahlarını kullanarak anlatması gibi Semerkandî de başta *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs* ve tahkikini yaptığımız bu eseri başta olmak üzere çeşitli eserlerinde benzer bir üslûpla anlatımlar yapmıştır. Bir kelâmcı olarak Semerkandî'nin diğer iki yola ek olarak tasavvufun yöntemini de hakikate ulaştıran bir yol olarak görmesi, İbn Sina sonrası yöntem arayışları kapsamında önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Semerkandî, insanın bedeniyle veya bedensel güçleriyle gerçekleştirmesi imkânsız olan mûcize ve keramet gibi olağanüstü durumları, rûhânî bir varlık olan nefs-i nâtıkanın fiili olarak kabul etmiştir. Semerkandî'ye göre nefsin riyâzetle arınarak sükûna kavuşması ve ilâhî parıltıların yansıdığı bir ayna gibi olması durumunda Hakk'ın zatıyla süsleneceğini belirtmiştir. Bu durumda nefsten meydana gelen mûcize ve keramet gibi durumların halk âleminde tesire sahip Hakk'ın eserleri olacağını söylemiştir. Ona göre bunlar seyr-i sülûkun sonunda meydana gelen bu yolun meyveleridir. Semerkandî'nin nefsin tikel durumları duyu vasıtası olmadan da bildiğine dair zikredilen görüşü, çok uzak mesafelerdeki şeylerin görülme ve duyulması gibi olağanüstü hadiselerde açığa çıkar. Semerkandî, nefsin cevherine nisbet ettiği bu olağanüstü hadiselerin, tabiat kanunları çerçevesinde makul bir zeminde açıklanmasının mümkün olduğunu düşünür. Semerkandî, hem bu olağandışı hadiseleri nefisle irtibatlandırması hem de onları makul bir surette açıklamaya çalışması noktasında İbn Sina'dan etkilenmiştir.¹⁷

¹⁶ Semerkandî, "el-Maârif", 86, 313, 343-344; a.mlf., *el-Mutekad*, 30; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 47, 67, 73-75, 383-387, 393-399; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/388, 391-393, 397-398, 413-414, 421-424.

¹⁷ Semerkandî, *es-Sahâif*, 417-418, 436-437; a.mlf., "el-Maârif", 311, 316-317; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 92, 98-99; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 154; a.mlf., *el-Mutekad*, 25, 29-31; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 401; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/425-427, 430-431.

İnsanın hem bilen hem de irâde sahibi bir varlık olması nefsinden kaynaklanır. Semerkandî'ye göre idrâk gibi irâde de rûḥânî fiillerden kabul edilir. İnsanın ihtiyârî fiillerinin temelinde beş temel unsur bulunur: Irâde, kudret, bilincin aslı (aslu'ş-şuûr), fiilin gerçekleşmesinin aracı ya da nesnesi konumundaki eşyanın tesir etme ve tesire kabiliyet özellikleridir. Semerkandî'ye göre fiil kudrete, kudret iradeye, irade bilince, bilinç ise daha temelde bir tasavvura dayanır. Kudret ve irade fiilden önce bulunur. Kesinleşmiş bir irade ve gerekli kudret olduğunda fiilin gerçekleşmesi zorunludur. Fiilin kuldandan kaynaklanması bu unsurlara dayanır. Diğer taraftan hem kuldaki yetiler hem de fiilin aracı aletleri veya nesnelere ve bunların özellikleri Allah'ın kudret ve iradesiyle var olup devam eder. Bu nedenle fiiller aynı zamanda Allah'a da nispet edilebilir. Kulun fiillerinde kendi kudret ve iradesi doğrudan sebep, Allah'ın kudret ve iradesi ise sebebin sebebi konumundadır.¹⁸

Soyut nefis taraftarları, nefsin ölümsüzlüğünü basit bir varlık oluşuyla açıklamışlardır. Semerkandî de onlar gibi nefsin ölümsüzlüğünü mahiyetiyle ilişkilendirmiş fakat nefsin çözülme ve bozulmaya maruz kalmaması ile soyut, basit bir varlık olması arasındaki bağlantıyı reddetmiştir. Ona göre nefsin ölümsüzlüğü, beden gibi unsurlar âlemine ait bir varlık değil, melekût âlemine ait bir varlık olmasıyla açıklanır. Semerkandî, melekler gibi nûrânî ve latif bir varlık kabul ettiği nefsin çözülme ve bozulmaya maruz kalmadığını ifade etmiştir.¹⁹ Ölümle bedenden ayrılan nefsin varlığını devam ettirdiğini savunan filozoflardan kelâmcılara kadar bütün Müslüman düşünürler gibi Semerkandî de bunun tenasüh yoluyla gerçekleşmesi ihtimalini kesin olarak reddetmiştir.²⁰

¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâif*, 385, 390-395; a.mlf., "el-Maârif", 292-293, 296-298; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 84-87; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 149-150; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 77, 108, 117, 325, 353.

¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâif*, 282, 285; a.mlf., "el-Maârif", 241-243; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 313, 320-321.

²⁰ Semerkandî, *es-Sahâif*, 286-289; a.mlf., "el-Maârif", 242-244; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 128-129; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/379-380.

Semerkandî, âhîret hayatını rûhânî bir hayata indirgemeyi kabul etmeyerek cismanî dirilişi savunmuştur. Ona göre her ikisi de cisimsel varlık olan beden ve ruhtan oluşan insanın âhîret yaşamı da dünya yaşamında olduğu gibi cismanî yani maddî bir hüviyete sahip olacaktır. Semerkandî'ye göre bedenlerin yeniden dirilişi, tamamen yok edildikten sonra yani tam bir yokluktan iade edilme yoluyla olacaktır. Bu yaklaşım, çözülen cüzlerin bir araya getirilmesi veya yokluğa karışmamış olan zata varlık verilmesi gibi alternatif diriliş teorilerini reddetmesi anlamına gelir.²¹

Semerkandî, yeniden dirilişin Kur'ân ve hadislerde yer alan açık emirler gereğince inanılması gereken bir gerçek olduğunu belirtmiştir. Bu nasların sembolik ifadeler olduğunu, insanların idrâk seviyelerine hitaben bedensel bir dirilişten söz edildiğini savunan görüşlere karşı çıkan Semerkandî, bu konudaki nasların delâletlerinin kesinlik ifade ettiğini belirtmiştir. Bu nasları sembolik olarak yorumlamanın peygamberlerin sözlerini yalanlamaya varacağını düşünmektedir.²²

Semerkandî, nefsin bedensel vasıtalara ihtiyaç duymadan da acı ve hazzı duyumsayabileceğini savunmuştur. Buna rağmen ona göre ahiretteki ceza ve mükafat bedenle birlikte nefse yönelik olacaktır. Bu bağlamda Semerkandî, cennet ve cehennem hallerinin sadece nefsin içsel tecrübesine indirgenmesini, yaşamsal gerçekliğin ortadan kalkmasına sebep olacağı gerekçesiyle eleştirmiştir. Sem'îyyât konularında söz hakkının peygamberlere ait olduğunu savunan Semerkandî, haz ve elem tanımı ve bunların belli durumlarla sınırlandırılmasına karşı çıkarak filozofların ahîret yaşamının akliliği görüşünü eleştirmiştir.²³

Sonuç olarak, Semerkandî bir kelâmcı olarak filozofların maddî-mücerred kavram çiftiyle açıklamaya çalıştığı tüm durumları kesîf-latîf

²¹ Semerkandî, *es-Sahâif*, 91-92, 274, 437-443; a.mlf., "el-Maârif", 118, 238, 317-319; a.mlf., "el-Envârü'l-ilâhiyye", 45, 99-101; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 102, 159-160; a.mlf., *el-Mutekad*, 33.

²² Semerkandî, *es-Sahâif*, 442; a.mlf., "el-Maârif", 319.

²³ Semerkandî, *es-Sahâif*, 203-204, 444-449; a.mlf., "el-Maârif", 193, 319-322; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 102-104; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 161-163; a.mlf., *el-Mutekad*, 34-35.

kavram çiftiyle açıklamaya çalışmıştır. Mücerred nefis teorisinin çeşitli unsurlarını cism-i latîf olan nefis teorisine entegre ederek açıklama gücü yüksek bir model oluşturmayı denemiştir.²⁴

Semerkindî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* isimli bu eserinde, nefis teorisine ilgili yukarıda zikredilen görüşlerini çok veciz bir şekilde ifade etmeyi başarmıştır. Bu bağlamda nefis-i nâtıkayı bir papağana benzeten Semerkindî, öncelikle onun bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğunu ifade etmiştir. Bedenden ayrı olan nefis, bedenine ait olduğu süflî âleme değil köken itibarıyla rûhânî âleme ait bir varlıktır. En önemli özellikleri olan düşünme gücü ile nefis, bedene iliştiğinde onda canlılığın ve çeşitli algıların meydana gelmesine kaynaklık etmektedir (1. beyit). Nefis ile bedenine ilişkisi, ateş ile korun ilişkisi gibidir. Ateşin kora yerleşmesi gibi nefis de bedene yerleşmiş onunla iç içe geçmiştir. Bu ise nefsin soyut bir varlık değil latîf bir cisim olduğu anlamına gelir. Nefis insanın ben ya da biz dediğinde kastettiği zâtından ibarettir (2. ve 3. beyit). Nefis ile bedenine ilişkisi yöneten yani idareci ve idare edilen şeyler gibidir. Nefis bedenine tabî halleri, çeşitli görevleri, hayvânî ve insânî durumlarıyla ilgili her türlü hususla ilgilidir (4. beyit). Nefsin bedensel durumlarla ilgili bu meşguliyetlerinin etkisi ise son derece olumsuzdur. Çünkü nefis bu meşguliyetleri sebebiyle rûhânî varlığının gereği olan özel güçlerinden, süflî âlemde tasarruf özelliğinden ve doğasına has yetkin idrâklerden uzaklaşır. Nefsin bedenle bu sıkı bağı sebebiyle yetkinliklerini inkişaf ettirmesi zorlaşır (5. beyit). Nefsin doğal gücüne kavuşması zühd, ibadet ve Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmakla gerçekleşen bir sürecin sonunda mümkün olabilir. Nefis bu üç yolla arınma, Hakk'a yönelme ve ziyadesiyle O'na yakınlığa kavuşur. Bu sayede Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerine mazhar olur. Bu tecelliler kulda mucize ve kerâmet gibi durumlarla ortaya çıkar (6. ve 7. beyit). Hakk'ın tecellilerinin mekânı haline gelen nefis güneşin karşısında son derece parlatılmış bir halde duran aynaya benzetilmiştir (8. beyit). Ehl-i tasavvuf arasında görülen hulûl ve ittihâd gibi iddialar, bu tecelliler esansında yaşanan yanılısamalardan ibarettir (9. beyit). Yetkin

²⁴ Ergül, *Şemseddin Semerkindî'de Nefs Teorisi*, 155; Semerkindî'nin nefis teorisine ilgili ayrıntılı açıklamalar için zikri geçen bu çalışmamıza bakılabilir.

nefs, ulaştığı son noktada her şeyde Allah'ın zâtına ya da sıfatlarına delâlet eden alâmetler görmeye başlar. Varlık âlemi onun gözünde Cenâb-ı Hakk'ı tanıtan bir aynaya dönüşür (10. ve 11. beyit). Duyularla algılanması mümkün olmayacak kadar uzak mesafelerdeki şeyleri idrâk eden nefsin bu tecrübesi hayal ya da vehimsel bir durum değildir. Aynı şekilde bu bilgide olduğu gibi şeylerin suretlerinin algılanmasından ibaret değildir. Nefs bu durumda görmede ya da işitmede olduğu gibi şeylerin aynalarını algılamaktadır (12. beyit). Arifin Allah'ın kelâmını işitmesi Allah'ın kadîm kelâmına delâlet eden sesler ve harfler yaratması ile O'nu görmesi de Allah'ın ona tecelli etmesiyle gerçekleşir. Her arifin mazhar olamadığı bu ayrıcalıklar Allah'ın inayet ve dilemesine bağlıdır (13. beyit). Böylesine yetkin bir nefis, az zamanda uzun mesafeleri katedebilir, sert cisimleri delip geçebilir ve bunları gerçekleştirirken beden de ona eşlik edebilir. Varlık aleminde şâhid olunan bazı tabîî olgular, miracın cismâniliği gibi olağanüstü hadiselerin imkanını gösterir (14-18. beyitler).²⁵

Semerkindî'nin nefis teorisine dair görüşlerinin bir hulasasını ihtiva eden bu eser, kendisine nazîre olarak kaleme alındığı *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* ile de bazı bakımlardan benzerlikler bazı bakımlardan da farklılıklar taşımaktadır. İbn Sînâ manzum metninde nefsi kül rengi bir güvercinle sembolize etmiştir. Semerkindî ise nefsi yeşil renkli papağana benzetmiştir. Her iki metin de nefsin, ruhlar âleminden bedene inişine işaret edilerek başlar. Her iki metinde de nefsin varlığı, duyu algılarını aşan kişinin benlik bilinci ile elde edilen bir olgu olarak sunulmuştur. İbn Sînâ'nın kasîdesinde nefs-i nâtikanın bedenle ilk baştaki irtibatı gibi ölümle ondan ayrılması da hoşlandığı bir durum değildir. Çünkü nefis bedenle irtibatında kısıtlı zaman diliminde rûhânî yetkinlikleri elde edemediği gibi zamanla alıştığı cismânî lezzetlerden ayrılacak olmasının da kendisine acı verdiği belirtilmektedir. *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'de bu bedende mahsur kalan nefsin cismânî bağları sebebiyle yetkinliklerini elde edemediği ve tekâmülünü tamamlayamadan tekrar asıl yurduna döndüğü belirtilir. Semerkindî'nin kasîdesinde ise daha ziyade nefsin yetkinleşmesi üzerinde durulmaktadır. Zühd, ibadet ve Allah'ın ahlakı ile

²⁵ Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/003), 269a-274a.

ahlaklanmakla nefsin kendi yetkinliklerine nasıl kavuşabileceği anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in yaşadığı miraç tecrübesi ile de bu nefsânî yetkinleşmenin insan için son sınırına işaret edilerek metin nihayete ermektedir.²⁶

Semerkandî'nin bu metinde nefsin yetkinleşmesi ve olağanüstü hadiseler bağlamında zikrettiği tüm unsurlar İbn Sînâ tarafından *el-İşârât* adlı eserinin "ariflerin makamları" ve "olağanüstü hadiselerin sırları" başlıklı son iki namatında tartışılmıştır. İbn Sînâ bu bölümlerde nefsin nazarî yetkinliği elde etme yöntemi olarak seyr-i sülûk sürecinin ya da müşâhede yolunu ele almış, bu süreçte karşılaşılabilecek muhtelif durumları ve yolun sonucunda zuhur eden gayr-i tabîi addedilen bazı olguların makul sebeplerini incelemiştir.²⁷ İbn Sînâ'nın sûfilerin seyr-i sülûk yöntemlerine dair enfes anlatısı,²⁸ Semerkandî tarafından da büyük oranda benimsenmiştir.²⁹

Daha önce de belirttiğimiz üzere *el-Kasîdetü'r-Rûhânîyye* esasında İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Aynîyye* adlı manzum ruh kasidesine bir cevap ya da ona bir naziredir. Bununla ilgili notları, bazı yazma nüshaların girişlerinde görmek mümkündür. Bunlardan biri Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah koleksiyonu 02061/034 numaralı nüshanın 152. varlığında bulunur. Buradaki metnin başında "*ve hiye cevâbun an kasîdeti Ebî Ali İbn Sînâ*" yazılıdır.

el-Kasîdetü'r-Rûhânîyye'nin önemine dair zikredilecek hususlardan biri de şudur: Katib Çelebi (öl. 1067/1657) bibliyografik eseri *Keşfü'z-zunûn*'da manzûm metne çeşitli şerhler yazıldığını belirtmiştir. Katib Çelebi'nin belirttiğine göre bunlardan biri Celâleddîn ed-Devvânî'ye (öl.

²⁶ İbni Sina, "Ruh Kasidesi", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 325-334; Semerkandî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhânîyye* (Nuruosmaniye, 02692/003), 269a-274a.

²⁷ Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, (Kum: Neşrû'l-Belâğa, ts.), 143-161.

²⁸ Râzî, İbn Sînâ'nın ilgili bölümlerde sûfilerin ilimlerini eşine az rastlanır bir şekilde düzenlediğinden övgüyle bahsetmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, (Tahrân: Encümen-i Âsâr, 1382), 2/529.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ergül, *Şemseddin Semerkandî'de Nefs Teorisi*, 91-109.

908/1502) aittir. Ancak araştırmalarımız esnasında bu bilgiyi doğrulayan yani Semerkandî'nin eseri üzerine yazılmış Devvânî'ye ait bir şerhe rastlamadık. Devvânî'ye ait şerhin "el-hamdü lillâhi hakka hamdihû" şeklinde bir ifadeyle başladığını belirten Katib Çelebi'nin bir yanılğıya düştüğünü zannediyoruz. Zira işarete bulunduğu esere ait ilgili ifadeler, Semerkandî'nin *Ayniyye* şerhinin başlangıcıyla birebir aynıdır.³⁰ Devvânî'ye nisbet edilen bu şerh şüpheli olsa da kasîde üzerine Semerkandî'nin kendi şerhi dışında bir de Ayinezâde Mehmed Şemseddin es-Sirozî (öl. 1688-89) tarafından bir şerh yazıldığını tespit ettik.³¹ Sirozî'nin şerhine Tırhala kadılığı yapmış olan Muhammed Nazîrî b. Mustafa'nın da Arapça bir takriz yazdığı belirtilmiştir.³²

2. Metin ve Şerhin İsimlerinin Tespiti

İncelediğimiz bu eser, nefis konusunda yazılmış bir manzum eserin şerhi olduğundan burada eser isminin tespiti yapılırken hem manzum metnin hem de şerhin isminin tespiti gerekmektedir. Kasîde, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'unda *el-Kasîdetü'l-Kâfiyye* şeklinde kaydedilmiştir. Kâtib Çelebi "nefsin hallerine dair yazılmış bir risâle" şeklinde tavsif ettiği bu kasîdenin ilk beytine yer vermiş olsa da müellifi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.³³

³⁰ Katib Çelebi'nin ilgili ifadesi: "ومن شروح هذه القصيدة شرح مختصر أوله الحمد لله حق حمده الخ للجلال الدواني" şeklindedir. Semerkandî'nin haşiyesinin girişinde de şöyle yazmaktadır: "الحمد لله حق حمده... والصلاة على محمد خير خلقه...". Bu haşiyenin hatalı olarak bazı nüshalarda Celâleddîn ed-Devvânî'ye de nisbet edildiği görülmektedir. Bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Aşir Efendi Koleksiyonu, 00459/028, 85b. Bu nüshanın giriş sayfasında eserin aidiyeti için düşülen notta "li-mevlânâ Celâleddîn ed-Devvânî alâ kasîdeti'ş-Şeyh Ebî Ali İbn Sînâ" yazılmıştır. Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1345.

³¹ Eserin bazı nüshaları: (1) İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yz 1464/3. (2) Mevlâna Müzesi Abdülbaki Gölpınarlı Kütüphanesi, 116/3. (3) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Serez, 1014/2. (4) M.Ü., Nadir Eserler Koleksiyonu, YZ0325.

³² Erdoğan Taştan, "Âyinezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin 'Şerh-i Manzûme-i Rüsûhî' Adlı Eseri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 316; Bu çalışmada yazar sehven kasîdeyi İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'ye (öl. 478/1085) nisbet etmiştir.

³³ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*, 2/1345.

Kütüphane kayıtlarında eserin *Şerhü'l-kasîdeti'r-rûhiyye*³⁴ ya da *Şerhü'l-kasîdeti'l-kâfiyye*³⁵ şeklinde ve hatta *Aynîyye* şerhiyle karıştırılarak *Şerhü'l-kasîdeti'l-aynîyye* şeklinde de kaydedildiği görülmektedir. Kasîdenin *rûhiyye* olarak nitelenmesinin sebebi, konusunun ruh meselesiyle ilgili olmasından, *kâfiyye* şeklinde nitelenmesi ise musralarının son hecelerinin *kâf* harfi ile bitmesinden kaynaklıdır.

Semerkindî, manzum metnin adını hemen şerhin girişinde açıkça zikreder. Hamdele ve salvelenin akabinde “fe-hâzâ *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhânîyye*” diyerek söze başlayan Semerkindî, manzum metnin adının *el-Kasîdetü'r-Rûhânîyye* olduğunu beyan etmiştir. İncelediğimiz bütün nüshaların girişinde de aynı ibare yer alır. Dolayısıyla şerhine özel bir isim vermediği görülen şârihin bu ibaresinden hareketle eserin tam adının *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhânîyye* olduğu ortaya çıkar.

3. Metnin ve Şerhin Semerkindî'ye Aidiyeti

Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhânîyye daha önce Ali Muhaddis tarafından *Twenty Philosophical Mystical Texts in Persian and Arabic* başlıklı eseri içerisinde neşredilmiştir.³⁶ Muhaddis kasîdeyi yalnızca Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu 04072/006 numaralı 159b-162b vr. aralığında bulunan nüshayı esas alarak yayımlamıştır. Bu neşirde görülen en önemli sorun, Muhaddis'in kasîdenin nâzımını ile şârihini farklı kişiler olarak takdim etmesidir. Muhaddis, kasîdenin yazarının Şemsüddîn es-Semerkindî olduğunu ama şârihinin bilinmediğini belirtmiştir. O, nüshanın başındaki ibarelerden hareketle

³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler koleksiyonunda 310 kayıt numarasıyla tespit edilmiş bir mecmua içerisindeki nüsha *Şerhü'l-kasîdeti'r-rûhiyye* adıyla kaydedilmiştir.

³⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, 858 numarada kayıtlı metnin başında “*Şerhü'l-Kasîdeti'l-kâfiyye* li's-Seyyid es-Semerkindî fi cevâbi'l-Kasîdeti'l-Aynîyye li-İbni Sînâ” yazılıdır. Benzer şekilde Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 01569/003 numarada kayıtlı nüsha *Şerhu'l-Kasîdeti'l-kâfiyye fi ahvâli'n-nefs* şeklinde kaydedilmiştir.

³⁶ Ali Muhaddis, *Twenty Philosophical-Mystical Texts* (Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis, 2008), 203-226.

şârihin kasîdenin nâzımıyla çağdaş bir kişi, onun bir dostu ya da talebesi olabileceğine işarette bulunmakla yetinmiştir.³⁷

Muhaddis'i yanltan husus nüshanın girişinde yer alan, vefat etmiş kimselerin ardından kullanılan "nur içinde yatsın" manasındaki *tayyibe'llâhû merkadehû* ifadesidir. Muhaddis bu ifade sebebiyle eserin şârihinin nâzımın vefatından sonra eserini kaleme aldığını düşünmüştür. Büyük ihtimalle ilgili nüshanın müstensihine ait olan bu ifade, elde ettiğimiz nüshalar içerisinde yalnız Ayasofya nüshasında yer almaktadır. Dolayısıyla buradaki ifadelerden hareketle eserin şârihinin Semerkandî'den başka biri olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Eserin başka nüshalarını incelememiş olan Muhaddis, bu nüshadaki işaret edilen ifadelerden dolayı şerhin Semerkandî'ye aidiyetini en net sûrette gösteren bazı ifadeleri de yanlış yorumlamak zorunda kalmıştır. Semerkandî'nin onuncu beytin şerhinde *es-Sahâifü'l-ilâhiyye, el-Envârü'l-ilâhiyye* ve bunların dışındaki diğer eserlerine işarette bulunduğu "mimmâ zekernâ *fi's-Sahâif ve'l-Envâr* ve gayrihimâ" ifadesi Muhaddis'in de dikkatini çekmiştir. İnceleme kısmında bu noktaya değinen yazar, daha baştan şârihin Semerkandî'den başka birisi olduğuna şartlandığı için bu ifadeleri yalnızca risâlenin şârihinin çeşitli eserleri bulunan âlim bir zât oluşuna işaret olarak okumuştur.³⁸ Oysa bu iki eser de Semerkandî'nin kelâm alanında yazdığı önemli eserlerindedir. Bu karîne şerhin Semerkandî'ye aidiyetine en güçlü kanıtı teşkil eder.

Manzum metnin de şerhinin de Semerkandî'ye ait olduğunu gösteren karînelerden biri de eserin, Semerkandî'nin *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ve *Bişâratü'l-İşârât* isimli eserlerini ithaf ettiği İlhanlı devlet kademesinde etkin bir isim olan Şerefeddin Abdurrahman'a (öl. 699/1299) sunulmuş olmasıdır.³⁹ Semerkandî hem risâlenin şerhinin başında hem de manzûm metnin son beytinde Şerefeddin Abdurrahman'ı övgüyle anmıştır. Hem şerhteki hem de ana metindeki bu ifadeleri, her iki metnin

³⁷ Muhaddis, *Twenty Philosophical-Myctical Texts*, 213.

³⁸ Muhaddis, *Twenty Philosophical-Myctical Texts*, 213.

³⁹ Bk. Ömer Ergül, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (15 Temmuz 2023), 4.

de aynı kişinin kaleminden çıktığının bir göstergesi olarak kabul etmek daha makuldür.

Semerkindî açıktan ismini zikretmemiş olsa da⁴⁰ bu şerh çalışmasının en önemli kaynağı kendisinin *el-İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* isimli eseridir. İki eser arasındaki ifade benzerlikleri oldukça fazladır. Bu benzerlikler şerhin Semerkindî'ye ait oluşunu ziyadesiyle güçlendirdiği gibi iki eserin kronolojik sırasını tespit için de işaret taşır. Nefsin varlığı, bedende bulunuşu, nefsin bedenle meşguliyetinin doğurduğu olumsuz sonuçlar, nefsin yetkinleşme süreci, keramet ve mucize gibi olağandışı durumlar, alemin yapısıyla ilişkili olarak zikrettiği açıklamaların tamamında *İlmü'l-Âfâk*'ta zikredilmiş olan hususların özetlendiği görülmektedir.⁴¹

Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhânîyye'nin Semerkindî'ye aidiyetini gösteren delillerin en önemlilerinden biri de müellifin çeşitli yerlerde Hz. Ali'ye atıfta bulunmasıdır. Semerkindî'nin eserlerinin metin analizi yapıldığında görülecektir ki özellikle nefs konusuyla ilişkili olan durumlarda mutlaka Hz. Ali'ye nisbet ettiği bir söz ile açıklamalarını desteklediği görülmektedir.⁴² Çünkü Semerkindî nefis konusunu ilişkilendirdiği velâyet, kerâmet, mükâşefe ve müşâhede gibi hususların bilgisinin Hz. Peygamber (sav) tarafından Hz. Ali'ye (ra) öğretildiğini ondan da ümmete aktarıldığını belirtmiştir.⁴³ Semerkindî bu hususa riayetini, İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Aynîyye*'si üzerine yazdığı haşiyede de sürdürmüştür. Orada nefsin basîret gücü ile idrâkinin anlatıldığı on üçüncü beytin açıklamasında Hz. Ali'ye nisbet ettiği "Şayet perde kaldırılrsa yakînimde hiçbir artma olmazdı" sözüne işaret ederek kendine

⁴⁰ Semerkindî her ne kadar açıktan adını zikretmese de 11. beytin açıklamasında kendi ihdas ettiği bu ilmin yani *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*'ün isim babasının Hz. Ali olduğuna işaret etmiştir. Bu ifade aynı zamanda ilgili eserine de bir gönderme olarak okunabilir.

⁴¹ İki eser arasında mukayese için bk. Semerkindî, *İlmü'l-âfâk*, 117-121, 205-207, 375-385, 395-403.

⁴² Örneğin bk. Semerkindî, *İlmü'l-âfâk*, 74, 394, 400.

⁴³ Semerkindî, *İlmü'l-âfâk*, 394.

özgü bu tavrını devam ettirmiştir.⁴⁴ Semerkandî *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*'nin 10. beytinin şerhinde Hz. Ali'ye nisbet ettiği "Hiçbir şey görmedim ki, Allah'ı onda görmemiş olayım." ve "Her şeyde, Allah'ın birliğine delalet eden bir âyet vardır." şeklindeki iki söze işaret ederek açıklamalarını desteklemiştir.⁴⁵

Manzum metnin Semerkandî'ye aidiyetini şerhten bağımsız olarak müstakilen istinsah edilen yazmalarından hareketle de delillendirebiliriz. Örneğin, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü BY3338/3 numarada 16a-b'de kayıtlı nüshanın girişinde metnin künye bilgisi hakkında "*el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye* el-mensûbe ile'ş-Şeyh el-Allâme el-Hakîm Şemseddîn es-Semerkindî" denilmiştir.

Son olarak bazı hatalı nispetlere de değinerek bu başlığı tamamlamak istiyoruz. Şerhin yazma eser kataloglarında muhtelif isimlere nisbet edildiği görülmektedir. Bu isimlerden biri Ebû Saîd el-Hâdimî'dir (öl. 1176/1762). Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt koleksiyonu, 1422 numarada 2b-11b arasında *Şerhu'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye* adıyla kayıtlı nüsha Ebû Saîd el-Hâdimî'ye nisbet edilmiştir. Kasîdenin Süleymaniye Ktp., Cârullah koleksiyonu 02061/34 numaralı nüshasında müellif için Horasan'ın Ulu Şeyhi (şeyhün muazzam fî Horasan) notu düşülmüştür. Manisa İl Halk Kütüphanesi 2947/3 koleksiyon numarasında kayıtlı mecmuanın 21a-24b aralığında bulunan *Şerhu Kasîdeti'r-rûhâniyye* adıyla kayıtlı nüshanın müellif ismine Abdurrahman yazılmıştır. Yine aynı isme nispetle kaydedilen bir başka nüsha da Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar koleksiyonu, 242/10' da yer alır. Şerefü'd-dünya ve'd-din Abdurrahman adına kayıtlı bu nüsha da Semerkandî'nin şerh çalışmasıdır. Eser kaydedilirken şerhin ithaf edildiği kişi yani Şerefeddin Abdurrahman eserin müellifi olarak kayda geçirilmiştir. Eserin Süleymaniye Ktp., Laleli koleksiyonu 03707/004 numarada 47-54 varak aralığındaki nüshası Ebû Ali Hasan b. el-Hüseyn Bağdadî adına kaydedilmiştir.

⁴⁴ Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Hâşiyetü Kasîdeti'l-Ayniyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/002), 267b.

⁴⁵ Semerkandî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye* (Nuruosmaniye, 02692/003), 271a.

