

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar
(HAZİRAN)

SAYI: LIX YIL: 2024

İZMİR

Yayın Adı / Journal Name:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University

Yayın Sahibi / Owner of the Journal:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University, Prof. Dr. Muammer ERBAŞ

Editör / Editor-In Chief

Doç. Dr. Emrah DİNDİ

Editör Yardımcısı / Associate Editor:

Prof. Dr. Şenay ÖZGÜR YILDIZ, Arş. Gör. Büşra YILMAZ, Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER, Arş. Gör. Tolga Kaan DEĞİRMENÇİ

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Ahmet DAĞ, Prof. Dr. Ali AYTEN, Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Prof. Dr. Fatih KOCA, Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK, Prof. Dr. İbrahim GÜRSES, Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU, Prof. Dr. İsmail ARICI, Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Prof. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ, Prof. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr. Mehmet DİRİK, Prof. Dr. Mihai-Dan CHÎTOÎU, Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Prof. Dr. Nadirhan HASAN, Prof. Dr. Sönmez KUTLU, Prof. Dr. Veli ATMACA, Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ, Doç. Dr. Dilmurod ERNAZAROV, Doç. Dr. Doğan FIRINCI, Doç. Dr. Emrah DİNDİ, Doç. Dr. Muzaffer BARLAK, Doç. Dr. Süleyman YILDIZ, Doç. Dr. Zafer DUYGU, Dr. Tuğrul KURT

Alan Editörleri / Section Editors List

Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ, Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN, Prof. Dr. Himmet KONUR, Prof. Dr. Hüseyin ESEN, Prof. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN, Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr. Osman BİLEN, Prof. Dr. Senem CEYLAN, Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. Cihad KISA, Doç. Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK, Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Doç. Dr. Türkan UYMAZ, Doç. Dr. Veysel GENGİL, Doç. Dr. Yusuf CEYLAN, Doç. Dr. Zafer DUYGU, Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir PALABIYIK, Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah PALALI, Arş. Gör. Bekir ESEN, Arş. Gör. İlker Yenen, Arş. Gör. Tuğba UYDAŞ

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Doç. Dr. Ferruh KAHRAMAN, Dr. Öğr. Üyesi Elif Hilal KARAMAN

Yazım Editörleri / Writing Editors

Arş. Gör. Dr. Hatice KÜBRA TEKDEMİR, Arş. Gör. Dr. Nisa Derya DEMİR, Arş. Gör. Süheyla AKSOY, Arş. Gör. Taha Rıdvan AKAY

Son Okuyucu / Proofreader

Arş. Gör. Yetgin ULUAĞAÇ

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Bekir ESEN

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER

Sorumlu Müdür/ Director:

Salih AKAGÜNDÜZ

Yayının Türü / Journal Type and Period:

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

Yayın Yılı ve Sayısı/ Publication Year and Number

Haziran 2024 / 59

Yayın Numarası / Edition Number :

ISSN : 1303-3344

Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20
35140 Karabağlar/İZMİR

Tel No: +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:**
ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

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

Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390
Buca/İZMİR

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Dergi, ULAKBİM veritabanı tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a peer-reviewed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı izni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Nesrin SOFUOĞLU** 9-33
Edebiyatımızda Mevlid Türü ve Mürîdî-i Aydınî'ye Atfedilen
Mevlid Nüshası Üzerine Tesbitler
*The Mawlid Genre in Our Literature and Observations on the
Mawlid Manuscript Attributed to Muridî-i Aydınî*
- Ramazan TARİK & Ali DURMUŞ** 35-60
Aziz Mahmud Hüdâyî'ye Atfedilen Bir Risâle *Hulâsa-i*
İ'tikâdât ve Fırak Bölümü
*A Risâlah Attributed to Aziz Mahmud Hudâyî Hulâsa-i İ'tikâdât
and its Firaq Section*
- Akif YILDIRIM** 61-87
Bağlamı Açısından Secde Ayetlerinin Değerlendirilmesi
Evaluation of Prostration Verses in Terms of Context
- Mehmet UYAR** 89-122
Seker-Sahv Ekseninde Sûfî İhtilafları: 3-4/9-10. Yüzyıllar
*Sûfî Controversies in The Context of Saker and Sahv: 3/9-4/10.
Centuries*
- Furkan ERBAŞ** 123-151
Fâtımîler ile Karmatîler Arasındaki Siyasî ve Askerî İlişkiler
(297-469/909-1076)
*Political and Military Relations between the Fâtîmîds and the
Qarmatîans (297-469/909-1076)*
- Fatma Zehra DONAT** 153-175
Ali Hibrî Efendi ve Havâssu'l-Kur'ân Tarzında Bir Eseri:
Şifâü'l-Ebdân
*Ali Hibrî Efendi and A Work in the Style of Havâssu'l-Qur'an:
Şifâü'l-Ebdân*
- Hüsamettin KAYA** 177-201
Zâhiri Âlimlerin Mütevâtir Haber Algısı
The Consensus Perception of Traditional Scholars

- Semih YOLAÇAN** 203-224
Zeydî Hadis Yorumunda Ehl-i Hadise Meyletme Belirtileri:
Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) ve Ahmed b. Süleyman (ö.
566/1171) Arasında Bir Karşılaştırma
*Zaidî Hadîth Interpretation and Signs of Inclination towards Abl al-
Hadîth: a Comparison between Yahyâ Ibn Hussein (d. 298/911) and
Ahmad ibn Sulaiman (d. 566/1171)*
- Ahmet ÖZDEMİR** 225-246
Hicrî Dördüncü Asırda Semerkant'ta Yaşayan Fakihler ve
Fıkıh İlmüne Hizmetleri
*Islamic Jurists Living in Samarkant in the Fourth Century Hijri and
Their Services to Fiqh*
- Osman ORUÇHAN** 247-282
Hadis Kaynaklarında 'V-l-y' Kökünün Semantik Analizi ve
Velî-Evliyâ Kavramlarının Kullanımı
*Semantic Analysis of the Root 'v-l-y' in Hadith Sources and the Use of
Velî-Evliyâ Concepts*
- Fatma Nur YOLDAŞ** 283-315
Abdullah Salâhî'nin Mir'ât-ı Esmâ Risâlesi
Abdullah Salâhî's Treatise Mir'ât-i Esmâ
- Faruk ÖZDEMİR** 317-351
Kur'an'da 'Yemîn' Kavramının Artzamanlı (Diachronic)
Semantik Analizi
*Diachronic Semantic Analysis of the Concept of 'Yemîn/Oath' in the
Qur'an*
- Süheyb OKUR** 353-373
Analitik Psikolojinin Bireyleşme Kavramı ile Tasavvufun
Kemâl Kavramına Kıyaslamalı Bir Yaklaşım
*A Comparative Approach to Analytical Psychology's Concept of
Individuation and Sufism's Concept of Perfection*
- Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve
Bilimsel Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium
Reviews and Scientific Translations**
- Ömer Faruk KALINTÜRK** 377-390
Roma: Kilise Otoritesinin Oluşum Merkezi
Rome: The Centre of the Formation of Ecclesiastical Authority

TELİF MAKALELER

EDEBİYATIMIZDA MEVLİD TÜRÜ VE MÜRİDÎ-i AYDINÎ'YE ATFEDİLEN MEVLİD NÜSHASI ÜZERİNE TESBİTLER*

Nesrin SOFUOĞLU**

ÖZ

Türk-İslâm edebiyatında dînî türler arasında özellikle Hz. Peygamber'in hayatını ve örnek ahlâkını anlatan manzûmeler önemli bir yere sahiptir. En çok yazılan ve okunan eserler olan mevlid nazım türünde kaleme alınmış manzûmelerin bilinen ilk müstakil örneğini XV. yüzyılda Süleyman Çelebi (d. 1351/ö. 1422) vermiştir. Kurucu metin olması bakımından pek kıymetli olan *Vesîletü'n-Necât* kadar bu yapıtı teşekkül ettiren metinler arası bağlam elbette dikkate şâyandır. Bu bağlamda şüphesiz en önemli etkiye dînî-ahlâkî ve tasavvufî nasihat-nâme ya da pend-nâme türündeki manzûmelerimiz sahip olmuştur.

Bu çalışmada birtakım kaynaklarda ve Türk-İslâm edebiyatı araştırmalarında müstakil mevlid türü eserler arasında zikredilen ve Mürîdî-i Aydınî'ye atfedilen İzmir Millî Kütüphane Yazma Eserler Bölümünde bulunan bir *Mevlid* metni ile Mürîdî'nin nasihat-nâme türünde kaleme aldığı en önemli eseri *Pend-i Ricâl Mesnevîsi* arasındaki ilişki üzerine bazı tesbitler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mürîdî, Mevlid, Nasihat-nâme, Pend-i Ricâl.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddî açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Bu çalışma, 22 Aralık 2022 tarihinde Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlüğü, İlahiyat Fakültesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Bilimleri Araştırma Enstitüsü ile Mevlânâ Uygulama ve Araştırma Merkezi iş birliğiyle Süleyman Çelebi yılı münasebetiyle düzenlenen "Süleyman Çelebi ve Mevlid" sempozyumu kapsamında sözlü tebliğ olarak sunulmuş, özet veya bildiri metni halinde yayınlanmamış olduğundan makale şeklinde genişletilmiştir.

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, İzmir, Türkiye, e-mail: nesrin.yalcin@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7685-805X>.

Makalenin Gönderilme Tarihi : 15.04.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 04.06.2024

THE MAWLID GENRE in OUR LITERATURE and OBSERVATIONS on
the MAWLID MANUSKRİPT ATTRIBUTED to MURİDÎ-i AYDİNÎ

ABSTRACT

In Turkish-Islamic literature, among the religious genres, poetic compositions that particularly narrate the life of Prophet Muhammad (pbuh) and his exemplary morals hold a significant place. Mawlid, written in the form of poetry, has an important position among the most written and read works. The known first independent example of mawlid, particularly in the 15th century, was given by Sulaiman Chalabi (b. 1351/d. 1422). As a founding text, it is as valuable as *Wasīlat al-Najāt*, the masterpiece that comprises the corpus along with it. In this context, undoubtedly, our poetic compositions in the genre of religious-moral and mystical advice or guidance, such as nasīhat-nāme or pand-nāme, have had the most significant impact.

In this study, some findings will be evaluated on *Mawlid* text found in the Manuscripts Section of the Izmir National Library, which is mentioned among the independent mawlid type works in some sources and Turkish-Islamic literature research and attributed to Mürîdî-i Aydınî. The relationship between Mürîdî's most important work, *Pand-i Rijāl* masnavî, written in the nasīhat-nāme genre, and the *Mawlid* text will be mentioned.

Keywords: Mürîdî, Mawlid, Nasīhat-nāme, Pand-i Rijāl.

Giriş

Bu makalemizde birtakım kaynaklarda ve Türk-İslâm edebiyatı araştırmalarında müstakil mevlid metinleri arasında zikredilen, Süleyman Çelebi (d. 1351/ö. 1422) ile yaklaşık aynı zamanlarda yaşamış, *Pend-i Ricâl* isimli dînî-tasavvufî nasīhat-nâmesi ile tanınmış, Mürîdî-i Aydınî'ye atfedilen İzmir Millî Kütüphane Yazma Eserler Bölümünde bulunan bir *Mevlid* nüshası üzerine bazı tesbitler değerlendirilmiştir. Bu vesîle ile yürütülen çalışmada Mürîdî-i Aydınî'ye ait gösterilen diğer eserler hususunda da ulaşılan bazı neticelere yer verilmiştir.

İslâm dininin kabul edilmesi ile dahil olunan İslâm edebiyatı etkisi ile teşekkül eden Türk-İslâm edebiyatında zamanla pek çok edebî tür ortaya çıkmıştır.¹ Bir yazının konu seçimi, yazılış amacı ve üslûbu

¹ Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası. Edebî Türler ve Tarzlar* (Ankara: Fenomen Yayınları, 2006); Fatih Altuğ, "Başka Tür'lü Bir Yaklaşım Mümkün Mü?"

yönünden bağlı bulunduğu kuralları ifade eden edebî türler tıpkı canlılar gibi doğan, büyüyen, belirli bir ömür sürdükten sonra varlığını yitiren yapılardır. Ortaya çıktıkları tarihî, coğrâfî, kültürel, edebî ortamlar ve ekoller farklı bile olsa “tür” olarak her birinin belli karakteri vardır. Ancak bu durum onların birbirinden etkilenmediği anlamına gelmez.² Zaman zaman edebî araştırmalar ve tasnifler için bir “sınır çizme” etkinliği olarak ortaya koyulan türlerin birbirinden kesin çizgilerle ayrılması zorlaşmıştır. Bu türler içerisinde bazı metinler belirli bir tür tanımını zorlamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber hakkında yazılan na’t, mevlid, siyer vb. gibi türlerin müstakil örneklerinin yanı sıra; Allâh-ı Teâlâ, Hz. Peygamber hakkında ve diğer dinî-tasavvufî konularda yazılmış türler içerisinde, özellikle de dinî-ahlâkî ve tasavvufî mesnevîlerde bulunan na’t bölümleri konuları açısından tasnif edilmeye çalışıldığında karşımıza Hz. Peygamberle ilgili yazılmış farklı türlerin numûneleri çıkmaktadır.³

Bu nazarla baktığımızda Türk-İslâm edebiyatında bilinen ilk müstakil örneğini XV. yüzyılda Süleyman Çelebi’nin vermiş olduğu mevlid nazım türünde kaleme alınmış manzûmeler dinî türler arasında en çok yazılan ve okunan eserler olmuştur. Kendi türünün kurucu metni olması bakımından pek kıymetli olan *Vesîletü’n-Necâf*’ı teşekkül ettiren metinler arası bağlamda dinî-ahlâkî ve tasavvufî mesnevîlerimiz önemli bir etkiye sahiptir.

Osmanlı Edebiyatında Türlerle Dair Sınıflandırmalara Tür Kavramı Açısından Bakma Denemesi,” *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4, Nazımdan Nesire Edebî Türler 25 Nisan 2008, Bildiriler*, ed. Hatice Aynur et al. (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2009), 35; Hatice Aynur, “Sehî, Latîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre Türler,” *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4, Nazımdan Nesire Edebî Türler 25 Nisan 2008, Bildiriler*, ed. Hatice Aynur et al. (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2009), 49; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998); Mehmed Aça et al., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* (İstanbul, 2009); Neclâ Pekolcay et al., *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev’ilere Giriş* (İstanbul: Kitabevi, 1994).

² Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 6. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 5.

³ M. Fatih Köksal, *Mevlid-Nâme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 10–11.

1. Edebiyatımızda Mevlid Türünün Teşekkülü Üzerine

Sözlükte “doğum, doğum yeri ve zamanı” anlamındaki *mevlid* kelimesi, İslâm kültüründe Hz. Peygamber’in doğumunu, bu vesileyle yapılan törenleri ve yazılan eserleri ifade eder.⁴ Edebî bir terim olarak mevlid, bazen diğer din büyüklerinin doğumları için yazılmış örnekleri olmakla birlikte,⁵ genellikle Hz. Peygamber’in kısaca hayatını, özellikle de doğumunu, mucizelerini, vefâtını anlatan eserler için kullanılmaktadır. Mevlid türü eserler genellikle manzûm olup; tevhid, münâcât ve na’t (bazen ashâb-ı kirâma, çehâryâr-ı güzîne övgü) ile başlamakta, kâinatın yaratılış sebebi olarak gösterilen nûr-ı Muhammedî’den bahisten sonra; Hz. Peygamber’in doğumu, mi’racı, diğer mucizeleri ve vefâtı, en son da Resûl-i Ekrem, onun âl ü ashâbı başta olmak üzere eseri yazan, okuyan ve dinleyenler için dua ile sona ermektedir. Hemen her faslın sonunda tekrar eden Hz. Peygamber’e salâtın getirildiği beyitler bulunmaktadır.⁶ Bilindiği üzere, Hassan b. Sâbit (ö. 54/674), Ka’b b. Zühêyr (ö. 24/645) ve Abdullah b. Revâha (ö. 8/629) gibi şairler tarafından İslâmî Arap edebiyatının ilk örnekleri kabul edilen ve Peygamberimizi metheden, vasıflarını anlatan eserler henüz kendisi hayattayken kaleme alınmaya başlamıştır. Manzûm veya mensûr siyerler, şemâ’il-i şerifler, magâzîler ve kasîde-i bürdeler mevlidlere kaynaklık etmiştir. Ancak mevlidlerin mevzû itibarıyla asıl kaynağını İbn İshak (ö. 151/768)’ın *es-Sîresi*, İbn Hişâm (ö. 218/833)’ın *es-Sîretü’n-Nebeviyyesi* ve Ebû İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892)’nin *Şemâ’ilü’n-Nebeviyyesi* gibi siyer, megâzî ve şemâ’il kitapları oluşturur. Arap edebiyatında bu türün daha pek çok örneği olmakla birlikte adında mevlid kelimesi bulunan ilk eserler, İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 279/1201) *Mevlidü’n-Nebî’si*, İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) *Mevlidü’l-Cismânî ve’r-Rûhânî’si*; Ebü’l-Kasım es-Sebtî’nin (ö. 600/1203) *ed-Dürrü’l-Muazzam fî Mevlidi’n-Nebiyyi’l-*

⁴ İsmail Durmuş, “Mevlid Arap Edebiyatı,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2017), 29/480–482.

⁵ Necdet Şengün, “Hz. Fatıma Mevlidi Ve Vesiletü’n-Necat İle Mukayesesi,” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 419–438; Necdet Şengün, “Türk İslam Edebiyatında Manzûm Hz. Ali Mevlidleri ve Câferî’nin Mevlûd-i Haydaru’l-Kerrârı,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/2 (2012), 303–324.

⁶ Hasan Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 325; Hasan Aksoy, “Mevlid Türk Edebiyatı,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/483.

Mu'azzam'ı; İbn Dıhye'nin (ö. 633/1235) *Kitâbü't-Tenvîr fî Mevlidi's-Sirâci'l-Münîr*'i; Zemlakânî'nin (ö. 728/1327) *Mevlidü'n-Nebî*'sidir.⁷ Arap edebiyatında daha pek çok örneği bulunan mevlid türünün, Şîî İran'da Kerbelâ Olayları nedeniyle duyulan mâtemden dolayı Fars edebiyatında Hz. Peygamber'in doğuşunu anlatan ve kutlamalarda okunmak üzere yazılmış örnekleri pek görülmez. Ancak İbnü'l Hişâm'ın *Sîre*'si, el-Vâkidî (ö. 207/823)'nin *Kitâbu'l-Megâzi*'si, Tirmîzî'nin *Kitâbu's-Şemâ'ili'n-Nebî*'si gibi konu bakımından mevlidlere benzer eserlerin tercümeleri bulunmaktadır. Fars edebiyatında, isminde “mevlid” sözcüğünün geçtiği eser Sa'îdü'd-dîn Muhammed b. Mes'ûdî'nin *Mevlidü'l-Mustafâ* adıyla bilinen *el-Muntakâ fî Siyeri'l-Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* adlı eserinin müellifin oğlu 'Afîfû'd-dîn b. Sa'îdi'd-dîn el-Kâzerûnî tarafından yazılan *Tercüme-i Mevlid-i Mustafâ* adlı eseridir.⁸

Türk-İslâm edebiyatında, ilk devirlerden itibaren İslâm dininin nasihat dini olduğunu vurgulayan âyet ve hadisleri kılavuz edinen şair ve müelliflerimiz “Din nasihattir!”⁹ düstûrundan hareketle, Allâh'ın emirlerini ve Peygamberimizin yüksek ahlâkını insanlara tebliğ ederek halkı irşâd ve terbiye amacı gütmüşlerdir. Bu şair ve müellifler, en güzel ve en içten ifadelerle yazdıkları dînî-ahlâkî-tasavvufî eserler içerisinde Hz. Peygamberle ilgili türlerin ilk numûnelerini vermişlerdir.

XI. yy.'da hem bir siyâset-nâme hem de nasihat-nâme¹⁰ örneği

⁷ Durmuş, “Mevlid Arap Edebiyatı,” 29/480–482.

⁸ Mitat Çekici, “Edebi Bir Tür Olarak Mevlid ve Farsça Mevlid Müellifi Nureddin Muhammed Kazerûnî,” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 355–373.

⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburî Müslim b. el-Haccac, *Sahib-i Müslim*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955), İmân 95; Ayrıca bk. Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail El-Buharî, *El-Câmiü's-Sahib-Sahib-i Buharî*, ed. Takıyyüddin en-Nedvî (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2011), İmân 42; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebü Davud es-Sicistani, *Kitâbü's-Sünen-Sünenu Ebü Davud*, ed. Muhammed Avvame (Cidde: Darü'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998), Edeb 59.

¹⁰ İskender Pala, “Nasihat-Nâme,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2006), 32/409–410; Mahmut Kaplan, “Türk Edebiyatında Manzum Nasihat-Nâmeler,” *Türker*, ed. Hasan Celal Güzel - vd. (Ankara, 2002); Mahmut Kaplan, “Manzum Nasihat-Nâmelerde Yer Alan Konular,” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2001), 133–185; Agâh Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplanmız,” *TDAY Belleten* 1963 11 (1964), 89–115.

teşkil eden *Kutadgu Bilig*'den¹¹ itibaren şairlerimiz mesnevî nazım şekli ile yazılan eserlerde genellikle “besmele, tevhîd, münâcât, na't” gibi bölümlerin ardından asıl konuya geçmiştir.¹² Bu na't bölümlerinde genellikle Hz. Peygamber'in övgüsü, doğumu, mucizeleri gibi konular ele alınmıştır. XII. asırda nasîhat-nâme türünde yazılmış eseri ile Edîb Ahmed-i Yüknekî *Atebetü'l-Hakâyık*'da¹³ “Peygamberin Methi Hakkında”ki na't bölümünde; Hz. Peygamberin seçilmiş son peygamber oluşu, güzel ahlâkı, doğumu, mucizeleri, isimleri, sıfatları ve fiziksel özellikleri gibi hususları ifade yoluyla onun sevgisini gönüllere aşlamaya çalışmıştır.¹⁴

Orta Asya'da ilk tasavvufî eser olan dînî-tasavvufî nasîhatlerin toplandığı *Dîvân-ı Hikmet*¹⁵ adlı eserinde Hz. Peygamber'e olan sevgisini sürekli dile getiren ve ona olan muhabbetinden atmış üç yaşında kendi ifadesiyle “yer altına giren” Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)'nin hikmetlerinde Hz. Peygamber sevgisi en güzel şekilde anlatılmıştır.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da ilk mutasavvıf şair ve müelliflerimizden olan Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271) dînî-tasavvufî öğretilerini anlattığı *Makâlât*¹⁶ ve nasîhat-nâme türündeki *Fevâ'id*¹⁷ (Faydalı Öğütler) isimli mensur eserleri Hz. Muhammed'in kâinâtın bir zübdesi olarak tasvir edildiği görülür.

¹¹ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, ed. Halil Aşıcı (Ankara: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Eğitim, Araştırma ve Koordinasyon Genel Müdürlüğü, 2019), 19; Bk. Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, ed. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 3; O. Cemal BAYAR, “Kutadgu Bilig'de Âyet ve Hadisler,” *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 107.

¹² Necla Pekolcay, “İslamî Türk Edebiyatında Tevhid, Münâcât ve Na'tler,” *İslam Medeniyeti Edebiyat/Ekim* (1968), 14–15.

¹³ Edîb Ahmed b. Mahmud Yüknekî, *Atebetü'l-Hakâyık*, ed. Reşid Rahmeti Arat (İstanbul: Ateş Basımevi, 1951), 42.

¹⁴ Bk. Edîb Ahmed Yüknekî, *Atebetü'l-Hakâyık*, ed. Hatice Coşkun, trans. Serkan Çakmak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

¹⁵ Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, 2017), 44–45.

¹⁶ Bk. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, ed. Ali Yılmaz - vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).

¹⁷ Bk. Hacı Bektâş Veli, *Fevaid “Yararlı Öğütler,”* ed. Baki Öz (İstanbul: Demos, 2011).

“Değil öğüdüm, kusur bulmak için,
Sana bütün nasîhatim, hak için.”¹⁸

diyen Yûnus Emre (ö. 720/1320) *Dîvân*'ı¹⁹ ve *Risâletü'n-Nushiyye* ile dînî-ahlâkî ve tasavvufî değerleri ve peygamber sevgisini en güzel, en içten ve belîğ şekilde halka ifade etmiştir. Mevlânâ (ö. 672/1273) başta şâheseri olan *Mesnevî-i Mânevî*'si ve diğer bütün eserleri ile yalnızca kendi devrine ve coğrafyasına değil, neredeyse bütün coğrafyalara, hatta zamanlara Hz. Muhammed modelinde İslâm ahlâk felsefesini ulaştırmaya mâlik olmuştur.

Yine XIV. ve XV. yüzyılın dînî-tasavvufî mesnevî şairleri arasında Hz. Peygamber'in sevgisini ve ahlâkını terennüm eden Ahmed Gülşehrî (ö. 717/1317'den sonra) ve *Mantıku't-Tayr*'ı, Âşık Paşa (ö. 733/1332) ve *Garîb-nâme*'si pek güzîde şairler ve şâheserlerdir. Ahmed-i Dâî (ö. 824/1421'den sonra) de *Çeng-nâmesi*'nde²⁰ tevhîd kısmının akabinde Hz. Peygamber'i övmüştür.²¹ Çoğu nasîhat-nâme türünde kaleme alınmış bu mesnevîlerin içerisinde yer alan na't türü içerisinde zamanla müstakil birer tür haline gelecek olan esmâ-i nebî, mûcizât-ı nebî, hilye, mevlid, siyer gibi türlerin numûneleri de bulunmaktadır.

Anadolu'da ilk defa XIV. asırda Kadî Mustafa Darîr, *Tercüme-i Siyer-i Nebî*²² (yazılışı: 790/1388) isimli eseriyle Hz. Peygamber için yazılan türlerden birisi olan siyerlerin edebiyatımızdaki ilk müstakil örneğini vermekle birlikte eser, bir mevlid metninden çok da farklı değildir. Eserdeki manzum kısımların yer yer mevlidi hatırlatması, hatta *Vesîletü'n-Necâf*'ın bazı yerlerinin de Darîr'in eseriyle ciddi benzerlikler göstermesi sebebiyle Darîr'in siyerindeki manzum kısımların Türk edebiyatındaki ilk mevlid metni olması gerektiği ileri sürülmüştür. Türkçe yazılmış mevlid benzeri eserlerden biri de Ahmed-

¹⁸ Yunus Emre, *Nasihatler Kitabı Risâletü'n-Nushiyye*, ed. Ziya Avşar (Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 71.

¹⁹ Bk. Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, ed. Mustafa Tatçı (İstanbul: H Yayınları, 2014).

²⁰ Bk. Ahmed-i Dâî, *Çengnâme*, ed. Gönül Alpay Tekin (Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1992).

²¹ Dâî, *Çengnâme*, 305.

²² Bk. Muhammed Efendi, *Sîretü'n-Nebî (İnceleme-Tenkîtlî Metin)*, ed. Bayram Özfirat (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

i Fakih'in (ö. 650/1252) *Çarh-nâme*'si olup *Vesîletü'n-Necâf* in hâtîme kısmındaki ifadeler *Çarh-nâme*'dekine benzemektedir.²³

XV. yüzyılın başlarında Süleyman Çelebi'den iki yıl önce yine Bursa'da Ahmedî, *İskender-nâme*'sinin 52a-57a varaklarında na't bölümünde kaleme aldığı mevlid örneği Süleyman Çelebi'yi etkilemiştir.²⁴

Görüldüğü üzere Süleyman Çelebi'ye gelinceye kadar Hz. Peygamber sevgisi hemen her eserimizde mutlaka dile getirilmiştir. Özellikle nasîhat türü mesnevîlerde onun örnek ahlâkından, mucizelerinden, doğumundan, peygamberliğinden ve hadislerinden bahsedilmiştir.

Süleyman Çelebi yüzyıllar boyunca demlenen bu dil ve kültür birikiminden ilham alarak Hz. Peygamber hakkında yazılan eserlerin en leziz örneğini vermiştir. Mevlid nazım türünün kurucu şairi Süleyman Çelebi, Bursa Ulu Camii imamı iken 1409'da şâheserini kaleme almıştır.²⁵ Onun Bursa Ulu Camii'ne astığı bu kandil, kendi döneminden itibaren günümüze kadar, inananları ışığı ile aydınlatmış, halkın rûhî ve bedîî temâyüllerine ışık tutan edebiyat ve mûsikî şâheseri olarak; toplumu ortak değerler ve duygular etrafında toplayan psikolojik ve sosyolojik bir unsur olmuştur.

Süleyman Çelebi'nin *Mevlidi* türünün ilk müstakil eseridir. Hz. Nebî'nin doğum olayı ve mûcizeleri, özellikle mi'râç mûcizesi, risâleti ve ölümü hakkındaki en geniş ve belîğ mevlid örneğidir. Söyleyişi sâde, derin ve etkileyici, fakat taklit edilmesi imkânsız bir eserdir. *Vesîletü'n-*

²³ Aksoy, "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler," 323-332; Aksoy, "Mevlid Türk Edebiyatı," 29/482-484; Ayrıca bk. Faruk Kadri Timurtaş, *Mevlid-Süleyman Çelebi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980).

²⁴ Ahmedî, *İskender-Nâme İnceleme-Tıpkıbasım*, ed. İsmail Ünver (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 29/13.

²⁵ Necla Pekolcay, "Mevlid," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 29/485; Ayrıca bk. Necla Pekolcay, *Mevlid Süleyman Çelebi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1980); Necla Pekolcay, "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşe'i Mes'elesi," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 6/6 (1954), 39-64.

Necât, Hz. Peygamber’i merkeze alarak inananların Allâh’a imanını ve Hz. Peygamber’e muhabbetini kuvvetlendirmektedir.²⁶

Vesîletü’n-Necât ile açılan çığırda nice müstakil mevlidler, hilyeler, mi’râciyeler, mûcizât-ı nebîler, kırk hadisler, Ahmediye, Muhammediye ve Mahmûdiyeler yazılmıştır. Bu tesir ile XV. yüzyıldan itibaren Ahmedî (ö. 1405)’nin *Tahkîk-i Mi’râc-ı Resûl*²⁷ adlı eseri, Yazıcıoğlu Mehmed (ö. 855/1451)’in *Muhammediye*’si²⁸, Hakânî (ö. 1015/1606)’nin *Hilye*’si²⁹ gibi şâh eserler ortaya çıkmıştır.

Rivâyete göre; dönemin büyük gönül adamı Emîr Sultan (ö. 833/1429)’ın sohbet halkasında bulunan Süleyman Çelebi bu büyük mürşidin işaretini ile eserini yazmış, onun himmeti ile böyle eşsiz bir eser meydana getirmiştir.³⁰

Emîr Sultan’ın hulefâsından Yahyâ b. Bahşî (ö. 1436) de *Mevlid-i Nebî*³¹ yazanlardandır. Emîr Sultan’ın, fetret devrinin yaşandığı bu devirde, sohbet halkasında bulunan şair ve müellifleri, halkın içinde bulunduğu çıkmazların bir nevî anahtarı olarak gördüğü Hz. Nebî sevgisini ve güzel ahlâkını anlatan, mevlid yazmaları hususunda teşvik ettiği düşünülmektedir.³² Yine aynı yıllarda Arap şair

²⁶ Bilal Kemikli, “Süleyman Çelebi ve Vesîletü’n-Necât,” *Mevlid Külliyyâtı - Süleymân Çelebi Vesîletü’n-Necât ve Tercümelere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/23–24.

²⁷ Yaşar Akdoğan, “Mi’rac, Mi’rac-Nâme ve Ahmedî’nin Bilinmeyen Mi’rac-Nâmesi,” *Osmanlı Araştırmaları IX* (1989), 263-310.

²⁸ Bk. Âmil Çelebioğlu, *Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018).

²⁹ Bk. Abdülkadir Karahan, *Hakânî Mehmed Bey’in Hilye-i Şerife’si* (İstanbul: Sabah Gazetesi Yayınları, 1992); Numan Külekçi, *Hilye-i Hâkânî* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1988); İskender Pala, *Hâkânî Mehmed Bey Hilye-i Sa’âdeti* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005).

³⁰ Kemikli, “Süleyman Çelebi ve Vesîletü’n-Necât,” 2016, 1/21.

³¹ Bk. Duygu Ok, *Yahyâ Bin Bahşi: Mevlid (İnceleme-Tenkitledi Metin)* (Edirne: Edirne Gazetecilik ve Matbaacılık, 2020); Ali İhsan Akçay, “Gönenli Yahyâ b. Bahşi ve Mevlidi,” *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli (Bursa: Uludağ Yayınları, 2008).

³² Kemikli, “Süleyman Çelebi ve Vesîletü’n-Necât,” 2016, 1/21–22.

İbnü'l-Cezerî (ö. 1429) *el-Mevlidü'l-Kebîr* adlı eserini Bursa'da iken yazmıştır.³³

Türk edebiyatında mevlid türüyle ilgili yapılan çalışmalarda yalnızca Süleyman Çelebi'nin yaşadığı dönemde Bursa başta olmak üzere çok sayıda mevlid yazıldığı bildirilmektedir.³⁴ Ayrıca Süleyman Çelebi'nin eseri Arapça, Boşnakça, Arnavutça, Gürcüce, Çerkezce, Rumca, İngilizce ve Almanca gibi pek çok dile çevrilmiştir.³⁵ Bu geleneğe bağlı olarak Ankara, İstanbul, Bursa kütüphaneleri başta olmak üzere tespit edilen pek çok mevlid metinleri üzerinde de çalışmalar bulunmaktadır.³⁶ Günümüzde son yapılan araştırmalarla Süleyman Çelebi'nin ilk müstakil örneğini verdiği bu türün örneklerinin 120'yi aştığı;³⁷ Türkçe'den başka Arapça, Kürtçe, Çerkezce, Arnavutça, Boşnakça gibi çeşitli dillerde kıymetli eserler yazıldığı zikredilmektedir.³⁸ Mevlid yazma geleneği günümüze değin

³³ Kemikli, "Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-Necât," 2016, 1/18.

³⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Mustafa; Kurnaz Cemal Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000), 2/222; Kemikli, "Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-Necât," 2016, 1/17-18, 21-22.

³⁵ Bk. Bilal Kemikli (ed.), *Mevlid Külliyyatı-Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât ve Tercümelere-I-* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016).

³⁶ Bk. Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri I-II* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1950); Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler," *Türkoloji Dergisi* VI/I (1974), 31-62; Köksal, *Mevlid-Nâme*.

³⁷ Mehmet Akkuş, "Edebiyatımızda Mevlid Türü ve Mevlidler," *Mevlid Külliyyatı-II-*, ed. Mehmet Akkuş (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 13; Ayrıca bk. Köksal, *Mevlid-Nâme*.

³⁸ Mazıoğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler"; Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif Vesiletü'n-Necât*, ed. Mehmet Akkuş - Uğur Derman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017); Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri I-II*; Süleyman Çelebi, *Mevlid (Vesiletü'n-Necât)*, ed. Faruk K. Timurtaş (İstanbul: MEB. Yayınları, 1990); Köksal, *Mevlid-Nâme*, Kolektif, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaberesi Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010); Kemikli, *Mevlid Külliyyatı-Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât ve Tercümelere-I-*; Türk Edebiyatında mevlid türü üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Tayyip Okıç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümelere," *Mevlid Külliyyatı I*, ed. Bilal Kemikli (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 27-75; Bilal Kemikli (ed.), *Mevlid Külliyyatı-Tanzimat'tan Günümüze-III-* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016); Mehmet Akkuş (ed.), *Mevlid Külliyyatı-Klasik Dönem-II-* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016); Bilal Kemikli, "Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-Necât," *Mevlid*

devam etmiştir.³⁹

Bir nasîhat-nâme olmasına mukâbil, mevlid örneği teşkil edecek derecede, büyük bir kısmı Hz. Peygamber hakkında olan, Emîr Sultan'ın torunu Süleyman'ın müritlerinden Mürîdî'nin dînî, ahlâkî ve tasavvufî *Pend-i Ricâl Mesnevî'si* de yine aynı dönemlerde kaleme alınmıştır.⁴⁰

Ayrıca Mürîdî'nin pend-nâmesi kendisinden sonra yazılan Ahmediye türüne de kaynaklık etmiştir. Hz. Peygamber için yazılan türlerden biri olan Ahmed-i Mürşidî (d. 1100/1688-89/ö. 1174/1760)'nin *Ahmediye'si*, diğer adıyla *Pend-i Mürşidî*, Mürîdî'nin *Pend-i Ricâl Mesnevî'si* sine nazîredir. Ahmed-i Mürşid bunu eserine şöyle ifade etmiştir:

“İlâhî hürmetine çâr-i yârin
Bağışla cürmini sen bu hakîrin (24)⁴¹

Muvahhid kullarından Ahmedî'dir
Diyâr-ı Bekr şehri Âmedî'dir (25)
Mürîdî didi bir *Pend* ibtidâdan
Ki on sekiz hikâyet aldım andan (26)

Görünce anı geldi bu hakîre
Nasîb olsa buna kılsam nazîre (27)

Diledim Hâlik'dan ibtidâ ihsân
Bundan nazmını bana kıldı âsân (28)

Külliyatı I, ed. Bilal Kemikli (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 15–26; Akkuş, “Edebiyatımızda Mevlid Türü ve Mevlidler”; Aksoy, “Mevlid Türk Edebiyatı”; Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler.”

³⁹ Bk. Kemikli, *Mevlid Külliyatı-Tanzimat'tan Günümüze-III*.

⁴⁰ Bk. Atabey Kılıç, *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevî'si (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizgin)* (İzmir: Akademi Kitabevi, 2005).

⁴¹ Parantez içindeki sayılar şiirlerin beyit numaralarını ifade etmektedir.

Vesîle oldı bu nazma ol âdem

Anı mağfûr ide Hallâk-ı ‘âlem (29)’⁴²

Görüldüğü üzere mevlid türünün oluşmasında ve devam etmesinde- her biri Hz. Peygamber hakkında yazılmış farklı türlerin, dînî, ahlâkî ve tasavvufî mesnevîlerimizin özellikle de nasihat-nâmelerimizin büyük bir etkisi olmuştur. Bu makalede amacımız özellikle dînî-ahlâkî ve tasavvufî eserlerimizde konu edinilen Hz. Peygamberle ilgili bölümler ile mevlid türü arasındaki benzerliklerden hareketle pend-nâme sahibi Mürîdî-i Aydınî’ye atfedilen *Mevlid* nüshasının edebiyatımızdaki yerini tesbite çalışmaktır.

2. Mürîdî-i Aydınî’ye Atfedilen Mevlid Nüshası Üzerine

Osmanlı Müellifleri’nde ve mevlid türü hakkında yapılan çalışmalarda, *Pend-i Ricâl*’in sahibi Mürîdî-i Aydınî’nin *Mevlid*’nin olduğu haber verilmiştir.⁴³ Ayrıca İzmir Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü numara 2019’da Mürîdî-i Aydınî’nin *Mevlidi* olarak kaydedilmiş bir nüsha bulunmaktadır. Yürüttüğümüz çalışmada İzmir’deki nüsha ile *Pend-i Ricâl*’in karşılaştırılması sonucunda bu mevlid metninin aslında *Pend-i Ricâl*’in bir başka nüshası olduğu anlaşılmıştır.

Mürîdî ile ilgili kaynaklarda verilen bazı bilgilere göre Mürîdî Aydın vilâyetindedir. *Pend-i Ricâl Mesnevîs*’nde geçen:

“Sorarsan şehrini Aydın ilinde

Adı Sart bellü meşhûr halk dilinde (244)’⁴⁴

beytinde Mürîdî Aydın’ın Sart şehrinden olduğunu zikretmiştir. Sart, Aydın vilâyetinin Saruhan kasabasına bağlı bir nâhiyedir.⁴⁵ Saruhan Aydın vilâyeti dahilinde bir sancak olup merkezi Manisa şehridir. Burası h. 707/m. 1307 tarihinde Saruhan Bey tarafından zabt edildikten sonra XV. asrın başlarına kadar Saruhanoğulları Beyliği topraklarında

⁴² Ahmed-i Mürşidî, *Ahmedîyye Kitâb-ı Mürşidîn*, 1290, 3.

⁴³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/415; Pekolcay, “Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşe’i Mes’elesi,” 64; Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümelere,” 35.

⁴⁴ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 130.

⁴⁵ Ahmet Rıfat, *Lügât-i Tarihîyye ve Coğrafîyye*, 2. Baskı (Ankara: Keygar Neşriyat, 2004), 3–4/187.

kalmış, bundan sonra aydın vilâyetine bağlanmıştır.⁴⁶ Sart bugün Manisa ili Salihli ilçesi sınırları içerisindedir. Müridî Aydın ili dediğine göre XV. asrın başlarında Sart Aydın vilâyetine geçtikten sonra bu beyitleri söylemiş olmalıdır. Yine yukarıdaki beyitte kendi ifadesinden de anlaşıldığı üzere Müridî'nin Emîr Sultan (ö. 833/1429) ve Süleyman Çelebi (ö. 825/1422)'nin ömürlerinin son yıllarına yetiştiği yani XV. yy.'ın başlarında yaşadığı tahmin edilir. Asıl adı bilinmemektedir. Emîr Sultan'ın torunu Süleyman isimli bir kişiye müntesip olduğu için "Müridî" mahlasını kullandığı düşünülmektedir.⁴⁷ Nitekim Müridî eserinde Emîr Sultan'a atfen şu manzûmeyi söylemiştir:

"Kimdir ol sâdât-ı seyyid hân Emîr
Evliyâlar kutbı ol Sultân Emîr (217)

Şâh-ı server hem günâha dest-gîr
Mürşididür bu yolun Sultân Emîr (218)

İy günâh deryâsına ğark olmuşam
Gel çıkar tutdur elün Sultân Emîr (219)

Derde dermân çâresizler çâresi
Mesnedi düşmüşlerün Sultân Emîr (220)

İy Müridî medh it ol sultânı sen
Dâsitâmı her dilün Sultân Emîr (221)

Hem anun halîfesi halka sultân
Hakîkat sultân[1]dur ol güzel hân (222)

Anun evlâdınun evlâdı iy can
Velîdür şübhesiz adı Süleymân (223)

⁴⁶ Rıfat, *Lügât-i Tarîhiyye ve Coğrafîyye*, 3-4/172; Aysıcı bk. Feridun Emecen, "Saruhanoğulları," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2009), 36/170-173.

⁴⁷ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 25.

Hîç günâhum çokluğuna bakmadum

Toğrı girdüm yollarından çıkmadum (224)”⁴⁸

Mürîdî'nin bilinen eseri nasihat-nâme türünün bir örneği olan *Pend-i Ricâl Mesnevîsi*'dir.⁴⁹ Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün ve Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün vezinleriyle yazılmış, 3748 beyitlik bir mesnevî olan eser dînî, tasavvufî didaktik tarzda yazılmış bir nasihat-nâmedir. Mürîdî, eserini sanat endişesinden uzak, öğretici bir üslupla sâde ve akıcı bir dille kaleme almıştır.⁵⁰

Mürîdî'nin eserleri ile ilgili *Osmanlı Müellifleri*'nde: Derviş Niyâzî'ye nazîre olarak yazılmış *Mansûr-nâme-i Hallâc*'ının bulunduğu bilgisinin yanı sıra; *Pend-i Ricâl* ve *Mevlid-i Şerîf Manzûmesi* bulunduğu haber verilmiştir.⁵¹ Bazı kaynaklarda Mürîdî'nin *Pend-i Ricâl* den başka *Mansûr-nâme*⁵², *Manzûme-i 'İberî*'nin bulunduğu söylenmektedir. Hatta Mürîdî'nin *Mevlidi* birtakım kaynaklarda ve mevlidler hakkında yapılan çalışmalarda müstakil mevlid metinleri arasında zikredilmektedir.⁵³ Bunlardan başka Atabey Kılıç Mürîdî'ye atfedilen *Gül-izâr* veya *İbret-nâme*'nin aslında Mürîdî'ye ait olmadığını bildirir.⁵⁴

Mürîdî'ye atfedilen *Manzûme-i 'İberî*'i incelediğimizde, Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 6042'de kayıtlı olan *Manzûme-i 'İberî*'nin *Pend-i Ricâl*'in:

“Pes sıfâtı “Lem yelid ve lem yûled”

Bîr ü bardur “Lem yekûn küfven ehad” (20)”⁵⁵

⁴⁸ İbrahim Taha Kılıç, *Mürîdî'nin Manzûme-i Hakâyık Mesnevîsi (İnceleme-Metin)* (Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 27.

⁴⁹ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 29–30.

⁵⁰ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 30–31.

⁵¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/415.

⁵² Bk. Yavuz Taşar, *Mürîdî-i Aydînî'nin Mansûr-Nâme'si ve Mansûr-Nâme'deki Tasavvuf Öğretisi (Çeviri-İnceleme-İndeks-Tıpkıbasım)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2017).

⁵³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/415; Pekolcay, “Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşe'i Mes'elesi,” 64; Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümelere,” 35.

⁵⁴ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 29.

⁵⁵ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 99.

şeklindeki 20. beytinden başlayan ve

“Sür çıkar gönlündeki ğıll u ğışı
Gelmesün gönlüne dünyâ teşvişi (1942)”⁵⁶

beyti ile biten son sayfaları kopmuş 142 varaklık bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Bu, *Pend-i Ricâl*’in bir başka eksik nüshasıdır.

Yine Mürîdî’nin eserleri olarak zikredilen *Mansur-nâme* ve *Manzûme-i Hakâyık* üzerine yüksek lisans tezleri yapılmıştır. Mürîdî’ye ait gösterilen H. 936-M. 1529 tarihli Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 6309; İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Koleksiyonu, Arşiv No: 34 Ae Manzum 778/2; Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 9488/1’de bulunan *Mansur-nâme* nüshaları üzerine Yavuz Taşar tarafından bir çalışma yapılmıştır.⁵⁷ Yukarıda zikrettiğimiz üzere *Osmanlı Müellifleri*’nde de bu eser Mürîdî’nin Niyâzî’ye nazîre olarak yazdığı zikredilmektedir. Nitekim Atabey Kılıç da Mürîdî’ye atfedilen bu eserin Niyâzî mahlaslı bir başka şaire ait olduğunu beyan etmiştir.⁵⁸ *Mansur-nâme* nüshalarını bizzat incelediğimizde bu metnin *Pend-i Ricâl*’den farklı bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

Ankara Millî Kütüphane’de 06 Mil Yz A 8962/3 arşiv ve 1789 dvd numaralı *Manzûme-i Hakâyık* Mürîdî adına kayıtlıdır. Bu nüsha üzerine İ. Taha Kılıç tarafından yapılan çalışma ile Atabey Kılıç’ın *Pend-i Ricâl* üzerine yapılan çalışmadaki metinleri karşılaştırdığımızda eserin aslında *Pend-i Ricâl*’in muayyen kısımlarını ihtivâ eden bir nüshası olduğu fark edilmiştir. *Manzûme-i Hakâyık* olduğu söylenen bu nüsha: “*Harrarahû hâze’l-kitâbu hakîr Monlâ Mustafâ ğafera’llâhu leh ve’l-vâlidî rahmetu’llâhi te’âlâ ‘aleyhi rahmeten vâsi’a ve ahsene ileyhümâ ve ileyh sene 1704 târîh.*”⁵⁹ Kaydına göre H. 1074 (1663) yılının Rebîu’l-evvelinde Molla Mustafa nâmındaki zat tarafından istinsah edilmiştir. Mesnevî şeklinde 1821 beyitlik eserde, fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün vezni ile yazılmış olmakla birlikte, mefâ’ilün mefâ’ilün

⁵⁶ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 345.

⁵⁷ Bk. Taşar, *Mürîdî-i Aydınî’nin Mansûr-Nâme’si ve Mansûr-Nâme’deki Tasavvuf Öğretisi (Çeviri-İnceleme-İndeks-Tıpkıbasım)*.

⁵⁸ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 29–30, 35.

⁵⁹ Kılıç, *Mürîdî’nin Manzûme-i Hakâyık Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, 185.

fe'îlün vezninin kullanıldığı kısımlar da bulunmaktadır. “Hâzâ Kitâbun Manzûme-i Hakâyık” başlığının ardından “Besmele” ile başlayan eserin ilk beyiti:

“Ey Kerîm ü ey Rahîm ü Zü'l-celâl
Vâhid ü Ferd ü Samed'sin lâ-yezâl (1)”

şeklindedir. Bu beyit Atabey Kılıç'ın neşrettiği *Pend-i Ricâl* metninin 12. beytidir.⁶⁰ Ayrıca *Pend-i Ricâl*'in Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi no: 3416; Süleymaniye Kütüphanesi İzmir no: 413 ve Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş No: 427 nüshalarının ilk beytidir.⁶¹ İ. Taha Kılıç'ın neşrettiği *Manzûme-i Hakâyık* metninde Mürîdî'nin mahlasının geçtiği:

“Ey Mürîdî öğ[ü]dün kendüye vir
'Akl u ussun yüri var başuna dir (1809)”⁶²

beyit de Atabey Kılıç'ın neşrinde 1810. beyittir. Özetle İ. Taha Kılıç'ın neşrettiği *Manzûme-i Hakâyık* aslında, kendisinin ifade ettiği üzere, *Pend-i Ricâl*'in muayyen kısımlarının derlendiği bir başka nüshasıdır.⁶³ Ancak bu rada şöyle bir durum söz konusu ki Atabey Kılıç'ın elindeki tarihi bilinen en eski nüshalar 5 Şevval/22 Aralık 1838 tarihi ile Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Bölümü'ndeki nüsha ile Hacı Selim Ağa Kemankeş Bölümü'ndeki Ramazan 1096/Ağustos 1685 tarihli nüshalardır. Bu durum *Pend-i Ricâl*'in Mürîdî'ye ait farklı eserlerin bir araya getirilmesi ile mi, yoksa diğer eserlerin *Pend-i Ricâl*'den üretilmiş derleme eserler mi olduğu sorusunu da akla getirmektedir.

Manzûme-i Hakâyık ismiyle kayıtlı bu nüshanın müstensihisi ile İzmir Milli Kütüphanedeki *Mevlid* nüshasının kopya edildiği nüshanın müstensihisi aynıdır. Dolayısıyla müstensih Molla Mustafa farklı başlıklarla *Pend-i Ricâl*'in muayyen bölümlerini, mevlid geleneğinin etkisi ile müstakil bir mevlid metni şeklinde derlemiş de olabilir.

Asıl konumuz olan, İzmir Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü numara 2019'da *Mürîdî-i Aydınî'nin Mevlidi* olarak

⁶⁰ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 98.

⁶¹ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 98.

⁶² Kılıç, *Mürîdî'nin Manzûme-i Hakâyık Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, 183.

⁶³ Kılıç, *Mürîdî'nin Manzûme-i Hakâyık Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, 38.

kaydedilmiş H. 1231/M. 1518 tarihli bir mevlid nüshası bulunmaktadır. Bu eser yaklaşık 100 varaklık müstakil bir cilt içerisinde, 3200 beyit civarında olup mesnevî nazım şekli ile yazılmıştır. Eser içerisinde Müridî'nin mahlası birkaç beyitte geçmektedir. En sonda “*Kütibe'l-kitâb temmeti'l-hurûf kâtibü'l-hurûf ez'afü's-seyyid Mustafa İbn Hâcî Molla, Yanık Köylü Ali Bey Oğlu Merhûm Muhammed Bey'in vakfidır 6 cemâzi'el-evvel 1231(4 Nisan 1816)*” kaydı vardır. Bu kayda göre eser Molla Mustafa tarafından istintinsah edilen nüshanın bir kopyası olabilir.

Biz de açıkçası İzmir Milli kütüphaneden bu nüshayı edindiğimizde eserin müstakil bir mevlid metni ve kaynakların haber verdiği *Mevlid* olduğu zannına kapıldık. Ancak biraz tedkik neticesinde bu eserin aslında müstakil bir mevlid nüshası olmadığını *Pend-i Ricâl Mesnevîsi*'nin:

“Çok salâvat virinüz yâ ümmetî
Eyleniz ğâyet ri'âyet sünneti (586)”⁶⁴

586. beytiyle başlayan ve:

“Ba's olıcak şekl-i insân kopara
Hem kağıdını yemîninden vire (3722)”⁶⁵

3722. beytinde son bulan baş tarafı eksik yahut belli kısımların derlendiği bir nüshası olduğunu tesbit ettik. Yaklaşık 3200 beyitlik eserin özellikle Hz. Peygambere salâvat getiren beyitle başlaması ve bu kabilden beyitlerin bölüm sonlarında sık sık tekrar etmesi, muhtevâsında Hz. Peygamberden ve ahlâkından bahsetmesi, her mecliste hadis iktibaslarının bulunması eserin müstakil bir mevlid numûnesi olduğu intibâ'ını uyandırmaktadır.

İzmir Milli Kütüphane'deki nüshada Atabay Kılıç'ın neşrettiği *Pend-i Ricâl*'in 50 beyitlik tevhid kısmı, 4 beyitlik münâcât ve şefâat-nâme, 61 beyitlik na't-ı Muhammed Mustafa, 9 beyitlik Hz. Ebû Bekir, 9 beyitlik Hz. Ömer, 9 beyitlik Hz. Osman ve 9 beyitlik Hz. Ali, Hz. Hasan, Hüseyin, Hz. Hamza ve Hz. Abbâs ve diğer ashâb için yazılmış toplam 22 beyitlik na't kısmı, 44 beyitlik münâcât-ı İlâhî, 8 beyitlik Emîr Sultan ve torunu Süleyman için gazel kısmı ihtivâ eden 26 beyitlik

⁶⁴ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 177.

⁶⁵ Kılıç, *Pend-i Ricâl*, 548.

sebeb-i te'lif ve 21 beyitlik dua kısmı, birinci meclis ve hikâyât-ı nasîhat, ikinci meclis ve hikâyet, ölüm hakkındaki üçüncü meclisin bir kısmı olmak üzere baştan toplam 585 beyti eksiktir. 586'dan 801'e kadar beyit sırası aynıdır.

Pend-i Ricâl Mesnevîsi 267 beyitlik girişin ardından 21 meclis ve her meclisle ilgili âyet ve hadisler, Hz. Peygamber'in hayatından örnekler, hikâyeler, kıssadan hisseler, nasîhatlar, münâcâtlar ve dualardan oluşmuştur. Bazı meclislerin sonunda kasîdeler bulunmaktadır.

Birinci meclis (268-392) "dünyanın fânîliği" ile "Hz. Peygamber ve torunları" hakkında bir hikâye; ikinci meclis (393-507) "dünyanın fânîliği, ölüm ve mahşer günü" ile "Hasan-ı Basrî ve Râbia Hatun arasında geçen" bir hikâyeden bahseder. Üçüncü meclis (508-636) "ölüm" hakkında olup "Hz. Muhammed'e hitap" ile başlar ve salâvatın fazileti ile ilgili âyet, hadis ve diğer rivâyetler, nasîhatler ile yine meclisin sonunda "Hz. Peygamber'in hayatından" bir hikâye anlatılır.

İzmir nüshası bu bölümün sonlarından ve özellikle salâvat ile ilgili beyitlerle başladığı için mevlid intibâi uyandırmaktadır. Söz konusu nüsha üçüncü meclisin 51 beyitlik son bölümü ile başlar. "Ulemâ" hakkındaki dördüncü mecliste (637-821) şair Hz. Muhammed'e hitapla başlayarak konu ile ilgili hadisleri ve "Kur'ân okumanın faydasını" anlatan bir hikâye aktarır. İzmir nüshasında bu bölümde (801-821) arasındaki 20 beyitlik kısım atlanmıştır. Sonunda "Hz. Mûsâ" ve "Beytü'l-arz" hakkında iki hikâyenin anlatıldığı "büyük gussa" konulu beşinci meclisin (822-1086) ilk 7 (822-828) beyitleri İzmir nüshasında eksik olup metin 829. beyitten itibaren yine aynı şekilde devam etmektedir. Altıncı meclis (1078-1294) "Fakr" hakkında olup, Hz. Muhammed'in konuyla ilgili rivâyetleri, "Miraç Gecesi"nin anlatıldığı hikâye, nasîhat ve münâcâtın ardından "sâhib-i isyân" konulu ikinci bir hikâye daha bulunur. İzmir nüshasında bu mecliste arada yalnız 898. ve 1020. beyitler atlanmıştır.

Yedinci meclis (1295-1457) "Allah sevgisi" ve "Zü'n-nûn-ı Mısrî" hakkında hikâye; sekizinci meclis (1458-1659) "mânâ bülbülüne hitap", münâcât, "hâtun" ve "padişâh-ı mübtelâ-i marîz" hikâyeleri; dokuzuncu meclis (1660-1730) "Dünyâ mü'min için bir hapishane, kâfir için cennettir." hadisi ve Hz. İsa hakkında bir hikâye; onuncu

meclis (1731-1821) “günah deryasına batmış, nefesine uymuş kişiye hitap” ve “dünyâda fenâyı terk edenlerin âhirette mükâfatlandırılması” hakkında hikâye; on birinci meclis (1822-2090) “Hak yoluna ibâdet edip zikir ile ünsiyeti olan, Hz. Peygamber’in sünnetini tutmak” ve “Mâlik-i Dînâr zamanında ateşe tapan iki kardeş” hakkında hikâye; on ikinci meclis (2091-2233) “sevdiği uğruna canını fedâ eden, bağı yanmış kişiye hitap” ve Hz. Muhammed’in ümmetinin bütün peygamberlerin ümmetlerinden üstün tutulduğu, Hz. Mûsâ ve ümmeti hakkında hikâye; on üçüncü meclis yoktur; on dördüncü meclis (2234-2333) “durdurucu derman isteyen, takvâ yolunda mânâ arayan kişiye hitap” ve “İbrâhim Edhem” hikâyesi; on beşinci meclis (2334-2499) “kalbi taşlaşarmış kişiye hitap, dünyâyâ aldanmama ve ölümü daima anma”, “Hz. Ayşe’den Hz. Peygamber” hakkında bir rivâyet ve “hikâyet-i Hz. İsâ”; on altıncı meclis (2500-2656) “dünyâ malının geçiciliğine dair öğüt isteyen kişiye hitap” ve “hikâyet-i Hz. İsâ” hakkında; on yedinci meclis (2657-2952) “aklına uyup nefesine hâkim olan, her belâyâ boyun eğen kâmil kişiye hitap”, Hz. Muhammed’in ağzından anlatılan Miraç gecesi gördüğü “melek-i muazzam” hakkında rivâyet ve “hikâyât-ı Hebhâb bin Ömer”; on sekizinci meclis (2953-3158) “Hz. Peygamber’e hitap” ve “Hz. Mûsâ ve Firavun” hakkında hikâye; on dokuzuncu meclis (3159-3306) “cennet bülbülüne hitap”, Hz. Peygamber’in sevgi ile ilgili rivâyetleri ve “İbn-i Yahyâ” hakkında hikâye; yirminci meclis (3307-3327) “Hz. Peygamber’e hitap ve onun özelliklerinin methi, kıyâmet günü ve Hz. Peygamber’in ümmeti için yapacakları” ve “Fudayl İbni Abbâs” hakkında hikâye; yirmi birinci meclis (3728-3748) “Hak âşığı olan dervişe sesleniş”, Hak âşığı olmak ve Hz. Peygamber’e aşkla çokça salât getirmek gerektiği hakkındadır.

İzmir nüshasında *Pend-i Ricâl*’in son kısmındaki; 3353, 3356, 3358, 3371, 3374, 3375, 3377, 3383, 3384, 3412, 3414, 3419, 3438, 3443, 3454, 3459, 3466, 3481, 3483, 3485, 3493, 3497, 3503, 3507, 3509, 3510, 3514, 3517, 3521, 3524, 3526, 3531, 3537, 3542, 3547, 3548, 3550, 3566, 3580, 3583, 3593, 3599, 3602, 3605, 3606, 3617, 3622, 3632, 3637, 3650, 3653, 3654, 3679, 3682, 3694, 3705, 3707, 3708, 3710, 3711, 3714, 3717, 3721. beyitler yoktur.

Pend-i Ricâl Mesnevîsi ile İzmir nüshasını karşılaştırdığımızda İzmir nüshasının *Pend-i Ricâl*’in baş kısmı ve son kısmından bazı beyitleri eksik olan başka bir nüshası olduğu görülmektedir. İzmir nüshasında olmayan beyitlerden hareketle eserin gerçekte *Pend-i*

Ricâf'in İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü 7198 numaralı nüshası ile büyük ölçüde benzerlik gösteren ve bu nüsha ile aynı koldan gelen başka bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak bu makalede; müstakil bir Mevlid metni olmasa bile yıllardır süre gelen bir tartışma olan Mürîdî'nin *Mevlid* adlı eserinin olup olmadığı meselesi vuzûha kavuşturulmuştur. Büyük kısmında Hz. Peygamber hakkında bölümler, âyet ve hadisler, rivâyetler, hikâyeler, her bölümün sonundaki salâvat beyitleri ihtivâ etmesi sebebiyle, Mürîdî'nin *Pend-i Ricâl* isimli nasihat-nâmesinin baş kısmı eksik olan bu nüshası kütüphane kayıtlarına "Mevlid" adı altında girmiştir.

Bu vesile ile detaylı bir tetkik neticesinde Mürîdî'ye atfedilen diğer eserlerle ilgili de önemli tesbitler yapılmıştır. *Manzûme-i İber* ve *Manzûme-i Hakâyık* adı ile Mürîdî'ye ait gösterilen eserlerin de aslında *Pend-i Ricâl*'in eksik ya da belli bir konu etrafında, belki okunmak maksadı ile, muayyen kısımlarının seçilerek oluşturulmuş nüshaları olduğu tesbit edilmiştir. Mürîdî'nin *Pend-i Ricâl*'nin bu nüshaları zamanla farklı isimlerle kaydedildiğinden farklı eserler olarak literatüre geçmiş olmalıdır.

Aynı zamanda İzmir Milli Kütüphane nüshasının incelenmesi ile daha önce Atabey Kılıç tarafından yayınlanan *Pend-i Ricâl*'in, eksik de olsa, yeni nüshalarının tesbit edilmiş olması alanın araştırmacıları açısından aydınlatıcı olacaktır.

Ayrıca müstakil bir mevlid metni olmasa dahi Mürîdî'nin *Pend-i Ricâl*'inin yine Süleyman Çelebi'nin ve gönül önderleri Emîr Sultan'ın tesiriyle, yazılmış ve içinde na't, mevlid, mi'râciye, esmâ-i nebî, hadisler gibi Hz. Peygamberle ilgili değerli bölümlerin bulunduğu bir nasihat-nâme örneği olması ve Ahmed-i Mürşidî'nin *Ahmediye*'sine kaynaklık etmesi bakımından gelenekteki yerini bir kez daha yinelemiş bulunmaktayız.

Kaynakça

- Aça, Mehmed et al. *Başlangıstan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul, 2009.
- Ahmedî. *İskender-Nâme İnceleme-Tıpkıbasım*. ed. İsmail Ünver. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Akçay, Ali İhsan. “Gönenli Yahyâ b. Bahşi ve Mevlidi.” *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*. ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli. Bursa: Uludağ Yayınları, 2008.
- Akdoğan, Yaşar. “Mi’rac, Mi’rac-Nâme ve Ahmedî’nin Bilinmeyen Mi’rac-Nâmesi.” *Osmanlı Araştırmaları IX* (1989), 263-310.
- Akkuş, Mehmet. “Edebiyatımızda Mevlid Türü ve Mevlidler.” *Mevlid Külliyyatı-II*. ed. Mehmet Akkuş. 11–23. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Akkuş, Mehmet (ed.). *Mevlid Külliyyatı-Klasik Dönem-II*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Akkuş, Metin. *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası. Edebî Türler ve Tarzlar*. Ankara: Fenomen Yayınları, 2006.
- Aksoy, Hasan. “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 323–332.
- Aksoy, Hasan. “Mevlid Türk Edebiyatı.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 482–484. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Altuğ, Fatih. “Başka ‘Tür’lü Bir Yaklaşım Mümkün Mü? Osmanlı Edebiyatında Türlerle Dair Sınıflandırmalara Tür Kavramı Açısından Bakma Denemesi.” *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4, Nazımdan Nesire Edebî Türler 25 Nisan 2008, Bildiriler*. ed. Hatice Aynur et al. 35. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2009.
- Aynur, Hatice. “Sehî, Latîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre Türler.” *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4, Nazımdan Nesire Edebî Türler 25 Nisan 2008, Bildiriler*. ed. Hatice Aynur et al. 49. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2009.
- Bayar, O. Cemal. “Kutadgu Bilig’de Âyet ve Hadisler.” *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 105–118. <http://dergipark.gov.tr/ijkses/issue/34175/377850>

- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa; Kurnaz Cemal Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler. 6. Baskı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Çekici, Mitat. “Edebi Bir Tür Olarak Mevlid ve Farsça Mevlid Müellifi Nureddin Muhammed Kazerûnî.” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 355–373.
- Çelebioğlu, Âmil. *Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Dâ’î, Ahmed-i. *Çengnâme*. ed. Gönül Alpay Tekin. Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1992.
- Durmuş, İsmail. “Mevlid Arap Edebiyatı.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/480–482. Ankara, 2017.
- Ebû Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi. *Kitâbü’s-Sünen-Sünenu Ebû Davud-*. ed. Muhammed Avvame. Cidde: Darü’l-Kible li’s-Sekafeti’l-İslamiyye, 1998.
- Efendi, Muhammed. *Sîretü’n-Nebî (İnceleme-Tenkitli Metin)*. ed. Bayram Özfırat. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- El-Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *El-Câmiü’s-Sahih-Sahih-i Buharî-*. ed. Takıyyüddin en-Nedvî. Beyrut: Darü’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2011.
- Emecen, Feridun. “Saruhanogulları.” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 36/170–173. İstanbul, 2009.
- Emre, Yunus. *Nasihatler Kitabı Risâletü’n-Nushiyye*. ed. Ziya Avşar. Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.
- Emre, Yûnus. *Divân-ı İlâhiyât*. ed. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Yayınları, 3rd Ed., 2014.
- Hacib, Yusuf Has. *Kutadgu Bilig*. ed. Halil Aşıcı. Ankara: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Eğitim, Araştırma ve Koordinasyon Genel Müdürlüğü, 2019.