4. Nüsha Bilgileri

4.1. Tahkikte Esas Alınan Nüshalar: *Şerhü'l-kasîdeti'r-rûhâniyye'* nin en kıymetli nüshalarından biri Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nuruosmaniye Koleksiyonu 02692/003 numaralı mecmuanın 269a-274a varak aralığında yer alır. 723 yılında istinsah edilmiş olan bu nüsha tahkikli metnin ana nüshasıdır. İstinsah tarihleri müellifin vefat yılından bir sene sonraya denk düştüğü görülen eserleri ihtiva eden mecmua son derece kıymetlidir. Mecmuada sırasıyla Semerkandî'nin *Bişâratü'l-İşârât*, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*, *Şerhu'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*, *Şerhu Mesâili'l-istidlâl min kitâbi'l-miftâh*⁴⁶ ve son olarak da *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eserinin *mîzan* adlı mantık ilmine dair bölümünün şerhi yer alır. Bu nüsha tahkikli metnin esas nüshasıdır. Metin bu nüsha üzerinden dizilmiştir. Diğer nüshalardaki farklılıklar dipnotta kaydedilmiştir.

Tahkikte esas alınan ikinci nüsha, T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler koleksiyonunda 310 kayıt numarasıyla tespit edilmiş bir mecmua içerisinde 159a-164b varak aralığında yer alır. Nüsha, 1 Zilhicce 749'da Ebi Mansur b. Muhammed b. Nasrullah tarafından istinsah edilmiştir. Bazı yerlerde eksiklikler bulunsa da istinsah tarihinin erken olması sebebiyle bu nüshaya tahkikli metnin inşasında yer verilmiş ve "dâl (د)" harfi ile gösterilmiştir.

Tahkik çalışmasında esas alınan üçüncü nüsha, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK koleksiyonu, 4067/03 numarada kayıtlı mecmuanın 78b-83a varak aralığında bulunur. Eserin istinsah tarihi 756'dır. Eserin hemen öncesinde yine Semerkandî'nin *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* hâşiyesi yer alır. Bu nüsha da Nuruosmaniye nüshası gibi eksiksiz ve büyük oranda onunla uyumludur. Metinde "kef(ك)" harfi ile gösterilmiştir.

⁴⁶ Semerkandî'ye ait olduğunu düşündüğümüz bu esere, müellif üzerine daha önce yazılan hiçbir çalışmada yer verilmediğini belirtmeliyiz. Bu eser, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) Arap grameri ve belagatine dair *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünün bir parçası olan *istidlâl* konusunda kapalı kalan hususları açıklamak üzere yazılmıştır.

4.2. Şerhin Tespit Edilen Diğer Nüshaları: İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesi, 1117979;⁴⁷ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Laleli koleksiyonu, 03707/004 ve 03644/004; Reşid Efendi koleksiyonu, 00858-003; Fatih koleksiyonu, 03064/003;⁴⁸ Reisulküttab koleksiyonu, 01178/005; Kasidecizade koleksiyonu, 00442/005; Lala İsmail koleksiyonu, 00732/008; Mihrisah Sultan koleksiyonu, 00679/003; Carullah koleksiyonu, 02061/34; Nuruosmaniye, 01569/003. Beyazıt Kütüphanesi: Veliyyüddin Efendi koleksiyonu, V3242/10. Berlin Devlet Kütüphanesi, Arapça El Yazması koleksiyonu, PPN892972114.⁴⁹ Manisa Kütüphanesi: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8054/3 ve 2947/3; Manisa Akhisar Zeynelzade koleksiyonu, 1523/8. İBB Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_000573/12. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt koleksiyonu, 1422. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar koleksiyonu, 242/10.

5. Tahkik Yöntemi ve Tahkikte Yararlanılan Nüshaların Görüntüleri

a. Risâlenin tahkikli neşrinde İsam Tahkik Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

b. Metindeki ayetlerin, hadislerin ve diğer alıntılarının tespiti yapılarak kaynakları gösterilmeye çalışılmıştır.

c. Nüshalar arasındaki farklar, dipnotlarda gösterilmiştir.

d. Beyitlerin vurgulu olarak yazılmıştır. Beyitlerin başına numaralar eklenmiştir. Şerhin içerisindeki manzum metne ait ifadeler de şerhten ayrılmak için vurgulu olarak gösterilmiştir.

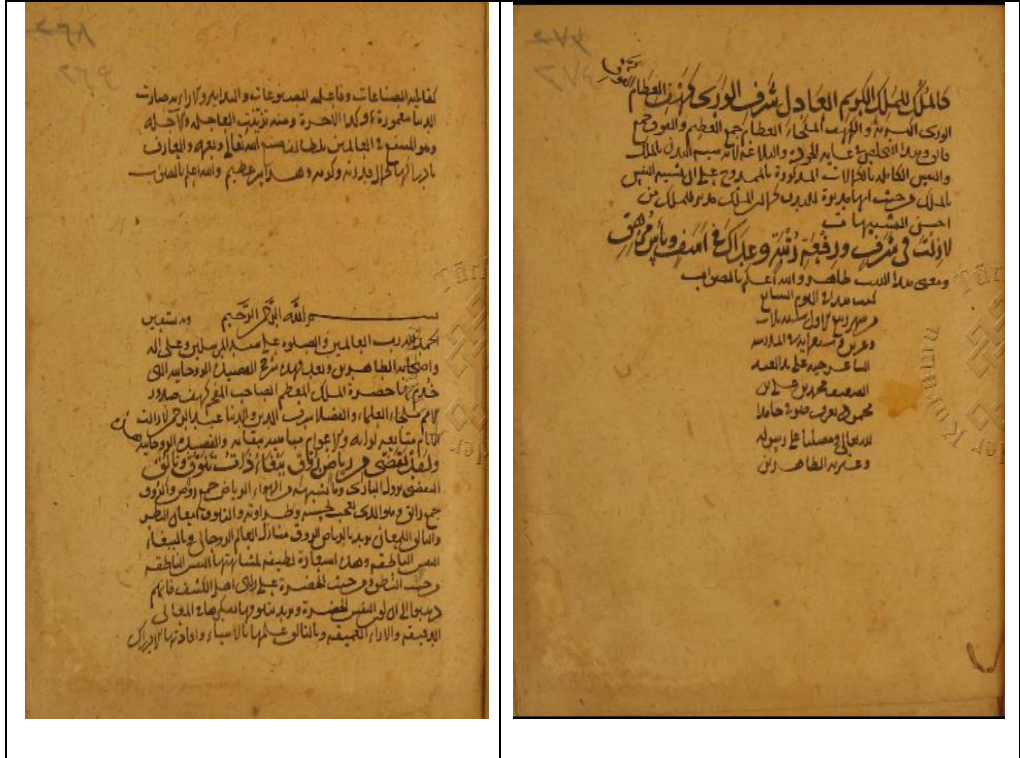
⁴⁷ Tamamıyla Semerkandî'nin eserlerinden müteşekkil olan bu mecmuada sırasıyla Semerkandî'nin el-*Envârü'l-ilâhiyye*, er-*Risâletü'ş-şerîfe* (*Selâsü mesâil*), *Şerhü Kasîdeti'l-ayniyye*, *Şerhü Kasîdeti'r-rûhâniyye*, es-*Sahâifü'l-ilâhiyye* eserleri bulunmaktadır. *Şerhü Kasîdeti'r-rûhâniyye*'nin ferağ kaydında istinsah tarihi ve müstensihe dair bir bilgi bulunmasa da mecmuadaki es-*Sahâif* ve el-*Envâr*'ın 733 yılında Fahu'l-Hemedânî lakaplı Ahmed b. El-Hâc Abdurrahman b. Ebî Bekir Osman el-Affânî tarafından istinsah edildiği belirtilmiştir. Bu iki eser arasında yer alan şerh de muhtemelen aynı kişi tarafından, aynı tarihte yazılmıştır. Müellifin eserleri için çok önemli bir mecmuada yer alan nüshanın ilk 8 beyti eksiktir. Bu sebeple çok değerli olsa da bu nüshayı tahkikte esas almadık.

⁴⁸ Bu nüsha şerhin erken tarihli nüshalardan biridir. İstinsah tarihi: 783'tür.

⁴⁹ 261 sayfalık mecmuanın 197-205 vr. aralığında yer alan bu nüshanın ilk sayfası eksiktir.

e. Metnin paragrafları, konu değişimlerini ve cümlelerin ilişkilerini göz önünde bulundurularak düzenlenmiştir.

Eserin tahkikinde kullanılan nüshaların ilk ve son sayfalarına ait görüntüler şu şekildedir:



Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Nuruosmaniye koleksiyonu, 02692/003 (269a-274a)



Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler koleksiyonu, 310 (159a-164b).



Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK koleksiyonu, 4067/03 (78b-83a)

Metin:

{ شرح القصيدة الروحانية للإمام شمس الدين السمرقندي }

/ [٢٦٩ و] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيّد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. وبعد: فهذه⁵⁰ شرح القصيدة الروحانية التي تُحَدِّمُ بها حَضْرَةُ الْمَلِكِ الْمُعْظَمِ الصَّاحِبِ الْمَفْخَمِ كَهْفِ صُدُورِ الْأُمَمِ مَلْجَأِ الْعُلَمَاءِ وَالْمُضَلَّاءِ شَرَفِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ لَا زَالَتْ الْأَيَّامُ مُتَابِعَةً لِرَأْيِهِ وَالْأَعْوَامُ مِبَاهِيَةً بِبَقَائِهِ. والقصيدة الروحانية هذه:⁵¹

[1]

وَلَقَدْ تَقَضَّى مِنْ رِيَاضِ رُؤُوقٍ بِنِغَاءِ ذَاتِ تَنُوقٍ وَتَأَلَّقَى

التَّقْضِي: نزول البازي وما يشبهه من الهواء. الرياض: جمع روضي. والرووق: جمع رائق، وهو الذي يعجب لحسنه وطراوته. والتتوق: إمعان النظر. والتألق: للمعان.

يريد بالرياض: الرووق منازل العالم الروحاني، وبالبنغاء: النفس الناطقة. وهذه استعارة لطيفة لمشابهتها النفس الناطقة من حيث النطق، ومن حيث الحُضْرَةُ على رأي أهل الكشف، فإنهم ذهبوا إلى أنّ لون النفس الحُضْرَةُ.⁵² ويريد بتتوقها: تفكيرها⁵³ في المعاني الدقيقة والآراء العميقة، وبالتألق: علمها بالأشياء وإفادتها الإدراك / [٢٦٩ ظ] والحياة للبدن؛ لأنّ العلم صفة من شأنها أن تظهر المعاني إذا تعلقت بها، وهو معنى النور. والنور إذا تراكم حصل للمعان. ونظير هذا في الحسن نور الباصرة إلّا أنّ هذا النور روحاني؛ إذ لا يُنَالُ بالحسّ، ويظهر به ظواهر الحقائق ويواطئها موجودات كانت أو لا، وبذلك ظواهر المحسوسات الحاضرة مع أنّه أيضاً أقرب من⁵⁴ الروحانية من نور النار؛⁵⁵ إذ لا يُحْسَنُ به إلّا في بعض الحيوانات، ويتعلّق بالأشياء البعيدة كالثواب.

وأما إفادة النفس الحياة والإدراك: فكإفادة المصباح إضاءة البيت المظلم واستنارته حتّى يُدْرِكَ فيه⁵⁶ الأشياء كما قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور، ٣٥/٢٤]، فحصل بما ذكرنا معرفة ما⁵⁷ مع المعاني الروحانية ويُعْلَمُ به، وبما يُعْلَمُ بعد ذلك أنّها من العالم الروحاني لا تُصَافِها بالخواصّ الروحانية.

50 ك: فهذا.

51 د: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين. وبعد: فهذا شرح القصيدة الروحانية للإمام العلامة شمس الدين السمرقندي رحمه الله.

52 د: حُضْرَةُ.

53 د: علومها.

54 ك: إلى.

55 د - من نور النار.

56 د: تدرك به.

57 ك: معارفه ما مع؛ د: معارفه.

[2]

وَتَعَشَّشْتُ بِتَشَابُكِ مِنْ جِسْمِنَا حَتَّى انْتَفَى بِأَشِعَّةٍ وَتَفِيهُقُ

يقال: تعشش إذا أخذ عُشًا. والتشابك: التداخل. والانشاء: الرجوع والميل. الأشعة: جمع شعاع. والتفهيق: التوسّع في الكلام. والباء في "بتشابك" و"بأشعة" بمعنى مَع.

يعني: أخذت البيغاء التي هي النفس الناطقة عُشًا من جسمنا بطريق التداخل كالنار في الجمر حتى اتّصف جسمنا بالإدراكات والحياة والفصاحة. فقد ادّعى أنّها جسم داخل في البدن مداخل معه. وهذا مذهب الملبّين والحكماء المتقدمين خلافاً للفلاسفة المتأخرين، والحقّ هذا.

أمّا أنّها جسم داخل في البدن: فلا أنّ الأولين والآخرين اتّفقوا على أنّ النفس الناطقة هي ما يشير إليه كلّ أحد بقوله "أنا". وكلّ أحد يعلم بديهياً أنّ المشار إليه بقوله "أنا" حاضرٌ هناك، وأنّه الذي يقومُ ويجلسُ ويمشي ويقفُ. وما هو كذلك فهو جسم.

وأما أنّ دخولها بطريق التداخل: فلا أنّنا نعلم ضرورةً أنّ للبدن إدراكات كإدراك حرارة النار / [٢٧٠و] وحلاوة العسل ورائحة المسك وألم الجرح ولذة الوطء. ونعلم يقيناً أنّ المدرك بهذه الإدراكات نحن لا على سبيل التخيل والتوهم؛ بل على سبيل المشاهدة. فلو لم يكن المشار إليه بـ"نحن" مداخلًا مع البدن لما كان كذلك.

[3]

كَالْجُمُرِ بَلْ هِيَ بِالْحَقِيقَةِ عَيْنُنَا قَدْ بَانَ ذَلِكَ بِالْبَيَانِ الْأَوْثَقِ

قوله: كالجمر مثال لتداخل النفس مع البدن واستكمال البدن بمجاورتها. والنفس بالحقيقة عيننا لما علم أنّها ما يشير إليه كلّ أحد بقوله "أنا". قوله: قد بان ذلك أي: قد بان ما مرّ من الدعاوى الأربعة: 58 وهي كونها من العالم الروحاني، وكونها جسمًا داخلًا، وكونها مداخلةً، وكونها عيننا بالبيان الأوثق كما علم.

[4]

أَلْفَتَهُ نَاسِيَةً عَهودًا بِالْحِمَى وَتَجَشَّمَتِ لِلْهَيْمَةِ الْمُتَطَرِّقِ

الحمى: موضع فيه ماء وكأى يُحمى عن الدواب لأجل السلطان. ويقال: تجشّم الأمر إذا أتى به على مشقة. واللهيم: الداهية. والتطرّق: المحيى ليلًا وهاهنا يريد 59 مطلقًا.

يعني ألفت النفس البدن، ونسيت عهودها بجيران الحمى. وتجشمت الأمور 60 لدواهي البدن 61 التي ترد عليه؛ وذلك 62 لأنّ النفس مُنغمسة في تدبير أحواله الطبيعية من التغذية والإنباء والتوليد وخدماتها من الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة، وأحواله الحيوانية من الصحة والمرض والنوم واليقظة والشهوة والغضب والألم واللذة والإدراكات الخارجة والداخلية، وأحواله الإنسانية من الأفكار والآراء في ترتيب المآرب المعاشية من المطعم والملبس والمنكح وغير ذلك كالغمّ والفرح وأمثاله.

[5]

58 وفي النسخ: الأربع.

59 ك + بالجيى.

60 د: بالأمور.

61 د: للبدن.

62 د - وذلك.

فَتَكَدَّرْتُ بِرِفَاقِهِ فَتَنَزَّلْتُ عَمَّا بَعَا مِنْ قُوَّةٍ وَتَعَمَّقُ

المرافقة والرفاق: المسايرة. التعمق: الإمعان في شيء.

يعني: تكدرت النفس برفاق البدن لاشتغالها بالأمر الحسيسة المنافية للعالم الروحاني، المانعة عن التوجه إليه، فتنزلت عما كان⁶³ معها من القوة / [٢٧٠ ظ] والتصرف في العالم السفلي والإدراكات الكاملة كما يكون للروحانيات.

[6]

فَمَتَى صَفَتْ وَتَوَجَّهَتْ وَتَكَمَّلَتْ بِتَجَرُّدٍ وَتَعَبُّدٍ وَتَخَلُّقٍ

يعني: متى صفت النفس بالتجرد عن الأشغال⁶⁴ الطبيعية بتقليل الغذاء، وعن الأعمال الحيوانية بالغرلة والقناعة، وعن الأفعال الإنسانية بتلك وبتخلية السر عن الشهوات واللذات الجسمانية؛ وتوجهت شطر الحق بالعبادة والطاعة؛ وتكملت بالتخلق بأخلاق الله تعالى من الرفق والرحمة والصدق والشفقة والكرم والفضل والخير والعدل وأمثال ذلك: تحصل لها تشبه ما، وتقرب إلى الحق، ويصير أقبلي لتجلي الحق. والتصفية هي الزهد، والتوجه هو العبادة، والتخلق بالأخلاق المذكورة من مكملات⁶⁵ العبادة لزيادة التقرب.⁶⁶ وجواب الشرط في البيت الآتي:

[7]

آصَتْ بِوَجْهِ الْحَقِّ ذَاتَ تَزَيُّنٍ يُؤَلِّي التَّمَلُّكَ بِالشُّؤُونِ الْحَرَقِ

آص: من الأيض وهو الصبرورة والرجوع أيضًا. ووجه الحق: ذاته لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، 88/28]. يؤلي: من الإيلاء، وهو الإعطاء. يقال: تملك إذا صار ملكًا⁶⁷ ومالكًا. والشؤون: جمع الشأن، وهو الأمر. والحرق: جمع خارق. آصت جواب الشرط الذي في البيت السابق.

يعني: متى صفت النفس بالتجرد وتوجهت بالتعبد وتكملت⁶⁸ بالتخلق، صارت بذات الحق ذات تزين، يعطيها ذلك التزين تملكًا على خوارق العادات من المعجزات والكرامات؛ إذ ذلك أثر الحق، ولأثره تأثير في عالم الخلق. وتقرير ذلك في البيت الآتي. وهذا التزين هو العرفان والوصول، فالزهد هو الاستعداد للسلوك، والعبادة الكاملة بالتخلق السلوك، والتزين الوصول.

[8]

كَحَمَامَةٍ مَصْفُورَةٍ قَدْ حُوذِبَتْ شَطْرَ الدُّكَاةِ فَنَوَّرَتْ بِتَبَرُّقٍ

الحمامة: المرأة. والشطر: الجانب. والدُّكَاة: الشمس. نورت أي: أضاءت وهو لازم ومتعدي. والتبرق: اللمعان. والباء بمعنى مع.

63 ك: كانت.

64 ك: الاشتغال.

65 د: المكملات.

66 د: القرب.

67 د - ملك.

68 ن د: وكتلت.

يعني: مثال⁶⁹ النفس / [٢٧٨ و] في الزهد والعبادة والتزین المفيد للخوارق كمرآة صديقة مصقولة⁷⁰ تصقل صقلاً بالغاً، وهو الزهد؛ وتوجه نحو الشمس توجهها تاماً، وهو العبادة الكاملة. وتمثل بهيمة الشمس وأضاعت بضوئها وأشعتها فتفيد⁷¹ آثار الشمس من الضوء وإضاءة المقابل وانفعال الباصرة والحرارة؛ بل تفيد النار كما في الحزاقات.⁷²

[9]

مَهْمَا تَمَكَّنَتْ الْجَلِيَّةُ رُبَّمَا غَابَتْ مُشَاهِدَةً فَلَمَّا تَفَرَّقِ

يقال: تَمَكَّنَ أَي: أخذ مكاناً. وَجَلِيَّةُ الشَّيْءِ: ما ظهر من حقيقته.

يعني: مهما تفرقت جلية جمال الحق في النفس العارفة بقدر⁷³ استعدادها فرمما غابت حالة المشاهدة عن نفسها غيبة ما لهيبة الله تعالى وعظمته، فلا يفرق بين الحق وجليته، فإن حصل لها في تلك الحالة تميز ما بين ذاتها وبين الجلية ظلت الحلول وإلا فالانحداد، وإن غابت بالكلية فلا تدرك شيئاً أصلاً.⁷⁴

[10]

فَتَرَاهُ فِي كُلِّ بَكْلٍ إِذْ لَهَ فِي كُلِّ شَيْءٍ آيَةٌ كَالْأَشْرِيقِ

الآية: العلامة. الْأَشْرِيقُ: بمعنى الشارق، وهو الشمس.

يعني: إذا وصلت النفس العارفة إلى الدرجة المذكورة في البيت السابق، ترى الحق في كل موجود بكل جهة؛ إذ⁷⁵ في كل شيء من الذوات والصفات آية للحق كالشمس في الظهور؛ لأن كل صفة في الممكن يدل على صفة من صفات الحق؛ فإن وجود الممكن يدل على وجوده، وإمكانه⁷⁶ على وجوبه، وحدوثه على قدمه، وفناءه على بقائه، وحاجته على غناؤه.

وكذا لطائف صنع كل موجود كتركيب بدن الإنسان وتأليف الأفلاك كما دل عليها علم التشريح وعلم الهيئة وغير ذلك من لطائف صنعه دال على كماله من العلم والحكمة والقدرة والإرادة⁷⁷ والرحمة والفضل والعدل؛ لأن كمال

69 ك - مثال.

70 ك د - مصقولة.

71 ك: فتفيد.

72 د - والحرارة؛ بل تفيد النار كما في الحزاقات.

73 ك: تقدير؛ د: تقدر.

74 د + لا حلولاً ولا إتحداً.

75 د - إذ.

76 ك + يدل.

77 د - والإرادة.

الصنع يدلّ على كمال الصانع، وهذه الدلالات صحّت بالبراهين، ويستفاد تلك ممّا ذكرنا في الصحائف والأنوار⁷⁸ / [٢٧١ظ] وغيرهما.

فكلّ شيءٍ بكلّ جهةٍ مُظهرٌ للحقّ، فيراه العارف في كلّ شيءٍ كما قال أمير المؤمنين علي⁷⁹ كرم الله وجهه: «ما رأيت شيئا إلّا ورأيت الله فيه.»⁸⁰ وقال أيضاً: «ففي كلّ شيءٍ له آيةٌ تدلّ على أنّه واحد.»⁸¹ وهذه الرؤية يكون⁸² للعارف الكشفي بطريق التذكّر والاعتبار كما يقع للعاشق الصادق عند إدراك آثار المعشوق، وللعالم المحقّق بطريق الاستدلال أوّلاً، وبالتذكّر والاعتبار بعده.

وأقوى المراتب أنّ تكون مع مُكنة الاستدلال قوة العرفان الكشفي كما كان لإبراهيم عليه السلام حيث استدلّ من الممكنات على الواجب لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَزَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ [الأنعام، ٧٦/٦]، وهذه مرتبة الأنبياء المحقّقين والأئمة الراسخين، فعرفان حقائق الأشياء وتفصيلها ومنافعها مُعيّنٌ هاهنا، ونعم المعين.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّ كلّ شيءٍ يبيّن بالطبع كمال الحقّ وبراءته عن النقائص، وهو حاصل معنى النطق، ويظهر طبعاً ذلّته وحاجته إليه تعالى في جميع ما له من الذات والصفات في كلّ حال، وهو معنى الخضوع الذي هو حاصل السجدة، فلعلّ الأوّل سرّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء، ٤٤/١٧]. والثاني سرّ قوله تعالى: ﴿لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحج، ١٨/٢٢] الآية.

[11]

نِعَمَ اللَّقَاءِ بِيَانٍ فِي تَوْبِيهِمْ لَوْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْجَلِيلِ الْأَلْتِيقِ

اللقاء: الرؤية والوصول. قوله: بِيَانٍ فِي إشارةٍ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران، ١٩٠/٣]. وقوله: تَوْبِيهِمْ إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿سَتْرِيهِمْ أَيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت، ٥٣/٤١].

يعني: نعم لقاء الله تعالى لو كان اللقاء في الموجودات العظيمة الشريفة اللاتقة بالاستدلال على كمال الصانع كالسماوات والأرض وما بينهما من الإنسان وغيره بدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿سَتْرِيهِمْ

78 انظر محمد بن أشرف السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن شريف، (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٥)؛ محمد بن أشرف السمرقندي، الأنوار الإلهية، تحقيق: سلامي يانماز، (جناق قلعة: كلية الدراسات العليا في التربية بجامعة جناق قلعة أونسيكيز مارت، العلمية ١٩٩٣)، ٧٠.

79 ك ن - علي.

80 نسب الكلاباذي هذا القول إلى محمد بن واسع. أبو بكر الكلاباذي البخاري الحنفي، التعرف لمذهب أهل التصوف، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٣)، ٧٠.

81 ويُنسب هذا القول إلى أحد شعراء المعلقة وهو لبيد بن ربيعة (ت. ٤٠ أو ٤١/٦٦٠ أو ٦٦١) الذي عاش في الجاهلية ثم أسلم فيما بعد (وكان من المخضرمين). انظر أحمد قبش بن محمد نجيب، مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي، (دمشق: دار الرشيد ١٩٨٥)، ١٨٩.

82 د - يكون.

83 د - ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء، ٤٤/١٧]. والثاني سرّ قوله تعالى.

84 د - يعني.

آيَاتِنَا ﴿﴾ وهذا هو الحكمة التي [٢٧٢و] مَنْ يُؤْتِ 85 فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً، 86 ومّاها أمير المؤمنين: "علم الآفاق والأنفس." 87

ومن جملة الآيات الشريفة التي في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار: أَنَّ الله تعالى خلق السماوات في غاية العظمة والرفعة على هيئة كُرَاتٍ أحاطت بعضها ببعض، وخلق الأرض أيضاً على هيئة كُرَّةٍ وسكَّنها في مركزها، وجعل للسماوات منطقتين منطقتين، أحدهما للحركة اليومية وهي التي يتميّز بها وسط العالم والأخرى لحركة الشمس والسيارات. كلٌّ ذلك ثبت بالبراهين القاطعة كما اشتمل عليه كتاب المحسّطي، 88 فحصل باختلاف المنطقتين الفصول الأربعة التي هي مدار حياة متولّدات عالم الكون 89 من المعادن والنبات 90 والحيوان.

فإنَّ لكلَّ فصلٍ مدخلاً في ضربٍ من التربيّة؛ إذ الربيع يوجب كثرة الأبخرة بدون التحلّل بالحرارة لاعتدال الهواء، فتحصل الرطوبة في الأجسام وتكثر الأمطار الموجبة للأثمار والعيون والأبار، 91 ويحصل اعتدال يناسب الحياة والنشوء. والصيف يقتضي حرارة الجوّ والأجسام وتحلّل الأبخرة وانتشارها فيتحمّق النضج والتكيب والمزاج والكمالات المزاجيّة من الألوان والطعوم والروائح وغيرها، ويحصل الأمن من الطوفان والخراب. والخريف يوجب كسر 92 الحرارة وبيوسة الأجسام، فيتكامل قوام المتولّدات وقوة ثباتها وبقائها، ويحصل الأمن من الاحتراق ويطلان التراكيب. والشتاء يقتضي انكسار البيوسة ووقوف النامية في النباتات استراحة واجتماع الأبخرة المتصاعدة المنتشرة بسبب الحرّ ليحصل الثلوج التي هي موادّ 93 المياه، ويحصل الأمن من زوال حياة المتولّدات؛ إذ يخالفها طبيعة الخريف، إلى غير ذلك من فوائد الفصول.

وجعل [الله] طرفاً من مدار الشمس أبعد من الأرض، ومقابلته أقرب لينجذب المياه نحو الأقرب لسخونة الجوّ [٢٧٢ظ] وبيوسته هناك وينكشف الطرف الآخر ويصير مسكوناً. وحصل باختلاف المنطقتين واستدارة السماء

85 د: يعرف.

86 أشار الشارح إلى قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ، وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة ٢٦٩/٢].

87 وقد أشار السمرقندي إلى أن العنوان الذي وضعه لكتابه علم الآفاق والأنفس استند فيه إلى قول علي كرم الله وجهه هذا. قال: فشرعت فيه ويسميه بعلم الآفاق والأنفس تأسياً بأمر المؤمنين كرم الله وجهه ورتبته على مقدمة وأربعة مظاهر. أنظر شمس الدين السمرقندي، علم الآفاق والأنفس، تحقيق: يوسف أوكشار وإسماعيل يوروك، (إسطنبول: رئاسة جمعية المخطوطات التركية ٢٠٢٠)، ٧٥.

88 وهو أهم عمل في مجال علم الفلك لبطليموس (ت. ١٦٨ [?])، وهو عالم فلك ورياضيات وجغرافي سكتدي كان له تأثير كبير على علم الفلك الإسلامي. للحصول على معلومات مفصلة انظر: جنكيز آيدن، غلسترين آيدن، "بطليموس"، موسوعة الإسلام التابعة لـ TDV، <https://islamansiklopedisi.org.tr/batlamyus> (٢٠٢٤.٠٦.١١).

89 د + الفساد.

90 د: النبات والمعادن.

91 د - والأبار.

92 د: كثرة.

93 د: مولود.

والأرض اختلاف الليل والنهار حتى صار أحر البلاد البعيدة عن التوسط أطول من أحر القريبة،⁹⁴ وصارت الزيادة في الأول سبباً للحرارة وانكسرت⁹⁵ البرودة اللازمة من بعد الشمس عن السمّت؛⁹⁶ والنقصان في الثاني سبباً للبرودة وانكسرت⁹⁷ الحرارة الناشئة من قربها⁹⁸ واستقام أمر الفريقين. ومن آيات الأنفس تركيب بدن الإنسان وغيره⁹⁹ ومنافع الأعضاء داخلةً وخارجةً، وأمثال ذلك كثيرة يعرفها الراسخون. وهاهنا سرّ يلوح على الراسخين وهو معرفة أسماء الله¹⁰⁰ العظام.

[12]

سَمِعَتْ وَأَبْصَرَتْ الْغِيَابَ بِعَيْنِهَا وَتَوَاتَرَتْ هَذِي بَوْصَفٍ تَفَرَّقِي

يعني: متى صارت النفس صافيةً بالارتياض وسكنت¹⁰¹ عن الحركات الشاغلة صارت بحيث تسمع المسموعات وتبصر المبصرات من البلاد النائية والمسافات البعيدة بدون توسط الحاسة لجيلولة الجبال الشاهقة والأجسام العائقة، لا بأن يدرك صورها كما يكون في التخيل والتوهم¹⁰² والعلم؛ بل¹⁰³ بأن يدركها بأعيانها كما يكون في السماع والإبصار، وهذه القضية تواترية مأمونة من التوافق والتواطؤ؛¹⁰⁴ إذ أخبرنا¹⁰⁵ الأئمّة المتفرقة المتخالفة ديناً ومحتجداً¹⁰⁶ ومولداً، وقد يقع هذا أيضاً¹⁰⁷ للنفس المرتاضة بطريق العلم أو الظنّ الغالب؛ لكن هذا دون مرتبة الأول¹⁰⁸ وسهل بالقياس إليه.¹⁰⁹

[13]

سَمِعَ الْكَلَامَ مِنَ الْإِلَهِ وَرَأَىٰهُ بِالتَّسْبِيحِ كَمَا سَمِعَتْ فَحَقَّقِي

يعني: إذا سمعت وعلمت أنّ النفس الناطقة متمكّنة من سماع المسموعات وإبصار المبصرات من المسافات البعيدة جداً بدون توسط الحاسة، فسماع الكلام من الإله تعالى ورؤيته في الدنيا والآخرة إنّما يكون كذلك بأن يخلق الله

94 د: الوسط.