- Kaplan, Mahmut. “Manzum Nasihat-Nâmelerde Yer Alan Konular.” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2001), 133–185.
- Kaplan, Mahmut. “Türk Edebiyatında Manzum Nasihat-Nâmeler.” *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel - vd. 11/791–799. Ankara, 2002.
- Karahan, Abdülkadir. *Hakânî Mehmed Bey’in Hilye-i Şerife’si*. İstanbul: Sabah Gazetesi Yayınları, 1992.
- Kemikli, Bilal (ed.). *Mevlid Külliyyatı-Süleyman Çelebi Vesîletü’n-Necât ve Tercümelere-I-*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kemikli, Bilal (ed.). *Mevlid Külliyyatı-Tanzimat’tan Günümüze-III-*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Kemikli, Bilal. “Süleyman Çelebi ve Vesîletü’n-Necât.” *Mevlid Külliyyatı - Süleymân Çelebi Vesîletü’n-Necât ve Tercümelere*. 1/15–25. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kemikli, Bilal. “Süleyman Çelebi ve Vesîletü’n-Necât.” *Mevlid Külliyyatı I*. ed. Bilal Kemikli. 15–26. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kılıç, Atabey. *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevîsi (İnceleme-Tenkitledir Metin-Dizin)*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2005.
- Kılıç, İbrahim Taha. *Mürîdî’nin Manzûme-i Hakâyık Mesnevisi (İnceleme-Metin)*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Köksal, M. Fatih. *Mevlid-Nâme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kollektif. *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şâheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Külekçi, Numan. *Hilye-i Hâkânî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi. 4. Baskı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

- Levend, Agâh Sırrı. “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız.” *TDAY Belleten 1963* 11 (1964), 89–115.
- Mazıoğlu, Hasibe. “Türk Edebiyatında Mevlîd Yazan Şâirler.” *Türkoloji Dergisi* VI/1 (1974), 31–62.
- Mürşidî, Ahmed-i. *Ahmediyye Kitâb-ı Mürşidîn*, 1290.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahih-i Müslim*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Ok, Duygu. *Yahyâ Bin Bahşi: Mevlid (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Edirne: Edirne Gazetecilik ve Matbaacılık, 2020.
- Okiç, Tayyip. “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümeleleri.” *Mevlid Külliyyatı I*. ed. Bilal Kemikli. 27–75. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Pala, İskender. *Hâkânî Mehmed Bey Hilve-i Sa'âdet*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Pala, İskender. “Nasihat-Nâme.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/409–410. TDV Yayınları, 2006.
- Pekolcay, Necla. “İslâmî Türk Edebiyatında Tevhid, Münâcât ve Na'tler.” *İslam Medeniyeti Edebiyat/Ekim* (1968), 14–15.
- Pekolcay, Necla. “Mevlid.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/485–486. Ankara, 2004.
- Pekolcay, Necla. *Mevlid Süleyman Çelebi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.
- Pekolcay, Necla. “Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşe'i Mes'elesi.” *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 6/6 (1954), 39–64.
- Pekolcay, Necla. *Türkçe Mevlid Metinleri I-II*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1950.
- Pekolcay, Neclâ et al. *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'îlere Giriş*. İstanbul: Kitabevi, 1994.
- Rıfat, Ahmet. *Lügât-i Tarihiyye ve Coğrafiyye. 2. Baskı*. Ankara: Keygar Neşriyat, 2004.

- Şengün, Necdet. “Hz. Fatıma Mevlidi Ve Vesiletü’n-Necat İle Mukayesesi.” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 419–438.
- Şengün, Necdet. “Türk İslam Edebiyatında Manzûm Hz. Ali Mevlidleri ve Câferî’nin Mevlûd-i Haydaru’l-Kerrâr’ı.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/2 (2012), 303–324.
- Süleymân Çelebi. *Mevlid-i Şerîf Vesiletü’n-Necât*. ed. Mehmet Akkuş - Uğur Derman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Süleymân Çelebi. *Mevlid (Vesiletü’n-Necât)*. ed. Faruk K. Timurtaş. İstanbul: MEB. Yayınları, 1990.
- Taşar, Yavuz. *Mürîd-i Aydınî’nin Mansûr-Nâme’si ve Mansûr-Nâme’deki Tasavvuf Öğretisi (Çeviri-İnceleme-İndeks-Tıpkıbasım)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2017.
- Timurtaş, Faruk Kadri. *Mevlid-Süleyman Çelebi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Velî, Hacı Bektâş-ı. *Makâlât*. ed. Ali Yılmaz - vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Veli, Hacı Bektaş. *Fevaid “Yararlı Öğütler.”* ed. Baki Öz. İstanbul: Demos, 2011.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, 2017.
- Yüknekî, Edîb Ahmed. *Atebetü’l-Hakâyık*. ed. Hatice Coşkun. trans. Serkan Çakmak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Yükneki, Edîb Ahmed b. Mahmud. *Atebetü’l Hakayık*. ed. Reşid Rahmeti Arat. İstanbul: Ateş Basımevi, 1951.
- Yusuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig*. ed. Reşid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 4th Ed., 1988.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 35-60.

AZİZ MAHMUD HÜDÂYÎ'YE ATFEDİLEN BİR RİSÂLE *HULÂSA-İ İ' TİKÂDÂT* VE FIRAK BÖLÜMÜ*

Ramazan TARİK**

Ali DURMUŞ***

ÖZ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında cereyan eden bazı siyasi-itikadi meseleler, İslâm ümmetinin hızlı bir şekilde mezhepleşmesini tetiklemiştir. Bu mezheplerin itikadi görüşleri ve birbirleriyle olan ilişkileri ise ilk dönemlerden itibaren müelliflerin ilgi alanına girmiş ve bu fırkalara dair çeşitli eserler kaleme almışlardır. Söz konusu müelliflerin önemli bir kısmı ait oldukları mezhebin itikadi kabullerini temellendirme ve yayma diğer fırkaların görüşlerini ise reddetme amacı gütmüşlerdir. Böylece ilk dönemlerden itibaren fırak edebiyatına dair temel klasikler kaleme alınmaya başlamış ve İslâm Mezhepleri Tarihi ilminin temelleri atılmıştır. Böylece fırak yazıcılığı nesilden nesile aktarılarak gelerek Osmanlı dönemine dek uzanmıştır. Çalışmamıza konu olan ve Osmanlı Devleti'nde kaleme alınan *Hulâsa-i İ'tikâdât* adlı eser de bu çalışmalardan biridir. Bir nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında yer alan bu eserin kısmen fırak edebiyatına dair bir tür olması hasebiyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, asırlarca tozlu kütüphane raflarında keşfedilmeyi ve çalışılmayı bekleyen söz konusu eserin müellifi, konusu, muhtevası, amacı, özellikle de içerisinde yer alan fırkaların taksimi ve tasnif metodolojisinin araştırılarak ortaya konulması hedeflenmiştir. Ayrıca söz konusu eserin fırak kısmının transkript edilerek sahada çalışmalar yapan araştırmacıların ilgisine sunulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Osmanlı Devleti, Aziz Mahmud Hüdayî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, İslâm İtikadi, Makâlât.

* Yazarlar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedirler.

** Doç. Dr., Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey; Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye; orcid.org/0000-0002-1912-6610

*** Dr., Ministry of Education, Bursa, Turkey; Millî Eğitim Bakanlığı, Bursa, Türkiye orcid.org/0000-0002-9279-1983

Makalenin Gönderilme Tarihi : 18.03.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 17.04.2024

A RISĀLAH ATTRIBUTED TO AZİZ MAHMUD HUDĀYĪ HULĀSA-I
I'TIKĀDĀT AND ITS FIRAQ SECTION

ABSTRACT

Some political-faith issues that took place among Muslims after the death of the Prophet Mohammad triggered the rapid sectarianization of the Islamic Ummah. The religious views of these sects and their relations with each other have been in the interest of authors since the early periods and they have written various works about these sects. A significant part of the authors in question aimed to base and spread the beliefs of the sect they belonged to, and they aimed to reject the views of other sects. Thus, from the early periods onwards, basic works on sectarian literature began to be written and the foundations of the science of History of Islamic Sects were laid. Thus, sectarian writing was passed down from generation to generation and extended to the Ottoman period. The work called *Hulāsa-i I'tikādāt*, which is the subject of our study and was written in the Ottoman Empire, is one of these works. This work, a copy of which is in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library, draws attention because it is partly a genre of sectarian literature. Therefore, in this study, it is aimed to research and present the author, subject, content, purpose and especially the division of the sects within it and the classification methodology of the work in question, which has been waiting to be discovered and studied on dusty library shelves for centuries. In addition, it is aimed to transcribe the part of the work in question and present it to researchers working in the field.

Keywords: History of Islamic Sects, Ottoman Empire, Aziz Mahmud Hudāyī, *Hulāsa-i I'tikādāt*, Islamic Faith, Makālāt.

Giriş

Hız. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ümmet arasında zuhur eden çeşitli itikadî-siyasî meseleler Müslümanların fırkalaşmasına neden olmuştur. Bu fırkalar ise bilindiği kadarıyla hicrî III. asırdan itibaren çeşitli müelliflerin eserlerine konu olmuştur. Müelliflerin önemli bir kısmı Hız. Peygamber'den itibaren Müslümanlar arasında zuhur eden fırkaları çeşitli metotlarla sıralayarak bu fırkalar hakkında bilgi vermişlerdir. Fırkaların tasnifinde ise Hız. Peygamber'den nakledilen ve İftirak Hadisi¹ olarak isimlendirilen rivâyet etkili olmuştur. Zira fırak müelliflerinin bir kısmı bu

¹ Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sünne", 1; İbn Mâce, *Sünen* (Delhi: el-Matbaatü'n-Nizamî, 1905), "Fiten", 17; Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) "İman", 18; Dârimî, *Sünen*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), "Siyer", 75.

rivayette zikredilen 73 sayısını kesretten kinâyeye olarak algılayıp fırkaları herhangi bir rakamla sınırlamazken; önemli bir kısmı bu sayıyı hakikat olarak saymış ve eserlerinde zikrettiği fırkaları 73 rakamına inhisar ettirmiştir.² Müellifler makâlât türündeki bu eserlerinde, ait olduğu mezhebî geleneğe bağlı kalmak suretiyle çeşitli tasnif denemelerine girişmişlerdir. Böylece zamanla Eş'arî Tasnif Geleneği ve Doğu-Hanefî Fırak Geleneği gibi çeşitli çeşitli tasnif modelleri ortaya çıkmıştır.³

Bu tür eserler kaleme alınırken, müelliflerin bir kısmı ait oldukları mezhebî kimliğini ve itikadî kabullerini övmek ve diğer fırkaların inançlarını yermek gibi kendilerince ulvî bir amaca sarılırken, bir kısmı ise bu gibi kaygıları taşımaksızın daha nesnel/objektif bir yaklaşımla fırkaları sıralamıştır. Böylece gittikçe sistemleşerek oluşan fırak yazıcılığı, Osmanlı'ya kadar süregelmiştir. Osmanlı'da da bu sahada çeşitli eserler kaleme alınmıştır ki bunlardan bazısı müstakil bir fırak risalesidir. Örneğin XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden biri olan Sedreddinzâde eş-Şirvânî'nin (ö. 1036/1627)⁴ *Tercümânü'l-Ümem* adlı eserini bu grupta saymak mümkündür.⁵ Bu risâlelerden bazısı ise kelâm ve tefsir gibi İslâmî ilimlerden herhangi birine ait olan bir eserin bir bölümünden ibarettir. Örneğin XVI. yüzyılda yaşamış Ya'kûb b. Abdüllatîf'e nispet edilen eseri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.⁶ Çalışmamızın konusunu teşkil eden, Osmanlı Devleti'nde kaleme alınan, Aziz Mahmud Hüdâyî'ye atfedilen ve bir nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında mevcut olan, *Hulâsa-i İ'tikâdât* adlı eseri de bu grupta yer alan bir eserdir.⁷ Zira Kelâm, Akâid, Felsefe ve Dinler Tarihi'ne dair bazı kısa bilgiler ihtiva etmekte olan bu eserin girişi İslâm fırkalarına dair bir taksimden ibarettir. Her ne kadar eserin henüz bilinen tek nüshası olan

² Geniş bilgi için bk. İbn Mahlûf el-Ebrekân, *İslâm'da Fırkalar*, Haz. Ali Durmuş, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 22-23

³ Geniş bilgi için bk. Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008), 25-35.

⁴ Şirvânî hakkında ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, "Sedreddinzâde Şirvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/208-209.

⁵ Eserin nüshası için bk. Sedreddinzâde eş-Şirvânî, *Tercümânü'l-Ümem* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevî, 258/7).

⁶ Geniş bilgi için bk. Ya'kûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâm*, Haz. Halil İbrahim Bulut vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2019), 49 v.d.

⁷ Aziz Mahmûd Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu, 885).

Atatürk Kitaplığı nüshasının üzerinde müellifinin kimliğine dair herhangi bir ipucu bulunmasa da kütüphane yetkilileri tarafından Osmanlı mutasavvıflarından biri olan Aziz Mahmud Hüdâyî'ye atfedilmesi dikkat çeken bir başka husustur. Dolayısıyla burada Aziz Mahmud Hüdâyî'nin hayatına dair birkaç söz etmenin yerinde olacağı kanaati hasıl olmuştur.

Osmanlı mutasavvıflarından biri olan ve Celvetiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Aziz Mahmûd Hüdâyî 948/1541'de Şereflikoçhisar'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini Sivrihisar'da tamamlamıştır. Ardından İstanbul'a gelerek burada Küçük Ayasofya Medresesi'nden başarıyla mezun olmak suretiyle Nâzırzâde Ramazan Efendi'nin asistanı olmuştur. Nâzırzâde'ye İstanbul'un akabinde görev yaptığı Edirne, Mısır ve Şam'da asistanlık yapan Hüdâyî, bulunduğu yerlerde devrin ulemasından dersler almıştır. Mısır'da dönemin yaygın tarikatlarından biri olan Halvetiyye'nin Demirtaşıyye koluna mensup olan Şeyh Kerîmüddin el-Halvetî'den usûl-i esmâ terbiyesi görmüş ve 1573'te hocasıyla birlikte Anadolu'ya dönerek Bursa Ferhâdiye Medresesine müderris ve Câmî-i Atik Mahkemesi'ne nâib olarak görevlendirilmiş; hocası ise Bursa mevleviyetine getirilmiştir. Kısa bir müddet burada görev yapan Hüdâyî, hocasının ölümü üzerine tüm görevlerinden istifa ederek tasavvufî terbiyesi için Muhyiddin Üftâde'ye intisap etmiş, seyr-ü sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhi tarafından Sivrihisar'a halife olarak tayin edilmiştir. Kısa bir müddet burada görev yapan Hüdâyî, Bursa'ya avdet etmiş, şeyhinin ölümü üzerine bu görevinden de ayrılarak Rumeli ve Balkanlar'da bir müddet vakit geçirdikten sonra İstanbul'a gelmiş, burada bir yandan Küçük Ayasofya Camii'nde 8 yıl şeyhlik yapmış diğer yandan ise Fatih Camii vaizliği gibi farklı mecralarda vazifeler ifa etmiştir. Ardından 1595'te Üsküdar'da kendi adıyla anılan Hüdâyî Dergâhı'nı yaptırarak dergâhıyla ilgilenmeye başlamıştır. 1599'da Fatih Camii vaizliğinden ayrılarak, Mihrimah Sultan Camii vaizliğine geçmiştir. Ayrıca Sultan Ahmed Camii'nin inşasından sonra burada da vaazlar vermeye başlamıştır. Osmanlı halkının sevgi ve sempatisini kazandığı, devrin padişahlarının yakından ilgilendiği bir sima olan Hüdâyî, 1038/1628'de vefat etmiştir.⁸

⁸ Geniş bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Fezleke* (İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1287), 2/113; Nev'î-zâde Atâi, *Hadâiku'l-hakaik fi tekmileti's-sekâyet* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268), 760; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/125-127; Sahhaf Nuri,

1. *Hulâsa-i İ'tikâdât*'ın Yazma Nüshası

Hulâsa-i İ'tikâdât'ın bilinen tek nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu 885 numarada 1b-81a varakları arasında mevcuttur. Okunaklı rik'a hattıyla her varakta 18 satır olacak şekilde düz satır çizgili nohudi renkte varaklar üzerine istinsah edilmiştir. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Fiziksel olarak 195x135'e 135x105 mm. ebatlarında olup "Felsefe" konu başlığı altında kataloglanmıştır. Katalog kaydında eser adı *Hulâsa-i İ'tikâdât* değil de sehven *Hulâsa-i İ'tikâd* şeklinde yazılmış olup, "Azîz Mahmûd Hüdâî b. Fazlallah Seferihisârî (950-1038/1543-1628)" adıyla Hüdâyî'ye nispet edilmiştir. Nüshanın zahriye varagında muhtemelen koleksiyoncu tarafından bozuk bir rik'a hattıyla eserin tam adı "Hulâsa-i İ'tikâdât Felsefe Hikmet Kelâm Akâid ve Nasara'nın Başlıca Meseleleri" olarak kaydedilmiştir. Aynı varakta aynı kişi tarafından nüsha hakkında "Eserin yazısı güzel fakat müstensih o kadar anlayışlı değil. Ufak tefek imlâ, istinsah ve noktalama yanlışlıkları var." notu düşülmüştür. Nüshanın yer aldığı mücellede *Hulâsa-i İ'tikâdât*'tan başka herhangi bir eser bulunmamaktadır.

2. *Hulâsa-i İ'tikâdât*'ın Aziz Mahmud Hüdâyî'ye Aidiyeti

Katalogda her ne kadar Aziz Mahmud Hüdâyî'ye atfedilmiş olsa da *Hulâsa-i İ'tikâdât*'ın kendisine ait olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi elimizde mevcut değildir. Hüdâyî, hem Arapça hem de Türkçe birçok eser kaleme almış velûd bir yazardır. *Nefâ'isü'l-mecâlis*, *Câmi'u'l-fezâil*, *Miftâhu's-salât*, *Hulâsatü'l-abbâr* bunlardan bazısıdır.⁹ Eserlerinin sayısı hakkında da kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Ancak kendisine ait olan eserlerle kıyasladığımızda, bu eserin diğer eserlerinden bağımsız bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Kütüphane kataloglarında yaptığımız taramalarda ise Hüdâyî'ye atfedilen akâid konulu çeşitli eserler mevcut olup bu eserleri de incelediğimizde bir kısmının Hüdâyî'ye ait olmadığı halde sehven ona nispet edildiği anlaşılmıştır. Öte yandan içerik bakımından *Hulâsa*'nın bu eserlerin hiçbirisiyle herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Nüsha üzerinde de müellife ait herhangi bir bilgi veyahut ipucu mevcut değildir. Şu halde

Külliyyât-ı Hüdâyî (İstanbul: Muhib Matbaası, 1287), 124-125; Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/338-339.

⁹ Eserleri hakkında ayrıca bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/127-129; Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", 4/339-340.

ortada iki ihtimal vardır. Bunlardan birincisi bu eserin Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin diğer eserlerinden bağımsız müstakil bir eseri olduğu ihtimalidir. İkincisi ise bu eserin başka bir müellife ait olabileceği ihtimalidir. Dolayısıyla *Hulâsa-i i'tikâdât*'ın Hüdâyî'ye aidiyeti şimdilik şüphelidir.

3. *Hulâsa-i İ'tikâdât*'ın Muhtevası

Nüshanın zahriye varlığında da belirtildiği gibi *Hulâsa-i i'tikâdât*, Kelâm, Akâid, Felsefe, Tasavvuf ve Dinler Tarihi alanlarında çeşitli özet bilgiler ihtiva eden bir eserdir. Eser içerisindeki konu başlıkları bir konu bütünlüğü arz etmemektedir. Eserin girişinde İslâm fırkalarına dair kısa bir bölüm mevcut olup akabinde Yahudi ve Hristiyanlığa dair bazı bilgiler vermektedir. Devamında 'âlem-i kebîr, 'âlem-i ervâh, cevher, araz, felekler, heyûla, 'âlem-i kebîr hakkında ehl-i vahdetin görüşleri, me'âd, irâde-i cüz'iyeye, mizaç, cisim, ruh, isbât-ı ruh, kalp, kerâmetler, velilik, ölüm ve rüya gibi ilm-i kelâm ve felsefenin bazı konularını ele almaktadır. Ayrıca kutb ve gavs makamı, insan ve merâtib-i insan, softâiyye, sâlik ve seyr-i sülûk, hicab ve makam, ehl-i bâtın, cezbe, vehbî ilim ve lisân-ı erbâb-ı 'ârifân gibi çeşitli tasavvufî meseleleri de ihtiva etmektedir.

Eserin giriş kısmı, Osmanlı'da kaleme alınan diğer klasik risâlelerden farklı olarak herhangi bir mukaddime içermemekte olup esbâb-ı küfür konusundan başlamaktadır. Bu durum müstensih'in eseri istinsah ederken mukaddime kısmını eksik bıraktığı şüphesini akla getirirse de, eserin ikinci bir nüshasının olmayışı, bu hususta kesin bir hükme varmamızı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu eserde mukaddime mahiyetinde bir giriş kısmı yer almadığı için, bu risâlenin veya müellifinin adından veyahut da risâlenin kaleme alınış amacına eserde yer verilmemiştir. O halde, kütüphane görevlilerinin eserin zahriye sayfasında yer alan ve muhtemelen koleksiyoner tarafından yazılan ifadelerden hareketle, ki buradaki "i'tikâdât" ifadesini de "i'tikâd" şeklinde yanlış okuyarak, bu eseri "Hulâsa-i i'tikâd" olarak isimlendirdikleri anlaşılmaktadır.

4. *Hulâsa-i İ'tikâdât*'ın Fırak Kısmı ve Tasnif Metodu

Müellif eserine şirkin sebeplerini üçe ayırıp bunları zikrederek giriş yapmaktadır. Bu bağlamda Allah'a şirk koşmak, şeriatla alay etmek ve Allah'ın azabından emin olarak ümitsizliğe kapılmayı şirkin üç sebebi

olarak sıralamaktadır.¹⁰ Ardından inanç bakımından ahvâl-i insanı ikrâr, inkâr ve sükût olarak üç kısma ayırmakta ve bunun terkiibinden on iki kısım meydana geldiğini belirterek bu kısımlar üzerinde durmaktadır.¹¹ Akabinde ise kudret-i ilim ve hikmet bakımından Allah Teâlâ'ya ortak koşulamayacağına vurgu yapan müellif, bu hususta Seneviyye'nin hayır ve şer olmak üzere iki ilâh edindiklerini belirterek bu husustaki inançları üç kısımda ele almaktadır. Bunlardan ilki yıldızlara tapanlar, ikincisi Hz. İsrâ'yı ma'bûd edinen Hristiyanlar, üçüncüsü ise Allah ile kendileri arasında birer vasıta olduğuna inanarak putlara tapanlardır.¹² Ardından bu husustaki ekolleri bir tabloyla anlatmaya çalışmaktadır. Tabloya göre bu husustaki inançlar/yollar ikiye ayrılmaktadır ki bunlardan birincisi Mücâhedât-ı Riyâzât olup İştâkiyyûn ve Revâkiyyûn olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İkincisi ise Nazar-ı İstidlâl olup Meşşâiyyûn ve Müttekellimîn olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müellif burada Müttekellimîni de "Ehl-i bid'at ve dalâlet" ile "Ehl-i sünnet" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.¹³

Bu taksimden sonra Ehl-i sünnet'i İftirak Hadisi'nden hareketle "firka-i nâciye" olarak tanıtan müellif bu ekolü firak-ı dâllenin bid'atlarından berî'/uzak olduklarını vurgulamaktadır. Âlemin yaratılışı hususunda Ehl-i sünnet'i diğer fırkalarla kıyaslayan müellif, Ehl-i sünnet'e göre âlemin mâ-sivâllah hâdis olduğunu; Dehrîlere ve bazı Gâlî fırkalara göre ise âlemin kadîm olduğunu belirtmektedir. Allah'a inanç hususunda ise Ehl-i sünnet'i Mu'tezile ile kıyaslayarak Mu'tezile'nin kader konusunda kulun fiillerinin hâlık olduğunu iddia ederek ikinci bir Hâlık öne sürdüklerini; Bâtıniyye'nin bir kısmının ise Allah'ın mevcudta ve ma'dûmda olmadığını öne sürdüğünü; Müşebbihe'nin ise Allah'ı mahlûkâta teşbih eylediğini; Bazı Gâlî fırkaların ise hulûl inancını benimsediklerini belirtmektedir. Devamında Ehl-i kible'nin tekfir edilemeyeceğini belirten müellif, mübtedi ile kâfirin arasını ayırmakta ve açık bir şirk ve küfür olmadığı müddetçe bid'at işlemekle kişinin dinden çıkmayacağını altını çizmektedir.¹⁴

¹⁰ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 1b

¹¹ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 1b-2a.

¹² Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 2a-b.

¹³ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 2a.

¹⁴ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 2a-3a.

“Ehl-i Bid‘at ve Dalâlet” başlığı altında bid‘at ehlini tarif etmeye çalışan müellif, bid‘at ehlinin tabiin zamanında ortaya çıktığını belirtmiş ve ardından 73 fırka rivayeti olarak da bilinen İftirak Hadisi’ne değinerek Ehl-i bid‘atı 7 fırka sayıp Ehl-i sünnetle birlikte fırka sayısını 8’e çıkarmıştır. Bunlar Mu‘tezile, Şîa, Cebriyye, Havâric, Müşebbihe, Mürcie, Neccâriyye ve Ehl-i sünnet’tir.¹⁵

Mu‘tezile’yi kısaca tanıtarak kader konusundaki görüşleri sebebiyle bu fırkanın “Kaderiyye” adıyla da anıldığına dikkat çeken müellif, isim vermeksizin bu fırkanın 20 alt fırkaya ayrıldığını belirtmiştir.¹⁶ “Hz. Ali evlâdını diğer hulefâ-i râşidînden üstün tutanlar” olarak tanıttığı Şîa’yi ise Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye olarak 3’e ayırmıştır. “Hilâfet için Hz. Ali’nin üzerine hurûc edenler” olarak tanıttığı Havâric’i ise isim belirtmeksizin 7 fırkaya ayrıldığını zikretmiştir. “İman ile birlikte masiyetin zarar vermeyeceği görüşünü benimseyenler” olarak tarif ettiği Mürciyye’nin 4 fırkaya; kelâmullah hakkındaki görüşlerini ele alarak tanıttığı Neccâriyye’nin ise 3 fırkaya ayrıldığını belirtmiştir. Kader hakkındaki görüşlerine dayanarak tanıttığı Cebriyye’yi ise Cebriyye-i Mutavassıta ve Cebriyye-i Hâlısa olmak üzere 2’ye ayırmıştır.¹⁷

Allah’ın zatı hakkında teşbih görüşünü benimseyenler olarak tanıttığı Müşebbihe’yi tek fırka olarak saymıştır. Ehl-i sünnet’i fırka-i nâciye olarak addeden müellif bu fırkanın da Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye olmak üzere iki ekole ayrıldığını belirtmiştir.¹⁸ Sayısal olarak bakıldığında 8 ana fırkadan Mu‘tezile’yi 20, Şîa’yi 3, Havâric’i 7, Mürciyye’yi 4, Neccâriyye’yi 3, Cebriyye’yi 2, Müşebbihe’yi 1, Ehl-i sünnet’i ise 2 fırkaya ayırarak toplamda 42 sayısına ulaşmıştır. O halde müellif her ne kadar 73 fırka hadisini zikretmiş olsa da, buradaki sayıya bağlı kalmaksızın bir taksime gitmiştir. Ancak, müellifin bazı ana fırkaların alt kollarına değinmemiş olmasının bu sayıyı azalttığını söylemek mümkündür. Örneğin Şîa’yi 3’e ayıran müellif, her bir kolunun alt fırkalarından bahsetmemiştir.

Öte yandan ana fırkaların taksimine ve sayısına bakıldığında müellifin bu taksiminin Doğu-Hanefî fırak geleneğiyle herhangi bir ilgisi olmadığı görülecektir. Zira Doğu Hanefî Fırak Geleneği’nde fırkalar

¹⁵ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ’tikâdât*, 3a.

¹⁶ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ’tikâdât*, 3ab.

¹⁷ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ’tikâdât*, 3b-4a.

¹⁸ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ’tikâdât*, 4a-b.

genellikle İftirak Hadisi'nde belirtilen sayıya sadık kalınarak 6x12+1 formülüyle tasnif edilmiş ve böylece ana fırkalar 6+1 olarak ihtisar edilmiştir. Eş'arî Fırak Geleneği'ndeki taksim türleri incelendiğinde ise bu eserdeki ana fırkaların tasnifinin Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö.631/1233) tasnifiyle aynı olduğu görülecektir.¹⁹ Müellif ana fırkaları Âmidî'de olduğu gibi aynı sıraya riayet ederek 8'e ayırmış, Mu'tezile'yi 20'ye, Şîa'yı -alt fırkalarından bahsetmeksizin- 3'e, Neccâriyye'yi de 3'e ayırmıştır. Ancak müellifin Âmidî'den farklılaştığı hususlar da söz konusudur. Bunlardan ilki müellifin Şîa'nın 3 kolu olan Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye'nin alt kollarına değinmemiş olmasıdır. Bir diğeri ise Âmidî'nin Havâric'i 22 alt fırkaya ayırırken müellifin Havâric'in yalnızca 7 fırkaya ayrıldığını belirtmiş olmasıdır. Diğer bir husus ise Âmidî Mürci'e'yi 5 alt kola ayırırken müellifin yalnızca 4 kola ayırmış olmasıdır. Dolayısıyla her ne kadar ana fırkaların dizilişi bakımından *Hulâsa-i i'tikâdât*'taki taksim bizlere Seyfüddîn el-Âmidî'nin taksimini hatırlatsa da, daha ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde bu taksimin yeni ve orijinal bir taksim olduğu anlaşılacaktır. Ancak ana fırkaların taksimini göz önünde bulundurulacak olursa, *Hulâsa-i i'tikâdât*'ın taksiminin Eş'arî Fırak Geleneği içerisinde değerlendirmenin daha isabetli olacağını söylemek mümkündür.

Akabinde amelî mezhepleri ele alan müellif sırasıyla Hanefilik, Şâfi'îlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik olmak üzere 4 mezhep sıralamış ve her biri hakkında kısa bilgiler zikretmiştir.²⁰ Ardından İftirak Hadisi'ne dayanarak Yahudilerin 71 Hristiyanların ise 72 fırkaya ayrıldığını belirten müellif her iki dinin inançlarına dair kısa bilgiler vermiştir.²¹ Akabinde ise Sofistâiyye, Meşşâiyyûn, Revâkiyyûn ve İsrâkiyyûn gibi tarihte yaşamış olan bazı felsefi düşünce akımlarını tanıtmaktadır.²²

Hulâsa-i i'tikâdât'ta İslâm menşeli olan fırkaların yanı sıra ayrı bir başlık altında bazı İslâm dışı kabul edilen ve makâlât geleneğinde ehlü'l-ehvâ başlığı altında zikredilen inançlara ve fırkalara da yer verilmiş olması

¹⁹ Âmidî'nin tasnifi hakkında bk. Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkar fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 5/40-96. Tablo hali için ise ayrıca bk. Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 287.

²⁰ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 5b.

²¹ Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 6b-7a.

²² Hüdâyî, *Hulâsa-i İ'tikâdât*, 7a-9a.

dikkate şayandır. Dolayısıyla *Hulâsa-i i'tikâdât*'ın tasnifi, kapsamına göre yapılan tasnifler arasında sadece İslâm fırkalarını değil, İslâm dışı olan dinleri de ihtiva eden fırka tasnifleri arasında yer almıştır. Eseri bu tasnifi yönüyle milel ve nihâl edebiyatına dâhil etmek mümkündür.

5. *Hulâsa-i İ'tikâdât*'ın Transkripsiyonunda Kullanılan Metot

Çalışmada transkript ettiğimiz metin, *Hulâsa-i i'tikâdât*'ın yalnızca İslam fırkalarıyla ilgili olan bölümünden ibaret olup yaklaşık 9 varaklık bir kısımdır. Eserin henüz ikinci bir nüshasını elde edemediğimiz için, bu çalışmada yalnızca İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı nüshası dikkate alınmıştır. Transkriptte metne sadık kalınmaya çalışılmış olup zaman zaman günümüz Türkçesine uygun olmayan bazı kavramlar, Türkçe'ye uyarlanmaya çalışılmıştır. Metin içerisinde yer alan âyet, hadîs ve dua gibi Arapça kısımlar Arap harfleriyle olduğu gibi yazılmış ancak dipnotlarda anlamları verilmiştir. Ayrıca metinde yer alan âyet ve hadisler dipnotlarda tahriç edilmiştir. Varak numaraları ilgili varakların bitiminde köşeli parantez içerisinde verilmiştir. Metnin aslında olmadığı halde, anlam bakımında metne ilave edilmesi zaruri görülen kısımlar ana metinle karışmaması için parantez içerisinde verilmiştir. Metinde kullanılan başlıklar kalın olarak gösterilmiş, metin içerisinde yer alan fırkalara dair taksim grafik oluşturularak bu grafik içerisine yerleştirilmiştir.

6. *Hulâsa-i İ'tikâdât*ın Fırak Bölümünün Transkripsiyonu

Hulâsa-i İ'tikâdât

Felsefe, Hikmet, Kelâm, Akâ'id ve Nasârâ'nın Başlıca Meseleleri²³

Esbâb-ı küfür üçtür: Şirk-i billah, şer'atı istihza, azâb-ı Allah'tan emîn ve ye's-i inâyet-i ilâhiyedir. Lebisü'l-gayyâr ve şeddü'z-zünnâr ve emsâli gibi hakikatte küfür değildir. Çünkü inkâr-ı rasûl ve şer'at olmadığından tasdik veya inkâr emr-i bâtın olup ona halkın ıtlâ'ı mümkün olamaz. Fakat alâmât-i zâhire medâr-ı ahkâm-ı şer'iyeye olduğundan ve Müslüman olan böyle şeyler giymeyeceğinden dolaydır. Yoksa nefsu'l-emirde kâfirdir denmez. Bu bâbda ahvâl-i kalb dördtür: "Delîlden müstefâd i'tikâd mutâbıkadır" ilmdir. "Delîlden müstefâd olmayan i'tikâd mutâbıkadır" i'tikâd-ı mukalliddir. Ve i'tikâd-ı gayr-i mutâbık cehldir ve bunlardan hâlî kalb.

Ahvâl-i insan üçtür: İkrâr, inkâr, sükût. Bunun terkîbâtından on iki kısım hâsıl olur:

1. 'İrfân-ı kalbî husûlünden sonra ikrâr-ı bi'l-lisân bi'l-ihiyâr olursa hakkan mü'mindir. Ve in kâne ızdırârî olursa ve kalbi ile bilüb nefsinden havf olsa inkâr etse münâfıktır.

2. 'İrfân-ı kalbî husûlünden sonra inkâr-ı lisân-ı ızdırârî olsa yine Müslümandır. Eğer ihtiyârî olsa kâfirdir mu'âniddir.

3. Ne ikrâr ne inkâr etse eğer bu sükût ızdırârî ise Müslümandır. Eğer ihtiyârî ise bu cây-ı muhabbetdir. [1b] Gazzâlî'ye göre Allah'ı delili ile bilüb ikrâr etmeyen yine nârda kalmaz.

(4.)²⁴ Kalpte, i'tikâd-ı taklîdî husûlünden sonra ikrâr-ı ihtiyârî ise mü'min, ızdırârî ise münâfıktır.

²³ Nüsha üzerinde yer alan bu başlık, nüshanın zahriye varağı üzerine muhtemelen koleksiyoner tarafından yazılmıştır. Devamında ise esere dair şu not düşülmüştür: "Numara desteği, eserin yazı güzel fakat müstensih o kadar anlayışlı değil, ufak tefek imla, istinsah ve noktalama yanlışları var."

²⁴ Parantez içerisinde yer alan bu kısımlar tarafımızca metne ilave edilmiş olup bu rakamlar nüsha üzerinde yer almamaktadır. Zira müellif yukarıda on iki kısımdan

(5.) İ'tikâd-ı taklîdî ma'â'l-inkârî'l-lisânî ihtiyârî ise kâfirdir. İzdırârî ise îmânıyla hükm olunur.

(6.) İ'tikâd-ı taklîdî ma'â's-sükût-i ızdırârî ihtiyârî olsa îmânıyla hükm olunur.

(7.) İnkâr-ı kalbîden sonra ikrâr-ı lisân-ı ızdırârî ise münâfıkdır, ihtiyârî küfr-i cühûddur.

(8.) İnkâr-ı kalbî ile sükût ederse kâfirdir.

(9.) İ'tikâd onda hâli kalbe gelince, bunun ikrârî ihtiyârî ise mühlet-i nazarda bırakır, küfrüyle ilzâm olunmaz.

(10.) Eğer mühlet-i nazarda değilse ve ızdırârî olursa küfrüyle hükm olunmaz.

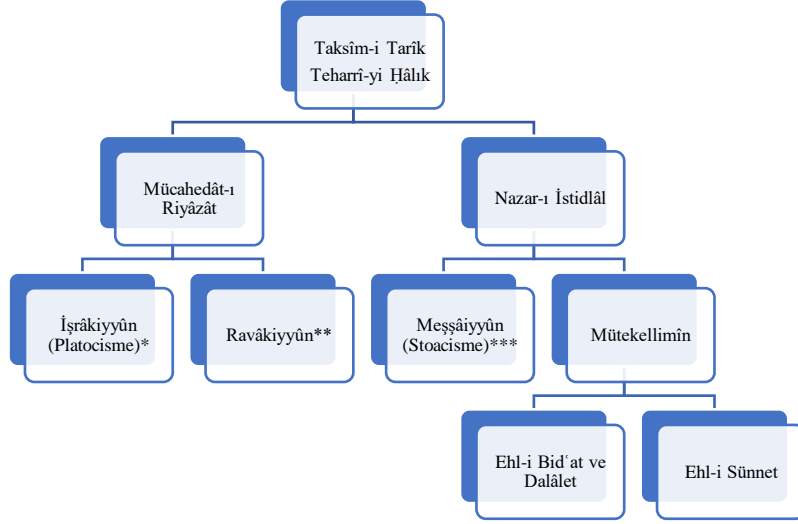
(11.) Kalb hâli ma'â'l-lisân-ı hâli mühlet-i nazardan hâric olursa tekfiri vâcib olur. Münâfıkın küfrü kâfirin küfründen eşedir.

(12.) Münâfıkın küfrüne istihzâyı da zamm ediyor. Muhâdiye ve istihzâ ve talebu'l-gavâil gibi me'âsî dahî ilave ediyor.

Kudret-i 'ilim ve hikmette Cenâb-ı Hakk'a müsâvî şerîk hiçbir ehad isbât etmemiştir. Yalnız Seneviyye iki ilâh isbât etmiş: Biri hâlik-ı hayr, diğeri hâlik-ı şerr. Ma'bûd ittihâzında ise ferîk çoktur:

1. 'Ubdetü'l-kevâkib sâbie itlâk olunur.
2. Nasârâ ki Hz. Mesîh'e ibâdet ederler. [2a]
3. 'Ubdetü'l-evsân, bunlarda beyne Allâh ve beyne'l-beşer vâsıtâ oldukları za'miler ma'bûd ittihâz eylediler.

bahsedeceğini ima etmesine rağmen nüsha üzerinde sadece ilk üç madde numaralandırılmış, sonraki bahislere numara verilmemiştir.



Ehl-i Sünnet: ²⁵"هم الذين على ما انا عليه و أصحابي"

hadîs-i celîli sâdır olan “Fırka-i Nâciye”dir. Mezheb-i pâkları âtiyen beyân olunacak. “Fırka-i Dâlle”nin bid’atlarından hâlidir. Şöyle ki âlem ki “mâ-sivâllahdır” hâdisdir. Dehrîler ile ba’zı gulât “kadimdir”

²⁵ Anlamı: “Ben ve ashabımın buldukları şey üzerine olanlardır.” Bk. Tirmizî, *Sünen*, İman, 18, 2641; Ebû Abdullah Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîbayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata, (Beyrut: Dârü’-Kütübîl-‘İlmiyye, 1990), İlim, 444.

* Platocisme: Fransızca olan bu kavram “Platonizm” ve “Platonculuk” anlamlarına gelmektedir. İşrâkiyyûn kavramının altına latin harfleriyle yazılmıştır. Platon ve İşrâkiyye hakkında geniş bilgi için bk. Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/469-476; Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/435-438; Süleyman Uludağ, “İşrâkiyye (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/438-439.

** Revâkiyyûn “Stoacılar” olarak da bilinen Helenistik dönemde ortaya çıkan bir felsefe ekolüdür. Bu hususta geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Revâkiyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/24-26.

*** Stoacisme: Fransızca olan bu kavram nüsha üzerinde latin harfleriyle yazılmış olup “Stoacılık” anlamına gelmektedir. Aslında Stoacılar İslâm literatüründe Revâkiyyûn olarak bilinirler. Dolayısıyla müellif/müstensih bu kavramı Revâkiyyûn’un altına yazması gerekirken sehven Meşşâiyyûn’un altına yazmıştır. Meşşâiyyûn ise İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefi hareketlere verilen genel bir isimdir. Meşşâiyye olarak da bilinirler. Meşşâiyye hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Meşşâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/393-396.

dediler. Sâni‘-i ‘âlem olan Bârî Te‘âlâ mevcûddur. Her şeyin hâlikî O‘dur. Mu‘tezile kul fi‘ilinin hâlikîdir diyerek iki hâlik isbât etmiş oldular. Kezâlik Bâtıniyye Allâh mevcûdda değil ma‘dûmda değil dedi şebîhi yokdur.

Müşebbihe Allâh Te‘âlâ’yı mahlûkâta teşbîh eyledi. Hiçbir şeye hulûl etmez.

“Ba‘zı Gulât”, hulûle kâil oldu. Dilediği olur, dilemediği olmaz. Ganiyy ‘ani‘l-‘âlemîndir. Ehl-i kible tekfîr olunmaz, meğerki iltizâm-ı küfr ede. Ya‘nî Allâh‘ı inkâr yâhûd zât-ı ehadiyyetine şirk koşar, yâhûd nübüvveti yâhûd icmâ‘ müte‘akkid olan muharremâtın istihlâli gibi [2b] mecma-‘ı ‘aleyhi inkâr ederse ikfâr olunur. Bunların mâ-‘adâsına kâil olan mübtedi‘dir, kâfir değildir.

Ehl-i Bid‘at ve Dalâlet: Ehl-i bid‘at ve dalâlet tâbi‘in zamânından başlar. Zîrâ vakt-i sa‘âdetde bâtınen nifâk ve zâhiren vifâk üzerine bulunanlardan mâ-‘adan ‘umûmen müslimîne bir akîdede idiler.

Rihlet-i nebevîden sonra küfür ve îmânı îcâb etmeyen ba‘zı mesâil-i ictihâdiyyede beyne‘l-müslimîn hilâf zuhûr etti. Ta‘yîn-i medfen-i nebevîde, emr-i hilâfette ve zekâtı men‘eden A‘râbî ile mukâtele husûsundaki “Lâ ilâhe illallah” diyenin dem ve malı ma‘sumdur diyenleri Ebû Bekr Efendimiz “İllâ bi-hakkihâ buyurulmadı mı?” diyerek zekât onun hakkındadır buyurarak mukâtele eylediler.

Ve‘l-hâsil bir mantık-ı hadîs-i celîle “Ehl-i İslâm yetmiş üç fırkaya müteferrik oluncaya dek ihtilâf ve teşa‘ubden hâli olmadı. İşte 73 fırka-i İslâmiyye’nin kibârı sekizdir: Mu‘tezile, Şi‘a, Cebriyye, Havâric, Müşebbihe, Mürcie, (Neccâriyye ve Ehl-i Sünnet)²⁶

²⁶ Parantez içerisinde yer alan iki fırka adı metinde yer almayıp tarafımızca ilave edilmiştir. Zira müellif burada sekiz fırka sıralayacağını söylemesine rağmen 6 fırka sıralayıp Neccâriyye ve Ehl-i Sünnet’i dışarda bırakmış ancak metnin devamında başlık atarak Neccâriyye ve Ehl-i sünnet de dahil olmak üzere bu sekiz fırkayı tanıtmıştır. Dolayısıyla burada mezkûr iki fırkanın adının yer almaması, bir istisnah hatasından mütevellid olduğu kanaati hâsil olmuştur.

(1.)²⁷ İbâret-i Mu'tezile

Vâsıl b. 'Atâ²⁸ ashâbına denir ki, fırka-i dâllenin birincisi bunlardır. Vâsıl nâm kimse, eşrâf-ı tâbi'inden Hasan Basrî hazretlerinin telâmîzinden olup mürtekb-i kebîre mutlak mü'min ve mutlak kâfir demeyen belki ol küfür ile îmân beyninde bir menziledir demesi üzerine Hasan Basrî hazretleri "Vâsıl bizden i'tizâl etti [3a] buyurdular. Bunlara Mu'tezile demenin vechi budur. Sâniyen kader-i ilâhiyyeyi dahî inkâr ve kul fi'îlinin hâlikıdır dediklerinden Kaderiyye nâmını dahî aldılar. Bunlar yirmi fırkaya müteferrik ve ba'zısı ba'zısını tekfîre kadar çıkmıştır.

(2.) Şî'a

Yirmi iki fırka olup Hazret-i 'Alî ve evlâd-ı kirâmını sâir hulefâ-yı râşidîne tafdîl eden tâifeye denir. Asılları üç fırkadır:

- (a.)²⁹ Gulât,
- (b.) Zeydiyye,
- (c.) İmâmiyye.

(3.) Havâric

Yedi Fırka, bunlar 12 000 kişiden ibâret hilâfet için hüküm-i nasbında Hazret-i 'Alî üzerine hurûc ve müşârun ileyi tekfir ettiler.

(4.) Mürciyye

Dört Fırka. İmân ile bile ma'siyet zarâr vermez. Ya'nî îmân ma'rifetullâh'tan ve muhabbet-i kalbiyyeden 'ibâret olup bu sıfatla muttasıf olan kimseye terk-i tâ'at ve irtikâb-ı me'âsi zarar vermez ve müstehakk-ı 'ikâb olmaz derler.

²⁷ Metin üzerinde fırkaların sıralanması hususunda herhangi bir numaralandırma yapılmamış olup parantez içerisinde yer alan bu numaralar tarafımızca metne ilave edilmiştir.

²⁸ Bu sözcük nüsha üzerinde sehven "adâ/عدا" şeklinde yazılmış olup doğrusu, "atâ/عطا" şeklinde olmalıdır.

²⁹ Parantez içerisinde yer alan harflere dayalı olan bu numaralandırmalar nüsha üzerinde mevcut olmayıp tarafımızca metne ilave edilmiştir.

(5.) Neccâriyye

Üç fırka, bunlar kelâmullah okununca “‘arza”, yazılınca “cisim”dir derler. “Kelâmullah mahlûktur.” diyen kâfirdir derler.

(6.) Cebriyye

İki Fırka. Cebr kulun fi‘ilini Allâh Te‘âlâ’ya isnâd etmektedir. Cebriyye ikiye ayrılıp Cebriyye-yi Mutavassıta, Cebriyye-yi Hâlisâ. Cebriyye-yi mutavassıta ‘abd için bir kesb müesser isbât ederler. Cebriyye-yi Hâlisâ ‘abd için bir müesser olmayıp cemâdât-ı menzilesinde olub [3b] kâfe-i ef‘âl ve harekâtı ızdırârîdir. Ve Allâh Te‘âlâ bir şeyin vukû‘undan ol bilmez derler.

(7.) Müşebbihe

Cenâb-ı Hakk’ı mahlûkâta teşbîh eylediler. Her ne kadar tarîk-ı teşbîhde ihtilâf etmişlerse de ‘umûmunu teşbihe kâil bir fırka ‘adâ olunmuşdur. İ‘tikâdlarınca Cenâb-ı Hakk cisimdir lâkin sâir cisimler gibi değildir el ve ayak gibi cevârihi vâir imiş.

(8.) Ehl-i Sünnet

Fırka-i nâciye ya‘nî Ehl-i sünnet iki takım olub bir takımı İmâm Ebû Hasan el-Eş‘arî etbâ‘ıdır ki Eşâ‘ire denilir. Bir takımı İmâm Ebû Mansûr Mâtürîdî hazretlerinin etbâ‘ıdır ki Mâtürîdiyye denir. Ba‘zen Eşâ‘ira lafzı ehl-i bid‘at mukâbili olarak zikr olunur. Umûmen Ehl-i sünnet demek olur. Bu sûrette Eşâ‘ire Mâtürîdiyye’ye dahî şâmil olur.

Eş‘arî hazretleri 260 târihinde tevellüd etmiş, 40 sene mezheb-i i‘tizâlde bulunarak imâm olmuş iken bir rüya üzerine meslek-i Ehl-i sünnet’e sâlik ve imâm olmuşdur. Muşârun ileyhi Şâfi‘î el-mezheb olub Horasan ve Irak ve Şâm diyârında meşhûr olan Ehl-i sünnet bunlardır.

Mâtürîdî hazretleri İmâm-ı A‘zam’dan 200 sene sonra Semerkand’da Mâtürîdî isminde bir karyede tevellüd etmiş. İmâm-ı A‘zam i‘tikâdını [4a] i‘lâm ve muhâliflerini ifhâm eylemişdir. Hanefîler i‘tikâda Mâtürîdî’dir. Bu iki imâm ba‘zı cüz’iyyât-ı kelâmda ihtilafları var ise de usûl-i i‘tikâdiyyâta müttefikdirler. Ve ihtilâf eyledikleri mesâilde tevfiik karîndir. Yoksa yekdiğerini bid‘at nisbet edecek kadar ihtilâf yokdur. Ezcümle irâde-i cüz’iyye bahsinde irâde-i cüz’iyye fi‘il-i terk eden birini tercih demek olub ancak mahlûk mudur değıil midir deyu Eşâ‘ira ile Mâtürîdiyye beyninde ihtilâf vâki‘ olub, Eşâ‘ira’ya göre “mahlûk” ve

Mâtürîdiyye'ye göre "gayr-i mahlûk" dediler. Bu vecihde Eşâ'ira göre her şeyi Cenâb-ı Hakk bildiği için olur. Mâtürîdiyye'ye göre 'ilim ma'lûmâta tâbî' olup Cenâb-ı Hak her âtiyi olacağından için bilir. Ehak olan Mâtürîdî meslekîdir. Zîra mahlûk olduğu halde cebre varıp tekâlif-i ilâhiyye 'abes olmak lazım gelir. Fakat Eş'ariyye'nin irâde-i cüz'iyeye mahlûkudur demeleri esbâbı olan şevk ve 'ârz ve mahlûk ve min-tarafillâh var demektir diyerek beynleri tevfiik olunur.

Eğer Eş'ariyye tarafından denilirse ki, irâde-i cüz'iyeye kulun sun'ları ise kul onu hâlık olmak lâzım gelir. Mezheb-i i'tizâle varır. Eğer hâlık değildir denir ise hâlıksız mahlûk bulunmak lâzım gelir. Buna şu vecihde cevâb verilir:

Her şey'in hâlıkı Cenâb-ı Hakk'dır. Lâkin irâde-i cüz'iyeye şey değildir. Zira şey emr-i mevcûd ma'nâsına olup irâde-i cüz'iyeye ise zamânı olmayarak, ân-ı vâhidde def'î olarak insândan münba'is bir hâl olduğundan [4b] umûr-i i'tibâriyye kâbilinden olup emr-i mevcûd değildir. Tâ ki hâlık muhtâç olsun. Ve halk fi'ili ona ta'alluk eylesin. Ve "*Sa'âdet-i dâreynin medârı olan irâde-i cüz'iyeye emr-i i'tibâridir demek, derece-i kabulden ba'ddır.*" denilirse cevâb verilir ki, umûr-u i'tibâriyenin iki manası vardır. Biri nefsü'l-emirde mevcûd olmayarak harf-i evhâm demektir. Diğeri nefsü'l-emirde mevcûd olup ancak hâricde bir zamânda vücûd ile muttasıf değildir demektir.

İşte irâde-i cüz'iyeye dediğimiz bu ma'nâcadır. Yoksa mana-yı evvelce değildir. Ve kezâ Mâtürîdiyyü'l-i'tikâd olanlar 'amelde Hanefî ve Eş'ariyyü'l-i'tikâd olanlar 'amelde Şâfi'îdir demek olup yoksa İmâm-ı A'zam hazretleri, İmâm-ı Mâtürîdî'ye ve Şâfi'î, İmâm-ı Eş'ari'ye tâbî demek değildir. Zîrâ İmâm Eş'arî ve Mâtürîdî eimme-i erba'adan çok sonra gelib 'akâid-i eslâf-ı kirâmı tahkîk ile meydana çıkarmışlardır.

Ma'lûm ola ki Cenâb-ı Hakk Kur'ân-ı Kerîm'de kendini 'âlim, kâdir ve kezâ kendine yedeyhi (يديه), ve 'ayneyhi (عينيه) ve vech (وجه) ve bunlardan başka istivâ ve nüzûl gibi bazı sıfatlar dahî isbât eyledi. Selef-i sahâbe ve tâbî'în nakz îhâm eden muhibbî ve nüzûl-i me'ânîsinden sükût ve 'ilm-i ilâhiye tefvîz eylediler. Zira semî' ve basarın lisân-ı 'Arabî'de cismânî olmayarak diğeri ma'naları olduğundan Cenâb-ı Hakk'a sübûtları ol ma'nalarca olmakla [5a] îhâm kalmaz. Ammâ sıfât-ı mezkûrenin

ma'nâları lügat-ı 'Arabîyye'de eyyâma mahsûs olmakla ihâmıdan kurtulmaz.

'Amelde mezâhib-i mu'tad aleyhâ dördtür:

Mezheb-i evvel İmâm-ı A'zam mezhebidir. İsm-i şerîfleri Nu'mân b. Sâbit'dir. Seksen sene-i hicriyyesinde Kûfe'de tevellüd ve 150 senesinde vefât etmiştir. Mezheb-i Hanefî'de telâmîzin ihtilâfı sebebiyle ba'zı mesâilde ihtilâf olsa ise de yine cümlesinin usûlü birdir. Cüz'iyât-ı fûrû'da ise ihtilâf câizdir. Telâmîzi İmâm Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, İmâm-ı Züfer'dir. Cümlesi a'lem-i ulemâdandır.

Mezheb-i sânî İmâm-ı Şâfi'î hazretlerinin mezhebidir. İsm-i şerîfleri Ya'kûb'dur. 100 sene-i hicrîsinde tevellüd ve 204 senesinde vefât etmiştir.

Mezheb-i sâlis İmâm Mâlik mezhebidir. 91 sene-i hicriyyesinde tevellüd ve 189 senesinde vefât etmiştir.

Mezheb-i râbi' Ahmed b. Hanbel hazretlerinin mezhebidir. 164 senesinde tevellüd ve 240 senesinde vefât etmiştir. Müteahhirîn-i Hanâbile ³⁰ "عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" da lafzın medlûlü mu'attal olmasın deyu, Cenâb-ı Hakk'a: "İstivâ sâbitdir, fakat ³¹ "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" gibi teşbihden ihtirâz için keyfiyyet istivâyâ kâil olmaz." derler.

Hâlbûki ehl-i lügat 'indinde istivânın mevzû'-ı lehy-i [5b] istikrâr demekden ibâret olub bu da emr-i cismâni olduğu için teşbihe lâzım gelir. Ammâ hazer etdikleri ta'dîl-i keyfiyyeti lafzının ta'dîlinden ibâretdir. Bunda ise mahzûr olmayıb belki mahzûr-ı 'ulûhiyyetin ta'dîlindedir.

Ve kezâ Cenâb-ı Hakk'a mekân isbâtı üzere dahî "sevdâ"³² hadisiyle istidlâl ederler. Şöyle, Rasûlullâh -*sallallâhu 'aleyhi ve sellem*³³ "Allah nerededir?" deyib, câriye dahî "gökde" deyu cevâb verib, sâhibine "Bu câriyeyi azad et. Zirâ bu mü'minedir." buyurmuşlardır. Rasûlullah -

³⁰ Meâlî: "(Rahmân olan Allah) arşa istivâ etmiştir." (Tâhâ, 20/5).

³¹ Meâlî: "O'na benzer hiçbir şey yoktur." (Şûrâ, 42/11).

³² Bu hadis "Câriye hadisi" olarak bilinmektedir. Ancak müellifin bu hadisi niçin "sevdâ hadisi" olarak isimlendirdiği bilinmemektedir. Geniş bilgi için bk. İmam Muhammed, *el-Âsâr* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 1, Hadis No: 375.

³³ Bu ifade nüsha üzerine صلعم şeklinde kısaltılarak yazılmıştır.

*sallallâhu 'aleyhi ve sellem*³⁴ merkûmeye îmân isbât etmesi Cenâb-ı Hakk'a mekân isbât etmesine değil belki zâhiri Allah'ın gökde olmasını ihâm eden âyetlere îmân etmesiyle müteşâbihâta ma'nalarını istikşâf etmeksizin îmân eden râsihîn zümresine dâhil olmasına mübtenîdir. Ammâ Cenâb-ı Hakk'ın mekândan münezzehe olduğunu i-âyet³⁵ "وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ" kerîmesiyle sâbit olur. Zirâ göklerde ve yerde olan Allâh demek olub bir mevcûd ise iki mekânda olmak ihtimali olmadığından âyet-i mezkûredeki "فِي" lafzı mekân için olmadığı sâbit olur. Her ne hâl ise Hanbelîlerin müteahhirîni bu i'tikâda zâhib olageldiler. Ve Ehl-i sünnet'ten mütekellimîn-i Eş'ariyye ve Hanefiyye ise onları red ve cerh eylediler. Bundan dolayı Buhâra'da Hanefî ile İmâm-ı Muhammed b. İsmâ'îl Buhârî beyninde münâza'a-i [6a] ma'dûme vâkî' oldu.

Ma'lûm ola ki tâife-i Yehûd 71, Nesâra 72 fırka olmuşlardır. İncil-i Şerîf bir nüsha olub mefkûddur. Hristiyanların ellerindeki İncil dört nüsha olub bunlar yazan Matta, Lukâ, Markos, Yuhanna'dır. Luka, Markos Hazret-i İsâ - 'aleyhi's-selâm³⁶ asla görmemişlerdir. Markos enâcil-i sâire ashâbına muhâlefet etmiştir. Bu dört kişi mâbeyninde Hazret-i Hüdâ ve İsâ - 'aleyhi's-selâm³⁷ hakkında mahz-ı kizb ve iftirâ olmak ve yekdiğerine münâkız bulunmak üzere bir takım sözler vardır. Ve 'inde'n-Nesârâ dahî inkârı gayr-i maddûrdur.

Merâsim diye ayini îfa edenlerin büyüklerine "patrîk" ve bunlar tarafından niyâbeten sâir memleketlerin umûr-ı rûhâniyesine me'mûr olanlara "üskuf" ve kurrâ tâkımına kays ya'nî "keşîş" ve salât-ı imâmlarına "câselik" ve savma'alar³⁸ hademesine "şemmâs" ve halvette ibâdete habs-i nefis eden 'ibâd tâifesine "râhib" ve kâdîlara "matrân"³⁹ tesmiye ederlerdi.

Patrîklerle eskaf⁴⁰ beyninde "eb" lafzında iştirâk vâkî' olduğu için fark ve temyîz için patrîkleri "Pâpâ", yani "pederler pederi" tesmiye ile

³⁴ Bu ifade nüsha üzerine صلعم şeklinde kısaltılarak yazılmıştır.

³⁵ Meâli: "O, göklerde ve yerde tek Allah'tır." (En'âm, 6/3).

³⁶ Bu kavram nüsha üzerinde kısaltılarak م ع şeklinde yazılmıştır.

³⁷ Nüsha üzerinde kısaltılarak م ع şeklinde yazılmıştır.

³⁸ Sama'alar: "Manastırlar" demektir.

³⁹ Bu kelime "Mitrân" olarak da kullanılmaktadır.

⁴⁰ Eskaf: Hırsitiyanlık'ta büyük rahiplere verilen bir isimdir.

men' iltibâs ettiler. Pâpâ unvânı evlâd-ı İskenderiye patrikine mahsûs olub sonra Roma patrikine nakl olunub şimdiye değin [6b] "Papa" tesmiye olunur. İşbu patrikler ve eskaflar havarîlerin vaz' etdikleri 'akâidi bir müddet neşr ve i'lân ile iştigâl edib ba'dehû beynlerinde muhâlefet zuhûruyla vahdâniyet-i ilâhiyye ve sıfât-ı ilâhiyyeye îmândan 'udûl ederek teslîs ve şirke zâhib oldular. Ve bir vakit sonra Antakya Patriki "Yûnus el-Şemmâs" zuhûr edib isbât-ı vahdâniyet ve nefy-i kelime ve rûh eyledi. Hristiyanlardan bir cemâ'at buna teb'it ile tarîk-i Hakka ihtidâ eylediler. Ba'dehû Yûnus oldukda esâkif mumâileyhin kavlini red ve akîde-i ûlâyı i'ade etdiler.

Felâsifeden bir tâife daha vardır ki cihânda hiçbir ma'lûmât-ı sahîha istihsâli mümkün olamadığına zâhib olub insân her bir husûsda şübhe etmelidir diyerek her şeyi şüpheli tutarlar. Bunlara "Sofistâiyye" denilir.

Meşşâiyyûn

Felâsife-i hamsenin beşincisi, Aristo nâm feylesof mîlâd-ı 'Îsâ'dan 224 sene mukaddem bir bağçede küşâd eylediği mektebde ayaküstünde görünür iken ders verir, mekteb-i mezkûra lisân-ı Yunânî'de "Peripateti" denilmiştir ki "mekteb-i meşy ve hareket" demek olarak ondan zuhûr eden felâsifeye "Meşşâiyyûn" denir.

Revâkıyyûn

Hukemâ-yı Yunânî'den "Revâkıyyûn" deyu ma'rûf bir fırka [7a] dahî vardır ki meslekleri Meşşâiyyûn meslekine garîb ve reîsleri mîlâd-ı 'Îsâ'dan 240 sene akdem Kıbrıs'da tevellüd eden Zenôn nâm feylesofdur ki agniyâ-i tüccardan iken terk ile revâk ma'nâsına olan "Stoâ" nâm mahalde ders verdiğiinden telâmîzine "Revâkıyyûn" denilmiştir. Zenôn'un i'tikâdınca saadet ve hürriyet ve servet salâh-ı hâlden ibâretdir. Salâh ve istikâmetden başka bir nesne hayr 'addolunmaz. Fesâd ve dalâletden başka şer bilinmez. Maksad-ı asli tehzîb-i ahlâkdır. Kâfe-i fûnûn-ı hikemiyye 'ilm-i ahlâkın mukaddimesidir. Ve kâfe-i huzûzât-ı nefsâniyye rûhun emrâz ve 'uyûbudur. Muhâlif hareketde bulunanlara şiddet göstermiştir. Bu mezhebden Yunânîlerde ve Romalılarda büyük feylesoflar gelmiştir.

İşrâkiyyûn

Hukemâ-i hamsenin birincisi Fîsâgoras⁴¹ nâm zât İtalya felsefesinden olup milâd-ı 'Îsâ'dan 600 sene evvel Akdeniz adalarından Sîsam cezîresinde tevellüd edib sonra İtalya'ya hicretle Kroton⁴² şehrinde tavattun etmişdir. Mısır'da - 'alâ rivâye-⁴³ Hind'de seyahat edib nice ulûmu tahsîlden sonra usûl-i hendeseyi ve havâs-ı adedi vaz' etmişdir.

İhtirâ'î olan hikmet-i işrak 'ulûm-ı felsefe beyninde bizim ulûmumuz arasında tasavvuf gibidir. İslâm tasavvufun hikmet-i işraka [7b] nisbeti 'ilm-i kelâmın hikmet-i tabî'yye ve ilâhiyyeye nisbeti gibidir. Sûfî kelimesi Yunanca'dan me'hûzdur. Meşhûrdur ki hukemâ-yı ilâhiyyûndan İşrâkiyyûn meşreb ve ıstılahda sûfiyyûn gibidir.

Husûsan müteahhirîn-i sûfiyye şu kadar ki bunlar Ehl-i İslâm mezhebine muhâlif ahkâmı kabûl etmezler. Tasavvufun ıstılahâtı İşrâkiyyûn ıstılahâtından me'hûzdur. Hikmet-i İşrâkın hâsılı kuvve-i 'amelîyye ile istikmâl-i nefis etmektir. Buna üç derece ta'yîn olunmuşdur:

1. Tehzîb-i zâhit,
2. Tahliye,
3. Tehliye.

Ba'de't-tehliye istigrâk ya'nî vuslat ilellâhdır. İnsâniyetden maksûd budur. Fîsâgoras tekiyye-i tasavvuf ve savma'a-i ruhbâniyet bânisidir. Seyr-i velâyetin müşahhası gibidir. İslâm'dan Fîsâgûras'ın nübüvvetine kâil olanlar vardır. Fîsâgûras hakîm ve sûfiler mübâhâtı kabul etmeyib "muhibb-i hikmet" ma'nâsına olan feylesof ismini aldı. Fîsâgûras dedi ki, vâhid-i a'lâ ancak Allah Te'âlâ'dır, ma'bûd bi'l-hakdır, şedîd-i inkâldır, vâcibü'l-vücuddur. Fîsâgûras'ın asrında tapılacak ve kahramân ve ins-ü heb ve mebd'e'i 'a'lâdır.

Bu mebd'e-i a'lâ vahdâta munkasimdir. Ammâ'l-eb'âd selâse ile mahdûddur. İşte Fîsâgûras'ın felsefesinde bir nev'-i teslîs var.

⁴¹ Söz konusu isimle alakalı farklı kullanımlar mevcuttur. Örneğin bazı kaynaklarda Pisagoras ya da Fisagor şeklinde geçerken Batı menşeli kaynaklarda ise Pythagoras olarak geçmektedir.

⁴² "Croton" olarak da bilinir.

⁴³ 'Alâ rivâye: Bir rivâyete göre.

Asl-ı teslîs ile Hind ve Mısır ve Eflâtun felsefiyât-ı kadîmesinde [8a] mevcûddur. Belki Hristiyanlıktaki teslîsin me'hûzudur. Hilkat-ı 'âlem meselesinde felâsife türlü ihtilafa da düşüb beyinlerinde garîb meslekler ve yekdiğeri muhâlif mezhebler zuhûr etmişdir. Bu mezâhib-i mütehâlifin halkın ahlak ve terbiyesini bozarak mugâlata ve safsata usûlü zuhûr etmişdir.

Maşrikiyye birkaç tâifedir ki şerîk-i ittihâz olunan cisim olur, bu cisimde ya ecsâm-ı süfliyyeden veya 'ulviyyeden ecsâm-ı süfliyye ya mürekkeb olur ya basît olur. Mürekkeb olana ma'âdin-i hayevân nebât ve insandan olur. Ecsâm-ı ma'deniyye ahcâr ve zehebden sanem ittihâzı gibi. Ecsâm-ı nebâtiyye şecere-i mu'ayyeneyi ma'bûd ittihâz etmek gibi. Ecsâm-ı hayevân 'aclâ ve nehr-i hayevânâtı Hindlilerin kendi nefislerine ma'bûd ittihâzı gibi. İnsândan ma'bûd ittihâzı Yahudilerin 'Üzeyr 'aleyhi's-selâmı İbnüllâh, ve Nasârâ'nın Mesîh'i İbnüllâh demeleridir.