95 د: وانجبرت.

96 د - عن السمّت.

97 د: وانجبرت.

98 د: قوتها.

99 د - واستقام أمر الفريقين. ومن آيات الأنفس تركيب بدن الإنسان وغيره.

100 د - الله.

101 د: وسلمت.

102 ك: في التوهم والتخيل.

103 د - لا بأن يدرك صورها كما يكون في التخيل والتوهم¹⁰³ والعلم؛ بل.

104 ك: من التواطؤ والتوافق.

105 ك د: أخبر بها.

106 المحتجّد: بمعنى الأصل، والطبع.

107 د - أيضاً.

108 ك - الأول.

109 د: عليه.

تعالى أصواتاً وحروراً دالةً على كلامه القديم [٢٧٣و] لیسعاه العارف ويتجلى له حتى يبصره؛ ولهذا لا يتيسر سماع كلامه وإبصار ذاته لكل عارف إلا بعنايته ومشيتته، وكذا سَمِعَ الإله تعالى للمسموعات وإبصاره للمبصرات إنما يكون على هذا الوجه.

فمعنى البيت: أن سَمِعَ الغير كلام الحق، وسمع الإله كلام الغير؛ ورؤية الغير ذات الإله تعالى، ورؤية الإله ذات الغير¹¹⁰ إنما يكون بالوجه الذي سمعت. وقوله: بالنسبتين إشارة إلى هذا المعنى، أي: نسبة المصدر إلى الغير وإلى الله تعالى، فأشار في هذا البيت إلى المسائل الأربع التي هي من أسرار الحكمة الإلهية.¹¹¹

[14]

تَطْوِي مَسِيرَةَ حِجَّةٍ بِلَمِيحَةٍ بَلْ سَاعٍ أَكْثَرَ¹¹² كَالرَّقِيعِ الْمُخَدِّقِ

أراد أن يشير إلى جواز طَيِّ المسافات الطويلة في زمان قليل، وإلى جواز النفوذ عن الأجسام الصلبة كما هو منقول عن العارفين، وإلى جواز متابعة البدن الثقيل للنفس الناطقة في ذلك، وذكر هذه في خمسة أبيات كما يجيء. ويعلم منها جواز المعراج الجسماني. وهذا البيت في بيان جواز الطي.

المسيرة: مكان السير أي المسافة. وجاز أن يكون مصدرًا ميميًا. وليحجة: تصغير لمحة وهي اللحظة.¹¹³ والسوغ: الجواز. والرقيع: السماء. المحدق: المحيط يعني: الفلك التاسع المحيط بالكل، أي: تطوي النفس الكاملة بالإتيان والعناية الإلهية مسافة بقطعها الناس في سنة بمقدار لحظة سريعة؛ بل يجوز أكثر من ذلك كما ثبت في العلم الرياضي أن الفلك الأقصى يسير بمقدار لحظة مسيرة آلاف سنة. ويجيء بعد ذلك أن البدن المرتاض المنور بنورها يتبعها في سيرها لقوتها وكمال تملكها على التصرف والتأثير.

[15]

وَتَغْوُصُ نَافِذَةً بِذَاتِ صَلَادَةٍ كَالنَّارِ فِي نَصْلِ بَغِيرِ تَمَرِّقِ

الصلادة: الشدة والملاسة. والنصل: حديد السيف والسكين وغير ذلك.

يُشار¹¹⁴ في هذا البيت إلى جواز النفوذ فيقول: تغوص النفس الناطقة نافذة في أجسام ذات صلابة¹¹⁵ بدون أن يتمرق أحدهما كما أن النار تغوص في النصل وتنفذ [٢٧٣ظ] بدون التمرق، وهذا يفيد التمثيل، ودليل الجواز أيضًا ويتبعها البدن في ذلك كما يجيء.

[16]

إِنَّ التَّقِيلَ مَعَ الْخَفِيفِ يُقْسُهُ¹¹⁶ هَا فِي الصِّنَاعَةِ وَالذُّحَانِ فَيَرْتَقِي

¹¹⁰ د - ورؤية الغير ذات الإله تعالى، ورؤية الإله ذات الغير.

¹¹¹ ك + والله أعلم.

¹¹² ك: أكبر.

¹¹³ ك - وهي اللحظة.

¹¹⁴ ك د: يشير.

¹¹⁵ ك: صلادة.

¹¹⁶ ك: يُرافقه؛ د: يرافق.

ها: للتنبه ومعنى خذ أيضاً.¹¹⁷ والمراد بالصناعة علم الإسكس، لأنهم سموه بـ"علم الصناعة".
يشير هاهنا إلى جواز متابعة البدن للنفس الناطقة في السير والصعود. فقال: الثقل إذا كان مع الخفيف يتبعه¹¹⁸
في السير فيرتقي معه كما ثبت في علم الصناعة؛ لأنهم يصعدون الأجسام الثقيلة كالحديد والنحاس والآنك¹¹⁹ وغيرها
بواسطة المزج¹²⁰ مع أحد الأرواح الأربعة على اصطلاحهم، وهي الزبيق والكبريت والنوشادر والزرنيخ، وكما ثبت في علم
الطبيعة أن الدخان مركب من الأجزاء الأرضية والنارية، وهو يتصعد¹²¹ إلى الأثير بدلالة ذوات الأذنان وغيرها من
العلامات؛ لأنها إنما تتكون من الأدخنة المحترقة، وهي تكون قريبة من الفلك بدلالة مشايعتها¹²² الفلك في سيره.¹²³

[17]

هَذَا الْوَفَاقُ مِنَ الطَّبِيعَةِ نَائِلٌ لِاسِيْمًا لَوْ نَالَ عَوْنَ مُوَفِّقٍ

الوفاق: الموافقة.¹²⁴ نائل: من النبل وهو الوصول. نال: من النؤل وهو إعطاء العطيّة.
يعني: متابعة البدن للنفس¹²⁵ جائزة بحسب الطبيعة، لكن كمال ذلك إنما يتحقق بعون الحقّ وعنايته بأن يعطيها
قوةً وتمكّناً¹²⁶ على ذلك أو يرسل روحانيا تعينها عليه كما ورد [في] ذكر البراق.

[18]

فَأَجْسَمُ يَتَّبِعُهَا لَوْفَرٍ مَنَالِهِ وَتَمَلُّكَ الْمَتَّبُوعِ غَيْرِ مَعْوَقٍ

الوُفْرُ: المال الكثير. والمنال: ما يتموّل به.
يعني: إذا كانت متابعة البدن للنفس جائزة بحسب الطبيعة ومع ذلك يمدّه¹²⁷ عون الحقّ، فيتبع النفس لمناله
الوافر وتملك النفس الكاملة بالارتياض والتزكية، المزينة بزينة الحقّ، المؤثرة بها في الأشياء العظيمة، المشرفة بعناية الحقّ وعونه

117 د: ها أي خذ.

118 ك د: فقال: الثقل بصاحب الخفيف.

119 الآنك: الأشرط، وهو الرصاص القلعي، أو الفزدير، أو الرصاص الأبيض، وقيل: الأسود، وقيل هو الخالص. انظر ابن منظور، «آنك»،
لسان العرب، (بيروت: دار صادر ١٤١٤هـ)، ٣٩٢/١٠.

120 ك ف: المزاج.

121 ك: يصعد.

122 د — مشايعتها.

123 ك: السير.

124 ك: المرافقة.

125 ك: يعني متابعة للنفس.

126 د: وتمكّن.

127 د: يمدّ.

الغير المعوق¹²⁸ من شيء أصلاً؛ فيرافقها في السير والنفوذ¹²⁹ عن العناصر والأفلاك كما نُقل عن الرسول عليه السلام¹³⁰ من¹³¹ حال المعراج.

[19]

[٢٧٤و] كَأَمْلِكُ لِلْمَلِكِ الْكَرِيمِ الْأَعْدِلِ شَرَفَ الْوَرَى كَهْفِ الْعِظَامِ الْفُوقِ

الورى: البرية. والكهف: الملجأ. العظام: جمع العظيم. وال فوق: جمع فائق.¹³³
وهذا التخلص في غاية الجودة والبلاغة؛ لأنه شبه البدن بالملك والنفس الكاملة بالكمالات المذكورة بالمدوح على أن تشبيه النفس بالملك من حيث أنها مدبرة للبدن كما أن الملك مدبر للملك من أحسن التشبيهات.¹³⁴

[20]

لَأَزِلَّتْ فِي شَرَفٍ وَرَفْعَةٍ رُتَبَةٍ وَعِدَاكَ فِي أَسْفٍ وَيَأْسٍ مُرْهِقٍ

ومعنى هذا البيت ظاهر. والله أعلم بالصواب.¹³⁵

المصادر للنص المحقق

ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر ١٤١٤).
أبو بكر الكلاباذي البخاري الحنفي، التعرف لمذهب أهل التصوف، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٣).
أحمد قيش بن محمد نجيب، مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي، (دمشق: دار الرشيد ١٩٨٥).
جنكيز آيدن، غلشرين آيدن، "بطليموس"، موسوعة الإسلام التابعة لـ TDV،
<https://islamansiklopedisi.org.tr/batlamyus> (٢٠٢٤.٠٦.١١).
محمد بن أشرف السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن شريف، (الكويت: مكتبة الفلاح ١٩٨٥).
محمد بن أشرف السمرقندي، الأنوار الإلهية، تحقيق: سلامي يانغاز، (جناق قلعة: كلية الدراسات العليا في التربية بجامعة جناق قلعة أونسيكيز مارت ٢٠٢٢ م).

128 د ن: المعوقة.

129 د: والصعود.

130 ك: عن النبي. ف: عن رسول الله.

131 د: عن.

132 ك: والعظام.

133 د: الفائق.

134 د: لأنه شبه الملك بالبدن والمدوح بالنفس الكاملة بالكمالات المذكورة مع أن تشبيه الملك بالنفس من حيث أنه مدبر للملك كما أن النفس مدبر للبدن من أحسن التشبيهات.

135 قيد الفراغ بنسخة "ن": تمت هذا في اليوم السابع من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة في المدرسة الساعرجية على يد العبد الضعيف محمد بن علي بن محمود يعرف صوفي حاحداً لله تعالى ومصلياً على رسوله وعترته الطاهرين.

512 | Ö. ERGÜL / İbn Sînâ'nın el-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye İsimli Eseri (Tahkik ve Çeviri)

محمد بن أشرف السمرقندي، علم الآفاق والأنفس، تحقيق: يوسف أوكشار وإسماعيل يوروك، (إسطنبول: رئاسة جمعية المخطوطات التركية ٢٠٢٠).

Çeviri: *el-Kasîdetü'r-Rûhânîyye'nin Tercümesi*

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a, salât ve selam peygamberlerin efendisine, onun tertemiz ailesine ve ashabına olsun. İmdi: Bu (metin), yüce ve saygıdeğer sultan, milletlerin önderlerinin sığınağı, âlimlerin ve fazilet sahiplerin barınağı, dinin ve dünyanın şerefi Abdurrahman'a ithaf edilen *el-Kasîdetü'r-Rûhânîyye'nin* şerhidir. Günler hala onun fikirlerini takip ediyor ve yıllar da onun varlığıyla övünüyor. *el-Kasîdetü'r-Rûhânîyye* işte şudur:

[1]

وَلَقَدْ تَقَضَّى مِنْ رِيَاضِ رَوْقٍ بِنِعْمَاءِ ذَاتِ تَنْوُوقٍ وَتَأَلَّقِ

İndi şaşırtıcı güzellikteki bahçelerden

Dikkatli ve parlak bir papağan

et-Tekadda kelimesi şahin ve benzeri bir kuşun havadan aşağı inişi anlamına gelir. *er-Riyâd* kelimesi de bahçe, bostan, çayır anlamındaki *rawd* kelimesinin cemisidir. *er-Ruvvak* saf, arı manasına gelen *râik* kelimesinin cemisi olup güzellik ve tazeliğiyle hayranlık uyandıran demektir. *et-Tenevvuk* dikkatle bakmak, iyice gözden geçirmek anlamına gelir. *et-Teelluk* ise parıldamak manasındadır.

(Nâzım) saf ve arı bahçelerle, rûhânî âlemin konaklarını; papağan ile nefs-i nâtıkayı kastetmektedir. Bu papağanın konuşma yeteneği ve ehl-i keşfin nazarında yeşil rengi sebebiyle nefs-i nâtıkaya benzemesi cihetlerinden oldukça zarif bir mecazdır. Zira ehl-i keşf, nefs-i nâtıkanın yeşil renkte olduğu kanaatindedir. (Nâzım) nefs-i nâtıkanın dikkatle bakması ile ince anlamlar ve derin fikirler üzerinde tefekkürünü; parıldaması ile de varlığı bilme, bedene idrâk ve hayat verme yeteneğini murad etmiştir. Çünkü bilgi, taalluk ettiğinde manaları açığa çıkarabilen bir niteliktir. Bu da nur/ışık anlamına gelir. Nur, yoğunlaştığında parıltı oluşur. Bunun duyudaki benzeri görme ışığıdır. Ancak bu (basîret) nûru, rûhânî olup duyu ile idrâk edilemez. Onunla hakîkatlerin mevcût veya ma'dûm zâhir ve bâtınları izhâr olur. Aynı şekilde (bu basîret nûru) var olan duyumsanırların zâhirlerini izhâr eder. Hatta bu ışık rûhânî olana ateşin nûrundan daha yakındır. Çünkü o, yalnızca bazı canlılarda

duyumsanır ve değişime konu olmayan sâbit yıldızlar gibi uzak şeylere taalluk eder. (Nefs-i nâtıkanın bedene) hayat ve idrâk vermesi ise tıpkı karanlık bir evin içindeki nesnelere algılanabilmesi için onu aydınlatan bir lamba gibidir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "O'nun nûrunun misâli içinde kandil bulunan kandillik gibidir"¹³⁶ Rûhânî anlamlarla birlikte zikretmiş olduğumuz açıklamalarla bir tür bilgi hâsıl oldu; bunlarla ve bundan sonra (zikredecek olduklarımızdan) bilinir ki nefs-i nâtıka, rûhânî hasletleri ile rûhânî âlemden (inmiş) bir varlıktır.

[2]

وَتَعَشَّسْتُ بِتَشَابُكَ مِنْ جِسْمِنَا حَتَّىٰ إِنْتَنَىٰ بِأَشْعَةٍ وَتَفِيهُقَ

Sirâyetle yurt edindi cismimizde

Şualarla ve sözü uzatarak ayrılana kadar

(Bir varlık) yuva edindiğinde *teaşşeşe* denilir. *et-Teşâbük*, birbirine karışmak demektir. *el-İnsenâ'* geri dönme, meyletme anlamına gelir. *el-Eşi'a*, ışın manasındaki *şuâ'* kelimesinin cemisidir. *et-Tefeyhuk*, sözü ayrıntılandırma manasına gelir. *Teşâbük* ve *eşi'a* kelimelerine bitişen *bâ* harfi birliktelik anlamında kullanılmıştır.

Beytin manası: Nefs-i nâtıkayı simgeleyen papağan, kordaki ateş gibi iç içe geçerek bedenimizde bir yuva edindi. Böylece bedenimiz algılar, canlılık ve fesahatle karakterize oldu. (Nâzım) nefsin iç içe geçme yoluyla bedene giren bir cisim olduğunu iddia etti. Bu görüş, müteahhir filozofların iddialarının aksine dini düşünce gelenekleri ile ilk dönem filozoflarının öğretisidir. Doğru olan görüş de budur. Nefsin bedene nüfuz eden bir cisim olduğunu gösteren şey ise şudur: Öncekiler ve sonrakiler, nefs-i nâtıkanın her bireyin *ben* diye işâret ettiği şey olduğu hususunda hem fikirdir. Herkes, *ben* sözüyle işâret edilenin orada hal-i hazırda ayakta duran, oturan, yürüyen veya hareketsiz bulunan varlık olduğunu bedîhî olarak bilir. Böyle olan şey de cisimdir. Nefsin bedene nüfuz etmesinin iç içe geçme yoluyla olduğunu gösteren şey ise şudur: Kesin olarak biliyoruz ki beden, ateşin sıcaklığını, balın tatlılığını, miskin kokusunu, yaranın acısını ve cinsel ilişkinin zevkini algılayışı gibi çeşitli idrâkleri vardır. Yine yakînî olarak biliyoruz ki bu algıları hayal ve

¹³⁶ Nûr Sûresi 24/35.

vehim yoluyla değil doğrudan gözlem yoluyla *biz* yaşıyoruz. Şayet *biz* diye işaret edilen şey bedene nüfuz etmeseydi böyle olmazdı.

[3]

كَأَجْمَرِ بَلِّ هِيَ بِالْحَقِيقَةِ عَيْنُنَا قَدْ بَانَ ذَلِكَ بِالْبَيِّنِ الْأَوْثَقِ
Köz gibi (denilse) de hakikatte o bizim aynımızdır
Bu, en sağlam delil ile ortaya çıktı

(Nâzımın) *köz gibi* ifadesi, nefsin bedene nüfuz etmesi ve bedenın nefsin komşuluğuyla yetkinleşmesinin tasviridir. Nefs, hakikatte bizim aynımızdır. Bilindiği üzere nefs, her bireyin *ben* sözüyle işaret ettiği şeydir. (Nâzımın) *bu ortaya çıktı* sözü, daha önce zikri geçen şu dört iddianın açığa çıktığı anlamındadır: Nefsin rûhânî âlemden olduğu, bedene nüfuz eden bir cisim olduğu, bedene nüfuz ettiği ve bizim aynımız olduğu.

[4]

أَلْفَتَهُ نَاسِيَةً عُهُودًا بِالْحِمَى وَتَحَشَّيْتُمْ لِلْهَيْمَةِ الْمُتَطَرِّقِ
Aalıştı bedene, unutarak (kendini) korumaya dair ahdini
Aştı ansızın başa gelen felâketleri

el-Himâ, içinde su ve otun olduğu hükümdar için hayvanlardan korunan yerdir. Bir şey zorluk ve zahmetle yapıldığında *teceşşeme'l-emr* denilir. *el-Luheyım*, afet ve felaket demektir. *et-Tetarruk* ise gece gelme demek olup (nâzım) burada mutlak anlamda gelmeyi kastetmiştir.

Beytın manası: Nefs bedene alıştı ve korunaklı alandaki komşularına verdiği sözlerini unuttu. Bedene isabet eden felâketler için zorluklara tahammül etti. Çünkü nefs, bedenın beslenme, büyüme, üreme gibi doğal halleri; çekme, tutma, sindirme ve boşaltma gibi görevleri; sıhhat-hastalık, uyku-uyanıklık, şehvet-öfke, acı-haz gibi hayvânî halleri; hâricî ve dâhili idrâkleri; beslenme, giyinme ve evlenme gibi yaşamsal hedeflerin düzenlenmesine dair düşünceler ve görüşler ile üzüntü, sevinç ve benzerleri gibi insânî işleri yönetmeye dalmış durumdadır.

[5]

فَتَكَدَّرْتُ بِرِفَاقِهِ فَتَنَزَّلْتُ عَمَّا بَعَا مِنْ قُوَّةٍ وَتَعَمَّقُ

Kirlendi bedenle yolcuğunda

Uzaklaştı yavaş yavaş kuvvet ve derinliğinden

el-Mürâfekatü ve'r-rifâku eşlik etmek anlamındadır. *et-Teammuk* ise kendini tamamen bir şeye vermek anlamına gelir.

Beytin manası: Nefs, bedeninin eşliğinde rûhânî âleme ters, ona yönelmeye engel âdi işlerle meşgûliyeti sebebiyle saflığını kaybetti. Böylece nefis, sahip olduğu güçten, süflî âlemde tasarruf özelliğinden ve rûhânî varlıkların sahip oldukları gibi yetkin idrâklerden yavaş yavaş uzaklaştı.

[6]

فَمَتَى صَفَتْ وَتَوَجَّهَتْ وَتَكَمَّلَتْ بِتَجَرُّدٍ وَتَعَبُّدٍ وَتَخَلُّقٍ

Arınıp, Hakka yönelip, yetkinleştiğinde

Soyutlanma, ibadet ve ahlak ile

Beytin manası: Nefs, besini azaltmakla doğal uğraşlardan, uzlet ve kanaatle hayvânî eylemlerden, bunlarla birlikte kalbin bedensel arzu ve lezzetlerden tahliyesi yoluyla insânî fiillerden arındığında; ibadet ve itaatle Hakka yöneldiğinde; yumuşaklık, merhamet, doğruluk, şefkat, cömertlik, lütuf, iyilik, adalet ve benzerleri gibi Allah'ın ahlakıyla ahlaklanırsa kendisi için bir benzerlik hâsıl olur ve Hakka yanaşır. Bu sayede Hakk'ın tecellilerini almaya hazır hale gelir. Arınma (tasfiye), zühhtür. Yönelme (teveccüh), ibadettir. Zikredilen övülmüş ahlaklarla ahlaklanma, yakınlığın ziyâdesi için (gerçekleştirilen) ibadetin tamamlayıcılarındandır. (Bu beyitteki) şartın cevabı bir sonraki beyitte (gelecek)tir.

[7]

أَصَتْ بِوَجْهِ الْحَقِّ ذَاتَ تَزَيُّنٍ يُوبِي التَّمَلُّكَ بِالشُّؤُونِ الْحَرَقِ

Ziynet sahibi olur Hakk'ın zatıyla

Hârikulâde işlere kabiliyet ihsân edilir ona

Âda, eyd masdarından, dönüşmek ve dönmek manalarına gelir. *Vechü'l-Hakk* ifadesi, Allah Teâla'nın "O'nun zatından başka her şey helâk olucudur" [Kasas Sûresi, 88] âyeti gereği Hakk'ın zâtı anlamına gelir. *Yûlî*

de *îlâ* masdarından ihsan etmek (i'tâ') manasındadır. Bir kişi bir şeye sahip olduğunda veya bir yere hükümdar olduğunda *temelleke* denilir. *Eş-Şuûn* iş, durum demek olan *şe'n* kelimesinin cemisidir. *el-Hurrah hârik* kelimesinin cemisidir. *Âdat* bir önceki beyitteki şartın cevabıdır.

Beytîn manası: Nefs soyutlanma ile arındığında, ibadetle Hakk'a yöneldiğinde ve ahlakla yetkinleştiğinde Hakk'ın zatıyla süslenir. Bu ziyet de nefse, mucize ve kerametler gibi olağanüstü halleri gerçekleştirebilme yeteneği verir. Mucize ve kerâmetler Hakk'ın eseridir. O'nun eserinin halk âleminde tesiri vardır. Bunun izahı bir sonraki beyitte gelecektir. İşte bu tezeyyün irfân ve vusûldür. Zühd ise sülûke hazır olmaktır. Ahlakî niteliklerle donanmakla yetkinleşen ibâdet, sülûktür. Süslenme, kavuşmadır.

[8]

كَحَمَامَةٍ مَّصْفُورَةٍ قَدْ خُوذِيَتْ شَطْرَ الدُّكَاةِ فَتَوَرَّتْ بِتَرْقِي

Cilâhî bir ayna gibi döndürülmüş yüzü güneşe

Parıltıyla aydınlanır, aydınlatır

el-Hamâme, ayna demektir. *eş-Şatr* taraf, yön anlamına gelir. *ez-Zükâ'* güneş manasındadır. *Neverat* yanmak ve aydınlatmak şeklinde lâzım ve müteaddidir. *et-Teberruk*, parlamak anlamındadır. *Bâ* harfi birliktelik (mea) manasında kullanılmıştır.

Beytîn manası: Zühd, ibadet ve olağandışı hadiselerle kaynaklık eden tezeyyün halindeki nefsin durumu son derece parlatılmış (üzerindeki görüntüyü) aksettiren bir ayna gibidir. (Aynanın görüntüyü aksettirmeye hazır parıltılı durumu) zühd halidir. Tamamıyla güneşe dönme tam/kâmil ibadet halidir. Ayna, güneşin heyetine dönüşüp onun ziya ve ışınlarıyla ışıldar ve aydınlatır. Böylece ayna ışık verme, karşıdakini aydınlatma, görme duyusunu etkileme ve ısı verme gibi güneşin etkilerini yansıtır. Hatta yakıcı şeylerde olduğu gibi ateş bile verebilir.

[9]

مَهْمَا تَمَكَّنْتَ الْجَلِيَّةَ رُبَّمَا غَابَتْ مُشَاهِدَةٌ فَلَمَّا تَفَرَّقَ

Ne kadar yer tutsa da tecelli

Ayrırma vardığında kaybolabilir müşâhede

Bir şey bir mekân edindiğinde *temekkene* denir. *Celiyyetü'ş-şey*, bir şeyin hakikatinden zâhir olandır.

Beytin manası: Her ne kadar Hakk'ın cemâl tecellisi istidat ölçüsünce ârif nefiste yer tutsa da Allah'ın heybet ve azameti sebebiyle bir biçimde bu müşâhede hali kaybolabilir. Böylece nefis Hakk ile ondan izhâr olan müşâhede ayırt edilemez. Şayet böyle bir durumda nefis için kendi zâtı ile Hakk'ın cemâlinin yansıması arasında bir tür ayırım hâsıl olur ise (bunu) hulûl sanar; aksi takdirde ittihâd zanneder. Şayet müşâhede hali tamamıyla kaybolursa nefis, hiçbir şey idrâk edemez.

[10]

فَرَّاهُ فِي كُلِّ بَئِلٍ إِذْ لَهٗ فِي كُلِّ شَيْءٍ آيَةٌ كَمَا لِأَشْرَقِ

Görürsün O'nu her şeyde bütün delillerle

Vardır her bir şeyde doğan güneş gibi bir âyet

el-Âyet, alâmet manasındadır. *el-Eşrak*, doğan şey demektir ki o da güneştir.

Beytin Manası: İrfan sahibi nefis, bir önceki beyitte söz konusu edilen dereceye ulaştığında her varlıkta, her yönden Hakk'ı görür. Zira her şeyin zât ve sıfatında, doğan güneş gibi Hakk için bir alâmet vardır. Çünkü mümkün varlıklarda bulunan her sıfat, Hakk'ın sıfatlarından birine delâlet eder. Mümkün mevcûdun varlığı O'nun varlığına; mümkünün (varlığının) imkânı O'nun varlığının zorunluluğuna; mümkünün hâdis oluşu O'nun kadîm oluşuna; mümkünün sonlu oluşu O'nun bâki oluşuna; mümkünün ihtiyaç sahibi oluşu O'nun mutlak zenginliğine delâlet eder. Aynı şekilde anatomi ve astronomi bilimlerinin ışık tuttuğu üzere insan bedeninin terkihi, gök cisimlerinin telifi ve bunlarında ötesinde bütün varlığın yaratılışlarındaki incelikler Allah'ın ilim, hikmet, kudret, irâde, lütuf, rahmet ve adalet gibi yetkinliklerine işaret eder. Zira yapılan şeyin kusursuzluğu, onu yapanın yetkinliğini

gösterir. Bu kanıtlar kesin aklî delillerle ispatlandı. Bunlar *Sahâif, Envâr* ve diğeri (eserlerimizden) de elde edilebilir.

Her şey her yönüyle Hakk'ın göstergesidir. Ârif olan her şeyde Hakk'ı görür. Mü'minlerin emîri Ali (k.v.) şöyle dedi: "Hiçbir şey görmedim ki, Allah'ı onda görmemiş olayım."¹³⁷ Yine şöyle dedi: "Her şeyde, Allah'ın birliğine delalet eden bir âyet vardır."¹³⁸ Her şeyde Allah'ı görmek, keşif ehli bir ârif için tıpkı sâdik bir âşîğın sevgilisinin izleriyle karşılaştığında gerçekleşen hatırlama ve düşünme yoluyla olurken; muhakkik bir âlim için önce delil yoluyla ondan sonra da hatırlama ve düşünme yoluyla gerçekleşir. (Bu husustaki) en yüksek makam aklî çıkarımda bulunmakla birlikte (gerçekleşecek) keşfi irfan kuvvetidir. Allah Teâlâ'nın "Gecenin karanlığı onu kaplayınca..."¹³⁹ kavlinde işaret edilen (bu yöntem), İbrâhim'in (as) mümkün varlıklardan zorunlu varlığa istidlalde bulunduğu yöntemdir. Bu, muhakkik peygamberler ve ilimde derinleşmiş imamların mertebesidir. Hülâsa, eşyânın hakikatlerini, ayrıntılarını ve faydalarını bilme bu konuda ne güzel bir yardımcıdır!

Buraya kadar zikrettiklerimizden ortaya çıkan şudur: Her şey tabiatıyla Hakk'ın kemâlini ve her türlü eksiklikten uzak olduğunu beyan etmektedir. O (eşyanın) konuşmasından hâsıl olan neticedir. (Her şey) doğal olarak her halde sahip olduğu bütün zât ve sıfatlarda O'na boyun büktüğünü ve O'na muhtaç olduğunu izhâr eder. Bu da secdenin neticesi olan boyun eğmenin manasıdır. Birincisi belki de Allah Teâlâ'nın "Her şey On'u hamd ile tesbih eder"¹⁴⁰ âyetinin sırrıdır. İkincisi de "Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar hep O'na secde etmektedir!"¹⁴¹ âyetinin sırrı olabilir.

¹³⁷ Kelâbâzî (öl. 380/990), bu sözü Muhammed b. Vâsî'ye nisbet etmiştir. Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'aruf*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 80.

¹³⁸ Bu söz muhadramûndan muallaka sahibi Lebîd b. Rebia'ya (öl. 40 veya 41/660 veya 661) nisbet edilmektedir. Ahmed Kabeş, *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şî'ri'l-Arabî*, (Dimeşk: Dârü'r-Reşîd, 1985), 179.

¹³⁹ Enâm Sûresi 76-79.

¹⁴⁰ İsrâ Sûresi 44.

¹⁴¹ Hac Sûresi 18.

[11]

نَعْمَ اللَّقَاءُ بِإِنَّ فِي وَتُرِيهِمْ
لَوْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْجَلِيلِ الْأَلْتِيقِ
Ne güzel bir temâşâ "inne fi" ve "nürîhim" ile
Parlayan ulu varlıklarda olsa bile

el-Likâ, görme ve ulaşma anlamına gelir. *Bi-inne fi* sözü Allah Teâlâ'nın "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişiminde akl-ı selîm sahipleri için ibretler vardır."¹⁴² âyetine işaret eder. *Nürîhim* ifadesi de "Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz."¹⁴³ âyetine işaret etmektedir.

Beytin manası: Allah Teâlâ'nın "Göklerin ve yerin yaratılışında..." ve "...onlara kanıtlarımızı göstereceğiz." buyruklarının delâletiyle gökler, yer ve onların arasında bulunan insan ve diğer varlıklar gibi yaratıcının kemâlini ispatlamaya uygun değerli, yüce varlıklar üzerinden bile olsa Allah'ı görmek, O'na ulaşmak ne güzeldir. Bu, kendisine verilmiş olan kimseye pekçok hayrın bağışlandığı hikmettir. Müminlerin emîri Ali (k.v.) onu "ufukların ve nefislerin ilmi" diye isimlendirmiştir.

Göklerin ve yerin yaratılışı, gece ve gündüzün değişimine dair yüce âyetlerden biri şudur: Allah, gökleri birbirlerini kuşatacak küreler biçiminde son derece azametli ve yüksek yaratmış; yeri de küresel bir biçimde yaratıp onların merkezine yerleştirmiştir. Allah göklere biri kendisiyle âlemin ortasının belirginleştiği günlük hareket için, diğeri güneş ve diğer gezegenlerin hareketleri için birbiriyle kesişen iki alan koymuştur. Bütün bunlar *Kitâbü'l-Mecistî*'de ele alındığı üzere kesin delillerle ispat edilmiştir. Bu iki alanın farklılığından madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi oluş âleminin varlıklarının yaşam döngüsü olan dört mevsim oluşur.

Her bir mevsimin, varlığın gelişiminde bir tür etkisi vardır. İlk bahar havanın ılımlılığı sebebiyle sıcaklıkla çözülme olmaksızın yoğun buhar oluşumuna neden olur. Böylece cisimlerde nem oluşur; nehirler, su gözeleri ve kuyular için gerekli olan yağışlar artar; canlılık ve gelişime uygun bir denge hali meydana gelir. Yaz mevsimi havanın ve cisimlerin

¹⁴² Âl-i İmrân Sûresi 3/190.

¹⁴³ Fussilet Sûresi 41/53.

ısınmasına, buharların çözülp dağılmasına sebep olur. Böylece olgunlaşma, bileşim, mizaç ve renkler, tatlar, kokular gibi başka şeylerin karışımından oluşan yetkinlikler gerçekleşir. (Yazın) tufan ve taşkın gibi şeylerden güvenlik sağlanır. Son bahar sıcaklığın kırılmasına, cisimlerin kurummasına sebep olur. (Bu mevsimde) maden, bitki ve hayvan gibi varlıkların kıvamları, kuvvet ve kalıcılıkları yetkinleşir. Yanma ve bileşimlerin çözümlenmesinden emin olunur. Kış mevsimi kuraklığın kırılması, bitkilerde bir süreliğine büyümenin durması ve suların malzemesi olan karların oluşabilmesi için sıcaklık sebebiyle yayılmış, yükselmiş buharların toplanmasını sağlar. (Kışın) mütevellidatın hayatlarını kaybetme riski ortadan kalkar. Zira son baharın doğası onlara aykırıdır. Mevsimlerin daha birçok faydası vardır.

Allah Teâlâ güneşin yörüngesinin bir tarafını yeryüzünden en uzağa ve onun mukabilini ise en yakına koymuştur. Böylece atmosfer orada sıcak ve soğuk olacağı için su yakın tarafa doğru çekilecek, diğer taraf ise açıkta kalacak ve yerleşime uygun hale gelecektir. İki bölgenin farklılığı ile göğün ve yerin dönüşü, gece ve gündüzün farklılığına sebep oldu. Böylece merkezden uzak beldelerin aydınlığı merkeze yakın beldelerin aydınlığından daha uzun oldu. Birinci bölgedeki ziyadeleşme sıcaklığa sebep oldu ve güneşin azimuttan uzaklığı sebebiyle gerekli soğukluk kırıldı. İkinci bölgedeki eksilme soğumaya sebep oldu ve güneşin azimuta yakınlığından doğan sıcaklık kırıldı. Böylece iki taraf da dengelendi.

İnsan bedeninin yapısı ve diğerleri, iç ve dış organların faydaları enfûsî ayetlerdendir. Bunun ilimde derinlik sâhibi olanların bildiği pekçok örneği vardır. İşte burada ilimde derinlik sahibi olanların üzerinde ışıldayan bir sır yani Allah'ın yüce isimlerin bilgisi bulunmaktadır.

[12]

سَمِعَتْ وَأَبْصَرَتْ الْغِيَابَ بِعَيْنِهَا وَتَوَاتَرَتْ هَذِي يَوْصَفُ تَفَرُّقِ
İşitti ve gördü algılanmayanı aylarıyla
Bu tevatüre ulaştı yaygınlık vasfıyla

Beytin manası: Nefs riyâzât ile arındığındığı, alıkoyucu hareketlerden sükûna kavuştuğunda, aradaki yüce dağların ve engelleyici cisimlerin varlığından kaynaklı olarak duyu organının aracılığı olmaksızın, ücrâ beldelerden ve uzak mesafelerden sesleri duyar, görüntüleri görür hale gelir. (Bu idrâk) tahayyül, tevehhüm ve bilgide olduğu gibi o şeyin suretinin idrâkiyle değil; işitme ve görmeye olduğu gibi ayınlarının idrâkiyle olur.

Bu vaka, rastlantı ve uzlaşma şaibesini taşımayan, üzerinde görüş birliği olan bir durumdur. Öyle ki bu hadiseyi dinleri, kökenleri ve doğum yerleri farklı çeşitli topluluklar nakletmiştir. Bu durum terbiye edilmiş nefis için ilim ve zann-ı galib ile de gerçekleşebilir. Ancak bu ilk mertebeden ayırır ve ona göre daha kolaydır.

[13]

سَمِعَ الْكَلَامَ مِنَ الْإِلَهِ وَرَأَى
Tanrı'nın kelâmını duyma ve O'nu görme
İşittiğin gibi iki nisbetle olur; Doğruluğunu teyit et!

Yani nefis-i nâtıkanın duyuların aracılığı olmaksızın gerçekten uzak mesafelerden işitilirleri duymaya ve görülürleri görmeye güç yetirebildiğini işittin ve bildin ise; o halde Yüce Tanrı'nın sözünü duymak, dünya ve ahirette O'nu görmek ancak bu şekilde olur. Bu da Allah Teâlâ'nın ârifin işitmesi için kadîm kelâmına delâlet eden sesler ve harfler yaratması; kendisini görmesi için ona tecelli etmesi sûretiyle olur. Bundan dolayı da Allah'ın inâyeti ve dilemesi olmaksızın her ârifin Allah'ın kelâmını duyulabilmesi ve zâtını görülebilmesi kolay değildir. Aynı şekilde Yüce Tanrı'nın işitilirleri duyması ve görülürleri görmesi de ancak bu şekilde gerçekleşir.

Beytin manası: Başka birinin Hakk'ın kelâmını duyması ve Tanrı'nın başkasının sözünü işitmesi; başka birinin Tanrı'nın zâtını görmesi ve Tanrı'nın başkasının zâtını görmesi yalnızca işittiğin şekilde

olur. (Nâzımın) *bi'n-nisbeteyni* sözü, bu manaya işaretler yani masdarın başkasına ve Allah Teâlâ'ya nisbeti... Netice itibariyle (nâzım) bu beyitte ilâhî hikmet sırlarından dört meseleye işaret etti.

[14]

نَطْوِي مَسِيرَةَ حِجَّةٍ بِلْمَيْحَةٍ بَلْ سَاعَ أَكْثَرَ كَالرَّقِيعِ الْمُخْدِقِ
Kateder hac yolunu bir göz açıp kapayıştı
Aşabilir kuşatıcı sema gibi daha fazlasını da

(Nâzım) az bir zamanda uzun mesafelerin katedilebileceğine, âriflerden nakledildiği üzere sert cisimlerin delinip geçilebileceğine ve bu hususta yoğun bedenın nefs-i nâtıkaya tabi olabileceğine işaret etmek istedi. Sonraki beş beyitte bu konuları zikretti. Bunlardan cismânî miracın mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu beyit ise uzun mesafelerin kısa sürede katedilebilmesi hakkındadır. *el-Mesîratü*, yolculuk yapılan yer yani mesafe. *el-Lumeyha*, âni bakış anlamındaki *lemha* kelimesinin ism-i tasgiri olup an/lahza demektir. *es-Sevğu*, yapılabirlik demektir. *er-Regîu'* gök/sema demektir. *el-Muhdig*, kuşatan yani her şeyi kuşatan dokuzuncu felek demektir.

Beytin manası: Kemâle ermiş nefis, riyâzet ve ilâhî inâyet ile insanların bir senede katettikleri mesafeyi bir anda hızlıca aşabilir. Hatta bundan daha fazlası da mümkündür. Çünkü matematik ilminde en uzak feleğin bir anda binlerce yıllık bir mesafeyi katettiği kanıtlanmıştır. Bundan sonra da nefsin nuruyla aydınlanmış, terbiye edilmiş beden gelir ki o, nefsin kuvveti, tasarruf ve etki etme gücünün yetkinliği ile gerçekleştirdiği yolculuğunda onu takip eder.

[15]

وَتَغُوصُ نَافِذَةً بِذَاتِ صَلَادَةٍ كَالنَّارِ فِي نَصْلِ بَغِيرِ تَمْرِقِ
Nüfuz ederek girer sert cisimlere
Demire parçalamadan giren ateş gibi

es-Salâde sertlik ve pürüzsüzlük demektir. *en-Nasl* kılıç, bıçak vb. şeylerin demiri demektir.

(Nâzım) bu beyitte nüfuz etmenin imkanına işaret ediyor ve şöyle diyor: Nefs-i nâtika, tıpkı demirin içine giren ve bir parçalanma olmaksızın ona nüfuz eden ateş gibi -ne cisim ne de kendisi

parçalanmaksızın- sert cisimlere nüfuz edicidir. Bu (söz) temsîl ifâde eder ve (bu işin) imkanına da delildir. İleride geleceği üzere (nüfuz etme durumunda) beden, nefsi takip eder.

[16]

إِنَّ الثَّقِيلَ مَعَ الْخَفِيفِ يَفْسُهُ هَا فِي الصِّنَاعَةِ وَالذُّخَانِ فَيَرْتَقِي

Muhakkak eşlik eder ağır hafife

Bak simya ilmine, nasıl da yükselir duman

Hâ, tenbih için kullanılır ve al manasına gelir. *Bi's-sinâati* ile kastedilen de simya (iksir) ilmidir. Bu işle uğraşanlar onu *İlmü's-sinâa* olarak isimlendirmişlerdir.

(Nâzım) burada bedenin, yatay ve dikey yolculuklarında nefsi-nâtıkaya eşlik edebileceğine işaret ediyor. Bu yüzden şöyle dedi: Ağır cisim, yol alırken hafif cisme tabi olursa simya ilminde kanıtlandığı gibi onunla (yukarı doğru) yükselir. Çünkü bu ilimle uğraşanlar demir, bakır, kurşun ve başka bunlar gibi ağır cisimleri kendi terminolojilerine göre cıva, kükürt, amonyak ve arsenik gibi dört ruhtan biriyle karıştırmak sûretiyle yükseltirler. Doğa biliminde de dumanın, toprak ve ateş parçacıklarından oluştuğu, kuyruklu yıldızlar ve diğer işaretlerin delâletiyle esîre yükseldiği kanıtlanmıştır. Çünkü kuyruklu yıldız yanan dumanlardan oluşur ve dönen göksel kürenin (felek) hareketinde ona eşlik edişinin delâletiyle göksel küreye yakındır.

[17]

هَذَا الْوَفَاقُ مِنَ الطَّبِيعَةِ نَائِلٌ لِأَسِيمًا لَوْ نَالَ عَوْنَ مُوَفَّقٍ

Elde edilen bu uygunluk doğaldır

Özellikle muvaffak kılanın yardımına nâil olursa

el-Vifâgu, uygunluk demektir. *Nâil* ise elde etme manasındaki *neyl* kelimesinden türemiş olup ulaşma demektir. *Nâle*, *nevl* kelimesinden türemiş olup bağışta bulunma demektir.

Beytin manası: Bedenin nefse tabi olması doğası gereği mümkündür. Ancak bunun kemâli nefse güç vermesi, onu bu işi gerçekleştirebilir kılması veya Burak'ın anılmasında olduğu gibi nefse yardım edecek bir rûhânî varlığı göndermesi (şeklinde tezâhür edecek) Hakk'ın yardım ve inayetiyle gerçekleşir.

[18]

فَالْجِسْمُ يَتَّبِعُهَا لَوْ فَرَّ مَنَالِهِ وَتَمَلَّكَ الْمَتَّبُوعِ غَيْرَ مُعَوَّقٍ

Eldedeceği bolluk için beden onu takip eder

Takip edilen nefsin mülkiyeti engellenmeksizin

el-Vefru, bolluk demektir. *el-Menâlu*, nâil ve sahip olunun şey demektir.

Beytin manası: Bedenin nefse tabi oluşu doğası bakımından mümkün olmakla birlikte Hakk'ın yardımı da ona ulaşır. O zaman beden, elde edeceği bolluk için nefse tabi olur; riyâzet ve tezkiyeyle yetkinleşmiş, Hakk'ın ziyetiyle süslenmiş, bunlarla azametli varlıklarda etki eden, Hakk'ın inâyet ve hiçbir şeyden engellenmeyen yardımına mazhar olan nefis de mülk sahibi olur. Tıpkı Peygamber'den (as) miraçtaki hâline dair nakledildiği gibi ilerleme ve unsurlarla feleklere nüfuz etmede beden, nefse eşlik eder.

[19]

كَأَمْلُكَ لِلْمَلِكِ الْكَرِيمِ الْعَادِلِ شَرَفِ الْوَرَى كَهْفِ الْعِطَامِ الْفُوقِ

Cömert ve âdil kralın mülkü gibi

Ademoğlunun şerefi, uluların ve üstünlerin sığınağı

el-Verâ ademoğlu, halk ve mahluk demektir. *el-Kehf*, sığınak manasındadır. *el-Îzâm* ise ulu anlamındaki *el-azîm* kelimesinin cemisidir. *el-Fuvveg* seçkin, üstün anlamındaki *fâik* kelimesinin cemisidir.

Bu bitiş, son derece güzel ve beliğdir. Öyle ki (nâzım) bedeni mülke, zikredilen yetkinliklerle mükemmelleşmiş nefsi ise (şerhin başında) övülen (Şerefeddin Abdurrahman'a) benzetti. (Bu teşbih) kralın mülkün idarecisi olduğu gibi nefsin de bedeninin yöneticisi olması bakımından en güzel benzetmelerdendir.

[20]

لَا زِلْتِ فِي شَرَفٍ وَرَفَعَةٍ رُبِّيَّةٍ وَعَدَاكَ فِي أَسْفٍ وَيَأْسٍ مُرْهِقٍ

Sen hala şeref içinde ve yüksek bir mevکیدesin

Düşmanın ise keder ve yorucu bir umutsuzluk içinde

Bu beytin manası açıktır. Doğruyu en iyi Allah bilir.

Sonuç

Bu çalışmada daha önce Ali Muhaddis tarafından tek bir nüshası dikkate alınarak neşredilen *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*'nin yeni bir tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Ali Muhaddis'in yalnızca manzum metnin Semerkandî'ye ait olduğunu, şerhin müellifinin bilinmediğini belirttiği çalışmasından farklı olarak hem manzum metnin hem de şerhin Semerkandî'ye aidiyetinin tespiti yapılmıştır.

Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye, Semerkandî'nin nefs/ruh konusundaki görüşlerini özetlediği muhtasar bir metindir. Nefsin gül suyunun güle yerleşmesi gibi bedene yerleştiğini söyleyen Semerkandî, onu latîf bir cisim kabul eder. Soyut nefis teorisinin kelâmcılar arasında kabul görmeye başladığı müteahhir dönemde o, erken dönemden itibaren kelâmcılarca benimsenmiş olan bu ruh anlayışını İbn Sînâ'cı nefis teorisinin bazı öğelerini de sistemine ekleyerek zenginleştirip geliştirmiştir.

İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* adlı eserine karşılık olarak yazılmış olan *el-Kasîdetür'-Rûhâniyye*'de özellikle nefsin yetkinleşmesine odaklanılmıştır. Bu nokta İbn Sînâ'nın eserinde sorunsallaştırdığı ama yanıtlamadığı esas noktadır. Bununla birlikte Semerkandî metinde nefsin mahiyetine, nefsin bedenle ilişkisine, nefsin bedene sağladığı yetkinliklere, kendi yetkinliklerinden uzaklaşmasından onları tekrar elde etme yollarına, Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerinin aynası oluşuna, kerâmet ve mucize gibi olağanüstü hadiselerle kaynaklık edişine dair birçok hususu akıcı bir üslupla incelemiştir. Kısacası bu metin, nefsin rûhânî âlemden bedene inişinden tekrar kendi âlemine yükselişine dair serüveninin sembolik bir dille ifadesidir.

Son olarak şuna da işaret etmek gerekir ki Semerkandî'nin nefsin yetkinleşme ve yetkinleştirme söyleminde, nefsin olağanüstü hadiselerle kaynaklık edişine ve bu tür hadiselerin aklî izahlarında *İşârât*'ın sonunda yer alan İbn Sînâ'cı dilin büyük etkisi vardır.

Kaynakça

Ergül, Ömer. *Şemseddin Semerkandî'de Nefs Teorisi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

- Ergül, Ömer. "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (15 Temmuz 2023), 1-171.
- Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Kum: Neşrü'l-Belâğâ, ts.
- İbni Sina. "Ruh Kasidesi". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 325-334. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Muhaddis, Ali. *Twenty Philosophical-Myctical Texts*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008.
- Kabeş, Ahmed. *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-Arabî*. Dîmeşk: Dârü'r-reşîd, 1985.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'aruf*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, 1382.
- Sadrüşşerîa. *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*. thk. Muhammed Ay-Mustafa Borsbuğa. Ankara: Riâsetü'ş-şuûni'd-dîniyye, 2021.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *Bişârâtü'l-İşârât*. thk. Ali Ucebî. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs Mektûb, 2021.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. "el-Envârü'l-ilâhiyye". "*Şemsüddîn Es-Semerkindî ve el-Envârü'l-ilâhiyye Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili*" İsimli Yüksek Lisans Tezi İçinde. thk. Selami Yanmaz. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. "el-Maârif fî şerhi's-Sahâif". "*Kitâbü'l-Maârif fî şerhi's-Sahâif, Te'lîf: Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, Tahkik ve Dirâse*" Başlıklı Tez Çalışması İçinde. thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylik. Amman: Câmîatü'l-ulûmî'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-dirâseti'l-ulyâ, Kısmu usûli'd-dîn, 2012.

- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *el-Mutekad [İslam İnanç İlkeleri]*. çev. İsmail Yürük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı., 2011.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. "el-Mu'tekadât". "*Şemsüddîn es-Semerkindî ve El-Mu'tekadât Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili*" Başlıklı Yüksek Lisans Tezi İçinde. thk. Fatih Köksal. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2023.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *Hâşiyetü Kasîdeti'l-Ayniyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/002.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/003.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs [Alem ve İnsan]*. çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Tarık Tanrıbilir. *Şemsüddin es-Semerkindî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Taştan, Erdoğan. "Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin 'Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî' Adlı Eseri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 313-344.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 529-544

أغراض الكناية بـ "كذا وكذا" في الصحيحين

Najmeddin İSA

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Yalova, Turkey

najmeddin@yalova.edu.tr

orcid.org: 0000-0001-6785-886X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 529-544.

Atıf / Cite as: İsa, Najmeddin. "أغراض الكناية بـ "كذا وكذا" في الصحيحين" / Sahihayn'da "Falanca" Lafzı Örneğinde Kinâyenin Amaçları [The Purposes of Kinayah in Sahihayn in the Example of the Word "Such and Such"]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 529-544.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1444106>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Purposes of Kinayah in Sahihayn in the Example of the Word "Such and Such"

Abstract

The prophetic methods varied in education, guidance to good morals, and prohibition of bad morals. Sometimes we see kinayah in the prophetic statement; while we mostly see the declaration and statement; because it is the origin with which the Prophet (PPUH) was sent, and this method was followed by the companions and those after them in narrating the hadiths. One of the purposes of using this method is to make the matter brief if lengthening is not possible or that the insinuation is better than the declaration to cover up a matter that it is desirable to conceal out of mercy for the one to whom it relates, or that the matter is something that we are ashamed to mention and disclose. In addition there may be doubt about the matter among the narrators, or the failure to mention the matter may be to glorify or disparage it references to euphemistic words are one of the problems that need clarification in the Prophet's hadith in order to remove ambiguity. Therefore, this research dealt with the word "such and such" in the Prophet's hadiths to explain the connotations generated by these metaphors and the resulting effects related to the behavior of the people being addressed from among the members of the society and the objectives that result from it in order to clarify them and specify what is meant by them according to the approach of hadith scholars and linguists. This research followed the descriptive and analytical method in collecting its vocabulary and explaining its objectives through description, analysis and semantic.

Key Words: Hadith, Rhetoric, Kinayah, Ambiguity, Sahihayn.

Sahihayn'da "Falanca" Lafzı Örnekleminde Kinâyenin Amaçları

Öz

Nebevî üslup; terbiye, güzel ahlâka yönlendirme ve kötü ahlâktan alıkoyma hususlarında çeşitlilik göstermiştir. Dolayısıyla nebevî beyanda çoğu zaman ifadelerin anlaşılır ve açık olduğuna şahit olurken, bazı ifadelere işaret yoluyla gönderme yapıldığını görürüz. Zira bu üslup, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gönderildiği asıl üsluptur. Ashâb-ı kirâm ve onlardan sonra gelen âlimler de hadis rivayeti ve tebliğde bu üslubu takip etmişlerdir. Bu üslubun kullanılmasının amaçları arasında konuyu uzatmanın mümkün olmadığını

durumlarda meseleyi kısaltmak ya da bir meselenin alakalı olduğu kişiyi ortaya çıkarmamak adına ilgili hususu gizlemek yahut meselenin zikredilmesi veya açığa vurulmasından çekinilen bir konu olması veyahut râviler arasında şüphe bulunan bir mesele olması ya da konunun durumuna bağlı olarak dile getirilmemesi gibi hususlar bulunmaktadır. Bahsi geçen konulardaki belirsizliği ortadan kaldırmak üzere, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde açıklığa kavuşturulması gereken kapalılıklardan biri de kinaye bildiren lafızlarla işaret etmedir. Dolayısıyla bu çalışmada, hadislerdeki kinayelerden doğan delaletleri, kinayelerin toplum arasında hitap edilen kişilerin davranışlarına ilişkin etkilerini ve bu üsluptan kaynaklanan hedefleri açıklığa kavuşturmak ve kinaye bildiren ifadelerle ne kastedildiğini belirlemek üzere muhaddislerin ve dilbilimcilerin yaklaşımına göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerindeki "falanca" ifadeleri ele alınmıştır. Araştırmada, terimlerin toplanmasında betimleyici analitik yöntem, amaçların açıklanmasında ise anlamsal betimleyici analitik yöntem takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Belâgat, Kinâye, İbhâm, Sahihayn.

أغراض الكناية بـ "كذا وكذا" في الصحيحين

المخلص

تنوّعت الأساليب النبوية في التّربية والتّوجيه إلى مكارم الأخلاق والنّهي عن سفاسفها، فأحياناً نرى الكناية في البيان النبوي عن بعض الألفاظ بالإشارة، وغالباً ما نرى التّصريح والبيان؛ لأنّه الأصل الذي أرسل به النبي عليه الصّلاة والسّلام، وتبع هذا الأسلوب الصّحابة ومن بعدهم في رواية الحديث وتبليغه، ومن مقاصد استعمال هذا الأسلوب الاختصار في الأمر إذا تعدّر التّطويل، أو أن يكون التّلميح أولى من التّصريح للإبهام في أمر يستحب ستره رحمة بمن تعلق به، أو أن يكون الأمر ممّا يستنحيا من ذكره والإفصاح عنه، أو أن يكون في الأمر شكٌّ بين الرّواة، أو أن يكون عدم ذكر الأمر لتعظيمه أو تحقيره، وتعدُّ الإشارة بالألفاظ الكناية أحد الإشكاليات التي تحتاج إلى إيضاح في الحديث النبوي لإزالة الإبهام عن الأمر الذي كُتِبَ به، لذا تناول هذا البحث لفظ "كذا وكذا" في الحديث النبوي لبيان الدّلالات المتولدة عن هذا النوع من الكنايات، وما يترتب عليها من آثار متعلقة بسلوك المخاطبين من أفراد هذه الأمة، وما يترتب عليه من مقاصد بغية بيانها وتعيين المراد منها وفق منهج المحدثين وأهل اللغة. وقد نَحَجَّ البحث المنهج الوصفي التّحليلي في جمع مفرداته، وبيان مقاصده توصيفاً وتحليلاً ودلالة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، البلاغة، الكناية، الإبهام، الصحيحان.

مدخل

أسلوب الاختصار والإبهام والكناية من أهم الأساليب المستعملة في اللغة العربية، وقد استعمل هذا الأسلوب النبي عليه الصّلاة والسّلام والصّحابة ومن بعدهم من رواة الحديث في تبليغ الدّعوة، وهذا الأسلوب دالٌّ على الاختصار في اللفظ أو الإبهام في العدد، أو الكناية عمّا يحسن إخفاؤه أو لا يليق ذكره، أو تعظيم لأمر ما أو تحقيره، أو الإشارة إليه بعد ورود خشية تكراره، أو الكناية عنه رحمة بفاعله وسترّاً عليه، أو التّكثير للشّيء والمبالغة فيه، ومن أهم ألفاظ الكناية

التي تناولها البحث لفظ "كذا وكذا"، في الحديث النبوي، ولقد كان النبي يقدم النصيحة بطريق التعميم دون ذكر اسم صاحب الخطأ، فيُعَلِّمُ بِالخَطَأِ وَيُذَمُّهُ، وينصح المخطئ ولا يُشَهِّرُ به أمام النَّاسِ، فيقول: ما بال أقوام؟ ليدفع الحرج عن المخطئ، ويستره ويرفق به، وهذا ما عبرت عنه السيدة عائشة في حديثها عن موقف النبي حين يبلغه خبراً سلبياً عن أحد من أمته، فلا يقول: ما بال هذا الرجل فيذكره باسمه، ولكن يقول: "ما بال أقوام"،¹ على سبيل الإبهام والتعمية.

"وألفاظ الكناية هي: كم، وكذا، وكيت، وذيت، فأماً: كم وكذا"، فيمكن بهما عن العدد على سبيل الإبهام، نحو: لعمرِ عندِي كذا وكذا ديناراً، وأماً: كيت وذيت، فيمكن بهما عن الحديث والحبر، ويكئى بهما عن مجهول، وعن شيء لا يراد التَّصْرِيحُ به، نحو: معنى هذا الكلام كيت وذيت، أو كذا وكذا. ونحو: كان قوم لوط يفعلون كيت وذيت".²

"ومن أساليب الكناية أن تأتي بأسلوب يدل على تعظيم أمر ما، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأعراف: 189/7]، فقد كئى بها عن آدم؛ أو أن تأتي بأسلوب لبيان الأجل من لفظ وترك ما دونه، كما يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ [ص: 21/38]، فعدل عن الوصف بلفظ المرأة إلى التكنية بوصف النعجة؛ لأنَّ الابتعاد عن التَّصْرِيحِ بذكرها أجمل في ذلك، أو أن تأتي بأسلوب للابتعاد عمَّا يقبح ذكره، كالعدول عن الجماع إلى الإفضاء والملامسة وغيرها. وتأتي بأسلوب للمبالغة في وصف شيء ما، كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿أَوْمَنْ يُنْسِئْ فِي الْحَيَاةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: 18/43]، فقد أتى بالكناية لبيان حال النساء بأنَّهنَّ يشغلن بشيء مهم عن الأهم، أو أن تأتي بأسلوب للاختصار وترك التفاصيل، كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: 24/1]، فلم يذكر الأشياء التي أعرضوا عن فعلها، فنرى بعد ذلك كَلِمَةً أن أساليب الكناية تتعدد لنكتة بلاغية.³

"ومن أسباب استعمال الإبهام: أن نستغني عن بيان الأمر لوروده مبيناً في موضع آخر، أو أن يستغني عن بيانه لاشتهاره، نحو: ﴿أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: 25/2]، والمقصود معروف وهي حواء؛ أو يراد من ذلك الستر على الشخص المراد خطابه، نحو: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: 204/2]، وأراد بذلك الستر على المقصود وهو الأخنس بن شريق؛ أو أن لا يكون هناك فائدة من تعيين المراد خطابه، نحو: ﴿وَإِسْلَامُهُمْ عَنِ الْقُرْبَى﴾ [الأعراف: 163/7]؛ أو أن يراد من اللفظ التعميم وعدم التعيين، نحو: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: 100/4]؛ أو أن يراد من الإبهام التعظيم، نحو: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ﴾ [النور: 122/24]، وقصد بذلك أبا بكر؛ أو أن يراد من الإبهام التحقير، نحو: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [سورة الكوثر: 3/108].⁴

وقد انتهج البحث المنهج الوصفي في جمع المادة العلمية وترتيبها في مسالك ليتبعه المنهج التحليلي الدلالي الذي يوجه اللفظ من خلال حركة النص الحديثي إلى مقصده المراد. وأما حدود البحث فيقتصر على صحيح البخاري ومسلم،

- 1 سليمان بن الأشعث، أبو داود البجلي، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، "الأدب"، 4657، وإسناده حسن؛ أحمد بن حسين الرملي الشافعي، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط (مصر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، 2016)، 445/18.
- 2 إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 2472/6؛ عبد الله بن يوسف، ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك/ محمد علي حمد الله، (دمشق: دار الفكر، 1985)، 249.
- 3 إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1405)، 218/2؛ عبد الرحمن بن حسن حنيفة الميداني، الدمشقي، البلاغة العربية، (دمشق: دار القلم، دمشق، 1996)، 149/2.
- 4 محمد القيعي، الأصولان في علوم القرآن، (طبعة المؤلف، 1996)، 18.

وربما يخرج عنهما في شواهد ومتابعات الحديث للإشارة إلى تعلق النص برواية موضحة لتفسير رواية الصحيحين.