Ecsâm-ı basîta ise âteşe ibadettir. Mecûsîlerin hâlidir. Ecsâm-ı 'ulviyye şems ve kamer ve güneş ve sâir kevâkibedir. Bunlara sa'âdet ve nühûset izâfe ederler. Bunlara "Sâbie" denir ekser Münecimiyye gibi.

Ve ecsâmın gayrı Cenâb-ı Hakk'a şerîk isbât edenler dahî kezâlik birkaç tâifedir:

1. Müdebbirü'l-'âlem nûr ve zulmetdir derler. Bunlara Ma'neviyye ve Seneviyye denir.
2. Melâike ki, [8b] ervâh-ı felekiyye olub tedbîr-i 'âlem eder derler. Ve bu ervâh için suver ve temâsîl ittihâz ederler. Ve ona 'ibâdet ederler. Bunlara 'abede-i melâike denir.
3. 'Âlem için iki ilâh vardır. Birisi hayr ki Cenâb-ı Hakk diğeri şerîki İblis'tir derler. 'Âlemde hayr olan Allah'tan ve şerr olan İblis'tendir derler.

İşte bu tafsîlden ma'lûm olduğu üzere Cenâb-ı Hakk'a şerik isbât edenler bunların ibadetlerine mukaddem olmaları taleb-i menfa'at ve zararlarından mücânebetdir.

Ammâ Ehl-i Tevhîd bunların cümlesini red ve ibtâl ederek Allah'ın gayriye iltifât etmezler. Recâları, havfları, rağbetleri Allah'dandır. 44 "لم يعبدوا" "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" 45 Sûre-i Fâtiha'da "إِلَّا بِاللَّهِ" "Yoksa "Allah birdir." kavlı mücerrediyile kalıb ni'am-ı ihsânı insândan bilmezler. [9a]

Sonuç

H. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan fırkalarla ilgili olarak h. III. asırdan itibaren çeşitli eserler kaleme alınmaya başlamış, böylece makalat-fırak literatürü oluşmuş ve nesilden nesile aktararak fırak yazım geleneği Osmanlı'ya dek gelmiştir. Çalışmamıza konu olan *Hulâsa-i İ'tikâdât* da bu geleneğin Osmanlı'daki ürünlerinden biri olarak karşımıza çıkmıştır.

Hulâsa-i İ'tikâdât'ın müellifi, kaleme alınış amacı, muhtevası ve makâlât kısmında ele alınan mezheplerle bu mezheplerin ve alt kollarının tasnifinin araştırılıp ortaya konulmasını hedeflediğimiz bu çalışmada ulaştığımız sonuçlardan biri söz konusu eserin Aziz Mahmûd Hüdâyî'ye aidiyetinin şüpheli olduğu hususudur. Zira katalogda eserin müellifi, XVII. asırda yaşamış, Celvetiyye tarikatının kurucusu kabul edilen Aziz Mahmud Hüdâyî görünmektedir. Ancak eserin tespit ettiğimiz nüshasının içeriğinde veya zahriye varaklarında müellife ait herhangi bir ipucu söz konusu değildir. Öte yandan bu eserin ikinci bir nüshasının bulunmayışı bu nispetin delillendirilmesini zorlaştırmıştır. Dolayısıyla sadece eserin muhtevasındaki tasavvufî konuların kelâm ve felsefe ile yoğrularak ele alınması hususundan yola çıkarak eseri Hüdâyî'ye atfetmenin doğru bir yöntem olmayacağı ortadadır.

Öte yandan söz konusu eserin Hüdâyî'ye nispeti bu eserin önemi açısından dikkate şayandır. Zira Aziz Mahmud Hüdâyî, modern dönem çalışmalarda akademi camiasında tasavvufî düşünce geleneği içerisinde her açıdan çalışılan bir isim olarak karşımıza çıkmıştır. Ancak kataloglarda böyle bir eser ve müellif arasındaki ilişkilendirmenin dahi bu eserin çalışılmasını gerektiren bir husus olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla, *Hulâsa-i İ'tikâdât*'ın ilmi açıdan ele alınarak değerlendirilmesi ve makâlât kısmının

44 Anlamı: "Allah'tan başkasına kulluk etmediler ve Allah'tan başkasından yardım istemediler."

45 Meâlî: "(Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz." (Bakara Sûresi, 1/5)

transkript edilerek bu çalışmayla açığa çıkartılması alanda önemli bir boşluğu da doldurmuştur.

Eserin fırak edebiyatına dair olan kısmı dikkatlice incelenmiş ve müellifin İslâm fırkalarının yanı sıra İslâm dışı fırkalara da yer verdiği görülmüştür. İslâm fırkalarının ele alındığı kısımda yapılan tasnifte Hz. Peygamber'den nakledilen İftirak Hadisi'nin de dikkate alındığı anlaşılmıştır. Ancak müellif her ne kadar Müslümanların 73 fırkaya ayrılacağını zikretse ve ana fırkaları eksiksiz sıralasa da, ana fırkaların alt kollarından etraflıca bahsetmediği ve alt kolların isimlerini sıralamadığı için fırka sayısını 73'e çıkaramamıştır. Ayrıca eser, mezhepleri/fırkaları ele alış biçimi ekseninde incelendiğinde her ne kadar Eşari Fırak Geneği ile bazı ortak yönleri olsa da özellikle mezhepleri taksim konusunda kendisine has orijinal bir tasnife sahip olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu durumun, eseri özellikle İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalı içerisinde incelenmeye ve alanda bilinmeye değer bir eser haline getirdiği kanaati hasıl olmuştur.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. “Sedreddinzâde Şîrvânî?”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Atâî, Nev'î-zâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekâmüli's-şekâyık*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıncılığı*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008.
- Azîz Mahmûd Hüdâyî. *Hulâsa-i İ'tikâdât*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu, 885.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen. 4 cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Dârimî. *Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Ebrekân, İbn Mahlûf. *İslâm'da Fırkalar*. haz. Ali Durmuş. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Ebû Dâvûd. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- eş-Şîrvânî, Sedreddinzâde. *Tercümânü'l-Ümem*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dârü'l-Mesnevî, 258/7.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslâm Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahâbain*. thk. Mustafa Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Mâce. *Sünen*. Delhi: el-Matbaatü'n-Nizamî, 1905.
- İmam Muhammed. *el-Âsâr*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Katip Çelebi. *Fezleke*. 2 cilt. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1287.
- Kaya, Mahmut. “İşrâkiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/435-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Kaya, Mahmut. “Meşşâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Kaya, Mahmut. “Revâkıyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Olguner, Fahrettin. “Eflâtun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/469-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sahhaf Nuri. *Külliyât-ı Hüdâyi*. İstanbul: Muhib Matbaası, 1287.
- Tirmizî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “İşrâkiyye (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ya‘kûb b. Abdüllâtîf. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. haz. Halil İbrahim Bulut v.d. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Aziz Mahmud Hüdâyi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 61-87.

BAĞLAMI AÇISINDAN SECDE AYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Akif YILDIRIM**

ÖZ

Kur'an'ın mu'ciz üslûbuna bağlı olarak ortaya çıkan muhtevâsı, ifade zenginliği açısından önem arz etmektedir. Ancak Kur'an'ın anlaşılması, sadece lafız düzeyinde değil aynı zamanda anlamını kavramayı da gerekli kılmaktadır. Bu noktada Kur'an'ın tilaveti esnasında hem okuma hem de dinleme ayrı bir dikkat istemektedir. Çünkü okunan ayetler sebebiyle tilavet secdesinin tavsiye edilmesi, ibadetin bir parçasıdır. İbadet yönüyle mükellefiyet olarak ortaya çıkan bu durum, ilgili ayetlerin bağlamını da önemli kılmaktadır. Dolayısıyla, tilavet secdesiyle ilgili ayetlerin bağlamı, Müslümanların Kur'an'ı okuma ve anlama pratiğini derinleştirmelerine yardımcı olur. Bu makalede, tilavet secdesi ayetlerinin bağlamı ele alınmıştır. Secde ayetlerinin bağlamı özelinde yaptığımız bu çalışmada; ilgili ayetlerden çıkarımla tilavet secdesinin gerekliliği, ayetlerin bağlamıyla ilişkilendirilmiştir. Çalışmamızın yöntemi ise sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden Nitel Araştırma Yöntemi'nin 'doküman incelemesi' esası dikkate alınarak yapılmıştır. Toplanan veriler/yorumlar arası ilişkinin tanımı ve değerlendirilmesi 'içerik analizi'ne dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Teorimizi ortaya koyarken genel yargılara ulaşmayı hedefleyen 'tümevarım' yöntemi kullanılmıştır. Amacımız ise secde ayetlerinde secde etmenin niçin gerekli olduğunu ortaya koymaktır. Konunun fikhî boyutunun olması sebebiyle mezhepsel yaklaşımlara sadece temas edilmiş, ayrıntıya girilmemiştir. Sonuç itibarıyla kibre kapılmadan secde etmenin vurgulandığı secde ayetlerinde; mahlûkatın secde etmesi, secdenin emirle gelmesi, peygamberlerle birlikte iman edenlerin secde etmesi ve kafirlerin secde etmemeleri sebebiyle tilavet secdesinin gerekli olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Ayet, Secde Ayetleri, Bağlam.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı akifyildirim83@gmail.com;
<https://orcid.org/0000-0003-3609-3440>

Makalenin Gönderilme Tarihi : 13.03.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 24.04.2024

EVALUATION OF PROSTRATION VERSES IN TERMS OF CONTEXT

ABSTRACT

The content that emerges in connection with the miraculous style of the Qur'an is important in terms of its richness of expression. However, understanding the Qur'an requires not only grasping its literal level but also comprehending its meaning. At this point, both reading and listening during the recitation of the Qur'an require separate attention. This is because the recommendation of prostration during the recitation due to the verses being recited is a part of worship. This situation, which emerges as an obligation in terms of worship, also makes the context of the relevant verses important. Therefore, understanding the context of the verses related to prostration during recitation helps deepen the practice of Muslims in reading and understanding the Qur'an. In this article, the context of the verses regarding prostration during recitation is discussed. In this study conducted specifically on the context of prostration verses, the necessity of prostration during recitation is correlated with the context of the verses. The method of our study was carried out considering the principle of 'document analysis' of Qualitative Research Method among social science research methods. The definition and evaluation of the relationship between the collected data/comments were carried out based on 'content analysis'. The 'inductive' method, which aims to reach general conclusions, was used when presenting our theory. Our aim is to demonstrate why prostration is necessary in prostration verses. Due to the legal dimension of the topic, only brief references were made to doctrinal approaches without going into detail. As a result, it is concluded that prostration during recitation is necessary due to the emphasis on prostrating without succumbing to arrogance in prostration verses, the command for creatures to prostrate, the prostration being ordained, the prostration of the believers along with the prophets, and the refusal of the disbelievers to prostrate.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Verse, Prostration Verses, Context.

Giriş

İslam, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedefleyen bir dindir. İnsanın bu mutluluğa ulaşması için kulluğuna dair hukuka riayet etmesi gerekir. Bu hukukun en önemli göstergesi namaz, namazın en önemli ânı secdedir. Bu sebeple secde hali, kulluğun da zirvesidir. Kulluğun zirvesine dair secdeler; namazın rüknü olan secde, namazdaki bir hata sebebiyle yapılan sehiv secdesi, şükür ve tilavet secdesi olmak üzere dört çeşittir.

Kur'an'da yer alan ve secde ayeti olduğunu gösteren işaretler ayetlerin noktalanması, harekelenmesi ve devamında gerçekleşen

işlemlerden sonra konulmuştur.¹ Kur'an-ı Kerim'de tilavet secdesi olduğunu gösteren bu işaretler, beldele göre farklılıklar göstermektedir. Çünkü Kur'an basımı yapılan yerlerde hâkim olan fikhî görüş, tilavet secdesinin işaretini nereye konulacağını belirleyen ana unsurdur. Fikhî bir tartışma olan bu konuya girmeden secde ayetleriyle ilgili olarak mushafı incelediğimizde, Hanefî mezhebini² dikkate alan Türkiye baskısı Mushaflarda on dört, bütün mezhepleri³ dikkate alan Arabistan baskısı Mushaflarda ise (Hac 22/77 dâhil edilerek) on beş yerde secde ayeti olduğu görülmektedir. Mezheplerin hepsine göre secde ayetlerinin geçtiği on beş sûre şunlardır: A'râf 7/206, Ra'd 13/15, Nahl 16/49, İsrâ 17/107, Meryem 19/58, Hac 22/18 ve 77, Furkân 25/60, Neml 27/25, Secde 32/15, Sâd 38/24, Fussilet 41/37, Necm 53/62, İnşikâk 84/21 ve 'Alak 96/19.⁴ Biz de çalışmamızda tüm mezheplerin secde ayeti olarak kabul ettiği ve Mushaflarında işaretlediği bu ayetler özelinde çalışmamızı gerçekleştireceğiz.

¹ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 1/224.

² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Mubtasaru'l-Kudûrî fî'l-Fikhî'l-Hanefî*, thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyda (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 37.

³ Tilavet secdelerinin sayıları hakkında Hac ve Sâd sûrelerinde geçen ayetlerin (Hac 22/77, Sâd 38/24), secde ayeti mi olduğu yoksa şükür secdesi gerektiren bir secde mi olduğu konusunda ve Necm, İnşikâk ve Alak sûrelerinde secde ayetlerinin bulunup bulunmadığı hususlarında mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Genel kabule göre Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde 14, Mâlikî mezhebinde göre 11 tane olan secde ayetleri için bkz: İbn Rüşd el-Kurtubî Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425), 1/123; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kemâ' 'an metni'l-İknâ'* (Riyad: Mektebetu'n-Nasr el-Hadise, 1388), 1/447.

⁴ Secde ayetlerinin her birinin hükmünün farklı olduğuna dair tecvid kitaplarında yer alan beyit hakkında konunun fikhî açıdan tekrar değerlendirilmesi isabetli olacaktır. Bkz: Hâfız Mehmet Nûrî, *Suallî ve Cevaplı Tecvîd* (Dersaadet, Necm-i İstikbâl Matbaası, 1331/1912), 25-26.

Geldi ondört yerde bil ki, secde-i Kur'an temâm,
Yedisi farz, üçü vâcip, dördü sünnet ey hümâm!
Farz A'râf , Nahl, İsrâ , Râ'd, Meryem, Hacc, Sâd,
Vâcip Furkân, Elif-Lâm-Mîm, Hâ-Mîm ve's-Selâm.
Sünnet oldu Neml, İkra', Necm, hem İnşikak
Kâri' ve sâmi' olana emreder Rabbü'l-Enâm.

Tilavet secdesi ile ilgili beş farklı çalışma yapılmıştır. Bunlardan ilki Adem Arslan tarafından *Tilavet Secdesinin Fıkıhî Yönden Değerlendirilmesi* başlıklı makaledir. Arslan bu çalışmasında mezheplerin tilavet secdesinin hükmüne yaklaşımlarını mukayeseli olarak fıkıhî boyutuyla ele almıştır.⁵ İkincisi ise Halil İbrahim Aydın tarafından *Muhtevâ ve Üslup Açısından Kur'an'da Secde Ayetleri* başlığıyla yayınlanmış ve her bir secde ayeti kendi özelinde değerlendirilerek ele alınmıştır.⁶ Numan Çakır'ın 2007 yılında *Kur'an-ı Kerim'de Secde* başlıklı Yüksek Lisans Tezi de Kur'an'da geçen "secde" kavramı özelinde konuyu ele almış, tilavet secdesine dair içeriğe çok az değinilmiştir.⁷ Rızgar Abdulqader Hatim ise 2018 yılında Arapça olarak yaptığı yüksek lisans tezini *Kur'an'da Secde Ayetleri (Betimsel ve Analitik Bir Çalışma)* başlığıyla kaleme almıştır. Bu çalışmada secde ayetleri, farklı bir tasnifle incelenmiştir.⁸ Son olarak Mekkî Solmaz'ın *Rükû ve Secdenin Kur'an'daki Semantiği* başlıklı yazısı, adından da anlaşılacağı üzere semantik analiz özelinde yayınlanmış bir çalışmadır.⁹ Bizim çalışmamızın daha önce yapılan bu beş çalışmadan farkı ise secde ayetlerinin bağlamı dikkate alarak bir tasnife tabi tutmak ve bağlamın secdenin gerekliliğine olan etkisini ortaya koymaktır. Bu sebeple çalışmamız bu açıdan özgün olmakla birlikte farklı bir yaklaşımı da ortaya koymaktadır. Çalışmamız, nitel araştırma yöntemine göre hazırlanmış olup ilgili ayetler ve bu ayetlerin bağlamı özelinde yorumları için tefsir eserleri taranmış ve genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Tilavet Secdesi

Namaz dışındaki secde çeşitlerinden olan tilavet secdesi terkinde yer alan tilavet kelimesi; "Okumak, takip etmek, izlemek, uymak"

⁵ Adem Arslan, "Tilavet Secdesinin Fıkıhî Yönden Değerlendirilmesi", Geçmişten Günümüze Kur'an Eksenli Bazı Tartışmalar. ed. Murat Akın, Recep Çetintaş. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 311-336.

⁶ Halil İbrahim Aydın, "Muhtevâ ve Üslup Açısından Kur'an'da Secde Ayetleri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2023), 60-86.

⁷ Numan Çakır, *Kur'an-ı Kerim'de Secde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁸ Rızgar Abdulqader Hatim, *Kur'an'da Secde Ayetleri (Betimsel ve Analitik Bir Çalışma)*, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁹ Mekkî Solmaz, "Rükû ve Secdenin Kur'an'daki Semantiği", *Kesit Akademi Dergisi* 8, 380-404.

anlamlarına gelmektedir.¹⁰ Ancak fiil olarak kullanımında “tâbî olma” anlamı ön plana çıkmaktadır.¹¹ Fıkhî olarak tilavet secdesi; Kur’an’da yer alan secde ayetlerinden birini okuma veya dinleme neticesinde yapılan ve belirli hareket ve duaları bulunan bir ibadet şeklidir.¹²

Tilavet secdesini gerektiren ayetler okunduğunda veya işitildiğinde, secde yapmanın gerekliliğini Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarından anlıyoruz. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de atmış ayette Allah’a secde edilmesi emredilmişken sadece bu ayetlerde tilavet secdesinin yapılması, Hz. Peygamber’den sâdır olan uygulamalı bir durumdur. Bu sebeple sadece hadislerden delil getirerek ve sadece Buhârî ve Müslim’deki hadislerin tahlilinden anlaşılacağı üzere secde ayetlerini on yedi’ye çıkarmak mümkündür.¹³ Ancak bazı uygulamaların fıkhî mezheplerce şükür secdesi bağlamında ele alındığı ve bu görüşün benimsendiği görülmektedir.¹⁴ Fıkhî boyutuyla ilgili kısma değinmenin yeterli olduğu kanaatiyle tilavet secdesi gerektiren on beş ayetin bağlamına dair yaklaşımımıza geçiyoruz.

2. Tilavet Secdesine Dair Ayetlerin Bağlamı

Mesajın muhataba iletilmesi noktasında dilin, söylemin ve kelimelerin önemi olduğu kadar sözü söyleyenin hâli, söyleme zamanı – mekânı ve muhatap da aynı derecede önemlidir. Çünkü dil ile aktararak verilmek istenilen mesaj sadece dilsel öğelerle değil aynı zamanda dilin sosyo-kültürle ilişkisi sebebiyle dil dışı etkenlerle de iletilir. Dilin sosyo-kültürle ilişkisi ise inkâr edilemeyecek bir olgudur. Nitekim insanların yaşadıkları coğrafya, sosyal yapı, kullanılan araç-gereçler gibi birçok durum dili etkilediği gibi dil de bu duruma göre kendisini geliştirir. Eskimoların karın durumlarıyla ilgili çok fazla kelimelerin olması veya Arapların deveyle

¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsî'l-Arabî, 2005), 105; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü el-fâzî'l-Kur’an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2014), 167-168.

¹¹ Muammer Erbaş, “Kur’an’ın Mânâ Boyutu Işığında Kur’an Okuma’nın Anlamı”, *Marife Bilimsel Birikim* 1 (Bahar 2007), 26.

¹² Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, *el-İhtiyar li ta’lîli’-muhtar* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 1/75-76.

¹³ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sabîh* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1434), “Kitâbü Sücûdi’l-Kur’an” 6-10; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sabîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. (Beyrut, Dâru’l-İhyâ-i Türâsî’l-Arabî, t.y.), “Kitâbü’l-Mesâcid”, 106.

¹⁴ Arslan, “Tilavet Secdesinin Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi”, 314-317; Aydın, “Muhtevâ ve Üslup Açısından Kur’an’da Secde Ayetleri”, 63-64.

ilgili kullandıkları kelimelerin çeşitliliğini buna örnek verebiliriz.¹⁵ Bu sebeple kelimelerin kullanımlarındaki çeşitlilik toplumlara göre farklılık göstermekte ve dilin üzerinde dış etkenlerin de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

İslam dünyasında “siyak, sibak, münâsebet, tenâsüb” kavramlarıyla ilk dönemden itibaren dikkat çekilen lafzın üzerindeki dış etmenler, 20. yüzyılda üzerinde daha çok çalışılan bir konu olmuştur. Özellikle Batı dünyasının da dikkat çektiği bu alana İngilizce’de “context” (bağlam) kelimesi kazandırılmıştır.¹⁶ Ancak şu unutulmamalıdır ki sözün (ayetlerin) bağlamına dair İslam coğrafyasındaki çalışmalar ulûmu’l-Kur’an üst başlığı altında Münâsebâtü’l-Kur’an adıyla yapılmış ve alimler bu konuya dikkat çekmiştir.

Kur’an-ı Kerim’in yirmi üç senede farklı zaman dilimlerinde inen ayetlerin sûre içindeki tertibinin tevkîfî olduğu konusunda genel bir kabul vardır. Bu da ayetlerin metinsel bağlamının ilâhî bir irâde ile tecelli ettiğini bizlere göstermektedir. Ayetler arasında anlam irtibatının metin içi bağlamıyla bu şekilde oluşması, Kur’an’ın i’caz yönüne de işaret etmektedir. Her ne kadar metin içi bağlamı açısından anlam irtibatının olamayacağını dile getiren alimler¹⁷ olsa da çoğunluk bunu kabul etmektedir.

Kur’an’ın nüzulü esnasında sahâbenin vahye Hz. Peygamber aracılığıyla sözlü olarak muhatap olması ile bizlerin yazılı metin olarak muhatap olmamız, vahyi anlama noktasında bazı farklılıkları beraberinde getirmektedir. Çünkü konuşma diliyle vahye muhatap olmanın tonlama, jest ve mimikler gibi canlı ve sıcak yönü olması sebebiyle avantajı varken yazılı metin olarak muhatap olmada ise bu avantajlar yoktur. Bu durumda yazılı metnin anlam aralığını ve ilahi mesajın mâhiyetini belirleyen diğer

¹⁵ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 27-28.

¹⁶ Muhammed İsa Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 32.

¹⁷ Mushaftaki tertibin sahâbe tarafından yapıldığını kabul eden Şevkânî ile bu tertibin önemi olmadığını savunan İbn Abdisselâm, Kur’an’da ayetler arasında metin içi bağlamın kurulmasına itiraz ederler. Onlara bu yaklaşım, müfessirleri gereksiz yere zorlayan ve faydasız bir çabadır. Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Dımeşk: Daru İbn Kesir, 1414), 1/85; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-İcâz fe’l-ba’z en-nâ’i’l-mecâz* (İstanbul: Mabaa-i Âmire, 1895), 221.

unsurlar devreye girmektedir. Bu unsurlardan biri olan metnin iç bağlamı, tevkîfî olarak şekillenen ayetlerin konumunu değerli kılmaktadır. Bununla birlikte ayetlerin dış bağlamı olan Sebeb-i Nüzûl ve Mekkî-Medenî gibi konular da ilahî muradın beyanı açısından önem arz eden konulardandır.¹⁸ Ayetlerin iç ve dış bağlamı olarak zikrettiğimiz hususu, farklı bir deyişle sözün tabii bağlamı olarak dile getirenler de vardır. Buradaki tabii bağlam ile sözün orijinal formu, ilk işlevi, ilk zaman ve mekânı kastedilmektedir ve sözü söyleyene kendi sözü tasdik edilemediği için tabii bağlam anlamının muhafazası için elzem bir durum olarak kabul edilir.¹⁹

Ayetlerdeki kelime ve kelime grupları, yer aldıkları metnin bağlamına göre farklı anlamlar kazanabildiği²⁰ gibi ayetler de buldukları konumları itibariyle farklı yorumlara kapı aralamaktadır.²¹ Bununla birlikte her bir kelime ve kavram, farklı yerlerde aynı lafızlarla yer alsada -bu ayetlerde- farklı konulara değiniliyorsa nihai olarak mana da farklı olacaktır.²² Ancak burada ayetler ve kelimelerin bağlamı açısından kriterin ne olduğu problemi ortaya çıkmaktadır.²³

Ayetlerdeki mananın doğru şekilde anlaşılması ve yorumlanması adına iç (metin içi) bağlamın önemli olduğu vurguladığımız ilk husustur. İkinci husus ise Sebeb-i Nüzûl, Mekkî-Medenî, dönemin sosyo-kültürel yapısı ve Hz. Peygamber'in açıklamalarını da kapsayan dış (metin dışı) bağlamdır. Dış bağlamın anlama olan etkisini ortaya koyan Şâtübî (ö. 790/1388), makâsıdın sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için bunu sebep-i nüzûl özelinde dile getirmekte ve sebep-i nüzulü bilmeyi elzem görmektedir. Çünkü ona göre sebep-i nüzulü bilmek, mukteza-i hali bilmektir.²⁴ Bununla birlikte ayetlerin Mekkî-Medenî oluşunu bilmek de

¹⁸ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları*, 83.

¹⁹ Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 10.

²⁰ Necmettin Gökkır, "Tefsir Usulünde Lafız-Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", *Taribten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Necmettin Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı, 2009), 339.

²¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 102.

²² Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 37.

²³ Ayetler bağlamı açısından kriterin ne olduğu problemine dair bkz: Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları*, 86-94.

²⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2004), 675-676.

kanaatimizce mukteza-i halin içinde yer alan bir durumdur. Zira Mekki ayetlerle Medenî ayetlerin konu ve üslup açısından farklılık gösterdiği ve her birinin kendine has özellikleri olduğu âşikardır. Bu sebeple ayetlerde tecelli eden ilâhî murâdın daha iyi anlaşılması adına hem iç hem de dış bağlamın dikkate alınması gerekmektedir.

Murâd-ı ilâhînin daha iyi anlaşılması ve bunun secde olarak tecelli etmesi noktasında secde ayetlerini; iç bağlamı, ayetlerin muhatabı ve konuları itibariyle kategorize etmenin tasnif açısından daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz. Zira bu ayetlerde tilavet secdesinin gerekliliğine dair verilen fetva, burada secdenin hangi etkenler sebebiyle ortaya konulmasıyla daha anlaşılır hale gelecektir. Bu sebeple secde ayetleri bağlamıyla birlikte değerlendirilmiş aşağıdaki tasnif oluşturulmuştur.

1. Kâinattaki Varlıkların Secde Etmesi (4 ayet): A'râf 7/206, Ra'd 13/15, Nahl 16/49, Hacc 22/18.

2. Allah'a Secde Edilmesinin Emredilmesi (4 ayet): Hacc 22/77, Fussilet 41/37, Necm 53/62, 'Alak 96/19.

3. Peygamberler ve İman Edenlerin Secde Etmesinin Haber Verilmesi (4 ayet): İsrâ 17/107, Meryem 19/58, Secde 32/15, Sâd 38/24.

4. Kâfirlerin Allah'a Secde Etmediklerinin Bildirilmesi (3 ayet): Furkan 25/60, Neml 27/25, İnşikâk 84/21.

Yaptığımız muhatap ve konu merkezli tasnife göre konuyu bu başlıklar altında ele alacağız.

2.1. Kâinattaki Varlıkların Secde Etmesi

A'râf 7/206, Ra'd 13/15, Nahl 16/49 ve Hacc 22/18. ayetler; meleklerin, güneş ve ayın, yıldızların, dağların, ağaçların, hayvanların, haşerâtın vs. tüm canlıların ve insanların birçoğunun Allâh'ın emrine ve hükmüne tâbî olarak hareket ettiğini ve O'na tesbîhatta bulunduğunu bildirmektedir. Bu dört ayetin meali ve açıklamaları şöyledir:

A'râf 7/206'da: (إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ).
 “Rabbinin katında bulunanlar bile O'na kulluk etmek hususunda kibire kapılmazlar, O'nu tesbih ederler ve yalnız O'na secde ederler.” buyrulmaktadır.

A'râf sûresinin iniş sırasına göre 39. veya 40. sûre olarak Mekke'de nazil olduğu konusundaki kanaat müfessirler arasında kabul görmektedir.²⁵ Sûrede Hz. Peygamber'i ve müminleri teselli eden ayetlerin zikredilmesi; inanç temelinde gelen tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi konulara sûrede ahlakın da eklenmesi sebebiyle Mekke döneminin son yıllarında indiği anlaşılmaktadır.²⁶ Secde ayetinin geçtiği sûrenin son bölümündeki 188-205. ayetler arasında; Allah'ın yaratma vasfına, tek ilah olduğuna, O'nun dışında tapınılan varlıkların iradesi olmadığına ve şirkin çirkinliğine vurgu yapılmıştır. Devamında ise Hz. Peygamber'e ve müminlere müşriklerden ve cahillerden uzak durmaları tavsiye edilmiş ve her zaman Allah'ı anmaları istenmiştir. Secde ayetinde ise "Rabbinin katında bulunanlar bile O'na kulluk etmek hususunda kibre kapılmazlar, O'nu tesbih ederler ve yalnız O'na secde ederler" buyrulmaktadır. Çünkü ayette "Rabbinin katında bulunanlar" ile melekler kastedilmiş²⁷ ve Allah'ı tanımayan, şirk koşan ve inkâr edenlerin kibrine temas edilmiştir. Nihâî olarak secdeyle kibrin bir arada olamayacağı ve secdenin tek olana yapılacağı belirtilmiştir.²⁸

Ra'd 13/15. Ayette ise: (وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا) (بِالْعُدْوِ وَالْأَصَالِ). "Göklerde ve yerde bulunanlar ve bunların gölgeleri sabah akşam, isteseler de istemeseler de Allah'a secde ederler." buyrulmaktadır.

²⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağa'ıki gâvâmişi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücihi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 406; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 9/436; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-'Azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 6/257; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm* (Mağrib: Dâru'l-Beyda', 2008), 1/208-210; M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 1/317.

²⁶ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm*, 1/209-210.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 464; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (Ankara: Birleşik Yayıncılık, t.y.) 4/108.

²⁸ Bu ayetle ilgili tartışmalardan biri, meleklerin insanlardan üstün olup olmayacağı meselesidir. İmâm-ı Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde bu konuya değinmiş ve meleklerin veya herhangi bir türün bu ayet sebebiyle diğerine üstün olamayacağını ve gerçek üstünlüğün Hucurât 49/13. ayetine atıfla Allah'tan en çok sakınanlarda olduğunu dile getirmiştir. Bk: Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerikandî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 5/135-137.

Ra'd Sûresi de Mekkî sûrelerden kabul edilmektedir.²⁹ Nitekim cennet ve ceennemden bahsedilmesi, Allah'ın kudretine vurgu yapılması ve itikadî açıdan insanların mukayesesi sûrenin Mekkî bir üslupla geldiğini desteklemektedir. Sûredeki secde ayetinden önceki ayetlerde; Allah'ın kudretinin yüceliğine, ilminin gizli ve açık, gece gündüz fark etmeksizin rahimlerdekini dahi bilebilecek şekilde kuşatıcı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Gökyüzünde gerçekleşen olayların da anlatıldığı ayetlerde bunların yaratıcısının Allah olduğuna değinilmiş, gökte ve yerde bulunanların zorunlu olarak Allah'a secde ettikleri ifade edilmiştir.

Bu ayette ifade edilen secdenin “isteseler de istemeseler de” kısmıyla ilgili tartışmalar³⁰ olsa da gökyüzündeki bulutlar ve yağmur başta olmak üzere tüm mahlûkatın Allah'a secde ettiği ifade edilmektedir. Ayetteki (بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ) ile sabah ve akşam yapılan manasında değil devamlı sûrette yapılan bir secde kastedilmiştir.³¹ Bu ayette İmâm-ı Mâtürîdî üç çeşit secdenin kastedilebileceğini dile getirdikten sonra bu secdelerin; gerçek secde, hilkat (Allah'ın ulûhiyetini gösteren) secdesi ve mümin-kafir herkesin dara düştüğünde yaptığı secde olarak açıklar.³² Ancak unutulmamalıdır ki Nahl 16/49. ayette de belirtildiği gibi müşrikler Allah'a secde etmese de gökte ve yerde bulunan tüm mahlukatin Allah'a secde ettiği bir gerçektir.

Nahl 16/49. ayette: (وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ). “Göklerdekiler, yerdeki canlılar ve melekler büyüklük taslamadan Allah'a secde ederler.” buyrulmaktadır.

Nahl sûresi farklı görüşler olmakla birlikte Mekkî sûrelerden kabul edilmektedir. Sûrenin hicretin hemen öncesinde nazil olduğunu ifade eden

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 638; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/5; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Kahire: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 2016), 2/511; Bazı ayetlerinin Medenî bazı ayetlerinin Mekkî olduğunu dile getiren müfessirler de var. Bkz: Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Emvâriü't-tenzîl ve esrâriü't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 1/500.

³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/33-41.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 6/320-322.

³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 6/322.

müfessirler de sûrenin Mekkî olduğuna delil getirmişlerdir.³³ Sûrenin ilk ayetlerinden itibaren Cenâb-ı Hakk; kendisine imanın ve şirkin mukayesesini ele almakta ve müşriklerin akıbetini haber vermektedir. Devamında da Allah'ın nimetlerinin hatırlanması istenilmekte ve tüm mahlûkâtın ona itaat ettiği, sadece Allah'a kulluk edilmesinin gerekliliği ifade edilmektedir. Secde ayetinin öncesinde ise müşriklerin Hz. Peygamber ile alay etmesi konu edinilmiş³⁴ ve inanmayanların maruz kalacakları azap haber verilmiştir. Secde ayetinde ise Allah; melekler dahil tüm canlıların kibre kapılmadan hepsinin secde ettiklerini haber vermiştir. Secde ayetinde vurgulanan husus ise kulun, secde halindeyken kibre kapılmadan ve büyüklük taslamadan bu ibadeti yerine getirdiğinin ifade edilmesidir. Yani secde ile kibrin yan yana olamayacağına dair vurgudur. Râgıb el-İsfahânî'ye göre bu ayette geçen secde, hem istekle hem de isteksiz yapılan iki secde türünü kapsamaktadır.³⁵ Kanaatimize göre bu ayetteki secdede kibre kapılmadan ve büyüklük taslamadan yapılan secdeye vurgu yapılması, secde halindeki durumumuzun mahiyetini belirlemektedir.

Başlığımız altındaki son ayetimiz ise Hacc 22/18. ayette: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ) “Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O’na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah’ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar.” buyrulmaktadır.

Hac Sûresinin Medenî ve Mekkî olduğu konusunda farklı görüşler olmakla birlikte üç ayeti hariç sûrenin Mekkî olduğuna dair kanaat kabule şâyândır.³⁶ Sûrenin baş kısmında; ilâhi uyarıyla insanın yaratılış gayesine uygun hareket etmesi tavsiye edilmiş ve Allah’ın kudretinin tecellisi olarak kıyamet ele alınmıştır. Devamında insanın yaratılış evreleri anlatılmakta ve

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 681; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 12/266; Begavî, *Me’âlimü't-tenzîl*, 2/591; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’an’i'l-‘Azîm*, 12/266.

³⁴ Nahl 16/33.

³⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Miüfredâtü el-fâzî'l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 396-397.

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 7/387; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 839; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 14/306; el-Begavî, *Me’âlimü't-tenzîl*, 3/191; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’an’i'l-‘Azîm*, 1/5.

insanın yaratılış amacına atıfta bulunularak inanan ve inanmayanlar tek tek zikredilerek akıbetleri haber verilmiştir. Ardından da dikkat çekilen hususu vurgularcasına tilavet secdesini gerektiren ayet gelmiştir.

Yukarıda ele aldığımız Ra'd 13/15. ve Nahl 16/49. ayette zikredilen yeryüzü ve gökyüzündeki varlıkların secde ettiğine dair anlatım, bu ayette ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ayette; gökyüzündeki güneş, ay ve yıldızlardan sonra yeryüzündeki dağlar, ağaçlar ve hayvanların secde ettiği teker teker ifade edilmiş ve insanın etrafını fiziksel olarak kuşatan varlıkların secdesi insanın secdesinden önce zikredilmiştir. Bu şekildeki anlatım belki de insanın farkındalığının oluşması ve bunun neticesinde kendi secdesinin elzem olduğunu hissetmesi içindir. İmâm-ı Mâtürîdî bu ayetten dört çeşit secdenin anlaşılabileceğini dile getirirken Zemahşerî bu ayetteki secdenin boyun eğme anlamında olduğunu ve bunun teşbih yoluyla mükellefin fillerine katıldığını dile getirmiştir.³⁷ Ebussuûd Efendi de tefsirinde Zemahşerî gibi secdenin boyun eğme anlamında olduğunu, ibadet anlamında olmadığını ifade etmiştir.³⁸ Ayetin bağlamına ve müfessirlerin ayet hakkındaki görüşlerine bakıldığında ayetteki secdenin “yaratılış gayesine uygun hareket etmek” anlamında olduğu öne çıkmaktadır.³⁹

Kâinattaki varlıkların Allah'a secde etmesi özelinde incelediğimiz A'râf 7/206, Ra'd 13/15, Nahl 16/49 ve Hacc 22/18. ayetlerde iç bağlam özelinde en dikkat çekici husus, kibirlenmenin ve büyüklük taslamanın secdeye mâni olan bir yönü olduğudur. Cenâb-ı Allah, kibri sebebiyle Hz. Adem'e secde etmek (Allah'ın kudretine boyun eğmek)⁴⁰ istemeyen şeytanın tavrıyla yapılacak secdenin kabul olmayacağını bildirmektedir. İkinci husus ise bu ayetlerde kâinattaki tüm varlıkların Allah'ı tesbih ve secde ettiğinin hatırlatılması, mükellef olan kulun kendine gelmesi ve kulluk şuuruna bürünmesi içindir. Çünkü bu ayetler okunduğunda kulun/müminlerin tilavet secdesi yapmasının ana gayesi, kulun imanının şuurunda olduğunu göstermek ve bu farkındalığını temsili bir üslupla

³⁷ Mâtürîdî'ye göre ayetteki secde; yaratılış/hilkat secdesi, ibadet secdesi, şükür secdesi ve boyun eğmenin ilhamı anlamındadır. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 7/400-401; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 844.

³⁸ Muhammed Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'an'i'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), 6/100-101.

³⁹ Aydın, “Muhtevâ ve Üslup Açısından Kur'an'da Secde Ayetleri”, 72.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 1/420.

yerine getirmektir. Ayetlerin dış bağlamıyla ilgili olarak ilk husus bütün ayetlerin Mekkî olduğudur. İkinci husus ise ayetlerin sebep-i nüzûlüne dair -Vâhidî (ö. 468/1076), Süyûtî (ö. 911/1505) eserleri de dahil- kaynaklarda herhangi sahih bir nakle ulaşamadık. Bu sebeple ilgili ayetlerin dış bağlamının Mekkî oluşu özelindeki değerlendirmemizde bu ayetlerin; itikâdî vurgularıyla öne çıkan Mekke döneminde inmesi tevhidin öncelendiğini ve inancın teşekkülünde secdenin de önemli olduğunu göstermektedir.

2.2. Allah'a Secde Edilmesinin Emredilmesi

Hacc 22/77, Fussilet 41/37, Necm 53/62 ve 'Alak, 96/19. ayetlerde insanlara ve iman edenlere Allah'a secde etmesini emreden ifadeler yer almaktadır. Bu ayetlerde tilavet secdesini gerektiren lafızlar emir kipiyle gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hacc 22/77. ayet sadece Şâfî mezhebine göre tilavet secdesini gerektirmektedir. Bu dört ayetin meal ve açıklamaları ise şöyledir:

Hacc 22/77'de: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*. “Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın, rabbiniğe ibadet edin, dünya ve âhiret için faydalı işler yapın ki kurtuluşa eresiniz.” buyrulmaktadır.

Hac sûresi hakkında farklı görüşler olmakla birlikte üç ayeti hariç sûrenin Mekkî olduğunu,⁴¹ sûrenin başında insanın yaratılış gayesine uygun hareket etmesinin tavsiye edildiğini, Allah'ın kudretinin tecellisi olarak kıyametin ele alındığını ve insanın yaratılış evrelerinin anlatıldığını ifade etmiştik. Şâfî mezhebine göre tilavet secdesi olarak kabul edilen bu ayetten önce (65. ayetten itibaren) insanları düşündürecek olgu ve olaylar anlatılarak tevhide ve ahiret inancına vurgu yapılmaktadır. 73. ayette ise Allah'ın kudreti, bir sinek misaliyle anlatılmakta ve ardından Allah'ın sonsuz güç ve kudret sahibi olduğu, her şeyin O'na döndürüleceği anlatılmaktadır. Secde ayetinde ise müminlere “Ey iman edenler!” şeklinde özel bir şekilde hitapla Allah'a önce rükûnun sonra secdenin ve sonrasında da kulluğun emredilmesiyle buradaki secde emrinin “namazdaki secde” anlamına geldiği kabul edilmektedir.⁴² Bu sebeple Hanefî ve Hanbelî

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 7/387; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 839; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 14/306; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/191; Ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azîm*, 1/5.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 7/445-446; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 857.

mezhebince kabul gören görüşün ayetin iç bağlamına daha uygun olduğunu, söylemek mümkündür.

Fussilet 41/37 ayette: (وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ) (وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ). “Gece ve gündüz, güneş ve ay O’nun işaretlerindedir. Eğer gerçekten Allah’a tapıyorsanız güneşe de aya da secde etmeyin, onları yaratan Allah’a secde edin.” buyrulmaktadır.

Mekkî bir sûre olan Fussilet sûresinin⁴³ ilk ayetlerinde; Kur’an’ın uydurulmadığı, Allah tarafından gönderildiği, inat ve kibirleri sebebiyle şirk koşanların -Âd ve Semûd kavimlerinin örneği üzerinden- cezaya çarpılacağı, inananların mükafatlandırılacağı ve müşriklerin “Bu Kur’an’ı dinlemeyin”⁴⁴ dedikleri anlatılmaktadır. Devamında da iyilikle kötülüğün bir tutulamayacağı ifade edildikten sonra toplumsal barışın temel ilkeleri ortaya konur. Secde ayetinin hemen öncesinde ise iyiliğin ön planda tutulmasının gerektiği ve sabrın tavsiyesi vardır. İç bağlamı itibarıyla bu ayette geçen secde emrinden kastın “Şirke düşmeyin, yalnızca Allah’a iman edin ve sadece O’na kul olun” anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ayet, bazı müşriklerce secde edilen güneş ve ayın yaratıcısının Allah olduğunu hatırlatmakta ve bu sebeple secdeye layık yegâne ilahın Allah olduğunu bildirmektedir.

Necm 53/62. Ayette ise: (فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَعَبُدُوا). “Haydi artık Allah için secdeye kapanıp kulluk ediniz.” buyrulmaktadır.

Necm sûresi Mekkî sûrelere aittir.⁴⁵ Secde ayeti ise sûrenin son ayetidir. Sûreyi baştan sona tasnif ettiğimizde doğrudan tevhid-nübüvvet ve meadla irtibatlı bir şekilde üç kısımda ele alabiliriz. İlk 18 ayette nübüvvetin, 19-26. ayetler arasında tevhidin inşasının ve son kısımda da ahiretin, hesap gününün vurgulandığı görülmektedir. Son ayetlerde özellikle Kur’an’ın vahiy ürünü olduğuna vurgu yapılarak müşrikler uyarılmıştır. Nihâi olarak sûre müşrikleri putlara değil Allah’a secde etmeye davet ederek bitmektedir.

Sûrenin geneline baktığımızda iç bağlamının tamamen Mekkî sûre özellikleriyle örülü olduğu görülmektedir. Buradaki bağlamdan da anlaşılacağı üzere secde emri, Allah’tan sakınmak ve O’na teslim olmak

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1207.

⁴⁴ Fussilet 41/26

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1327; Begavî, *Me‘âlimü’l-tenzîl*, 4/261.

anlamındadır.⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî bu ayetteki secdeyi isteyerek yapılan secde kategorisinde değerlendirip boyun eğme (Allah'a kul olma) anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁷ Mâtürîdî ise bu ayetteki secdeyi hadislerle açıklamış ve onun bu açıklamasıyla boyun eğmenin tilavet secdesiyle olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

'Alak 96/19. ayette: (كَأَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ). “Sakın onun isteğine uyma! Secdeye kapan ve Allah'a yakınlaş.” buyrulmaktadır.

Mekkî bir sûre olan 'Alak sûresi,⁴⁹ iki bölüm halinde değerlendirmemiz mümkündür. Âişe'den gelen rivayetlere göre surenin ilk beş ayeti -Buhârî ile Müslim'de geçen rivayetlerden de anlaşılacağı üzere- Hz. Peygamber Hira mağarasındayken nâzil olmuştur.⁵⁰ Daha sonraki ayetlerin ise Ebû Cehil hakkında nâzil olduğu nakledilmektedir.⁵¹ Secde ayeti olan son ayetteki “Kellâ/Hayır” kısmının Ebu Cehil için bir engelleme olduğu⁵², “Sakın onun isteğine uyma!” ile Ebû Cehil'in isteklerinin kastedildiği, “Secdeye kapan ve Allah'a yakınlaş.” kısmının ise doğrudan Hz. Peygamberle ilgili olduğu ifade edilmektedir.⁵³ Kısa sûrelerden olan 'Alak sûresi'nin iç bağlamından anlaşılacağı üzere ana eksenini müşriklere uymama ve şirkten uzak olma üzerinedir. Surenin sonunda gelen secde emrinin de Hz. Peygamber'in müşriklere olmamasının bir göstergesi olarak emredildiği görülmektedir.

Secde ayetleri olarak kabul edilen ayetlerde Allah'a secde edilmesinin gerekliliği, kullanılan emir sığasıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü emir kipi, muhataptan bir şeyin yapılmasının istendiği kalıptır. Secdenin bu

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 9/439-440.

⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an*, 167.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 9/439-440.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1509; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/657.

⁵⁰ Buhârî, “Bed'ü'l-vaḥy”, 3; Müslim, “Îmân”, 252.

⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şakîr (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 24/523; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, thk. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezu lî'l-Bühûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), 15/527-52; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *Esbâbü'n-nüẓûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts), 339.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1511.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 10/580-582.

ayetlerde emir kipiyle gelmiş olması ilk olarak secde etmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Bununla birlikte bu ayetlerde kafirlerin güneş ve ay gibi varlıklara secde ettiklerinin anlatılması ve bunun şirk olduğu vurgulanması ayetlerde geçen “secde edin” emrinin tevhid inancına yönelin bağlamında olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Tilavet secdesinin gerekliliğinin emir sıgasıyla geldiği bu ayetlerin tamamı Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Mekkî sûreler ise itikâdî yönü ağır basan konulara sahiptir. 'Alak sûresi'nin dış bağlamıyla ilişkili sebep-i nüzûl rivayetini de göz önüne alırsak; bu ayette müşriklerden uzak durmanın tavsiye edildiği, onların sözlerinin dinlenilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Sonuç itibarıyla emir sıgasıyla gelen secde etme emrinde “Allah'a boyun eğmenin ve ona şirk koşmamanın gerekliliği” anlamı öne çıkmaktadır.

2.3. Peygamberler ve İman Edenlerin Secde Etmesinin Haber Verilmesi

İsrâ 17/107, Meryem 19/58, Secde 32/15 ve Sâd 38/24 peygamberlerin ve iman edenlerin Allah'a secde ettiklerinin haber verildiği ayetlerdir. Tilavet secdesi gerektiren bu dört ayette, Hz Peygamber'den önce gönderilen peygamberlerin ve ona iman ederek onunla birlikte Allah'a secde edenlerin durumları anlatılmaktadır.

İsrâ 17/107. ayette: (*قُلْ آمِنُوا بِيْهٖٓ اَوْ لَا تُؤْمِنُوْا اِنَّ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖٓ اِذَا يُتْلٰٓى عَلَيْهِمْ يَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا*). “*De ki: Siz ona inanın veya inanmayın, şu bir gerçektir ki, bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere (Hakk'ın kelâmı) okununca derhal yüzüstü secdeye kapanırlar.*” buyrulmaktadır.

Mekkî sûreler arasında yer alan İsrâ sûresi,⁵⁴ Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksa'ya yapmış olduğu gece yolculuğundan bahsetmektedir. Allah'ı tesbih ile başlayan sûre, ilk olarak İsrâiloğullarını ve onlara gönderilen peygamberleri konu edinmektedir. Sonrasında ana-babaya iyi davranma, akraba ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme, sosyal alanda ifrat ve tefritten kaçınma gibi toplumsan ahlak ilkelerine değinilmektedir. Devamında tevhide vurgu yapılan sûrede, İblis'in Âdem'e secde etmekten imtina etmesi anlatılmaktadır. Sûrenin sonunda ise Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceği vurgulanmış ve ilim sahibi kimselerin Allah'ın ayetleri okunduğunda haşyetle secde ettikleri belirtilmiştir.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 7/3; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 709; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/634; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/563

Secde ayetinin öncesinde ise Hz. Musa ile İsrâiloğullarının arasındaki ilişkiler aktarılmakta ve İsrâiloğullarının Firavun'un zulmünden kurtuluşu anlatılmaktadır. Firavun'un zulmü ve azgınlığı sebebiyle helakının ayetlerde bildirilmesi, Medine Yahudilerine bir uyarı niteliğindedir. Çünkü atalarının yaşadığı durumların Kur'an'da haber verilmesi, Kur'an'ın Allah tarafından gönderilen bir kitap olduğunu belgelediği gibi Firavun'un helakının anlatılmasıyla da Mekke müşrikleri uyarılmaktadır. Secde ayetinin başında gelen “*Siz ona inanın veya inanmayın*” ifadesinin, “muhatapı küçümsemeye, önemsememeye” yönelik bir üslup olduğunu dile getirenler olsa da⁵⁵ biz bunun Maturidi'nin de vurguladığı gibi “dilediğinizi yapın” anlamında bir tehdit olduğu kanaatindeyiz.⁵⁶ Çünkü bu ayetle Mekke müşrikleri uyarılarak tehdit edilmiş ve Allah'a secde etmeleri emredilmiştir.⁵⁷ Ayette geçen secdenin “inkârdan vaz geçmek, iman etmek, inanmak.” anlamlarına geldiği dile getiren müfessirlerimiz⁵⁸ olmakla birlikte Mâtürîdî'nin şu görüşü dikkate değerdir: “Buradaki secde; temsîlî secde olmaya, işittiğine boyun eğmeye, ona karşı alçak ve zelil olduğunu kabul etme anlamını da barındırmaktadır”⁵⁹. Secde ayetinden sonraki ayetin (سُبْحَانَ) “Allah'ı tenzih” ile devam etmesi Allah'ın karşısında kulun kendisini aciz ve O'na muhtaç görmesini de gerektirmektedir.

Meryem 19/58. ayette: (أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ (حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا (وَبُكِّيًّا). “İşte bunlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu, Adem'in soyundan gelen peygamberler; Nûh ile birlikte (gemide) taşıdıklarımız, İbrâhim ve İsrâil'in (Ya'kub) soyundan gelenler ve doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kaldığımız kimselerden olup, kendilerine Rahmân'ın ayetleri okunduğunda ağlayarak ve secde ederek yere kapanırlar.” buyrulmaktadır.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 738.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 7/126; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2013), 2/282.

⁵⁷ Aydın, “Muhtevâ ve Üslup Açısından Kur'an'da Secde Ayetleri”, 69.

⁵⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/709-710; ;

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 7/127.

Meryem sûresi Mekkî bir sûredir.⁶⁰ Peygamberden Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahya ve Hz. İbrahim'in kıssası ile başlayan sûrenin devamındaki ayetlerde Hz. İdris'ten ve sonraki bazı peygamberlerin yaşadığı olaylardan bahsedilmektedir. Daha sonra Hz. İsa ve Hz. Meryem kıssasına değinilerek bu kıssalar üzerinden inananlara öğütler verilmektedir. Secde ayetinden önce ise Hz. İdris'in anılması gerektiği çünkü onun özü-sözü bir kimse olduğu hatırlatılmaktadır.

Secde ayetinde; Hz. Nûh ve beraberindekilerin, Hz. İbrâhim ve Hz. Ya'kub'un soyundan gelenlerin Rahmân'ın ayetleri okunduğunda ağlayarak ve secde ederek yere kapandıkları anlatılmaktadır. Ayette, secde ederek yere kapananlar ile Ehl-i Kitap'ın müminlerinden Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının kastedildiği ifade edilmiştir.⁶¹ Sûrede anlatılan kıssalara kıyasla bu anlamın olma ihtimali olmakla birlikte -kinâye yoluyla namaz secdesinin kastedildiğini dile getirenler de olmuştur.⁶²

Secde 32/15. Ayette ise: (*إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا حَمُوا سَجْدًا وَسَبَّحُوا*) (*بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ*). “Ayetlerimize yürekte inananlar ancak o kimselerdir ki, bunlarla kendilerine öğüt verildiğinde büyüklük taslamadan secdeye kapanırlar ve rablerini hamd ile tesbih ederler.” buyrulmaktadır.

Secde sûresi Mekkî sûrelerden⁶³ olup ilk ayetlerinde Kur'an'ın insanları uyarmak için gönderilmiş bir kitap olduğu, insanı çamurdan yaratan Allah'ın tek olduğu, insanların O'ndan başka yardımcısı ve dostunun olmadığı anlatılmakta ve buna rağmen şükreden insanların az olduğu belirtilmektedir. Devamında âhîret hayatını inkâr edenlerin karşılaşacakları durumlar anlatılarak Allah'a inananlara da temas edilmiş ve Allah'ın ayetleri hatırlatıldığında kibre kapılmadan secdeye varanların kavuşacağı nimetler anlatılmıştır.

Ayetin iç bağlamından dolayı secde ayetinde zikredilen secde şeklinin imânın, dil ve bedenle birlikte gösterilen bir eylem olduğunu dile getiren müfessirlerimiz bulunmaktadır.⁶⁴ Ayrıca secde edenin psikolojik

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 7/218; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 766; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/70; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/26.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 7/245-246.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ebli's-sünne*, 7/246.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1041.

⁶⁴ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 21/227-228.

yönüne vurgunun da olduğu ayette, kibrin secde halinde olmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte ayette yapılması istenilen secdenin, sadece iman etme ile değil gelen vahyin öğüt olarak kabullenilmesiyle yani amelle de yapılması gerektiği bildirilmektedir.

Sâd 38/24. ayette: (قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ) لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ (وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ). “Dâvûd şöyle dedi: “Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir. Zaten aralarında ortaklık ilişkileri bulunanların çoğu birbirine haksızlık ederler; yalnız iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapmakta olanlar böyle değildir; ama onlar da o kadar az ki!” Dâvûd (böyle bir temsil ile) kendisini smadığımızı anladı. Bunun üzerine rabbinden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütünüyle O’na yöneldi.” buyrulmaktadır.

Mekkî bir sûre olan Sâd sûresindeki⁶⁵ secde ayeti sûrenin başlarında (24. ayette) yer almaktadır. Bu ayetten önce sûrede Allah’a inanmayanların; Hz. Peygamber’in sihirbaz ve yalancı olduğunu ve tek bir Tanrı’nın olduğunu söylemesinin bir iddia olduğunu söyledikleri anlatılmaktadır. Akabinde inanmayanlar, bu tutumları sebebiyle eleştirilmekte ve daha önce kendi peygamberlerine karşı bunun gibi tepkiler gösteren ümmetlerin helâk olduğu örneklerle bildirilmektedir. Daha sonra ise Hz. Peygamber’e sabır tavsiye edilerek Hz. Dâvûd’un başından geçen iki kişinin davasının konu edildiği kıssa anlatılmaktadır. Secde ayeti de tam bu kıssanın içindeki bir ayette yer almaktadır.

Bağlamı itibariyle secde ayeti, Hz. Peygamber’in teselli edildiği bir kıssada yer almaktadır. Bu kıssada imtihan edildiğini anlayan Hz. Dâvûd’un, bağışlanmak için secde ettiği aktarılmaktadır. Ancak bu ayetteki secdeyi gerektiren lafız, diğer ayetlerdeki gibi s-c-d fiil kökünden değil “eğilme, rukû’ etme” anlamındaki⁶⁶ r-k-‘a kökünden türeyen “râki’an” kelimesidir. Neseî’ye göre ayetteki “râki’an” kelimesinde, namazdaki rukûnun niyet edildiğinde secde yerine geçeceğine dair bir delil vardır.⁶⁷ Zemahşerî ise Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) tilavet secdesindeki rukûnun secde yerine geçeceğine dair görüşünü nakleder.⁶⁸ Ayette geçen “râki’an”

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1145; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 3/708.

⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü el-fâzi’l-Kur’an*, 364.

⁶⁷ Neseî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-tenzîl*, 3/152.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1153.

kelimesindeki rukûnun, namaz kılma anlamını taşıdığını ve bu sebeple bir rivayete göre iki rekat diğer bir rivayete göre ise kırk gece namaz kıldığı nakledilmektedir.⁶⁹ Yine Allah'ın s-c-d fiilini değil de r-k-'a kökünden bir kelimeyi kullanma sebebinin ikisinin de “eğilmek” anlamında olduğu hususu dile getirilmektedir.⁷⁰ Bazı çalışmalarda Hz. Dâvûd'un zamanında secde ile yapılan bir ibadet olmadığını dile getirenler⁷¹ olmakla birlikte biz bu rivayetlere ulaşamadık. Sonuç olarak ayetin iç bağlamıyla ilgili bu bilgiler ışığında ayetteki secde ile “tevbeyi ifade eden” bir tavır resmedilmektedir.⁷²

Başlığımız altında incelediğimiz ayetleri genel olarak ele aldığımızda ayetlerin iç bağlamında dikkati çeken hususlardan ilki; “secde” ile “harra” (حَرَّ) kelimesinin birlikte zikredilmesidir. “Harra” (حَرَّ) fiili “duyulabilecek şekilde ses çıkararak düşme”yi ifade etmektedir. Nitekim “harir” kelimesi de gökten aşağı düşen su, rüzgar vb. gök nesnelерinin çıkardığı sese verilen isimdir.⁷³ Ayetlerde geçen “harra” kelimesinin secde ile iltisaklı olarak gelmesi ise inananların, secdedeyken veya secdeye giderken çıkardıkları sesi yani tesbihlerinin ve zikirlerinin dillerinde olduğunu ifade etmektedir. İkinci husus ise ayetlerde kullanılan üslûbun özelliğidir. Zira tilavet secdesini gerekli kılan secde, bu ayetlerde haber kipiyle gelmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki belagatta haber cümlesi bazı durumlarda inşâ ve talep anlamında kullanılır. Bu sebeple yukarıda bahsettiğimiz ayetlerdeki haber kipi olarak gelen secdeler, sadece ihbarî bir durumu değil aynı zamanda muhatabın da secde etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

2.4. Kâfirlerin Allah'a Secde Etmediklerinin Bildirilmesi

Secde ayeti olarak kabul edilen üç yerde -Furkan 25/60, Neml 27/25 ve İnşikâk 84/21 ayetlerde- kâfirlerin, Allah'a secde etmedikleri ve saygı duymadıkları bildirilmektedir.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1153; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tenîl*, 3/152.

⁷⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/722.

⁷¹ Aydın, “Muhtevâ ve Üslup Açısından Kur'an'da Secde Ayetleri”, 75.

⁷² Ancak ayette secdeye kapanması sebebiyle Hz. Dâvûd'un hata ettiği anlaşılmalıdır. Zira kıssanın başında sonunda da övüldüğü gibi kıssanın arka planında anlatılan Tevrat kaynaklı isrâiliyyata itibar edilmemelidir. Bk: M. Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 4/320.

⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü l-fâzi'l-Kur'an*, 277.

Furkan 25/60 ayette: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا) (وَإِذَا هُمْ نُفُورًا) “Onlara, “Rahmân’a secde edin” denildiğinde, “Rahmân da neymiş! Biz, senin istediğin şeye secde eder miyiz?” derler ve bu istek onları baktan daha da uzaklaştırır.” buyrulmaktadır.

Mekkî bir sûre olan Furkan sûresi,⁷⁴ isminden de anlaşılacağı üzere hak ile batılın ayrıştırılması yani sûrede inanmayanların düştükleri yanlış zihinsel çıkarımlar ortaya konulmuş ve bunların farkına varmaları için kendilerine akli ve kevnî mucizeler gösterilmiştir. Secde ayetinin iç bağlamına baktığımızda ayetten önce Cenab-ı Allah’ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını dile getirmiş ve devamındaki secde ayetinin başında “Onlara, “Rahmân’a secde edin” denildiğinde, “Rahmân da neymiş!” diye inanmayanların bir sorusu yer almıştır. İnanmayanların bu şekilde bir soru sormasını müfessirler; onların Allah’ı tanımıyor olmalarından ya da “rahmân” kelimesinin anlamını bilmediklerinden kaynaklanmış olabileceğini dile getirirler.⁷⁵ Bağlamı itibariyle “rahmân” kelimesiyle gökleri ve yeri altı günde yaratan ile bağının kurulmaması bu soruyu gerekli kılmış olabilir. Bununla birlikte Zemahşerî, dönemin Arapları arasında “rahîm, rahûm ve râhim” kelimelerinin henüz kullanılmadığını dile getirmektedir.⁷⁶ İbn Kesîr ise “Rahmân da neymiş!” diye inanmayanların sorusunu, Hudeybiye’deki itirazları gibi inkarî manada olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Sonuç olarak inanmayanlar tarafından sorulan “rahmân” kelimesinin anlamı, inkarî bir tarafı olmakla birlikte mâhiyet sorgulaması olması da muhtemeldir. Sonuç olarak ayette geçen secdenin, Allah’ın kudreti karşısında acziyetin kabulü manasını taşıması muhtemeldir.

Neml 27/25 ayette: (أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ) (مَا تَخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ). “(Şeytan bunu) göklerde ve yerde gizli olanı açığa çıkaran, gizlediğimizi ve açıkladığımızı bilen Allah’a secde etmesinler, diye yapmış.” buyrulmaktadır.

Mekkî sûrelerden Neml sûresinin⁷⁸ ilk ayetlerinde Allah’a inanan ve gereklerini yapan kimselerin kurtuluşa erdikleri, aksini yapanların ise hüsrana uğrayacakları haber verilmektedir. Peygamber kıssalarının

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 904.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 8/37-39; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 920.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 920.

⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an’i’l-‘Azîm*, 10/317.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 951; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 3/385.

anlatıldığı sûrenin devamında ise Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman, Hz. Sâlih ve Hz. Lût'a değinilerek nübüvete (peygamberlere imana) vurgu yapılmaktadır. Ayetlerde anlatılan kıssalarda toplumların peygamberlerine olan kötü muameleleri dile getirilerek helak edildikleri haber verilmektedir. Secde ayetinin öncesinde şeytanın oyunu sebebiyle doğru yolu bulamayıp secde edenlerden bahsedilmekte ve bu durum Hz. Süleyman'a bir kuş tarafından haber verilmektedir. Secde ayetinde ise Allah'ın ilmine ve kudretine vurgu yapılarak şeytanın oyunu sebebiyle insanların bunu anlayamadığı ve aldandıkları bu sebeple secde etmedikleri anlatılmıştır. Sûrenin iç bağlamı itibariyle ayet; şeytana uymanın insanı Allah'a secde etmekten alıkoyacağını, Allah'ı hakkıyla tanıyamayacağını ve bu sebeple aldanabileceğini Hz. Süleyman kıssası üzerinden anlatmaktadır. Bu sebeple bağlamı itibariyle ayetin ifade ettiği secde; şeytana uymadığının, aldanmadığının ve Allah'ın ilmi ve kudreti karşısında secdeye gittiğinin bir göstergesi olmaktadır.

İnşikâk 84/21 ayette: (وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ). “Kendilerine Kur'an okunduğu zaman saygıyla yere kapanmıyorlar.” buyrulmaktadır.

Mekkî bir sûre olan İnşikâk sûresinde;⁷⁹ kıyamet sahnelerinden bahsedilerek insanın ibret alması istenmektedir. Çünkü devamında ayetlerde insana hitap edilerek amel defteri sağından verilenlerin hesaplarının kolay olacağı, fakat defteri arkadan verilenlerin ateşe atılacakları bildirilmektedir. Secde ayetinden önceki ayette ise neye güvenerek iman etmedikleri sorgulanmakta, Kur'an okunduğunda da secde etmemek sûretiyle saygısızlıkları haber verilmektedir. Zemahşerî ve Beyzâvî ayetin dış bağlamıyla ilgili sebep-i nüzûlü olarak; Hz. Peygamber'in bir gün 'Alak 96/19 ayeti okuduğunu ve sonrasında oradaki müminlerle birlikte secde ettiklerini ancak Kureyşli inanmayanların ellerini şaklatarak ıslık çaldıklarını aktarmaktadır.⁸⁰ Ayetin iç bağlamıyla ilgili olarak Mâtürîdî; buradaki secdenin namaz secdesi olmadığını, iman ve hidayete karşılık bu nimetin sahibine şükür sadedinde tilavet secdesi olduğunu dile getirmiştir.⁸¹

Kâfırların Allah'a secde etmediklerinin bildirilmesi başlığı altında incelediğimiz üç secde ayetinin Mekkî olduğunu görmekteyiz. Ayetlerde

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1483; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/591.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1484-1485; Beyzâvî, *Emvârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/582.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 10/478-479.

inkarları veya şeytana aldanmaları sebebiyle secde etmekten imtina eden gruplardan bahsedilmektedir. Bu üç ayetin; tevhid-şirk bağlamında olduğu, müminleri tevhide yöneltip yalnızca Allah'a secde etmeleri gerektiği, kafirlerin ise Allah'a şirk koşarak putlara secde ettikleri bildirilmektedir. Bu ayetlerde tilavet secdesinin kabul sebebi ise müminin kendisini secde etmeyen bu müşrik gruplardan arındırarak imanının, tevhid inancının tecellisi olarak secde etmesi gerekmektedir.

Sonuç

Kur'an, bizler için dünyevî ve uhrevî açıdan rehberdir. O'nun okunması sadece bir ibadet değil aynı zamanda derin bir manevi etkileşim ve anlayışın ifadesidir. Tilavet de Kuran'ın okunması sırasında gerçekleştirilen bir eylem olup hem okuyanın hem de dinleyenin manevi deneyimini derinleştiren unsurlardandır. Tilavet secdesinin de Kuran'ın okunması ve dinlenmesinin önemli bir parçası olarak ibadet hayatımızda yeri vardır. Tilavet edilmesi veya dinlenmesi sebebiyle secde edilmesi, Kur'an'ın literal olarak kutsallığını vurgulamanın yanı sıra okuyan veya dinleyen kişinin manevî huzurunu derinleştirir. Çünkü Secde; kulun Allah'a en yakın olduğu yer olup Allah'a olan muhabbetinin en belirgin göstergesi, kendisine sayısız nimetler veren Rabbinin huzurunda haşyet ve samimiyetle boynunu bükmesi, Allah'a muhtaç olduğu hissiyle acizyetinin ifadesi ve Allah'a secde etmekten kaçınan şeytanın taraftarı olmadığının göstergesidir.

Tilavet secdesiyle ilgili ayetlerin bağlamı, Kur'an'ın sadece okunması değil aynı zamanda anlaşılması ve ayetlerin içselleştirilmesi açısından önemlidir. Allah'ın huzurunda secde etmenin mâhiyetini anlayarak secde etmek, kulluğun da şuuruna ulaştıracaktır. Bu sebeple tilavet secdesi, Kur'an'ın anlamını derinlemesine kavramak ve Allah'la ruhsal bağını güçlendirmek isteyen bizler için önemli bir araçtır.

Secde ayetlerini bir bütün olarak incelediğimizde, bağlamı açısından bunların dört kategoride ele alınması uygun görülmüştür. Çünkü ayetlerinin özellikle iç bağlamı, konunun bu şekilde tasnifini gerektirmektedir. Muhatap ve konusu açısından Kur'an'daki secde ayetleri şu şekilde tasnif edilmiştir; Kâinattaki varlıkların secde etmesi başlığı altında A'râf 7/206, Ra'd 13/15, Nahl 16/49 ve Hacc 22/18. ayetleri; Allah'a secde edilmesinin emredilmesi başlığı altında Hacc 22/77, Fussilet 41/37, Necm 53/62 ve 'Alak, 96/19. ayetleri, peygamberler ve iman edenlerin secde etmesinin haber verilmesi başlığı altında İsrâ 17/107,

Meryem 19/58, Secde 32/15 ve Sâd 38/24. ayetleri, kâfirlerin Allah'a secde etmediklerinin bildirilmesi başlığı altında ise Furkan 25/60, Neml 27/25 ve İnşikâk 84/21. ayetleri gruplandırılmıştır.

Secde ayetlerinin bağlamına baktığımızda bu ayetlerin tamamının Mekki sûrelerde yer alması dikkatimizi çeken ilk husus olmuştur. Zira Mekke döneminde inen ayetlerin öncelikle zihinlerde tevhidin inşasını amaçladığı bir gerçektir. Bu sebeple tilavet secdelerini de bu üst amaç altında düşündüğümüzde, Allah'ın huzurunda yalnız O'na secde etmenin bilincinde olmak gerekmektedir. Tilavet secdesinin gerekli olduğu ayetlerde dikkatimizi çeken bir diğer husus ise bu ayetlerin çoğunda "büyüklük taslamadan ve kibre kapılmadan" yapılan bir secdeye vurgu vardır. Bu da kibri sebebiyle Hz. Âdem'e (Allah'ın kudretine) secde etmekten imtinâ eden şeytanın ruh halinin, secde etme esnasında kulda bulunmamasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü burada secde kul için; şeytanın, secde etmeyerek başını çektiği gruptan olmadığına bir göstergesidir. Yine bu ayetlerdeki secde -Mekke müşriklerinin putlara secde etmesinin aksine- yalnızca Allah'a yapılan secdeyi yani tevhidi simgelemektedir.

Sonuç olarak secde ayetlerini okuma veya dinleme sebebiyle yapılan tilavet secdesi, kulun; kâinattaki varlıkların secde ettiği gibi secde ettiğinin, Allah'ın emrine uyarak huzuruna çıktığının, geçmiş peygamberler ve iman edenlerin cemaatine dahil olarak onlarla birlikte secde ettiğinin ve Allah'a secde etmeyen kâfirlerin safında olmayıp karşısında yer aldığının en belirgin göstergesidir.

Kaynakça

- Arslan, Adem. “Tilavet Secdesinin Fikhî Yönden Değerlendirilmesi”, *Geçmişten Günümüze Kur’an Eksenli Bazı Tartışmalar*, ed. Murat Akın, Recep Çetintaş. 311-336. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Aydın, Halil İbrahim. “Muhtevâ ve Üslup Açısından Kur’an’da Secde Ayetleri”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2023), 60-86.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Me‘âlimü’t-tenzîl*. 4 Cilt. Kahire: ed-Dâru’l-Âlemiyye, 2016.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-sabîh*. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1434.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu’l-kenâ‘ ‘an metni’l-İknâ‘*. Riyad: Mektebetu’n-Nasr el-Hadise, 1388.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü’l-Kur’ani’l-Hakîm*. Mağrib: Dâru’l-Beyda‘, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur’an’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Çakır, Numan. *Kur’an-ı Kerim’de Secde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu’l-Hak*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ meżâyê’l-Kur’an’i’l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabiyye, t.y.
- Erbaş, Muammer. “Kur’an’ın Mânâ Boyutu Işığında Kur’an Okuma’nın Anlamı”, *Marife Bilimsel Birikim* 1 (Bahar 2007), 7-42.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu’l-Kadîr*. Dımeşk: Daru İbn Kesir, 1414.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2015.

- Gökkır, Necmettin. “Tefsir Usulünde Lafız-Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, *Tarihîten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Necmettin Gökkır vd. 333-344. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Hâfız Mehmet Nûri, *Suallî ve Cevaplı Tecvîd*. Dersaadet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1331/1912.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2005.
- Hatim, Rızgar Abdulqader. *Kur'an'da Secde Ayetleri (Betimsel ve Analitik Bir Çalışma)*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz. *el-İşâre ile'l-Îcâz fî ba'zî envâ'i'l-mecâz*. İstanbul: Mabaai-Âmire, 1895.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-'Azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Rüşd, el-Kurtubî Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredâtü elfâzî'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2014.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-fikih'l-Hanefî*. thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyda. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'ü-lî-ahkâmî'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ebli's-sünne*. 10 Cilt. thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2005.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İbtiyâr lî ta'lîl'l-muhtar*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-sabîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut, Dâru'l-İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, t.y.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2013.
- Solmaz, Mekkî. "Rükû ve Secdenin Kur'an'daki Semantiği", *Kesit Akademi Dergisi* 8, 380-404.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürü'l-mensûr*. 17 Cilt. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu li'l-Bühûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- Şâtîbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakat*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Şimşek, M. Said. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâbü'n-nüszûl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 9 Cilt. Ankara: Birleşik Yayıncılık, t.y.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 89-122.

SEKR-SAHV EKSENİNDE SÛFÎ İHTİLAFLARI: 3-4/9-10. YÜZYILLAR*

Mehmet UYAR**

ÖZ

Bilindiği gibi tasavvuf düşüncesinin oluşumunda farklı âmillerin tesiri söz konusudur. Dini, siyasi, sosyal âmillere gibi sûfîlerin söz, davranış ve çabaları da bu sürecin temel dinamiklerinden biridir. Dolayısıyla sûfîlerin tasavvuf düşüncesine etki biçimleri çeşitli başlıklar altında incelenebilir. Bazen bir risâle yazarak, bazen bir kavram kullanarak veya kimi mürid kitlelerine önderlik ederek vs. pek çok sûfî yoğun bir fikir inşasının içinde yer almıştır. Elbette bu süreç sûfîler arasında ciddi bir iletişim ağının oluşmasına sebep olmuştur. İşte bu iletişim ağına baktığımızda sûfîlerin ihtilafa düştükleri sahnelere denk geliriz. İhtilaf sebepleri hayli fazla olmakla birlikte bu çalışmada sekr-sahv merkezli yaklaşımlar ekseninde cereyan eden ihtilaf ele alınmıştır. Eldeki rivâyetler, sekr/sahv konusunda sûfîlerin temelde üç gerekçe ile ihtilafa düştüklerini göstermektedir: Sekr hâlinin şeriata muhalif sonuçları, sekr/sahvın usul olarak kabul görmeyişi ve sûfîler arası makâm farkından kaynaklı ihtilaf. Verdiğimiz örnekler çerçevesinde ulaştığımız tespitler kesinlik arz etmemekle birlikte, tasavvuf düşüncesinin oluşumunda sûfîler arası ihtilaf dikkat çekebilecek amaçlıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfî, İhtilaf, Sekr, Sahv.

SÛFÎ CONTROVERSIES IN THE CONTEXT OF SAKR AND SAHW: 3/9-
4/10. CENTURIES

ABSTRACT

As it is known, there are many factors that contribute to the formation of sufi thought. In addition to religious, political and social factors, sufis' discourse, experience and theoretical efforts are one of the cornerstones of this process. Therefore, the ways in which sufis contributed to the tasawwuf thought can be examined under various headings. Some by writing a risâlat, some by using a concept for the first time or by leading the groups of murîds (disciples), etc. many

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, email: uyarmehmet77@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1596-9458>

Makalenin Gönderilme Tarihi : 09.03.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 07.06.2024

sufis have took part in this intense wisdom construction. Naturally, a considerable communication network has emerged among sufis during this construction period. When we look closely at this communication network, we encounter events and ideas with which sufis are in controversy. Although there are different discussion topics among sufis, in this study, the disputes that have arisen on the axis of sakr-sahw centered approaches are studied. The narrations (riwāyat) we have show that sufis disagree on the issue of sakr/sahw for three basic reasons: The consequences of the situation of sakr against the shari'at, the non-acceptance of sakr/sahw as a method (usūl), and the controversy arising from the difference in makām among sufis. Although the conclusions reached on the context of the examples we have mentioned are not definitive, we aim to draw attention to the controversies between sufis in the formation of tasawwuf.

Keywords: Tasawwuf, Sūfî, Controversy, Sakr (Spiritual) Drunken, Sahw (Sober).

Giriş

Tasavvuf ilmi yüzyıllara sirayet eden bir oluşum sürecinden geçmiştir ve bu süreç bitmiş değildir. Bugün tasavvufun temel eserlerinde anlamsal zeminini bulmuş şekilde gördüğümüz kavram yahut fikirler, o eserdeki kıvamını buluncaya kadar pek çok ismin zihnine uğramış, farklı coğrafyalarda anlamsal derinlikler kazanmış, bir bakıma tasavvuf imece usulü ile oluşumunu sürdürmüştür. Bazı isimler bir kavramı ilk kez kullanarak, bazıları bir kavramın manevî boyutuna işaret ederek, bazıları bir davranışı ile bir ekol oluşturarak vb. büyük yapıya bir tuğla koymuşlardır. Takdir edilecektir ki bu süreçte sūfîler birbirleriyle sıkı iletişim halindedirler. Aralarında bazen hoca-talebe, bazen arkadaşlık ilişkisi vardır. Dolayısıyla fikirler ve kavramlar sūfîler arasında oldukça işlektir ve bu anlamda tasavvuf dünyasındaki bilgi akışı dikkat çekicidir. Böylece bir fikir neşet ettiği topraklarla sınırlı kalmamış, başka coğrafyalarda da taraftarlar bulmuştur. Ne Bâyezid-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) fikirleri Bistâm'la, ne Hamdûn el-Kassâr'ın (ö. 271/884) melâmet anlayışı Nişabur'la, ne de Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tesirleri Bağdat'la vb. sınırlı kalmıştır.¹

Fakat belirttiğimiz üzere bir ilmin inşası uzun bir süreçtir ve bu süreçte ittifaklar olduğu gibi ihtilaflar da vardır. Gördüğümüz kadarıyla pek

¹ Hücûvî'nin tasavvufî fırkaları anlattığı pasajlar, anlamsal muhtevası yanında sūfîler arasındaki bilgi akışını derli toplu olarak görmek açısından ilginç ve çok değerli bilgiler içermektedir. Ve bu pasajlarda çok sayıda ihtilaf sahnesi bulunmaktadır. Krş. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücûvî, *Keşfü'l-Mabûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 237-327.

çok farklı konularda yaşanan ihtilafların tarihçesi erken dönemlere kadar uzanmaktadır. Söz gelimi İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778) ile Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) arasında zühd konusunda bir anlaşmazlık yaşanmıştır. Rivâyete göre Edhem, Şakîk el-Belhî'ye yolunun veya usulünün ne olduğunu sormuş, Şakîk'in bulunca şükreden bulmayınca sabreden anlayışına karşı "Bunu bizim Belh'in köpekleri de yapıyor." diyerek bir reddiyede bulunmuştur.² Yine Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) ile Şâh el-Kirmânî (ö. 276/889) fakr-gınâ, havf-recâ konusunda ihtilafa düşmüş,³ Bistâmî, Şakîk el-Belhî'yi tevekkül konusunda sert bir şekilde eleştirmiştir.⁴ Örnekler çoktur ve kanaatimize göre ihtilafları daha geniş bir konu yelpazesinde ele alacak çalışmalar faydalı olacaktır.

Bizim odaklandığımız kavramlardan sekr, sözlükte bir şey yiyip içmekten kaynaklanan sarhoşluk, aklî melekenin geçici olarak yitirilmesi gibi anlamlara gelir. Bu durumda olanlara "sekrân", "sükrân", sarhoşluk hâline "sükr" denilir. Tasavvufta ise kalbine gelen vâridât/tecellînin kuvveti ile kulun gaybet, galebe hâline girmesi, eşyayı temyiz edemez durumda olması, kendinden geçmesi, kalbin vâridâttan kaynaklı galeyana gelmesi olarak anlam bulur. Sahv, tıpkı bulutların çekilerek gökyüzünün berrak haline dönmesi gibi kulun hissiyatına dönmesi, aklî melekesini tekrar kullanabilmesi ve eşyayı ayırt edecek duruma gelmesi, sarhoşluktan ayrılması, kendinde olması olarak özetlenebilir. Sûfiler genelde sekri sahvın takip ettiğini, tıpkı uyku ile yakaza yahut fenâ ve bekâda olduğu gibi ikisinin birlikte düşünülmesi gerektiğini söylerler.⁵ Fakat icracı olan sûfiler nazarında

² Abdullah Ensârî Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Muhammed Sürûr Mevlâî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 86; Hüseyin b. Nasr İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebrâr ve mebasinü'l-abyâr*, thk. Muhammed Edîb (Dârü'l-Bârûdî: Devletü'l-İmârâti'l-Arabiyye, 2006), 2/182; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezâkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 231; İbn Mülakkın, *Tabakâtu'l-evliyâ*, thk. Nûreddin Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 9.

³ Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 236; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 197; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezâkireleri*, 436; Abdurrahman Câmî, *Nefabâtü'l-üns*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 216; İbn Mülakkın, *Tabakâtu'l-evliyâ*, 360; Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-diürrîyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, thk. Abdülhamîd Hamdân (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezher, ts.), 1/568.

⁴ Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezâkireleri*, 181.

⁵ Râgîb el-İsfahânî, *el-Müjfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2009), "Sekr", 416; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1984), "Sekr-Sahv", 14/352-353; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Istılabâtu's-sûfiyye*, thk. Abdü'l-Âl Şâhîn (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992), "Sekr-

durum her zaman böyle değildir. Zira birbirine zıt bu iki kavramın sûfiler tarafından kullanımı dahası bir meşrebe dönüşümü ile birlikte tartışmaların başladığını söyleyebiliriz.

Hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren sekr-sahv ikileminin sûfiler arasında tartışma konusu olan en önemli konulardan biri olduğu söylenebilir. Makalemizin sınırlarını aşan bu durumun sebepleri ayrıca tartışmaya muhtaçtır ama korku, hüznün ve amel ağırlıklı bir klasik zühd safhasından daha girift ve zor konuların hâkim olduğu, teorik yönü güçlü tasavvuf safhasına veya daha sade bir hayatı ve düşünce dünyası olan zâhidden, Allah aşkı, marifetullah, Allah'ta fenâ bulmak gibi amaçları olan sûfî karakterine geçiş ve geçişin oluşturduğu terminolojik ve fikrî ortam ilk elden akla gelen etkindir.⁶ Yahut bu geçişte etkili olan ve A. Schimmel'in, mutlak aşk anlayışıyla tasavvufa gerçek bâtinî rengini veren isim olarak zikrettiği Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801),⁷ Bâyezid-i Bistâmî, Yahyâ b. Muâz, Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimlerin öncülüğünde gündeme gelen yeni kavram ve konular, tartışmaların mahiyetine damga vurmuştur. Bu bağlamda Bistâm'dan yayılan fikirleri ile Bistâmî ve sadece Bağdat'ta değil geniş bir coğrafyada ağırlığı hissedilen Cüneyd'in sekr-sahv merkezli yaklaşımları dikkat çekici biçimde ön plana çıkmıştır.⁸ Böylece “sarhoşluk”, “kendinden geçme”, “galebe halinde olma” yolu olan sekr ile “ayıklık”, “kendinde ve temkinli olma” merkezli sahiv yolu tasavvufun iki sütunu haline gelmiş oluyordu. Gerçi Cüneyd'den sonraki dönemde sahiv ekolü büyük bir ağırlık kazanmıştır ama bahsi geçen zaman diliminde iki farklı

Sahv”, 355-357; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), “Sekr-Sahv”, 103-104; Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfiyye* (Beyrut: Dendele, 1981), “el-Vârid”, 1205-1206.

⁶ Reynold Alleyne Nicholson, *Tasavvufun menşei problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 43-49; Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi”, *Naẓariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 3-13; Ebu'l-Vefâ el-Guneymî et-Taftazânî, “Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci -Râbiatü'l-Adeviyye Örneği-”, çev. Ahmet Ögke, *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1 (2001), 107-114; Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2012), 463-464.

⁷ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018), 77.

⁸ Bu hususta Hücvîrî'nin tespit ve tasvirleri iki akımı derli toplu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 247-253.

tavrın tasavvuf bünyesinde neşet ettiğini görüyoruz. Abdullah Kartal aynı minvalde “iki kavramdan hareketle bütün tasavvufu iki ayrı ekole ayıran en önemli kavram çifti”nin sekr ve sahv olduğunu belirtir.⁹ Biz bu temelden hareketle makalemizi sekr-sahv tavrılarını benimseyen sûfiler arasında yaşanan ihtilaflar üzerine kurguluyoruz. Şüphesiz bu kavramların temel tasavvuf eserlerinde birer madde başlığı olarak karşılıkları, sözlüklerde izahları vardır ama tasavvuf düşüncesini daha iyi anlamak için arka plandaki sürecin detayları ile elde edilen bilgilerin farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi faydalı bir yöntem olacaktır. Nitekim Serrâc’ın *el-Lüma’i* başta olmak üzere dördüncü yüzyıldan itibaren kaleme alınan *et-Ta’arruf*, *Kâtu’l-kulûb*, *er-Risâle*, *Keşfü’l-mahcûb* gibi temel eserlerde -farklı yaklaşımlar içermekle birlikte- tasavvufun teorik yapısı büyük oranda ortaya konulmuştur. Şeriat-hakikat dengesini kurma, tasavvufa meşruiyet sağlama, eğri ile doğruyu ayırma gibi güçlü motivasyonları olduğundan bu eserlerde bir *orta yol* bulma, zıtlıkları ahenk içinde birleştirme, Bistâmî’nin, Ebû Bekr eş-Şiblî’nin (ö. 334/946) şatahâtı, Hallâc’ın sözleri, semâ’, sekr, cem’ gibi zorlu kavram veya ibarelerin şeriat düşüncesine uygun açıklamalarını yapma, bir nevi tasavvufun dine muvâfık olan hakikatini gösterme eğilimi belirgindir. H. B. Başer’in ifade ettiği gibi sûfî teorisyenler şeriat-hakikat ilişkisi söz konusu¹⁰ olunca tasavvufun Ehl-i sünnete uygun öğretisini inşa etmişler, aralarındaki görüş ayrılıkları ise nüanstan öteye geçmemiştir.¹¹ Hâsılı mutedil çizgiyi yakalamak, aşırılıklardan ve tartışmalardan arındırılmış,

⁹ Abdullah Kartal, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak İbnü’l-Arabî’nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 369.

¹⁰ İfade etmek gerekir ki sûfî teorisyenler şeriat-hakikat üst başlığında müşterek bir tavır benimsemiş olsalar da her biri bu tavır doğrultusunda konuları ele alırlarken farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin Serrâc bilhassa “Semâ” ve “Vecd” bahislerinde, Ebû Talib el-Mekkî “Semâ Yapmanın Hükümü” kısmında, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî bu konuya açtıkları başlıklarda sekr-sahvı kendi anlayışlar çerçevesinde ele almaktadırlar. Bu husus konumuz dışında kaldığı için yalnız işaret etmekle yetiniyoruz. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’i*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdalbâkî Sürûr (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Hadîs, 1960), 338-390; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azgı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yay., 2003), 3/255-263; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 190-192; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 164-166; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 247-252.

¹¹ Hacı Bayram Başer, “Serrâc’ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmî Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 104.

genel kabule dayalı bir sistem inşası onların müşterek usulüydü denilebilir. Fakat eserlerde ortaya çıkan ahenkli manzaranın gerisindeki süreçler pek çok tartışmaya, ihtilaflara sahne olmuştur. Özetle, biz makalemizde klasik metinlerden istifade etmekle birlikte, bakışımızı süreçte cereyan eden hadiselere odaklayacağız.

Makalenin kapsamı bağlamında, ihtilaflar ile genel bir fikir ayrılığından ziyade birbiriyle teması olan sûfiler arasında yaşanan anlaşmazlıklar kastedilmektedir. Şüphesiz sûfiler tarafından dile getirilen genel eleştiriler vardır veya özellikle Kelâbâzî ve Kuşeyrî’de dönemin tasavvuf dünyası sert sözlerle tenkit edilmiştir. Biz bu tarz genel eleştirileri kapsam dışı bırakıyoruz. Belki burada Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî ve İbn Sâlim’in (ö. 297/909) Bâyezîd-i Bistâmî’ye eleştirileri bir istisna teşkil edebilir. Bayezîd el-Bistâmî ile bahsi geçen isimlerin görüşüklerine dair elimizde bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte, her üçünün isim zikrederek Bistâmî hakkında konuşmasından dolayı bu eleştirileri konumuza dâhil ediyoruz.

Son bir hatırlatma ile bitirelim: Sekr ve sahvın ihtilaflar meselesinde bir örnek terim grubu olduğu unutulmamalıdır. İhtilaflar konusu fakr-gınâ, şeyhe itaat-itaatsizlik, havf-recâ, kesb-tevekkül, uzlet-halkla sohbet, kerâmetler, tasavvufun ince meseleleri, zâhirî ilimlerle ilgilenme- ilgilenmeme, seyr-sefer gibi çok daha geniş bir yelpazede incelenebilir. Biz bu iki kavramı öncelikle kapsayıcı oldukları için seçiyoruz. Semâ’, gaybet-huzur, fenâ-bekâ, sûfilerin şatahâtı, vecd, hayret, dehşet, mahv vb. bahislerindeki anlatılarda bir şekilde durum bu iki kavramın anlam çeperine dâhil olmaktadır. Elbette bu ihtilaflar her zaman kavramsal bir düzlemde cereyan etmemiş, bazen bir semâ’ meclisinde, bazen bir kuşun ötüşüne gösterilen tepkide, bazen şatahât türü bir sözün yorumunda hâsılı hadiselerin varyasyon zenginliği ölçüsünde vuku bulmuştur. Dolayısıyla aşağıda vereceğimiz rivâyetlerde sadece kavramların geçtiği yerleri değil, anlama taalluk eden rivâyetleri de dikkate alacağız. Kanaatimize göre sûfiler temelde iki sebeple sekr-sahv konusunda ihtilafa düşmüşlerdir ve biz tasnifimizi buna göre yapıyoruz: “Zâhirî temelde yer alan ihtilaflar” ve “Tasavvufî temelde yer alan ihtilaflar.” Tasavvufî temelde görülen ihtilafları ise “Usul farklılığı açısından ihtilaflar” ile “Makâm Farklılığı açısından ihtilaflar” olarak iki başlıkta değerlendiriyoruz.

1. Zâhirî Temelde Yer Alan İhtilaflar (Şeriata Muhalefet)

Sûfîler erken dönemlerden itibaren anlaşılması güç sözleri, tevhîd, marifet, fenâ gibi tasavvufun zor konularındaki görüşleri, mahabbetullah ile kendilerinden geçmeleri gibi sebeplerle zâhir ulemanın hışmına uğramıştır.¹² Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî'ye karşı çıkışı, Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) katledilme süreci ilk akla gelen örnekler olarak zikredilebilir. Bununla birlikte sûfîlerin benzer sebeplerle birbirlerine muhalefet ettikleri vakidir. Elimizdeki bilgilere göre bu konudaki en erken tartışma Hâris b. Esed el-Muhasibî (ö. 243/857) ile Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/901-902)¹³ arasında yaşanmıştır. Sanıyoruz bu esnada Muhâsibî ömrünün sonlarında Ebû Hamza ise orta yaşlardadır. Ebû Hamza el-Bağdâdî'nin Hanefî fakihî İşâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) soyundan geldiği, fıkıhta ve kırâat ilminde yetkin olduğu hatta Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bazı meseleleri ona sorduğu söylenir. Bunun yanında Bişr-i Hâfî ve Serî es-Sakatî'nin meclisinde bulunduğu, Muhâsibî'nin müridi ve Cüneyd'in hocası olduğuna dair rivâyetler vardır.¹⁴ Dolayısıyla ilk bakışta o sahv ekolüne yakın bir portre çizmektedir. Bunun yanında Ebû Hamza semâ'a düşkün, sekrân bir isimdir. Attâr'ın nakline göre Gulâmu Halîl mihnesinde Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) sorguya çekilirken yanındaki isimlerden biri Ebû Hamza'dır.¹⁵ Herhalde o Bağdat'ta Hallâc, Nûrî gibi isimlerle birlikte sekr ağırlıklı yolu benimsemişti yahut Nûrî gibi bir ismin etkisinde kalmıştı.

Bir gün Hâris b. Esed el-Muhasibî'nin yanına gelince evdeki bir horoz ötmüş, Bağdâdî bunun üzerine "Lebbeyk yâ Seydî" diye bir nara

¹² Bunun dışında bazen halk, bazen yöneticiler de çeşitli sebeplerle sûfîlere karşı tavır almıştır. Genelde her kesim, tepkisini şeriata muhalefet üzerinden ortaya koyar. Fakat bu noktada sistematik ve sürekli diyebileceğimiz eleştiriler ise zâhir ulemâdan gelmektedir. Bk. Himmet Konur, "Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 55-60.

¹³ Makalede isimlerin hâl tercümelerine derinlemesine temas edilmeyecektir. İsimler hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Uyar, *Sülemî'nin Tabakât'ında Sûfî Çevreler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

¹⁴ Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nüreddîn Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986), 295; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-enliya ve tabakâtü'l-asfiya* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1996), 10/320-321; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 129; Herevî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 148; Feridüddîn Attâr, *Enliya Tezkireleri*, 646.

¹⁵ Hücûrî'nin aynı olayda zikrettiği Ebû Hamza'nı aynı kişi olduğunu tahmin ediyoruz. Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, 254; Feridüddîn Attâr, *Enliya Tezkireleri*, 646.

atmıştır. Buna çok sinirlenen Muhâsibî onu küfürle itham etmiş¹⁶ ve eline bir bıçak alarak “Bu hâlınden tevbe etmezsen seni keserim!” demiştir. Ebû Hamza Şam taraflarında vaaz verirken yine bir karga sesini işitince aynı tepkiyi vermiş, oradakiler “Bu hulûliyyeden bir zındıktır!” diye onu Şam’dan sürmüşlerdir.¹⁷ İlginçtir ki Muhâsibî’nin tepkisi Şam’dakilere hayli benzemektedir. Ebû Hamza ise Muhâsibî’nin bu öfkesi karşısında alttan almamış ve sert bir cevap vermiştir: “Bütün bunlar arasında rahat ve süslü püslü elbiselerle oturmuşsun ve bir horoz da yerleşerek saflığa gark olmuş, ama niçin irade ehlinin ahvâli sana gizli kalmıştır?” Serrâc’ın yorumuna göre Bağdâdî, Muhâsibî’yi mübtedî mürîdlerle benzetmiştir.¹⁸ Bu rivâyet, Muhâsibî ve Ebû Hamza üzerinden kırılma ve ayrışmanın hicrî üçüncü yüzyılın ilk yarısında netleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Gerçi Muhâsibî’de *bulûl* düşüncesine karşı bir tepki dikkat çeker ama Serrâc’ın nakline göre Ebû Hamza’nın ne zaman bir rüzgâr sesi, kuş cıvıltısı, su şırıltısı duysa “Lebbeyk!” demesinin sebebi *bulûl* değil, Allah ile *cem* hâlinde olmanın getirdiği idraktır.¹⁹ Tartışmalı hususlar bir yana, iki isimde açığa çıkan bu ihtilaf kendinden geçme, sekr hâliyle ilahî hakikatlere vâkıf olma arasında erken dönemden itibaren sûfîlerin yakın bir bağlantı kurduklarını göstermektedir. Nitekim devam eden süreçte terminolojinin kahir ekseriyet bu minvalde geliştiğini hatırdâ tutmak gerekir. Herhalde bazen oldukça sert karşı çıkmalar görülmesine rağmen sekrin hiçbir zaman tasavvuf düşüncesinden kopmaması, onun sûfînin Allah’ı bulmak/bilmek nihâî hedefinin yöntemi olmasından kaynaklanmaktadır. Zafer Erginli’nin işaret ettiği gibi her ne kadar hicrî üçüncü asırda sekr-sahv münasebeti Bistâmî ve Cüneyd önderliğinde ortaya çıkan yaklaşımlar olsa da tasavvuf tarihinin tamamına sirayet eden gelişmelerdir.²⁰

¹⁶ Gerçi Attâr’daki bir kayda göre Muhâsibî, Ebû Hamza’nın imanından emindir ama Hulûliyye’yi andırarak sözler sarf etmenin de gereği olmadığını söylemiştir. Bu kayda göre onun tepkisi zâhir ulemâdan ayrılmaktadır. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 245; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezâkireleri*, 646.

¹⁷ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10/321; Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü’l-âlemi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 13/166.

¹⁸ Serrâc, *el-Lüma*’, 495; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 245; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezâkireleri*, 647; Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve veşâyâtü’l-meşâbir ve’l-â’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990), 20/155; Câmî, *Nefabâtü’l-üns*, 200-201.

¹⁹ Serrâc, *el-Lüma*’, 495.

²⁰ Zafer Erginli, “Tasavvuf İliminde Klasik Yaklaşımlar”, *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 383.

Hücvîrî'nin yolunu sekr ve galebe olarak tanımladığı ve Tayfûrîlerin pîri olarak zikrettiği Bâyezîd-i Bistâmî, döneminde sekr merkezli tasavvuf anlayışının en güçlü temsilcisidir. Bistâmî kendisinin de Hz. Peygamber gibi mîrâcî olduğunu söylediği için veya rivâyet ettiği hadislerden dolayı zâhir ulemânın hışmına uğrayarak yedi kez Bistâm'dan sürülmüştür ama (eldeki veriler çerçevesinde söyleyecek olursak) hayatta iken sekr konusunda sûfîlerden birebir eleştiri almamıştır.²¹ Bunda onun sürgünler dışında Bistâm'dan pek çıkmayışı, Bistâm'da çağdaşı Muhâsibî gibi etkili bir sûfî ve âlim ismin olmayışı etkili olabilir. Bununla birlikte çok geçmeden onun görüşleri de eleştirilerin hedefi olacaktır.

Sûfî olduğu kadar zâhirî bir âlim olan İbn Sâlim (ö. 297/909) bu eleştirileri yapan isimler arasındadır. O, döneminin entelektüel bir çevresi olarak kabul edilen Sâlimiyye'nin kurucusu olarak hem kelâm hem tasavvufun zorlu konularıyla meşgul olmuş bir isimdir ve tasavvufta mutedil bir çizgide görünmektedir.²² Bistâmî'nin "Sübhânî! Sübhânî!" sözü üzerine "Bistâmî'nin dediğini Firavun bile dememiştir." diyerek onu küfürle itham etmiştir. Yine Bistâmî'nin "Ben arşın örtüsüyle yahut arşta çadır kurdum." sözüne binaen "Bu söz küfürdür. Bu sözü kafirden başkası söylemez." cümlelerini kurmuştur. İbn Sâlim'in eleştirileri Muhâsibî ile aynı minvalde görünüyor. Serrâc bu ithamı Bistâmî'nin kabul görmüş bir sûfî büyüğü olduğu, hangi hâl içinde bu sözleri söylediğinin bilinmeden küfürle itham edilemeyeceği, ayrıca bu sözlerin bir önü ve ardı olduğu, hâli onun hâline vecdî onun vecdine uymayanların anlatımlarıyla hüküm vermenin yanlış olacağı gerekçesiyle reddetmiş ve İbn Sâlim'le bu konuda açık bir tartışmaya girişmiştir.²³ Belki İbn Sâlim'in eleştirilerinin hedefinde *tevhîde* zıt fikirler vardır ama İbn Sâlim'den farklı olarak Serrâc'da görüldüğü gibi sûfîler bu sözleri teorik/kelâmî bir muhtevadan ziyade sûfînin içinde bulunduğu hâl/vecd/sekrin etkisiyle olduğunu düşünüyorlardı. Yani sekr cephesine yönelik eleştiriler sûfîler tarafından başka bir açıdan kritiğe tabi tutuluyordu. Hatta Serrâc'da görüldüğü gibi ilk müelliflerde savunmacı bir yaklaşım vardı.

²¹ Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Târîhu's-sûfîyye ve bi-zeylîhi mihanu's-sûfîyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Dımaşk: Dâru Nînevî, 2015), 25.

²² Sülemî, *Tabakât*, 414; İsfahânî, *Hilyetü'l-enlîyâ*, 10/378-379; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 2/770; Louis Massignon, *Doğuş Derrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî (İstanbul: Ataç Yayınları, ts.), 178-180.

²³ Serrâc, *el-Lîma*, 472-473.

Tahminen hicrî üçüncü asrın ikinci yarısına geçildiğinde yine Büyük Horasan sınırlarında, Rey’de, benzer bir manzara görmekteyiz. Rey’in önde gelen şeyhlerinden Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) iyi bir dinî eğitim almış, kelâm ve tasavvufta âlim bir isimdir.²⁴ Bağdat ekolüne yakındır ve tevhîd konusunda Cüneyd’le örtüşen fikirlere sahiptir.²⁵ Bununla birlikte semâ’ meclisleri tertipleyen ve coşkulu bir karaktere sahiptir. Zannediyoruz bu yüzden bölgenin zâhir ulemâsı ile arası açılmış ve Rey’den sürülmüştür.²⁶ Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî’den istifade etmiş olan İbrâhîm el-Havvâs’a (ö. 291/904) bir gece hatiften bir ses şöyle seslenir: “Git ve Yusuf b. Hüseyin’e, sen (ilahi huzurdan) sürülen ve kovulan kişilersen de.” Havvâs böyle bir şeyi söylemekte zorlanır ama aynı nida üç kez daha tekrar eder. Sonunda Havvâs, Yûsuf b. Hüseyin’in yanına varır. Yûsuf b. Hüseyin ondan şiir okumasını ister, Havvâs şiiri okuyunca cezbeye kapılır ve ağlamaya başlar. Esasen Yûsuf b. Hüseyin durumun farkındadır ve Havvâs’a şunları söyler: “Sabahtan şu ana kadar yanımda Kur’ân okuyorlar, gözümden bir damla yaş akmadı. Okuduğun iki mısra sayesinde bende böyle hal doğdu, tufan koptu, gözlerimden sel gibi yaş boşaldı. Bana ‘O, zındıktır’ diyen halk doğru söylüyor. Yüce Huzur’dan, ‘O, kovulmuştur,’ diye gelen hitap da doğrudur. Kur’ân okununca hiç etkilenmeyip yerinde kalan, iki mısra dinleyince bu hale gelen bir kimse elbette (Hakkın huzurundan) kovulmuştur.”

Burada Havvâs ile Yûsuf b. Hüseyin arasında doğrudan bir anlaşmazlık yoktur. Hatta aynı rivâyetin devamında Havvâs’a, karşılaştığı Hızır (as), Yûsuf’un Hakk’ın darbesini yemesine rağmen yerinin cennetin en yukarısı olduğunu müjdeler.²⁷ Fakat Yûsuf b. Hüseyin’in cezbeli halleri, genç oğlanlarla sohbet etmek gibi eylemleri belli ki tepki topluyordu. Nitekim başka rivâyetlerde Yûsuf b. Hüseyin’in yanına giden Ebû Osmân el-Hîrî (ö. 298/910) ve Ebu’l-Hüseyin ed-Derrâc da “Senin o zındıkla ne işin olur?” tarzı sözler duyarlar.²⁸ Rivâyetler sahv merkezli bir yaklaşım sergiler ve Havvâs’ın olayında olduğu gibi, Yûsuf b. Hüseyin’in sekr konusunda hatalı olduğu kabul edilir. Fakat buna rağmen Allah dostudur ve affedilmiştir.

²⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10/240-242; Herevî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, 267; Zehebî, *Siyer*, 14/251.

²⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 50-51.

²⁶ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 23/152.

²⁷ Feridüddîn Attâr, *Enliya Tezkireleri*, 359.

²⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, 334, 363-364; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfîyâ* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1996), 10/241; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/466.

Ayrıca İbrâhîm el-Havvâs'ın -büyük ihtimalle- klasik bir zâhid figürüne yakın karakteri ile sekr taraftarı olmayışını bahsi geçen rivâyetlerin ağırlık merkezi açısından göz önünde bulundurmak gerekir.²⁹

Aynı zaman diliminde Cüneyd, Hallâc, Amr el-Mekkî (ö. 297/910), Şiblî, Nûrî gibi her iki görüşün güçlü temsilcileri sahneye çıkmış ve Bağdat bir bakıma sekr-sahv eksenli tartışmaların merkez noktası olmuştur. Şeriata muhalefet hususunda eleştirilerin odağındaki isim Hallâc-ı Mansûr'dur. Şüphesiz bazı konularda kusurlu görmekle beraber sûfilerde genel eğilim Hallâc'ı kabul etmek yönündedir. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî gibi müellifler bazen rivâyetleri sessizlikle geçerek bazen bir sözünü tevîl ederek veya tasavvufun daha az tartışmalı kavramlarına dair sözlerine ağırlık vererek Hallâc'ın bir sûfî büyüğü olduğu hususunda adeta kelimelere dökülmemiş bir ittifak içindedirler. Yahut İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi güçlü isimler Hallâc'ın sözlerini vecd ve mahabbetin şiddetinden kaynaklandığı için mazur görmekteyizler.³⁰ Fakat kendi zamanında Hallâc'la birebir muhatap olan sûfiler bazen ona karşı sonraki dönem müelliflere göre daha sert tavır takınmışlardır. Üstâdı Amr el-Mekkî, Cüneyd, Ebû Muhammed el-Cerîrî, İbrâhîm b. Şeybân, Ebû Yakûb en-Nehrecûrî gibi akranı isimlerde şiddeti ve sebepleri farklı olmakla birlikte Hallâc'a yönelik eleştirel tavır belirgindir. Belirtelim ki aşağıda görüleceği gibi onun şeriata muhalefet hususunda aldığı eleştiriler daha azdır ve çoğu zaman yoruma muhtaçtır.

Zâhir ulemânın ona yönelttiği sert ithamlar ve maruz bıraktığı baskılara nazaran sûfilerin Hallâc için en ağır eleştirileri dahi insaflıdır. Sûfilerin Hallâc'a yönelttiği eleştirilerde bir hususun nazar-ı dikkate alınması faydalı olacaktır: Ebû Hamza el-Bağdâdî bahsinde görülen *bulûl*, *ittibâd*, *şinduklık* gibi fikrî karşı çıkışlar Hallâc'da daha yoğundur. Bu durum, eleştirilerin sekr/vecd gibi hâllere değil fikirlere karşı çıktığını akla getirebilir. Lakin Hallâc'ın tasavvufî görüşlerinin temel referansının vecd

²⁹ Uyar, *Sûfî Çevreler*, 263.

³⁰ İmam-ı Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Şadi Eren (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 41-42; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâ'ü ebna'î'ş-şamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, 1972), 2/140-141; Ali b. Süleymân el-Yâfî el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/189; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 197.

hâlinde bulunmaktan kaynaklı ulaşılan bilgiler olduğu unutulmamalıdır.³¹ Darağacına giderken ağızından dökülenler onun ömrünü hangi hâl ile neye vakfettiğini öz bir şekilde göstermektedir: “Vâcidin ölçüsü (liyâkatı), Vâhid’i ifrâdı (yani onu birlemesi, tevhîde başka bir şey karıştırmaması)dır.”³² Son tahlilde Hallâc’ın fikriyatı, sözleri, vecd, aşk ve sekr hâlinde bağımsız değildir. Nitekim Hücvîrî Hallâc’ı şöyle tanıtır: “Manâda istiğrak, davada istihlâk halinde bulunan Ebû Mugîs Hüseyin b. Mansur Hallâc (r.a.) tasavvuf yolunun sermestlerinden ve iştihak sahiplerindendi.”³³ Sözlerinin sebebi işte bu hâline mağlup olmasından dolayı idi. Onun bu karakteri ilk olarak üstâdı Ebû Amr el-Mekkî ile yollarının ayrılmasına sebep olmuştu. Bir gün Hallâc’ın bir şeyler yazdığını gören Mekkî bunun ne olduğunu sorunca Hallâc “Şununla Kur’ân’a muârazada bulunuyorum.” demiştir. Bunun üzerine Mekkî ona beddua etmiştir. Başka bir rivâyette Mekke sokaklarında dolaşırken Mekkî Kur’ân okumuş, bunun üzerine Hallâc “Bunun bir mislini ben de yazabilir miyim?” demiş, Mekkî bu yüzden ona beddua etmiştir. Mekkî bu olayı daha sonra anlatırken bile son derece öfkeli ve şöyle demektedir: “Eğer gücüm yetseydi onu ellerimle öldürürdüm!”³⁴ İki ismin anlaşmazlık sebeplerine dair başka rivâyetler vardır ancak konumuzla bağlantılı olan rivâyetle yetiniyoruz.

Hadisenin tahlili noktasında şu tespitlerde bulunabiliriz: Olayda Hallâc’ın sekr hâlinde olmadığını görüyoruz. Ancak onun fikrî bütünlüğüne baktığımızda böylesi bir isteğinin olması (ki rivâyetler mübalağalı olabilir), böyle bir söylem gücüne sahip olma arzusu ile bunu elde etmenin yolunu vecd hâlinde görmesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir başka ifadeyle Hallâc, vecd/sekr hâlini hakikî bilgiye ulaşmanın biricik yolu olarak görmekteydi. Nitekim Amr el-Mekkî ile yollarını ayırmasının sebeplerinden biri onun bu tavrıdır ve hatta rivâyete göre hocasını terk edişi bir vecd anında vuku bulmuştur. Öyle ki Hallâc-ı Mansûr galebe hâlinde iken üstâdı Amr el-Mekkî’den uzaklaşınca Cüneyd’in yanına gelerek onunla sohbet etmek

³¹ Massignon’un Hallâc’ın vecdi ile fikirlerini birlikte yorumladığı pasajlar bu konuda önemlidir. bk. Louis Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, çev. İsmet Berkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), 164, 347-348, 363, 688.

³² Serrâc, *el-Lüma’*, 378.

³³ Hücvîrî hâlinde dolayı Hallâc’ı mazur görmekle birlikte, onun yoluna tabi olmayı hâlinde temkin sahibi olmayıp meczup olduğu için tasvip etmez. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 212, 215.

³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 419; İbn Hamîs, *Menâkıbu’l-ibrâr*, 1/436; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/825.

istediğini söylemiş, bunun üzerine Cüneyd “Biz (mezcub, haline mağlub, sermest ve) mecnun olanlarla sohbet etmeyiz, çünkü sohbet için (cinnet değil) sıhhat lazım, şayet sohbetimde bulunma imkânına kavuşursan, bana da Sehl Tüsterî ve Amr’a karşı davrandığın gibi davranırsın... Ey Hallâc, sahv ve sekr konusunda hata ettin... ben senin sözünde birçok fuzulî şeyler, manasız ifade ve tabirler görüyorum.” sözlerini sarf etmiştir.³⁵

Görüldüğü gibi Cüneyd’in iki ismin ihtilafına dair düşüncesinde Hallâc’ın sekr hâline yönelik bir eleştiri vardır. Ve bundan sonra Hallâc’ın ön plana çıktığı sekr ağırlıklı tasavvuf kanadının karşısında duran isim Cüneyd-i Bağdâdî olacaktır. Yine bir gün Hallâc, Cüneyd’e gitmiş, Cüneyd’in “Kim o?” demesi üzerine “Ben Hakkım!” (Herevî’de Hakk, Zehebî’de Ene’l-Hakk olarak geçer)³⁶ diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Cüneyd, “Hakk değilsin. Hakk ile berabersin (O’nun bir yaratığısın). Bakalım hangi ağacı fesada uğratacaksın!” demiştir. Attâr’daki kayda göre Hallâc bunun üzerine “O gün sen de sûret ehlinin kisvesini giyeceksin.” şeklinde sitemkâr bir ifade kullanmıştır.³⁷

Hallâc’ın meşhur *Ben Hakkım/Ene’l-Hakk* ibaresi (Hallâc ibareyi divanında kullanır)³⁸ şatahât türü sözlerin en uç örneklerinden biridir.³⁹ Cüneyd, kendisi kabul etmemekle birlikte, herhalde Hallâc’ın bu ifadesinin zâhir ulemâda yankısını ve başına neler açacağını tahmin etmiştir. Diğer taraftan yukarıda Amr el-Mekkî’nin tepkisinde olduğu gibi Cüneyd’in bu cümlesinin gizli önermesi, Hallâc’ın ne söylediğini bilmemesi, cümlesinin nerelere varacağını kestirememesi, yani bu cümlelere mani olacak sahv hâlinde yoksunluğu olmalıdır. Bir nevi Hallâc’ın söylemi sekr boyutunun lisanda vücut bulmuş halidir. Zehebî bu münakaşa neticesinde Cüneyd’in Hallâc’ı müddei olarak itham ettiğini söyler ama biz bunun aşırı bir yorum olduğu görüşündeyiz.⁴⁰

³⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 252-253.

³⁶ Herevî, *Tabakâtü’s-sûfîyye*, 381; Zehebî, *Sîyer*, 14/330.

³⁷ Feridüddîn Attâr, *Enliya Tezkireleri*, 528.

³⁸ Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *Şerhu divâni’l-Hallâc* (Bağdat: Menşûrâtü’l-Cümel, 1973), 311.

³⁹ “Fe-ene’l-Hakku” ifadesiyle başlayan beyitte Hallâc şöyle der: “İstihkâkı yalnızca Hak için olan teklik, hasiyetim/karakterim olduğu için Ben Hakk’ım deyişim hak, doğrudur.” Çeviri Kenan Mermer’e aittir. Kenan Mermer, *Tasavvuf Edebiyatı -İsimler, Kavramlar Ve İlişkiler Ağına Metodik Bir Yaklaşım-(9-13. yüzyıllar)* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 326.

⁴⁰ Zehebî, *Sîyer*, 17/315.

Cüneyd, Hallâc'a gösterdiği tepkide yalnız değildir. Hallâc'ın "Rahmân ve Rahîm olandan filan oğlu filana..." yazısı hakkında Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Ebû Bekr eş-Şibli ve İbn Atâ'ya (ö. 309/922) fikirleri sorulunca Cerîrî "Bu adam kâfirdir. Böyle söyleyen birinin öldürülmesi gerekir.", Şibli "Kim böyle bir şey söylemişse men edilmiştir." demiş, İbn Atâ ise Hallâc'ın fikrine sahip çıkmış, bu tavrı ölümüne sebep olmuştur.⁴¹ Cüneyd'in baş talebesi olarak Cerîrî'nin Hallâc karşıtlığı belirgindir. Fakat İbn Atâ sahip çıkarken Şibli'nin Hallâc karşıtı söylemi nasıl yorumlanabilir? L. Massignon "Cüneyri ile Şibli yan çizdiler, fakat İbn Ata inancını inkâr etmedi." diyor. Bizim kanaatimize göre bu yorum biraz insafsızdır. Gerçi Cerîrî'nin Hallâc'ın katline zoraki fetva verdiği⁴² iddia edilir -Massignon bu iddiaya karşı kuşkuludur-⁴³ ama Şibli'de böyle bir durum olmadığı gibi Hallâc'ın başına gelenlerden duyduğu acı aşıkardır.

Hallâc'a karşı çıkışlar kadar onun savunulduğu hadiseler de yaşanmıştır. İbn Atâ'nın bu uğurda can verdiğini söylemiştik. Bir diğer savunma ise İbn Hafîf'ten (ö. 371/982) gelmiştir: Bağdat'ta Cüneyd Hallâc'ı eleştirerek fiillerini sihre yormuş, oradakiler Cüneyd'e saygılarından sessiz kalmışlardı. Fakat İbn Hafîf Cüneyd'e karşı çıkmış ve "Ey şeyh! Sözü uzatma. Duaya icabet ve sırlardan haber vermek sihir, el çabukluğu gibi şeylerden değildir." demiş, diğerleri Hafîf'ten yana olmuşlardır. Bu hadise Hallâc'a anlatıldığında gülümsemiş ve "İbn Hafîf Allah hakkı için doğru tarafta durmuş. Cüneyd'e de ki: Zulmedenler hangi akıbeta uğrayacaklarını göreceklerdir (Şuarâ, 26/227)."⁴⁴ Başka bir rivâyette ise Hafîf'in Hallâc eleştirisi karşımıza çıkmaktadır. İçinde "Sonra (Allah), yiyen için (biri) suretinde halkına zâhir oldu." ibareleri geçen bir şiir duyunca "Allah'ın laneti böyle bir şey söyleyenin üzerinedir." demiş, şiirin Hallâc'a ait olduğu söylenince "Eğer itikadı buysa o kâfirdir." sözlerini sarf etmiştir.⁴⁵ Fakat bu rivâyette Hafîf'e tuzaklı bir soru sorulmuş, önce ibare sonra ibarenin

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/706; Zehebî, *Siyer*, 14/328; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/831.

⁴² Eyyup Akdağ, "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1187.

⁴³ Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 125.

⁴⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. ed-Deylemî, *Sîretü'ş-Şeybi'l-kebir Ebi Abdillab Muhammed b. Hafîf*, çev. İbrahim ed-Desûkî (Kahire: es-Sekâfetü'l-İslâmiyye, 1977), 279-280; Ali b. Eneceb el-Bağdâdî es-Sâî, *Abbâru'l-Hallâc*, thk. Muvaffık Fevzî el-Ceber (Dımaşk: Dâru't-Talîatî'l-Cedide, 1997), 88.

⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, 14/325; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/823.

Hallâc'a ait olduğu söylenmiştir. Hafîf'in cevabının bu sebeple şartlı gelmesi ve belki sözün Hallâc'a ait olmadığını ona yakıştırıldığını söylemesi dikkate değer görünmektedir. Kaldı ki Hafîf'in Hallâc'ı *Rabbânî bir âlim* kabul ettiği ve meşâyihün çoğunun onu tekfir ettiğini duyduğunda, Hallâc'da tevhid yoksa âlemde tevhid kalmadığına dair sözleri malumdur.⁴⁶

Yine aynı dönemde Hallâc'ın bu tarz sözleri ve sekrân tavrına karşı başka bir eleştiri sahnesi Mekke'de yaşanmıştır: Müddeilere karşı sert ve şeriata riayette titiz tavrı ile bilinen İbrâhîm b. Şeybân el-Kırmîsînî (ö. 330/941), hocası Ebû Abdillâh el-Mağribî (299/911?) ile Mekke'ye gittiğinde Hallâc'ı çölde güneşin altında yalın ayak başıkabak, sermest görmüş ve "Kim dava gütmenin semeresini görmek isterse Hallâc'a ve onun başına gelenlere baksın." demiştir.⁴⁷ Herhalde o Hallâc'ın sekr hâlinden kaynaklı gördüğü manzarayı tasavvufi zeminde değil de dinin hudutlarını ihlalin elim bir semeresi olarak görüyordu. Kanaatimize göre Şeybân, şeriata riayetteki titizliği nedeni ile Hallâc'ın hâllerini şeriata muhalefet noktasında değerlendirmiştir. Nitekim o müridânını Şiblî ile görüşmekten, meclisine katılmaktan, onun sözünü dinlemekten men etmişti. İbrâhîm b. Şeybân'ın Şiblî'yi dinî ilimlerden soru sorarak imtihana tabi tuttuğuna dair bir rivâyet, şeriat-hakikat dengesinde, sekr hâli güçlü bir ismin dinin zâhirî boyutunda ne kadar ehil olduğunu anlamaya yönelik olmalıdır. Sanıyoruz Hallâc'a bakışı da bu minvalde idi.⁴⁸

Hallâc'a diğerleriyle aynı sebeplerle karşı çıkan isimlerden biri de Ebû Yakûb en-Nehrecûrî'dir (ö. 330/941). L. massignon'a göre Nehrecûrî ilmin (yani Kitap ve Sünnet bilgisi) amele üstün olduğunu savunuyor ve şöyle diyordu: "Esrime (vecd) halleri ancak ilmin verileriyle uyuştukları zaman geçerlidirler."⁴⁹ Anlaşılan o ki Nehrecûrî, Hallâc'ın yalnız kerâmet türü davranışlarına değil, sekr hâlinden kaynaklı olduğunu düşündüğü öğretilerine şeriata muhalefet gerekçesiyle karşı çıkmıştır.

Sürecin ardından ihtilaflar devam etmiştir. Son bir rivâyetle bu kısmı noktalayalım: Cüneyd çizgisine yakın bir isim olduğu anlaşılan Muhammed b. Dâvud ed-Dükkî'ye (ö. 360/971) Cehm Dükkî'nin semâ' esnasında coşarak bir ağacı yerinden söktüğü haberi gelir. Daha sonra iki isim bir

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/706; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezâkireleri*, 528; Zehebî, *Sîyer*, 14/325; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/823.

⁴⁷ Sâî, *Abbâru'l-Hallâc*, 91.

⁴⁸ Serrâc, *el-Lîma'*, 210.

⁴⁹ Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 165-166.

mecliste karşılaşırlar. Dâvud ed-Dükkî, yine semâ'a kalkan Cehm'i ayağından yakalar, Cehm yerinde çakılı kalır ve kımlıdayamaz. Cehm bu durum üzerine: "Ey Şeyh! Tevbe! Tevbe!" diye nara atar.⁵⁰ Yüz yılı aşkın bir ömür sürdüğü söylenen⁵¹ Dükkî'nin bu hadiseyi ne zaman yaşadığını bilmiyoruz. Fakat rivâyetin sahvda karar kılınmış dokusu dikkat çekicidir. Örneğin önceki rivâyetlerde Ebû Hamza el-Bağdâdî, Muhâsibî'ye karşı çıkmış, Hallâc kendi hâlini savunmuş; Şiblî, Şeybân'ın eleştirileriyle tevbe etmemiştir. Şayet daha geç dönemde yaşandı ise bu rivâyet sahv ekolünün ağırlığının ve belki klasik eserlerde gördüğümüz temkinli yaklaşımın habercisi olabilir. Öyle ki tasavvufun temel eserlerinde ya doğrudan sahvın üstünlüğü vurgulanır yahut çoğunlukla sekri sahv, gaybeti huzûr, cem'i tefrika, fenâyı beka, telvîni temkîn takip ederek bir önceki hâlden daha üstüne geçiş yapılarak bir uyum sağlanır ki sekr esaslı hâller sıhhat bulsun. Böylece sahv, sekri kapsayan, ona geçerliliğini kazandıran ve bir üstteki ruhî aşama olarak tanımlanır ve sahv olmadan sekre yer verilmez.⁵² Elbette klasiklerde gördüğümüz bu yaklaşımın geçmişte yaşanan ihtilaflarda örnekleri vardır. Aşağıdaki örneklerin bir kısmı bu bağlamda verilecektir.

2. Tasavvufî Temelde Yer Alan İhtilaflar

Tasavvufî temelde yaşanan ihtilaflar, aynı zaman diliminde fakat bir öncekine göre farklı bir mecrada ilerler. Bu noktada şeriata muhalefetten ziyade sekr/sahv hâllerinin (kahir ekseriyet sekr eleştiri almıştır) usul ile ilgili bir red veya sekr/sahvın makâm açısından üstünlüğünü kabulden kaynaklı tartışmalar söz konusudur. Bu nevi ihtilaflar deyim yerindeyse halka ve zâhir ulemâya kapalıdır. Şeriata muhalefet söz konusu olunca tartışmaların içinde yer alan zâhir ulemâ, tasavvufun iç dinamikleriyle alakalı bu konulardan uzak kalmıştır. Onlar örneğin Hallâc'ın bir sözünü açıkça *bulûl, ittibâd* olarak gördükleri için yargılamışlar; sûfîlerdeki gibi Hallâc'ın asıl kabahatinin sırrı fâş etmek olduğu gibi tasavvuf içi meselelere girmemişlerdir. Bu anlaşılabilir bir durumdur zira bir yandan zâhir ulemâ tasavvufu bir ilim olarak kabul etme konusunda hayli direnç göstermiş, diğer yandan sûfîler bu ilmin (veya tutulan yolun dinî yaşam tarzının) iç işleyişine dair usul/ilke/kuramlarını tesis etme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda usul bir sûfînin -meşrebinden, eğitiminden, çevresinden kaynaklı olabilir- fakrı ya da gınâyı benimsemek,

⁵⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 157.

⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, 448.

⁵² Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 85-93, 275, 419; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 190-200; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158-168; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 251, 312, 428.

tevekküle öncelik vermek, yalnızlığı yahut sohbeti tercih, sekr, sahv taraftarı olmak gibi tecrübî alanda temel eğilimini; makâm farkı -sekr/sahv denkleminde- manevî bir hiyerarşik üstünlüğü veya sûfinin üst makâmlarda oluşundan kaynaklı tercihini ifade etmektedir. Bu iki başlık bazen birbirine oldukça yakınlaşır ama usul ihtilafında doğrudan kabul etmeme; makâm farkında ise kabul ile birlikte sekr/sahvın daha düşük veya yüksek bir merteye, makâm olduğu fikri ağır basabilmektedir.

A. Usul Farklılığı Açısından İhtilaflar

Görebildiğimiz kadarıyla usul ile ilgili en eski ihtilaflardan biri -büyük ihtimalle- Mısır'da yaşanmıştır. Tayâlisî er-Râzî adlı bir sûfî, Zünnûn el-Mısırî'nin (ö. 245/859) üstadı olduğu söylenen İsrâfil'in yanına gider. İsrâfil onu görünce, (semâ'ı kastederek) böyle şeyler okuyup okumadığını sorar. Tayâlisî "Hayır!" deyince "Sen de amma kalpsizmişsin!" der.⁵³ Bu detay seviyesinde bir rivâyettir ve tasavvufun bütününe dair yorum imkânı tanımaz. Ama bizi şu tahminlere götürebilir: Mısırda ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın ilk yarısında semâ' meclisleri kuruluyor ve Zünnûn'un hocası bunlara katılıyordu. Bu meclislere katılıp katılmamakla ilgili tercihler vardı ve İsrâfil'de gördüğümüz gibi, katılanlar katılmayanları tasavvufî hazzardan yoksun görüyorlardı. Zünnûn'un Bağdat'ta bir semâ' meclisinde sûfîlerle bir araya gelince bir kavvâlin okuduğu şiir üzerine yüzüstü düştüğü ama alnından akan kanın yere damlamadığı, oradakilerden birinin bu manzarayla coşup semâ'a kalkacakken Zünnûn'un bunu engellediğine dair rivâyet, Mısır'da semâ'ın en azından bir grup arasında benimsendiğini ve kitlesel bir etki alanı olduğunu hissettirmektedir. Zira Bağdat'ta kurulan meclis, Mısır ve Bağdatlı sûfîlerin meşrep benzerliğine -en azından Bağdat'ta coşkulu meclislerin varlığına- bir işaret olarak görülebilir. R. Nicholson'ın Kuşeyrî ve Attâr'a dayanarak Zünnûn'u semâ' ve vecdî tanımlayan ilk isim sayması bu bağlamda önemlidir ve genel manzaraya dair ipuçları barındırmaktadır.⁵⁴ Her ne kadar bu rivâyet ve yargılar kesin değilse bile erken dönemde Bistâm'da olduğu gibi Mısır-Bağdat hattında sekrin sûfîler arasında tercihe şayan bir ağırlığının olduğunu gösteren ciddi emarelerdir.

Melâmetîliğin anavatanı Nişabur'da sekrin bir usul hatası olarak görüldüğüne dair mühim bir rivâyet vardır. Ebû Hafs el-Haddâd'a (ö.

⁵³ Serrâc, *el-Lîma'*, 361.

⁵⁴ Nicholson, *Tasavvufun menşei problemi*, 44.

260/874) ashabından birinin sema' ettiği, bu esnada heyecanlanıp ağladığı, çılgınlık attığı ve üstünü başını yırttığı söylenir. Bunun üzerine Haddâd "Bu zümre neyle amel ediyor? Bu yaptıkları şeyin kendilerini kurtaracağını mı sanıyorlar?" diye tepki gösterir.⁵⁵ İlk bakışta Haddâd'ın tepkisinin sebebi şeriata muhalefet gibi görünebilir. Fakat Haddâd kendisinde vecd hâli görünen bir karakterdir. "Şevk kâsesinden içmek", "heyemân hâlinde dolaşmak",⁵⁶ "muhibbin dingin olamaması"⁵⁷ gibi ibareleri yanında bir gün duyduğu bir ayet üzerine kendinden geçip kızgın demiri çıplak elle tuttuğuna dair anlatımlar ondaki sekr hâlini göstermektedir. Onun karşı çıktığı husus sûfinin durumunu açık etmesi, melâmete muhalif davranmasıyla ilgili olmalıdır. Haddâd'da melâmetin temel bir ilke olduğu ve her türlü hâlin gizli kalması esası malumdur. Zikrettiğimiz olayda kızgın demiri çıplak elle tutunca kimliği açığa çıktığı için demirciliği bırakıp kendini inzivaya vermiştir.⁵⁸ Nitekim Ebû Osmân el-Hîrî'ye dair bir rivâyet, bu coğrafyada Haddâd'ın düşünce kodlarının işlek olduğunu göstermektedir. Ebû Osmân el-Hîrî tevâcüd hâlinde bir sûfiyi görünce şöyle demiştir: "Eğer (bu hâlinde) sadık isen sırrını izhâr ettin. Yok yalancı isen o zaman şirk koştun."⁵⁹

Mısır, Bistâm ve Nişabur'a nazaran Bağdat, sekr-sahva dair ihtilafların daha yoğun yaşandığı ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin belirleyici karakteriyle en önemli figür haline geldiği bir merkez görünümündedir. Yukarıda, bilhassa Hallâc'a sekr hâli üzerinden ciddi eleştiriler yapıldığını zikretmiştik. Bu aynı zamanda Hallâc için yoğun bir mücadele alanı demektir. Öte yandan Cüneyd-i Bağdâdî deyim yerindeyse Bağdat'ın ele avuca sığmayan sekrân isimlerine karşı sahv merkezli bir hat oluşturmuştur. Nitekim bir sonraki bölümde aynı durum çok daha açık görülecektir.

Cüneyd-i Bağdâdî ile İbn Atâ arasında fakr-gınâ konusunda bir anlaşmazlık yaşanmıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî'deki kayda göre İbn Atâ zenginliği üstün tuttuğu için Cüneyd ona beddua etmiş, bu sebeple malı telef olmuş, evlatları öldürülmüş, aklını yitirmiş ve sonunda şöyle demiştir: "Bana Cüneyd'in bedduası isabet etti."⁶⁰ Louis Massignon'a göre bu rivâyetlerin

⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, 119; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebrâr*, 2/304.

⁵⁶ Sülemî, *Tabakât*, 119.

⁵⁷ Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkiireleri*, 364.

⁵⁸ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 189.

⁵⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 380.

⁶⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azgî*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yay., 2003), 2/268.

temelinde Cüneyd'le arasındaki anlaşmazlıklardan kaynaklı olsa gerek Atâ'ya karşı hasımlık yatmaktadır. Bilindiği gibi Cüneyd aşırılıkları sevmeyen, temkini elden bırakmayan bir isimdir. Örneğin ne zaman kendisinden bir şey işitse yüksek sesle çığlıklar atan bir müridini, böyle yapmaya devam ederse kendisiyle bir daha sohbet etmemesi konusunda uyarmıştır.⁶¹ Buna karşın İbn Atâ'da acı çekme, belalara düçar olma isteği görülmektedir. Ebû Nuaym hâl tercümesinin hemen başında onu şöyle tanıtır: “Zaptedilmiş esirlerin mertebelerine, belâ ehlinin makâmlarına kendini adadı. Kendilerine bu belâlar bahşedilmiş olanların safâ ve yüceliğini temenni etti. Sonra mihnet ve belâlara düçar oldu (bu belâlarla imtihan edildi).⁶² L. Massignon, Atâ'nın “Ey Rabbim, bana acı çektir ve o acının içinde beni iyiliğinde tut.” diye dua ettikten sonra, yakınlarından yirmi bir kişiyi, malını mülkünü, evlatlarını ve yaklaşık yedi yıl boyunca aklını yitirip galebe hâlinde dolaştığını söyler.⁶³ Hücürî'nin Hallâc, Şiblî, Ebû Hamza el-Bağdadî (ö. 289/901-902) gibi isimlerle birlikte gaybeti huzurdan önde tutan isimler arasında İbn Atâ'yı sayması önemlidir.⁶⁴ İşte eğilimleri farklı bu iki isim arasında yaşanan ama ayrıntılarını bilmediğimiz bir anlaşmazlık sekr-sahv dengesi hakkındadır.