شرح مفردات عنوان البحث:

الحديث النبوي: "يعرف الحديث في اللغة بأنه ما يحدث شيئاً فشيئاً، وهو خلاف القديم، وفي اصطلاح أهل الفن: "هو قول النبي عليه الصلاة والسلام، وفعله وتقريره ووصفه. وأضاف بعضهم له قول الصحابي والتابعي وفعله"⁵.
الكناية: لفظ مبهم أريد به عدد أو حديث أو فعل، وهي عند أهل البيان: "التعبير عن شيء ما بلفظ غير صريح للإيهام على السامعين، أو لغرض بلاغي آخر"⁶.

الإيهام: هو "اللفظ المستغلق في اللغة، وفي الاصطلاح: هو العدول عن اللفظ الصريح إلى غيره باستخدام لفظ من ألفاظه. ويُعنى بالإيهام في الحديث النبوي الإشارة بأحد أسماء الكناية عن اللفظ عندما يقتضي الأمر العدول عن التصريح إلى الكناية. والأسماء المبهمة عند النحويين هي أسماء الإشارات"⁷.

الصحيحان: هما مصنفان حديثيان اتفقت الأمة على أنهما أصح الكتب في هذا الفن، وهما الكتابان اللذان جردا الصحيح من الأحاديث النبوية من غير استيعاب، وهما من أصح ما صنف في الحديث، الأول: صنفه إمام المحدثين محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 870/256) في ست عشرة سنة، وعدد أحاديثه بالمكرر عدا المعلقات والمتابعات "7397". والثاني: صنفه تلميذه مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت. 875/261) وقد صنفه في خمس عشرة سنة، يضم بين دفتيه بالمكرر "12000"⁸.
ومن خلال هذين المصدرين يستخلص الباحث المادة الأساسية التي تسير بها الدراسة للوصول إلى مقصدها، والوقوف على فوائدها. وذلك وفق المسالك الآتية:

1. المسلك الأول: الكناية "بكذا وكذا" في الإيهام الناتج عن الإيهام

تأتي الإشارة في هذا المسلك بكذا وكذا لتشير إلى حدود الحرم المدني، وذلك من خلال الحديث النبوي: "المدينة حرم من كذا إلى كذا"⁹، فنلاحظ في هذا الحديث أن الإيهام تعلق بالمتن الدال على تحديد بقعة جغرافية يتعلق بها حكم من الأحكام الشرعية، من هذا المنطلق وجب جمع طرق الحديث ومناقشة أدلة الرواة في الشك في بعض مفردات متن الحديث لإزالة الإشكال المتعلق بالإشارة المبهمة للوصول إلى الحقيقة. فقد وقع في هذه الحديث إيهام من بعض الرواة في

5 نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر 1997)، 28؛ عبيد الله بن محمد المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (الهند: الجامعة السلفية، إدارة البحوث العلمية 1984)، 379/1.

6 قاسم القنوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، المحقق: يحيى مراد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 55؛ محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (القاهرة: عالم الكتب، 1990)، 284؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، المحقق: أ. د محمد إبراهيم عبادة (القاهرة: مكتبة الآداب، 2004)، 85.

7 إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 2553/6.
8 محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح الغيب بشرح الفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة 2003)، 27/1؛ طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995)، 233/1؛ محمد محمد أبو زهو؛ الحديث والمحدثون، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1378)، 389.

9 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ناصر (جدة، دار طوق النجاة، 2001)، "فضائل المدينة"، 1867؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "فضل المدينة"، 1365، 1366، 1367.

بعض طرقه، فكُنِّي بعضهم عن اللفظ بكذا لتوهم بعض الرواة بوجود بعض الأمكنة، وصرح بعضهم باللفظ لترجحه عنده، فكان لا بدَّ من إزالة الإحمام من خلال جمع طرق الرواية والنظر فيها لمعرفة العلة التي تعتربه والتعامل معها وفق قواعد المحدثين. ولقد ذهب المحدثون في روايات الحديث مذاهب:

الأول: وهو الكناية في تعيين حدود حرم المدينة: وهو ما ذهب إليه البخاري في روايته عن أنس: "المدينة حرم من كذا إلى كذا،..."¹⁰.

الثاني: وهو الكناية في تعيين الجهة التي تقابل جبل "عائر" في حدود حرم المدينة: وهو ما ذهب إليه البخاري في رواية عليّ، بقوله: "المدينة حرم ما بين عائرٍ إلى كذا...". وفي رواية له: "المدينة حرم من غير إلى كذا..."¹¹.

الثالث: وهو التصريح بالجهتين المتقابلتين في حدود حرم المدينة: وهو ما ذهب إليه البخاري ومسلم عن عليّ: "المدينة حرم ما بين غير إلى ثور..."¹².

فرواية أنس جاءت بلفظ: "من كذا إلى كذا"، ورواية عليّ بلفظ: "من غير إلى كذا"، فقد اتفقت روايات البخاري كلّها على إجماع الثاني، فذكر الشوكاني (ت. 1250 / 1835) أنّ البخاري تعدد إجماعه لترجح ذلك عنده، فيما أن يكون الراوي لم يضبط الاسمين أو أنه كُنِّي عنهما؛ لأن بعض المحدثين أنكروا أن يكون في المدينة جبل غير أو جبل ثور، وأن ثوراً جبل بمكة، لكن الإمام مسلماً صرح بلفظ ثور لترجحه عنده.¹³ ففي جميع طرق البخاري لم يذكر ثور، بل كنى عنه بكذا إلا في رواية الأصيلي، وهو الذي ذهب إليه الإمام مسلم بلفظ: "المدينة حرم ما بين غير وثور".

وذكر الحافظ (ت. 852/1449) في الفتح: "أنّ ابن المنير (ت. 683/1285) قد أشار إلى إسقاط البخاري لفظ ثور عمداً، وكُنِّي عنه بكذا؛ وذلك لإنكار أهل المدينة كون ثوراً من جبالها، وإنما هو جبل من جبال مكة المكرمة، وإسقاط البخاري له لتأكده من أنه وهم، ومن بيض له من رواة البخاري لظنه أنه أخطأ في ذكره، وما ذهب إليه أبو عبيد (ت. 224/839) من أن الحديث يغلب عليه أنه من غير إلى أحد، وهو ما ذكره أحمد والطبراني، لا يصح، وذهب القاضي عياض (ت. 544/1150) إلى إثبات جبل غير، وأنه لا معنى لإنكاره، وذهب المحب الطبري (ت. 615/1219) بأن جبل ثور موجود خلف جبل أحد، وأن من أورده من المحدثين في روايته صحيح، وأن عدم معرفته من قبل بعض العلماء لعدم شهرته وعدم تحريهم عنه. وأبعد ابن قدامة (ت. 620/1223) حين ذهب إلى أن المراد بما بين غير وثور المسافة المقدرة، وهو افتراض"¹⁴.

والتحقيق: أنّ قوله: كذا وكذا، تشير إلى جبل غير، وهو حدود الحرم المدني من الجهة الجنوبية، وتشير إلى جبل ثور، وهو حدود الحرم المدني من الجهة الشمالية، ويترتب على هذا الحديث أحكام تابعة لدلالة المعنى المكتنى به، فقوله:

10 البخاري، صحيح البخاري، فضائل المدينة"، 1867؛ مسلم، صحيح مسلم، "فضل المدينة"، 1365، 1366، 1367.

11 البخاري، فضائل المدينة"، 1870.

12 البخاري، فضائل المدينة"، 1867، "الجهاد"، 3172، 3179، "الفرائض"، 6755، "الاعتصام"، 7300؛ مسلم، "الحج"، 1370.

13 محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي (مصر: دار الحديث، مصر، 1993)، 40/5.

14 محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 228/10؛ حمزة محمد قاسم، منار

القاري شرح مختصر صحيح البخاري، راجعه: عبد القادر الأرنؤوط (دمشق: مكتبة دار البيان، 1990)، 187/3؛ محمود بن أحمد العيني،

نخب الأفكار في تنقيح مبدئي الأخبار في شرح معاني الآثار، المحقق: ياسر بن إبراهيم (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)،

59/13؛ عمر بن علي المشهور بابن الملحق الأنصاري، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي (دمشق: دار

النوادر، 2008)، 501/12.

من كذا، ابتداء الغاية المكانية لحدود الحرم المدني وتطبيق الأحكام المتعلقة به من حيث الحُلِّ والحُرمة وما يترتب عليها من عقوبات، يقابلها قوله: إلى كذا، وهو انتهاء الغاية المكانية المتعلقة بتحديد الحدود للحرم المدني لمعرفة حدود الجغرافية المكانية التي تتعلق به الحكم الشرعي وما يترتب عليه من عقوبات. فقوله: كذا إلى كذا، كناية عن اسمي مكانين. ويظهر من كل ما سبق أن رواية التصريح بتعيين حدود الحرم هي الرواية المفسرة للإبهام الذي وقع من قبل بعض الرواة نتيجة للشك التابع لتوهم لأهل المدينة بأنَّ غيراً وثوراً ليسا من جبال المدينة.

2. المسلك الثاني: الإبهام بكذا وكذا في سترٍ من جَانِبِ الصَّوَابِ متوهماً الاتباع

كان رسول الله عليه الصلاة والسلام يراعي حسن العشرة مع أصحابه في التوجيه الأدبي والسلوكي، حيث لا يشافه أحدًا بعينه بالمخاطبة بما يكره، ولا يصرح باسمه الذي يعرف به؛ لشدة حباؤه وإغضائه عمًا يشوش على من يجالس. ففي الصحيح "من حديث أنس عن الرَّهْطِ الثلاثة الذين سألوهم عن عبادة النبي في السَّرِّ، فلمَّا أخبروا بما تصرفوا تصرفاً شاذاً مخالفاً للاعتدال الذي جاءت به السُّنَّة النبوية، فوجههم النبي عليه الصلاة والسلام بأسلوب الكناية مُبْهِمًا أشخاصهم بالإشارة بدلاً من التصريح بالعبرة سترًا لهم، بقوله: أنتم الذين قُلتُم كذا وكذا؟ كما هو في لفظ البخاري ومسلم. وبقوله: ما بال أقوام يقولون كذا وكذا؟ كما هو في رواية النسائي".¹⁵

فقوله: أنتم الذين قُلتُم كذا وكذا؟ كناية عما تقدَّم من كلامهم بأنهم سيختارون مواصلة الصوم وترك الإفطار، وأنهم سيترهبون ويتزكون الزَّواج، وأنهم سيتزكون النوم في الليل انشغالاً بالقيام. وقد جمع النبي عليه الصلاة والسلام بين التوجيه المباشر بقوله: أنتم، والتوجيه غير المباشر، بقوله: ما بال أقوام، وفي كلا الموضوعين يكتفي عن أقوالهم بأسلوب الإبهام رحمة بهم وسترًا عليهم، ويقرر كل ذلك بعد التأكيد لهم بأنَّه أحشى الله وأتقى الله منهم.

ويظهر من التصوير البلاغي في الحديث بلاغة الاستفهام التي تضمنها قوله: أنتم الذين قُلتُم كذا وكذا، فلم يُرد من سؤاله الجواب، وإنما أراد أن ينكر عليهم ما أرادوا الذهاب إليه من أفعال، وإبطال ما فهموه بعد السؤال عن الأعمال النبوية، ورد استدلالهم بالمغفرة لذنب النبي عليه الصلاة والسلام أنه يكفي له قليل الأعمال لكن غيره يحتاج إلى زيادة فيها.

"ومن التصوير الفني في بلاغة الأسلوب الكناية البليغة في قوله: أنتم الذين قُلتُم كذا وكذا، فلم يرد من الإشارة بالإبهام إلى بيان ما أرادوا فعله، وإنما أراد بذلك الإنكار عليهم، فعدل عن التصريح إلى التلميح؛ كي لا تقع هذه التجاوزات موضع الاتهام، فاكتمت بالكناية لشدة تأثيرها في هذا الموقف، وهو من الأساليب البلاغية الرائعة في التصوير والتأثير".¹⁶

والتحقيق في ذلك أن النبي كَتَبَ مبهمًا ذكر ما يثقل على نفوس المخاطبين رحمة بهم، وتعليمًا لغيرهم، وبين أن الأصل هو ما كان عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام من العبادة، فمن زاد على ما قرره رسول الله في ذلك فقد أساء وظلم.

3. المسلك الثالث: الإبهام بالكناية بكذا وكذا في مقام أولوية تقديم الإجمال لا التفصيل

قد يذهب الراوي مذهب الكناية وترك التصريح؛ وذلك لأنَّ المقام مقام إجمال لا تفصيل، أو لأنَّ المخاطب عالم بما يريد أن يذكره المتكلم؛ فلا حاجة إلى ذكر تفاصيل القضية، ومن ذلك منازعة عمر بين يدي رسول الله عليه الصلاة

15 البخاري، "النكاح"، 5063؛ مسلم، "استحباب النكاح"، 1401؛ أحمد بن شعيب النسائي، المجتبى (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986/1406)، "الزواج"، 3217.

16 علي صبح، التصوير النبوي للقيم الحلقية والتشريعية في الحديث الشريف، (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2002)، 105.

والسلام في صلته على ابن أبيّ، وقوله للنبي: "أتصلي على ابن أبيّ، وقد قال يوم كذا وكذا: كذا وكذا".¹⁷ فقول عمر: أتصلي عليه؟! على سبيل الاستفهام الإنكاري، وقد قال كذا وكذا، إشارة إلى موافقه، وذلك باستعمال أسلوب الإبهام وترك التصريح؛ لمناسبة المقام وحال الموقف والسامعين، فقد أجم عمر اللفظ المتعلق بالمخالفات التي وقع فيها ابن أبيّ، وأشار إلى أنها متعددة، وقد آذى فيها النبي، وفي مثل هذا الموقف يضيق الزمن عن الشرح ويخرج عن دائرة التفصيل، لذا كُتِبَ بكذا وكذا عن الأعمال والأقوال التي قام بها ابن أبيّ، ولم يصرح بها، خاصة وأن النبي كان على علمٍ بها. وذكر الحافظ ابن حجر (ت. 1449/852) أن قوله: بكذا وكذا، يشير إلى مثل قوله: ﴿لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفُسُوا﴾ [المنافقون: 7/63]، ويشير إلى مثل قوله: ﴿لَأَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذْلَ﴾ [المنافقون: 8/63]، وما شابه ذلك من الوقائع السَّافِلة التي نسبها إلى رسول الله ومن حوله من المؤمنين زوراً وبهتاناً، كحديث الإفك، وتفريق الناس عن النبي في وقت الحرب مع المشركين في أُحد، وغيرها من المواقف السَّلبية".¹⁸

4. المسلك الرابع: الكناية بكذا وكذا عمّا يكره ذكره ويلزم ستره لعظم أمره

ومن ذلك ضلالات المنافقين في النَّبْلِ من النبي عليه الصَّلَاة والسَّلَام، كما حصل في حادثة الإفك التي أُطلق فيها المنافقون أَلْسِنَتَهُمْ بِحَقِّ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاة والسَّلَام، ورمي بعض أزواجه كذباً وبهتاناً، فكذبهم الله سبحانه وتعالى وبرأ من أطم بذلك من أزواج النبي، ووصف العُصبة التي أطلقت هذه الفرية بالكاذبين. ففي الصحيحين من حديث أم رومان عما تزويه عن امرأة من الأنصار في حادثة الإفك، وأن المرأة الأنصارية ذكرت لها حديثاً يدور على لسان ولدها، وأنه ممن يخوضون في حديث الإفك، فلما سألتها أم رومان عن الحكاية وما الأمر، وماذا قال ابنها، فأجمت المرأة اللفظ، وكنت عنه بقولها: قال: كذا وكذا، قالت عائشة: سمع رسول الله، قالت: نعم، وفي رواية: قال النبي عليه الصلاة والسلام: يا عائشة، فإنه بلغني عنك كذا وكذا".¹⁹

فقول المرأة الأنصارية: كذا وكذا، إبهام أرادت به التكنية عن أمر يكره عند العرب الإفصاح عنه، فكيف والأمر متعلق بزوجة نبي الله عليه الصلاة والسلام، وهذا التصرف دالٌّ على أن صيغة كذا وكذا، يراد بها التكنية عن الأحوال كما يراد بها التكنية عن الأعداد. ومرادها حديث الإفك، وعبرت بهذا استقباحاً له، وهو من كمال الأدب وتنزيه اللفظ. "قوله: بلغني عنك كذا وكذا. هو أيضاً من الإبهام الذي يراد به التكنية عما رُميت به السيدة عائشة من الإفك، وقد ذهب الحافظ ابن حجر في الفتح إلى أنه لم ير في طريق من طرق الحديث تصريحاً عن هذه الواقعة، لذا قال: لعل الكناية بكذا وكذا من لفظه عليه الصلاة والسلام".²⁰

وهذا السلوك اللفظي من مكارم الأخلاق التي كانت سائدة عند العرب في كلامهم، وأتمها النبي عليه الصلاة والسلام، "فقول النبي: يا عائشة، لقد بلغني عنك كذا وكذا، يريد بذلك ما شاع بين الناس من تهمه بسبب تأخرها عن القوم في إحدى الغزوات لسبب معروف في كتب السيرة، ومجيئها بعد ذلك مع الصحابي صفوان بن المعطل، وهي فرصة انتهزها المنافقون للإساءة للنبي عليه الصلاة والسلام، ولكن الله منَّ عليها وبرأها وجعل هذه الحادثة قرآناً يتلى إلى يوم

17 البخاري، "الجنائز"، 1366، "تفسير سورة براءة"، 4671، محمد بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "التفسير"، 3096.

18 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 334/8.

19 البخاري "الشهادات"، 2661، "الجهاد"، 2879، "تفسير سورة يوسف"، 3388، ومسلم، "التوبة"، 2770.

20 ابن حجر، فتح الباري، 475/8.

القيامة، ورد على الذين جاؤوا بالإفك، وبشر النبي وأهله بأن هذا الأمر خير، وإن كان في ظاهره غير ذلك".²¹

5. المسلك الخامس: الكناية بكذا وكذا عن المذهب الاعتقادي الفاسد والإشارة إلى خلافه

قد يكتفى بكذا وكذا عن المذهب الفاسد في العقيدة للتحذير منه، مع بيان المذهب المقابل له وتأييد من التزم به. ولقد كان في الجاهلية فساد في الإسناد العقدي، فكانوا ينسبون المطر أو الريح أو غيرها من ظواهر الطبيعة للطبيعة نفسها بما فيها من نجوم وقمر وشمس، ويرون لها أثراً ويعتبرونها فاعلاً على الحقيقة، فجاء الإسلام ليصحح هذا المسار ويوجههم إلى الحق، وأن الفاعل في كل شيء على الحقيقة هو واحد لا شريك له ولا رب سواه، وليس لغيره فعل مع فعله. ويمثل لهذا المسلك ما جاء في الصحيح "عن زيد بن خالد أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى بهم في ليلة من الليالي في إثر مطر، فبين لهم حديثاً مهماً يدور على ألسنة الناس، وأن الله عز وجل وصف أصحاب هذا الحديث بأوصاف تدور بين الإيمان والكفر، وذلك بقوله: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي، كافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي، مؤمن بالكوكب. وفي رواية: وأما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك الذي كفر بي وأمن بالكوكب".²²

قوله: بنوء كذا، النوء نجم معروف لدى العرب يسقط في زمن معين، فإذا سقط وطلع آخر مقابله قالوا: لا بد من أن يكون بعد ذلك السقوط مطر ورياح إثر ذلك النوء، وقد جوز بعض العلماء القول: مطرنا في كذا، دلالة على الزمن، ولم يجوزوا القول: "مطرنا بكذا"، دلالة على السبب، خشية من اعتقاد أن السبب مؤثر فيسقط الإنسان في شرك الأسباب.²³

وقوله حكاية عن هؤلاء القوم: مطرنا بنوء كذا وكذا، كناية عن نسبة التأثير إلى الكواكب، وهذا أمر خطير يهدم العقيدة إن كان قائمه معتقداً تأثير الكوكب. وهذه الإشارة التي كتبت فيها النبي كان المخاطب عالماً بما، فأراد النبي أن يوجهه إلى ما يجب أن يكون.

"فقوله: كذا وكذا، يفسره ما ورد في روايات أخرى كرواية النسائي، يقولون: الكوكب والكوكب، أي، الكوكب له فعل، وبسببه نزل المطر. وحصل الخير والخصب. وفي رواية لمسلم: الكوكب، كذا وكذا، وبهذا يشير إلى ما ذكر في رواية، أو حذف معرفته بمفهوم المخالفة".²⁴

"ويرى العلماء أنه من قال: مطرنا بكذا وكذا، يريد الكوكب، فإن هذا القول مخرج من الملة إن كان معتقداً أن المطر فاعل على الحقيقة، أما من لا يعتقد تأثير الكوكب فيراد بالكفر الذي وسم به كفر النعمة، لا الكفر بالله تعالى".²⁵

6. المسلك السادس: الكناية بكذا وكذا عن العدد المبهم للأشياء أو الأعداد

يأتي الإبهام بكذا وكذا للكناية عن العدد قلة أو كثرة، ويمثل لهذا المسلك الحوار الذي جرى بين النبي عليه الصلاة والسلام وبين الصحابة، بخصوص عدد ركعات صلاة نسي فيها النبي كم صلى، ويظهر مما ورد في بعض الروايات أنه صلى

21 قاسم محمد، منار القاري، 40/4.

22 البخاري، "صفة الصلاة"، 846، "الاستسقاء"، 1038، "الغازي"، 4147، "التوحيد"، 7503، ومسلم، "الإيمان"، 71؛ النسائي، "الاستسقاء"، 1525.

23 عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، المحقق: علي حسين البواب (الرياض: دار الوطن، د.ت.). 262/2.

24 مسلم، "الإيمان"، 72؛ النسائي، المجتبى، "الاستسقاء"، 1524.

25 يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 61/2.

خمساً: بدل أربع، مما دفع بعض الصحابة إلى تذكير النبي بالإشارة إلى الفعل الذي حصل، دون التصريح بذكر الزيادة، فأجابهم النبي ووجههم إلى ما يفعلون في حال حصول مثل ذلك.

ففي الصحيح "عن ابن مسعود، أنَّ النبي صَلَّى بِهَم فَحَصَلَ زِيَادَةٌ أَوْ نَقَصَ شَيْءٌ بَعْضُ الرِّوَاةِ بِذَلِكَ، وَجِزْمُ بَعْضِهِمْ بِالزِّيَادَةِ، فَتَدْخُلُ بَعْضُ الْمَصْلُوحِينَ لِيَنْبِئَهُ النَّبِيُّ عَلَى ذَلِكَ، وَلَفْظُ الْحَدِيثِ: صَلَّى النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ، فَزَادَ أَوْ نَقَصَ، شَيْءٌ بَعْضُ الرِّوَاةِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ زَادَ، فَلَمَّا سَلَّمَ قِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَحْدَثَ فِي الصَّلَاةِ شَيْءٌ؟ قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: صَلَّيْتَ كَذَا وَكَذَا، وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ، قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ خَمْسًا"²⁶.

فقول الراوي: كذا وكذا، مبهم كنى به عمماً وقع من زيادة على ما عهدته الصحابة من عدد الركعات في هذه الصلاة، أو نقص من عدد الركعات في عدد ركعات هذه الصلاة التي علموها، وهو تفسير لقوله: قالوا، كذا وكذا، وقوله: لا أدري زاد أو نقص، أي، لا يعلم ولا يجزم، هل زاد النبي عليه الصلاة والسلام في صلاته أو نقص؟ وهذا القول الدال على عدم الجزم بالعدد مدرج من إبراهيم التَّخَعِي رَاوِيَهُ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَقَدْ صَرَحَ بِذَلِكَ بِقَوْلِهِ: وَالْوَهْمُ مَتَّى، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مِنْ تَرَدُّدِ بَيْنِ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ فَلَهُ أَنْ يَسْجُدَ لِسَهْوٍ، وَذَلِكَ مَا لَمْ يَجْعَلْ رِوَايَةَ الْجِزْمِ مَفْسِرَةً لِرِوَايَةِ التَّرَدُّدِ. وَأَمَّا "قَوْلُهُ: وَمَا ذَاكَ؟" فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمْ يَشْعُرْ بِمَا حَصَلَ مِنْهُ بِخِلَافِ مَا عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ مِنَ التَّحَقُّقِ بِالزِّيَادَةِ أَوْ النَّقْصِ"²⁷. وقد ذكر الحافظ ابن حجر المسألة معلقاً على ذلك بقوله: لعل إبراهيم شكَّ لَمَّا حَدَّثَ مَنْصُورًا أَوْ تَبَيَّنَ لِمَا حَدَّثَ الْحَكَمَ، وَتَابَعَ الْحَكَمَ حَمَادُ بْنُ أَبِي سَلِيمَانَ وَطَلْحَةُ بْنُ مُصَرِّفٍ وَغَيْرُهُمَا، وَعَيَّنَ هَذِهِ الصَّلَاةَ فِي رِوَايَةِ الْحَكَمِ وَحَمَادٍ بِأَنَّهَا صَلَاةُ الظُّهْرِ، وَلِلطَّبْرَانِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ: أَمَّا الْعَصْرُ، وَمَا فِي الصَّحِيحِ أَصَحَّ"²⁸.

7. المسلك السابع: الكناية بكذا وكذا عن المواجيد النفسية التي تعكّر صفو الإيمان

وتمثل لهذا المسلك تقسيم النبي عليه الصلاة والسلام حادثة تقسيم الغنائم بعد حنين، حيث وجد الأنصار في أنفسهم شيئاً لما لم يُصِيبهم شيء من الغنائم، فتكلم بعض الأنصار منتقدين للقسمة، بكلام لا يرتقي ولا يليق بمقام النبوة، ولا يليق بمستوى إيمانهم الرفيع ولا بمقدار تضحياتهم العظيمة، فعلم النبي بذلك، فاستعمل أسلوب الكناية، مبهماً مضمون مقاتلتهم رحمة بهم وتكرمة؛ لما بذلوا في سبيل الله، فأشار النبي عليه الصلاة والسلام إلى ما قالوه، وكَتَبَ عَمَّا وَقَرَّ فِي صُدُورِهِمْ، وَاحْتَوَى مَوَاجِيدَهُمْ بِغِيْضِ عَطَائِهِ، فَانْتَقَلَ بِهِمْ مِنْ مَقَامِ الْإِعْتِرَاضِ إِلَى مَقَامِ الرِّضَا وَالتَّسْلِيمِ.

ففي الصحيح "عن عبد الله بن زيد، قال: لما أفاء الله على رسوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين، قسم في الناس وفي المؤلفلة قلوبهم، ولم يعط الأنصار شيئاً، فكأنهم وجدوا إذ لم يصيبهم ما أصاب الناس، فخطبهم قال: يا معشر الأنصار، ألم أجدكم ضاللاً فهداكم الله بي، وكنتم متفرقين فألفكم الله بي، وعالة فأغناكم الله بي؟ قال: لو شئتم قلتم: جئنا كذا، وكذا"²⁹.

فقوله: "لو شئتم قلتم: جئنا كذا وكذا. أشار راوي الحديث، وهو عمرو بن يحيى المازني، إلى الأشياء التي وردت في الحديث، لكنه بيّن أنه لم يحفظها، فكُتِبَ عنها، وفي ذلك ردٌّ على من قال: إن راوي الحديث تعمّد التكنية تادباً، واستبعد الحافظ ابن حجر أن يكون المقصود بالأشياء، جئنا ونحن على ضلالة فهدينا بك وما أشبه ذلك، فقد ثبت من حديث أبي سعيد أشياء سوى ذلك فسرت الإبهام الذي كنى به الرواة، وهي: أما والله، لو شئتم قلتم فصدقتم أتيتمنا

26 البخاري، "السهو"، 1226، "القبلة"، 401، 404، "الأيمان"، 6671، مسلم، "المساجد"، 572.

27 محمود بن أحمد الحنفي، بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 138/4

28 ابن حجر العسقلاني، 504/1.

29 البخاري، "المغازي"، 4330، "التمني"، 7244، مسلم، "الزكاة"، 1061.

مكذباً فصدّقناك، ومخذولاً فنصرتناك. ولقد ذكر ذلك النبي على سبيل التواضع والرحمة، وإلا فمن الأنصار وكيف علا شأنهم لولا هجرته صلى الله عليه وسلم إليهم، فالمنة لله ورسوله أولاً وآخراً، فبفضله علو ودُكرُوا في القرآن؛ آيات تتلى إلى يوم القيامة، ومواقف تؤثر في مشارق الأرض ومغاربها، وسيرة تحكى على مرّ العصور، وما ذلك إلا به. وقد نَبّههم على ذلك بقوله: ألا ترضون، فأشار لهم إلى ما عَقَلُوا عنه من عظيم العطاء الباقي الذي لا يخص به إلا من اصطفى من خلقه".³⁰

8. المسلك الثامن: الكناية بكذا وكذا عن الهيئة التي يلزم سترها في النكاح

يمثل لهذا المسلك ما جاء في تصحيح العادات المتعلقة بالنكاح التي يستحب سترها والكناية عنها بعيداً عن الحرج، فالتميم فيها يكون أولى من التصريح.

ففي البخاري من حديث نافع في وصف المقابلة التي كان يأخذ فيها عن ابن عمر القرآن، "فقرأ ابن عمر البقرة فلما انتهى إلى مكان في قراءتها، فقال: أتدري فيما أنزلت؟ قلت: لا، قال: أنزلت في كذا وكذا. وفي رواية عن ابن عمر ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223/2]. قال: يأتيها في".³¹

"قوله: كذا وكذا، هكذا أورده البخاري مبهماً لمكان الآية والتفسير، وقد جاء في جميع طرق الرواية عن عبد الصمد: "يأتيها في، فلم يذكر ما بعد الظرف في شيئاً، فيبُصّ له، وفي رواية الحميدي في الجمع بين الصحيحين: يأتيها في الفرج، وهذا اللفظ من الحميدي على حسب تقديره وفهمه، ويظهر أنه لم يتفرد بذلك، بل سبقه إلى ذلك البرقاني في مستخرجه على البخاري، كما بين الحافظ ابن حجر، والظاهر أنّ البخاري لا يرى إباحة ذلك، ولكن يفهم من رواية أبي سعيد الإباحة وفي الروايات الأخرى المنع، ولم يترجح عند البخاري شيء، فترك بياضاً بعد في، ليكتب بعد ذلك فيه ما يترجح عنده. والظاهر أنه لم يدرك ذلك، فجاء الحميدي ليقدر ذلك فقال: يأتيها في الفرج، وذلك بالنظر إلى الحال التي كان عليها البخاري، حيث كان لا يرى خلافه".³²

9. المسلك التاسع: الكناية بكذا وكذا عن المكان التي وصف أهلها بالصلاح

ويمثل هذا الملك قصة الرجل الذي استهجن القتل وأدمن عليه، لكنّه بحث عن علاج لهذا المرض ليرتدع عن هذا العمل الخطير، فدُلَّ على بيمة طيبة لمعالجة سلوكه المعوجّ، ويظهر من رواية الحديث أن معرفة اسم المكان الذي دُلَّ عليه ليست من أهداف القصة، فكُنِيَ عنها الراوي بقوله: "كذا وكذا". ففي الصحيح من حديث أبي سعيد قال: "انطلق إلى أرض كذا وكذا، فإن بها ناساً يعبدون الله، فاعبد الله معهم، ولا ترجع إلى أرضك، فإنها أرض سوء".³³

قوله: "كذا وكذا، استعمل أسلوب الإبهام للكناية عن بلدة معينة لم يصرح باسمها لنكتة، ولعلها تدخل فيما ذكره ابن عُلَّان (ت. 1057) من أنّ الراوي قد شكَّ في اللفظ فاستعمل الكناية بدلا من ذلك".³⁴

وأشار الحافظ ابن حجر (ت. 1449/852): "إنَّ القصة لم يذكر فيها اسم الرجل صاحب القصة الذي قتل تسعاً وتسعين ولا الراهب الذي قتله فأكمل به المائة. ثم ذكر أن اسم القرية التي رحل منها "نصرة"، واسم القرية التي رحل

30 ابن حجر، فتح الباري، 51/8.