L. Massignon'un nakline göre Atâ, Cüneyd'de karşı sabırla ve acıyla gerçekleşen ruhî yükselişin, anlık vecde kapılmayla olan yükselişe karşı üstünlüğünü savunmuş, aşkınlığa vecd ile geçişin acı ile olacağını (Cüneyd zevk ile olacağını savunmuştur) dile getirmiştir. Bu tartışmanın geniş anlamda içeriğinden mahrumuz. Ancak Atâ'nın acıyla birlikte bir kendinden geçişe meyilli olduğu, Cüneyd'in ise Atâ'ya göre dengeli bir tutum izlediğini söyleyebiliriz.⁶⁵ Detayların elde olmaması bir talihsizliktir ama iki ismin bu karşılaşması, genel bir usul farkından ziyade, Cüneyd zamanında sekr-sahv hakkında yaşanan tartışmaların kazandığı fikrî boyutları göstermesi açısından hayli dikkat çekicidir. Bir bakıma konular olgunlaşmış ve derinleşmiş, sekr-sahv hâllerinin kavraması güç detayları sûfîler arasında tartışılır hâle gelmiştir.

İlginç bir şekilde İbn Atâ bir yandan Cüneyd ile ihtilafa düşerken diğer yandan başka bir gerekçeyle Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin sekrân hâllerinden rahatsızlık duymuştur. Bir gün Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-

⁶¹ Herevî, *Tabakâtu's-sûfîyye*, 575.

⁶² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/302.

⁶³ Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 137.

⁶⁴ Hücürî, *Hakikat Bilgisi*, 312.

⁶⁵ Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 138-139.

16) ile İbn Atâ, Cüneyd'in yanına gelerek Nûrî'nin birbirine zıt şeyler söylediğinden şikâyet ederler. Sanıyoruz bu hadise Nûrî'nin ölümünden kısa süre önce cereyan etmiştir ve belki İbn Atâ zor süreçleri kısmen atlatmıştır. Semâ' taraftarı olduğu yönünde rivâyetler bulunmakla birlikte Ruveym,⁶⁶ Hücvârî ve Attâr'ın kaydına göre *Galâtü'l-vâcîdîn* adlı bir eser telif etmiş ve sûfleri *fenâ* konusunda hata ettikleri için eleştirmiş bir isimdir.⁶⁷ Ona görüştüğü şeyhlerin semâ'daki durumlarını nasıl bulduğu sorulunca "İçine kurt dalmış koyun sürüsü gibi!" cevabını verecek kadar kendinden geçmeye karşı olduğu görülür.⁶⁸ İşte bu iki isim Ebu'l-Hüseyin'den duyduklarının Sûfestâiyye'ye (veya Sûfistâiyye)⁶⁹ ait sözler olduğunu belirtirler. Cüneyd onları böyle konuşmaktan men eder ve bu durumun onun akli dengesinin değişimiyle ilgili olduğunu söyler.⁷⁰ Şayet Zehebî'nin bu nakli doğru ise İbn Atâ ve Ruveym, Nûrî'yi yanlış bir mecranın fikirlerini dile getirmekle itham etmişlerdir. Fakat Cüneyd'in temkinli yaklaşımı burada yine güçlü şekilde ortaya çıkmaktadır. O, Nûrî'deki sekr hâlini dimağındaki bozulmaya vermiş, bu aşırılıklara karşı onu dostane ikaz etmiştir. Yine başka bir gün Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin üç gün üç gece evinde nara attığı haberini duyunca Nûrî'nin yanına gitmiş ve şöyle demiştir: "Şayet O'nunla beraber coşup taşmanın, nara atmanın bir faydası vardır diye biliyorsan, bana haber ver ki ben de coşup taşayım. Şayet nara atmanın bir faydası yoksa o zaman teslim razı ol ki, gönlün mutlu olsun." Rivâyete göre Nûrî bu nasihattan sonra nara atıp coşmayı bırakmıştır.⁷¹

Ebû Nuaym'ın "sekrân, atşân" olarak tanımladığı Şiblî, Bağdat'ta sekrin adeta mücessem bir hali gibidir. Bununla birlikte o, arkadaşı Hallâc'ı bu husustaki usulünden dolayı tasvip etmemiş ve şöyle demiştir: "Biz Hallâc ile aynıydık (aynı görüş ve durumdaydık). O durumunu (ve bildiklerini)

⁶⁶ Ebû Abdurrahmân Sülemî, "Kitâbu Nesîmi'l-ervâh", *Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahmân Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, thk. Ahmed Tâhir Irâkî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953), 2/165-166.

⁶⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-enliyâ*, 10/297-300.

⁶⁸ Esasen onun semâ' taraftarı oluşu ile bu eleştirisi doğrudan bir zıtlık içermez. Zira anlaşıldığı kadarıyla o semâ'dan ziyade bu esnada ortaya çıkan şaşkınlık ve sekr hâline karşı çıkıyordu. Serrâc, *el-Lüma*, 361.

⁶⁹ Varlık ve olayların gerçekliği ile doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefi akım. Geniş bilgi için bk. İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye" (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, 14/75.

⁷¹ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 196.

açıkladı, ben ise sakladım.” Nitekim Şiblî, Hallâc’ı darağacında görünce bu düşünceyle “Biz seni elâlemin işine karışmaktan men etmemiş miydik?” (Hicr, 15/70) ayetini okuyarak adeta dostuna sitemde bulunmuştur.⁷² Onun bu eleştirisi sûfîlerin şeriata muhalefet gerekçesiyle gösterdikleri tepkilerden farklı bir önerme içermektedir: Sırrı fâş etmek. Anlaşılan o ki Şiblî, mahkeme sürecinde söylediği bir söz aleyhine tanıklık etmesine rağmen Hallâc’ın öğretisine her yönüyle muhalif değildir ama ona göre Hallâc kendi sonunu hazırlayacak kadar ciddi bir usul hatası yapmıştır. Ne var ki Şiblî, Hallâc’a yönelttiği bu usul hatası eleştirisini kendisi de Cüneyd’den duymuştur. Cüneyd’e bir mektup yazarak ortaya çıkınca kişiyi etkisi altına alan, delillerin silindiği, dillerin konuşamaz olduğu, ilmin kaybolup gittiği bir hâl ve bu hâlde bulunan kişiye halk rağbet gösterince Allah’tan uzaklaşması hakkında fikrini sormuştur. Anlaşılan Şiblî bu hâli yüce bir mertebe olarak görüyordu. Zira Cüneyd cevabında Şiblî’ye bu sözlerden sakınmasını tavsiye etmiş ve şöyle demiştir: “Biz (bu sözleri) mahzenlerde konuşuruz. Sen ise geldin ve (bu yolun) sırrını açık ettin. Oysa sen ve ekâbir arasında on bin tabaka var ve daha ilk tabaka senin tuttuğun bu yol ve anlattıklarındır.”⁷³ Görüldüğü gibi Cüneyd’in bu eleştirisi sırrı fâş etmenin ötesine geçmekte ve sekr hâllerinin mertebe bakımından sahva göre ibtidâî kaldığını işaret etmektedir. Cüneyd’in bu tutumu Bağdat’ta bir etki alanı oluşturmuş, bir ekol ve geleneğe doğru gelişim göstermiştir. Nitekim Cafer el-Huldî (ö. 348/959), Ebû Bekr eş-Şiblî’yi sadece bir kez muhib konusundaki fikrinden dolayı hoş gördüğünü söylemiştir. Cüneydî çizginin bir temsilcisi olan Huldî, sanıyoruz hocası Cüneyd gibi Şiblî’nin sekrân hâllerini tasvip etmemiştir.⁷⁴

Anlaşıldığı kadarıyla iyice belirgin hale gelen sekr-sahv ağırlıklı tutumlar, Cüneyd ve akabindeki dönemde sûfîlerin ayak bastığı hemen her yerde tartışılır olmuştur. Mekke’de Ebû Yakûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941) ile Ebû Ali er-Rûzbârî’nin fenâ-bekâ konusundaki uzun tartışmalarını burada zikredebiliriz. İçeriğini bilemiyoruz fakat bu tartışmada Nehrecûrî Basralıların, Rûzbârî ise Bağdatlıların fikirlerini savunmuştur. Tartışmanın galibi ise Rûzbârî olmuştur.⁷⁵ Yine -tahminen sonraki bir dönemde-Serahs’ta Mecnun Lokman ve Ebû Fadl Hasan adlı iki sûfiden bahsedilir. Ebû Fadl ihtilâflı bir konuşmanın sonunda Mecnun Lokman’a şöyle hitap

⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/820.

⁷³ Serrâc, *el-Lüma*, 305-306. Rivâyetin benzer bir versiyonu için bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 227.

⁷⁴ İbn Hamîs, *Menâkıbu’l-ibrâr*, 2/662.

⁷⁵ Deylemî, *Sîretü’ş-şeyh*, 129-130.

eder: “Mestlikten sahv haline gel, sahv halinden de bizar olma. Böylece ihtilaf ortadan kalkar, o vakit ben ve sen ne istiyoruz, bilirsin.” Hücûvîrî'nin bu nakli Tayfûrîler ile Cüneydîler arasında cereyan eden ihtilafın bir süreği gibi görünmektedir.⁷⁶

Sayınca daha az olmakla birlikte sekr düşüncesinin sahva karşı eleştirel yaklaşımını gördüğümüz bazı rivâyetler de mevcuttur. Örneğin Hallâc-ı Mansûr, İbrâhîm Havvâs'a usulünün ne olduğunu sormuş, aldığı *tevekkül* cevabı üzerine şöyle demiştir: “Ömrünü bâtınının umranı için zayi ettin, tevâhîddeki fenâ nerede kaldı?”⁷⁷ Kanaatimize göre Hallâc, tevâhîde dayalı bir fenâ, kendini görmeme olmadan ayıklık halinde tevekküle adanmayı yeterli bulmamaktadır. Belki burada doğrudan sekr kavramı kullanılmaktadır ama Hallâc'ın göndermesi kulun beşeriyetten sıyrılmasına, kendini göremeyecek seviyeye gelmesine yöneliktir. Bu bağlamda onun fenâ vurgusunu sekr bağlamında değerlendirmek mümkündür diye düşünüyoruz. Yine aynı dönemlerde Ebû Bekr el-Vâsîtî (ö. 320/932) Nişabur'a gelince, Ebû Osmân el-Hîrî'nin talebelerine, üstatlarının kendilerine ne emrettiğini sormuştur. Sürekli tâatte bulunmayı ve tâatteki kusurları görmeyi emrettiğini söylediklerinde Vâsîtî “Size katıksız Mecusiliği emretmiş. Tâatın yaratıcısına bakıp ondan gaybeti emretseydi ya!” demiştir.⁷⁸ Vâsîtî, Hîrî'nin öğretisinde Allah'tan başkasını müşahededen kaynaklanan bir ikilik görerek buna şiddetle karşı çıkmıştır. Burada sekrin veya kendinden geçmenin izlerini görebilmek için Vâsîtî'nin şevâhidi görme hususundaki görüşlerine bakmak gerekir. Ona göre Hakk'ın hakikati ancak hakikatin Allah olduğunu bilmekle anlaşılabilir ve böylesi bilince ulaşan sûfîleri Allah, şevâhidden mahvedip kendi şahidliğinde sabit kılmıştır.⁷⁹ Anlaşıldığına göre kulun beşeriyetten mahvolmadan ve eşyayı göremeyecek bir gaybete düşmeden hakikate ulaşması Vâsîtî'ye göre mümkün değildir. Massignon'un onun Irak'tan kaçışını Hallâc yanlısı olmasına bağlaması ile verdiği tepkideki temel tutumu bu noktada örtüşmektedir.⁸⁰ Havvâs'ın Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, Hîrî'nin bir sûfî ile yaşadığı hadisede eleştiren tarafta iken Hallâc ve Vâsîtî gibi iki

⁷⁶ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 251-252.

⁷⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 167; Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 268.

⁷⁸ Herevî, *Tabakâtü's-sûfîyye*, 433; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezâkireleri*, 656; Mustafa el-Arûsî, *Netâicü'l-efkârî'l-kudsîyye (Zekerîyyâ el-Ensârî'nin Kuşeyrî şerhinin hâşiyesi)*, thk. Abdüvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/276.

⁷⁹ Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Hakâikü't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 1/301-302, 336, 340.

⁸⁰ Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 228.

karakter karşısında eleştirilen duruma düşmeleri ilginç bir ayrıntıdır. Bu noktada tıpkı Cüneyd gibi -belki o denli güçlü olmasa dahi- Hallâc'ın etki alanından bahsetmek mümkün görünmektedir.

Usule dair ihtilafların içinde tasavvufî ilkelere dayalı önemli bir gerekçe bulunmaktadır: Sûfiler arasındaki makâm farkı. Erken dönemden itibaren sûfilerin kendi aralarında manevî bir hiyerarşi gözettileri görülmektedir. İlk elden zâhidin mi sûfinin mi üstün olduğu noktasından başlayan ayrımlar⁸¹ sûfî karakterin kendi içinde gösterdiği birtakım mertebe farklarına ve daha sonra klasik eserlerde gördüğümüz kavramların derecelerine kadar uzanmıştır.⁸² Örneğin Serrâc makâmı bahsinde hemen her kavramı üçe ayırır ve makâmın hakikatine ulaşmalarına göre bu yolda olanları -mübtedî, tahkik ehli, mukarreb vb.- gibi farklı isimlerle zikreder. Yahut Kuşeyrî yine hâller ve makâmı izah ettiği kısımlarda heybet, üns, cem' gibi kavramların birbirlerine olan üstünlük durumlarına ve hakikat ehlinin derecelerine göre bu hâl ve makâmı tecrübe ettiklerine değinir.⁸³ Dolayısıyla sekr-sahva dair ihtilaflarda sûfilerin mertebelerine göre bir usul seçimi, diğer türlü bir seçimin ise bu gerekçeyle eleştirisi söz konusudur.

B. Makâm Farklılığı Açısından Yaşanan Tartışmalar

Hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren Horasan bir yandan sekr taraftarı isimlere ev sahipliği yaparken bir yandan reaksiyonlara, fikrî ayrılıklara sahne olmuştur. Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872), Bistâmî'ye bir mektup yazarak şöyle bir soru sormuştur: “Ey Bayezid, mahabbet deryasından bir katre içip mest olan (benim gibi) bir kimse hakkında ne dersin?” Bistâmî ise ilginç bir cevap vermiştir: “Mahabbet şarabı haline gelen âlemdeki bütün denizleri içtiği halde hâlâ susuzluğundan feryad eden (benim gibi) bir kimse hakkında sen ne dersin?” Hücvârî, halkın yanlış anlayarak Bistâmî'nin sahv, Muâz'ın ise sekrden konuşuyor zannettiğini, oysa işin aslının tam tersi olduğunu söyler. Çünkü sahv sahibinin bir katre bile takati yoktur, sekr sahibi ise aşk şarabından ne varsa içer ama yine ister.⁸⁴ Muâz belki bu soruyu katı bir sahv taraftarı olarak sormamıştır ama Bistâmî'nin onun sekr anlayışını yetersiz gördüğü kesin gibidir. Bu rivâyet bir yanılla

⁸¹ Örneğin Bistâmî'nin şu sözü bu ayrıma bir örnektir: “Ârifin himmeti emeline, zâhidin himmeti yediğinedir.” Sülemî, *Tabakât*, 74.

⁸² Bu konuda birkaç örnek için bk. İsfahânî, *Hilyetü'l-enliyâ*, 10/37; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 152-154; Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 433.

⁸³ Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 65-82; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 148-168.

⁸⁴ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 251.

Bistâmî'de sekrin anlamsal boyutlarını anlamak için iyi bir detaydır. Herhalde Muâz'da ortaya çıkan sekr hâli anlık, Bistâmî'nin kastettiği sekr ise süreklilik ifade etmektedir.

Cüneyd'in sahva ulaşabilmek için sekr hâlini aştığına dair rivâyetler vardır ve bazı sûfiler için bu usul değişimi bir merak konusu olmuştur. Etrafındakilerden biri bir gün ona şöyle demiştir: “Sen önceden bu okunan kasideleri dinler, semâ' vakitleri dostlarınla birlikte olur, hareket ederdin. Şimdi ise sakınsın (kııldamıyorsun).”⁸⁵ Bu durumda Cüneyd'in sekre karşı eleştirilerinde, sekrin yaşanılabilir veya yaşanması gereken bir hâl olmakla beraber, aşılması gerektiği, zira onun ötesinde ve üzerinde hâllerin bulunduğu, buraya ulaşamayanın sekrde takılıp kalacağı fikri temel bir önermedir. Bunun ilk örneklerini Bistâmî'nin şatahâtını tefsir ettiği uzun pasajlarda görmek mümkündür. Cüneyd, Bistâmî'nin sözlerindeki derinliğin, mertebesindeki yüceliğin hakkını vermekle beraber anlattığı şeylerin bidâyâtan olduğunu, oysa mürîd değil de murâd olan kişinin nihâyât makâmından konuşması gerektiğini ısrarla tekrarlar. Bistâmî'nin “Beni vahdâniyyetin ile süsle, bana enâniyyetini giydür, beni ahadiyyetine yükselt. Öyle ki halkın beni görünce “Seni gördük!” desinler.” sözüne karşılık, yazdığı bir kitapta “Bu, tevhidin kemâlinde kendisine tefrîdin hakikatının giydirilmediği birinin sözüdür.” demiştir. Son tahlilde Cüneyd, Bistâmî'yi tamamen dışlamamakla beraber, onun sekrde takılıp kaldığını, en üst makâmlara ulaşamadığı görüşündedir: “Bâyezîd, hâlinin büyüklüğüne rağmen bidâyet hâlinde çıkamamıştır. Ben ondan hâlinin kemal ve nihayete erdiğine dair bir kelime duymadım.”⁸⁶ Bu sözler, Cüneyd'in sekr ve sahva hiyerarşik olarak nasıl konumlandığını gösteren en özel örnekler olarak kabul edilebilir. Hatta onun bu görüşü, genel anlamda sahva taraftarı ekolün sekre bakışını belirleyen temel katedir. Onun Ebû Bekr eş-Şiblî'nin sermest hallerine karşı kurduğu şu cümle yine aynı minvaldedir: “Ya Ebâ Bekir! Benim sana acıdığım durum bu. Bu ızdırap, rahatsızlık, hiddet, şaşkınlık ve şatah mütemekkinlerin ahvâli değildir. Bunlar bidâyet ehline ait hâllerdir.”⁸⁷ Cüneyd'in sekri aşan ve daha üst makâmları işaret eden tutumuna dair birkaç rivâyet daha zikrederim:

⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 366.

⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 459, 461, 479.

⁸⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 382, 488; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 469.

Şiblî bir gün Cüneyd'e, kendisine fiilleri ve sözlerinde Allah'ın kâfi olduğu adamın durumunu sorunca Cüneyd şu karşılığı vermiştir: "Ya Ebû Bekr, bu sorduğun soruda, sen ve insanların ekâbiri arasında on bin makâm var. Bunların ilki şu an sende başlayan mahvdir."⁸⁸

Cüneyd, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ve sûfî şeyhlerden bir zümre ile birlikte iken kavvâl bir şey okur. Nûrî ayağa kalkar ve raks eder. Sonra Cüneyd'in başına dikilerek -Cüneyd oturmaktadır- "Kalk" der ve "Ancak kulak veren kimseler bu daveti kabul eder." (Enam, 6/36) ayetini okur. O zaman Cüneyd şu ayetle karşılık verir: "Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler." (Neml, 27/88).⁸⁹ Gerçi Herevî, Ebû Ahmed el-Megâzîlî'nin Cüneyd de dâhil, Nûrî'den daha çok ibadet eden birini görmediği şeklinde bir sözünü naklederek Nûrî'nin tasavvuf tarihindeki yerine ayrı bir önem atfeder.⁹⁰ Dolayısıyla Nûrî'nin kendi fikrî ağırlığını bu noktada zikretmek gerekir. Rivâyet özelinde ise Cüneyd'in kendi bulunduğu makâmın icabı -ve yüksekliği sebebiyle- bu şekilde davrandığı yani sakin kalmayı makbul gördüğü sonucu ortaya çıkmaktadır.

Başka bir rivâyette Cüneyd, Muhammed b. Mesrûk ve İbn Atâ bir mecliste birliktedirler. Kavvâl bir ilahi okur, Cüneyd hariç diğerleri vecd hâli gösterirler. Cüneyd'e nasıl sakin kaldığını, bundan hiç mi nasibi olmadığını, hiç mi zevk almadığını sorarlar. Bunun üzerine Cüneyd yukarıda verdiğimiz ayeti okur.⁹¹ Şüphesiz Cüneyd'in bu tavrı tasavvuf düşüncesinin mihenk taşlarından biri haline gelmiştir. Bununla birlikte, etrafındakilerin Cüneyd'in sakinliğini şaşkınlıkla karşılamaları, sekr hâlinin sahva karşı -pek güçlü olmayan- bir tepkisi olarak düşünülebilir. Cüneyd'in güçlü karakteri karşısında belki açıktan ve sert tepkiler verilmemiştir ama en azından sakinliğinin onlarda yarattığı şaşkınlığı ifade etmişlerdir. Buna göre sekr, Cüneyd'in karşı çıkışlarıyla birlikte, Bağdat'ta en azından bir kesim sûfî arasında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Nitekim yukarıda da görüldüğü gibi eskiden beri Bağdat'ta coşkulu meclislerin varlığına dair rivâyetler mevcuttur. Örneğin Ebu'l-Hayr el-Akta'et-Tînâtî (ö. 340/951-52) Bağdat'ta iken meclisine oranın sûfîleri gelmişler ve şatahatlı sözler konuşmuşlar. Tînâtî'nin bu sözlerden göğsü daralmış. O sırada meclise bir aslan girmiş, içerdekilerin her birinin beti benzi atmış, birbirlerini çiğneyecek

⁸⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 487.

⁸⁹ Herevî, *Tabakâtü's-sûfîyye*, 467.

⁹⁰ Herevî, *Tabakâtü's-sûfîyye*, 191.

⁹¹ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, 469.

olmuşlar. Bunun üzerine Tînâtî “Dostlar! Hani bu davâlar nerede?” demiş. Galîba Tînâtî anlaşılması güç, sekr hâlinde söylenen sözlere itibar etmiyor ve bu tarz şeyleri doğru bulmuyordu. Nitekim ona göre amelini açık eden mürâî, hâlini açık eden ise müddeidir.⁹² Rivâyetin doğruluğu tartışılabilir. Fakat bu anlatım üst bir makâmın (sahvın) daha alttaki bir makâma karşı kesin üstünlüğü yahut bu üstünlüğün bir beyanı olarak görülebilir.

Kanaatimize göre sekr-sahv arasındaki makâm farkı Cüneyd merkezinden başlayarak sûfiler arasında dalga dalga yayılmış, sekr aşılması gereken yahut sahv, sekri mutlaka takip etmesi gereken bir hâl olarak görülmeye başlanmıştır. Horasan taraflarında Cüneydî eğilimler gösteren Ebû Alî el-Cüzcânî’ye (ö. 3/9 yüzyıl) Bistâmî hakkındaki fikri sorulunca şöyle demiştir: “Allah Bistâmî’ye rahmet eylesin! Onun bir hâli vardı ve onunla konuşurdu. O, belki aşırı galebe ve sekr ile konuşuyordu. Onun keliması onun ve konuştuğu kişisindedir. Onu hikâye edenin değil.” Cüzcânî, galiba Bistâmî’nin sözlerini anlaşılmasız buluyor, sözlerde bir problem görüyor ve muhtemelen tasvip etmiyordu ama böylesi büyük bir isme hürmette kusur etmekten çekindiği için bu sözlerin ancak Bistâmî’nin içinde olduğu hâl ile anlaşılabilceği fikrini ortaya koyuyordu.⁹³

Ağırlık sahv lehine olmakla birlikte Şiblî’ye dair bir rivâyet her iki kanadın kendi öğretisine bağlı kalma çabalarını göstermesi açısından önemlidir. Bilindiği gibi Şiblî’de sekrin en üst boyutlarına ulaşma çabası hâkimdir. Hatta o, bu hususta Bistâmî’yi bile düşük bir makâmda görebilmektedir. Mesela ona Bistâmî’nin anlaşılması güç bazı sözleri sorulunca “Eğer Bistâmî burada olsaydı yanımızdaki gençlerden birine tabi olurdu. Şayet benim söylediklerimi anlayan biri olsaydı, ben zünnar takmayı (gerektirecek) şekilde konuşurdum.”⁹⁴ diyecek kadar sekrin mukîmidir. Bir gün pazarda bir topluluk ona “Bu delidir!” demişlerdi. Şiblî ise onlara şöyle seslendi: “Size göre ben mecnunum, bana göre siz sıhhatlisiniz. Allah benim divaneliğimi sizin sıhhatinizi artırsın; benim divaneliğim mahabbetimin şiddetindedir. Sizin sıhhatiniz gafletin son haddinde oluşundandır. İmdi Allah benim divaneliğimi ziyade kılsın ki kurb üzerine kurb, O’na yakınlık üzerine yakınlık hâsil olsun. Sizin sıhhatinizi ve (sahvınızı) artırsın ki bu’d

⁹² Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Târîhu’s-süfîyye ve bi-zevâlibi mibanu’s-süfîyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Dımaşk: Dâru Nînevî, 2015), 387; İsfahânî, *Hîşyetü’l-enliyâ*, 10/377-378; Herevî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, 471; İbn Hamîs, *Menâkıbu’l-ibrâr*, 2/705.

⁹³ Sülemî, *Tabakât*, 248.

⁹⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 479.

üzerine bu'dunuz, O'ndan uzak oluştunuz üzerine uzak oluştunuz fazlalaşsın.” Pazarda Şiblî'ye divane diyen topluluğun o bölgenin halkı yani sûfî olmayan kişiler olma ihtimali daha yüksektir. Ama Şiblî'nin söylemine bakılırsa divane ve akıllı olmak, tasavvuftaki sekr-sahv ayrımıyla yakından ilgilidir. Görüldüğü gibi Şiblî cevabını bu düşünce üzerinden vermiş, iki kavram arasında açıkça bir tercihte bulunmuştur. Zira Süleyman Uludağ'ın çeviride işaret ettiği gibi Farsça metinde geçen *huşyâr* kelimesi yalnız sıhhat manasında değil ayıklık, kendinde ve zeki olmak gibi anlamlara da gelmektedir.⁹⁵

Görüldüğü gibi Şiblî'nin dili burada serttir. Oysa Cüneyd'in onu eleştirdiği sahnelerde Şiblî genellikle sessiz kalmıştır. Acaba o, Cüneyd'e hürmetinden dolayı mı hâlini savunmuyordu yoksa anlatımlarda eksik noktalar mı var, bundan emin değiliz. Fakat Cüneyd'in bütün ağırlığı ile hissedilen tutumuna karşı Şiblî, Hallâc gibi isimlerin direnç gösterdiklerini ifade edebiliriz. Zira Hallâc'ın yaşadığı bir hadise bu durumu desteklemektedir. Hallâc İsfahan'da Ali b. Sehl'in (ö. 307/919) meclisine gitmiş ve onun marifet hakkında konuştuğunu duymuştur. Bunun üzerine minbere çıkmış ve Ali b. Sehl'e “Ey avam! Ben hayattayken niye marifetten konuşuyorsun? Sahv ve ıstılâm arasında yedi yüz derece var. Sen bunların birinin bile kokusunu almamışsın!” Bunun üzerine Ali b. Sehl “Müslümanların yaşadığı bir şehre senin gibi birinin girmesine izin verilmemeliydi!” diyerek Hallâc'ı neredeyse küfürle itham etmiştir. Nitekim İsfahan halkı bu konuşmayı duyunca Hallâc'ı katletmeye kalkmıştır.⁹⁶ Doğruluğu kesin olmayan bu rivâyet her bir ihtilaf başlığını ihtivâ etmektedir. Hallâc konuyu tasavvufi bir zeminde ele alarak Ali b. Sehl'i düşük bir makâmda olmakla itham etmiş, Sehl ise neredeyse bununla hiç ilgilenmeden Hallâc'ın küfrüne işaret etmiştir. Ali b. Sehl Cüneydî neşveye sahiptir ve Bağdat'ta Hallâc aleyhtarları olanlarla aynı saftadır. Bunun yanında o dönem İsfahan taraflarında Cüneyd ekolünün tesirini göstermesi, sahv anlayışının ağırlığını kazanması bakımından bu rivâyet ayrıca dikkate değer görünmektedir. Fakat unutmamak gerekir ki Hallâc, eleştiriler karşısında pek sessiz kalan biri değildir ve Ali b. Sehl'in ev sahibi olduğu bir yerde dahi sekrin üstünlüğünü bariz bir makâm farkı iddiasıyla savunabilmiş bir isimdir.

Son bir rivâyet ile noktalayalım. Hallâc'a böylesine tepki gösteren Ali b. Sehl ve Cüneyd arasındaki bir tartışma zikrettiğimiz başlıkların dışında

⁹⁵ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, 218.

⁹⁶ Deylemî, *Sîretü's-seyh*, 164.

kalan bir ihtilaf alanını göstermektedir. Alî b. Sehl, Cüneyd'e yazdığı bir mektupta sûfi için karar ve sabit olmanın Hakk'tan yüz çevirmek olduğunu, muhib ve âşık için gece-gündüz uyumamak gerektiğini, uyuduğu takdirde maksadından aciz olacağını söyleyerek sekr taraftarı bir tutum izlemiştir. Cüneyd verdiği cevapta, uyumalarının Hakk'ın iradesiyle olduğunu, Allah'tan gelen bir şeyin ise her şeyden hayırlı olacağını söylemiştir. Ona göre uyku muhib ve âşık için Allah'tan gelen bir lütuftur. Hücûvîrî bu meseleyi sekr-sahv bağlamında değerlendirir. Fakat uyku bir nevi kendinden geçmek olduğu için Cüneyd'in uykuyu yani sekri savunmasını şaşkınlıkla karşılar ve bunun sebebinin Cüneyd'in o an sekr içinde olmasına, aslında Cüneyd'in diliyle konuşan şeyin vaktin hükmü olduğuna bağlar. Fakat öte yandan Cüneyd'in uykusu sahvin uykusu, uyumaması ise sekrin kendisi olabilir şeklinde bir yorum yapar. Çünkü uyku insanın sıfatıdır ve insan kendi sıfatları içindeyken sahv hâlinde bulunuyor demektir. Uyumamak ise Hakk'ın sıfatıdır ve insan kendi sıfatından uzaklaşınca mağlup olur, galebe haline girer. Hücûvîrî, Cüneyd'e uyararak uyuma halini uyumamaktan üstün tutan bir grup sûfi gördüğünü söyler. Sekr-sahv tartışmasının uykusu üzerinden işlenmiş olması konunun sûfilerin hayatının her aşamasına ne derece sirayet ettiğini göstermesi açısından oldukça manidardır. Bir nevi kavramlar ve tecrübeler gittikçe derinleşmekte, sûfiler bir zâhir-bâtın ayırımının ötesinde içe dönük bir düşünce inşası yürütmektedirler.⁹⁷

Sonuç

Yukarıda zikrettiğimiz rivâyetler ve bir makale sınırlarında ulaştığımız, yeni bulgularla değişmesi muhtemel sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

Tasavvuf düşüncesi bir bütün olarak düşünülürse temel eserlerdeki ahenkli yapıya rağmen önceki dönemler hayli çalkantılı görünmektedir. Serrâc öncesi dönemde sekr-sahv başta olmak üzere fakr-gınâ, halvet-sohbet gibi çeşitli konular sûfiler arasında ihtilafa yol açmış, bazen tartışmalar sert ithamlara kadar varmıştır. Fakat bu ihtilaf, klasik eserlerin telif edilmesine ciddi katkılar sağlamıştır. Böylece ilk teorisyenler, daha kuşatıcı fikrî perspektifleri yakalama imkânı bulmuştur.

Bütün bu rivâyetler, satır arası bilgiler gibi görünmekle birlikte Serrâc'dan sonra teorik düzeyde ele alınmaya başlanan tasavvuf düşüncesinin omurgasını oluşturan ilkeler barındırmaktadır. Bazen kısa bir

⁹⁷ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 413.

anlatımla aktarılan bir olay tasavvufa dair bir ilkenin nasıl oluştuğunu anlamamıza yardımcı olabilir. Bunun yanı sıra verilen örnekler tikel karakter gösterebilir bile isimlerin şöhretleri ve etki sahaları düşünülünce dönemin sûfî zümrelerinin eğilimlerine dair fikir edinmemizi sağlayacak niteliktedir.

Sekk ve sahv dair tartışmaların bilhassa hicrî 3. yüzyıldan itibaren yoğunluk kazandığını görüyoruz. Görece bir zaman dilimi tayin edecek olursak hicrî üçüncü asrın ilk yarısından itibaren yaklaşık yüz yıl, bu tartışmalara yoğun şekilde sahne olmuştur. IV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik eserlerin tedvini ile Cüneydî öğreti ağırlık kazanmış ve artık tasavvuf fikriyatı kitabî bir düzeyde ifade kuvveti bulmuştur. Erken dönemde Muhâsibî'nin tepkisi, sekk ekolünde Bistâmî'nin baskın karakteri görülmeyle beraber ilerleyen zamanda Cüneydî'nin merkez noktada yer aldığını, sekk-sahv tartışmasının baş karakteri haline geldiğini söylemek mümkündür. O, Bağdat'ta Hallâc, Şiblî, Nûrî gibi etkili karakterlere karşı temkinli duruşuyla sahv ekolünü muhkem hale getirmiştir. Cüneydî tesiri Bağdat'la sınırlı kalmamış, İran dâhil, Büyük Horasan'da kendini hissettirmiştir. Buna mukabil, Bistâm'da Bistâmî ile ön plana çıkan sekk anlayışı, sonraki dönemde -farklı fikrî önermeler içermekle birlikte- Bağdat'ta yoğun olarak temsil edilmiştir. Zira yaşanan ihtilafların Horasan-Bağdat coğrafyalarında yoğunlaştığı görülmektedir.

Birkaç rivâyette sekk taraftarlarının sahv dair eleştirileri bulunmakla birlikte ihtilaflarda genelde sahv taraftarı sûfîlerin baskın oldukları görülmektedir. Biz bu durumun Cüneydî-i Bağdâdî'nin gerek akranı gerek sonraki dönemde yaşayan sûfîler üzerindeki tesiri ile ilgili olduğunu düşünüyoruz. Elbette sekk taraftarlarının bazen anlaşılması güç söz ve tavırlarına karşın Cüneydî'nin mutedil çizgisinin gittikçe daha çok kabul görmesi, bilhassa şeriat-hakikat dengesi söz konusu olunca anlaşılabilir bir durumdur. Fakat belirtelim ki sekk, hiçbir zaman sûfîlerin tümüyle vazgeçtikleri bir tecrübe olmamıştır. Nitekim Cüneydî'nin akranı olan Hallâc-ı Mansûr, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, Ebû Bekr eş-Şiblî gibi isimler yaşadıkları dönem de dâhil olmak üzere ciddi bir etki alanı oluşturmuşlar, Bistâmî'den itibaren ön plana çıkan sekk ağırlıklı yaklaşım bu isimlerle birlikte deyim yerindeyse tasavvuf düşüncesinin yapı taşlarından birine dönüşmüştür.

Şeriat muhalefet konusunda yaşanan ihtilaflar o dönem sıkça karşımıza çıkan *bulûl*, *ittihâd*, *şındaklık* gibi ithamlarla yakından ilgilidir. Sûfîler çoğu zaman konuyu bir usul meselesi olarak görmüş olmakla birlikte bazı ifadeleri veya tavırları şeriat kuralları çerçevesinde düşünmüşler, bu sebeple bazen sert tepkiler göstermişlerdir. Öte yandan bazı sûfîler ve bilhassa

sonraki dönem müellifler şeriata muhalif olarak addedilen meseleleri tasavvuf düşüncesi içinde yorumlama yoluna gitmişlerdir. Nitekim zâhir ulemâya göre sûfîlerin konuya yaklaşımı esasen bu minvalde değerlendirmeyi hak etmektedir.

Sûfîler nazarında sekr-sahv ekseninde yaşanan tartışmalar daha çok tasavvuf disiplininin iç dinamikleriyle ilgilidir. Yukarıdaki rivâyetlerde görüldüğü gibi onlar -şayet şeriata muhalefet sebebiyle bir itirazda bulunmuyorsa- ağır ithamlarda bulunmuyor, ancak sekri ya usul hatası olarak görüyor yahut sûfînin arzu edilen makâma ulaşamamasından kaynaklı yaşadığı/etkisi altında kaldığı ve hatta aşamadığı bir hâl olarak kabul ediyorlardı. Allah'a ulaşmak ortak paydasında her iki taraf, tuttıkları yol ile amaçları arasında kopmaz bir bağ kurarak tabir caizse diğer kanadı bu ölçü ile bir eleştiriye tabi tutuyordu. Bu aşamada ya sekr-sahv hatalı/eksik bir usul olduğu dile getiriliyor yahut Cüneyd'in Şiblî'ye karşı kullandığı cümlelerde görüldüğü gibi kendinden geçme ile hakikate ulaşmak arasında çok uzun bir yolun olduğu görüşü ifade ediliyordu. Tekrar edelim ki Cüneyd'in etkisi ile kahir ekseriyet sahv taraftarı olan isimler eleştirilerde bulunmuş, Hallâc, Şiblî gibi güçlü isimleri saymazsak sekr tarafı biraz da savunmada kalmıştır.

Tasavvufun amelî olduğu kadar nazari yönden olgunlaşmasında, ilmî hüviyet kazanmasında ihtilafların ciddi katkıları olmuştur. Bu sayede fikirler gelişmiş, izahlar çoğalmış ve derinlik artmıştır. Bir nevi zıtlar, birbirlerini olgunlaşmaya, iddialarını daha güçlü ifade etmeye zorlamıştır. Kabul edilecektir ki ihtilaflar zorlu konuları gün yüzüne çıkarmakta, düşüncenin yeni boyutları yeni meselelerle keşfedilmektedir. Sekr-sahv dışında farklı ihtilaf konularının ele alınmasıyla birlikte tasavvuf düşüncesinin oluşum süreci daha iyi anlaşılacaktır diye düşünüyoruz.

Kaynakça

- Abdürrezzâk el-Kâşânî. *Istılabâtü's-sûfîyye*. thk. Abdü'l-Âl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Akdağ, Eyyup. "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1167-1194.
- Arûsî, Mustafa. *Netâicu'l-efkârî'l-keudsiyye (Zekerîyyâ el-Ensârî'nin Kuşeyrî şerhinin bâşîyesî)*. thk. Abdüvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Başer, Hacı Bayram. "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 101-119.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefabâtü'l-iins*. haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Ceyhan, Semih. "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı". *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 457-471. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 191-223.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi". *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.
- Deylemî, Ebu'l-Hasan Ali b. *Sîretü's-şeybi'l-kebîr Ebî Abdillâh Muhammed b. Hafîf*. çev. İbrahim ed-Desûkî. Kahire: es-Sekâfetü'l-İslâmiyye, 1977.
- Emiroğlu, İbrahim. "Sûfestâiyye". 37/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erginli, Zafer. "Tasavvuf İlminde Klasik Yaklaşımlar". *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*. 379-434. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

- Feridüddîn Attâr. *Evlîya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemu's-sûfiyye*. Beyrut: Dendele, 1981.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Herevî, Abdullah Ensârî. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Muhammed Sürûr Mevlâî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hücvârî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1972.
- İbn Hamîs, Hüseyin b. Nasr. *Menâkıbu'l-ebrâr ve mehâsinü'l-abyâr*. thk. Muhammed Edîb. 2 Cilt. Dâru'l-Bârûdî: Devletü'l-İmârâtî'l-Arabiyye, 2006.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin. 21 Cilt. Dâru Hicr, 1997.
- İbn Manzur, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1984.
- İbn Mülakkın. *Tabakâtu'l-evliyâ*. thk. Nûreddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- İmam-ı Gazalî. *Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Şadi Eren. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hihyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1996.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2009.
- Kartal, Abdullah. "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak İbnü'l - Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 357-372.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Konur, Himmet. "Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme". *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 47-62.

- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Mehmed Ali Aynî. İstanbul: Ataç Yayınları, ts.
- Massignon, Louis. *İslâm'ın Mistik Şebidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Berkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kalplerin Aşğı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yay., 2003.
- Mermer, Kenan. *Tasavvuf Edebiyatı -İsimler, Kavramlar ve İlişkiler Ağına Metodik Bir Yaklaşım-(9-13. yüzyıllar)*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.
- Münâvî, Abdurraûf. *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfîyye*. thk. Abdülhamîd Hamdân. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezher, ts.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Sâî, Ali b. Eneceb el-Bağdâdî. *Abbâru'l-Hallâc*. thk. Muvaffık Fevzî el-Ceber. Dımaşk: Dâru't-Talâti'l-Cedîde, 1997.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lîma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdalbâkî Sürûr. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tabakâtu's-sûfîyye*. thk. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Târîhu's-sûfîyye ve bi-zeylibî mihanu's-sûfîyye*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Dımaşk: Dâru Nînevî, 2015.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. "Kitâbu Nesîmi'l-ervâh". *Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdîrrahmân Sülemî*. ed. Nasrullah Pürcevâdî. thk. Ahmed Tâhir İrâkî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953.
- Şeybî, Kâmil Mustafa. *Şerhu dîvânî'l-Hallâc*. Bağdat: Menşûrâtü'l-Cümel, 1973.

- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Guneymî. "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci -Râbiatü'l-Adeviyye Örneği-". çev. Ahmet Ögke, *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1 (2001), 107-114.
- Uyar, Mehmet. *Sülemî'nin Tabakât'ında Sûfî Çevreler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Yemenî, Ali b. Süleymân el-Yâfî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebî, Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 123-151.

FÂTİMİLER İLE KARMATİLER ARASINDAKİ SİYASÎ VE ASKERÎ İLİŞKİLER (297-469/909-1076)*

Furkan ERBAŞ**

ÖZ

Şîa'nın aşırı kollarından bir tanesi olan İsmâiliyye'ye mensup Fâtımîler ile Karmatîler aynı mezhebe bağlı olmalarına rağmen tarihte birbirleriyle mücadele içerisinde olmuşlardır. Mezhep içerisinde yaşanan imâmet tartışmaları Fâtımî ve Karmatîler'in aynı çatı altında birleşmesini engellemiş ve birbirlerine karşı hasmane bir tutum sergilemelerine neden olmuştur. İki tarafın siyasî ve askerî olarak karşı karşıya geldikleri hicrî IV. (miladî X.) asrın ikinci yarısına kadar kendisini gizli düşmanlık olarak gösteren tutum, Halife Mu'izz'in 359 (970) yılında Suriye topraklarını ele geçirmesiyle birlikte açık bir mücadeleye dönüşmüştür. Mısır, Filistin ve Suriye topraklarında karşı karşıya gelen iki taraf arasında kıyasıya bir rekabet söz konusu olmuştur. Mezhebin ana bünyesini temsil eden Fâtımîler sık sık Karmatîler'in itaatini sağlamaya çalışmasına rağmen bunda ciddi anlamda zorlanmışlardır. Bununla birlikte siyasî ve askerî olarak Karmatîler'e karşı hâkimiyet kurdukları anlarda kısmen de olsa itaatlerini sağlayabilmişlerdir. Fâtımî-Karmatî siyasî ve askerî ilişkilerini ele aldığımız bu çalışmanın amacı İsmâiliyye mezhebi içerisindeki bölünmenin sonraki süreçte ikili ilişkilere yaptığı etkiyi ortaya koymak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Şîa, İsmâiliyye, Fâtımîler, Karmatîler

POLITICAL AND MILITARY RELATIONS BETWEEN THE FÂTIMİDS
AND THE QARMAȚİANS (297-469/909-1076)

ABSTRACT

Fâtımids and QarmaȚians, who belong to Ismâ'iliyya, one of the extreme branches of Shi'a, have been in conflict with each other throughout history, even though they belong to the same sect. The imamate debates within the sect prevented the Fâtımids and QarmaȚians from uniting under the same roof and caused them to display a hostile attitude towards each other. When the two sides confronted each

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddî açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Arş. Gör. Dr., İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, İğdir, Türkiye, email: furkan.eras@igdir.edu.tr, ORCID:0000-0002-2021-6445

Makalenin Gönderilme Tarihi : 06.03.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 01.04.2024

other politically and militarily. The attitude, which showed itself as secret hostility until the second half of the IV. AH (X. CE) century, turned into an open struggle when Caliph al-Mu'izz captured the Syrian lands in 359 (970). There was a fierce competition between the two sides facing each other in the lands of Egypt, Palestine and Syria. Although the Fāṭimids, who represent the main body of the sect, frequently tried to ensure the obedience of the Qarmaṭians, they had serious difficulties in doing so. However, when they established political and military dominance over the Qarmaṭians, they were able to achieve their partial obedience. The aim of this study, in which we discuss Fāṭimid-Qarmaṭian political and military relations, will be to reveal the impact of the division within the Ismā'īliyya sect on bilateral relations in the following period.

Keywords: History of Islām, Shi'a, Ismā'īliyya, Fāṭimids, Qarmaṭians

Giriş

Şi'a'nın İsmâ'iliyye koluna mensup olan gruplar tarihte devlet ve hânedanlıklar kurarak birçok siyasî ve askerî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunlardan bir tanesi İfrîkiye'de kurulan Fâtımîler (297-567/909-1171) iken; diğeri Bahreyn merkezli Irak ve Yemen topraklarında faaliyet gösteren Karmatîler'dir (III-VI/IX-XII). Her iki taraf da İsmâ'iliyye'nin beşinci imamı Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) oğlu altıncı imam İsmâ'îl'i (ö. 138/755-56 [?]) mezhebin imamı olduğunu kabul etmelerine rağmen daha sonraki süreçte yaşanan bazı gelişmeler ayrılığa düşmelerine neden olmuştur. Bu ayrılık sonraki süreçte iki taraf arasında derin bir nefret oluşmasına sebebiyet vermiş neticede iki taraf siyasî ve askerî olarak birçok kez karşı karşıya gelmişlerdir.

Yaklaşık bir buçuk asır gibi bir süre iki taraf arasındaki siyasî ve askerî ilişkileri ele aldığımız bu çalışma Fâtımî-Karmatî ayrışmasını ve neticelerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Döneme en yakın eserlerden yararlanılarak hazırlanan çalışmada farklı rivayetler göz önünde bulundurularak mukayese yapılmasına imkân tanınmış ayrıca konu bağlamında realiteye en uygun olduğu düşünülen rivayetler arasında tercih yapılmıştır. Böylelikle en başından itibaren iki taraf arasındaki siyasî ve askerî ilişkilerin serencamı bir bütün içerisinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında İsmâ'îlîliğin içerisindeki mücadelenin daha çok mezhebî yönü değerlendirilerek ele alındığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum ikili ilişkilerin siyasî ve askerî yönünün net bir şekilde ortaya konulması noktasında engel teşkil etmektedir. Söz konusu boşluğu doldurmaya yardımcı olacağını

düşündüğümüz bu çalışma iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Fâtımî-Karmatî bölünmesi ele alınacaktır. İkinci bölümde ise iki taraf arasındaki siyasî ve askerî ilişkiler incelenecektir.

1. Fâtımî-Karmatî Bölünmesi

İsmâîlî kaynakların gizli davet dönemi olarak adlandırdıkları ilk İsmâîlîlik ifadesinin kullanımı İsmâîl b. Ca'fer'in kölesi Mübârek'e nispetle Mübârekiyye¹ olarak ortaya çıktığı Ca'fer es-Sâdık'tan itibaren 286 (899) tarihindeki Fâtımî-Karmatî ayrışmasına kadar ki dönemi ifade etmektedir.² Kaynaklar bu gizli davet döneminde Mübârekiyye taraftarlarının İsmâîl b. Ca'fer'in babasından önce ölümünün ardından Ca'fer es-Sâdık'ın torunu Muhammed'i (ö. 179/795 [?]) yedinci imam olarak kabul ettiklerini aktarmaktadır.³ Daha sonra Hattâbiyye⁴ gibi gruplardan da destek alan Mübârekiyye isim olarak ilk İsmâîliyye'nin yerini alarak 286 (899) yılındaki Fâtımî-Karmatî ayrışmasına kadar kullanılmış görünmektedir.⁵

Setr dönemi kaynaklarının aktardığı bilgiye göre İmam Muhammed b. İsmâîl'in ölmesiyle yerine Abdullâh geçmiş, onun da vefatıyla oğlu Ahmed kendisinden sonra imam olarak tayin edilmiştir. Ahmed'in vefatının ardından oğlu Hüseyin, onun da ardından mezhebin başına oğlu Sa'îdü'l-Hayr olarak bilinen Ubeydullâh el-Mehdî (297-322/909-934) geçmiştir.⁶ Ubeydullâh'ın başa geçmesi mezhep içerisinde bölünmeyi beraberinde getirmiştir. Karmatîler'in de içerisinde bulunduğu ilk İsmâîlîler Muhammed b. İsmâîl'in Kâim olarak geri döneceğine inanmaktaydılar. Bundan dolayı başa geçen liderler, belli bir zaman sonra gelecek olan Kâim'in (Muhammed b. İsmâîl'in) hücceti konumunda

¹ Hakkında detaylı bilgi için bk. Sa'd b. 'Abdullâh el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Firak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr (Fahrân: Matbaatu Haydarî, 1321), 217-218.

² Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 206-207.

³ Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 217.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 81-82.

⁵ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 90.

⁶ Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbûnî, *İstîtârü'l-İmâm, İsmâ'îlî Tradition Concerning the Rise of The Fatimids içerisinde*, çev. Wladimir Ivanow (Kalküta: Oxford University Press, 1942), 162.

hareket etmişlerdi.⁷ Ubeydullâh'ın merkezî liderliğe gelmesinin ardından kendisini hüccetlikten çıkararak imamlığa terfi ettirmesiyle mezhep içerisinde bölünme başlamış oldu. Davetin en önemli adamlarından bir tanesi olan Hamdân Karmat (ö. 293/906) Ubeydullâh'ın iddiasını kabul etmeyerek kendisine bağlı olan Karmatîler ile birlikte 286 (899) yılında merkezî liderliğe bağlılığı bıraktı.⁸ Kaynaklarda her ne kadar Hamdan Karmat'ın Bağdat'ta -belki de Ubeydullâh'ın taraftarlarınca- öldürüldüğü aktarılıyor olsa da⁹ İbn Havkal (ö. IV./X. yy) onun 336 (947-948) yılında Mağrib'de Fâtımîler'in hizmetinde beytümâl yetkilisi olarak görev yaptığını aktarmaktadır.¹⁰ Araştırmacı Farhad Daftary, İbn Havkal'ın bu rivayetinden yola çıkarak Hamdan Karmat'ın daha sonra saf değiştirerek Fâtımîler'e katıldığını ve sâdik bir hizmetli olarak görevini sürdürdüğünü ifade etmektedir.¹¹ Eğer İbn Havkal'ın ifadesi doğruysa Fâtımî-Karmatî ayrışmasından hemen sonra önde gelen dailer olmak üzere Karmatîler'den önemli ölçüde kopuşlar gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Karmatîler, merkezî otorite ile irtibatını kesmesinin ardından Suriye ve özellikle de Irak topraklarında Abbâsîler'e (132-656/750-1258) karşı mücadelesini sürdürürken;¹² davanın merkezî lideri Ubeydullâh el-Mehdî, Yemen'de İsmâîlî davetini sürdüren İbn Havşeb (ö. 302/915) ve Zikreveyh b. Mihreveyh (ö. 294/907) gibi dailerin de desteğiyle¹³ devletin kurulmasında büyük katkısı olan Ebû Abdullâh eş-Şî'nin (ö. 298/911) aracılığıyla İfrîkiye'de 297 (909) tarihinde Fâtımî devletini kurmaya muvaffak olmuştur.¹⁴ Bu tarihten itibaren İsmâîlîliğin ana bünyesi olan

⁷ Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. Mansûrül-Yemen, *Kitâbü'l-Kesf*, thk. Mustafâ Gâlib (Beirut: Dârü'l-Endelüs, 1984), 97-98; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 117.

⁸ Ahmed b. 'Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nibâyetü'l-Ereb fî fî'nûmi'l-edeb*, nşr. Abdülmecîd et-Tarhîni (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 25/137; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 117.

⁹ Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî el-Yemânî, *Kitâbü Keşfi'l-Esrâri'l-Bâtıniyye ve Abbâru'l-Karâmita, Târîhu Abbâri'l-Karâmita içerisinde*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dârü Hassân, 1982), 213; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 120.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-Arç*, thk. Dârü Mektebeti'l-Hayat (Beirut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996), 94.

¹¹ Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 120.

¹² Bu mücadelenin ana hatları hakkında bilgi için bk. Hizmetli, "Karmatîler", 24/510-511.

¹³ Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 122.

¹⁴ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

Fâtımîler ile onlara muhalif olan Karmatîler'in siyasî ve askerî mücadelesi başlamış oldu.

2. Siyasî ve Askerî İlişkilerin Serencamı

Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullâh el-Mehdî döneminde Fâtımî-Karmatî ilişkisine dair kaynaklarda fazla bir malumat yer almamaktadır. Bu dönemde Karmatî lideri Hamdan Karmat'ın Bahreyn'e dai olarak gönderdiği Ebû Sa'îd el-Cennâbî (ö. 301/913-14) bölgeyi ele geçirmesinin ardından müstakil bir Karmatî devleti kurmayı başarmış ve hâkimiyetini genişletmiştir.¹⁵ Her ne kadar Karmatîler'in önde gelen liderlerinden olan Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin 301 (913-14) tarihinde öldürülmesi hakkında Ubeydullâh el-Mehdî'nin suikast düzenlediği aktarılmaktaysa da¹⁶ başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere tarihçiler Mehdi'nin böyle bir harekete teşebbüs ettiğine dair sarıh bir ifade kullanmamaktadırlar.¹⁷ Öte yandan bu dönemde Karmatîler ile Fâtımîler arasındaki husumetin artış gösterdiği bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Rivayete göre Ebû Sa'îd el-Cennâbî, Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî'ye biat etmek bir tarafa kendisinin Mehdi ve Kâim olduğunu ilân etmiştir.¹⁸ Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî'nin Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin bu teşebbüsüne dair nasıl bir tavır sergilediği bilinmemektedir. Ancak Ubeydullâh el-Mehdî gerçekten onun ölümünde pay sahibi olmuşsa Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin kendisine ulvî unvanlar atfetmesi öldürülmesi için yeterli bir sebep gibi görünmektedir.

Bununla birlikte İbn Haldûn (ö. 808/1406) diğer hiçbir kaynakta geçmeyen bir rivayete yer vererek Karmatîler'in lideri konumunda olan Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin, Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî'nin elçisi Yahyâ b. el-Mehdî'nin kendisine getirdiği mektubun ardından yanında bulunan bütün Karmatîler ile birlikte Fâtımîler'e biat ettiğini ve bundan

¹⁵ Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Sa'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/371.

¹⁶ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/511.

¹⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Mearif, 1967), 10/71, 148; Ebü'l-Hasen Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita (Abbâru'l-Karâmita içinde)* (Dımaşk: Dârü Hassân, 1982), 35; 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 7/482.

¹⁸ Yemânî, *Kitâbü Keşfi'l-Esrâri'l-Bâtuniyye*, 215.

sonra Fâtımîler adına hareket ettiğini aktarmaktadır.¹⁹ Üstelik İbn Haldûn 308 (920-921) yılında öldüğünü söylediği Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin ardından yerine oğlu Sa'îd'in geçtiğini, ancak kardeşi Ebû Tâhir Süleymân el-Cennâbî'nin (ö. 332/944) onu devirerek yönetimi eline aldığını, Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî'nin ona yönetimini onayladığına dair bir mektup gönderdiğini aktarmaktadır.²⁰ Yine İbn Haldûn 386 (996-997) yılında ikinci Fâtımî halifesi Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Kâim-Biemrillâh'ın (322-334/934-946) Mısır seferine çıktığı esnada Ebû Tâhir el-Cennâbî'ye muhtemelen kendisine katılması için mektup yazdığını ifade etmektedir.²¹ İbn Haldûn'un rivayetleri birçok açıdan önem arz etmektedir. Zira o Ubeydullâh el-Mehdî'nin imâmetini ilân etmesinin ardından iki taraf arasındaki problemleri aksine Karmatîler'in Fâtımîler'e bağlı bir şekilde hareket ettiğini ifade etmektedir. Ancak İbn Haldûn'un rivayetlerinde ciddi problemler görünmektedir. O, 301 (913-914) yılında ölen Ebû Sa'îd'in 308 (920-921) yılında öldüğünü, Halife Kâim-Biemrillâh döneminde 324 (936) yılında gerçekleşen Mısır seferinin²² 386 (996-997) yılında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Öte yandan dönemin muasırları dâhil hiçbir tarihçinin Karmatîler'in Fâtımîler'e biat ettiğine dair sarîh bir ifade kullanmamış olması veya böylesi bir izlenim verecek rivayette bulunmamış olmaları mevcut rivayetlerin İbn Haldûn'un yorumu olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un Karmatîler'in en başından itibaren Fâtımîler'e bağlı şekilde hareket ettiği iddiası vakıya uygun görünmemektedir.

Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin 301 (913-914) yılında öldürülmesinin ardından²³ yerine geçen en büyük oğlu Sa'îd Karmatîler'in yönetimini 305 (917-918) yılına kadar devam ettirmiştir.²⁴ Ancak daha sonra bir rivayete

¹⁹ 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsârubum min zevî's-sultânî'l-ekber*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 2001), 4/114; Ali Avcu, "Fâtımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar", *Cumburiyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 245.

²⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/115.

²¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/115.

²² Detaylı bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtımî-İhşîdî İlişkileri (323-358/935-969)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 25/62 (2022), 89-90.

²³ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 35.

²⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/145-146.

göre kardeşi Ebû Tâhir Süleymân en-Cennâbî'ye yönetimi devretmiş,²⁵ diğer bir rivayete göre onun tarafından öldürülmüştür.²⁶

Karmatî liderliğini ele alan Ebû Tâhir el-Cennâbî döneminde Karmatîler ile Fâtımîler arasında bir yakınlaşma olduğuna, hatta Ebû Tâhir'in Fâtımîler'e biat ettiğine dair bazı rivayetlere sahibiz. Ancak bu rivayetler içerisinde bazı problemleri barındırmaktadır. İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) aktardığına göre Ebû Tâhir el-Cennâbî 317 (930) yılında Kâbe'ye bir baskın düzenleyerek burada tahribatlar gerçekleştirmiş ve Hacerülesved'i ele geçirerek Hecer'e²⁷ götürmüştür. Bunu haber alan Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî derhal Ebû Tâhir'e mektup yazarak yapmış olduğu bu davranışından dolayı onu kınamış ve Hacerülesved'i yerine koymasını emretmiştir. Rivayete göre Ebû Tâhir el-Cennâbî, Ubeydullâh el-Mehdî'nin mektubunu alınca Hacerülesved'i Mekke'ye getirerek yerine koymuştur.²⁸ Dönemin muasırı Sâbit b. Sinân da (ö. 365/975-76) yirmi iki yıl boyunca Hacerülesved'i yanında alıkoyan Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin Fâtımî halifesi Ubeyduyduullâh el-Mehdî'nin tehdidi üzerine 339 (951) yılında taşı yerine koyduğunu aktarmaktadır.²⁹ Öte yandan İbnü'l-Esîr 339 (951) yılındaki olayları aktardığı yerde Karmatîler'in bir emir üzerine Hacerülesved'i yerinden alıp götürdüklerini, yine bir emir ile onu iade ettiklerini, Abbâsîler'in hizmetinde çalışan Türk komutan Beckem'in (ö. 329/941) Hacerülesved'i geri getirmeleri için kendilerine elli bin dinar ödemeyi teklif ettiğini, ancak onların bunu kabul etmediğini, neticede 317 (930) yılında ele geçirdikleri ve yirmi iki yıl boyunca yanlarında alıkoydukları Hacerülesved'i Zilkade 339'da (Nisan-Mayıs 951) Mekke'ye getirerek teslim ettiklerini aktarmaktadır. Karmatîler'in Hacerülesved'i yirmi iki yıl sonra iade ettikleri meselesi ciddi bir problem olarak durmaktadır. Zira eğer Ebû Tâhir el-Cennâbî gerçekten Ubeydullâh el-Mehdî'nin telkiniyle Hacerülesved'i yerine koymuşsa yirmi iki yıl neden beklediği cevaplanması gereken bir soru olarak durmaktadır. Öte yandan 332 (944) yılında öldüğü aktarılan Ebû Tâhir'in el-Cennâbî'nin, 322 (934) yılında öldüğü bilinen Ubeydullâh el-Mehdî'nin telkiniyle 339 (951) yılında

²⁵ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/146.

²⁶ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 35

²⁷ Bahreyn'de bulunan Hecer hakkında bilgi için bk. Şihâbüddîn b. 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beirut: Dârü Sâdır, 1993), 5/393.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/54. Ayrıca bk. Ebü'l-Fidâ' İsmâ'il İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dârü Hicr, 1998), 15/158.

²⁹ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 56.

Hacerülesved'i yerine koymasını tarihen mümkün görünmemektedir. Zira bu tarihte Fâtımîler'in tahtında Halife İsmâîl el-Mansûr-Billâh (334-341/946-953) varken Karmatîler'in lideri ise Hasan el-A'sam'dı. Dolayısıyla mevcut rivayet ciddi bir problem teşkil etmektedir. Öte yandan tarihçilerin mevcut probleme değinmemiş olmaları da oldukça dikkat çekici bir durum olarak görünmektedir.

Bununla birlikte İbn Haldûn Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin Hacerülesved'i 339 (950-951) yılında Mansûr-Billâh'ın telkiniyle yerine koyduğuna dair bir bilgi aktarmaktadır.³⁰ Ancak mezkûr tarih Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin öldüğü 332 (944) tarihiyle çelişki göstermektedir. Ayrıca böylesine önemli bir olayın dönemin muasırı Fâtımî kadısı Nu'mân'ın (ö. 363/974) eserinde aktarılmamış olması söz konusu rivayetin doğruluğuna gölge düşürmektedir. Neticede Karmatîler'in Fâtımî halifelerinin telkiniyle Hacerülesved'i yerine koydukları rivayeti delillerin az ve karmaşık olmasından ötürü ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır.

Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin 332 (944) yılında ölümünün ardından yerine kardeşi Ahmed geçmiştir.³¹ İbn Haldûn, Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin ölümünün ardından Karmatîler'in Fâtımîler'e biat ettiğini gösteren bir bilgiye yer vermektedir. Buna göre Ebû Tâhir el-Cennâbî ölünce yerine en büyük kardeşi Ahmed b. Hasan geçmiştir. Karmatîler'in içerisinde bulunan İkdâniye adlı grup Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin oğlu Sâbûr'un başa geçmesini istemiş ve bu hususta Fâtımî halifesi Kâim-Biemrillâh'a mektup göndermişlerdir. Ancak Kâim gönderdiği cevap mektubunda Ahmed'in yönetimini onaylamıştır. Buna rağmen 358 (968-969) yılında Sâbûr amcasını bertaraf ederek yönetimi ele almış, fakat daha sonra Ahmed'in kardeşleri Sâbûr'u ele geçirerek öldürmüşler ve Ahmed'in yeniden yönetime geçmesini sağlamışlardır.³² Mevcut rivayet İbn Haldûn'un öteden beri Karmatîler'in Fâtımîler'e bağlı bir şekilde hareket ettiklerini savunan anlayışın bir parçası olarak görünmektedir. İlgili rivayetin hiçbir kaynak

³⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/116.

³¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/116. Başka bir rivayete göre Ebû Tâhir'in ölümünün ardından üç kardeşinden ikisi olan Ebû'l-Kâsım Sa'îd b. Hasan ve Ebû'l-Abbâs Fazl b. Hasan yönetimi üstlenmişlerdir. İbn Kesîr'in adını Ebû Ya'kûb Yûsuf olarak verdiği üçüncü kardeşi ise İbnü'l-Esîr'in belirttiğine göre şarap ve boş işler ile ilgilenmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/184; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/158.

³² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/116; Avcu, "Fatımî-Karmatî İlişkisi", 246.

tarafından teyid edilmemiş olması da rivayetin doğru olmadığını izlenimini vermektedir.

Fâtımî halifesi Mansûr-Billâh'ın 341 (953) yılında ölmesiyle yerine geçen oğlu Ma'ad el-Mu'izz-Lidînillâh (341-365/953-975) döneminde Fâtımî-Karmatî ilişkileri ilk defa askerî bir mücadeleye evrilmiştir. Bu dönemde Fâtımîler'in 358 (969) yılında Mısır'ı, akabinde 359 (970) yılında Suriye topraklarını ele geçirmeleri Karmatîler'in Fâtımîler'e karşı askerî olarak harekete geçmesine neden olmuştur. 357 (968) yılında Suriye topraklarını İhşîdîler'den alan Karmatîler bölgeyi 300.000 dinar karşılığında İhşîdîler'e bırakmışlardı.³³ Dolayısıyla bu tarihten 359 (970) tarihine kadar İhşîdîler Karmatîler'e vergi vermeye devam ediyorlardı. Ancak Fâtımîler'in Suriye topraklarını ele geçirmesi bu yüklü verginin Karmatîler tarafından tahsil edilemeyeceği anlamına gelmekteydi. İbn Haldûn, Fâtımîler'in Suriye topraklarını ele geçirmesinin ardından Karmatî lideri Hasan el-A'sam'ın İhşîdîler'in kendilerine verdiği vergiyi Halife Mu'izz'den talep ettiğini, Mu'izz'in onun talebini reddettiğini ve ona içerisinde ağır ifadelerin bulunduğu bir mektup yazdığını aktarmaktadır. Mu'izz yazdığı mektupta onun Ebû Tâhir el-Cennâbî ve çocuklarına karşı ihanet içerisinde bulunduğunu ve yönetimin Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin çocuklarına ait olduğunu belirtmiştir. İbn Haldûn'a göre bu mektuptan sonra Fâtımî-Karmatî ilişkileri bozulmuş ve Mu'izz Hasan el-A'sam'ı 302 (914-915) yılında hal' etmiştir. Hasan da Abbâsî halifesi el-Mutî'-Lillâh'a (334-364/946-974) biat etmiştir.³⁴ Sadece İbn Haldûn'un rivayet ettiğini tespit edebildiğimiz bu bilginin aksine, Hasan el-A'sam'ın 341-365/953-975 tarihleri arasında hilâfette bulunan Mu'izz tarafından 302 (914-915) yılında hal' edildiğinin aktarılması dahi İbn Haldûn'un bu konudaki bilgilerde gevşek davrandığını gözler önüne sermektedir.

Suriye topraklarından almış olduğu vergiden mahrum kalmak istemeyen Karmatî lideri Hasan el-A'sam vakit kaybetmeden Dımaşk'ı ele geçirmek için yola çıkmıştır. Öncelikle Kûfe'ye giden Hasan el-A'sam burada Abbâsî ve Büveyhîler'in (320-454/932-1062) desteğini almış,³⁵

³³ Ebû Ya'lâ Hamza İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, nşr. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dârü Hassân, 1983), 1; Cemâluddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücumu'z-Zâbire fî müllûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 4/78.

³⁴ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/116-117.

³⁵ Şemsüddîn Yûsuf Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Şamân fî tevârîhi'l-a'yân*, thk. Ammâr Rûhâvî ve dğrl. (Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013), 17/423.

ayrıca Hamdânîler de (293-394/905-1004) Hasan el-A'sam'a destek olmuşlardır.³⁶ Karmatî lideri Hasan el-A'sam'ın üzerine geldiğini öğrenen Fâtımî komutan Ca'fer b. Felâh el-Kutâmî rakibini hafife alarak hazırlıkları ihmal etmiştir.³⁷ 6 Zilkade 360 tarihinde (31 Ağustos 971) Karmatî lideri Hasan el-A'sam'ın liderliğinde Dımaşk'a yapılan saldırıda Karmatîler, Fâtımîler'e karşı kesin bir zafer elde etmişlerdir.³⁸ Fâtımîler'i Dımaşk'ta hezimete uğratan Hasan el-A'sam, Dımaşk'taki Cami minberlerinden Mu'izz'i lanetlemiştir. Ayrıca Fâtımîler'in ehl-i beyt ile bir ilgisi olmadığını onların Kaddâh'ın çocukları olarak yalancı ve İslâm düşmanları olduklarını söylemiş, böylece Dımaşk'ta Abbâsîler adına daveti tesis etmiştir.³⁹ Karmatîler ile Fâtımîler'in ilk defa askerî olarak karşı karşıya geldikleri bu mücadele birçok açıdan önem arz etmektedir. Her şeyden önce iki taraf ilk defa askerî olarak güçlerini test edecekleri bir zemin bulabilmişlerdir. Karmatîler'in Fâtımîler'in aleyhine olarak Abbâsîler'e biat etmiş olmaları ayrıca Büveyhî ve Hamdânîler'in desteğini almaları Karmatîler'in aynı mezhebi paylaştıkları Fâtımîler'e ne kadar bilenmiş olmalarını göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Fâtımîler'in Mısır'ı ve ardından Suriye topraklarını ele geçirmesinin ardından dikkatini Büveyhîler'in hegemonyası altında bulunan Abbâsîler'in hilâfet merkezi olan Bağdat'a çevirmesi esnasında Karmatîler'in Fâtımîler'e yönelik harekete geçmesi, Abbâsî ve Büveyhîler için kaçınılmaz bir fırsat olarak görülmüş, düşmanımın düşmanı dostumdur prensibinden hareketle her iki devlet de Karmatîler'e ciddi yardımlarda bulunarak Fâtımîler'in Suriye bölgesinden püskürtülmelerine destek olmuşlardır.

³⁶ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1; Ebû Bekr b. 'Abdillâh İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve Cami'u'l-Gurer*, thk. Salâhaddîn el-Müneccid (Kahire: y.y., 1961), 6/134; Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ' bi-abbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyine'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/126; Antoine Isaac Silvestre De Sacy, "Introduction", *Exposé De La Religion Des Druzes* 1 (1838), 220. Bazı tarihçiler Hasan b. Ahmed'in Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'ın emriyle harekete geçtiğini belirtmektedirler. Bilgi için bk. 'Alî İbn Zâfir, *Abbâru'd-Düvelî'l-Munkatî'a*, nşr. André Ferrê (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972), 24.

³⁷ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 57; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 17/423.

³⁸ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 57-58.

³⁹ Kâdî 'Abdulcebbar, *Tesbîtü Delâ'il*, 2/607; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 4/78.

Karmatî lideri Hasan el-A'sam Fâtımîler'i Suriye'de hezimete uğrattıktan sonra hasımlarını Mısır bölgesinden de çıkarmak üzere harekete geçmiştir. Öncelikle Fâtımîler'in elinde bulunan Filistin bölgesindeki Remle'ye⁴⁰ gitmiştir. Bu arada Dımaşk ile Remle arasında yer alan bütün toprakları ele geçirmiştir.⁴¹ Remle'yi kısa bir süre içerisinde ele geçiren Hasan akabinde Yâfâ'yı⁴² kuşatma altına almıştır.⁴³ Hasan asıl hedefi olan Kahire'yi ele geçirme noktasında hızlı hareket etmeyi planladığı için Yâfâ şehri kuşatması için bir ordu bırakarak Mısır'a yönelmiştir.⁴⁴ Karmatîler Mısır'a ilerlerken ele geçirdikleri her yerde hutbeyi Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh adına okutmakta ve Abbâsîler'e bağlılıklarını gösteren ritüelleri yerine getirmekteydiler.⁴⁵ Hasan el-A'sam Mısır'a varmadan önce bölgeye öncü kuvvetlerini göndermiştir. Zilhicce 360 (Eylül-Ekim 971) yılında Karmatî öncüleri Mısır beldelerinden Külzüm'e⁴⁶ ani bir baskın düzenleyerek bölge valisi Abdülazîz b. Yûsuf ve beraberindeki malları ele geçirmişlerdir.⁴⁷ Karmatî askerlerinin bölgede baskınları devam etmiş ve Muharrem 361 (Ekim-Kasım 971) yılında Fermâ'yı⁴⁸ ele geçirmişlerdir.⁴⁹ Karmatîler'in Fermâ'yı ele geçirmelerine karşılık Fâtımî komutan Cevher es-Sıkillî (ö. 381/992) bir askerî birliği Fermâ'ya sevk ederek Karmatîler'i buradan çıkarmıştır.⁵⁰ Bu sırada Karmatîler bölge halkından da destek

⁴⁰ Dımaşk'ın güneyinde yer alan Remle hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/69-70.

⁴¹ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 59; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 3.

⁴² Dımaşk'ın güneyinde Akdeniz sahilinde bulunan bir şehirdir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/426.

⁴³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 25/185; Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/188.

⁴⁴ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 59; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 3; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürr*, 6/134-136.

⁴⁵ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/188.

⁴⁶ Fustât'ın kuzeyinde bulunan bir şehirdir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/387-388.

⁴⁷ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/129; Etienne-Marc Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah", *Journal Asiatique* 3/3 (1837), 82; Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden-Chalifen* (Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1881), 114.

⁴⁸ Mısır'da sahil şeridinde bulunan şehir hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/255-256.

⁴⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/85; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 82.

⁵⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/85; Wüstenfeld, *Geschichte*, 114.

almayı ihmâl etmemişlerdir. Tinnîs⁵¹ halkı, 361 yılı Muharrem ayında (Ekim-Kasım 971) Fâtımîler'e isyan ederek hutbeyi Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh adına okuttular. Fâtımî komutan Cevher es-Sıkillî, vakit kaybetmeden bir orduyu Tinnîs halkı üzerine göndermiş ancak Fâtımî askerleri Tinnîs halkı karşısında yenilgiye uğramıştır.⁵² Bu sırada Karmatîler de ana birlikleriyle Kahire'nin dışında bulunan Aynüşşems⁵³ adlı yere gelerek konuşlanmışlardır.⁵⁴

1 Rebülevvel 361'de (22 Aralık 971) iki taraf arasında başlayan savaş üç gün sürmüştür.⁵⁵ Üçüncü gün sonunda kapalı olan şehir kapılarını açarak Karmatîler'in üzerine saldıran Fâtımî komutan Cevher es-Sıkillî 3 Rebülevvel 361'de (4 Aralık 971) Karmatî lideri Hasan el-A'sam'ı yenilgiye uğratmıştır. Cevher es-Sıkillî savaş sonunda Karmatîler'e ait birçok ganimet ele geçirmiştir. Ayrıca Karmatîler'den 900 kişiyi esir ederek hapse atmıştır.⁵⁶ Fâtımîler karşısında aldığı beklenmedik yenilgi sonrası Karmatî lideri Hasan el-A'sam ordusuyla birlikte Dımaşk'a dönmüştür. Bu arada Yâfâ'nın kuşatması Karmatîler tarafından sürdürülmekteydi.⁵⁷ Komutan Cevher es-Sıkillî vakit kaybetmeden Yâfâ'daki Fâtımîler'e yardım için içerisinde çeşitli erzak bulunan 15 adet gemi gönderdi. Fakat gemilerden haberdar olan Karmatîler 13 gemiyi ele geçirdi. Diğer iki gemi ise Bizans İmparatorluğunun eline geçti.⁵⁸ Buna rağmen Cevher es-Sıkillî karadan bir ordu sevk ederek Yâfâ'nın Karmatîler'in eline geçmesine engel oldu.⁵⁹

Cevher es-Sıkillî daha sonra Karmatîler'in Mısır'a gelişiyile cesaret bulup Fâtımîler'e karşı isyan eden ve üzerlerine gönderdiği ordusunu

⁵¹ Kahire'nin kuzeyinde Dimyât ile Fermâ arasında yer alan sahil şehridir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/51-54.

⁵² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/85; Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/130.

⁵³ Kahire'nin kuzeyinde bulunan Aynüşşems hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/178-179.

⁵⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/85; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 83; Wüstenfeld, *Geschichte*, 114.

⁵⁵ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/130.

⁵⁶ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 60; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 4. İbn Haldûn, bu savaşta bazı bedevi Arap kabilelerin Karmatî lideri Hasan el-A'sam'a ihanet ettiklerini belirtmektedir. Ancak bu durum ikinci Mısır kuşatması sırasında yaşanmıştır. Bk. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/117.

⁵⁷ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 60; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/327.

⁵⁸ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 4; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/327.

⁵⁹ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/143-144; Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/188.

bertaraf eden Tinnîs halkına karşı hemen bir askerî birlik sevk etti. Neticede buradaki Karmatî valisi kaçtı ve böylece hutbe Tinnîs'te yeniden Mu'izz adına okunmaya başladı.⁶⁰ Fâtımîler'in Tinnîs'te yeniden hâkimiyet sağlamasına rağmen Karmatîler'in Tinnîs'i ele geçirme arzusu devam etmiştir. Nüveyrî'nin aktardığına göre Zilkade 361'de (Ağustos-Eylül 972) bir Karmatî filosu Tinnîs'i ele geçirmek üzere harekete geçmiş ancak Fâtımî komutan Ebû Muhammed Hasan b. Ammâr tarafından 7 adet gemileri batırılmış ve 500 Karmatî askeri esir edilmiştir.⁶¹ Makrîzî'nin aktardığına göre ise Zilhicce 361'de (Ekim 972) Fâtımî askerleri Mısır beldelerinde Karmatîler'e destek verilen yerlerde yağmalar yapmaya başlamışlardı. Ancak halk onlara karşı harekete geçmiş ve iki taraf arasında şiddetli çatışmalar yaşanmıştır. Komutan Cevher es-Sıkillî bölgeye Sa'âde b. Hayyân kumandanlığında bir ordu sevk ederek karışıklıkları önlemiş ve Fâtımîler'in yağma ettikleri malların bedelini halka ödemiştir.⁶²

Karmatîler'i Kahire önünde bertaraf eden ve Karmatî destekli isyanları Mısır'da bastıran Cevher es-Sıkillî çok geçmeden Karmatîler'in elinde bulunan Suriye'yi yeniden ele geçirme adına harekâtlar düzenlemiştir. O, bir orduyu Dımaşk'a sevk etmiş, ancak göndermiş olduğu ordu Karmatîler karşısında başarısız olmuş ve Ramazân 361'de (Haziran-Temmuz 972) Mısır'a geri dönmüştür.⁶³ Cevher es-Sıkillî 361 (972) yılında Dımaşk tarafına bir filo sevk ederek esir ve ganimet ele geçirmiştir.⁶⁴ Yine 362 (973) yılında komutan Hasan b. Ammâr ele geçirdiği 90 küsur esiri Mısır'a getirmiş ve esirler teşhir edilmiştir.⁶⁵ Receb 362'de (Nisan-Mayıs 973) ise Fâtımî komutan Hasan b. Ammâr komutasında

⁶⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/86; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 84-85.

⁶¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/86; Wüstenfeld, *Geschichte*, 115.

⁶² Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/131.

⁶³ Yahyâ b. Sa'îd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Trablus: y.y., 1990), 147. Ayrıca bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 17/424.

⁶⁴ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/131.

⁶⁵ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/132. Bu esirlerin kime ait oldukları belirtilmiyorsa da bu dönemde Karmatîler ile mücadele içerisinde bulunulmasından ötürü Karmatî esirleri olma ihtimalleri yüksek görünmektedir.

Havf'a⁶⁶ gönderilen Fâtımî ordusu burada Karmatîler ile savaşa girmiştir.⁶⁷ Ancak rivayetin sahibi Makrîzî savaş hakkında detay vermemektedir.

Cevher es-Sıkkî her ne kadar Dımaşk'a yönelik yapmış olduğu teşebbüslerde başarılı olamamışsa da Dımaşk'ta Karmatîler'e bağlı birliklerin içerisinde yaşanan çözümler Fâtımîler'in yeniden Dımaşk'a hâkim olmasının önünü açmıştır. Buna göre Karmatî destekçileri Ebü'l-Müneccâ ve Zâlim b. Mevhûb Dımaşk'ın haracını alma ve askerlerine dağıtma noktasında ayrılığa düşmüşler, Hasan el-A'sam'ın nezdinde itibar sahibi olan Ebü'l-Müneccâ, Zâlim'in yaptıklarını kendisine anlatınca bu sırada Remle'de bulunan Hasan el-A'sam, Zâlim'i yakalayıp hapsedmiştir. Daha sonra Şibl b. Ma'rûf'un aracılığıyla salıverilen Zâlim, Karmatîler'e olan desteğini bırakarak Fırat nehri sahillerine kaçmıştır.⁶⁸ Zâlim'in bu adımı Karmatîler'den uzaklaşıp Fâtımîler'e yakınlaşmasına sebebiyet vermiştir.

Karmatî lideri Hasan el-A'sam Mısır'ı ele geçirememesine rağmen bu hedefinden vazgeçmemiştir. Kaynaklar onun Mısır'a yeniden saldırmak için bazı hazırlıklar yaptığını haber vermektedir. Bu hazırlıklar çerçevesinde savaş gemileri hazırlanmış ve başta bedevî Arap kabileleri olmak üzere birçok kimsenin gelip ordusuna katılmasını sağlamıştır.⁶⁹ Fâtımî komutan Cevher es-Sıkkî onun Mısır'a saldırmak için yeniden hazırlık yaptığını haber alınca hemen efendisi Halife Mu'izz'e haber vererek Mağrib'den Mısır'a gelmesinin hayâtî öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Halife Mu'izz de çok geçmeden 362 (973) yılında Mağrib'den ayrılarak Mısır'a gelmiş ve bu tarihten itibaren Fâtımîler'in hilâfet merkezi Kahire olmuştur.⁷⁰

Hasan el-A'sam bir taraftan savaş hazırlıklarını sürdürürken; diğer taraftan da Mısır'a öncü saldırılar gerçekleştirmiştir. Zilhicce 362'de (Eylül 973) bir Karmatî filosu Tinnîs'e saldırarak burada halk ile mücadele etmiştir. Ancak gerilerinde birçok gemi ve esir bırakarak geri çekilmek

⁶⁶ Yer hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/322.

⁶⁷ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ'*, 1/133.

⁶⁸ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/144; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 85-86.

⁶⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/186; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 86.

⁷⁰ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ'*, 1/133.

zorunda kalmışlardır.⁷¹ Yine Karmatîler'e ait bir askerî birlik Esker'e⁷² saldırıp burada yağmalar gerçekleştirmişlerdir. Bunu haber alan Mu'izz endişelenmiştir. Buradaki halktan bazı kimseler Karmatîler'den endişe ettiklerinden dolayı ölülerinin ancak namazını kılabilmişler, cenazelerine mezara kadar eşlik edememişlerdir. Yakınları yerine mezar kazıcılar naaşları kabristanlığa götürüp defin işlerini gerçekleştirebilmişlerdir. İnsanlar Karmatîler'den dolayı endişe yaşamalarına rağmen Mu'izz çok geçmeden bölgede emniyeti tesis etmeyi bilmiştir.⁷³ Bununla birlikte Tinnîs'te 173 Karmatî esiri ele geçirilmiş ve şehir meydanında teşhir edilmiştir.⁷⁴

Rebûlâhîr 363'te (Aralık-Ocak 973-974) Suriye'de Karmatîler'in birçok bölgeye yayıldıkları söylentileri artmıştır.⁷⁵ Cemâziyelevvel 363'te (Ocak-Şubat 974) yine Karmatîler'in geldiklerine dair Mısır'da söylentiler artmış ve şehirde panik havası hâkim olmuştur.⁷⁶ 363 Cemâziyelâhîr ve Receb aylarında (Şubat-Mart-Nisan 974) Karmatî öncüleri artık Mısır sınırına ulaşmışlardı.⁷⁷ Hasan el-A'sam bir askerî birliği Asyût⁷⁸ ve İhmîm'e⁷⁹ sevk etmiş, burada Fâtîmî ordusu ile karşılaşan Karmatîler birçok ganimet ele geçirmiştir. Öncü kuvvetlerini Mısır'ın muhtelif yerlerine sevk eden Hasan el-A'sam Bilbis'e⁸⁰ gitmiştir. Halife Mu'izz de onunla savaşmak için hazırlıklara başlamıştır.⁸¹

⁷¹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/142.

⁷² Fustât'a yakın bir yerde Sa'îd taraflarında bulunan bir kasabadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/182.

⁷³ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/142.

⁷⁴ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/142-143; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 174.

⁷⁵ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/147.

⁷⁶ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/148.

⁷⁷ Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 3/297.

⁷⁸ Nil nehrinin batı kıyısında Sa'îd'te bulunan bir yerdir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/193-194.

⁷⁹ Sa'îd'te bulunan bir yerdir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/123-124.

⁸⁰ Kahire'nin kuzey-doğusunda bulunan yer hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/479.

⁸¹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/150; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 182-183. Ayrıca bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/92; Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/297.

Halife Mu'izz, düşmanını karşılamak için hazırlıklarını ciddiyetle sürdürmüştür. Zira Karmatîler'in ne denli çekinilmesi gereken bir topluluk olduklarının farkındaydı. Kaynaklar onun Hasan el-A'sam'dan çekindiklerini belirtmektedir.⁸² Bununla birlikte Hasan el-A'sam'a ayrıntılı bir mektup göndererek onu yapmış olduğu yanlıştan geri döndürme çabası içerisinde olmuştur. Oldukça detaylı olan mektubunda Mu'izz, Hasan'a mezheplerinin tek ve doğru bir mezhep olduğunu ve mezhep üzerinde yönetimlerinin devam etmesi noktasında kendilerinin yetkili olduğunu belirterek Hasan'ı kendilerine itaate davet etmiş ve böylelikle onu Mısır üzerine yapacağı seferden yıldırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte onun yapmış olduğu hatalardan dolayı yer yer ağır şekilde eleştirmekten geri kalmamış ve gittiği yolun doğru yol olmadığını belirtmiştir.⁸³

Mu'izz'in mektubunu alan Hasan cevap olarak ayrıntılı mektubu boş yere yazdığını, sözlerinin kendisi için hiçbir şey ifade etmediğini ve asıl cevabını savaş meydanında göstereceğini belirten bir mektup ile karşılık vermiştir.⁸⁴ Neticede iki taraf arasındaki karşılaşma kaçınılmaz oldu. Mu'izz, Hasan el-A'sam'ın öncü kuvvetlerini karşılaması için Reyân es-Sıkkî komutasında 4000 kişilik bir askerî birliği yola çıkardı. Reyân, Karmatî birliklerine zayıf verdirerek onları geri püskürttü. Çok geçmeden Hasan el-A'sam liderliğinde büyük Karmatî ordusu 8 Recep 363'te (4 Nisan 974) Aynüşşems'e gelerek şehri kuşatma altına aldı. Fâtımî askerleri surların önünde Karmatîler'e karşı saldırı başlatmalarına rağmen yenilgiye uğradılar. Bununla birlikte iki taraf arasında çarpışmalar şiddetlenerek devam etti. Karmatîler, meydana gelen çarpışmalarda birçok Fâtımî askerini öldürdüler ve bazılarını esir aldılar. Bu arada Fâtımî saflarında savaşan Alî b. Muhammed el-Hâzin adlı birisi kaçarak Karmatîler'in

Rivayete göre Mu'izz 3 Recep 363'de (30 Mart 974) askerlerini Karmatîler'e karşı koymak için hazırladı. Önceden alınan cizye ve diğer vergiler daha fazla miktarda alınmaya başlandı. Ayrıca Kahire şehrinin surları sağlamlaştırıldı ve çevresine hendekler kazıldı. Orduya silah ve erzak dağıtımı yapıldı. Mu'izz ordunun başına veliaht oğlu Abdullâh'ı getirdi. Bilgi için bk Ebü'l-Hasen b. Ahmed Kâdî 'Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâ'îli'n-nübüvve*, thk. Abdülkerîm Osmân (Beirut: Dârü'l-Arabiyye, ts.), 2/607-608.

⁸² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/186.

⁸³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/186; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/148; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 175-176; Wüstenfeld, *Geschichte*, 121.

⁸⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/186-188, 28-29/90-92; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/149-156.

tarafına geçti. 16 Receb 363'te (12 Nisan 974) Halife Mu'izz muhtemelen Karmatîler'e yardım ve yataklık yaptıkları tespit olunan bazı İhşidî mensuplarını ve askerleri toplayarak hepsini tutukladı. Mu'izz Karmatîler'den esir olarak ele geçirdiklerini de teşhir etmekten geri kalmadı. Receb ayının sonunda (Nisan 974) Berânis'te⁸⁵ 3'ü önde gelen olmak üzere 9 Karmatî askeri deve üzerinde teşhir edildiler.⁸⁶

İki taraf arasında Kahire önlerinde mücadele devam ederken Mu'izz'in oğlu veliaht Abdullâh askeriyle birlikte Umeyre kuyusuna gitti. Bu sırada Hasan el-A'sam yarısını kardeşi Nu'mân'a vermek üzere ordusunu ikiye ayırdı. Hasan el-A'sam bu sırada Sath kuyusunun yanında konuşlanmıştı. Abdullâh askerleri ile birlikte Nu'mân'ın ordusunun üzerine harekete geçti. Meydana gelen savaşta veliaht Abdullâh, Nu'mân'ın ordusunu hezimete uğrattı ve askerlerinden birçok kimseyi öldürdü. Sonra Hasan el-A'sam'ın askerlerine hücum etti. Makrîzî buradaki mücadelede veliaht Abdullâh'ın Hasan el-A'sam'ı yakalamaya çok yaklaştığını ifade etmektedir. Neticede veliaht Abdullâh tarafından etrafı çevrilen Hasan el-A'sam güç duruma düştü ve askerleriyle birlikte kaçmaya başladı. Fâtımî askerleri Karmatîler'in savaş meydanında bıraktıkları eşyaları ele geçirdiler. Bununla birlikte birçok Karmatî askeri esir olarak ele geçirildi.⁸⁷ Böylece Fâtımîler Karmatîler'i bir kez daha yenilgiye uğratarak Mısır'ın ele geçirilmesini engellemişlerdir.

Fâtımîler ile Karmatîler arasındaki savaşın seyri hakkında bazı İslâm tarihi kaynaklarında daha farklı bilgiler aktarılmaktadır. Buna göre Hasan el-A'sam'ın Mu'izz karşısında hezimete uğraması, bedevî Arap kabilelerinden Tayy kabilesi lider Hassân b. el-Cerrâh'ın Mu'izz tarafından ayartılması ve savaş meydanından çekilmesi neticesinde gerçekleşmiştir. Savaş Karmatîler'in üstünlüğüyle devam ettiği sırada Mu'izz Karmatîler'i bertaraf edemeyeceğini anlamış ve hemen ileri gelenleri toplayarak savaşın seyri hakkında tavsiyelerini almıştır. Adamları ona Karmatî saflarında savaşan bazı unsurların ayartılarak düşmanın dengesini bozabileceği tavsiyesinde bulunmuştur. Bunun için de Tayy kabilesi lideri Hassân b.

⁸⁵ Kaynaklarda yer hakkında bir bilgiye tesadüf etmedik.

⁸⁶ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/202.

⁸⁷ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/203-204. Ayrıca bk. Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 152; Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/297-298; İmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımıyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmî'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-abbâr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 732.

Cerrâh'ın iyi bir hedef olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁸ Mu'izz, Suriye topraklarındaki çöllerde yaşayan ve büyük bir kalabalık ile Karmatîler'e destek olan Hassân b. el-Cerrâh ile vakit kaybetmeden irtibata geçti. Kendisine Karmatîler'in safından ayrılması için 100.000 dinar teklifinde bulundu. Hassân çok cazip bulduğu bu teklifi hemen kabul etti. Ancak Mu'izz, vaadettiği bu meblağın çok fazla olduğunu düşünerek dinar yerine çuvalalara bakır koydu ve bunların dışını altın ile kaplatarak çuvaların üst tarafına göstermelik dinarlar bıraktı. Neticede Hassân, Karmatîler'i savaş meydanında yüz üstü bırakarak adamlarıyla birlikte uzaklaştı. Karmatî lideri Hasan el-A'sam ise Hassân'ın kendisini terk etmesine rağmen bir müddet daha savaş meydanında mücadele ettiyse de Fâtımîler'in karşısında yenilgiye uğradı. Fâtımî askerleri 1500 Karmatî askerini yakalayıp boyunlarını vurdu ve savaş meydanında bıraktıkları malları ganimet olarak ele geçirdi.⁸⁹ Tarihçilerin Ramazân 363'te (Mayıs-Haziran 974) gerçekleştiğini bildirdikleri bu hâdisenin vuku bulmasına Makrîzî ihtiyatla yaklaşmaktadır. Kanaatimize göre Fâtımîler'e itidalli yaklaşan tarihçilerden İbn Haldûn'un dahi bu rivayete eserinde yer vermiş olması rivayetin doğru olma ihtimâlini artıran bir unsurdur. Öte yandan Tayy kabilesinin lideri Hassân b. el-Cerrâh'ın Mu'izz tarafından ayarılmasının Karmatîler'in yenilmesinde etkili olduğu kuşkusuzdur. Fakat bu durum Fâtımî ordusunun veliaht Abdullâh kumandanlığında Karmatîler'e karşı başarılı bir direniş ortaya koyduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Netice olarak birçok tarihçinin Karmatîler'in Fâtımîler'in karşısında yenilmelerinin tek nedeni olarak açıkladıkları bu husus bizce yenilmelerine etki eden önemli bir faktör olmuştur.

Fâtımîler'in Karmatîler'i Kahire önünde bir kez daha yenilgiye uğratmasının ardından Halife Mu'izz Mısır bölgesinde Karmatîler'in etkisini kırmak adına onlar ile irtibatlı olanları ortadan kaldırmak için çaba göstermiştir. Bu minvalde Ramazân 363'te (Haziran 974) 1300 Karmatî esiri liderleri ile birlikte yakalanarak Berânîs'te teşhir edilmişlerdir. Teşhir işi bitince esirler Kahire'de tutuklanmışlardır.⁹⁰ Rivayete göre bu esirler

⁸⁸ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 62; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimâşk*, 5-7; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/343.

⁸⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/343-344; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/159-160; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/347; De Sacy, "Introduction", 221-222; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moêzz", 1837, 179-180; Wüstenfeld, *Geschichte*, 122. Ayrıca bk. Kâdî 'Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâ'il*, 2/608; İbn Zâfir, *Abbâru'd-Düvel*, 26.

⁹⁰ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/209.

daha sonra öldürülmüştür. Ancak bu işlemin Halife Mu'izz'in bilgisi dışında gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Haber Mu'izz'e ulaştınca Karmatî esirlerinin öldürülmesini kendisinin emretmediğini, bilâkis salıverilmeleri için kişi başına üçer dinar fidye ödenmesini emrettiğini söylemiştir. Bilgisi dışında yaşanan bu olaya üzüldüğü anlaşılan Mu'izz daha sonra sadaka verip köle azad etmiştir.⁹¹ Bu ayda gelişen diğer bir hâdise Karmatîler ile birlikte Fâtımîler'e karşı hareket eden bazı Alî evlâdından kimselerin Mu'izz tarafından yakalanması olmuştur.⁹²

Karmatî lideri Hasan el-A'sam, Fâtımîler'in elinden Dımaşk ve civarını almasının ardından iki kez Mısır'ı ele geçirmeye yönelik düzenlemiş olduğu harekâtlarda başarısız olmasının ardından ümidi kesilmiş bir şekilde merkezi Ahsâ'ya dönmüştür. Halife Mu'izz Hasan el-A'sam'ı bertaraf etmesinin ardından ona karşı psikolojik üstünlüğü ele geçirmiştir. Onun Kahire'yi başarılı bir şekilde savunmasının ardından kısa süre içerisinde Dımaşk'ı Karmatîler'den aldığını görmekteyiz. Ebû Mahmûd İbrâhîm komutasında bir Fâtımî ordusu Karmatîler'in ardından harekete geçerek Ramazân 363'te (Haziran 974) Remle'yi ele geçirmiştir. Komutan İbrâhîm buradaki Karmatî askerlerine emân vermiştir.⁹³ Bu sırada Dımaşk'ta Hasan el-A'sam'ın valisi Ebü'l-Müneccâ bulunmaktaydı. Hasan el-A'sam Fâtımîler'in Dımaşk'ı almak için harekete geçtiklerini haber alınca bir grup askeri destek olması için valisine göndermiştir.⁹⁴ Bu arada Mu'izz, daha önce de adından bahsettiğimiz Hasan el-A'sam ile arasının açık olduğunu bildiği Ukayl kabilesi liderlerinden Zâlim b. Mevhûb el-Ukaylî'ye iş birliğini kabul etmesi durumunda kendisini Dımaşk'a vali olarak atayacağını söylemiş, Zâlim de bu teklifi kabul etmiştir.⁹⁵ Onun bu teklifi kabul etmesinde Hasan el-A'sam'ın Fâtımîler'e karşı yenilmesi dolayısıyla bölgede dengelerin Mu'izz lehine gelişmesinin ve Hasan el-A'sam'ın Dımaşk'a husumetlisi olduğu Ebü'l-Müneccâ'yı atamasından dolayı ondan intikam alma isteğinin önemli payı olmuştur.

Zâlim b. Mevhûb, Halife Mu'izz'den aldığı talimat ile 10 Ramazân 363'te (4 Haziran 974) zayıf ve kendisine güveni olmayan askerî birliği ile

⁹¹ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/209.

⁹² Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/209.

⁹³ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/208.

⁹⁴ Sâbit b. Sinân, *Târîhu Abbâri'l-Karâmita*, 63; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 180; Wüstenfeld, *Geschichte*, 122.

⁹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/344. Ayrıca bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/189.

Dımaşk'ta bulunan Ebü'l-Müneccâ'yı bertaraf ederek şehre hâkim olmuş ve hutbeyi Mu'izz adına okutmuştur.⁹⁶ Daha sonra Fâtımî komutan Ebû Mahmûd İbrâhîm'in de Dımaşk'a gelmesiyle⁹⁷ buradaki Fâtımî hâkimiyeti bir kez daha sağlanmış, Karmatîler ise önemli bir askerî başarısızlığa uğramıştır.

Karmatîler'in Suriye bölgesini Fâtımîler'e kaptırmalarının ardından iki taraf arasında barış rüzgârları esmeye başlamıştır. Rivayete göre Hasan el-A'sam'ın adamı Ebü'l-Müneccâ Mu'izz'in eline esir düşünce Mu'izz ona Hasan el-A'sam ile arasını düzeltmesi karşılığında birçok vaatle bulunmuştur. Neticede serbest bırakılarak Hasan el-A'sam'ın yanına giden Ebü'l-Müneccâ, onu Fâtımîler ile barışa ikna etmiştir.

Makrîzî de bu dönemde Fâtımî-Karmatî ilişkisinin müspet yönde geliştiğine dair bilgiler vermektedir. Buna göre Halife Mu'izz Şevval 364'te (Haziran 975) elçisini Karmatîler'in merkezi Ahsâ'ya göndermiştir. Ancak Makrîzî bu bilgi hakkında ayrıntı vermemektedir.⁹⁸ Yine Makrîzî Zilkade 364'te (Temmuz 975) Ahsâ'dan bir mektup geldiğini, Mu'izz'in Karmatî elçisine ve beraberindekilere hil'atler giydirmesinin ardından elçilerin memleketlerine geri döndüklerini haber vermektedir.⁹⁹ İbn Haldûn da eserinde 364 (974-975) yılına ait Fâtımî-Karmatî ilişkisine dair bir bilgi vermektedir. Buna göre Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin oğullarından Ca'fer ve İshâk, Hasan el-A'sam'a karşı gelerek idareyi ele geçirmelerinin ardından Fâtımîler'e biat etmişler ve Büveyhîler ile savaşmışlardır. İbn Haldûn, 364 (974-975) yılında onların Kûfe'ye giderek burayı ele geçirdiklerini aktarmaktadır.¹⁰⁰ Bu bilgi her ne kadar diğer kaynaklar tarafından teyid edilmemiş olsa da Halife Mu'izz'in ölümüne yakın Fâtımî-Karmatî yakınlaşmasına işaret etmesi açısından önem arz etmektedir. Son olarak Makrîzî'nin İbn Zûlâk'tan aktardığı bir bilgi Fâtımî-Karmatî husumetinin tamamen son bulduğunu ve ikili ilişkilerin olumlu yönde ivme kazandığını aksettirmektedir. Buna göre Rebûlâhir 365'te (Aralık 975) Mu'izz'in vefatından hemen önce Karmatîler göndermiş oldukları mektupta

⁹⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/190.

⁹⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/190; Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/210.

⁹⁸ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/222.

⁹⁹ Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*, 1/223.

¹⁰⁰ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/117; Avcu, "Fatımî-Karmatî İlişkisi", 247. Ayrıca bk. Muhammed Cemâlüddîn Sürûr, *Siyâsetü'l-Fâtımiyyîne'l-Hâriciyye* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1994), 50.

Mu'izz'e itaat ettiklerini ifade etmişlerdir.¹⁰¹ İlgili rivayet Karmatî liderliğinde bu sırada yaşanan vesayet krizinin, Suriye ve Irak'taki Karmatî askerî faaliyetlerinin azalmasına yardımcı olmasının yanı sıra Fâtımîler'e karşı bağlılıklarını da teyid etmiş görüldüğüne işaret etmesi açısından önem arz etmektedir. Neticede İsmâîlî mezhebinin birliği ve dirliği açısından gayret gösteren Mu'izz ölümüne yakın desteklerini kazanmak için uğraştığı Karmatîler'i yanına çekmesini bilmiştir.

Fâtımî Halifesi Nizâr Azîz-Billâh (365-386/975-996) döneminde Fâtımî-Karmatî siyasi ve askerî mücadelesi yeniden başlamıştır. Mücadelenin yeniden başlamasına sebebiyet veren olay Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin oğulları İshâk, Kısra ve Ca'fer'in Dımaşk'a doğru yola çıkmaları olmuştur. Bu sırada Dımaşk'ta Halife Mu'izz'in ölümüne yakın bir zamanda Fâtımîler'in elinden şehri alan Büveyhî lideri Mu'izzüddevlî'nin (334-356/945-967) azatlı kölesi Türk komutan Alptekin¹⁰² bulunmaktaydı. Alptekin Karmatî liderlerini güzel bir şekilde karşılayarak onlara Fâtımîler ile mücadeleye birlikte devam etmeye hazır olduğunu bildirdi. Üç Karmatî lideri Alptekin ile görüşükten sonra Fâtımî komutanı Ebû Mahmûd İbrâhîm'in bulunduğu Remle'ye gitmişlerdir. Ebû Mahmûd, Karmatîler'in üzerine geldiğini haber alınca Yâfâ'ya geçmiştir. Karmatîler, Remle'ye gittikten sonra Yâfâ'da bulunan Fâtımîler ile savaşa girmiş ancak iki taraf da birbirine karşı üstünlük sağlayamamıştır.¹⁰³ Buna rağmen Makrîzî'nin ifadesine göre Karmatîler bölgeden vergi toplamışlar, bu durum Dımaşk'a sahip olan Alptekin'in Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın hışmından emin olmasına sebebiyet vermiştir.¹⁰⁴ Karmatîler'in Fâtımîler'e yönelik başlattıkları mücadeleden destek alan Alptekin, Fâtımîler'in önde gelenlerinin bulunduğu sahil şeridindeki yerleri ele geçirmek adına harekete geçmiş ve Saydâ'ya¹⁰⁵ gitmiştir. Taraflar arasında meydana gelen mücadeleyi Fâtımîler kaybetmiştir. Rivayete göre 4000 Fâtımî askeri öldürülmüş ve sağ elleri kesilmiş şekilde Dımaşk'a götürülerek teşhir

¹⁰¹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/227.

¹⁰² Faaliyetleri hakkında bk. Aydın Çelik, "Fâtımîler Devletinde Bir Türk Komutan Alptekin", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2002), 283-296.

¹⁰³ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 28.

¹⁰⁴ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/238.

¹⁰⁵ Dımaşk'ın batısında sahil şeridinde bulunmaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/437-438.

edilmişlerdir.¹⁰⁶ Alptekin daha sonra Akkâ'ya¹⁰⁷ giderek burada bulunan Fâtımî askerleri ile savaşa girmiştir. Karmatîler ve Alptekin'in topraklarına saldırmasına daha fazla tahammül edemeyen Halife Azîz-Billâh Cevher es-Sıkillî¹⁰⁸ komutasında 20.000 kişilik mücehhez bir orduyu Suriye topraklarına göndermiştir. Bu sırada Akkâ'da bulunan Alptekin Taberiye'ye geçmiş, Remle'de bulunan Karmatîler ise burayı boşaltmışlardır. Cevher es-Sıkillî, Karmatîler'in boşalttığı Taberiye'yi¹⁰⁹ ele geçirmiştir.¹¹⁰ Cevher es-Sıkillî'nin Suriye topraklarına ayak bastığını haber alan Karmatî emirlerinden İshâk ve Kısra Fâtımîler ile mücadele edecek asker sayılarının az olmasından ötürü Ahsâ'ya gitmişler, Ca'fer ise geride kalarak Alptekin'e katılmıştır. Cevher es-Sıkillî, Taberiye'de bulunan Alptekin ile karşılaşmak için hareket etmiş, ancak buraya geldiğinde Alptekin yanındaki Ca'fer ile birlikte Dımaşk'a gitmiştir. Cevher es-Sıkillî hemen harekete geçerek Zilkade 365'te (Temmuz 976) Dımaşk'a ulaşmıştır.¹¹¹

Komutan Cevher es-Sıkillî, Rebülevvel 366 (Kazım 976) tarihine kadar Dımaşk'ı muhasara altında tutmuş, bu sırada iki taraf arasında kanlı mücadeleler yaşanmıştır. Neticede zor durumda kalan Alptekin, Ahsâ'da bulunan Karmatî lideri Hasan el-A'sam'dan yardım istemiştir. Hasan el-A'sam Alptekin'in yardım talebine kayıtsız kalmayarak ona destek olmak için harekete geçmiştir. Cevher es-Sıkillî, Hasan el-A'sam'ın ordusuyla birlikte Dımaşk'a doğru harekete geçtiğini haber alınca derhal kuşatmayı kaldırarak Taberiye'ye gitmiştir. Bölgeye gelen Hasan el-A'sam kendisine katılan Alptekin ile birlikte Cevher es-Sıkillî'nin peşinden harekete geçmiştir. Hasan el-A'sam bir askerî birliği Cevher es-Sıkillî'nin ardından göndermiş, Cevher es-Sıkillî'ye yetişen Karmatîler ile Fâtımî askerleri

¹⁰⁶ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 28-29.

¹⁰⁷ Filistin'in batısında sahil şeridinde bulunmaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/143-144.

¹⁰⁸ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisindeki "Cevher es-Sıkillî" maddesinde, Halife Mu'izz tarafından 974 yılında azledilmesinin ardından 992 yılında ölene dek Cevher es-Sıkillî hakkında kaynakların herhangi bir bilgiden bahsetmediği ifadesi doğruyu yansıtmamaktadır. Bk. Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sıkillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/457.

¹⁰⁹ Filistin'de Taberiye gölünün kıyısında bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/17-20.

¹¹⁰ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 28.

¹¹¹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/239.

arasında çıkan savaşta iki taraftan çok sayıda kimse ölmüştür. Cevher es-Sıkillî daha sonra Remle'ye geçmiş, arkasından gelen Hasan el-A'sam ise buraya gelerek onu kuşatma altına almıştır.¹¹² Makrîzî, Remle'yi kuşatma altına alan Hasan el-A'sam'ın burada öldüğünü ve yerine amcasının oğlu Ebu Ca'fer'in geçtiğini bu vakitten itibaren onun Fâtımîler ile mücadele ettiğini aktarmaktadır.¹¹³ Ancak İbnü'l-Kalânîsî, İbnü'l-Esîr, Nüveyrî ve İbn Kesîr gibi tarihçiler onun burada vefat etmediğini Cevher es-Sıkillî ile mücadeleye devam ettiğini aktarmaktadırlar.¹¹⁴

Karmatî ordusu Remle'nin suyunu kesince zor durumda kalan Cevher es-Sıkillî, Askalân¹¹⁵ şehrine sığınmak mecburiyetinde kaldı. Karmatîler ile birlikte Alptekin'in askerleri Cevher es-Sıkillî'nin ardından giderek onu Askalân'da muhasara altına aldı. Burada yoğun kış şartları Cevher es-Sıkillî'yi zor duruma düşürdü. Deniz yoluyla yardım gelmeyince şehirde ciddi pahalılık baş gösterdi. Bu durum Fâtımî askerlerini zor duruma düşürdü. Cevher es-Sıkillî söz konusu duruma daha fazla dayanamayacağını görünce Alptekin ile anlaşmanın yollarını aradı. Ona çok büyük vaatlerde bulunmasına rağmen Karmatî lideri Hasan el-A'sam Alptekin'i bundan alıkoymaya çalıştı. Cevher es-Sıkillî daha sonra Alptekin ile baş başa yaptığı bir görüşmede kendisine katılması durumunda Halife Azîz nezdinde büyük lütuflara nail olacağını ifade ederek Hasan el-A'sam ile irtibatını koparmaya çalıştı. Ancak Alptekin, Hasan el-A'sam'ın kendisini bundan engellediğini ifade ederek Cevher es-Sıkillî'ye katılmayacağını ifade etti. Bununla birlikte Cevher es-Sıkillî'ye askerleri ile birlikte Askalân'dan ayrılarak Mısır'a gitmesine müsaade etti. Hasan el-A'sam, Alptekin'in bu hareketini haber alınca ona yanlış yaptığını Cevher es-Sıkillî'nin hilekâr birisi olduğunu ve halifesini ikna ederek daha büyük bir ordu ile karşılama çıkacağını belirtti.¹¹⁶

Cevher es-Sıkillî Mısır'a dönünce Karmatîler'in tekrar Mısır'a gelebilecekleri noktasında Halife Azîz'i uyardı. Durumun ciddiyetini gören

¹¹² İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 31; Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/240-241.

¹¹³ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/241. Ayrıca bk. Antâkî, *Târîh*, 179.

¹¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/357; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/360.

¹¹⁵ Filistin'in batısında bulunan sahil şehridir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/122.

¹¹⁶ Muhammed b. 'Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, (*Zü'yülü Târîhi't-Taberî içinde*), nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Mearif, 1977), 11/446-447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/359-360. Ayrıca bk. Antâkî, *Târîh*, 180; Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/241.

Halife Azîz kendisinin de katıldığı büyük bir ordu toplayarak harekete geçti. Fâtımîler'in üzerlerine geldiğini haber alan Hasan el-A'sam Alptekin ile birlikte Remle'ye hareket etti. Burada birçok bedevî Arap kabilesi gelerek Karmatî ordusuna katıldılar. Halife Azîz'in de Remle civarına gelmesiyle iki taraf arasında Muharrem 367'de¹¹⁷ (Ağustos-Eylül 977) büyük bir savaş başladı. Halife Azîz her ne kadar Alptekin'i Karmatîler'den ayırmaya çalışmışsa da Alptekin Karmatîler ile birlikte savaşmayı bırakmadı. Aksine Fâtımî ordusuna ciddi zayıat verdirdi. Buna rağmen Halife Azîz'in savaşı başarıyla yönetmesi Karmatîler'in yenilmesine yol açtı. Fâtımî ordusunun karşı taraftan birçok kimseyi öldürmesiyle Hasan el-A'sam ve Alptekin geri çekilmek mecburiyetinde kaldı. Alptekin daha sonra Halife Azîz'in eline esir düştü. Halife ona her şeye rağmen çok iyi davrandı ve lütuflarda bulundu.¹¹⁸

Fâtımîler karşısında bir kez daha yenilgiye uğrayan Hasan el-A'sam ise savaşın ardından Taberiye'ye çekildi. Rivayete göre Halife Azîz Hasan el-A'sam'ı kendi tarafına çekmek adına yanına gelmesi durumunda büyük lütuflara nail olacağını haber verdi. Her ne kadar İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr Hasan el-A'sam'ın Halife Azîz'in teklifini kabul etmeksizin merkezi Ahsâ'ya gittiğini ifade ediyorlarsa da¹¹⁹ Hemedânî ve İbnü'l-Kalânîsî'nin iki taraf arasında barışın tesis edildiğini aktarmaları vakıya daha uygun gibi durmaktadır. Buna göre Fâtımî elçileri Hasan el-A'sam'ın yanına varınca Hasan el-A'sam onlara iyi davranmış ve Halife'ye itaat ettiğini bildirmiştir. Halife Azîz de Hasan el-A'sam'ın itaatinden dolayı kendisi ve taraftarlarına her yıl ödenmek üzere 30.000 dinar¹²⁰ göndermiştir. İbnü'l-Kalânîsî ayrıca Hasan el-A'sam'ın itaatini ödüllendirmek adına her yıl gemilerin içinde birçok elbise ve atın Karmatîler'e hediye olarak gönderildiğini aktarmaktadır. Bunun yanında kendisine komutan Cevher es-Sıkillî ve kaynaklarda adı zikredilmeyen Remle kadısı gönderilerek Halife adına ondan bağlılık ve vefa sözü alınmıştır. Bu esnada yanlarında getirdikleri birçok malı ona hediye etmişlerdir. Hasan el-A'sam, Fâtımî Halifesi Azîz-

¹¹⁷ Antâkî ve Nüveyrî Muharrem 368 (Ağustos-Eylül 978) olarak vermektedir. Bk. Antâkî, *Târîh*, 181; Nüveyrî, *Nibâyetü'l-Ereb*, 28-29/97.

¹¹⁸ Hemedânî, *Tekmil*, 11/448; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 34-35; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nibâye*, 15/360-361.

¹¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/358; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nibâye*, 15/361

¹²⁰ Hemedânî 70.000 dinar olarak verirken İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr 20.000 dinar olarak vermektedir. Bk. Hemedânî, *Tekmil*, 11/448; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/358.

Billâh'a itaatini ilân ettikten sonra Ahsâ'ya dönmüştür.¹²¹ Rivayete göre Halife Azîz ölene dek Hasan el-A'sam'ın arkadaşı Ebü'l-Müncecâ vasıtasıyla her yıl Hasan el-A'sam'a vaat ettiği para ve malı göndermiştir.¹²²

Bu tarihten itibaren Fâtımî-Karmatî ilişkilerine dair kaynaklarda fazla bir malumat yer almamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Karmatîler son bir kez daha Dımaşk'ı ele geçirmek için çaba göstermişlerdir. Buna göre Dımaşk Fâtımîler'in eline geçince burada Halife Azîz-Billâh'ın adına hutbe okutan Kassâm¹²³ valilik görevine getirilmişti. Makrîzî'nin aktardığına göre 369 (979-980) yılında Karmatîler Dımaşk'a gelmişler ancak Kassâm onlara engel olarak geri dönmelerini sağlamıştır.¹²⁴ Bu bilgiyi Makrîzî'den başka rivayet eden bir müellif tespit edemedik. Kanaatimizce Hasan el-A'sam'ın Halife Azîz-Billâh'a itaat etmesinin ardından ikili ilişkilerde bir bozulma yaşanmamıştır. Zira Halife Azîz ve oğlu Hâkim-Biemrillâh dönemiyle ilgili bilgi veren tarihçiler Fâtımî-Karmatî arasında yaşanan herhangi bir olaya işaret etmemektedirler. Nitekim İbnü'l-Esîr de 375 (985-986) yılında Karmatîler'in Irak topraklarında Büveyhîler ile mücadele içerisinde olduğunu aktarmaktadır.¹²⁵ Ayrıca İbnü'l-Esîr 378 (988-989) yılında Karmatîler'in kendi içerisinde mücadeleye girdiklerini ifade etmektedir.¹²⁶

Neticede ilgili rivayetler çerçevesinde Halife Azîz'in Hasan el-A'sam'ı itaate zorlamasının ardından Karmatîler'in Fâtımîler'e biat ettiklerini, Fâtımîler'in Karmatîler'in kendilerine olan itaatini devam ettirmeleri için onlara her yıl çeşitli mal ve para gönderdiklerini ve bundan sonra ikili ilişkilerin normalleşme gösterdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Şîa'nın İsmâiliyye mezhebine mensup Fâtımî ve Karmatîler'in davetin başında ihtilâfa düşerek ayrılmaları neticesinde İsmâilî mezhebi içerisinde bölünme yaşanmıştır. Bölünmenin ardından mezhebin ana bünyesini temsil eden Fâtımîler İfrîkiye'de devlet olarak kurulduğu andan

¹²¹ Hemedânî, *Tekmil*, 11/448; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 36-37.

¹²² İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 37.

¹²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/382.

¹²⁴ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Humefâ*, 1/250.

¹²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422. Ayrıca bk. Sürûr, *Siyâsetü'l-Fâtımîyyîn*, 50-51.

¹²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/434.

itibaren siyasî ve askerî açıdan genişlerken; Bahreyn merkezli Karmatîler Irak ve Suriye’de söz sahibi olmaya çalışmışlardır. Özellikle ilk Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî döneminden itibaren kendilerine itaat etmeleri istenen Karmatîler mezhebin bölünmesinin baş sorumlusu olarak gördükleri hasımlarına karşı mesafeli olmuşlardır. Her ne kadar bazı kaynaklarda Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî’nin Hacerülesved’i Mekke’den götürmesinin ardından Fâtımî halifelerinin talimatıyla yerine koyduğu ifade ediliyorsa da bu durum vakıyyla mutabık görünmemektedir. Rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Karmatîler’in Halife Mu’izz dönemine dek Fâtımîler’e itaate yanaşmadıkları anlaşılmaktadır. Halife Mu’izz’in 359 (970) yılında Dımaşk ve çevresini ele geçirmesinden sonra Fâtımîler, burayı daha önce ele geçirip İhşîdîler’e büyük meblağda vergi karşılığında bırakan Karmatîler ile karşı karşıya gelmiştir. Neticede Abbâsî, Büveyhî ve Hamdânîler’in de desteğiyle Dımaşk ve çevresini Fâtımîler’den alan Karmatîler bölgede Fâtımîler’e karşı ciddi bir üstünlük sağlamışlardır. Karmatî lideri Hasan el-A’sam Suriye ve civarını almakla iktifa etmeyerek iki kez Kahire’yi kuşatmışsa da bu teşebbüslerinde başarılı olamamıştır. Bu durum Karmatîler’in başta Suriye ve çevresinde olmak üzere siyasî ve askerî faaliyetlerini ciddi anlamda olumsuz etkilemiştir. Fâtımîler’in tekrardan Dımaşk ve çevresini ele geçirmeleriyle Halife Mu’izz Karmatî lideri Hasan el-A’sam’a zeytin dalı uzatarak bir nevi mezhep bütünlüğünü sağlamak istemiştir. Bu adımında büyük ölçüde muvaffak olan Mu’izz vefatına yakın Karmatîler’in itaatini sağlayarak Fâtımîler’in Suriye bölgesinde siyasî ve askerî açıdan önemli derecede üstünlük sağlamasına neden olmuştur. Halife Azîz döneminde ikili ilişkilerin bir ara bozulması sonucu kısa süreliğine askerî mücadele başlamış ancak Karmatîler’in Fâtımîler karşısında bir kez daha yenilmesi sonucu Karmatîler Fâtımîler’e biat etmişlerdir. Halife Azîz’in Karmatîler’e karşı üstünlük kurması, itaatini sağladığı Karmatîler’in hasımları olan Büveyhîler’in üzerine gitmesini sağlamıştır. Bu durum Halife Azîz ve sonraki dönemlerde olmak üzere Fâtımîler’in doğu bölgesinde Karmatî saldırılarından emin şekilde hareket etmesine neden olmuştur. Neticede uzun süren ikili siyasî ve askerî ilişkiler Fâtımîler’in zaferiyle neticelenmiş, bu durum Fâtımîler’in İsmâilî mezhebinde ön plana çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Kaynakça

- Antâkî, Yahyâ b. Sa'îd. *Târîhu'l-Antâkî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Trablus: y.y., 1990.
- Avcu, Ali. "Fatımî-Karmatî İlişkinine Dair Bazı Mülâhazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009).
- Avcu, Ali. "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 199-246.
- Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, Ebü'l-Kâsım. *Kitâbü'l-Keşf*. thk. Mustafâ Gâlib. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1984.
- Çelik, Aydın. "Fâtımîler Devletinde Bir Türk Komutan Alptekin". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2002).
- Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Dâ'î İdrîs, 'Imâdüddîn. *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kasmi'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-abbâr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.
- De Sacy, Antoine Isaac Silvestre. "Introduction". *Exposé De La Religion Des Druzes* 1 (1838).
- Erbaş, Furkan. "Fâtımî-İhşidî İlişkileri (323-358/935-969)". *Dini Araştırmalar Dergisi* 25/62 (2022), 83-110.
- Hemedânî, Muhammed b. 'Abdülmelik. *Tekmiletü Târîbi't-Taberî, (Ziyâlü Târîbi't-Taberî içinde)*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Mearif, 1977.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsâruhum min zevi's-sultâni'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım. *Kitâbü Sûrati'l-Arç*. thk. Dârü Mektebeti'l-Hayat. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâ'îl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Dârü Hicr, 1998.

- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmu'z-Zâbire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Zâfir, 'Alî. *Abbâru'd-Düveli'l-Munkati'a*. nşr. André Ferrê. Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972.
- İbnü'd-Devâdarî, Ebû Bekr b. 'Abdillâh. *Kenzü'd-dürrer ve Cami'u'l-Ğurer*. thk. Salâhaddîn el-Müneccid. Kahire: y.y., 1961.
- İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîb*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza. *Târîbu Dımaşk*. nşr. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dârü Hassân, 1983.
- Kâdî 'Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *Tesbütü Delâ'ili'n-nübüvve*. thk. Abdülkerîm Osmân. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.
- Kummî, Sa'd b. 'Abdullâh. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Firak*. nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahrân: Matbaatu Haydarî, 1321.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-abbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ'*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Nîsâbü'rî, Ahmed b. İbrâhîm. *İstitârü'l-İmâm, İsmâ'îlî Tradition Concerning the Rise of The Fatimids içerisinde*. çev. Wladimir Ivanow. Kalküta: Oxford University Press, 1942.
- Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdulvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî fünûni'l-edeb*. nşr. Abdülmecîd et-Tarhînî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdulvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Necîb Mustafâ Fevvâz-Hikmet Keşle Fevvâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Öz, Mustafa. "Cennâbî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Quatremère, Etienne-Marc. "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah". *Journal Asiatique* 3/3 (1837).

- Sâbit b. Sinân, Ebü'l-Hasen. *Târîhu Abbâri'l-Karâmita (Abbâru'l-Karâmita içinde)*. Dımaşk: Dârü Hassân, 1982.
- Seyyid, Eymen Fuâd. “Fâtımîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-ayân*. thk. Ammâr Rûhâvî ve dğrl. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013.
- Sürûr, Muhammed Cemâlüddîn. *Siyâsetü'l-Fâtımiyyîne'l-Hâriciyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1994.
- Şeşen, Ramazan. “Cevher es-Sıkillî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Mearif, 1967.
- Wüstenfeld, Ferdinand. *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*. Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung., 1881.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. 'Abdullâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. nşr. Dârü Sâdır. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.
- Yemânî, Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî. *Kitâbü Keşfi'l-Esrâri'l-Bâtıniyye ve Abbâru'l-Karâmita, Târîhu Abbâri'l-Karâmita içerisinde*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dârü Hassân, 1982.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 153-175.

**ALİ HİBRÎ EFENDİ VE HAVÂSSU'L-KUR'ÂN TARZINDA
BİR ESERİ: *ŞİFÂÜ'L-EBDÂN****

Fatma Zehra DONAT**

ÖZ

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, bizlere gerçeği gösteren bir belge niteliğindedir. İman eden toplulukları doğru yola ileten bir rehberdir ve rahmet kaynağıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in görünen yüzünün arkasında sayısız gizli, açık güzel sırlar bulunmaktadır. İnsanlar, bu sırları anlamaya yönelik çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalardan bir tanesi de Havâssu'l-Kur'ândır. İslâm âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'in belli bir tertip üzere okunmasıyla Kur'ândaki bazı havâslara nail olabileceğimizi dile getirmektedir. İnsanlar maddî manevî hastalıklarına şifâ olması için de havâssu'l-Kur'ân'dan faydalanmışlardır. Bu bağlamda havâssu'l-Kur'ân eserleri yazılmıştır. Bu yazılan eserlerden bir tanesi de 17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Ali Hibrî Efendi tarafından yazılan *Şifâü'l-Ebdân* isimli eserdir. Ali Hibrî Efendi'nin hayatı ve eserleri ile ilgili birkaç yıl öncesine kadar da geniş çaplı bir çalışma olmadığına rastlanılmıştır. Kütahya'da sağlam bir medrese eğitimi ile yetişen müellifin Eğriboz/Kızılhisar'dayazdığı ve Kapudan Mustafa Paşa'ya sunduğu bu hacimli eseri hakkında literatürde yeterince bilginin olmadığı gözlemlenmiştir. Bu çalışmada Ali Hibrî Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgilere yer verilmiş, havâssu'l-Kur'ân tarzında olan, bedenlerin maddî manevî rahatsızlıklarına şifâ kaynağı olarak kaleme aldığı eseri "*Şifâü'l-Ebdân*" ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Eserin nüsha ve muhteva incelemeleri yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Duâ, Havâssu'l-Kur'ân, Şifâ, Ali Hibrî.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddî açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Bu çalışma, "Hibrî Ali Kütahyavî ve Havâssu'l-Kur'ân ile Alakalı Eseri: Şifâü'l - Ebdân" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Türk İslâm Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi. zehraddonat03@gmail.com
Orcid.org: 0000-0001-5526-0262

Makalenin Gönderilme Tarihi : 02.03.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 02.05.2024

ALI HİBRÎ EFENDİ AND A WORK IN THE STYLE OF HAVÂSSU'L-
QUR'AN: *ŞİFÂUL-EBDÂN*

ABSTRACT

The Holy Quran, sent as a mercy to the worlds, is a document sent to us that shows the truth. It is a guide and mercy that guides the believing communities to the right path. There are countless hidden and open beautiful secrets behind the Holy Quran. People have made studies to understand these secrets. One of these works is Havassu'l-Kur'an. Islamic scholars state that we can achieve some of the atmospheres in the Quran by reading the Quran in a certain order. People also benefited from Havassu'l-Qur'an to heal their material and spiritual diseases. In this context, havassu'l-Qur'an Works were written. One of these written works is the work called *Şifâi'l-Ebdân*, written by Ali Hibrî Efendi, one of the Ottoman scholars of the 17th century. It has been observed that there is not enough information in the literature about this voluminous work, which the author, who grew up with a solid madrasah education in Kütahya, presented to Kapudan Mustafa Pasha in Eğriboz/Kızılhisar. In this study, information about the life and works of Ali Hibrî Efendi is included, as well as information about his work "*Şifâi'l-Ebdân*", which is in the style of Havâssu'l-Qur'an and written as a source of healing for the material and spiritual ailments of the bodies. The copy and content of the work were examined.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Prayer, Havâssu'l-Qur'an, Healing, Ali Hibrî.

Giriş

Havâss kelimesinin manası, sözlükte nitelikler, kendilerini avamdan farklı, tek başına müstakil ve üstün olduğunu gören kendilerine üstünlük tanınan kimseler, avama karşı seçkin kimseler gibi manalarda kullanılmaktadır.¹ Arapçada, bir toplumda ileri gelenler sınıfı, seçkin kimseler anlamında kullanılmaktadır. Tasavvuf yoluna yönelmiş, Allah'a kavuşmak için o yola girmiş kimselere de bu isim olmuştur. Gerçeğe, vuslata eren kişiye de havâssu'l-havâs, havâssu'l-hâs denir. Bunun mukabili avamdır. Havâss'ın bir başka manası da şudur: Kur'an'da geçen âyetlerin, surelerin, duâların, Allâh'ın esmânın kendilerine has özellikler taşıdığı savunulur. Bunları belirli koşullarda belirli sayıda okuyan veyahut herhangi bir surette, belirli zaman dilimlerinde yazan kişinin, istediğine sahip

¹ Türk Dil Kurumu (TDK), "Havâss" (27 Kasım 2023).

olabileceğine inanılır. Bu işi yapan kimselere havâsıcı denir. ² Havâss, hâs ile hâsse sözcüklerinin çoğulu olup havâss-ı vükelâ, havâss-ı belde, bazı tedavi edici özellikleri, havâss-ı Kur'ân-ı Kerîm, havâss-ı ism-i a'zam; bir şeyde bulunup sâirinde bulunmayan kuvvet, keyfiyet, hâlet-i mahsûsa anlamlarına da gelmektedir. ³

Tasavvuf anlayışında havâss; başkalarında bulunmayan birtakım bilgi ve yeteneğe sahip velilere havâss veya ehl-i husûs, bunların en seçkin olanlarına hâssu'l-havâs veya hâssatu'l-hâssa adı verilir. Böylece tasavvufî anlayışta Müslümanlar avam ve havâss şeklinde iki kategoriye ayrılır. Havâss ve hâssu'l-havâs, şer'î mükellefiyetler hususunda halkla aynı yargılara tâbi olup avama uygulanan hükümler onlara da uygulanır. Fakat havâssın İslâmın edebine göre hareket etmesi sonucunda farklı durumlara sahip olması onu halktan ayırır. ⁴

Bazı âlimlerin tarifine göre; “Havâssu'l-Kur'ân, Kur'ân'dan bazı kelime, âyet ve sûrelerin bir düzen dahilinde okunması veya yazılması halinde niyet ve maksada uygun sonuçlar veren tesir ve özelliklerinden bahseden bir disiplini ve bunun literatürünü ifade eder.” ⁵Havâssu'l-Kur'ân ilmi, rivâyete dayanan ilimlerden biridir. Kur'ân-ı Kerîm'in kendine has özellikleri olduğuna dair İslâm âlimlerinden rivayetler bulunmaktadır. Bu ilim dalının Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığı iddia edilir. ⁶Havâssu'l-Kur'ân, müminlerin Kur'ân'a olan sonsuz geniş inançları Kur'ân-ı Kerîm'i hayatın merkezi haline getirmelerinden meydana gelmiştir. Bu inanç felsefesi paralelinde hareket eden isim de İbn Kayyim'dir. (ö.751/1350) İbn Kayyim, Kur'ân'ın çeşitli hassalara sahip olduğunu şöyle dile getirmektedir: Allâhın sözlerinin üstün olduğunu ve bazı âyet-i kerimelerin okunmasıyla faydasının görüldüğünü, şifâli

² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), “Havâs” 142.

³ Ebu'z-Ziyâ Mehmed Tefvik, *Lugât-i Ebu'z-Ziya* (İstanbul: Matbaa-i Ebuziyâ, 1306/1888), “Havâss” 460. Muallim Nâcî, *Lugât-i Nâcî* (İstanbul: Asir Matbaa, 1308/1891) “Havâss” 368.

⁴ Süleyman Uludağ, “Havâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları,1997), 16/517.

⁵ Eroğlu, “Havâssü'l-Kur'ân” 16/ 522-523.

⁶ Huriye Akbıyık, *Kur'ân İlimlerinden Birisi Olarak Havâssü'l-Kur'ân*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 59-60.

olduğunu, bir koruma olduğunu ve âlemlere rahmet olduğunu dile getirmiştir.⁷

Taşköprülü-zâde'nin (ö.968/1560) tarifine göre ise "İlm-i Havâs Zebûr, İncil ve Kur'an'dan Allâh'ın isimlerinin belli bir düzene göre okunması veya yazılmasından ve bu isim ve duâların kendisiyle münasebetinden kaynaklanan özelliklerini araştıran bir ilimdir. Kişi indirilmiş kitaplarda yer alan Esmâ ve duâlarla iştiğal ederek kutsî bir tarafa yönelir ve kendini meşgûl eden şeylerden boşanır. Bu kutsî yöneliş ve arınma ile üzerine birtakım eserler ve nurlar yayılır. İşte zikredilen bu işlerle meşgûl olma sebebiyle bir istidat kazanmış olur."⁸

Hız. Peygamber'in şifâ niyetiyle Kur'an'dan okunan âyetlerde farklı faydalar olabileceğini tavsiye ettiği bilinmektedir. Bu söylemlerin dayanakları incelenmelidir. Bazılarının doğru olduğu saptansa da bu işlemi duâ ve yakarış anlamında anlayıp onun ötesinde bir anlama yormamak gerekir. İslâm inancına göre samimiyet ve ihlâsla yapılan duâ Allâh katında kabul görür. Zerkeşi'nin, bu husustaki bazı anlatıları aktardıktan sonra Kur'an-ı Kerim'in lütfundan, ihsanından ve havâssından faydalanmak isteyen kişinin samimiyetle Allâh'a yönelip O'na yakarması, O'nun kitabı üzerinde iyice düşünerek kalbini güzelleştirmesi, gece gündüz Kur'an'ın mucizelerine inanarak ona bağlanması durumunda dileğine kavuşabileceğini söylemektedir.⁹ Bir müslümanın tıbbın gelişmediği dönemlerde hastalığına şifâ bulma niyetiyle Kur'an'ın eşsiz hazinesinden kendine bir şifâ araması ve psikolojik olarak da iyileşeceğine inanması modern tıbbın ve psikolojinin de uygun gördüğü bir durumdur.¹⁰

İslâm âlimleri, Havâssu'l-Kur'an'ın bedenlere maddi manevi şifâ olduğuna dair Hız. Peygamber'in hadislerini kaynak olarak göstermişlerdir. Havâss ilmine ait hadislerin İslâm âlimleri tarafından yazılan eserlerde farklı başlıklar altında olduğunu gördük. Havâss ile ilgili hadislerin nakledildiği örneklere Şifâü'l-Ebdân adlı tez çalışmamızda bolca yer verilmiştir.

⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. EbuBekir *ez-Zer'i ed-Dimeşkî. Zâdu'l-Meâd fî HedyiHayri'l-İbâd*, Muessetu'r- Risâle (Beyrût:1998), 162.

⁸ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Mesâbîhu's Seyâde fî Mevzûâtî'l Ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1/341.

⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, tah. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-fikr, 1988), I/ 432-433, 434-448.