31 البخاري، "التفسير"، 4526، 4527؛ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، (السعودية، دار طيبة، 1999)، 592/1.

32 ابن حجر، فتح الباري، 189/8؛ البدر العيني، عمدة القاري، 116/16.

33 البخاري، "الأنبياء"، 3470، ومسلم، "التوبة"، 2766.

34 محمد علي بن علان الصديقي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، اعنى بما: خليل مأمون شبيحا، (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 110/1.

إليها كفرة. رواه الطبراني بإسناد لا بأس به، ولم يذكر اسم الرجل الذي أشار عليه بمجرة قرينته إلى القرية الأخرى، وفي بعض طرقه: أنه راهب".³⁵

10. المسلك العاشر: الكناية بكذا وكذا عن الإبهام في المدة الزمنية في واقعة ما

ويمثل هذا المسلك حكاية السيدة عائشة عن الفترة الزمنية التي مكث فيها النبي عليه الصلاة والسلام وقد أثر عليه السحر الذي صنعه له لبيد بن الأعصم، حيث كان يرى تحيلاً أنه فعل الشيء ولم يفعله. ففي الصحيح "عن السيدة عائشة، أنها قالت: مكث النبي عليه الصلاة والسلام كذا وكذا، يخيل إليه أنه يأتي أهله ولا يأتي".³⁶

قوله: "كذا وكذا، أي يظن أنه فعل الشيء ولم يفعله، وقد كُتِبَ الراوي عن الزمن الذي مكث فيه النبي عليه الصلاة والسلام ولم يصرح به، وهذا دالٌّ على أنَّ الأيام كانت قليلة، لكنها شديدة. وقد ذهب الحافظ ابن حجر في تفسير هذا الموقف بأنَّ الأمر متعلق بإتيان أهله، فكان يخيل إليه أنه أتى أهله ولم يكن ذلك، وهو ما صرح به ابن عيينة والحميدي. وذهب عياض إلى أن تأثير السحر كان ظاهرياً أصاب الجسد، ولم يؤثر على معتقده ولا على تمييزه".³⁷

11. المسلك الحادي عشر: الكناية بكذا وكذا عن الذنوب والمعاصي

الله عزَّ وجلَّ سيِّئ يحبِّ السُّتْرَ، ويكره المجاهرة بالمعاصي، فهو سبحانه وتعالى رحيم بعباده، فكما أنه يستترهم في الدنيا يديم فضله عليهم فيستترهم في الآخرة، ومن ذلك الكناية عن ذنب يستتره عليهم، ونحن في هذا أمام موقفين، الأول: "ستر الله على عبده، والثاني: ستر الله العبد وفضح العبد نفسه، فالأول كما جاء في حديث ابن عمر في النجوى، الآتي ذكره، والثاني: من باب ستر العبد على نفسه، كما جاء في حديث أبي هريرة المجاهرة في المعاصي، الآتي ذكره. ويدلُّ على المسلك الأول: ما جاء في الصحيح: "سأل رجلٌ ابن عمر عن النجوى، وكيف سمع رسول الله يقول فيها؟ فقال: يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه، فيقول: عملت كذا وكذا؟ فيقول: نعم، ويقول: عملت كذا وكذا، فيقول: نعم، فيقرره، ثم يقول: إني سترت عليك في الدنيا، فأنا أغفرها لك اليوم".³⁸

فقول الله تعالى لعبده وهو يناجيه: "عملت كذا وكذا، كناية عن الذنوب التي وقعت منه، فقد سترها عليه في الدنيا، وهو يستترها عليه في الآخرة، فالعدل أن الله قد قرر العبد فأقر بذنبه، وأنه وجب عليه العقاب، والفضل أن الله سترها عليه وعفا عنه. وقد كُتِبَ الراوي عن الذنوب إشارة إلى مناسبة المقام، وهو السُّتْرُ، وصاحب المقام وهو السُّتِيرُ، والكناية هنا في حق المؤمن المخطئ. بخلاف الكافر الذي يفضحه على رؤوس الأشهاد. قال ابن حجر: جاء في رواية همام: أتعرّف ذنب كذا وكذا".³⁹

ويظهر من جميع الروايات أن الذنوب التي وقع فيها العبد لم تذكر، لذا أشير إليها بكذا وكذا. ويظهر من ألفاظ الرواة أن بعضهم ذكرها باللفظ، وبعضهم ذكرها بالمعنى. وأما الموقف الثاني: فهو ستر الله للعبد وفضح العبد نفسه.

35 ابن حجر، فتح الباري، 1/297، 6/517؛ المباركفوري، عبيد الله بن محمد، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 8/21؛ سليمان بن

أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994)، 13/34.

36 البخاري، "الطب"، 5763، "الأدب"، 6063؛ مسلم، "السلام"، 2189.

37 ابن حجر، فتح الباري، 10/227.

38 البخاري، "المظالم"، 2441، "تفسير سورة هود"، 4685، "الأدب"، 6070، "التوحيد"، 148؛ مسلم، "التوبة"، 2768.

39 ابن حجر، فتح الباري، 10/488.

ففي الصحيحين "من حديث أبي هريرة سمع النبي عليه الصلاة والسلام يقول: كل أمي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً، ثم يصبح وقد ستره الله عليه، فيقول: يا فلان، عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر الله عنه"⁴⁰.
فقد كَتَّى النبي عن الأعمال الدَّالة على المعاصي بقوله: كذا وكذا، والدَّالة عن المرض الخطير، وهو مرض المجاهرة بالمعصية التي نهى الله عنها واعتبر صاحبها في مقام بعدٍ عن عفو الله عز وجل؛ لأنه كشف ستر الله عز وجل، وأعلن المعصية والفسوق.

نتائج البحث

تعد الكناية من الأساليب اللغوية البلاغية التي استعملها العرب في التواصل ونقل الخطاب كأسلوب بديل عن التصريح لنكت بلاغية ومعارف لغوية.
وقد تَوَجَّ القرآن الكريم الكناية بأفضل الأساليب البيانية الدَّالة على الإيجاز والإعجاز، وبطريقة لم تعهد عن العرب من قبل في وسائل الخطاب المتداولة عندهم.
كما استعمل النبي الإهمام في السُّنة النبوية؛ لأنه على خلق عظيم جمَّله به مُرسِّله للعالم أجمع، فقد تخلق بأخلاق الله الذي وصف بها نفسه ومنها البتِّير والعفوّ، وتخلق بأفعاله الجميلة التي أظهرت لنا المغفرة والتوبة.
وقد استعمل النبي عليه الصلاة والسلام الكناية في حديثه مع الناس في دعوتهم إلى الله؛ لمقاصد جمالية أخلاقية دالة على أدبه الرفيع الذي تميز به.
كما استعمل النبي أسلوب الإهمام؛ كناية عن أقوال يستحب سترها والإشارة إليها، كأسلوب دعوي يؤلف به بين الناس في تأسيس دولة إسلامية متماسكة تعتمد معالي أساليب الخطاب.
وكان النبي يستعمل الكناية في إهمام بعض المواقف القولية أو الفعلية؛ رحمة بأفراد أمتة وسترًا لهم مما تأباه النفوس الأبية.

كما نجد النبي استعمل أسلوب الإهمام كناية عن أفعال يستحب سترها؛ لأنها لا تليق بمقام من صدرت بحقه.
هذا، وقد استعمل الصحابة الكناية في الحديث؛ لمقاصد متعلقة بمكارم الأخلاق وحسن الأدب في التخاطب كأحد وسائل التواصل، لدلالات بلاغية ومعرفية، ونكات حديثة.
كما استعمل الصحابة ومن بعدهم الكناية بأسلوب الإهمام في حالة اختصار الحكاية التي لا تحتاج إلى تفصيل؛ لسبق ورودها أو استقرارها في ذهن المخاطب.
واستعمل الصحابة كذلك ومن بعدهم الكناية بأسلوب الإهمام في حالة الإشارة إلى شيء عظيم؛ تزيد الكناية من تفخيمه وتوقيره.
واستعملوا كذلك الكناية بأسلوب الإهمام في حالة الإشارة إلى شيء حقير؛ تزيد الكناية من استهجانها والتنفير منه.

كما استعمل الصحابة الكرام ومن بعدهم الكناية بأسلوب الإهمام في حالة الإشارة إلى ما يشك الراوي فيه ولا يستطيع الجزم؛ تأديباً مع حديث رسول الله وتوقيراً له.
واستعملوا الكناية بأسلوب الإهمام في حالة الإشارة إلى مسألة تتعدد أفرادها بشكل لا يمكن الجزم به؛ وذلك لتكثير أو تقليل.

40 البخاري، "الأدب"، 6069؛ مسلم، "الزهد"، 2990.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. كشف المشكل من حديث الصحيحين. الرياض: دار الوطن، د.ت.
- ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري. التوضيح لشرح الجامع الصحيح. دمشق: دار النوادر، 2008.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، ط1379.
- ابن علان، محمد علي الصديقي. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين. بيروت: دار المعرفة، ط4، 2004.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي. تفسير القرآن العظيم. السعودية: دار طيبة، ط2، 1999.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف الأنصاري. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. دمشق: دار الفكر، ط6، 1985.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.
- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار. قطر: وزارة الأوقاف، 2008.
- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الترمذي، محمد بن سورة. سنن الترمذي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الجزائري، طاهر بن صالح. توجيه النظر إلى أصول الأثر. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987.
- حبنكة، عبد الرحمن بن حسن الميداني الدمشقي. البلاغة العربية. دمشق: دار القلم، 1996.
- حمزة محمد قاسم. منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري. دمشق: مكتبة دار البيان، 1990.
- الرملي، أحمد بن حسين الشافعي. شرح سنن أبي داود. مصر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، 2016.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. فتح الغيث بشرح الفية الحديث. مصر: مكتبة السنة، 2003.
- السيوطي، عبد الرحمن. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم. القاهرة: مكتبة الآداب، 2004.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، 1994.
- علي صبح. التصوير النبوي للقيم الخلقية والتشريعية في الحديث الشريف. مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2002.
- القونوي، قاسم بن عبد الله. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- المباركفوري، عبيد الله بن محمد. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. الهند: الجامعة السلفية، إدارة البحوث العلمية، ط3، 1984.
- محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري. صحيح البخاري. جدة: دار طوق النجاة، 2001.
- محمد بن علي الشوكاني. نيل الأوطار. مصر: دار الحديث، 1993.
- محمد محمد أبو زهو. الحديث والمحدثون. القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، 1378.
- محمود بن أحمد العيني. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المنائوي، محمد المدعو بعبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف. القاهرة: عالم الكتب، 1990.
- النسائي، أحمد بن شعيب. المجتبى السنن الصغرى. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986.
- نور الدين محمد عتر. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق: دار الفكر، ط3، 1997.

النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392.

Kaynakça

- Ali Subh. *et-Tasvîru'n-Nebevî li'l-Kiyemi'l-Halkıyye ve't-Teşrîiyye fi'l-Hadîsi's-Şerîf*. Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2002.
- Attâr, Nûreddîn Muhammed. *Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*. Şam: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1997.
- Aynî, Bedreddîn Mahmud b. Ahmed. *Nuhabu'l-Efkâr fi Tenkîhi Mebâni'l-Ahbar fi Şerhi Meâni'l-Âsâr*. Katar: Vizâratu'l-Evkaf, 2008.
- Aynî, Bedreddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Cidde: Dâru Tavki'n-Necâ, 2001.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihah Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cezâirî, Tâhir b. Sâlih. *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*. Haleb: Mektebetu'l-Matbûâtu'l-İslâmiyye, 1995.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1378.
- Hamza Muhammed Kâsım. *Menâru'l-Kârî Şerhu Muhtasari Sahîhu'l-Buhârî*. Şam: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1990.
- İbn Allân, Muhammed Ali es-Siddîkî. *Delîlu'l-Fellâhîn li-Turuki Riyazu's-Sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2004.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balbân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1996.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf el-Ensârî. *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârîb*. Şam: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer el-Kuşerî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Keşfu'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*. Riyad: Dâru'l-Vatan, t.y.
- İbnu'l-Mülakkın, Ömer b. Ali el-Ensârî. *et-Tavdih li-Şerhi'l-Câmii's-Sahîh*. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

- Kânûnî, Kâsım b. Abdullah. *Enîsu'l-Fukahâ fî Ta'rîfâtî'l-Elfazi'l-Mütedâvile beyne'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Mübârekfûrî, Ubeydullah b. Muhammed. *Mur'âtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*. Hindistan: el-Câmiatu's-Selefiyye İdâretu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1984.
- Münâvî, Muhammed el-Med'û bi Abdurraûf. *et-Tevkîf ala Mühimmâtî't-Teârîf*. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1990.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ es-Sünenü's-Suğrâ*. Haleb: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-Arabî, 1392.
- Nisâbûrî, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu'l-Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Remlî, Ahmed b. Hüseyin eş-Şâfiî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. Mısır: Dâru'l-Fellâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîki't-Türâs, 2016.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-Gays bi Şerhi'l-Elfiyyeti'l-Hadîs*. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 2003.
- Suyûtî, Abdurrahman. *Mu'cemu Makâlîdi'l-Ulûm fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylu'l-Evtar*. thk. İsamuddîn es-Sabâbutî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. Sûre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2024, 22: 545-573

**Âlûsî'nin Neşvetü'ş-Şemûl fi's-Seferi ilâ İslâmbûl ve Neşvetu'l-Mudâm
fi'l-'Avdi ilâ Medîneti's-Selâm Seyahatnâmelerinde Amasya**

Hatice ARSLAN SÖZÜDOĞRU

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Associate Professor, İstanbul University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Rhetoric

İstanbul, Turkey

hatice.sozudogru@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2685-7451

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Şubat / January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran/ June 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 545-573.

Atıf / Cite as: Arslan Sözüdoğru, Hatice. “Âlûsî'nin Neşvetü'ş-Şemûl fi's-Seferi ilâ İslâmbûl ve Neşvetu'l-Mudâm fi'l-'Avdi ilâ Medîneti's-Selâm Seyahatnâmelerinde Amasya [Amasya in Âlûsî's travelogues *Nashwat al-shamûl fi al-safar ilâ Islâmbûl* and *Nashwat al-mudâm fi al-'avd ilâ Madînat al-salâm*]. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 545-573.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1441700>

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.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Amasya in Âlûsî's travelogues *Nashwat al-shamûl fî al-safar ilâ Islâmbûl* and *Nashwat al-mudâm fî al-'avd ilâ Madînat al-salâm*

Abstract

Throughout history, travelogues have reached us as works that record the places visited. These works, which bring different geographies, climates, structures, and people closer to the reader, are known as 'rihle' in Arabic literature. In this literature, particularly the travelogue of Ibn Battuta (d. 1377), who came to Anatolia, stands out. In Turkish literature, Evliya Çelebi (d. 1685?) is among the most famous travelers. Another prominent figure in the literature of rihle is the commentator, jurist, writer, and poet Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (d. 1854). Long after these two travelers, in the 19th century, Âlûsî wrote two travelogues based on his observations of Anatolia, including his journey to and from Istanbul: 'Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl' and 'Neşvetü'l-mudâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm'. In fact, Âlûsî traveled to Istanbul with the desire to clear his name of the accusations he had faced and to present his commentary. Âlûsî described the cities he passed through on his way to Istanbul, providing literary information about each city's natural beauty, climate, and scholars in an elegant style. Presenting separate snapshots from each city he visited, Âlûsî meticulously wrote about the hardships he faced and the beauties he experienced and saw along the way, painting a vivid picture of the landscape of that time for his readers. In his travelogue, written in a literary style using the arts of simile, metaphor, and irony, he incorporated quotations from the Quran, Arabic proverbs, and verses from poets of Arabic literature. Providing detailed information about the people he met, Âlûsî did not shy away from addressing their moral character in his travelogue. However, he spoke very little about the people he traveled with, focusing more on the new acquaintances he made and the things he observed. In the cities he visited, he tried to present the genealogies and scholarly backgrounds of some scholars and statesmen he encountered. He also conveyed what he had heard about them. By including the concept of time, he specified the days and hours he arrived at and departed from the cities. Including elements that provide seasonal clues, such as the harvest time, also falls within this context. It is understood that Âlûsî occasionally made comparisons, comparing the structures and people he saw in previously visited cities with those he newly encountered. One of the prominent aspects of his narration is his mention of his own knowledge, worth, and the value of his commentary, Rûhu'l-

me'ânî. Additionally, he rarely found anyone easily praiseworthy. In his narration, Âlûsî also includes numerical information about the cities. Specifying the numbers of structures such as houses, madrasas, mosques, and baths in the city is important as it provides an idea about the population of that time. Details such as whether the structures were solid and their views were also included in his narration. He also focused on the fruits and vegetables grown in the city, as well as the presence of vineyards, gardens, and streams. On his way to Istanbul, Âlûsî first stayed at a historical inn on the Tokat road outside the city when he arrived in Amasya after a long journey. He did not like Ezine Pazar very much, complaining about the small size of its houses. Upon arriving in the center of Amasya, he first mentioned the river dividing the city, then the mountain and the number of buildings in the city. Afterwards, he met with the city's notables, was invited, and finally, when leaving the city, he stayed at an inn on the road. On his return from Istanbul, Âlûsî reached the road to Amasya in cold weather and mentioned meeting Ahmed Ağa and his invitation during the search for a new inn. However, they did not need to stay at the inn afterwards, as they were invited by es-Seyyid Ahmed Efendi. He talked about the people he met at Ahmed Efendi's house and, before departing the next day, saw that Ahmed Ağa regretted his previous dinner invitation when they met to say goodbye. Âlûsî asked Ahmed Efendi about Amasya and gathered information about Amasya and its scholars. Then he provided information about Mount Amasya and the geographical location of the city, and lastly wrote that they stopped by the Ezine Pazar Inn on their way out of Amasya. This study addresses the life of the notable 19th-century scholar and commentator Âlûsî, his travelogues, and his detailed descriptions of the city of Amasya more extensively than some other cities. The aim is to convey to the present day and translate into our language his observations and accounts of Amasya's scholars, state officials, and structures that he included in his work.

Keywords: Arabic Language, Abû al-Sanâ Şihâb al-Dîn Mahmûd al-Âlûsî, Travelogue, *Nashwat al-shamûl fî al-safar ilâ Islâmbûl*, *Nashwat al-mudâm fî al-'avd ilâ Madînat al-salâm*, Amasya.

Âlûsî'nin Neşvetü'ş-Şemûl fî's-Seferi ilâ Islâmbûl ve Neşvetü'l-Mudâm fî'l-'Avdi ilâ Medîneti's-Selâm Seyahatnâmelerinde Amasya

Öz

Seyahatnâmeler tarih boyunca, gezilen yerlerin kaydedildiği eserler olarak günümüze intikal etmiştir. Okuyucusuna farklı coğrafyaları, iklimleri, yapıları ve

insanları yaklaştıran bu eserler Arap edebiyatında *rihle* olarak bilinmektedir. Bu edebiyat içerisinde özellikle Anadolu'ya gelen İbn Battûta'nın (öl. 1377) seyahatnâmesi öne çıkmaktadır. Türk edebiyatında da Evliya Çelebi (öl. 1685?) en maruf seyyahlardandır. Rihle edebiyatı içerisinde öne çıkan isimlerden biri de müfessir, fakih, edip ve şair Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'dir (öl. 1854). Âlûsî bu iki seyyahattan çok sonra 19. yüzyılda Anadolu'yu kapsayan ve İstanbul'a gidiş ve dönüş yolundaki gözlemlerinden oluşan *Neşvetü'ş-Şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl* ile *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm* adlı iki seyahatname kaleme almıştır. Aslında Âlûsî İstanbul'a gidip, uğradığı iftiradan temize çıkmak ve tefsirini sunmak arzusuyla seyahat etmiştir. Âlûsî İstanbul'a varmak için geçtiği yol üzerinde uğradığı şehirlerden bahsedip, her şehrin doğal güzelliği, iklimi ve âlimleriyle ilgili edebi bir üslupla bilgi vermiştir. Her uğradığı şehirden ayrı kesitler sunan Âlûsî, yol boyunca yaşadığı meşakkati, tattığı ve gördüğü güzellikleri tek tek yazarak okuyucusuna o günün manzarasını müşahhas bir şekilde resmetmiştir. Bunu, teşbih, istiâre, kinaye sanatlarını kullanarak edebi bir dille yazdığı seyahatnâmesinde Kur'an'dan, Arap atasözlerinden iktibasta ve Arap edebiyatı şairlerinin beyitlerinden istişhâdda bulunarak yapmıştır. Tanıştığı kişiler hakkında ayrıntılı bilgi veren Âlûsî, onların ahlaki durumunu da seyahatnâmesinde konu edinmekten geri durmamıştır. Ancak birlikte yolculuk ettiği kimselerden çok az bahsetmiş, daha çok yeni tanıştığı kişileri ve gördüklerini ön plana çıkarmıştır. Gittiği şehirlerde karşılaştığı bazı âlimlerle devlet adamlarının biyografilerine dair daha çok nesepleri ile ilmi birikimlerini serdetmeye çalışmıştır. Aynı zamanda onlarla ilgili duyduklarını da nakletmiştir. Zaman mefhumuna yer verip şehirlere hangi gün ve saatte ulaştığını ve ayrıldığını ifade etmiştir. Hasat zamanı gibi mevsimle ilgili bazı ipuçları içeren ögelere yer vermesi de bu minvaldedir. Yer yer kıyaslama yaptığı, daha önce uğradığı bir şehirde gördükleri yapıları, insanları yeni gördükleriyle kıyaslamasından anlaşılmaktadır. Anlatımında öne çıkan hususlardan biri de kendi ilminden, değerinden ve tefsiri *Rûhu'l-me'ânî*'nin değerinden bahsetmesidir. Aynı zamanda kimseyi kolay kolay beğenmemesidir. Âlûsî anlatımında şehirlerle ilgili sayısal bilgilere de yer vermektedir. Şehirde yer alan ev, medrese, cami, hamam gibi yapılar hakkında sayı belirtmesi, o günkü nüfusu hususunda bir fikir sunması açısından önemlidir. Yapıların muhkem olup olmadığı, manzaraları gibi ayrıntı da anlatımında yer almıştır. Şehirde yetişen meyve – sebze de ayrıca konu edinip, bağ bahçenin, akarsuyun oluşunu da

dikkatlere sunmuştur. Âlûsî İstanbul'a gidiş yolunda uzun bir yolculuktan sonra vardığı Amasya'da ilk önce şehrin dışında Tokat yolu üzerindeki tarihi handa konaklamıştır. Ezine Pazar'ı çok beğenmemiş, evlerinin küçük olmasından yakınmıştır. Amasya şehir merkezine vardığında önce şehri ikiye ayıran nehri, sonra dağı ve şehirdeki yapılarının sayısını vermiştir. Sonra şehrin ileri gelenleri ile görüşüp, davet edilmiş ve son olarak da şehirden ayrılırken yoldaki bir handa konaklamıştır. İstanbul dönüşünde ise soğuk bir havada Amasya yoluna ulaşmış, yeni bir han arayışı esnasında tanıştıkları Ahmed Ağa ve onun davetinden bahsetmiştir. Ancak sonrasında handa kalmalarına gerek kalmamış, zira es-Seyyid Ahmed Efendî tarafından davet edilmiştir. Onun evinde tanıştıkları kimselerden bahsetmiş, ertesi gün yola çıkmadan vedalaşmak için görüştükleri Ahmed Ağa'nın daha önce verdiği yemek davetinden pişman olduğunu görmüştür. Ahmed Efendî'ye Amasya'yı sormuş, Amasya ve âlimleri hakkında bilgi almıştır. Sonra Amasya dağı ile şehrin coğrafi konumu hakkında bilgi verip, son olarak da Amasya'nın çıkışında Ezine Pazar Hanı'na uğradıklarını yazmıştır. Bu çalışmayla 19. yüzyılın önemli âlimlerinden müfessir Âlûsî'nin hayatı, seyahatnâmeleriyle ilgili çalışmalar ve bazı şehirlere göre daha uzun yer verdiği Amasya şehri ile ilgili anlatımı başlıklar halinde ele alınmış olup, müşahede edip eserinde yer verdiği Amasya ulemâsı, devlet erkânı ve yapıları ile ilgili anlatımının günümüze intikali ve dilimize aktarımı amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Seyahatnâme, Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl, Neşvetü'l-mudâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm, Amasya.

Giriş

Tarihin farklı dönemlerinde çeşitli sebeplerle yolculuklar yapılmış ve yapılan yolculuk "Seyahatnâme" olarak kayıt altına alınmıştır. Bazı seyyahlar Anadolu'yu dolaşp gördüklerini seyahatnâmelerine yazmıştır. Seyyahların yol güzergâhında uğradıkları yerler hakkında eserleri yoluyla bilgi sahibi olabilmekteyiz. Yolculuklarını günümüze kadar aktarabilen seyyahlar ya da gezginlerin ortaya koydukları ürünleri olan ve bir tür olarak gelişen seyahatnâme Arap edebiyatında *Edebu'r-rihle* olarak

bilinmektedir.¹ *Edebu'r-rihle* yazarları arasında öne çıkan seyyahlardan birisi 14. yüzyılda yaşamış olan İbn Battûta² (öl. 1377), 27 yıl boyunca çeşitli bölgelere gitmiş, Anadolu'ya uğramış, birçok şehri gezmiş ve gördüklerini *Tuhfetü'n-nüzzâr fi ğarâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr* kitabında toplamıştır.³

Türk edebiyatında seyyah olarak öne çıkan en maruf simalardan biri olan Evliya Çelebi (öl. 1685?) İbn Battûta'dan üç yüz yıl kadar sonra yaşamış ve seyahatine İstanbul'dan başlayıp, Doğu'da ve Batı'da pek çok ülke, şehre ve köye gidip, Amasya'nın⁴ yanı sıra Anadolu'da gördüğü birçok şehri *Seyahatnâme* adıyla meşhur on ciltlik *Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi* kitabında toplamıştır. Eserinin ilk cildini İstanbul'a tahsis eden müellif, son cildini de Mısır'a ayırmıştır.⁵

Bu iki seyyahtan çok sonra 19. yüzyılda Anadolu'ya gelen *Rûhu'l-me'ânî* müfessiri, fakih, edip ve şair olan Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (1802-1854)⁶ de Anadolu'yu kapsayan seyahatnameler kaleme almıştır. Âlûsî diğer seyyahlardan farklı olarak, seyahat etmek ve seyahatnâme yazmaktan ziyade İstanbul'a, yani Osmanlı payitahtına gidip uzun yıllar sürdürdüğü Bağdat müftülüğü görevinden azledilmesi

¹ Hüseyin Yazıcı, "Seyahatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/9; Ahmet Gemi, "Arap Edebiyatında Seyahatnâme/Rihle Türü Bağlamında Meşhur Arap Seyyahların Gözüyle Mardin", *Doğu Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2016), 40-45.

² A. Sait Aykut, "İbn Battûta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/361-368.

³ Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm et-Tancî İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fi ğarâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr*, thk. Dervîş el-Cuveydî, (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012), 1/256-289.

⁴ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon – Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit*, haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 2/1.

⁵ Nuran Tezcan, "Seyahatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/16-19.

⁶ Muhammed Mehdî el-Basîr, *Nahdatu'l-İrâki'l-edebiyeye fi'l-karni't-tâsî' aşer* (Bağdad: Matba'atu'l-Meârif, 1365/1946), 219-226; Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/550-551.

sebebiyle uğradığı haksızlığı ve iftirayı dile getirip yeni yazdığı tefsiri *Rûhu'l-me'ânî*'yi Sultan Abdülmecid'e sunmak istemiştir.⁷ Gidiş yolu boyunca yaşadıklarını, oğlu Bahâeddîn Abdullah için, -başkası tarafından farklı anlatılıp huzuru kaçmasın diye- yazdığını ifade etmiştir.⁸ Gecikmemek için dönüş yolunu beklemeden İstanbul'dan oğluna *Neşvetü'ş-şemûl fî's-seferi ilâ İslâmbûl*'u göndermiştir.

Âlûsî 1851 yılında Bağdat'tan İstanbul'a gitmek için Musul, Kerkük, Erbil, Cizre/Şırnak, Diyarbakır, Mardin, Erzurum, Sivas, Tokat ve Amasya'dan Samsun'a geçip orada vapura binmiş ve İstanbul'a ulaşmıştır.⁹ İstanbul'dan dönüşte benzer bir güzergâhı takip etmiş, ancak Samsun yerine önce Sinop'a, Sinop'tan tekrar vapurla Samsun'a geçip, oradan itibaren Amasya, Tokat, Sivas, Harput/Elazığ, Diyarbakır, Mardin, Musul, Erbil, Kerkük yoluyla Bağdat'a ulaşmıştır. Her iki yolculuğunda gittiği ve konakladığı şehir ve köyleri *Neşvetü'ş-şemûl fî's-seferi ilâ İslâmbûl* (1268/1851-52)¹⁰ ile *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*¹¹ (27 Cemaziyelevvel 1269/ 8 Mart 1853)¹² adlı iki seyahatnamede toplamıştır. Bağdat'a döndükten sonra 1269/1852 yılında yazdığı *Kitâbu Ğarâibi'l-iğtirâb ve nüzheti'l-elbâb fî'z-zehâbi ve'l-ikâmeti ve'l-iyâb*'ın isminden yola çıkarak seyahatnâmesi olduğu düşünülebilir, ancak kendi hayatını, hocalarının, dostlarının ve yolculuğu boyunca tanıştığı devlet adamlarının hayatları ile ilgili kaleme aldığı eseridir.¹³ Zira yolculuğunu

⁷ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fî's-seferi ilâ İslâmbûl*, thk. Heysem Serhân, (Ürdün: Dâru'l-Fâris, 2019), 56; Eroğlu, "Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd", 2/550; İbrahim Şaban, "Ebu's-Senâ' el-Âlûsî'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 19 (2011-2) 76; Süheyl Sapan, "İraklı Alim Mahmut el-Alusi'nin Hatıralarında İstanbul", *İBB Osmanlı İstanbulu IV. Uluslararası İstanbul Sempozyumu, Bildiriler*, ed. Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016), 51.

⁸ Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fî's-seferi ilâ İslâmbûl*, 55-56.

⁹ İstanbul'a ulaşması ile ilgili bk. Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fî's-seferi ilâ İslâmbûl*, 129.

¹⁰ Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fî's-seferi ilâ İslâmbûl*, 145.

¹¹ Eserin kapağında ismi *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm* şeklinde yazsa da içinde *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Dâri's-selâm* şeklinde farklı yazılmıştır. bk. Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 147.

¹² Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 341.

¹³ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Kitâbu Ğarâibi'l-iğtirâb ve nüzheti'l-elbâb fî'z-zehâbi ve'l-ikâmeti ve'l-iyâb*, (Bağdâd: Matba'atu's-Şâbender, 1327/1909).

anlatmayıp, bahsedildiği gibi seyahatnâme dışında, kendi hayatı, dostları ve İstanbul'da Osmanlı devlet ricâli ve ulemâsı ile ilgili görüşmelerini, yazışmalarını ve şiirlerini içermektedir. Ancak bunlar ayrı çalışmalara konu olacak değerdedir.¹⁴

Bu çalışmada Âlûsî'nin kısaca hayatı verilip seyahatnâmeleri ile ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalar incelendikten sonra, diğer şehirlerle kıyaslandığında uzun ele aldığı, iki seyahatnâmesindeki Amasya şehrine dair anlatıları değerlendirilecektir. Zira daha önce Amasya ile ilgili bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Amasya, Âlûsî'nin İstanbul'a gidiş yolunda uğradığı ve Samsun'da deniz yolculuğuna başlamadan önce konakladığı şehirlerden biridir. Aynı şekilde Âlûsî dönüş yolunda gemiden indikten sonra Samsun'un Kavak¹⁵ ilçesinin ardından Amasya'da konaklamıştır. Burada esas alınan yöntem ise, her iki seyahatte anlatılanın Türkçeye çevrilip, başta anlatımın kısa bir özetinin verilmesi ve sonrasında içeriği yansıtan başlıklar konulup paragraflar halinde yolculuğun anlatılmasıdır. Bu çalışma için, eserin yeniden tahkik edilip dipnotlarla düzenlenen, gidiş ve dönüş yolculuğunu ele alan 2019 yılındaki baskısı tercih edilmiştir.

Söz konusu seyahatnâmelerinin ilgili kısmında yer alan edebi sanatlar başka bir çalışmada verileceğinden burada ayrıca yazılmayacaktır.

1. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî

1802 yılında Bağdat'ta doğan Âlûsî, genç yaşta ders verecek bir seviyeye gelmesini ilim ehli bir aileden gelmesine ve icazet aldığı hocalarına borçlu olduğu bilinmektedir.¹⁶ Yine otuz yaşında Bağdat Hanefî müftüsü olması da bu birikimin sonucunda gerçekleşmiştir. Ancak

¹⁴ Âlûsî, *Kitâbu Ğarâibi'l-iğtirâb ve nüzheti'l-elbâb fi'z-zehâbi ve'l-ikâmeti ve'l-iyâb*.

¹⁵ Eserde Kavak yerine Fevak yazılmıştır. Kavak eserde köy olarak geçmekte, günümüzde Samsun'un bir ilçesidir. Kaf harfinin bir noktasının düşmesi ile sehven bu şekilde yazıldığı izlenimi vermektedir. bk. Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fi seferi ilâ İslâmbul*, 120. Daha önce seyahatname ile ilgili yapılan çalışmalarda da bu tür hataların maalesef tashih edilmediği görülmektedir. Bazı yer isimleri hatalı yer almaktadır.

¹⁶ Hocaları için bk. Âlûsî, *Kitâbu Ğarâibi'l-iğtirâb ve nüzheti'l-elbâb fi'z-zehâbi ve'l-ikâmeti ve'l-iyâb*, 5-20.

on beş sene sürdürdüğü müftülük görevinden azledilmiştir. Azledilmesinden sonra tamamladığı tefsiri *Rûhu'l-me'ânî*'yi yanına alıp İstanbul'a gitmek üzere Cemaziyelevvel 1267/ Mart 1851 yılında yolculuğa çıkmıştır.¹⁷ İstanbul ikameti dâhil yolculuğunun toplamı 21 ay süren¹⁸ Âlûsî, bu sürenin sekiz ayını meşakkatle dolu iki yolculukla geçirip, dönüş yolunda hastalanmıştır. 5 Rabiulevvel 1269/ 17 Aralık 1852 tarihinde Bağdat'a ulaşmıştır.¹⁹ Ancak çok geçmeden 1854 yılında vefat etmiştir.²⁰

Yirmiden fazla eseri olan Âlûsî çeşitli ilmî ve edebî eserler kaleme almış, tefsiri *Rûhu'l-me'ânî* ile meşhur olmuştur.²¹ Edebi eserlerinden ikisi²², çıktığı İstanbul yolculuğunun semeresi olan *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl'u* ile Bağdat'a dönüşü olan *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*'dır.

Maruf bir şahsiyet olduğu için Âlûsî'nin hayatı ile ilgili daha fazla ayrıntıya yer verilmemiştir.

2. Âlûsî'nin Seyahatnâmeleri

Âlûsî'nin İstanbul'a gidiş yolculuğunu anlattığı *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl* ile İstanbul'dan dönüş yolculuğunu anlattığı *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm* adlı seyahatnâmeleri²³ bir cilt içerisinde Heysem Serhân tarafından tahkik edilerek 2019 Ürdün'de Dârû'l-Fâris yayınevinde neşredilmiştir. Eser *Câizetu İbn Battûta el-Edebu'l-Cuğrâfî*'ye (İbn Battûta Coğrafya edebiyatı ödülüne) layık görülmüştür. Bu seyahatnâmelerle ilgili Türkiye'de *Bağdat'ta Rihle Edebiyatı (el-Âlûsî Örneği)* adında Arapça bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.²⁴ Âlûsî'nin hayatı ile Rihle edebiyatını konu edinen tezde edebi sanatlara da birkaç

¹⁷ Âlûsî, *Kitâbu Ğarâibi'l-iğtirâb ve nüzheti'l-elbâb fi'z-zehâbi ve'l-ikâmeti ve'l-iyâb*, 2.

¹⁸ el-Basîr, *Nahdatu'l-Irâki'l-edebiyeye fi'l-karni't-tâsî' aşer*, 225.

¹⁹ Bk. Âlûsî, *Kitâbu Ğarâibi'l-iğtirâb ve Nüzheti'l-elbâb fi'z-zehâbi ve'l-ikâmeti ve'l-iyâb*, 441.

²⁰ Bk. el-Basîr, *Nahdatu'l-Irâki'l-edebiyeye fi'l-karni't-tâsî' aşer*, 219-226; Eroğlu, "Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd", 2/551; Sapan, "Iraklı Alim Mahmut el-Alusi'nin Hatıralarında İstanbul", 48-50.

²¹ Eroğlu, "Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd", 2/551.

²² Eserleri için bk. el-Basîr, *Nahdatu'l-Irâki'l-edebiyeye fi'l-karni't-tâsî' aşer*, 227-230.

²³ Basîr, *Nahdatu'l-Irâki'l-edebiyeye fi'l-karni't-tâsî' aşer*, 235-236.

²⁴ el-Hamadani, *Bağdat'ta Rihle Edebiyatı (el-Âlûsî Örneği)* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

örnek sunulmuştur. Âlûsî'nin seyahatnâmelerinin Türk kültürü açısından önemli olduğunu vurgulayan Bilal Kemikli seyahatnamelerin sadece ismini verip, eserlerle ilgili ayrıntı vermemiştir.²⁵ İbrahim Şaban, Âlûsî'nin seyahatnâmelerinden ve İstanbul'a gidiş yolunda uğradığı şehirlerden bahseder, ancak Samsun'dan önce uğradığı Amasya şehrine değinmeyip Tokat'tan sonra Samsun'a geçtiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte İstanbul'a gemi yolculuğunu ve İstanbul ile ilgili gözlemlerini ayrıntılı vermiştir.²⁶ Süheyl Sapan, Âlûsî'nin biyografisinin yanı sıra seyahatnâmelerinden ve diğer eserlerinden İstanbul'la ilgili hatıratını esas almıştır.²⁷ Ahmet Gemi ise Mardin şehri hakkındaki çalışmasında, diğer iki seyahatnâme ile birlikte Âlûsî'nin *Neşvetü'ş-Şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl* eserinden istifade etmiştir.²⁸ Haşim Özdaş ise Âlûsî'nin Diyarbakır yolculuğunu ele almıştır. Çalışma Diyarbakır âlimleri ile medreselerini, şehir ve yapılarını konu edinmektedir. Ancak her iki çalışmada da Âlûsî'nin Amasya'dan geçtiğine dair bir malumat yer almaz.²⁹

3. Âlûsî'nin Seyahatnâmesinde Öne Çıkan Hususlar

Her seyahatnâmede olduğu gibi, Âlûsî'nin de seyahatnâmesi geçtiği yerlerle ilgili çok yönlü pek çok bilgiyi içermektedir. Dolayısıyla birçok alana hitap eden bir eser ortaya koymuştur. Bu bilgileri eserini doldurmak için rastgele seçmediği, bilakis cümlelerini oluşturmak için kelimeleri özenle yerleştirdiği izlenimi vermektedir. Zira eserde ilk göze çarpan, dönemin secili anlatımı ve bolca cinas sanatının kullanılmasıdır. Son derece zengin bir anlatımı olan eser, müellifin müfessir olmasının izlerini de taşımaktadır. Zira iktibasta Kur'an ayetlerinden alıntılarının çok olduğu görülmektedir. Kinayeli bir üslubun yanı sıra çokça teşbih ve istiâre

²⁵ Bilal Kemikli, "Bağdatlı Türk Şairleri ve Şahabeddin el-Alûsî", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi İkinci Orta Doğu Semineri*, Elazığ, 27-29 Mayıs 2004, 391.

²⁶ Şaban, "Ebu's-Senâ' el-Âlûsî'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri", 77-89.

²⁷ Sapan, "Iraklı Alim Mahmut el-Alusi'nin Hatıralarında İstanbul", 47-62.

²⁸ Bk. Gemi, "Arap Edebiyatında Seyahatnâme/Rihle Türü Bağlamında Meşhur Arap Seyyahların Gözüyle Mardin", 52-53.

²⁹ bk. Haşim Özdaş, "Alûsî'nin Seyahatinde Diyarbakır", *Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Kasım 2019), 28-40.

sanatını kullandığı dikkat çekmektedir.³⁰ Aynı zamanda Arap atasözlerinden [meşel/emşâl] de alıntı yapan müellif, kimi yerde duygularını ifade etmek, kimi yerde de istiḥâd için Arap edebiyatı şairlerinden beyitler vermektedir. Bununla birlikte dili sade ve açıktır.

İçerik olarak ise, İstanbul'a varmak için geçtiği yol üzerinde uğradığı şehirlerden bahsedip, her şehrin doğal güzelliği, iklimi ve âlimleriyle ilgili edebi bir üslupla bilgi vermiştir. Her uğradığı şehirden ayrı kesitler sunan Âlûsî, yol boyunca yaşadığı meşakkati, tattığı ve gördüğü güzellikleri tek tek yazarak okuyucusuna o günün manzarasını müşahhas bir şekilde resmetmiştir.

Tanıştığı kişiler hakkında ayrıntılı bilgi veren Âlûsî, onların ahlaki durumunu da seyahatnâmesinde konu edinmekten geri durmamıştır.³¹ Ancak birlikte yolculuk ettiği kimselerden çok az bahsetmiş, daha çok yeni tanıştığı kişileri ve gördüklerini ön plana çıkarmıştır.³²

Gittiği şehirlerde karşılaştığı bazı âlimlerle devlet adamlarının biyografilerine dair daha çok nesepleri ile ilmi birikimlerini serdetmeye çalışmıştır. Aynı zamanda onlarla ilgili duyduklarını da nakletmiştir.³³

Zaman mefhumuna yer verip şehirlere hangi gün ve saatte ulaştığını ve ayrıldığını ifade etmiştir.³⁴ Hasat zamanı gibi mevsimle ilgili³⁵ bazı ipuçları içeren ögelere yer vermesi de bu minvaldedir.

Yer yer kıyaslama yaptığı, daha önce uğradığı bir şehirde gördükleri yapıları, insanları yeni gördükleriyle kıyaslamasından³⁶ anlaşılmaktadır.

³⁰ Belagâta kullandığı edebi sanatlar için bk. Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021).

³¹ Âlûsî'nin tanıştığı maruf şahsiyetlerden birisi de Mardin'de Şeyh Hamid'dir. Hakkında yazdığı Neseb Manzumesi için bk. Cemal Abdullah Aydın, "Bağdat Müftüsü Mahmud Âlûsî'ye (d. 1802-ö. 1854) Ait Bir Neseb Manzumesi", *Şarkiyat Mecmuası*. 16 (Kasım 2011), 1-16.

³² Âlûsî, *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 117-118, 166-167.

³³ Âlûsî, *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 116-118.

³⁴ Âlûsî, *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 114, 163.

³⁵ Âlûsî, *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 113.

³⁶ Âlûsî'nin Amasya Sultan Bayezid Camii ile Diyarbakır Ulu Camii'ni kıyaslaması, aynı şekilde Amasya vaizi ile Sivas ve Tokat vaizlerini kıyaslaması için bk. Âlûsî, *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 116-117.

Anlatımında öne çıkan hususlardan biri de kendi ilminden, değerinden ve tefsiri *Rûhu'l-me'ânî*'nin değerinden bahsetmesidir.³⁷ Aynı zamanda kimseyi kolay kolay beğenmemesidir.

Âlûsî anlatımında şehirlerle ilgili sayısal bilgilere de yer vermektedir. Şehirde yer alan ev, medrese, cami, hamam gibi yapılar hakkında sayı belirtmesi, o günkü nüfusu hususunda bir fikir sunması açısından önemlidir. Yapıların muhkem olup olmadığı, manzaraları gibi ayrıntı da anlatımında yer almaktadır. Şehirde yetişen meyve – sebze de ayrıca konu edinip, bağ bahçenin, akarsuyun oluşunu da dikkatlere sunmaktadır.³⁸

4. Amasya

Âlûsî'nin Bağdat'tan başlayan yolculuğunun uğrak noktalarından biri de şehzadeler şehri Amasya'dır.³⁹ Coğrafi konumu nedeniyle tarihin her döneminde gözde şehirlerden biri olan Amasya, çoğu eserde farklı yönleriyle övülmüştür. Özellikle doğal güzelliği ve müreffeh hayat şartları öne çıkmıştır. İbn Battûta da 14. yüzyılda Anadolu'da gördükleri yerler arasında şu sözlerle Amasya şehriden bahsetmiştir:

"Amasya şehrine yolculuk yaptık, nehirleri, bahçeleri, ağaçları, meyveleri olan büyük güzel bir şehirdir. Bahçelerini sulayan, nehirlerinin üzerinde dönen değirmenleri vardır. Caddeleri ve çarşıları geniş, hükümdarı da Irak'ın sahibidir."⁴⁰

İbn Battûta'nın belirttiği geniş çarşılarının oluşu, ticaretin etkin olduğuna işarettir. Aynı zamanda nehrin varlığı, suyun oluşu bereketi de beraberinde getirmektedir. Sulanabilen bağ ve bahçelerde bol mahsul alınabilmekte ve arz edilebilmektedir. Bu anlatılanlardan da zengin bir şehir olduğu anlaşılmaktadır.

³⁷ Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*, 116.

³⁸ Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*, 114.

³⁹ Karadeniz bölgesinin iç kesiminde yer alan Amasya şehri için bk. İlhan Şahin-Feridun Emecen, "Amasya", 3/1-4. Gidiş yolunda Amasya için bk. Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*, 114-120; Dönüş yolunda Amasya için bk. Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 163-169.

⁴⁰ İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fi ğarâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr*, 1/268.

Evliya Çelebi de 17. yüzyılda uğradığı Amasya⁴¹ şehrinden İbn Battûta'ya göre daha ayrıntılı ve uzun bahsetmiştir. Kalesinin Amâlika kavminden kalma olduğu ile başlayan Evliya Çelebi, 476/1083 yılında Dânişmendoğullarından Sultan Melik Gazi tarafından fethedildiğini yazmıştır. Osmanlılara geçişini anlattıktan sonra kalesinin yapısal özelliklerini ve tamamı bakımlı olan saraylarıyla 600 hane olduğunu belirtmiştir. Sultan sarayları ile diğer saraylarını anlatıp, 240 mihrap olduğunu belirttiği Amasya camileri ile mescit ve medreselerinin isimlerini yazmıştır. Sayı ve isimle bahsettikleri arasında Amasya'nın sıbyan mektepleri, tekkeleri, ziyafet evi ile imaretleri, kervansarayları, hanları, bekâr hanları, hamamları, çarşıları, mahalleleri, şehrin ileri gelenleri, halkın gelirler kaynakları, renkleri, giyecekleri, lehçeleri, kadınları, yiyecekleri, içecekleri, zanaatları yer almaktadır.⁴² Suyunu ve su değirmenlerini Evliya Çelebi de aşağıdaki satırlarla ifade etmiştir:

“... Bu nehir üzerinde Sultan Bayezid-i Velî'nin (---) göz büyük bir köprüsü vardır. Bu acaip ve tuhaf san'atlı bir köprüdür. Bu nehir Amasya'ya güney tarafından gelip nice bin bağları ve bahçeleri sulayıp nice yüz su dolaplarını döndürerek kuzey tarafına akar. Onun için Hama, Adana ve Amasya'nın su dolapları meşhurdur. ... Bu büyük şehir dere ve tepeli büyük nehir kenarına kurulduğundan havası o kadar mutedildir ki iki tarafındaki dağları baştanbaşa bağlardır ve verimli yerlerdir. Bütün evlerinin pencereleri batı ve kuzey tarafına bakar. Kışı katı olmayıp ılımlıdır. ... Tamamı yetmiş adet mesire yerleri vardır.”⁴³

Evliya Çelebi anlatımından 17. yüzyılda Amasya şehrinin ne kadar müreffeh ve zengin olduğu anlaşılmaktadır. Burada sarayları ile ilim yuvalarının çokluğu dikkat çekmektedir. Evliya Çelebi'nin, İbn Battûta'nın ve Âlûsî'nin anlatımında Amasya özelinde su değirmenlerinin ayrı bir yeri vardır.

⁴¹ Bk. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon – Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit*, 212-223.

⁴² Bk. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon – Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit*, 212-220.

⁴³ Bk. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon – Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit*, 215, 220.

Selçuklu ve Osmanlı döneminde önemli ilim merkezlerinden biri olan Amasya'nın dini, sosyal ve kültürel kimliğinin nişanlarından camileri, medreseleri, mektepleri hanları, hamamlarıyla "Bağdâdü'r-Rum, Dârü'l-İzz, Kasrû's-Selâtin" ve G. Perrat'ın ifadesiyle "Anadolu'nun Oxford'u" gibi unvanlarla anıldığı bilinmektedir.⁴⁴ Her yüzyılda büyük âlimlerin yetiştiği Amasya'nın 17. yüzyıl Arap edebiyatı ve âlimlerinden Hızır b. Muhammed el-Amâsî ile ilgili bir çalışma yapan Hüseyin Yazıcı, el-Amâsî'nin hocaları, öğrencileri ve eserleriyle ilgili yazdıklarıyla dönemin ilim çevresi hakkında bilgi vermektedir.⁴⁵ 18. yüzyıl Arap Dili faaliyetlerini ele alan Mehmet Çiftçi:

"Burada kanaatimizce değinilmesi gereken nokta, öğrencilerin temel eserleri memleketlerinde okuduktan sonra Amasya'ya daha ileri düzeyde eğitim almak için geliyor olmalarıdır. Bu durum, Amasya'nın o dönemde tercih edilen bir ilim merkezi olduğuna işaret etmektedir."⁴⁶ demek suretiyle Amasya'daki ilmi teatiyi nazarı itibara almaktadır.

Çiftçi, okutulan eserlerden de şu sözlerle bahsetmektedir:

"Amasya'daki bu ilim halkalarında; *Kasîde-i Bürde*, *Mütenebbî Divanı*, Harîrî'nin *Makâmât*'ı, Şenferâ'nın *Lâmiyye*'si ve Zemahşerî'nin *el-Kelimü'n-nevâbiğ*'i gibi Arap Edebiyatı'nın önde gelen klasiklerinin mütalaa edildiği ve diğer yandan arûz ilminin *Hazreciyye* ve *Endelüsiyye* gibi eserler üzerinden okunduğu ve bu ilme dair *Zehratü'l-ârûz* gibi eserlerin telif edildiği müşahede edilmektedir. Aynı şekilde vaz' ilmi de yine bu dönemde üzerinde itina ile durulan ilimlendendir."⁴⁷

⁴⁴ Mehmed Korkud Aydın, "Amasya Medreselerinin Türk İslam Düşüncesinin Gelişmesi Bakımından Önemi", I. *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi*, ed. Mehmet Akıncı-Gökçe Nur Şafak (Aksaray: 8-10 Ekim 2015), 621; Hüseyin Yazıcı, "XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amâsî", *Nüşa Dergisi* (Yaz 2001), 59.

⁴⁵ Bk. Yazıcı, "XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amâsî", 59-64.

⁴⁶ Mehmet Faruk Çiftçi, "Akifzâde'nin Gözünden 18. Yüzyıl Amasya'sında Arap Diline Dair Faaliyetler", *AİBU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 396.

⁴⁷ Çiftçi, "Akifzâde'nin Gözünden 18. Yüzyıl Amasya'sında Arap Diline Dair Faaliyetler", 407.

Bu eserler Amasya'da yetişenlerin o dönemki donanımı hakkında fikir vermekte, aynı zamanda klasik Arapçaya verilen önemi ortaya koymaktadır. Verimli bir ilmi ve kültürel zemine sahip olan Amasya'ya hem gidişte hem de dönüşte uğrayan Âlûsî, Amasya'da yaşadıklarını ve gördüklerini kaydetmiştir.

5. Âlûsî'nin Seyahatnâmesinde Amasya

5.1. Âlûsî'nin Bağdat'tan İstanbul'a gidişi *Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl'* da Amasya⁴⁸

Âlûsî, uzun bir yolculuktan sonra vardığı Amasya'da ilk önce şehrin dışında bir handa konaklar ve oradan itibaren gözlemlerini aşağıdaki gibi anlatır. Âlûsî anlatımında edebi bir dil kullanır, çeşitli söz sanatlarının yer aldığı cümlelerle yolculuğunu ifade eder. İlk olarak Amasya girişinde Tokat yolu üzerindeki tarihi handa konaklar. Ezine Pazar'ı çok beğenmez, evlerinin küçük olmasından yakınır. Oradan yol üstünde yer alan Derbend'de bir meşe ağacının gölgesinde mola verir. Amasya şehir merkezine vardığında önce şehri ikiye ayıran nehri, sonra dağını ve şehirdeki yapılarının sayısını verir. Sonra şehrin ileri gelenleri ile görüşür, davet edilir ve son olarak da şehirden ayrılırken yoldaki bir handa konaklar.

5.1.1. Ezine Pazar Hanı

Âlûsî şehre varmadan önce 50 civarında evi olan Ezine Pazar'da⁴⁹ konaklar. Halkı aç ve evleri kafes gibi olduğundan orada bulunan camide gecelediklerini, sadece bir yaşlı ile bir çocuk gördüklerini, onlar dışındakilerin hasat ve kış hazırlığı için çıktıklarını yazar. Gündüz Derbend denilen mekâna gelirler, havasını çok beğenir, orada bir nehir vardır. Bu manzara Âlûsî'nin şu beyitleri hatırlamasına ilham olur:

"تروغ حصاه غانية العذارى فتلمس جانب العقد النظيم"

Onun çakıl taşı bakire güzel kızları ürkütür ve zarif kolyenin yan tarafına dokunur.

"فتحجبها وتأذن للنسيم"

"تصد الشمس ألى واجهتنا"

⁴⁸ Bk. Âlûsî, *Neşvetü'ş-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 114-120.

⁴⁹ Ezine Pazar günümüzde Amasya Tokat yolu üzerinde bulunan, Amasya iline bağlı Ezine Pazar köyüdür.

⁵⁰ Eserde her iki beyit Hamdûne el-Endelüsiyye'ye aittir. İlk beytin aslı aşağıdaki gibidir:

Bize dönük olduğu her yerde güneşi engeller ve esintiye izin verir.

Nehrin kıyısına yakın bir kahvehanenin bulunduğunu, daha önce hiç görmediği büyüklükte bir meşe ağacını gördüğünü ifade edip dinlenmek ve öğle yemeği yemek için yanında konakladıklarını anlatır.

5.1.2. Amasya'ya Varış ve Doğal Güzellikleri ile Yapıları

Âlûsî Bağdat'tan İstanbul'a gidiş yolunda Amasya'ya varışını betimleyerek yazar. Şehrin ortasından geçen Yeşilırmak⁵¹ nehri Amasya'yı ikiye ayırır, dağın başında ruhbanlara ait mabetler yer alır. Bir kale ve 6 bin evin yer aldığı şehir güzellik ve zarafette uyum içerisindedir. 50 civarı cami, 12 hamam ile aynı sayıda hana sahiptir. Geniş bahçe ve bostanlarının iki saatlik mesafeye yayıldığını, insanın canının çektiği, gözün hoşnut olduğu her şeyin bulunduğunu ifade eder. Bunlar arasında, şekerden tatlı armudundan bahseder.⁵² Yemesi kolaydır, "kokusu amber ve miske, rengi ise ayrılıkla imtihan olunan âşıkların rengindedir". Bu özelliğiyle birlikte soğandan da ucuz olduğu müellifin dikkatini çeker. Bu bağlarda, saray gibi yapılardan birinde konaklar. Yeşilırmak nehrinin üzerinde üçü ahşap, üçü de taştan muhkem örülmüş altı köprü, bunların üzerinde, "terkedilmiş aşığın iniltisine benzetilen iniltiyle dönen değirmenlerin tahtaları görülür ve gözyaşları gibi süzülür". Amasya'ya varışında "şehri iki sedef kabuğu arasındaki bir vadi"ye benzetir. Ovayı attan inip yürüyerek geçerler ve başlarına bir şey gelmez. Ona göre Ferhat hikâyesi⁵³ Rum diyarında bilinen garip bir hikâye, dağın Ferhat tarafından

"تروغ حصاه حالية العذارى فتمس جانب العقد العظيم"

Bk. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilmisânî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'rratîb*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâr Sâdır, 1388/1968), 4/288.

⁵¹ Âlûsî Yeşilırmak yerine Kızılırmak diye kaydetmiştir. Muhtemelen Amasya'ya gelirken ve giderken, Amasya yakınında, Tokat'ta iki nehir birleştiği için Kızılırmak aklında kalmıştır. Bk. Âlûsî, *Neşvetü'ş-Şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*, 114.

⁵² Amasya günümüzde elması ile meşhurdur. Evliya Çelebi de Amasya'nın meyvelerinden bahsettiğinde 40 çeşit armudunu zikreder, ancak elması olduğundan bahsetmez. bk. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon – Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit*, 219.

⁵³ Ferhat – Şirin hikâyesinin aslı için bk. Bilge Seyidoğlu, "Ferhat ile Şirin", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 19 (Erzurum 2002), 133-135.

delinmesi ise hayali bir şeydir. Amasya'da çok güzelliklerle karşılaştığını akli hayalinin durduğunu ifade eder.⁵⁴

Sonra ülkesinde neler çektiğini hatırlar ve hüzünlenir. Üzülmesi sebebiyle maiyetindekiler onu kınarlar. O da şu beyti söyler:⁵⁵

"دَعَايِي مِنْ نُجْدٍ فَإِنَّ سِنِينَهُ
لَعِبْنَ بِنَا شَيْبًا، وَشَيْبَتَنَا مُرْدًا"⁵⁶

Yılların ak saçımızla oynadığı, bizi yaşlattığı ve ağarttığı Necd'den beni çağırdı.

Sonra:

"لا أنتهي لا أنتهي لا أرعوي
ما دمتُ في قيد الحياة ولا إذا"⁵⁷

Hayatta olduğum sürece pes etmem, eğilmem, kırılmam ve eğer

5.1.3. Amasya'nın İleri Gelenleri ve Bayezit Camii

Yukarıda bahsedildiği gibi seyahatnâme türü eserlerde şahıslar hakkında biyografik bilgilere de rastlanır.⁵⁸ Âlûsî'nin seyahatnâmesinde yer alan aşağıdaki bazı açıklamaları buna örnektir. Hamdî Paşa, Âlûsî'ye birini gönderip, daha önce Kerkük Valisi olan Amasya Valisi Ömer Paşa'ya gitmek için davet eder, Karahisar eski kadısı Mustafa Efendî'nin evinde görüşmeye karar verilir. Mustafa Efendî'nin evi, hanına bitişiktir ve ev hem nehre hem de değirmenlerden birine nazırdır. Ancak Kadı'yı çok cahil bulur.⁵⁹ Oradan ikindi namazı için Sultan Bayezid Camiine

⁵⁴ Âlûsî, *Neşvetü's-ş-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 114.

⁵⁵ Âlûsî, *Neşvetü's-ş-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 115.

⁵⁶ Bu beyit es-Simme b. Abdillâh el-Kuşeyrî'nin (öl. 95/713) divanında şöyle yer almaktadır:

"دَعَايِي مِنْ نُجْدٍ فَإِنَّ سِنِينَهُ
لَعِبْنَ بِنَا شَيْبًا، وَشَيْبَتَنَا مُرْدًا"

Bk. es-Simme b. Abdillâh el-Kuşeyrî, *Hayâtuhu ve Şi'ruhu*, thk: Hâlid Abdurraûf el-Ceber, (Ammân: Dâru'l-Menâhil li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2003), 78.

⁵⁷ Âlûsî, İbn Matrûh'un (öl. 649/1251) divanından şu iki beyti birleştirerek beytini yazmıştır.

"لا أنتهي، لا أرعوي عن حبه
لا أنتهي، فليهد فيه من هدى"

"والله، لا خطر السلو بخاطري
ما دمتُ في قيد الحياة ولا إذا"

Bk. İbn Matrûh, *Dîvân İbn Matrûh*, thk. Huseyn Nassâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1425/2004), 83-84.