¹⁰ Eroğlu, "Havâssü'l-Kur'an" 16/ 522-523.

Esmâü'l-Hüsnâlarda Havâssu'l-Kur'ân şu şekilde değerlendirilmektedir: Her millette olduğu gibi, Müslüman Türk halkı arasında da dinî-gayrı dinî bazı şeylere inanılmakta, korkudan, âfetten, yangından, kötülerin şerrinden yaradana onun adlarıyla duâ ederek ona sığınmaktadır. Ayrı bir araştırma niteliğinde olan bu inanç ve geleneklerde muskadan boyunda taşınan En'âm (en çok okunan sureler mecmuası)'a; evlerde ve iş yerlerinde asılı olan levhalara kadar, hatta Ashâb-ı Keyf'in gemisi diye yazılıp çizilen gemilerin bayrak ve yelkenlerinde bile Esmâü'l-Hüsnâ'dan birçoğunun yer aldığını görüyoruz. Bundan sonra da Allâh'ın güzel isimlerinin halk arasında ne derece yaygın olduğunu öğreniyoruz.¹¹

Havâssu'l-Kur'ân'a yönelik müstakil kaynaklar, konuyu bölüm halinde ele alan kaynaklar ve hadis mecmualarında geçen kaynaklar olarak ayrılan eserler kaleme alınmıştır.¹² Bu eserlerin halk tarafından yaygın olarak bir inanç kültürüyle okunduğu, uygulandığı ve yazıldığını söyleyebiliriz. Bu yazılan eserlerden bir tanesi de Ali Hibrî Efendi'nin *Şifâü'l-Ebdân* isimli eseridir. Literatüre yeni yeni kazandırılan bu değerli eser ve eserin müellifi hakkında bilgiye aşağıda yer verilecektir.

1. Ali Hibrî Efendi ve Eserleri

1.1. Ali Hibrî Efendi'nin Hayatı

Şifâü'l-Ebdân adlı eserin müellifi Ali Hibrî Efendi'dir. Kütahya'da dünyaya gelmiştir. Babasının adı Mustafa, dedesinin Pîr Mehmed olup Bülbülzâde mahlası ve Kütahyevî nisbesiyle de anılır.¹³ Ebû Mehemed (Mehmed) Hibrî Ali b. Mustafa b. Pir Mehemed el-Kütâhî el-Kızılhisârî, mahlası da Bülbülzâde olarak geçmektedir.¹⁴ Kaleme aldığı diğer eserlerinde de "Ali el-Hibrî, el-Kütâhî, el-Germiyânî" mahlaslarını kullandığı görülmektedir.¹⁵ 1050 (1640-1) tarihinde yazdığı *Tuhfetü't-Tullâb*

¹¹ Halil İbrahim Şener, *Manzûm Esmâü'l Hüsnâlar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 83.

¹² Bu eserlere ve eserler hakkında bilgilere "Hibrî Ali Kütahyavî ve Havâssu'l-Kur'ân ile Alakalı Eseri: Şifâü'l -Ebdân" isimli doktora tezimizde yer verilmiştir.

¹³ M. Sait Özvarlı, "Hibrî, Ali Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1998) 17/428.

¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 1/326-327.

¹⁵ Ali Hibrî Efendi, *Münyetü'l-Abidin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 949), 5^a.

adlı risâlesinde adını “el-Kütâhî” olarak belirtmesi ¹⁶Hibrî mahlasını ilerleyen dönemlerde tahminen kuvvetli bir eğitim almasından dolayı mürekkep yalamış yutmuş manasında olduğu için kullanmış olabileceğini düşündürmektedir. Ali el-Hibrî *Fıkıh-ı Ekber Tercümesi*’nde adını söylemeden evvel Kızılhisârî ve Hibrî mahlaslarını kullanmıştır.¹⁷

*Ve bu abd-i zâif şikeste-bâl
Ve müzhib-i nahif serkeşte-ikbâl,*

*Meveddet şebrinin mûr-ı garibi
Muhabbet keşfinin andelibi Kızılhisârî Hibrî*¹⁸

Yazdığı eserlerin bir kısmında kitabın sonunda “el-Kütâhî” ve “Kızılhisârî” mahlaslarının ardından “övünerek Kütahyalı” ve “övünerek Kızılhisarlı” anlamında “fahhâran” ibaresini kullanmaktadır. ¹⁹Taradığımız kaynaklarda “Bülbülzâde” lakabı müellifin kendi yazdığı eserlerde belirtilmemiş fakat biyografi eserlerinde geçmesi dikkatimizi çekmektedir: “Bülbül” lakabı Osmanlı’da Kur’ân’ı ve hadisleri ezbere, adeta bir bülbül gibi okuyanlara, çok güzel şiir yazarlara ve güzel sesli olanlara verilen bir lakaptır. Yukarıda verilen ve künyelerini zikrettiği beytin son mısrasındaki “Muhabbet keşfinin andelibi Kızılhisârî Hibrî” ifadesinde yer alan ve bülbül sesli kimseler için kullanılan “Andelîb” kelimesinin buna işaret ettiği düşünülebilir.²⁰

İlhâmî Günay’ın Ali Hibrî Efendi’nin *Şifâü’l-Ebdân* adlı eser üzerine hazırladığı makalede müellifin isminde yer alan Hibrî lakabının

¹⁶ Ali Hibrî Efendi, *Tuhfetü’l-tullâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2515),1^b.

¹⁷ Merve Köksal *Osmanlı Dönemi Fıkıh-ı Ekber Tercümeleri ve Ali El-Hibrî El-Kütâbî’nin Tercümesi* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 64.

¹⁸ Ali Hibrî Efendi, *Şerhu’l Fıkıh-ı Ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 4917), 2^b.

¹⁹ Ali Hibrî Efendi kendisi için “fahhâran” mahlasını kullanmıştır. Bk. Hedyetü’l-Hibrî (Hamidiyye, 581), 3a; *Zubru’l-masâr* adlı eserinde ayrı düştüğü doğup büyüdüğü şehir olan Kütahya’ya ve ahalisine duâ etmektedir. Yine ayrıca eserlerinin büyük bir kısmını yazdığı yer olan Kızılhisâr beldesi ve ahâlisi için duâ etmektedir. Bk. *Manzûmeminilmi’l-Kelâm* (Şehid Ali Paşa, 1077), 108^b.

²⁰ Köksal, *Osmanlı Dönemi Fıkıh-ı Ekber Tercümeleri ve Ali El-Hibrî El-Kütâbî’nin Tercümesi*, 64.

“mürekkeple uğraşan kimse” manasına geldiği söylenerek bu lakabın yazara çok sayıda eser yazması nedeniyle mecazen verilmiş olduğu olasılığı üzerinde durulmuştur.²¹ Fakat Mehmet Güler’in makalesine göre Hibrî Ali Efendi’nin nispet ekiyle kullandığı “hibr” kelimesinin sözlük anlamı kontrol edildiğinde; kelimenin mürekkeple ilişkili anlamının yanı sıra “hoca, öğretmen”,²² “bilgin, âlim”,²³ “âlim ve fâzıl kimse”,²⁴ “âlim, dâna; sâlih, perhîz-kâr adam” anlamlarının bulunduğu görülmektedir. Ayrıca lügâtlerin, bu kelime için -yine aynı kökten olan- “habr” sözcüğüyle ilişkili olarak “sevinç, sürur”²⁵, “İsrailoğulları bilgini”,²⁶ “Yahudi âlimi”,²⁷ gibi anlamları da verdikleri görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle Ali Hibrî Efendi’nin lakabı olarak ifade edilen “Hibrî” kelimesinin mürekkeple değil de sözcüğün âlim ve bilgin manalarıyla ilgili olarak düşünülmesi bize göre daha doğru olabileceği öngörülmektedir. Bununla birlikte müellifin bazı eserlerinde karşılaşılan manzum parçalarda, *Zubrû'l-Masîr* isimli manzum eserinde ve methiyelerinde “Hibrî” sözcüğünü lakap olarak kullandığını söyleyebiliriz. Böylece araştırma çalışması olan makalede dile getirilen Hibrî’nin, Ali Efendi’ye mecazen verilmiş bir lakap oluşuyla ilgili ihtimalin ortadan kalktığını zira Hibrî sözcüğünün bizzat yazarın kendisi tarafından kullanılan bir mahlas olduğu söylenilebilir.²⁸

Kütahyalı olup orada doğan yazar, bunu *Hedîyyetü'l-Hibrî* isimli eserinde

“Maskat-ı resi ve vatan-ı asliyesi olan

Kütahiye nâm şirin makam

²¹ İlhâmi Günay, “Ali Hibrî El-Kütahî’nin Havâssü'l-Kur’ân Konusundaki Şifâü'l-Ebdân’ının Yeni Bir Nüshasının Literatüre Kazandırılması”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Dumlupınar University Journal of Social Sciences* (48. Sayı Nisan 2016), 314 – 331.

²² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 19. Basım, 2016), “Hibr”, 1/366.

²³ İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1. Baskı, 2010)“Hibr”, 2/505.

²⁴ Mustafa Efendi Ahteri, *Ahteri-i Kebir*, haz. Ahmet Kırkkılıç-Yusuf Sancak (Ankara: TDK Yayınları, 2009) “Hibr”, 344.

²⁵ Ahteri, “Hibr”, 269.

²⁶ Devellioğlu, “Hibr”, 304.

²⁷ Ayverdi, “Hibr”, 505.

²⁸ Güler, Mehmet. “Hibrî Ali Efendi’nin Bilinmeyen Kasideleri”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12. Sayı (Temmuz 2023), 171-206.

Zubrû'l-Masîr eserinde ise;

*“Kütahyeye ahâlîsine ya Rab
Mîyesser eyle fazlun cennet*

*Vatanım maskat-ı re'sim durur ol
Am eyle devâ hînden sıyanet”²⁹*

ifadeleriyle dile getirmektedir.

Tahsilini Kütahya’da tamamlayan Ali Hibrî, tarihini zikretmeksizin “takdir-i ilâhî ile” Kütahya’dan bugün Yunanistan sınırlarında kalan Eğriboz/Kriptos ³⁰ adasının Kızılhisar şehrine seyahat edip burada kaldığını belirtmektedir. Kızılhisar’ı, sahil kenarında, her tarafı bostanlık, verimli, çam ve hurma ağaçları ile süslü, sulak, rahat ve ferah bir şehir olarak tarif etmektedir.³¹

Vatan-ı aslıyesi olan Kütahya nâm-ı şerîfi makâmdan takdir-i ilâhî ile dâru’l gazân ve büsn-i bilâd Agriboz cezâresinde sâbil-i bahr devâki’ Kızılhisar nâm şehirde kala nice şehir ol ki rahat-gâh-ı candır, kenârı sebze-şâr ve bostândır. Müzeyyen her tarafta merg-şârı, kalar her kûşede bir murg-i şârı. Hususen ki savk-ı suları onun ferah bahşeder can u cihanın

Hibrî, *Zubrû'l-Masîr* adlı eserinde şu beyitlerle Kızılhisar’da oturanlara duâ ederken kendisinin burayı vatan edindiğini belirtir:

*“Dabı hem sâkin-i Kızılhisar’ı
Garik-i bahr-ı ibsân it tamamet*

²⁹ Ali Hibrî Efendi, *Zubrû'l-Masîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1077), 107b. *Zubrû'l-Masîr* in kayıtlara yalnızca tek nüshası görülmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü nr. 1077’de kayıtlı 67^b-107^b olan eser, *Manzûme Mine’lmi’l-Kelâm* adıyla kayıtlıdır. Talik hattıyla yazılan ve ne zaman yazıldığı belli değildir. Eser, 1311 beyit ve 205x127 boyutundadır. Yazmanın müellife mi ait olduğu yoksa istinsah mı edildiği belli değildir. Mecmûanın girişinde “mecmuâtü’l-fetâvâ” kaydı düşürülmüştür.

³⁰ Kızılhisar, Yunanistan’ın Eğriboz adasının güneyindeki Karistos kasabasının Osmanlı idaresindeki adıdır. Bk. Machiel Kiel, “Eğriboz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul, TDV Yayınları, 1994), 10/491-493.

³¹ Köksal, *Osmanlı Dönemi Fıkıh-ı Ekber Tercümelere ve Ali El-Hibrî El-Kütahî’nin Tercümesi*, 66.

*Olara olmaya müstevlî afat
İsâbet itmeye dabı belîyyet*

*Tavattun eyledim ben dabı anda
Ezêlde böyle takdîr oldı kızmet*³²

İlim için gittiği Kızılhisar'da akrabalarından dostlarından ayrı kalmanın verdiği hüznü şöyle anlatır:

...tavattun edip ehib bâdandûr ve akrabâdan ba'îd, mehcûr, müfred

“Garibübî-kes ü bî-yâr u bî-hîş,

*Olurdum onda ben bî-çare dil-riş”*³³

1052 (1642/3) yılında *Hadikatü'l -fukahâ* adlı kendi eserini şerh ettiği bilinmektedir. ³⁴Tespit edebildiğimiz en eski nüsha olmasa da Kızılhisar'da yazılmış en eski nüsha tarihinin 1052 olmasından hareketle butarihten önce Kızılhisar'a yerleştiği ve kırk küsur yıldan fazla orada kaldığını söyleyebiliriz. ³⁵Yaşamını bu küçük sahil kasabasında dersler verip eserlerini yazarak geçiren Ali Hibrî, adada vefat edip buraya defnedilmiştir.

Ali Hibrî Efendi'nin doğum tarihi bilinmemekle birlikte ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda verilen bilgilerde farklı tarihlerin verildiği gözlenmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa,1037 (1627-88) yılında hayatta olduğunu belirtmekle birlikte ³⁷Hibrî'nin ölüm tarihi olarak “ve mâtebihâ fihudûdi seneti 1072” şeklinde belirterek yazarın H.1072 (H.1661-1662) tarihi civarında vefat ettiğini söyler. ³⁸Yine Ömer Rıza Kehhâle, Ali el-

³² Ali Hibrî Efendi, *Zubri'l-Masâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1077), 107b.

³³ Ali Hibrî Efendi, *Hedîyyetü'l-Hibrî fî tercemeti minhâci'l-Mubammedî*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, 581), 3a-3b.

³⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 1/326-327.

³⁵ Köksal, *Osmanlı Dönemi Fıkıh-ı Ekber Tercümeleri ve Ali El-Hibrî El-Kütahî'nin Tercümesi*, 57.

³⁶ Amet Molla Memet, *Ege Adalarında Klasik Türk Şiiri ve Şairler* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022),73.

³⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzabü'l-Meknun*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1972),1/612.

³⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951) 760.

Hibrî'nin vefat tarihini 1072 olarak zikreder. ³⁹İhsanoğlu, Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi'nde verdiği bilgilerde Ali Hibrî Efendi'nin ölüm tarihine ilişkin önce madde başında 1080- 1669 tarihinin verildiği daha sonra da 1072-1661 civarında öldüğü bilgisini verir. ⁴⁰Müjgan Cunbur, Hibrî Efendi'nin ölüm tarihini 1672 olarak verir. ⁴¹Bursalı Mehmed Tahir ise "1080" (1669-1670) yıllarında vefat ettiğini belirtir. ⁴²Uzunçarşılı da 1080 hicri (1669-1670) yıllardan sonra ahirete göç ettiğini söyler. ⁴³Özvarlı'ya göre; ölüm tarihi bazı kaynaklarda 1072 (1662) olarak verilmişse de (Hediyetü'l-ârifin, I, 760; Kehhâle, VII, 241) bu doğru olmadığını *Hediyetü'l-Hibrî* isimli eserinin hatimesinde eserini 1083 (1672) tarihlerinde tamamladığını belirttiğine göre Bursalı Mehmed Tahir'in verdiği tarihin (1080/1670'ten sonra) isabetli olduğunu söyler. ⁴⁴Kadir Güler'in ve Uğur Türkmen'in *Kütahya Sanatçıları* isimli kitabında ise yazarın 1682 tarihinden sonra vefat ettiği tahmini üzerinde durulmuştur. ⁴⁵Bizim ise üzerinde çalıştığımız eser olan *Şifâü'l-ebdân'ın* nüsha taramalarında Kılıçali Paşa ve Reşit Efendi nüshalarının sonunda yer alan Kapudan Mustafa Paşa'ya yazdığı beyitlerin son kısmında geçen beyitte Ali Hibrî Efendi'nin "Olmadan bin doksan üç tamâm ⁴⁶/Bu kitâb-ı müstetab buldı hitâm" ⁴⁷beyti bize onun H.1093/M.1682 yıllarında hayatta olduğunu göstermektedir.

Ali Hibrî Efendi iyi bir eğitimle yetişmiş bir âlimdir. Yazdığı çeşitli risaleler,telif eserler ve tercüme ettiği eserlerin onun ilmi yönünün kuvvetli

³⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*. (Beyrut: Dimeşk Yayınevi, 1957), 7/241-242.

⁴⁰ Eklemmedin İhsanoğlu, *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi*, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008) 1/260-261.

⁴¹ Cunbur Müjgan, "Hibrî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004), 5/34.

⁴² Bursalı Mehmet Tahir, "Hibrî Ali Efendi", *Sırat-ı Müstakim*, İstanbul 1329, 7/ 39.

⁴³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988), 4/547.

⁴⁴ M. Sait Özvarlı, "Hibrî, Ali Efendi", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/517.

⁴⁵ Kadir Güler-Uğur Türkmen, *Kütahya Sanatçıları* (Kütahya: Ekspres Matbaası, 2013), 134.

⁴⁶ Hibrî Ali Efendi, *Şifâü'l-ebdân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Bölümü, 102), 256^b-257^b.

⁴⁷ Güler-Türkmen, *Kütahya Sanatçıları*, 129-130.

olduğunu göstermektedir. Ali Hibrî Efendi, küçük, orta ve geniş hacimli pek çok eser kaleme almıştır. Müellif; ilmihal, tıp, tasavvuf, akaid, fıkıh, kelâm, ahlâk konularında eserler vermiştir. Ömrünü ilim ve irfana ayırdığını kendi ağzından şu şekilde ifade etmektedir:

*Ömrü azîzi nazîmimi ilim ve marifete huruç ve sarf edub funun-u şettâda da kütübücem've telîf ederdim*⁴⁸

Müellifin ömrünün sonlarına doğru bile eser yazmaktan vazgeçmediğini söyleyebiliriz. Özellikle *Fıkühü'l-Ekber*'de geçen şu dizeler bize yaşlılık döneminde nefes almakta zorlandığını göstermektedir:

*Sorarsan Hibrî'nin halini;
Bir dem gam ve mihnetlerinin yok hesabı*

*Bad-ı hasret-i güzeste eyyam-ı ömrüm
Nem-i benim dema ârâm harabî*

*Nice şerb eyleyem derd-i derunum
Ecel mürg-i zaman eyler nişâm*

*Birileri derler derd-u hasretîyle
Cenabından o maden feth-i bab-ı...⁴⁹*

Kütahya'da tahsilini tamamladıktan sonra Kızılhisar'a yerleşmiş bu mevkide yer alan Kızılhisar Medresesi'nde görev yaptığı bilinmektedir. Ali Hibrî Efendi'nin *Minhâc-ı Muhammedî* isimli eseri istinsah eden kişinin (1077) yazdığı detay bilginin bize hoca-talebe ilişkisini göstermektedir. İstinsah eden kişi şöyle der:

*Bu kitabın müellifi, şeyhimiz üstadımız dedi ki; 1074 yılının Recep ayında Cuma günü öğleden sonra bu kitabın cem', tedvîn, tasnîf, tezhib ettim.*⁵⁰

Kızılhisar Medresesi, tekke ve Varoş Camii veya -Cami-i Kebir – aynı mevkide yer alıyordu. Yûsuf Efendi'ye dair arşiv belgesinde de Varoş Camiine atıfta bulunulması, medresenin cami civarında bulunduğuna işaret

⁴⁸ Ali el-Hibrî, *Hediyetü'l-Hibrî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 581), 4^a.

⁴⁹ Ali el-Hibrî, *Şerhü'l-Fıkühü'l-Ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 4917), 4^b.

⁵⁰ Ali el-Hibrî, *Minhâc-ı Muhammedî ve't-Tariki'l-Abmedi* (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, 1926), 376^a.

eder. Söz konusu mevkide bu eğitim kurumuna ilişkin somut bir kalıntı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, burada görev yapmış bulunan âlimler sayesinde Kızılhisar Medresesi hakkında detaylı bilgilere ulaşabiliyoruz. Bu medresede Ali Hıbrî Efendi ve Esîrî Mehmed Yûsuf görev yapmıştır. Esîrî Mehmed Yusuf'un arşiv kaydı mevcuttur.⁵¹

Eserlerini yazarken Arapça diline alışkın olmayanlar için Türk lisanı ile yazdığını söyler:

*Arabi terkiib olunmagn Arabiyyet ile aşina olmayan taliblere istibracı asir ve faidesi yesir olunmagn bu abd-i fakir müzâhib-i hakir Ebû Mubammed Ali el-Hıbrî el-Kütâbi fehbâran ev el-Kızılhisârî fehbâran basarâtu bunyû benefsibi ve ceale levmebu hayran minüim mibi fâidesi âmm ve fehm-i âsân olmagün kitâb-ı müşârunileybi Türki lisân ile terceme eyledim.*⁵²

1.2. Ali Hıbrî Efendi'nin Eserleri

1.2.1. *Tuhfetü-t-tullâb*: Arapça küçük bir risaledir.⁵³

1.2.2. *Hadikatü'l-fukabâ ve şerhi Telhîsu'l-fetâvâ ve ş-şurûh*: Müellif bu eserini *Telhîsu'l-fetâvâ* adıyla şerhetmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, bu şerhin beş cilt halinde bir nüshasının Manastır Kütüphanesi'nde bulunduğunu kaydeder.⁵⁴ Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *el-Evfâ fî telhîsi'l-Fetâvâ* adıyla kaydettiği eser⁵⁵ de bu olmalıdır.

1.2.3. *Zübrü'l-masîr*: Akaid konularını açıklayan Türkçe manzum bir risâledir.⁵⁶

1.2.4. *el-Minhâcü'l-Muhammedî ve't-tarîki'l-Ahmedî*: İslam dininin inançları hususunda kaleme alınan bir eserdir, eserin dili Arapçadır.⁵⁷

⁵¹ İbrahim Alper Arısoy, *Türk-Yunan İlişkilerine Adalar Arasından Bakış: Kızılhisar Karystos* (İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2023), 100.

⁵² Hıbrî, *Şifâü'l-Ebdân* (Beyazıt bölümü, 1272), 2^b.

⁵³ Ali el-Hıbrî, *Tuhfetü't-tullâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2515).

⁵⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/ 278-279.

⁵⁵ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/ 760-761.

⁵⁶ Hıbrî, *Zubrü'l-Masîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1077).

⁵⁷ Ali el-Hıbrî, *Minhâcü'l-Muhammedî ve't-Tarîki'l-Ahmedî* (Veliyyüddin Efendi, 1926).

1.2.5. *ez-Zubrü'l-Abir*: İbrâhim el-Halebî'ye ait Mülteka'l-ebhur'un genişletilmiş Türkçe bir tercümesi olan eser ⁵⁸ ilmihal niteliğindedir.⁵⁹

1.2.6. *Hediyetü'l-Hibrî*: Arapça olarak 1073/1074? yılında kaleme almış olduğu *el-Minhacü'l-Muhammedî*'nin tercümesidir. ⁶⁰

1.2.7. *Fevâid-i-Hibrîyye*: Veba salgınıyla ilgili bir risaledir.⁶¹

1.2.8. *Münyetü'l-âbidîn*: Molla Fenârî'nin *Şürûtü's-salât* adıyla tanınan birkaç varaklık risâlesinin Türkçe şerhidir. Eserin muhtevasını temizlik ve namaz oluşturur.⁶²

1.2.9. *er-Risâletü'l-Fıkb*: Bu eser içerisinde on iki farklı risâle bulunmaktadır. Kütüphane kayıtlarına yanlış okunma sonucu müellifi Ali el-Cerî Kütahî Kızılhisarî olarak kaydedilen eserde müellif hamdeleden sonra ismini “Ali Hibrî Kütahî fahharan Kızılhisarî fahharan” şeklinde dile getirir.⁶³

1.2.10. *el-Ukûdü'd-Dürriyye fî şerhi'l-Ferâzi'l-Hibrîyye*: Müellifin ferâizle ilgili kendi yazdığı eserine yazdığı bir Arapça bir şerhtir.⁶⁴

1.2.11. *Fıkb-ı Ekber Tercümesi*: İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin oğlu Hammad b.Ebî Hanife kanalıyla nakledilen *Fıkb-ı Ekber* adlı itikada dair risalesinin Türkçe tercüme ve şerhidir.⁶⁵

1.2.12. *Terceme-i Kısâs-ı Enbiya*: Peygamberler tarihi ile ilgili yazılan manzum bir eserdir. Kütüphane kayıtlarında Ali Hibrî Efendi'ye ait olduğu yazılan bu eserde Hibrî'nin ismine rastlanılmamakla birlikte Ebû Muhammed künyesinin bulunması eserin Hibrî'ye ait olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

⁵⁸ Ali el-Hibrî, *ez-Zubrü'l-Abir*, (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 7884).

⁵⁹ Ali el-Hibrî, *ez-Zubrü'l-Abir*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 945)

⁶⁰ Ali el-Hibrî, *Hediyetü'l-Hibrî fî tercemeti minbâci'l-Muhammedî*, (Hamidiye, 581).

⁶¹ Ali el-Hibrî, *Fevâid-i Hibrîyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 2757).

⁶² Ali el-Hibrî, *Münyetü'l-âbidîn*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 949).

⁶³ Ali el-Hibrî, *er-Risâletü'l-Fıkb*. (Ankara: Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 3148).

⁶⁴ Ali el-Hibrî, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî şerhi'ferâ'izî'l-Hibrîyye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 2640).

⁶⁵ Ali el-Hibrî, *Şerhu'l-fıkbî'l-ekber*, (Nurosmaniye, 4917).

Bursalı'ya göre Ali Hibrî Efendi'ye atfedilen diğer eserler şunlardır. **1. Zübdetü'l-fiker fî ziyâreti seyyidi'l-beşer** **2. Nebzetü'l-menâsik** **3. Şerb-i Hadîs-i Erbaîn**⁶⁶Ancak bu eserlerin Hibrî'ye aidiyetine dair Kütüphane kayıtlarında başka deliller tespit edilememiştir.

2. Şifâü'l-Ebdân

2.1. Şifâü'l-Ebdân Nüshaları

2.1.1. Serez Nüshası: Müellifi Bülbülzâde, Ebû Muhammed Hibrî Ali b. Mustafa b. Mehmed el-Kızılhisârî el-Kütahyevî olarak verilen, Süleymaniye Kütüphanesi Serez koleksiyonunda *Şifâü'l-ebdâni'l-merzâ fî sirri menâfi'i'l-Kur'âni's-şerîfve'l-esmâi'l-hüsnâ* ismiyle kayıtlı olan eserin koleksiyon numarası 03934-005'dir. Talik hattıyla yazılan eser, 169 varak 21 satırdır ve eserin istinsah tarihini şu şekilde verilmiştir: H.1093/M.1682'den sonra diye not düşülmüştür.

2.1.2. Şazeli Tekkesi Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi koleksiyonunda *Şifâü'l-ebdâni'l-merzâ fî sirri menâfi'i'l-Kur'âni's-şerîfve'l-esmâi'l-hüsnâ* ismiyle kayıtlı olan eserin koleksiyon numarası 00099-001'dir. Nesih hatla yazılan eserin istinsah tarihi H.1093/M.1682'dir ve eser 228 varaktır.

2.1.3. Topkapı Revan Köşkü Nüshası: Müellifi Ebû Muhammed Ali el-Hibrî'dir. *Tercüme-i Dürrü'n-Nazîm* adına kayıtlı olan eserin istinsah tarihi H.1110/M.1699'tur. Eserin envanter nosu: 107'dir. Eser 242 varaktır.

2.1.4. Hamidiye Nüshası: Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye koleksiyonunda 178 arşiv numarası ve *Şifâü Ebdâni'l-merzâ fî sirri menâfi'i'l-Kur'ânve'l-esmâi'l-hüsnâ* ismiyle, Ebu Muhammed Ali el-Hayrî el-Kütâhî el-Kızılhisârî adına kaydedilmiştir. Eser, Eğriboz'da yaşayan Cenevîli Ali Yazıcı tarafından 4 Muharrem H.1114 /M.1702 senesinde istinsah edilmiştir. (148b.). Eser, nesih hattıyla, 27 satırlı 154 varaktan oluşmaktadır.

2.1.5. Hekimoğlu Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu koleksiyonunda, 528 arşiv numarası ve *Şifâü'ebdâni'l-merzâ fî sirri menâfi'i'l-Kur'ân ve'l-esmâi'l-hüsnâ* ismiyle, Ebu Muhammed Ali el-Hibrî el-Kütâhî el-Kızılhisârî adına kayıtlıdır. Eser, Yusuf b. Muhammed el-Kızılhisârî tarafından H.1118/M.1706 yılının Safer ayında istinsah

⁶⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/ 278-279.

edilmiştir. Talik hattıyla, 29 satırlı olarak yazılan eser, 61 varaktan meydana gelmektedir.

2.1.6. Zeytinoğlu Nüshası: Eser, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi-Tavşanlı, Zeytinoğlu Koleksiyonunda 43 Ze 289 arşiv numarası ve *Şifâabdaniül-Maşa fî sırı menâfiül-Kuran ve'l-esmâü'l-hüsnâ* ismiyle, Ebu Muhammed Ali el-Hayri Kütahyavî adına kayıtlıdır. Müstensihî Mustafa Kızıllhisârî olup H. 1123 /M.1711 tarihinde istinsah edilmiştir. Eser 258 varaktır. Satır sayıları değişiklikler gösterir.

2.1.7. Beyazıt Nüshası: Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin Türkçe el yazmalar bölümünde *Şifâül-ebdân* ismiyle kayıtlıdır. Müstensihî Ali Hibrîel-Kızıllhisârî'dir. Eserin (H. 1187/M.1773)Nr. 1272 olan, nesih hat ile yazılan eser; 15 satır ve 460 sayfadan oluşmaktadır.

2.1.8. Reşid Efendi Nüshası: Süleymaniye kütüphanesinde Reşit Efendi koleksiyonunda *Şifâül-ebdâni'l-merzâ fî şerb-i menâfi'l-Kur'ân ve'l-esmâü'l-hüsnâ* ismiyle ve 01324 koleksiyon numarasıyla el-Hibrî, Ebu Muhammed Ali b.Mustafab. Pir Muhammed Ebû Muhammed adı ile kayıtlı olan eserin istinsah tarihi H.1197/M.1782/1783'dir. Eser 269 varak, 21 satırdır.

2.1.9. Milli Kütüphane Nüshası: Ankara'da Yazmalar Koleksiyonunda 06 Mil Yz A 1843 nr. numarası ve *Şifâ-ü Ebdâni'l-Marşa fî Sırrı Menâfi'l-Kur'ân ve'l-Esmâü'l-Hüsnâ* adıyla el-Hibrî Kızıllhisârî adına kayıtlıdır. Eserin müstensihî yazılmamıştır. İstinsah edildiği tarih H.1227/M.1811'dir. Eser; Türkçe olup ta'lik hattıyla, 19 satırlı olarak 106 varaktan oluşmaktadır.

2.1.10. Kılıç Ali Paşa Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi'nde Kılıç Ali Paşa Bölümü'nde, nşr. 102 ve *Şifâü'l-ebdâni'l-merzâ fî sırrı menâfi'i'l-Kur'âni's-şerîfe'l-esmâü'l-hüsnâ* ismiyle kayıtlıdır. İstinsah tarihi H.1199/M.1784/1785'tir. 21 satır 257varaktır.

2.1.11. İlhami Nüshası: Kütahya İl Halk Kütüphanesinde Yazma Eserler Bölümünde bulunan eser, *Şifâül-ebdân* ismiyle kayıtlıdır. Müellifi Ali el-Kütâhi, el-Kızıllhisârî'dir. Eserin müstensihî Hafız Muhammed Emin b. Osman Perlepevî'dir. İstinsah tarihi H.1232/M.1816-1817'dir. 383 varak olan eserin satır sayıları farklılıklar gösterir.

2.1.12. Erzurum Nüshası: Erzurum İl Halk Kütüphanesinde Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. *Şifâül-Ebdân* ismiyle Ebû Muhammed Alî Hayri Kütahyavî (ö. 1073/1662) adına kayıtlı

bulunmaktadır. Müstensihî Mustafa b. Muhammed Güzelhisarî'dir. İstinsah tarihi H.1132/M.1719'dur. Nr. 23905 ve Talik hattı ile Türkçe kaleme alınmıştır. Eser, 21 satır ve 220 sayfadan oluşmaktadır.

2.1.13. Manisa Nüshası: Manisa İl Halk Kütüphanesinde nr. 3393 ve *Şifâ'ü'l-Ebdânî'l* adıyla Ebû Muhammed Alî Hayrî Kütahyavî (ö. 1073/1662) adına kayıtlıdır. Müstensihî Mustafa b. Mehmed Karafişeri'dir. İstinsah tarihi H.1135/M.1722'dir. Eser talik hatlı ile Türkçe kaleme alınmıştır. 21 satır ve 211 sayfadır.

2.1.14. Gönenli Mehmet Efendi Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Gönenli Mehmet Efendi koleksiyonunda *Şifâü'l-ebdâni'l-merzâ fî sirri menâfi'i'l-Kur'âni's-şerîfve'l-esmâi'l-hüsnâ* ismiyle yer alan, demişbaş numarası: 5 olarak kaydedilen eser, istinsah tarihi 18 Şaban H.1157/M.1744-1745'tir. 180+8 varaktır.

2.1.15. Konya Nüshası: Konya yazma eserler kütüphanesinde *Şifâü'l-ebdâni'l-merzâ fî sirri menâfi'i'l-Kur'âni's-şerîfve'l-esmâi'l-hüsnâ* İsmiyle kayıtlı eser Rodos'ta bulunan Hafız Ahmet Ağa Kütüphanesinden getirilmiştir. Demirbaş numarası: Rds: 69 dur. Eserin müstensihî Süleyman bin Ahmed 'dir. İstinsah tarihi H.1183/M.1769/1770'tir. Talik hattıyla yazılan eser, 168 varak/ 23 satırdır.

2.1.16. Almanya Nüshası: *Şifâ'u'l-Ebdân* ismiyle, HibrîAli Efendi (öl. 1080/1669) adına kayıtlı olduğu bilgisi yer alır. Müstensihî Mehmed Eşref b. Kemâl oluğu yazılıdır. İstinsah Tarihi H.1244/M.1828'dir. Talik hatla Türk lisanı ile kaleme alınan eser 23 satır 192 sayfadır.

2.1.17. Mısır Nüshası: Hidiv Kütüphanesi'nin Türkçe Yazmaları bölümünde nr. 9055 ve *Şifâul-ebdân* adıyla Hibrî Alî Kütâhî (ö. 1080/1670) ismiyle kayıtlıdır. Eserin müstensihî ve istinsahı yazılmamıştır. Eser, nesih hat ve Türk lisanı ile kaleme alınmıştır. Eser, 23 satırlı 217 sayfadır.

2.2. *Şifâü'l-Ebdân*'in Muhtevası

Şifâü'l-ebdân adlı eser oldukça hacimli bir eserdir ve muhtevâ olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı sure, âyet ve esmâü'l-hüsnânın havâssını konu edinen eserlerden bir tanesidir. Biz aşağıda daha müttekâmil bir nüsha olması ve kelime seçimlerindeki daha isabetli durumu hasebiyle Beyazîd nüshasını esas alarak ve diğer nüshalardan da istifade ederek eserin muhtevasını ortaya koymak niyetindeyiz. Bu bağlamda eser; bir mukaddime, iki babdan ve birkaç fasıldan oluşmaktadır. Bu bab fasıllar şu şekildedir:

Şifâü'l-ebdân'ın Beyazid nüshasının muhtevası şöyledir: Müellif mukaddimeden önce esere şöyle bir giriş yapmıştır. Ali Hibrî Efendi âlemlerin rabbine hamd ü senâsını söyledikten sonra yüce Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini dile getirir onun her türlü derde şifâ olduğundan bahseder sonra Hz. Peygamber'e salât ü selâm eder. Eserin kolay anlaşılması için de eseri Türk lisanı ile kaleme aldığını söyler. Ali el-Hibrî; "Lisan-ı Arabiye aşına olmayanlara faydası olsun diye tercüme eyledim."⁶⁷

Müellif, eserin mukaddimesinde: Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e bir defada inmediğini yirmi üç yılda indiğini söylemiş Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyet ve surelerin zikrinin faziletli olduğunu dile getirir. Bu faziletlere dair İslâm âlimlerinden alıntılara, Hz. Peygamber'den rivayetlere yer verir. Daha sonra Esmâü'l-Hüsna'nın faziletlerini anlatır, Surelerin, Esmâü'l-Hüsna'nın hangi günlerde okunacağına dair bilgi vermiştir.

Müellif, mukaddimeden sonra 1.Bâba geçmiş ve burada Kur'ân-ı Kerîm'deki Fatıha suresiyle başlangıç yaparak surelerin şifâlarını öncelikle Hz. Peygamber'den rivayetlere ve diğer İslâm âlimlerinden alıntılara yer vererek anlatmıştır.⁶⁸ 1.Fasıldâ: Kur'ân-ı Kerîm'deki Bakara suresi ile Nas suresi arasında olan surelerin derda deva olan şifâlarını söylemiştir.⁶⁹ 2.Fasıldâ: Fasılî'l-isti'âze; Besmele-i şerifenin faziletlerine ve havâssına, Fatıha suresinin sırlarına yer verilmiştir. Nas suresinin tefsirine, Fatıha suresinin esrârlı zikrine, Ümmü'l-Kur'ânın zikrine yer vermiştir.⁷⁰

Müellif, 2.Bâba geçtiğinde "Bab-ı Sani Esmâü'l-Hüsna Celile Zikerindedir" başlığıyla bu bölümü adlandırır şu şekilde devam eder: Esmâü'l-Hüsna sayısına, isimlerine hangi surelerde kaç tane Esmâü'l-Hüsna geçtiğine, Hz. Peygamber'in Esmâü'l-Hüsna ile ilgili rivâyetlerine ve Allâh'ın zat ve e'aline delâlet edenlere, Esmâü'l-Hüsna'nın manâlarına, İsm-i azâm esmâları ve hacetler için esmâlara yer verir. Ayın, yıldızların ve gezegenlerin durumuna göre okunacak âyet ve esmâdan bahseder. Seyr-i sülûk erbâbı için on fayda/on selek anlatır el-Bûnî'nin Et-Tezsilât İllâhîye-i rabbâniyyenin ve âyet-i Kur'âniyyenin havâs ve menâfîi tercümesin

⁶⁷ Hibrî, Hediyyetü'l-Hibrî (Hamidiyye, 581), 3^b.

⁶⁸ Hibrî, a.g.e, 6^a.

⁶⁹ Hibrî, Şifâü'l-ebdân (Beyazıt Bölümü, 1272), 10^a.

⁷⁰ Hibrî, Şifâü'l-ebdân (Beyazıt Bölümü, 1272), 117^b-163^b.

zikretmiştir. ⁷¹Esmâü'l-Hüsnâların gündüz saatlerinde marifeti hakkında bilgilere rastlıyoruz. ⁷² el-Bûnî'nin eseri olan *Kitâbü'l-Fevâidve'l-Avâid*' de Esmâullâhdan kırk ismin şerhinde tecrid (farklı) olduğunu her bir ismin şerhi aziminin varid olduğunu anlatır. “*Fasl-ı zikrullâh*” cemi ibâdetten efdal olduğunu dile getirmiştir. “*Fasl zikrin merâtibi beyânındadır*” diyerek Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâli *Usul-i Erbain* isimli kitâbindan rivayetleri aktarır.⁷³

Müellif, son kısımda fasıl başlığı ile “*fasl-ı evvel duânın fedaili zikrindedir*” diye başlıklı duâ etmekte çok faziletli ve faydalı azim olduğunu anlatır. Duâ etmenin dokuz fiili yöntemlerini sıralamıştır. Mübarek günlerde ve gecelerde okunacak duâlara yer vermiştir. Yemek yerken, birşey içerken, elbise giyerken, elbiseyi çıkartırken, eve girerken, evden çıkarken okunacak duâlara yemeğin evvelinde sünnet olan bilgiler vermiştir. Kuşluk vakti okunulacak duaları anlatır. Her hâdisde katında okunması mesnûn ve müstehab olan duâlara, “*Du'â-i tâ'ün*” başlığı ile veba hastalığına dair okunulacak duâlar hakkında bilgi verir. “*Sabâha dâbil oldukada*” başlıkla sabah okunacak duâları sıralamıştır. “*Du'â-i nûr budur*” başlığıyla Arapça nurlu duâlara yer verir. Arapça duâlara, beyitlere ve virdlere yer vermiştir. “*Tesbîhme'sûr*” eyer verir. “*Lâ ilâhe illallâh*” zikrinin faziletini anlatmıştır Hz. Peygambere “*aleyhisselâma salavât getürmek fezâili beyânındadır*” başlığıyla Hz. Peygamber'e salavat getirmenin faziletini dile getirir.

Sonuç

İslâm dîninin bütün umdelerini kendisinde barındıran Kur'ân-ı Kerîm; aynı zamanda inananlarca maddî ve manevî hastalıklara şifâ olarak da kabul edilmiştir. Nitekim Kur'ân da kendisini “bir şifâ ve rahmet” olarak takdim etmektedir. Bu husustan hareketle, Kur'ân-ı Kerîm'in belli bir sistematiğe göre okunmasıyla, dilek ve amaca uygun olumlu neticelerin elde edildiği ileri sürülmüştür. Bu minvalde kültürümüzde havâssu'l-Kur'ân tarzında eserler kaleme alınmıştır. Hakkında yukarıda bilgi verdiğimiz Ali Hibrî Efendi'nin kısaca *Şifâü'l-Ebdân* olarak başlıklandırılan eseri havâssu'l-Kur'ân türünde yazılmış hacimli eserlerden biridir. Müellif, Kur'ân-ı Kerîm'deki surelerin, âyetlerin ve esmâ-i hüsnânın havâssını ayrı

⁷¹ Hibrî, *Şifâü'l-ebdân* (Beyazıt Bölümü, 1272), 261^b-299^a.

⁷² Hibrî, *Şifâü'l-ebdân* (Beyazıt Bölümü, 1272), 299^a-300^a.

⁷³ Hibrî, *Şifâü'l-ebdân* (Beyazıt Bölümü, 1272), 311^b.

ayrı bablarda kaleme almış, Hz. Peygamber'den rivayetlere ve İslâm âlimlerinin konuyla ilgili eserlerine atıflarda bulunarak eserini hazırlamıştır.

Eserin müellifi Ali Hibrî Efendi, Kütahya'da doğmuş, 17.yüzyıl Osmanlı âlimlerinden biridir. Ali Hibrî Efendi iyi bir eğitim hayatından sonra Yunanistan'da bulunan Eğriboz Adası'nın güney ucundaki küçük bir sahil kasabası olan Kızılhisar kasabasına giderek ömrünü bu küçük kasabada geçirmiştir. Eserlerinin büyük bir kısmını burada yazmıştır. Ali Hibrî Efendi'nin bazı kaynaklarda Kızılhisarî olarak nitelendirilmesi, onun doğum yerinden ziyade yaşadığı yere nispet edildiğinin bir göstergesidir. Ali Hibrî Efendi'nin, Kızılhisar kasabasında tanınan bir âlim olduğu, ömrünün önemli bir bölümünü orada geçirdiği ve eseri yazarken yaşının bir hayli ilerlemiş olduğu *Şifâü'l-ebdân*'da haber verilmektedir. *Şifâü'l-ebdân* bir mukaddime ile iki bâb ve birkaç fasıl ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Eserin hâtimesinde; Kapudan Mustafa Paşa'ya sunulduğu bilgisi de yer almaktadır.

Çalışmamızda müellifin diğer eserleri hakkında kısa bilgiler verilmiş, insanlara şifâ kaynağı olması temennisiyle yazdığı *Şifâü'l-Ebdân* ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Yaptığımız katalog incelemelerinde eserin 17 nüshası tespit edilmiş ve bu nüshalar karşılaştırılmıştır. Müellif hattına ulaşamamıştır. Eserin Serez, Şâzelî, Konya, Rodos, Hamidiye, Millî Ktp. Erzurum nüshası gibi umumî kütüphanelerdeki nüshalarının yanı sıra İlhamî nüshası gibi bazı şahısların özel kütüphanelerinde de nüshaları bulunmaktadır. Bu nüshaların içinde Arapça kelimelerin, Arapça hadis ve duâların olması ve satır farklılıklarından ötürü nüshalarda sayfa sınırlamasına göre okunmada farklılıklar gözlenebilmektedir. Ayrıca eserlerinin nüshalarının bir kısmının Eğriboz/Kızılhisar bölgesine yakın yerlerdeki kütüphanelerde bulunması ve eserlerinin o bölgedeki kişiler tarafından istinsah edilmesi o bölge halkı tarafından da tanındığını ve saygı duyulan kişi olduğunu gösterir.

Müellifin en ünlü eserlerinden biri olan *Şifâü'l-Ebdân* merkeze alınarak hazırlanan bu çalışmamızın yeni çalışmalara vesile olmasını temenni ederiz.

Kaynakça

- Ahteri, Mustafa Efendi. *Abteri-i Kebir*, haz. Ahmet Kırkkılıç-Yusuf Sancak. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Akbıyık, Huriye. *Kur'ân İlimlerinden Birisi Olarak Havâssü'l-Kur'ân*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ali el-Hibrî el-Kütâhî. *Hedyyetü'l-Hibrî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 581, 2b-488b.
- Ali el-Hibrî el-Kütâhî. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 4917.
- Ali Hibrî Efendi, *el-Minhâcü'l-Muhammedî ve't-Tarîkı'l-Ahmedî*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1926.
- Ali Hibrî Efendi, *ez-Zubrü'l-Ahir*. Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıt, nr.7884.
- Ali Hibrî Efendi, *ez-Zubrü'l-Ahir*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 945.
- Ali Hibrî Efendi, *Hedyyetü'l-Hibrî fî Tercemeti Minhâci'l-Muhammedî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, 581.
- Ali Hibrî Efendi, *Zubrü'l-Masîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1077.
- Ali Hibrî Efendi. *el-'Ukudü'd-Dürriyye fî şerhi Ferâ'izi'l-Hibrîyye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 2640.
- Ali Hibrî Efendi. *er-Risâletü'l-Fıkh*. Ankara: Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 3148/2).
- Ali Hibrî Efendi. *Münyetü'l-Abidin*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 949.
- Ali Hibrî Efendi. *Tuhfetü't-tullâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2515.
- Ali Hibrî Efendi, *Fevâid-i Hibrîyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2757.
- Ali Hibrî Efendi, *Şifâü'l-Ebdâni'l-Merzâ fî Surri Menâfi'i'l-Kur'âni's-Şerîf ve'l-Esmâi'l-hüsnâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa Bölümü, nr. 102.

- Ali Hibrî Efendi. *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 4917.
- Arısoy, İbrahim Alper. *Türk-Yunan İlişkilerine Adalar Arasından Bakış: Kızılhisar Karystos*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2023.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hedyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Nşr. Rifat Bilge- Mahmut Kemal İnal. 1. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1951.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Îzâbu'l-Meknûn fî Zeyli ala Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya Kılıslı Rifat Bilge. 1. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1972.
- Bursalı Mehmet Tahir. "Hibrî Ali Efendi", *Sırat-ı Müstakîm*, VII. Cilt, 1329, s.39.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri* haz. Mustafa Tatçı ve Cemal Kurnaz. I-II-III Cilt. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2009.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 19. Basım, 2016.
- Ebu Muhammed Ali el-Hayr el-Kütâhî el-Kızılhisârî. *Şifâü'l-Ebdâni'l-Merzâ fî Şerh-i Menâfî'l-Kur'an ve'l-Esmâi'l-Hüsnâ*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt Bölümü, 1272.
- Ebu'z-Ziyâ Mehmet Tefvîk. *Lugât-i Ebu'z-Ziya*. İstanbul: Matbaa-i Ebuziyâ, 1306/1888.
- Eroğlu, Muhammed. "Havâssu'l Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16/ 522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır. *El-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- Güler, Kadir. *Kütahya Şairleri II*. Kütahya: Ekspres Matbaası, 1. Baskı, 2017.
- Güler, Kadir-Türkmen, Uğur. *Kütahya Sanatçıları*. Kütahya: Ekspres Matbaası, 1. Baskı, 2013.

- Güler, Mehmet. “Hibrî Ali Efendi’nin Bilinmeyen Kasideleri”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12.Sayı (Temmuz 2023),171-206.
- Günay, İlhâmi. “Ali Hibrî El-Kütahî’nin Havâssu’l-Kur’ân Konusundaki Şifâü’l-Ebdân’ının Yeni Bir Nüshasının Literatüre Kazandırılması”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Dumlupınar University Journal of Social Sciences*, (48. Sayı Nisan 2016), 314 – 331.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şemsuddîn Ebû Abdillab Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer’i ed-Dimeşkî. Zâdu’l-Meâd fî Hedyi Hayri’l-İbâd, Muessetu’r- Risâle*. 4 Cilt. Beyrût: 1998.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şemsuddîn Ebû Abdillab Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer’i ed-Dimeşkî. Zâdu’l-Meâd fî Hedyi Hayri’l-İbâd, Muessetu’r- Risâle*. 4 Cilt. Beyrût: 1998.
- İhsanoğlu, Eklemeddin. *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-Müellifin*. 7 Cilt. Beyrut: Dimeşk Yayınevi, 1957.
- Köksal, Merve. *Osmanlı Dönemi Fıkıh-ı Ekber Tercümeleri ve Ali El-Hibrî El-Kütahî’nin Tercümesi*. Kocaeli: Koceli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Memet, Amet Molla. *Ege Adalarında Klasik Türk Şiiri ve Şairler*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Müjgan, Cunbur. “Hibrî”. *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* 5/34 Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı,2004
- Nâcî, Muallim. *Lugat-i Nâcî*. İstanbul: Asir Matbaa, 1308/1891.
- Özvarlı, Mehmet Sait. “Hibrî, Ali Efendi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*17/428. İstanbul, TDV Yayınları,1998.
- Şener, Halil İbrahim *Manzûm Esmâü’l-Hüsnâlar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Taşköprizâde. Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu’s-Sa’âde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzû’âti’l-’Ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1405.
- TDK. Erişim 27 Kasım 2023. <https://sozluk.gov.tr/>

Uludağ, Süleyman. “Havâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16/517. İstanbul: TDV Yayınları,1997.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988.

ZÂHİRÎ ÂLİMLERİN MÜTEVÂTİR HABER ALGISİ*

Hüsamettin KAYA**

ÖZ

Bu çalışma, İslam düşünce geleneğindeki mütevâtir haber kavramının Zâhirî âlimler tarafından ele alınışını incelemektedir. Araştırmamızdaki temel amaç, Zâhirî ekolünün mütevâtir habere yaklaşımını anlamak ve diğer İslâmî ekollerle ilişkisini değerlendirmektir. Bahsi geçen haber türü, İslam dininde bilginin temel kaynağı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Zâhirî âlimlerin bu kavrama ilişkin tutumunu açıklamak, İslam düşünce geleneği içindeki konumlarını ve tartışmalara katkılarını anlamak açısından önemlidir. Çalışmada literatür taraması ve analiz yöntemleri kullanılmaktadır. Bununla beraber, Zâhirîlerin meseleye yaklaşımı, diğer İslâmî ekollerle karşılaştırılarak, belirli bir teorik çerçeve içinde ele alınmaktadır. Sonuçlar, Zâhirî âlimlerin genel olarak mütevâtir habere muhaddislerin tutumuyla benzer bir yaklaşım sergilediklerini, ancak bazı farklılıkların olduğunu göstermektedir. Mesela onlar, haberi nakleden râvilerin adaletli olması ve mukallit veya ehl-i reyden olmamaları gerektiğini vurgulayarak diğer ekollerden ayrılmışlardır. Söz konusu çalışmanın bulgularının, İslam düşünce tarihinde mütevâtir haber kavramının anlaşılmasına ve Zâhirî ekolünün bu konudaki tutumunun belirlenmesine önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mütevâtir, Râvi, Zâhirî Mezhebi, Zorunlu Bilgi.

THE CONSENSUS PERCEPTION OF TRADITIONAL SCHOLARS

ABSTRACT

This study examines the concept of “mutawatir reports” as addressed by Zâhirî scholars within the tradition of Islamic thought. Its main objective is to understand the Zâhirî school's approach to mutawatir reports and evaluate its relationship with other Islamic schools of thought. Mutawatir reports have been regarded as the fundamental source of religious knowledge in the Islamic

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Bu çalışma 2023'te Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan “Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı” isimli Doktora Tezimizden türetilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, husamettinkaya@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6033-9917.

Makalenin Gönderilme Tarihi : 22.02.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 15.05.2024

intellectual tradition. In this context, understanding the attitude of Zāhirī scholars towards this concept is important for grasping their position within the general Islamic intellectual tradition and their contributions to ongoing debates. The study utilizes literature review and analysis methods to investigate Zāhirī scholars' approach to mutawatir reports. This examination considers the perspective of Zāhirī scholars on mutawatir reports, particularly in comparison with other Islamic schools of thought, within specific theoretical frameworks. The findings indicate that Zāhirī scholars generally exhibit a similar approach to mutawatir reports as hadith scholars, although there are some differences. Specifically, Zāhirī scholars emphasize the necessity for the narrators of mutawatir reports to be just and not adherents of taqlid (imitation) or opinion-based reasoning (ahl al-ra'y), which distinguishes their perspective from other schools. The findings of this study contribute significantly to the understanding of the concept of mutawatir reports in the history of Islamic thought and to determining the stance of the Zāhirī school on this matter.

Keywords: Ḥadīth, Mutawatir, Narrator, Zāhirī School, Necessary Knowledge.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde bilginin kaynakları veya bilgi edinme yolları, sadece akıl ve duyularla sınırlı olmamıştır. Bilginin doğruluğu ve kesinliği, sadece akıl ve duyularla tespit edilemeyen geçmişe dair bilgilerin haberler aracılığıyla sağlanmasıyla elde edilmiştir. Örneğin, Kur'an'ın nüzülü, Hz. Peygamber'in gösterdiği mucizeler, ibadetler gibi birçok konuda kesin bir inanç ve gerçeklik söz konusu olmuştur. Haberler, dini öğretilerle sınırlı olmayıp günlük yaşamın her alanında ihtiyaç duyulan konularda da bilgi sağlarlar. Bu tür bilgiler, sadece Müslümanlar arasında değil, genel kabul görmüş ve gayri Müslimler tarafından da inkâr edilmemiştir.¹

Müslüman âlimler, haberin dini öğretilerde temel bir kaynak olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü haber olmadan, Hz. Peygamber'in mesajının nakledilmesi ve anlaşılması mümkün olmazdı. Ancak haberlerin doğruluğu akıl ve duyular gibi sorgulanabilir. Bu nedenle, "sâdık" haber kavramı önem kazanmıştır. Sâdık haber, mütevâtir haberi de içeren haber türlerine denk gelir ve kesin bilgi sağladığı kabul edilir.²

¹ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 15.

² Hansu, *Mütevâtir Haber*, 15-19.

Mütevâtir haber kavramı, başlangıçta dini bilgilerin reddine karşı bir cevap olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, zamanla kelam, usûl-i fıkıh ve hadis gibi çeşitli alanlarda kullanılmıştır. Nitekim hadis usulünde mütevâtir haber, haber-i vahidin karşıtı olarak ele alınmış ve bir hadis türü olarak incelenmiştir.

Mütevâtir haberin niteliği ve bilgi değeri üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar, fikhî veya itikadî mezheplerin haber anlayışları bağlamında gerçekleştirilmiştir.³ İlgili çalışmalarda Zâhirilik mezhebinin görüşlerine farklı düzeylerde yer verilmiş olup bu araştırmada ise mezhebin mütevâtir habere bakış açısı ele alınacaktır. Ancak meselenin anlaşılması için konuya girmeden önce Zâhirî mezhebine dair bazı hususlara yer vermek yerinde olacaktır.

1. Zâhiri Düşünce ve Zâhiriyye

Zâhirî/şekilci anlayış, Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan köklere sahiptir ve sahâbe,⁴ tâbiîn⁵ ve tebe-i tâbiîn⁶ döneminde de etkisini

³ Bk. Hansu, *Mütevâtir Haber*; Abdulvasıf Eraslan, “Kâdi Abdülcebbar’da Mütevâtir Teorisi”, *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 437-473; Muzaffer Ziyad Hamed, *Arau İbn Hazm el-Endelusi fi'l-Hadis el-Mütevâtir* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016); Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018), 114-127; Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 84-126; Abdullah Doğan, *İmâmîyye Şia’sı Usûl-i Fıkıh Geleneğinde Hadis Metodolojisi -Hicrî V-X. Yüzyıllar Arası-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 49-69; Hüseyin Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri* (İstanbul: Tayf Yayınevi, 2015); Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977); Zekeriya Güler, *Zahirî Mubaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997); Mehmet Özşenel, “İbn Hazm Gözüyle Sünnet -El-İhkâm Özelinde”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (15 Aralık 2002); Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* (Ankara, Doktora Tezi, 2007).

⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto, 2014), 77-78; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 153-154-159.

⁵ Arif Ulu, *Tâbiînün Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 228.

⁶ Mustafa b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhyü'l-âmm* (Sam: Dâru'l-Kalem, 2004), 1/196; Tâhâ Câbir el-Alvânî, *Fıkıh Usulü İslam Fıkıhını Araştırma ve Kavrama Yöntemi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul, 1992), 31; M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/520-522; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâbirilik*, 29.

göstermiştir. H. III. asırda Ebû Süleyman Dâvûd b. Ali el-İsfahanî (ö. 270/884) tarafından belli usuller çerçevesinde ekolleştirilen bu anlayış, tarih boyunca farklı isimlerle anılmıştır. Zâhiriyye⁷ olarak bilinen bu mezhep, aynı zamanda kurucu imamı Dâvûd b. Ali'nin adından yola çıkarak Dâvûdiyye⁸ ve mezhebin önde gelen imamlarından olan Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm'dan (ö. 456/1064) esinlenerek Hazmiyye⁹ olarak da adlandırılmıştır.

Zâhiriyye mezhebi, H. IV. asırda Bağdat bölgesinde müntesiplerinin yaygınlığı cihetiyle Hanefî, Mâlikî ve Şâfî mezheplerinden sonra dördüncü sırada yer almıştır. Ancak Ehl-i Hadis ve Hanbelî çizgisinin birleşmesiyle Hanbelî mezhebi ile örtüşen birçok görüşe sahip olmaları, Zâhirî mezhebinin yaygınlık yönüyle yerini Hanbelî mezhebine bırakmasına neden olmuştur.¹⁰ H. V. asırdan itibaren Bağdat'ta Zâhirî mezhebinin yaygınlığı azalmış, ancak Endülüs'te İbn Hazm ile birlikte

⁷ Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1988), 4/99-100; Goldziher, *Zâbiriler*, 183-184; Ebû Muâviye Mâzin b Abdurrahman el-Buhsali Beyrutî, *Tabakâtu ehlî'z-Zâbir* (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2009), 27; Amr Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of Islamic Law* (Princeton: Princeton University, 2010), 60; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 46.

⁸ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/448-449; Goldziher, *Zâbiriler*, 182; el-Beyrutî, *Tabakâtu ehlî'z-Zâbir*, 29; Oğuzhan Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı", *Diyânet İlmi Dergi* 50/4 (01 Aralık 2014), 10.

⁹ İbn Hazm, *en-Nübezz el-Kaşıye fî Usûli Abkâmi'd-Din*, 4; İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tebzîbi'l-Ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-musennâ, t.y), 1/363; Goldziher, *Zâbiriler*, 100-101; Angel Gonzalez Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi* (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-mısıriyye, 1955), 237-239; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 135-136; Nizamettin Parlak, "Zâhirî-Selefi Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 451.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed Makdisî, *Absenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 36-39-323; Adam Mez - Salih Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti: islam rönesansı= The renaissance of Islam* (İstanbul: İnsan, 2000), 252; Tayyib Salih 'Alavi, "Davud ez-Zahiri ve Ârauhu'l-Kelamiyye", *Mecelletu âdabü'l-Ferahidî* 9/29 (2017), 207; Ömer A. Ferruh, "Zâhirîlik", çev. Ahmet Demirhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 1/316; Muharrem Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname* 2003/2 (2003), 159.

yeniden önem kazanmıştır. Endülüs'te azınlık halinde bulunan bu ekol,¹¹ Muvahhidler döneminde resmi mezhep olarak kabul edilmiştir.¹²

Zâhiriyye mezhebi Bağdat'ta Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910), İbn Ebî Âsım (ö. 287/900), İbnü'l-Muğallis (ö. 324/936) ve İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) gibi dönemin önemli simaları tarafından temsil edilmiştir. Endülüs'te ise başta İbn Hazm olmak üzere Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095), Münzir b. Said el-Bellutî (ö. 355/966), İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235) ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi âlimlerce benimsenmiş ve savunulmuştur.

Zâhirîler, kıyas, te'vil, taklit ve mecaz gibi ilkeleri reddederken icmâ ve içtihadı farklı bir bakış açısı getirmişlerdir. Ancak bu durum onları Mu'tezile, Hâricîyye, Mürcie ve Selefiyye gibi farklı mezhep veya fırkalarla ilişkilendirilerek değersizleştirilmeye ve asılsız oldukları gösterilmeye çalışılmıştır.¹³

2. Mütevâtir Haber Kavramı

Mütevâtir sözcüğü, v-t-r (وتر) fiil kökünden türetilmiş olup, zamanın geçişine rağmen kesintisiz ve aralıksız bir şekilde birbiri ardınca gelmeyi ifade etmektedir.¹⁴ Dini bir kavram olarak ise mütevâtir, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Mu'tezile ekolünün kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından “önceden anlaşma, iletişim veya bunların dışında bir haberleşme vasıtası olmadan üzerinde ittifak edilmiş her haber” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵

Vâsıl'ın öğrencisi Dırâr b. Amr (ö. 200/815), mütevâtir kavramını “üzerine icmâ edilen haber” olarak ifade etmiş;¹⁶ İmâm Şâfî (ö. 204/820) ise aynı anlamı ifade etmek için “el-İhâta” ve “el-ilmü'l-âmmе”

¹¹ A. Ferruh, “Zâhirîlik”, 1/364.

¹² Parlak, “Zâhirî-Selefi Dîn Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza”, 453.

¹³ Geniş bilgi için bk. Hüsamettin Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Analizi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 60-92.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadîr, ts.), 5/273.

¹⁵ Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî Kâdî, *Fadlu'l-i'tizal ve tabakâtu'l-mü'tezile* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1986), 234; Ebû Hilal el-Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Evail* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 269-270; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 73.

¹⁶ Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî el-Belhi, *Kitâbu'l-makâlât ve maahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât* (Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 58.

kavramlarını kullanmıştır.¹⁷ Bununla beraber eserlerinde dört kişinin verdiği haber anlamında söz konusu sözcüğü kullanması da dikkat çekicidir.¹⁸ Daha sonraki dönemde, mütevâtir haberi ele alan âlimler arasında şu farklı tanımlar ortaya çıkmıştır: Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083), mütevâtiri “kendisiyle zarurî bilginin olduğu her haber” olarak tanımlarken;¹⁹ Cüveynî (ö. 478/1085), “yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haberin asıl kaynağına kadar kendileri gibi bir topluluktan içtihadı dayanmadan işitme ve müşahedeye dayalı naklettikleri bilgiyi” ifade eden haber olarak tanımlamıştır.²⁰ Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ise mütevâtiri, “sayıca çok olmaları nedeniyle yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun verdiği haber” olarak tarif etmiştir.²¹ Farklı zamanlarda yaşamış olan bu âlimlerin farklı tanımlamaları, mütevâtir kavramının tarihi gelişimini göstermesi açısından önem taşır.

Muhaddisler ise mütevâtiri, “yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan ve doğruluğuyla zorunlu bilgi hâsıl olan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haber” olarak tanımlarlar.²² Bu tanıma göre, mütevâtir haberin rivayetinde bulunan topluluğun sayısı, senedin başından sonuna kadar aynı olmalıdır.²³ Ancak mütevâtir haberin hadis usulü eserlerinde yeterince yer almadığı ve muhaddislerin ilk zamanları haberleri daha ziyade nakledenlerinin yaygınlığı açısından değil kabul ve ret açısından ele aldıkları gözlemlenmiştir.²⁴ Muhaddislerin bu tutumu konusunda bir ihtilafın olmaması, erken dönem hadis usulü

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* (Mısır: Mektebetü'l-Ma'rife, 1940), 47.

¹⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 73.

¹⁹ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/569.

²⁰ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/216.

²¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Babri'l-muhît fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 3/296; Güleç, *Şâfiî Mezḥebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 78.

²² Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûni el-Hasenî el-Cezâiri, *Tevcihü'n-Naẓar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Beyrut: Mektebetu Metbuatü'l-İslamiyye, 2009), 108.

²³ el-Cezâiri, *Tevcihü'n-naẓar ilâ usûli'l-eser*, 109-110.

²⁴ Özmen, *Hanbelî Usûlcüilerin Hadis Metodolojisi*, 84.

eserlerinde mütevâtir habere gereğinden az yer verildiği şeklinde değerlendirilebilir.²⁵ Bazı savlara göre, bu durum, hadis usûlcülerinin mütevâtir haberi meşhur haberin bir çeşidi olarak görmelerinden kaynaklanabilir. Ayrıca, mütevâtir teriminin daha çok fakih ve fıkıh usûlcülerince bilinen bir kavram olduğu, muhaddislerin ise bu konuda farklı bir tanım getirmediği ifade edilmiştir.²⁶ Nitekim muhaddislerden Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) mütevâtir habere yer vermesinin,²⁷ İbnü's-Salâh (ö. 643/1245),²⁸ Nevevî (ö. 676/1277)²⁹ ve Süyûtî (ö. 911/1505)³⁰ tarafından garipsenmesi söylenenleri destekler mahiyettedir.