⁵⁸ Âlûsî, *Neşvetü's-ş-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 114-115.

⁵⁹ Osmanlı döneminde ulemasıyla meşhur olan Amasya'nın Âlûsî tarafından farklı görülmesi şaşırtıcıdır. Çevre illerde dâhil eğitim tahsili için Amasya şehrinin tercih edildiği bilinmektedir. Âlûsî'nin seyahatnamesinin genelinde kadı, müftü ve

giderler. Sultan Bayezid Camiinin tezyinine, etrafında yer alan ağaçlara hayran kalır ve onun gibi bütün güzellikleri toplayan bir camiyi başka yerde görmediğini ifade eder. Havuzunu ve etrafını tasvir eder. Ancak çok incelediğinde Diyarbakır'ın büyük camisinin görüntüde üstünlüğünün olduğunu dile getirir. Orada bulunan muvakkithaneye uğradıklarını ve büyük saygıyla karşılandıklarını, tefsiri *Rûhu'l-me'ânî*'yi görmek istediklerini ve kendisinden önce tefsirinin haberinin ulaştığını fark eder. Onlara birkaç cilt gösterdiğini, fakat "iyi okuyamayanlar içindeki rumuz ve işaretleri nasıl anlasınlar"⁶⁰ der. Bununla birlikte övüp kitabı öptüklerini anlatır. İkinci namazını kılıp vaiz Hasan Efendi b. Kitmîr'in dersine katıldığını, vaizi beğenmediğini, ama Sivas ve Tokat vaizlerinden daha bilgili olduğunu söyler. Sonra Hamdi Paşa'nın babası birinci vezir Seydi Ali Paşa'nın kabrini ziyaret eder.

5.1.4. Amasya Valisi ve Bazı Âlimler

Âlûsî Amasya valisi (Ömer Paşa) ile karşılaşmasında onu çok mağrur görür ve gururundan dolayı güzel edepten nasibinin olmadığını yazar.

"وَقَلَّمَا أَنْصَرْتِ عَيْنَاكَ ذَا لَقَبٍ
إِلَّا وَمَعْنَاهُ فَكَرَّتْ فِي لَقَبِهِ"

Bir lakabına (aile adına) baktığımızda, o lakabın ne anlama geldiğini düşünmeden edemezsiniz.

Kadı'nın hanına döndüğünde kadı hakkında kalbinde kötü hissiyatlar uyanır. Kadı aynı zamanda bitişiğindeki hanı işletmektedir ve Âlûsî orada kalmaktadır.

"مَسَاوٍ لَوْ قُسِمْنَ عَلَى الْعَوَانِي
لَمَا جُهِزْنَ إِلَّا بِالطَّلَاقِ"⁶¹

Eğer baştan çıkarıcı kadınlar arasında bölüştürülselerdi, boşanma dışında hiçbir şekilde donatılamazlardı.

Kadı'nın hain olduğunu fark ettiğini ifade eder. Zira bazı hileler yapmaktadır. Sonra da şu beyti yazar:

müderrislerden hoşlanmadığı ve hoşlarına gitmeyecek şekilde bahsettiği el-Basîr ve Şaban'da ifade edilmiştir. Bk. el-Basîr, 236; Şaban, 76-77.

⁶⁰ Âlûsî, *Neşvetü'ş-Şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*, 115.

⁶¹ el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerh Divân Ebi Temmâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî), 1414/1994, 360.

"وفي الحيوان يشترك اضطرارًا
أرسطاليس والكلب العثور"⁶²

Bir canlıda Aristo ve vahşi köpek zar zor bir araya gelir.

Şehirde görüşmediği Mehmed Efendi isminde bir müftü ve Ata Efendi isminde bir kadı, kendisini ziyarete gelenler tarafından övülür. Saraya gittiği dönemde âlimlerden bir grup ziyaretine gelir, ancak Âlûsî'yi bulamazlar.

5.1.5. Amasya'dan Ayrılış

Son olarak Amasya'dan ayrılırken konakladıkları Hummar hane yakınındaki handan bahseder. O handayken arkalarından gelen Amasya Kadısı'nın adamları onları hırsızlıkla suçlar, zira Kadı'nın imamesi ve cepkeni kaybolmuştur. Âlûsî de hırsızlık için gelmediklerini, üzerlerini arayabileceklerini Yûsuf Suresi'ndeki hırsızlık olayından iktibasla çok güzel bir şekilde anlatır.⁶³ "Sanki Kadı yiyeceğinin karşılığı olan hesabı ödememi umdu, hâlbuki ben onunla karnımı doldurmadım ve o aldıklarımı da oradan çıkışımda kenefine yığdım, onun ailesine ve hizmetçisine bıraktım", der. Mollalar arasında böyle bir kadı görmediğini, şayet bir gün kadılar övülecekse, onun cimriliğinden dolayı ayrı tutulması gerektiğini ifade eder. Ayrıca Samsun sinekleri gibi, alçakları işledikleri kötülükten menedecek bir uyarıcının olmadığını söyleyip şu beyti yazar:

"كل قوم لهم نذير
خلق السيف للقيم نذيرا"⁶⁴

Her kavmin bir uyarıcısı var. Kılıç da kötüler için bir uyarıcı olarak yaratılmıştır.

5.2. Âlûsî'nin İstanbul'dan Bağdat'a dönüşü Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm'da Amasya⁶⁵

Soğuk bir havada Amasya yoluna ulaştığından, yeni bir han arayışı esnasında tanıştıkları Ahmed Ağa ve onun davetinden bahseder. Ancak sonrasında handa kalmalarına gerek kalmaz, zira es-Seyyid Ahmed

⁶² Bu beyit Abdullatîf b. Hasan el-Câlikî'ye (öl. 1043/1633) bir ilim meclisinde okunmuştur. Bk. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, 3/17.

⁶³ Âlûsî, *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 119.

⁶⁴ Âlûsî, *Neşvetü's-şemûl fi's-seferi ilâ Islâmbûl*, 120. Bu beyit Âlûsî'nin torunu Mahmûd Şukrî el-Âlûsî'nin Cemâleddin Kâsımî'ye 1329 yılı Şaban ayı başında yazdığı 23. mektubunda yer almaktadır. bk. *er-Resâilu'l-mutebâdile beyne Cemâliddîn el-Kâsımî ve Mahmûd Şukrî el-Âlûsî*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acmî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422/2001), 157.

⁶⁵ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 163-170.

Efendî tarafından davet edilirler. Onun evinde tanıştıkları kimselerden bahseder ve ertesi gün yola çıkmadan vedalaşmak için görüştükleri Ahmed Ağa'nın daha önce verdiği yemek davetinden pişman olduğu görülür. Ahmed Efendî'ye Amasya'yı sorar, Amasya ve âlimleri hakkında bilgi alır. Sonra Amasya dağı ile şehrin coğrafi konumu hakkında bilgi verip, son olarak da Amasya'nın çıkışında Ezine Pazar Hanı'na uğradıklarını yazar.

5.2.1. Dönüş Yolunda Soğuk

Dönüş yolunda Amasya'ya varmadan enfiye kutusunu sabah namazında düşürüp, kaybettiğini sonra fark eder ve 500 dirhem değerindeki kutuya üzüdür. 28 Şevval Cumartesi akşamı saat sekizde yolculuğa başlar, soğuktan dolayı daha kalın giyinirler ve neredeyse soğuktan parmak uçları atın yularını tutamayacak durumdadır. Yüksek dağlar arasından gidip, saat gündüz altıda Amasya'ya ulaşırlar.⁶⁶

5.2.2. Yeni Bir Han Arayışı ve Ahmed Ağa

Daha önce konakladığı Kadı'nın hanında yaşadıklarını unutmadığından yolda konaklamak için birine başka bir han yeri sorar. Burada Ahmed Ağa b. Hasan adında biri Âlûsî'nin elini öper ve Bağdat'ta merhum Ali Rıza Paşa'nın hizmetinde bulunduğunu belirtip, aynı zamanda Âlûsî'nin çok ekmeğini yediğini ve ondan iyilik görüp onun verdikleriyle giyindiğini söyler. Bu duydukları karşısında, her ne kadar doğru ya da yalan söylediğinden emin olmasa da Âlûsî sevinir ve ona bir han yeri sorar. (Ahmed Ağa, onu) Daha önce konakladığı Kadı'nın hanı dışında başka bir hana götürür, ancak diğer hanın çok altında bir görünümündedir. Odalarından birinde, iyisini kötüsünü bilmeden konaklar, girer girmez sivrisinek ve tahtakurusu ile karşılaşır. Bunu mizahi bir üslupla anlatıp müşahhaslaştırır. Sanki ikisi elini ve bedenini öpmeye gelmişler gibi, mecburi bir görev yerine getiriyorlarmış gibi, kanının ve bedeninin onlara rızık olduğundan bahseder. Böyle bir şeyin nasıl olabileceğini ve diğer deriler arasında onların beslenmesi için ve içecek olarak nasıl kendisi özel seçilir diye söylenir.⁶⁷

⁶⁶ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 163.

⁶⁷ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 164.

5.2.3. es-Seyyid Ahmed Efendî'nin Evine Davet ve Ahmed Ağa'nın Yemek Daveti

O bu durumdayken (pire ve tahtakurusu ile başı dertteyken) süvarilerin ayak sesleri gelir. Aslında gelişinden kimseyi haberdar etmez. Aynı handa konaklatır korkusuyla Amasya Valisi Ömer Paşa'ya da haber vermez. Şehrin ileri gelenlerine⁶⁸ de yük olmamak için kimseye misafir olmak istemez. İstanbul'dan es-Seyyid Muhammed Efendi b. el-Fâzıl İsmail Efendi eş-Şîrvânî, kardeşi es-Seyyid Ahmed Efendî'ye Âlûsî'nin Amasya'ya geliş vaktini gözetmesini yazar. Âlûsî, Amasya'dan İstanbul'a gidişinde es-Seyyid Ahmed Efendi kendisini uğurlamak için gelir ve dönüşte onun evinde konaklamasını teklif eder. Handa konakladıktan sonra, es-Seyyid Ahmed Efendi onun geldiğini haber alır ve sanki babası dirilmiş gibi süratle gelir. Bu arada Ahmed Ağa yemek hazırlattığını ve kimseye yemek için söz vermemesini söyler. Âlûsî, Ahmet Ağa ile Bağdat'tan bir hukukları olduğu ve ahlakı yüce birisi olduğu için davetini kabul eder. Kendisini almaya gelenlere akşam yemeğine onlarla gitmeyeceğini ve yatsıdan sonra gidebileceğini haber verir.⁶⁹

5.2.4. es-Seyyid Ahmed Efendî'nin Evinde eş-Şeyh Hüseyin el-Kürdî ile Karşılaşma

Daha sonra ilim talebesinden bir grupla es-Seyyid Ahmed Efendi, Âlûsî'yi ve oğlu Abdülbâkî'yi almaya gelir. Onun evinde Mevlâna eş-Şeyh Hâlid en-Nakşibendî'nin hacibi eş-Şeyh Hüseyin el-Kürdî ile ilim talebeleri, getirilen çay, kahve ve meyve ikramını kabul ederler. Sonra kendilerine yatak hazırlanır. Tatlı bir uykuya daldığını⁷⁰, sabah ışıkları etrafı aydınlatınca uyanabildiğini, dikkat edip güneşin elinden sabah namazını kurtardığını yazar. Sonra dostlarını sorup akabinde oğlu Abdülbâkî'yi hana gönderip eşyalarını olduğu yere taşır.⁷¹

⁶⁸ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 164.

⁶⁹ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 165.

⁷⁰ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 165.

⁷¹ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 166.

5.2.5. Ahmed Ağa'nın İkrâm Pişmanlığı ve Amasya'ya Veda

Pazar sabahı saat onda mutlu, mesrur bir şekilde gittiklerini söyler. Orada, yaşı on dokuza ermiş kelim alanında *Şerh Adudiyye*⁷² okuyan, bir insanda toplanması nadir olan güzel ahlak sahibi genci görür ve Allah'ın onun ömrünü bereketli kılmasını diler. Ahmed Ağa b. Hasan onları uğurlar. Güzel ameline teşekkür etmek için ayrılık vakti ona ulaşırlar. Ancak (Ahmed Ağa'nın) yüzünde kızgın bir ifade gördüğünü, çok üstelemediğini yazar. (Ahmed Ağa'nın yüzündeki bu ifadeyi şöyle tasvir eder) Sanki doğum sancısı gelmiş hamile kadın bu durumunu bildirmiş de (Ahmed Ağa'nın) alnında gerginlik belirtisi oluşmuş gibi tasvir eder. Sonra oğlu Abdulbâkî, Ahmed Ağa'nın ikram ettiklerinin bedelini istediğini söyler. Âlûsî de oğluna, bir yerine iki vermesini söyler ve bunun gibi bir durumun İmam Şafî'nin de başına geldiğini belirtir.⁷³

5.2.6. Ahmed Efendî'nin Amasya ve Âlimleri Hakkında Söyledikleri

Oğlu Ahmed Efendî'ye (muhtemelen es-Seyyid Ahmed Efendî'yi kast ediyor) Amasya'yı nasıl gördüğünü sorduğunu, onun da: Müreffeh, yaz kış meyvesi bulunan, suyu tatlı, ancak havasının nemli olduğunu belirtir. Otuzdan fazla medresesi,⁷⁴ elli civarında mescit ve camisi bulunmaktadır.⁷⁵ Hepsinde âlimler vardır, o âlimlerden biri de ders ve ifta görevi olan Müftü Caniklizâde Hafız Mehmed Efendî'dir. Samsun yakınında Canik köyüne⁷⁶ nispet edilir. Amasya âlimlerinden el-Hac

⁷² Eser Adudüddin İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı kitabıdır. Bk. Hüsameddin Erdem, "el-Ahlâku'l-Adudiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/14.

⁷³ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 166.

⁷⁴ Amasya medreseleri için bk. Gözde Birsal Varol, *XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri*, (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66-135; Mehmed Korkud Aydın, "Amasya Medreselerinin Türk İslam Düşüncesinin Gelişmesi Bakımından Önemi", *I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi*, 621-634.

⁷⁵ Amasya'nın genel olarak yapıları ile ilgili bk. Gediz Urak, *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapılarının Analiz ve Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

⁷⁶ Daha önce belde olan Canik, 2009 yılından beri Samsun'un bir ilçesidir.

Halîm Efendi Beyâsîzâde de hem müderrislerden hem de Meclis-i Şura üyelerindedir. Beyasî'nin Adana yakınında denize yakın bir yer olan Beyas'a⁷⁷ nispet edildiğini, oradan zekilerin çıktığını yazar. Gece geldiğini duyduğunu ve oğlunu 'hoş geldin' demeğe gönderdiğini ifade eder.⁷⁸

Mustafa Efendi b. Hasanzâde de Amasya âlimlerindedir. O Kemerbaşı Mustafa Efendizâde olarak meşhurdur. "Allah ilim ve ameli onun azığı eylesin", der. Kemerbaşı "müderrislerin başı" demek olduğunu duymuştur. Kendisini birçok defa ziyaret eder. Âlûsî'den ders almak için yolculuğa ne kadar azmettiğini belirten müderrise, isteği üzerine icazet verilir. Onunla konuşmasında, faziletinden emin olduğunu ve müderrisin Âlûsî'ye *Muhtasar Münteha Şerhi*⁷⁹ okuduğunu haber verdiğini, Amasya'da *Münteha*'ya ulaşan öğrenciye icazet vermenin hocaların usulünden olduğunu belirtir.⁸⁰

Âlimlerden biri de ilimleri ihya eden, unutulman manaları yayan, cehalet körlüğünden uzak, müderrislerin başı İsa Efendi eş-Şîrvânî'dir. İsmail Efendi'nin damadıdır. Âlûsî Amasya'ya ulaştığı gün (İsa Efendi'nin) Trabzon'da olduğunu duyar. Âlûsî'nin geleceğinden ümidini kesince (İsa Efendi'nin Trabzon'a) gittiğini haber verirler. Birçok kimseden İsa Efendi'nin ilimde dâhi, icma ile Amasya'nın en bilgili âlimi ve sadece onun Şafii mezhebinden olduğunu vurgular. Onun Amasya'da uzun süre kalması, değeri ve kadrinin yücelmesi için dua eder.⁸¹

5.2.7. Amasya Dağı Harşene

Amasya'yı, sanki yer ona kızmış gibi ve onu boğmak istemiş gibi, biri batı tarafından diğeri doğu tarafından iki kavisli yüksek kara dağın kuşattığını yazar. Bazı gezginlerin ibadet mahalli edindikleri dağın adının Harşene ve kurucusunun Hz. Harşene b. Rûm b. Sam b. Nuh (a.s.) olduğunu kaydeder.⁸² Seyfuddevle el-Hamdânî'nin oraya karşı

⁷⁷ Beyas'ın, daha önce Dört Yol'a bağlı bir bucak olan, 2012 yılında Hatay ilinin bir ilçesi olan Payas olması muhtemeldir.

⁷⁸ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 167.

⁷⁹ İbn Hâcib'in (öl. 646/1249) fıkıh usulüne dair eseridir. Bk. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/67-70.

⁸⁰ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 167.

⁸¹ Âlûsî, *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 167.

⁸² Mütenebbî'nin yaşadığı dönem esas alındığında Amasya'nın çok erken bir dönemde Müslüman devletler tarafından Amasya kalesinin isminden alınan Harşene ismiyle

savaştığını ve şair Mütenebbî'nin (öl. 354/965)⁸³ de bu savaşı şu beyitlerle nazmettiğini ifade eder:⁸⁴

[من البسيط]

"حتى أقام على أرباضِ خَرَشَنَةَ تَشَقَى بِهِ الرُّومُ وَالصُّلْبَانُ وَالْبَيْعُ
"لِلسِّيِّ مَا نَكَّحُوا وَالْقَتْلُ مَا وُلِدُوا وَالنَّهَبُ مَا جَمَعُوا وَالنَّارُ مَا زَرَعُوا"

(Seyfuddevle askeriyle savaştığında) Harşene'nin etrafına yerleşince (bu durumdan) Romalılar, Haçlılar ve kiliseler şikâyetçi oldu.

Evlendirdikleri tutsak, doğurdukları katil, topladıkları yağma ve ettikleri ateş yüzünden.⁸⁵

5.2.8. Amasya'nın Konumu ve Ezine Pazar Hanı

Amasya'nın altıncı ülke ikliminde, kuzey bölgesinde olup boylamı yezel (=47) ve enlemi meh (=45)⁸⁶ olarak yazılı olduğunu ve Allah'ın daha

tanındığı düşünülebilir. Yakût el-Hamevî de Harşene'nin Malatya yakınında bir Rum şehri olarak bilindiğini yazar. Âlûsî'nin Amasya şehrinin kurucusu ile ilgili verdiği bilgiler hususunda kaynak olarak Hamevî'den istifade ettiği görülmektedir. Zira aynı bilgiler Hamevî'de yer almaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâr Sâdır, 1957), 2/359.

⁸³ Tam adı Ebû t-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fi el-Kindî el-Mütenebbî'dir. Bk. İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

⁸⁴ Klasik Arap şiirinde *Harşene* olarak bilinen Amasya'ya Mütenebbî dışında Ebû Firâs (öl. 357/968) da bir beytinde yer verir. Ebû Firâs, Seyfuddevle ile çıktığı Rum diyarı seferlerinden birinde esir düşer. Esaretinin başında, Konstantiniyye'ye nakledilmeden önce Amasya'da nazmettiği şu beytinde Harşene geçmektedir:

"إن زرتُ خَرَشَنَةَ أسيرا فَلَكُمْ حَلَلْتُ/أَخَطْتُ بِهَا مُعِيرًا"

Tutsak olarak Harşene'yi ziyaret ettiysem de, orayı nice kez saldırarak kuşattım.

Beyit için bk. Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/359; Mustafa Kılıçlı, "Ebû Firâs el-Hamdânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/125.

⁸⁵ Bk. Abdurrahman Berkûkî, *Şerhu Dîvân Mütenebbî*, Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2014, 724, 735-736; Hamdâni hükümdarı Seyfuddevle'nin Rumlarla Harşene etrafında savaşı ile ilgili bk. Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Camii'd-düvel: Hamdâniler Musul ve Halep Emirlikler (905-1004)*, çev. Ömer Tellioglu, (İstanbul: Kitabevi, 2017), 57-58.

⁸⁶ *Yezel*'in eski hesaplara 47 ve *meh*'in de 45 anlamında kullanıldığı bilgisi Dr. Said Sabbâğ'a aittir. Evliya Çelebi de Amasya'nın altıncı iklim yerine beşinci iklimde bulunduğunu

iyi bildiğini ifade eder. Sonra yolda gündüz saat beşte vardıkları Ezine Pazar Hanı'nda⁸⁷ konaklamak ister. Ezine Pazar'ın Bağdat fatihi Murad Han'a nispet edildiğini söyler.⁸⁸ Bazı yolları yürüyerek geçtiklerini, şayet öyle yapmasa zorluktan ve sıkıntıdan helak olacağını hissettiğini belirtir. Orada ayakkabısı yol arkadaşı Molla Musa el-Kürdî tarafından kaybedilir. İndiklerinde handa kimseyi bulamazlar, yakınındaki kulübeden bir kişi konaklamaları için kulübesini onlara açar, ancak çok fazla pire olduğundan orada kalamazlar.⁸⁹

Âlûsî'nin Amasya ile ilgili anlatımında, âlim olması hasebiyle âlimlerle daha çok vakit geçirip, aynı şekilde şehrin güzelliklerinden de istifade ettiği öne çıkmış, bazı hususlarda da eleştirel bir yaklaşımı olduğu görülmüştür.

Sonuç

Bu çalışmada bir müfessirin gözüyle 170 sene önceki Amasya sunulmuştur. Âlûsî'nin kullandığı söz sanatlarıyla daha zevkli hale gelen metinde Amasya şehrinin anlatımının diğer şehirlerden daha uzun olduğu görülmektedir. Bu da bu çalışmanın yapılabilmesine olanak sunmuştur. Eser her seyahatnâmede olduğu gibi pek çok alanla ilgili bilgi içermektedir. Geçtiği her yerin bir portresini çizen müellif, okuyucusuna o günün şartlarında yolculuğun zorluğunu, uğranan yerlerin durumunu, insanlarını, maddi refahını, içinde buldukları şartları, dini durumunu, din adamlarını, tarihi ve kültürel değeri olan yapıları ile ilgili birçok bilgi vermiştir.

Bunun yanı sıra Amasya'nın kalesi, köprüleri, medreseleri, camileri, konakları, hanları, hamamları, değirmenleri gibi muhkem yapıları, doğal yapılarından dağları, bahçeleri, ağaçları, suyu, meyveleri o günün

yazar. bk. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon – Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit*, 220.

⁸⁷ Ezine Pazar Hanı günümüzde Amasya Tokat yolu üzerinde Amasya iline bağlı Ezine Pazar köyünde yer almaktadır. Han bir Selçuklu dönemi eseri olup 13. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilmiştir.

⁸⁸ Âlûsî, *Neşvetü'l-mudâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 168. Ancak bu bilgi doğru olmasa gerek, zira daha önce belirttiğimiz gibi han bir Selçuklu eseridir. Muhtemelen Sultan IV. Murad Bağdat seferi dönüşü buraya uğramıştır.

⁸⁹ Âlûsî, *Neşvetü'l-mudâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, 169.

şartlarında bol ve müreffeh bir şehir olduğunu ve evlerin nehre nazır oluşundan orada yaşayanların zevk sahibi olduğunu yansıtmaktadır.

Burada bahsetmediği şehrin aile yaşamı belki bir eksiklidir. Ancak o günkü şartlarda daha çok ulema ve devlet ricaliyle vakit geçirmesi, belki ona halkla içi içe vakit geçirmesine fırsat vermemiştir. Belki Amasya'dan geçtiği mevsim hasat zamanı olduğundan halkın çoğu tarlalarda, bağ ve bahçelerinde mahsulü kaldırmakla meşguldür. Zira Ezine Pazar'da sadece bir yaşlı ile bir çocuk görebildiğini, diğer insanların hasada çıktığını yazar. Bu nedenle de aile yaşamı ile ilgili gözlem yapamamıştır. Bununla birlikte evlerin kafes gibi olduğunu ve aç olduklarını yazması, dikkat çekicidir. Zira müreffeh bir şehirdir ve aynı şekilde hasat için evlerinden çıkmışlardır.

Amasya şehrinde yaşayan âlimler ve devlet ricali ile ilgili verilen biyografik bilgilerden bazılarını yeterli görmemesi ön plana çıkmaktadır. Amasya'da bazı insanlarla yaşadığı olumsuzlukların etkisiyle dönüş yolunda konaklayacak yer aramada daha temkinli davrandığı belirgindir. Âlimlerin bir kısmını övse de bir kısmını yermektedir. İcazet almak için İbn Hâcib'in *Muhtasar Münteha Şerhi*'nin okutulduğunu ifade etmesi, dönemin eğitim materyali hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda bahsettiği diğer bir eser, bir gencin elinde okurken gördüğü Adudüddin İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* kitabıdır.

Âlûsî'nin nesir üslubuyla kaleme aldığı seyahatnâmelerinde yer yer bazı şiirlerden beyitler yazması, bunlar arasında Amasya'nın Harşene dağından bahsettiğinde klasik Arap edebiyatının önemli şairlerinden Mütenebbî'nin şiirinde Harşene ile ilgili bir beyti seçmesi hem müktesebatını hem de şehre verdiği önemi gözler önüne sermektedir.

Dönüş yolunda Amasya şehrine hem girişte hem çıkışta pire ve tahtakurularına maruz kalması şikâyet ettiği konulardan biridir. Ahşap evlerin o günkü şartlarda genelde tahtakurularını barındırdığı bilinmektedir.

Kaynakça

el-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd. *Kitâbu Ğarâibi'l-iğtirâb ve nüzheti'l-elbâb fi'z-zehâbi ve'l-ikâmeti ve'l-iyâb*, Bağdâd: Matbaatu'ş-Şâbender, 1327/1909.

- el-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd. *Neşvetü's-şemûl fî's-seferi ilâ Islâmbûl*. thk. Heysem Serhân, Ürdün: Dâru'l-Fâris, 2019.
- el-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd. *Neşvetü'l-müdâm fî'l-'avdi ilâ Medîneti's-selâm*, thk. Heysem Serhân, Ürdün: Dâru'l-Fâris, 2019.
- Aydın, Cemal Abdullah. "Bağdat Müftüsü Mahmud Âlûsî'ye (d. 1802-ö. 1854) Ait Bir Neseb Manzumesi". *Şarkiyat Mecmuası* 16, (Kasım 2011) 1-16.
- Aydın, Mehmed Korkud. "Amasya Medreselerinin Türk İslam Düşüncesinin Gelişmesi Bakımından Önemi". *I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi*, ed. Mehmet Akıncı-Gökçe Nur Şafak, Aksaray: 8-10 Ekim 2015, 615-635.
- Aykut, A. Sait. "İbn Battûta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/361-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Basîr, Muhammed Mehdî. *Nahdatu'l-İrâki'l-edebiyeye fî'l-karni't-tâsî' aşer*. Bağdad: Matbaatu'l-Meârif, 1. Baskı, 1365/1946.
- Berkûkî, Abdurrahman. *Şerhu Divâni Mütenebbî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2014.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- Çiftçi, Mehmet Faruk. "Akifzâde'nin Gözünden 18. Yüzyıl Amasya'sında Arap Diline Dair Faaliyetler". *AİBU İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/14 (2019), 386-409.
- <https://doi.org/10.33931/abuifd.586187>
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdem, Hüsameddin. "el-Ahlâku'l-Adudiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. , 2/14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Eroğlu, Muhammed. "Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon – Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit*, haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2008, 2. Cilt - 1. Kitap.

- Gemi, Ahmet. "Arap Edebiyatında Seyahatnâme/Rihle Türü Bağlamında Meşhur Arap Seyyahların Gözüyle Mardin". *Doğu Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2016), 39-55.
- al-Hamadani, Mustafa Adnan. *Bağdat'ta Rihle Edebiyatı (el-Âlûsî Örneği)*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1957.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm et-Tancî. *Tuhfetü'n-nüzzâr fi ğarâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr*. thk. Dervîş el-Cuveydî. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1433/2012.
- İbn Matrûh. *Dîvân İbn Matrûh*. thk. Huseyn Nassâr. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1425/2004.
- el-Kâsimî Cemaliddîn - el-Âlûsî, Mahmûd Şukrî. *er-Resâilu'l-mutebâdile beyne Cemâliddîn el-Kâsimî ve Mahmûd Şukrî el-Âlûsî*. thk. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Kemikli, Bilal. "Bağdatlı Türk Şairleri ve Şahabeddin el-Alûsî". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi İkinci Orta Doğu Semineri*, Elazığ: 27-29 Mayıs 2004, 385-392.
- Kılıçlı, Mustafa. "Ebû Firâs el-Hamdânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/67-70. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-Kuşeyrî, es-Simme b. Abdillâh. *Hayâtuhu ve Şi'ruhu*. thk: Hâlid Abdurraûf el-Ceber. Ammân: Dâru'l-Menâhil li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2003.
- el-Makkarî et-Tilmisânî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-endelusi'r-ratîb*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, 1388/1968
- el-Muhibbî, Muhammed Emin. *Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. Kahire: 1287.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. *Camiu'd-düvel: Hamdâniler Musul ve Halep Emirlikler (905-1004)*. çev. Ömer Tellioglu, İstanbul: Kitabevi, 2017.

Özdaş, Haşim. "Ālūsī'nin Seyahatinde Diyarbakır", *Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Kasım 2019), 25-41.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.3534951>

Sapan, Süheyl. "İrakil Alim Mahmut el-Alusi'nin Hatıralarında İstanbul". *İBB Osmanlı İstanbulu IV. Uluslararası İstanbul Sempozyumu, Bildiriler*, ed. Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016, 47-62.

Seyidoğlu, Bilge. "Ferhat ile Şirin". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 19 (Erzurum 2002), 133-135.

Şaban, İbrahim. "Ebu's-Senâ' el-Ālūsī'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri". *Şarkiyat Mecmuası* 19 (2011-2), 75-90.

Şahin, İlhan - Emecen, Feridun. "Amasya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Şurrâb, Muhammed Muhammed Hasan. *Şerhu's-şevâhidi's-ş-riyye fī ummâti'l-kutubi'n-nahviyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2007.

Tezcan, Nuran. "Seyahatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/16-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Urak, Gediz. *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapılarının Analiz ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Varol, Gözde Birsal. *XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yazıcı, Hüseyin. "XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amâsî". *Nüsha Dergisi* Yaz 2001, 55-70.

Yazıcı, Hüseyin. "Seyahatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/9-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.