İbn Hazm, eserlerinde mütevâtir haberi birkaç kez tanımlamakta ve bu terimi çeşitli bağlamlarda kullanmaktadır. Ona göre mütevâtir haber, “kâffe'nin (topluluğun) Hz. Peygamber'e ulaşana kadar bir kişiden diğerine kesintisiz bir şekilde aktardığı” haber türüdür.³¹ İbn Hazm, böyle bir haberin verdiği bilginin kesinlik ifade ettiği konusunda genel bir mutabakat olduğunu belirtmektedir. Bu tür haberler aracılığıyla, Hz. Peygamber'e vahiylerin ulaştığı, peygamberliğin gerçekleştiği, aynı zamanda farz namazların kaç vakit olduğu ve her vakitte kaç rekât kılınacağı gibi konuların kesin bir şekilde bilindiği anlaşılmaktadır.³²

İbn Hazm, *el-İhkâm* dışındaki eserlerinde de mütevâtir haberlere dair bilgiler aktarır. Söz konusu eserlerinde, mütevâtir haberin kesinlik ifade ettiğini vurgulamakta ve bu bağlamda çeşitli deliller sunmaktadır. Ayrıca, sadece mütevâtir haberler aracılığıyla bilinebilecek konulara da

²⁵ Cezâirî, *Tevâhî'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, 171.

²⁶ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezurî İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr (Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1986), 267; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 84.

²⁷ Bağdâdî, *el-Kıfâye fî ilmi'r-rivâye*, 26; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 85.

²⁸ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 267.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti suneni hayri'l-hakâik* (Medine: Mektebetü'l-İman, 1408), 1/19.

³⁰ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 2/176.

³¹ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *en-Nübeẓ el-kafîye fî usûli ahkâmi'd-dîn* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1991), 27.

³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/117.

işaret etmektedir. Bu konular arasında şehirler, peygamberler, âlimler, felsefeciler, krallar ve tarihi olaylar gibi çeşitli konular bulunmaktadır.³³

İbn Hazm, vüçûb (zorunluluk) ifade eden haberin niteliklerine de değinmektedir. Ona göre, masum peygamberler dışındaki kişilerin bilerek yalan söylemeleri mümkündür. Aynı şekilde, bu durum bir kişi için geçerli olduğu gibi birçok kişiden oluşan topluluklar için de mümkündür. İbn Hazm, bir grup insanın bir araya gelip bir yalan uydurabileceğini ve farklı nakillerde bulunabileceklerini ifade eder. Ancak bu kişiler birbirleriyle karşılaşmamış, hile yapmamış, haber verdikleri şeyden herhangi bir çıkarları veya çekinceleri olmayan, birbirlerini tanımayan kişilerse, bu durumda ortaya çıkan haberin doğru ve güvenilir olduğunu belirtir. İki veya daha fazla kişi, benzer bir hikâyeyi hafızalarında ittifak edemeyecek kadar uzun bir hadisi nakletse ve bu durumu bir cemaat de doğrulasa, işiten kişi bu tür haberi tasdik etmek ve kesinliğine hükmetmek zorundadır.³⁴

İbn Hazm, "*el-Fasl*" adlı eserinde, Hıristiyanların Mesih'in çarmıha gerilmesi meselesini tevatürle nakletmelerini eleştirir. Ona göre, Mesih'in çarmıha gerilmesi meselesi ne kâffe tarafından ne de sahih haberlerle nakledilmiştir. İbn Hazm, kabulü zorunlu kılan kâffenin haberi üzerinde durarak, bu tür haberlerin müşahedeye dayanmış olması ve söz konusu kişilerin yalan üzerine bir araya gelmelerinin mümkün olmaması gerektiğini vurgular. Ona göre, böyle bir topluluğun haberini işiten kişi, onu tasdik etmek zorundadır. Bu haberi nakleden kişilerin adalet sahibi olmaları, fâsık olmaları veya kâfir olmaları durumu, haberin bağlayıcılığını etkilemez.³⁵ İbn Hazm, aynı eserinde, mucizelerle ilgili olarak, "zorunlu bilgi ifade eden, ilk müşahede eden kişiye ulaşana kadar kâffenin kâffeden nakletmediği bir mucize ile ihticâc edilmez" diyerek kâffenin naklettiği haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini vurgular.³⁶

Zâhirîlerden İbn Dihye ise, mütevâtir haberin üç niteliğe sahip olması gerektiğini belirtir: akla dayanmalı, nakledilen haber zorunlu bilgi ifade etmeli ve mümkünse birçok râvi tarafından desteklenmelidir. Bu

³³ İbn Hazm, *el-İbkâm*, 1/117.

³⁴ İbn Hazm, *el-İbkâm*, 1/120.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/58.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/5.

niteliklere sahip olmayan haberin bilgi ifade etmediğini savunur.³⁷ İbn Dihye, Hz. Peygamber'in Burak bineğiyle Miraca yükselmesi meselesinin adil kişilerin nakliyle sabit ve mütevâtir olduğunu ifade eder. Aynı şekilde İsrâ olayının da birçok sahâbi tarafından rivayet edildiği için tevatür derecesine çıktığını söyler. İbn Dihye, tevatür derecesindeki hadisleri göstermek için Ammâr b. Yasir'in öldürülmesi hadisini örnek verir ve bu hadisin dünyadaki en büyük isnada sahip olduğunu belirtir.³⁸

İbn Dihye'nin tevatür kavramına³⁹ yaklaşımı, daha çok şöhret bulma, isnadın Hz. Peygamber'e kadar ulaşması, râvilerin adil olması ve bir hadisin turukunun çoğalmasa gibi anlamlarda kullanıldığını gösterir.⁴⁰ Ancak İbn Dihye'nin bu yaklaşımı, usûlcülerden ve muhaddislerden farklı bir yol izlediğini ortaya koyar. Zira diğer âlimler mütevâtir haber için râvilerin adaletini şart koşmadıkları gibi haberin akla dayanmasını da öne sürmemişlerdir. Ayrıca bahsi geçen hususlar, diğer Zâhirî âlimler tarafından da benimsenmiş ölçütler değildir.

İbn Dihye'nin çağdaşı olan İbnü'l-Arabî ise mütevâtir haberin dinin kaynakları arasında Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer aldığını belirtmektedir. Ona göre, bu tür haberler Allah'ın emirlerini insanlara eksiksiz bir şekilde iletmekle görevlendirildiği konusunda şüphe bulunmayan Hz. Peygamber'e ait kesin bilgileri içerir.⁴¹ İbnü'l-Arabî, dinin temel kaynakları arasında söz konusu haberi zikretmesi bakımından genel görüşten ayrılmamıştır. Ancak mütevâtir habere ilişkin verdiği bilgilerin yeterince açıklayıcı olmadığını söylemek mümkündür. İbn Tûmert (ö. 524/1130) ise nakle dayanan bilgileri tevatür ve ahad olarak ikiye ayırdıktan sonra tevatür haberi lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Lafzî tevatürü; Kur'an'ın nazmı ve tertibi, ezan, kamet ve namaz esnasında söylenecek sözler gibi örneklerle açıklamaktadır. Ayrıca, lafzen tevatür seviyesinde olan bir haberin zorunlu olarak manen de mütevâtir olduğunu savunmaktadır. Manevi tevatür örnekleri arasında ise Hz. Ali'nin şecaatini,

³⁷ Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 77.

³⁸ Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *Âlâmü'n-nesri'l-mubîn fi'l-mufadeleti beyne rahl's-siffîn* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmîyye, 1998), 84.

³⁹ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, 59.

⁴⁰ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, 62.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/244.

eski çağlarda yaşayan milletlere ve o dönemde var olan şehirlere dair bilgileri vermektedir.⁴² Daha sonra İbn Tûmert, mütevâtir haberin müstefiz ve hisse (duyulara) dayanan, çok sayıda kişi tarafından nakledilen ve aynı zamanda bilgi ifade eden bir haber olduğunu ifade eder.⁴³ İbn Tûmert'in mütevâtir haberle ilgili görüşleri, haberin müstefiz olması gerektiği noktasında cumhurdan ayrıldığını göstermektedir.

3. Mütevâtir Hadiste Râvi Adedi

Mütevâtir haber tanımlarında genellikle vurgulanan ölçüt, bir haberin zorunlu bilgi içermesinin gerekliliğidir. Bu gereklilik, haberin çok sayıda kişi tarafından aktarılmasıyla sağlanır. Zira haberi nakleden kişilerin sayısının fazla olması, haberin uydurma olma ihtimalini ortadan kaldırmak için önemlidir. İslam âlimleri arasında, bu prensip konusunda genel bir uzlaşma bulunmaktadır.⁴⁴ Ancak bir haberin mütevâtir kabul edilebilmesi için kaç kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiği konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Mütevâtir haberde olması gereken râvi (aktaran kişi) sayısını belirlemeye çalışanlar olduğu gibi, mütevâtir için belirli bir sayının tespit edilemeyeceğini savunanlar da bulunmaktadır.⁴⁵ Buna karşın mütevâtir haberin tanımlandığı metinlerde genellikle belirli bir râvi sayısından bahsedilmemekte, daha çok “yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyecek kadar çok kişi”⁴⁶ ifadesine vurgu yapılmaktadır.⁴⁷

Zâhirî âlimlerin, haberin tevatür seviyesine ulaşabilmesi için belirli bir râvi sayısını şart koşup koşmadıkları meselesine gelindiğinde ise onların cumhurla aynı çizgide hareket ederek mütevâtir haberi belli bir râvi adedi ile sınırlandırmadıkları görülmektedir. Hatta Zâhirî âlimlerden İbn Hazm, mütevâtir haber için belirli bir râvi sayısını şart koşanları eleştirmektedir. O, eleştirisini mütevâtir haberde gerekli olan en az râvi sayısı ile mütevâtir

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Tûmert, *Kitâbü e`azîjî mâ yutlab*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezair: Vezaretü's-Sekâfe, 2007), 31.

⁴³ İbn Tûmert, *Kitâbü e`azîjî mâ yutlab*, 31.

⁴⁴ el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 26; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 269-270; el-Cezâirî, *Tevcîbü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 109.

⁴⁵ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, 92; Ahmed b. Yahya İbnü'l-Mürtazâ, *Minhâcu'l-nusûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fî 'ilmi'lu'Usûl* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1996), 471.

⁴⁶ Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim b. Muhammed Emînillâh el-Leknevî, *Zaferü'l-emânî fî muhtasari'l-cür'cânî* (Beirut: Mektebetu Metbuatü'l-İslâmiyye, 1416), 34.

⁴⁷ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 92.

haberde gerekli görülen net kişi sayısı arasında bir ayırım yaparak ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Hazm'a göre, mütevâtir haber için asgari râvi sayısını belirlemek veya muayyen bir râvi sayısı şart koşturmak delilsizdir; delilsiz olan şeylerin tümü de sâkıttır. İbn Hazm, dine taalluk eden birçok hususu örnek göstererek bu tür iddiaların pratikte karşılığının olmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Bu nedenle, İbn Hazm'a göre en doğru görüş, mütevâtir haber için belirli bir sayıyı şart koşturmayanların görüşüdür.⁴⁹

İbn Hazm, mütevâtir haber için belirli bir râvi sayısının zorunlu olup olmamasının, Kur'an ve sünnetten çıkarılan delillere dayanarak kabul edilebileceğini ifade eder. Mütevâtir haber için belirli bir sayı belirlemenin mümkün olmadığını savunan İbn Hazm, eserlerinde mütevâtir hükmünü verdiği haberleri ileten topluluğu ifade etmek için “kâffe (كافة)” ve “cîl (جیل)” gibi terimleri kullanır. Bazı durumlarda ise haberi nakledenlerin sayısını açıkladıktan sonra haberin mütevâtir olduğunu belirtir. Örneğin, on bir⁵⁰ sahâbîden gelen bir haberi mütevâtir kabul ettiği gibi dört,⁵¹ beş⁵² veya üç⁵³ sahâbîden gelen rivayetlere de mütevâtir haber hükmü vermiştir.

İbn Hazm, mütevâtir haberi açıklarken sürekli olarak “iki Müslüman” veya “iki kişi” vurgusu yapmaktadır. Bu kullanımdan yola çıkan bazı araştırmacılar, onun mütevâtir haber için asgari kişi sayısını iki olarak şart koşturduğu sonucuna varmışlardır.⁵⁴ Ayrıca İbn Hazm'ın “*el-Fasl*” adlı eserinde mütevâtir haber için bahsettiği “kâffenin” en az iki kişi olması gerektiğini belirtmesi de bu görüşü teyit etmektedir.⁵⁵

Mütevâtir haberlerdeki râvi adedine dair görüş bildiren bir diğer Zâhirî âlim İbn Dihye'dir. O, mütevâtir haberde bulunması gereken nitelikleri ele alırken, Kâdî Seyfu's-Sünne Ebû Bekir olarak adlandırdığı bir şahsın “mütevâtir haberin bilgi ifade edebilmesi için râvi sayısının dörtten

⁴⁸ İbn Hazm, *el-İbkâm*, 1/118-19-20.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-İbkâm*, 1/118-19-20.

⁵⁰ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü't-Türas, 2005), 7/687.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/117.

⁵² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/603.

⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/637.

⁵⁴ Osman Güner, “İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis”, *Mîlel ve Nihal* 6/3 (01 Eylül 2009), 21.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/58.

az olmaması gerekir” ifadesine itiraz etmektedir. İbn Dihye'ye göre, beş kişinin bildirdiği bir habere dair zorunlu bilgi ifadesi, iki olasılığa dayanmaktadır. Bu tür bir haber, zorunlu bilgi ifade edebileceği gibi, aynı zamanda bilgi ifade etmeyebilir. Bu nedenle, bir haber sadece dört kişi tarafından nakledilmesi sebebiyle zorunlu bilgi ifade etmiyorsa, bir kişinin daha eklenmesiyle de zorunlu bilgi ifade etmeyecektir. İbn Dihye, râvi sayısının yanı sıra râvilerin mukallit veya re'ý ehli olma olasılığını da dikkate almıştır. Ona göre, râvilerin mukallit veya re'ý ehli olmaları durumunda, haberin doğruluğunu kabul etmemek ve amel konusunda temkinli olmak gerekmektedir.⁵⁶

İbn Dihye, belli bir sayıya ihtiyaç duymadan mütevâtir bir haberin zorunlu bilgi ifade edip etmediği konusunda yöneltilen bir soruya şu cevabı vermektedir: Bir şeyin miktarını bilmemek, o şeyin bilgi ifade etmesine engel oluşturmaz. Örneğin, acıkan bir kişi, tam miktarı bilmese de ne kadar yemekle doyacağını bilmektedir. Benzer şekilde, susayan bir kişi, tam miktarı bilmese de susuzluğunun ne zaman geçeceğini tahmin edebilmektedir. Bunun yanı sıra, utanmış bir kişi, utandığını ifade etmese de tavırları ve hareketleriyle utanç duyduğunu göstermektedir.⁵⁷

İbn Dihye'nin mütevâtir olarak değerlendirdiği haberleri ele aldığımızda Ebû Bekr, Ali, Ammâr, Zeyd b. Sâbit gibi yirmi beş sahâbînin adını zikrederek, haberin bu kişilerden nakledildiğini ve mütevâtir olduğunu belirttiği görülmektedir.⁵⁸ İbn Dihye'nin anlayışını gösteren başka bir misal ise İsrâ hadisini anlatırken, hadisin mütevâtir olduğunu belirterek, hadisi nakleden yirmi dört sahâbînin adını vermesidir. Onun naklettiği rivayetin devamında, bu sahâbîlerden bazılarının hadisin tamamını naklederken, bazılarının hadisi kısalttığını ve hatta bazılarının rivayetlerinin sıhhat şartını taşımadığını belirtmesi kayda değerdir.⁵⁹ Onun bu yaklaşımı, mütevâtir haberde belirli bir râvi sayısını gerekli görmemesinin yanı sıra, çok sayıda isnad içeren haberlerin bazı isnatlarda illet bulunması durumunda, haberin mütevâtir vasfını kaybetmeyeceği görüşünü yansıtmaktadır.

⁵⁶ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, 77.

⁵⁷ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, 77.

⁵⁸ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, 77.

⁵⁹ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, 59.

4. Mütevâtir Haberde Râvilerin Dini Hüviyeti Meselesi

İslam âlimleri arasında, mütevâtir haberleri nakleden râvilerin İslam inancına sahip olup olmamaları konusunda çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu meseleye dair farklı düşünceleri temsil eden âlimler arasında birçok isim öne çıkmaktadır. Örneğin Ebû İshak Şîrâzî (ö. 476/1083), bazı Şâfiî usûl âlimlerinin, ahad haberlerde olduğu gibi mütevâtir haberlerde de râvilerin Müslüman olması gerektiğini savunduklarını ifade etmiştir. Ancak Şîrâzî, kendi görüşünü belirlerken, şartların oluşması durumunda Müslüman olmayan bir râvinin de verdiği haberin mütevâtir olabileceğini vurgulamıştır.⁶⁰ Buna karşın Zerkeşî, bu konuda İbn Abdân'ın mütevâtir haberleri nakleden râvilerin mutlaka Müslüman olması gerektiğini savunduğunu belirtmektedir.⁶¹ İbn Abdân'ın bu yaklaşımını eleştiren Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233) ise, şartların oluşmasından sonra Müslüman olmayan bir şehirde yaşayanların verdiği haberin de bilgi ifade edebileceğini dile getirmiştir.⁶²

Hanbelî usûl geleneği ulemasından Kelvezânî (ö. 510/1116), İbn Âkil (ö. 513/1119) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) mütevâtir haberlerde râvilerin tamamının mü'min ve adaletli kişiler olmasının gerekmediğini savunmuşlardır.⁶³ Razî (ö. 606/1210) ise, mütevâtir haberler için sadece sayının önemli olduğunu, râvinin dini kimliğinin bir fark yaratmadığını belirtmiştir. Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) da mütevâtir haberler için râvilerin Müslüman olmasının şart olmadığını savunarak diğer Mu'tezilî âlimlerinden ayrılmıştır.⁶⁴ Zâhirî mezhebi ulemasından İbn Hazm ise, mütevâtir haberlerde râvilerin dini kimliğiyle ilgili görüş beyan eden tek kişi olarak öne çıkmaktadır. O, kâffenin haberinin zorunlu bilgiyi ifade ettiği sürece, kâfir veya fasıklar tarafından dahi nakledilse kabul edilebilir

⁶⁰ eş-Şîrâzî, *Şerbu'l-lüma'*, 2/572-573; Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 94-95.

⁶¹ Zerkeşî, *el-Babrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkıh*, 3/300.

⁶² Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 199.

⁶³ Ebû'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *el-Tembîd fî usûli'l-fıkıh* (Mekke, 1985), 3/32; Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed İbn Âkil, *el-Vâdeh fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 4/358; İbn Teymiyye, *el-Müservede fî usûli'l-fıkıh*, 1/258; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 100-101.

⁶⁴ Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemadânî Kâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-terhid ve'l-'adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 15/328-29; Abdulvasif Eraslan, "Kâdî Abdülcebbar'da Mütevâtir Teorisi", *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 457.

olduğunu savunmaktadır. Bu bakış açısıyla İbn Hazm, mütevâtir haberde râvinin adalet, fasıklık veya kâfirlik durumunun önemli olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla fukaha ve muhaddislerin cumhuru, zorunlu bilgi oluşturduğu için râvilerin Müslüman olmalarını gerekli görmemiştir. Nitekim onlara göre mütevâtir haber, zorunlu bilgi ifade eder; zorunlu bilgi ise râvilerin yeterli sayıya ulaşmaları ile gerçekleşir. Bu nedenle râvinin dini kimliği vurgusunu gerekli görmemişlerdir. Verilen bilgilerden hareketle de Zâhirî âlimlerin cumhurdan farklı bir düşünceye sahip olmadıkları sonucuna varılmıştır.

5. Mütevâtir Haberin Zorunlu Bilgi İfade Etmesi Meselesi

“İster yakın, ister uzak geçmişten haber versin, konusunun doğruluğuna bizatihi delalet eden haberdir.” şeklinde tanımlanan mütevâtir haberin zorunlu bilgi⁶⁵ ifade etmesi hususu, usul eserlerinde detaylı bir biçimde incelenmiştir. Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi için başka delillere ihtiyaç duyulmadığını savunan fıkıh usûlcüleri, konuyu sadece dini haberlerle sınırlı tutmamaktadırlar.⁶⁶

⁶⁵ Burada öncelikle zorunlu bilgi ve nazarî bilgi ile nasıl bir bilgi kastedildiğini açıklama gereği hissedilmiştir:

Zorunlu bilgi: Araştırmaya gerek kalmaksızın ve bir delile ihtiyaç olmaksızın hâsıl olan bilgi anlamında kullanılmaktadır. Bir ıstılah olarak ise rivayet edilen bir hadisin kabulü yönünden insanı zorunlu bırakan ve reddine imkân vermeyen bilgidir. Diğer bir deyişle zorunlu bilgi akıl yürütmeksizin a priori, bedihi veya duyu yoluyla oluşan bilgidir.

Zikredilen zorunlu bilgi tanımında iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi zorunlu bilginin kabulüne kişinin mecbur kalması ve onu reddetme imkânına sahip olmamasıdır. Diğeri ise zorunlu bilginin oluşmasında kişinin başka hiçbir delile ihtiyaç duymaması ve özel bir zihin çabası gerektirmemesidir. Dolayısıyla sıkça örnek verildiği gibi bu tür bir bilgiyi reddetmek kişinin gözüyle gördüğünü veya kendi kişiliğini reddetmesi gibidir. Ayrıca bu tür bilgiye zorunlu bilgi (ilmü’z-zarurî) denildiği gibi yakînî bilgi (ilmü’l-yakînî) ve kat’î ilim (ilmü’l-kat’î) de denilmektedir.

Nazarî bilgi: Sözlükte bakmak, görmek, araştırma ve karşılaştırma veya zihni çaba neticesinde düşünme anlamlarına gelmektedir. Bir terim olarak ise, bilinmeyene ulaşmak için bilineni kullanmak demektir. İstılah olarak da kullanılan nazarî ilim, haber verilen konuda kişi üzerinde bıraktıkları tesirin araştırmalar neticesinde kesinleşerek bedihi haline gelmesidir. Bu tür bilgiye aynı zamanda istidlali bilgi de denilmektedir. Zorunlu bilgi ile karşılaştırıldığında nazarî bilginin birtakım öncüllerden hareketle ulaşılan bilgi olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁶ Fahreddin Muhammed b Ömer b el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mabsûl fi ilmi usûli’l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1992), 6/227; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 97.

İslâm âlimleri arasında, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesi konusunda genel bir fikir birliği olduğu söylenebilir. Fakat bu haberin zorunlu olup olmaması meselesinde tam bir ittifak sağlanmamıştır. Bilginin beş duyu aracılığıyla bilinebileceğini savunan Sümeniyye⁶⁷ ile kişinin aklını kullanarak doğru veya yanlış, iyi ve kötüyü kendi imkânlarıyla ayırt edebileceğini ve bu nedenle nübüvete (peygamberlik) ihtiyaç olmadığını iddia eden Berâhime⁶⁸ fırkalarını tartışmanın dışında tutacak olursak İslâm dünyasındaki fikhî ve itikâdî ekollere mensup kişiler arasında yapılan ilmi tartışmalarda, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi konusunda genel bir birlik gözlemlenmiştir.⁶⁹ Zira Şâfiîlerden Dekkâk (ö. 405/1015)⁷⁰ ve Gazzâlî (ö. 505/1111)⁷¹ dışında herkesin mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin zorunlu olduğunu benimsediği belirtilmiştir. Hanbelî usulcileri arasında ise mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin müktesep olduğunu savunan ve bu görüşünde tek kalan Kelvezânî bulunmaktadır.⁷² Mu'tezilî âlimler arasında da mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi tartışılmıştır. Nitekim Kâdî Abdulcebbar, Ebû Alî (ö. 303/916) ve Ebû Hişâm (ö. 321/933) gibi Mu'tezilî âlimler, mütevâtirin zorunlu;⁷³ Belhî (ö. 319/931) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi düşünürler ise nazarî bilgi ifade ettiğini savunmaktadır.⁷⁴

Zâhirî âlimler, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi konusunda genel görüşe benzer bir tutum sergilerler. Örneğin İbn Hazm,

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992); İlhan Kutluer, *İlim ve Hükmetin Aydınlanmasında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 210-211.

⁶⁹ Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, 103.

⁷⁰ Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 2/576; İbn Teymiyye, *el-Münevvede fî usûli'l-fıkḥ*, 1/234; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 101.

⁷¹ Râzî, *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fıkḥ*, 1/90; Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 105; Zikri geçen kaynaklarda Gazzâlî'nin mütevâtir haberin müktesep bilgi ifade ettiğini savunduğu zikredilmişse de tespit edebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî de mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini söylemektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/251-254.

⁷² Kelvezânî, *el-Tenbîd fî usûli'l-fıkḥ*, 3/22-28; Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, 120; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 101.

⁷³ Kâdî, *el-Muğnâ fî ebvâbi't-tenbîd ve'l-'adl*, 349.

⁷⁴ Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkḥ*, 2/86; Râzî, *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fıkḥ*, 2/90; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 124; Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 106.

mütevâtir haberlerin zorunlu bilgi ifade ettiğini ve bu konuda herhangi bir ihtilafın olmadığını belirterek örneğin, namaz vakitleri, rekât sayıları, zekât ve zekâta ilişkin konuların bu yolla elde edildiğini savunur. Ayrıca, kendi gözlemlerimizle şahit olmadığımız şehirler, önceki peygamberler, âlimler, filozoflar, krallar, tarihi olaylar ve eserler hakkındaki bilgileri de bu kapsama dâhil eder. İbn Hazm, bu tür haberlerin doğruluğunu inkâr eden kişiyi, duysal algısıyla idrak ettiği bir şeyi inkâr eden kişiye benzetir. Ona göre bu türden nakillerin zorunlu bilgi ifade ettiğini kabul etmeyen kişinin, kendi varoluşundan önce bir zamanın var olduğunu, ancak bu süre içinde kendi ebeveynlerinin yaşamadığını ve kendisinin bir kadından doğmadığını kabul etmemesi gerekir.⁷⁵

Bir diğer Zâhirî âlim İbnü'l-Kayserânî, tevatür şartlarını taşıdığı sürece mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini ve kabulünün kaçınılmaz olduğunu vurgular.⁷⁶ İbnü'l-Arabî ise zorunlu bilgi ifade ettiğini söylemekle beraber daha ziyade mütevâtir haberin amel yönüyle bağlayıcılığının üzerinde durmaktadır.⁷⁷ İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı İbn Dihye el-Kelbî, tıpkı diğer Zâhirî âlimler gibi mütevâtir haberin kişide zorunlu bilgi oluşturduğunu savunur.⁷⁸ Son olarak birkaç kelime ile İbn Tümert'in mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesine yaklaşımına da değinmek yararlı olacaktır. İbn Tümert, *Eazzu Ma Yutab* adlı eserinde mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin zaruri mi yoksa kazanımsal mı

⁷⁵ İbn Hazm, *el-İbkâm*, 1/117. İbn Hazm, yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinin dışında da birçok yerde mütevâtir haberin bilgi ifade ettiğinden ve bu bilginin zorunlu bir bilgi olduğundan söz etmektedir. Örneğin el-Muhallâ adlı eserinde Ramazan hilâlinin görülmesi meselesini işlerken mütevâtir habere de atıfta bulunarak mütevâtir haberin zorunlu ilim ifade ettiği için kabulünün vacip (لانه يوجب العلم ضرور) olduğuna değinmektedir. (bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/276). Yine aynı eserinde kitabu'l-hac konusunda mütevâtir habere atıfta bulunarak mütevâtir haberin zorunlu ilim ifade ettiğinin (توجب العلم الضروري) altını çizmektedir. (bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/223). İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde de birden fazla yerde mütevâtir haberin zorunlu bir bilgi ifade ettiğini kişinin bu tür haberleri kabul etmelerinin vücûb ifade ettiğini söylemektedir. (bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/55; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/5.)

⁷⁶ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserânî thk. Ebü'l-Vefa el-Merağî, *Kitâbü's-semâ'* (Kahire: Vezaretü'l-Evkaf, 1994), 3.

⁷⁷ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkîyye*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 3/244.

⁷⁸ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ebâdisi'l-mi'rac*, 77.

olduğunu tartışır. Bahsedilen babta tevatüre dayanan ilmin zorunlu bilgi sunduğunu ifade eder.⁷⁹ Dolayısıyla Zâhirî mezhebi mensupları arasında mütevâtir haberin hem bilgi ifade etmesi hem de ifade ettiği bilginin zaruri olması konusunda genel bir fikir birliği olduğu söylenebilir.

6. Mütevâtir Haberinin Sayısı

Mütevâtir haberler, Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda şüpheleri ortadan kaldıran bir niteliğe sahiptir. Bu sebeple, muhaddisler isnad açısından mütevâtir haberlerin incelenmesini anlamsız bulmaktadır. İsnad analizine konu olmayan bir haber türünün de hadis ilminde işlenmesi muhaddislerce gereksiz görülmüştür. Nitekim onlara göre hadis ilminin temel amacı, hadislerin senetlerini inceleyerek sıhhatini tespit etmektir. Mütevâtir haberlerin de herhangi bir sıhhat problemi taşımadığı dikkate alındığında hadis usulü ilmüne konu edilmemesi makul görünmektedir.

Mütevâtir haberin hadis usulünün konusu olup olmaması gibi İslâm âlimleri arasında hadis külliyatlarında mütevâtir haberlere rastlanıp rastlanmadığı ve sayılarının ne kadar olduğu şeklindeki sorular da gündeme gelmiştir. Bu doğrultuda erken dönemde İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) tüm nakledilen hadislerin ahad haberlerden oluştuğunu iddia ettiğini söylemek mümkündür.⁸⁰ Buna benzer bir yaklaşım Hâzımî (ö. 584/1188)⁸¹ ve İbnü's-Salâh gibi hadisçilerde de görülmektedir. Zira onlara göre, usûlcülerin kullanmış olduğu manada mütevâtir haberin varlığını kabul etmek güçtür.⁸² Buna karşın İbn Hacer (ö. 852/1449),⁸³ İbn Teymiyye ve

⁷⁹ İbn Tûmert, *Kitâbü e`azîzi mâ yutlab*, 31.

⁸⁰ İbn Hibban el-Bustî, *el-İhsan fî Takribi Sahibi İbn Hibban* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 1/156; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 163.

⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hâzımî, *Şurâtü'l-eimmetü'l-bamse* (Hindistan: Matbuatu nedvetü'l-ûlema, 1979), 18-21; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 163.

⁸² İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, 269; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 19.

⁸³ Mütevâtir haberin varlığı konusunda anlatılan iddiaların aksine görüş beyan edenlerin başında İbn Hacer gelmektedir. İbn Hacer, İbnü's-Salah'ın ifadelerine işaret ederek şunları söylemektedir:

“İbnü's-Salah, daha önce şartları ile birlikte açıklanan mütevâtir haberin nadir bulunduğunu, ancak bunun “men kezebe aleyye” hadisi için söylenebileceğini iddia ediyor. İbnü's-Salah'ın bu görüşü ve mütevâtir haberin mevcut olmadığını iddia eden diğerlerinin bu yaklaşımları yanlıştır. Çünkü böyle bir yaklaşım, mütevâtir haberin turukunun çokluğundan ve râvilerin yalan üzere birleşmelerini muhal kılan durum ve vasıflarını bilmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Aslında hadisler arasında

Süyûtî gibi hadisçiler, mütevâtir haberlerin çok sayıda bulunduğunu savunmuşlardır. Süyûtî, mütevâtir hadislerin çokluğunu göstermek amacıyla bu konuda *el-Eşbârü'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire* adındaki eseri kaleme almıştır.⁸⁴ Yapılan genel değerlendirmelerden sonra çalışmanın asıl odak noktasını oluşturan Zâhirîler'in yaklaşımlarını ele almak isabetli olacaktır.

Mütevâtir haber için erken dönemde efradını cami ağıyarını mani bir tanımının yapılmadığı, buna bağlı olarak da mütevâtir haberin varlığı meselesinin geniş çapta tartışılmadığı bir gerçektir. Dolayısıyla bu dönemde yaşayan Zâhirî âlimler de böyle bir meseleyi gündeme getirmemişlerdir. Bu cihetle Zâhirî mezhebinin önde gelen âlimlerinden İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde mütevâtir haberin sayısına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ancak eserlerinde mütevâtir hükmünü verdiği birçok hadisle karşılaşıldığını söylemek mümkündür. Örneğin İbn Hazm'ın, *“el-Muhallâ”* adlı kitabında namaz, taharet, siyam, hac, et'ime ve eşribe gibi farklı konularda yaklaşık yetmiş dört hadis için mütevâtir haber değerlendirmesinde bulunduğu tespit edilmiştir.⁸⁵ Bu yaklaşımından hareketle İbn Hazm'ın çok sayıda mütevâtir haberin var olduğunu benimsediği söylenebilir.

İbn Dihye'nin, İbn Hazm gibi mütevâtir haberin varlığına teoride özel bir vurgu yapmamış olsa da, eserlerinde birçok hadis için mütevâtir hükmünü verdiği tespit edilmiştir.⁸⁶ Ancak İbn Hazm ve İbn Dihye'nin

mütevâtir, çok denecek kadar mevcuttur. Nitekim şarkta ve garpta ilim ehli arasında elden ele dolaşan ve musanniflerine nisbeti kesinlikle sabit ve sahih olan birçok hadis eseri, bir hadisin naklinde birleştikleri ve bu hadisin turuku da yalan üzerine birleşmelerini imkânsız kıldığı zaman, diğer şartların da tahakkuku ile nakledilenlerin doğruluğu hakkında kesin bilgi hâsıl olur. Meşhur kitaplarda bu çeşit eserler pek çoktur.” Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzehetü'n-naẓar şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalabi ebli'l-eser* (Beirut: Mektebetu'l-asriyye, 1990), 24-25.

⁸⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Katfî'l-uzbârî'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire* thk. Şeyh Halil Muhyeddîn el-Munîr (Beirut: Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985), 21.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/153,155; 6/234; Muzaffer Ziyad Hamed, *Arau İbn Hazm el-Endelüsî fi'l-hadis el-mütevâtir* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 78.

⁸⁶ İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-mi'rac*, 59, 62, 77; İbn Dihye, *Âlâmü'n-nesri'l-mubîn fi'l-mufadeleti beyne ebli's-siffîn*, 84.

mütevâtir değerlendirmelerinde lafzî ve manevî ayırımına gitmedikleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

Haber, İslam düşünce geleneğinde akıl ve duyularla beraber üçüncü bir bilgi edinme yoludur. Nitekim akıl ve duyularla tespit edilmesi mümkün olmayan birçok husus haberlerle sabit olmaktadır. Bu nedenle İslâm âlimleri bilginin kaynağı olması hasebiyle habere önem vermiştir. Haberin bilgi değeri olarak kabul edilmemesi doğrudan haber edici olarak gönderilen peygamberlerin de reddedilmesi anlamına gelmektedir.

Bilgi kaynağı olarak kabul edilen haber, diğer bilgi kaynakları gibi doğru veya yanlış olmaya muhtemel olduğu için ayrıca sâdık kavramıyla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla bilgi kaynağı herhangi bir haber olmaktan ziyade sadık haber olarak zikredilmiştir. İslâmî ilimler geleneğinde ise sadık haber mütevâtir başta olmak üzere doğruluğu kesin olan haberlere tekabül etmektedir. Mütevâtir haber kavramının ilk defa dini bilgiyi reddeden kesimlere cevap üretmek adına kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu cihetle söz konusu terim, başta hadis ilmi olmak üzere kelim ve fıkıh gibi birçok sahada kendini göstermiştir. Hadis usulü bağlamında haber-i vahidin karşısı olarak ele alınan mütevâtir haber, başta tanımı olmak üzere hadis rivayetlerine uygulanabilirliği gibi birçok konuda tartışma mevzusu olmuştur.

Mütevâtir haberi, kelim disiplini çerçevesinde ilk defa Vasıl b. Ata “önceden anlaşma, iletişim veya bunların dışında bir haberleşme vasıtası olmadan üzerinde ittifak edilmiş her haber” şeklinde tanımlarken, Dırâr b. Amr “üzerinde icmâ edilen haber” olarak tarif etmiştir. Söz konusu kavram hadis ilminde ise “yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan ve doğruluğuyla zorunlu bilgi hâsıl olan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haber” ifadesiyle açıklanmıştır. Fukahâdan İmam Şâfî’nin “haber-i amme” adıyla ele aldığı mütevâtir haberi Cüveynî ise “Yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haberin asil kaynağına kadar kendileri gibi bir topluluktan ictihad olmaksızın işitme ve müşahedeye dayalı naklettikleri bilgi ifade eden haber” olarak tarif etmiştir. Ana hatlarıyla mezkûr şekillerde tarif edilen ıstılah, süreç içerisinde farklı açılardan da tanımlanmıştır.

Mütevâtir haber ile ilgili hususlar gerek fikhî gerek itikadî birçok İslâm mezhebi arasında tartışma konusu olmuştur. Bu mezheplerden biri de h. III. asırda nasların literal anlamının esas olması gibi belli bazı usul ve

kaideler çerçevesinde Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270) tarafından tesis edilen Zâhiriyye mezhebidir. Zâhirîler'in mütevâtir haber algısı incelendiğinde muhaddislerin anlayışlarıyla büyük oranda benzeştiğini söylemek mümkündür. Nitekim Zâhirî âlimler de muhaddisler gibi mütevâtiri, kâffenin (topluluğun) haberi olarak tanımlamakta ve bu tür haberlerin kesin bilgi ifade ettiğini söylemektedirler. Onlara göre namaz rekâtları ve vakitleri ile zekât nisapları gibi birçok dini husus bu metotla bizlere ulaştırılmıştır.

Mütevâtir haberin tanımı konusunda diğer Zâhirî âlimlerden farklı bazı kriterler öne sürenler de olmuştur. Örneğin İbn Dihye el-Kelbî onlardan birisidir. O, mütevâtir haberde râvilerin adaetli olması gerektiğini savunmaktadır. İbn Dihye, bu anlayışıyla muhaddis ve fukahâdan ayrıldığı gibi Zâhirîler arasında da yalnız kalmıştır.

Zâhirî âlimlerin mütevâtir haberle ilgili ele aldıkları diğer bir husus ise mütevâtir haberde râvi sayısıdır. Zâhirîler, mütevâtir haber için belli bir râvi sayısı şart koşmamakla beraber mütevâtir için muayyen râvi sayısı belirtenleri de tenkit etmişlerdir. Onlar mütevâtir haberin râvi sayısını ifade etmek için genellikle "topluluk" anlamını içeren lafızlar kullanmayı tercih etmektedir. Buna karşın Zâhirîler'in mütevâtir haberle ilgili söyledikleri sözler ile mütevâtir olarak değerlendirdikleri hadisler incelendiğinde en az iki kişiden nakledilen rivayetler için söz konusu kavramı kullandıkları görülmektedir. Zâhirîlerden İbn Dihye, mütevâtir haber tanımında olduğu gibi mütevâtir haberin râvi sayısında da farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Belli bir râvi sayısının şart koşulmasını tenkit eden İbn Dihye, râvilerin mukallit ve ehl-i reyden olmamalarını gerekli görmektedir.

Zâhirî âlimler mütevâtir haberi nakleden kişilerin dini kimlikleri üzerinde de durmuşlardır. Ona göre kâffenin haberi zorunlu bilgi ifade eder, zorunlu bilgi ifade ettikten sonra haberi nakledenlerin Müslüman, kâfir veya fâsık olması arasında hiçbir fark yoktur. Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi konusunda ise Zâhirî âlimler hemfikirdirler. Mütevâtir haber bağlamında Zâhirîler ile ilgili öne çıkan diğer bir husus ise mütevâtir haberin varlığı meselesidir. Mütevâtir haberin varlığı bağlamında Zâhirîler'in eserleri incelendiğinde mütevâtir haberin olmadığını veya çok az bulunduğunu iddia eden İbnü's-Salâh gibi muhaddislerin aksine azımsanmayacak miktarda hadisi mütevâtir olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Kaynakça

- A. Ferruh, Ömer. “Zâhirîlik”. çev. Ahmet Demirhan. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. 1/357-374. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Alvânî, Tâhâ Câbir. *Fıkah Usulü İslam Fıkahı Araştırma ve Kavrama Yöntemi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul, 1992.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Askerî, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Evail*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Dımaşk: Muessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, 2013.
- Başaran, Selman. *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.
- Belhî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Amman: Dâru'l-Feth, 2018.
- Beyrutî, Ebu Muâviye Mâzin b Abdurrahman el-Buhsali. *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2009.
- Bustî, İbn Hibban. *el-İhsan fî Takribî Sahibî İbn Hibban*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî. *Tevcîbü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Beyrut: Mektebetu Metbuatü'l-İslamiyye, 2. Basım, 2009.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burbân fî usûli'l-fıkah*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Doğan, Abdullah. *İmâmîyye Şâ'ıs Usûl-i Fıkah Geleneğinde Hadis Metodolojisi - Hicrî V-X. Yüzyıllar Arası-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkah*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Eraslan, Abdulvasıf. “Kâdî Abdülcebâr'da Mütevâtir Teorisi”. *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 437-473.
- Erul, Bünyamin. *Sababenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- Gazzâlî, Ebu Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Süleyman el-Eşkâr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Goldziher, Ignaz. *Zabiriler: Sistem ve Taribleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto, 2014.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/132-133. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Güleç, Hüseyin. *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*. İstanbul: Tayf Yayınevi, 2015.
- Güler, Zekeriya. *Zabirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Güner, Osman. "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis". *Milel ve Nihal* 6/3 (01 Eylül 2009), 11-26.
- Hamed, Muzaffer Ziyad. *Arau İbn Hazm el-Endelusî fi'l-hadis el-mütevâtir*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2018.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hâzımî, Ebu Bekr Muhammed b. Musa. *Şurâtü'l-eimmeti'l-hamse*. Hindistan: Matbuatu Nedvetü'l-Ülema, 1979.
- İbn Âkîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâdih fi usûli'l-fıkah*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Dihye, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *Âlâmü'n-nesrü'l-mubîn fi'l-mufadeleti beyne eblî's-sıffîn*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Dihye, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*. thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhbetü'n-nazar şerhi nubheti'l-fiker fi mustalabi eblî'l-eser*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1899.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ebvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1899.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmud Hamid. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *en-Nübeẓ el-kafiye fî usûli ahkâmi'd-din*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî. *el-Muballâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü't-Türâs, 2005.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Dâru's-Sadır, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Müsevede fî usûli'l-fıkıh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Tûmert, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü e`azẓi mâ yutlab*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezair: Vezaretü's-Sekâfe, 2007.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî. *Ulûmü'l-hadıs*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Lübâb fî teẓẓibi'l-ensâb*. Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, t.y.
- İbnü'l-Kayserani, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Kitâbü's-semâ'*. thk. Ebü'l-Vefa el-Merağî. Kahire: Vezaretü'l-Evkâf, 1994.
- İbnü'l-Mürtazâ, Ahmed b. Yahya. *Minbâcu'l-vusûl ila M-mi'yâri'l-'ukûl fî 'ilmi'l-usûl*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1996.
- Kadî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî. *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kadî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî. *Fadlu'l-i'tizal ve tabakâtu'l-mü'tezile*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1986.
- Kaya, Hüsamettin. *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Kelvezânî, Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen. *el-Tembîd fî usûli'l-fıkıh*. 4 Cilt. Mekke, 1985.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-522. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kılıç, Muharrem. "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı". *Bilimname* 2003/2 (2003), 157-169.
- Kılıç, Muharrem. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 12. Baskı., 2013.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh. *Zaferü'l-emânü fî muhtasari'l-Cürcânî*. Beyrut: Mektebetu Metbuatü'l-İslamiyye, 3. Basım, 1416.
- Makdisi, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed. *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*. Leiden : E.J. Brill, 1967.
- Mez, Adam - Saban, Salih. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam Rönesansı= The Renaissance Of Islam*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu tullâbi'l-bakâik ilâ ma'rifeti suneni hayri'l-bakâik*. Medine: Mektebetu'l-İmân, 1408.
- Oğuzhan Tan. *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*. Ankara, Doktora Tezi, 2007.
- Osman, Amr. *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of Islamic Law*. Princeton: Princeton Univrsity, 2010.
- Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Özşenel, Mehmet. "İbn Hazm Gözüyle Sünnet -el-İhkâm Özelinde". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (15 Aralık 2002).
- es-Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed. el-Ensâb. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1. Basım, 1988.

- Palencia, Angel Gonzalez. *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955.
- Parlak, Nizamettin. “Zâhirî-Selefi Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza”. *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 445-457. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b Ömer b el-Hüseyn. *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fık̄b*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî*. thk. Ahmed Ömer Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas. *Cimâu'l-'ilm*. Mısır: Mektebetü'l-Mârife, 1940.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Şerbu'l-lüma'*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Tan, Oğuzhan. “İbn Hazm Örneğinde Kıyasız Bir Fık̄hın İmkânı”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (01 Aralık 2014), 9-31.
- Tayyib Salih 'Alavi. “Davud ez-Zahiri ve Ârauhu'l-Kelamiyye”. *Mecelletu âdabü'l-ferahidî* 9/29 (2017), 205=227.
- Tümer, Günay. “Brahmanizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/329-333. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zabirilik: Davud ez-Zahiri Örneği*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2015.
- Ulu, Arif. *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Zerkâ, Mustafa b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhalü'l-fık̄beyyü'l-âmm*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Babrü'l-mubât fî usûli'l-fık̄b*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

DEUİFD LIX/ 2024, ss. 203-224.

**ZEYDÎ HADİS YORUMUNDA EHL-İ HADİSE MEYLETME
BELİRTİLERİ: YAHYÂ B. HÜSEYİN (Ö. 298/911) VE AHMED
B. SÜLEYMAN (Ö. 566/1171) ARASINDA BİR
KARŞILAŞTIRMA***

Semih YOLAÇAN**

ÖZ

Kuruluşu Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) dayandırılan Zeydiyye mezhebi, Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) döneminde hadislerin sıhhatini belirlemede klasik Ehl-i hadis usûlcülerinin sened tenkidini önceleyen metotlarından farklı olarak Kur'an'a arzı ve aklı önceleyen yapısıyla dikkatleri çekmektedir. Buna göre Zeydî muhaddisler görüşlerine muhalif olan rivayetleri cem' ve te'lif, tercih, nassın mensuh olduğuna hükmetme veya tevakkuf yöntemlerini uygulamak yerine keskin bir dille reddetme üslubunu tercih etmektedir. Peki, bu üslup aynı şekilde devam etmiş midir yoksa Zeydî düşünce içerisinde diğer gruplara, özellikle de Ehl-i hadis düşüncesine yaklaşılarak bir söylem değişikliği olmuş mudur? Tarihî süreç içerisinde yaşanan gelişmeler neticesinde mezheplerin bakış açısında değişimler, diğer farklı görüşlere evrilmeler olabilmektedir. Bunların tespiti hadis tarihî açısından önem arz etmektedir. Makalenin amacı böyle bir değişim olmuş mudur sorusuna cevap bulmaktır. Bu sebeple Hicrî 3. Asırda yaşamış Zeydî âlim Yahyâ b. Hüseyin ile Hicrî 6. Asırda yaşamış olan Ahmed b. Süleyman (ö. 566/1171) arasında bir karşılaştırma yapılarak sorunun cevabı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamız Yahyâ b. Hüseyin'in *Kitâbü'l-ahkâm* ve *el-Müntehab* adlı eserleri ile Ahmed b. Süleyman'ın ahkâm hadislerini derlediği *Usûlü'l-ahkâm* adlı eseri çerçevesinde incelenmiştir. Konu, iki ilim adamının farklı hükümleri ve aynı hükümlere farklı yorumları şeklinde iki ana başlık ve bunları takip eden alt başlıklar şeklinde ele alındı. Bunun neticesinde ilk dönem Zeydî hadis yorumundaki metin tenkidini önceleyen üslûbun sonraki dönemlerde de devam ettiği fakat tenkit edilen hadisi direkt reddetme üslubunun yerini te'vil etme yöntemine bıraktığı tespitine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zeydiyye, Yahyâ b. Hüseyin, Ahmed b. Süleyman, Hadis Yorumu.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Eskişehir Fadime Sarar Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek dersleri Öğretmeni, semihyolacan26@gmail.com, Orcid.org/0000-0001-8917-002X.

Makalenin Gönderilme Tarihi : 10.01.2024

Makalenin Kabul Tarihi : 24.04.2024

ZAIÐĪ HADITH INTERPRETATION AND SIGNS OF INCLINATION
TOWARDS AHL AL-HADITH: A COMPARISON BETWEEN YAHYĀ
IBN HUSSEIN (D. 298/911) AND AHMAD IBN SULAIMAN (D.
566/1171)

ABSTRACT

The Zaydiyya school, attributed to Zayd ibn Ali (d. 122/740), distinguishes itself with its approach of prioritizing the presentation to the Qur'an and reason over the classical methodology of the scholars of hadith criticism, who focused primarily on the authenticity of hadiths during the era of Yahya ibn al-Hussein (d. 298/911). Unlike the traditional Ahl al-Hadith scholars who emphasized the scrutiny of chains of transmission (sanad), Zaydi muhaddiths preferred a method that involves outright rejection using strong language instead of techniques such as compilation, preference (tarjih), declaring a text abrogated (naskh), or suspension of judgment (tevakkuf) for reports contradicting their views. Has this approach continued unchanged, or has there been a shift in discourse within Zaydi thought, especially towards other groups such as Ahl al-Hadith? Historical developments often lead to changes in the perspectives of schools of thought, potentially resulting in evolution towards different views. Identifying these changes is crucial from a historical perspective on Hadith. The aim of the article is to address whether such a shift has occurred and to explore the implications of these changes on the Zaydiyya school. For this reason, an attempt has been made to answer the question by comparing Yahya ibn al-Hussein, a Zaydi scholar who lived in the 3rd century, with Ahmad ibn Sulaiman (d. 566/1171), who lived in the 6th century. Our study focused on Yahya ibn al-Hussein's works "Kitab al-Ahkam" and "al-Muntahab", along with Ahmad ibn Suleiman's work "Usul al-Ahkam", where he compiled legal hadiths. The topic was examined under two main headings: the different rulings of the two scholars and their varying interpretations of the same rulings, followed by subheadings. As a result, it was concluded that while the textual criticism approach prevailed in the early Zaydi hadith interpretation, in later periods, this approach gave way to interpreting criticized hadiths instead of outright rejection.

Keywords: Hadith, Zaydiyya, Yahyā ibn Hussein, Ahmed ibn Suleiman, Hadith Interpretation.

Giriş

Başlangıcı Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) dayandırılan Zeydiyye mezhebi günümüze kadar varlığını korumuş bir mezheptir.¹ İlk olarak Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) tarafından belirlenen mezhep prensiplerine son şeklini Hâdî İlelhak Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) vermiştir. Yahyâ b. Hüseyin, Bâtîniler ve Karmatîler ile mücadele ederek Yemen'de Zeydiyye hâkimiyetini sağlamış, adına hutbe okutulan ve para basılan bir imam olmuştur. O, bu manada Zeydiyye'nin en önde gelen simalarından biridir. Yahyâ b. Hüseyin, Zeydî düşünceye siyasî ve fikrî alandaki bu açılımlarının yanında sayıları yetmişi aşan küçük risaleler hazırlamıştır. En önemli eserleri diyebileceğimiz *Kitâbü'l-müntehab* ve *Kitâbü'l-ahkâm* ile de Zeydî literatüre katkılar sağlamıştır.² Hatta bu katkılarının neticesinde mezhebin ismi *Hâdeviyye* olarak anılmaya başlamıştır.³ *Kitâbü'l-müntehab* ve *Kitâbü'l-ahkâm* adlı kitaplar onun fikhî düşüncelerini aktardığı eserlerdir. Bu eserler ilk dönem Zeydî düşüncenin hadisleri değerlendirme konusundaki bakış açısına ışık tutacak nitelikte gözükmektedir. Öncelikle Yahyâ b. Hüseyin'e göre bir konuda helal veya haram hükmü verecek kişi delillerini Kur'an, sahih sünnet ve aklın temel ilkeleri⁴ zeminine dayandırmalıdır. Aksi takdirde onun görüşüne itibar edilmez.⁵ Buna göre o, hadisleri İslam'ın temel referansları mihrinde bir bütünlük çerçevesinde değerlendirmektedir ve hadisin senedinin sahih olmasına itibar

¹ Ebû'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbîh* (Sâde: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 1/361; Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1434/2013), 44/313-316.

² Yahyâ b. Hüseyin tarafından son şekli verilen Zeydiyye esasları şu şekildedir: "Tevhîd, Adâlet, el-Va'd ve'l-Va'id, Nübüvvet ve İmamet, Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker." Geniş bilgi için bk. Abdülfettah Şayif en-Nu'mân, *el-İmamü'l-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyin vâliyen ve fakâiben ve mücahidin* (b.y.: y.y., 1409/1989), 77-84. Saffet Köse, "Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1418/1997), 15/17-18.

³ Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü'l-müntehab ve yelîhi eydan kitâbü'l-fünûn*, (San'a: Dâru'l-Hikmetü'l-Yemeniyye, 1413/1993), 19-20.

⁴ Yahyâ b. Hüseyin'in burada ifade etmiş olduğu *akıl* ile kastettiği şey, Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre kelâm âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri taksim esas alındığında *garizî* ve *müktesep* akıl olmalıdır. Garizî akıl, insanları diğer canlılardan ayıran ve her insana doğuştan verilen asıl akıl iken müktesep akıl garizî aklın kullanılması neticesinde elde edilen deneysel, tecrübeye dayalı, düşünce ve öğrenmeye dayalı olarak kazanılan akıldır. Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1409/1989), 2/442-446.

⁵ Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü'l-müntehab*, 191-192.

etmemektedir. Öncelikli olan hadisin muhtevasıdır. Nitekim oruçlu iken unutarak bir şey yiyip içen kişinin orucunun bozulmayacağına dair Hz. Ali'den gelen rivayet hakkında: “Bu rivayet sahih olsa dahi biz onunla amel etmeyiz.” demektedir.⁶ Bu bağlamda Yahyâ b. Hüseyin yukarıda zikredilen temel prensiplerin dışında gördüğü rivayetleri keskin bir biçimde reddedebilmektedir. Senedi ne kadar sahih olursa olsun ona göre bu rivayetlerin hiçbir ilmî kıymeti yoktur. Şu ifadeleri bu tespitimizi destekler mahiyettedir:

“Ayeti işitip dururken Hz. Peygamber nasıl böyle bir şey söyleyebilir? Bu söz ilim ve akıl sahibi bir kişinin söyleyeceği şey değildir.”⁷

“Bu hadis bize göre sahih değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in Allah’ın kitabına muhalif bir söz söylemesi mümkün değildir. Bu rivayet batıldır, söylenmiş olması muhaldir.”⁸

“Bunu akıl kabul etmez çünkü ezan dinin aslındandır. Dinin aslından olan bir şey bu şekilde sıradan bir insanın rüyası ile Hz. Peygamber’e bildirilemez.”⁹

“Biz bu rivayetlere iltifat edecek değiliz. Zira akıl deliline göre bunların Hz. Peygamber’e nispet edilmesi sahih değildir.”¹⁰

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Yahyâ b. Hüseyin, mantık zeminine oturmadığını düşündüğü rivayetlerin Hz. Peygamber’e ait olamayacağını savunarak eleştirel aklı kullanmaktadır. Dolayısıyla eleştirel aklın öncelendiği bu ifadeler 3. Asır Zeydî düşüncesinin hadisleri değerlendirme konusundaki genel yaklaşımını ifade etmektedir. Fakat bu özelliğin zaman içerisinde değişime uğramadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Kadir Demirci de *Şafii'nin Zeydî Hadis Anlayışına Etkisi* başlıklı makalesinde bu tespiti yapmaktadır.¹¹ Bu

⁶ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-barâm*, 1/204; Kadir Demirci, “Hicri III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 16.

⁷ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-barâm* (Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2016), 1/205.

⁸ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-barâm*, 1/397.

⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-barâm*, 1/69.

¹⁰ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-barâm*, 1/95.

¹¹ Kadir Demirci, “Şafii'nin Zeydî Hadis Anlayışına Etkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 14/44 (2010), 213-226.

değişimin başlangıcını tespit etmek ayrı bir çalışmayı gerektirse de 6. Asırda yaşamış olan Zeydî muhaddis ve fakih Ahmed b. Süleyman'da (ö.566/911) değişimin örneklerine rastlamak mümkün gözükmektedir. Ahmed b. Süleyman, ilmî kimliğinin yanında Yahyâ b. Hüseyin'den sonra kaybedilmiş olan Zeydî hâkimiyeti Yemen'de yeniden tesis etmesi sebebiyle siyasî anlamda da önemli bir otorite olarak gözükmektedir. Bu özellikleri ile İmam Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman olarak tanınmaktadır. Fıkıh, hadis, kelam ve edebiyata dair on beş eseri arasında *Usulü'l-ahkâm el-cami' li mesail'l-belâl ve'l-barâm* adlı kitabı en önemli yeri teşkil etmektedir.¹² Ahmed b. Süleyman, eserini yazmadaki amacını Yahyâ b. Hüseyin'in tesis etmiş olduğu Hâdeviyye fikhının görüşlerini temellendiren *Kitâbü'l-müntehab* ve *el-Ahkâm* adlı eserlerin dayanmış olduğu ahkâm hadislerini tespit etmek olarak belirtmektedir. Bunun yanında Hâdeviyye düşüncesine muhalif olanların delillerini, deliller arasındaki ihtilaf sebeplerini ve bunların yorumlarını ortaya koymak eserin diğer amaçları arasında zikredilmiştir.¹³ *Usulü'l-ahkâm*'ın yazılış amacını bu şekilde belirtmesine rağmen Ahmed b. Süleyman'ın ahkâm hadislerine yaklaşım tarzının Yahyâ b. Hüseyin'in tarzı ile benzeşmediği görülmektedir. Yahyâ b. Hüseyin'in kendi görüşlerine muhalif olan rivayetleri ağırlıklı olarak Kur'an'a arz ve akıl ekseninde değerlendirerek keskin bir dille reddetme ve hiçbir kıymetinin olmadığını ifade etme yaklaşımına karşı Ahmed b. Süleyman daha farklı bir tavır sergilemektedir. Onun ihtilaflı rivayetler karşısındaki tavrı genellikle bu rivayetlerin sahih olmadığını değil yanlış veya farklı anlaşıldığını ortaya koymak, bunun neticesinde ihtilaflı olan hadislerin arasını cem' ve te'lif etmek şeklinde tezahür etmektedir. Bu metodu ile Ahmed b. Süleyman'ın ilk dönem Zeydî geleneği olan Kur'an ve akıl eksenli hadis yorumlarını tamamen terk etmiş değildir. Fakat cem' ve te'lif yöntemini kendisinden önceki döneme nazaran daha fazla kullanması, Yahyâ b. Hüseyin'in Kur'an'a muhalif gördüğü rivayetleri aynı şekilde değerlendirmemesi, onun Ehl-i hadis eksenine meylettği düşüncesini akıllara getirmektedir. Makalemizde bu yaklaşıma ışık tutacak ipuçlarını serdetmeyi amaçladık. Bunu yaparken Yahyâ b. Hüseyin'in görüşlerini temellendiren *Kitâbü'l-müntehab* ve *el-Ahkâm* adlı eserleri ile Ahmed b. Süleyman'ın ahkâm hadislerini derlediği *Usulü'l-ahkâm* adlı

¹² Geniş bilgi için bk. Semih Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (ö. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 57-103.

¹³ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm fi'l-balâli ve'l-barâm* (Amman: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sikafiyye, ts.), Müellifin mukaddimesi, 1/41-42.

eserlerini ölçü olarak biri 3. Asır diğeri 6. Asırda yaşamış olan Zeydî düşüncenin iki önemli ilim adamı arasında bir karşılaştırma yapmaya çalıştık. Bu karşılaştırma neticesinde bazen bir konuda farklı hükümler ileri sürdüklerini bazen de hadisi farklı anlamakla birlikte aynı hükümde buluştuklarını gözlemledik. Bu sebeple konuyu Yahyâ b. Hüseyin ile Ahmed b. Süleyman'ın tamamen farklı hükümleri ve aynı hükme ulaşmakla birlikte farklı yorumları şeklinde iki ana başlık altında ele aldık.

1. Farklı Hükümleri

1.1. Ezan Lafızlarının Belirlenmesi

Yahyâ b. Hüseyin, ezanın İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'e melek vasıtası ile öğretildiği görüşündedir. Ona göre Ensar'dan bir şahsın ezan sözlerini rüyasında görmesi ve daha sonra Hz. Peygamber'in onu Bilal'e (r.a.) okutması ancak cahillerin söyleyebileceği türden bir haberdur. Bunu akıl kabul etmez çünkü ezan dinin aslındandır. Dinin aslından olan bir şey bu şekilde sıradan bir insanın rüyası ile Hz. Peygamber'e bildirilemez.¹⁴ Bu düşüncemizin delili ise şu ayetlerdir:

“Siz namaza çağırduğunuz vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar.”¹⁵

“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun.”¹⁶

Ahmed b. Süleyman'ın *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinde Namaz bölümünün ezan babına:

“Abdullah b. Zeyd el-Ensari rüyasında ezanı gördü ve Hz. Peygamber Bilal'e emretti, Bilal ezanı okudu Abdullah da kameti getirdi.”¹⁷ rivayeti ile başlaması dikkat çekicidir. Ahmed b. Süleyman bu şekilde Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'den farklı olarak ezanın tespiti ile ilgili olarak gelen rivayetleri kabul ettiğini göstermektedir. Buna göre Ahmed b. Süleyman, Yahyâ b. Hüseyin'den farklı olarak dinin aslından olan ezan

¹⁴ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 69.

¹⁵ el-Mâide 5/58.

¹⁶ Cuma 62/9; Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü'l-müntehab*, 29-30.

¹⁷ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Salât”, 28; Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/142.

lafızlarının rüya yolu ile bir sahabiye bildirilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu durumu akıl dışı bir şey olarak yorumlamamaktadır.

1.2. Sehiv Secdesinin Yapılma Sebebi

Yahyâ b. Hüseyin'e göre sehiv secdesi sadece namaz esnasında oturmak gerekirken kalkılması, kalkmak gerekirken oturulması, rükû yapılması gerekirken secde edilmesi secde edilmesi gereken yerde rükûa gidilmesi, tesbih yerine kıraat-kıraat yerine tesbih yapılması durumlarında gereklidir. Diğer durumlarda ise gerek yoktur. Bu hükmünün ardından Yahyâ b. Hüseyin şunları söyler:

“Namaz esnasında yerinde selam vermeyen kişi hakkında Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakledilir: ‘Hz. Peygamber insanlara sabah namazı kıldırdı ve birinci rekâtın sonunda selam verdi ve döndü. Bunun üzerine Zü’ş-Şimaleyn denilen bir zat ayağa kalkarak: ‘Ya Resulallah unuttunuz mu yoksa namaz mı kısaltıldı?’ diye sorunca Hz. Peygamber: ‘Ne kastediyorsun?’ dedi. Zü’ş-Şimaleyn durumu anlatınca Hz. Peygamber saflar arasında dolaşarak ‘Doğru mu söylüyor ben bir rekât mı kıldırdım?’ diye sordu. Oradakiler ‘Evet bir rekât kıldırdın ya Resulallah.’ cevabını verdi. Hz. Peygamber geri geldi ve cemaate bir rekât daha kıldırdı. Sonra sehiv secdesi olarak iki secde yaptı ve selam verdi.’¹⁸

Selam verdikten sonra namaza devam konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen bu rivayetin sıhhatinin ne olduğunu bilmiyorum. Bununla birlikte bunun sahih olduğunu düşünmüyorum. Bana göre selam verme vaktinde selam veren ve bunu herhangi bir şey konuşmadan ve kıbleden yüz çevirmeden önce hatırlayan kişinin namazı kesintiye uğramıştır. Namazına yeniden başlar ve üzerine farz olan şekilde iade eder.”¹⁹

Öncelikle Ahmed b. Süleyman, “Kim namazında şüpheye düşerse selam verdikten sonra iki secde ile sehiv secdesi yapısın.”²⁰

“Sehiv secdesi namazdaki bütün ziyade ve noksanı telafi eder.”²¹ gibi hadislerle istidlal ederek “namazda eksik ve ziyade” bağlamında Yahyâ

¹⁸ Benzer bir rivayet için bk. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1986), "Sehiv", 22.

¹⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-balâli ve'l-barâm*, 1/96.

²⁰ Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1313), 3/280.

²¹ Ebû Ya'fâ el-Mevsilî, *el-Müsned* (Dımeşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1984), 8/68.

b. Hüseyin'in sehiv secdesi yapılan yerler sınırlamasının dışına çıkmaktadır. Nitekim Yahyâ b. Hüseyin'in namaz içerisinde tilavet secdesini bile namaza ziyade olarak gördüğünü ve ziyade veya noksanlığın namazı bozacağı kanaatinde olduğunu ifade etmektedir.²² Bu durumda Ahmed b. Süleyman'ın Yahyâ b. Hüseyin'den farklı bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir.

Zü'ş-Şimaleyn hadisi konusunda ise Yahyâ b. Hüseyin, "Bu hadisin sıhhati hakkında bir şey bilmiyoruz. Bu hadisin Hz. Peygamber'den sahih olarak rivayet edilmiş olduğunu da düşünmüyorum." diyerek Zeydî düşüncenin karakteristik özelliği olan, akli önceleyen yorumlama yöntemini net ve keskin bir şekilde kullandığını görmekteyiz. Ahmed b. Süleyman, Zü'ş-Şimaleyn hadisine kitabında yer vermese de benzer bir rivayeti delil olarak kullanmaktadır. Hz. Ali'den nakledilen bu rivayet şöyledir:

"Hz. Peygamber öğle namazını bize beş rekât kıldırdı. Cemaatteki bazı kişiler: 'Ya Resulallah namaza bir şey mi eklendi?' diye sorunca Hz. Peygamber: 'Ne demek istiyorsunuz?' buyurdu. Onlar: 'Bize namazı beş rekât kıldırdınız.' dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber kibleye döndü oturur vaziyette tekbir aldı içinde kıraat veya rükû olmayan iki secde yaptı ve selam verdi."²³

Bu rivayette de safların arasında dolaşma durumu hariç Zü'ş-Şimaleyn hadisinde olan hâdiselerin yaşandığı görülmektedir. Namazdan sonra dünyalık birtakım sözlerin konuşulması ve yönün kibleden farklı bir yere çevrilmesi bu rivayette de vardır. Yahyâ b. Hüseyin, bu minvaldeki bir rivayeti kendi düşüncesine uygun olmadığı gerekçesi ile sahih kabul etmezken Ahmed b. Süleyman, delil olarak kullanmakta ve namaza ziyade veya eksiltme yapıldığında sehiv secdesi yapılarak bu ziyade/eksikliğin giderileceği sonucuna ulaşmaktadır.²⁴

1.3. İftar Vakti

Yahyâ b. Hüseyin'e göre oruçlunun iftar etme vakti tıpkı "Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü."²⁵ ayetinde olduğu gibi gece

²² Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-hâlâli ve'l-harâm*, 1/95.

²³ Abdullah b. Mesûd'dan rivayet edilmiş benzer bir hadis için bk. Ebû Dâvûd, "Rükû ve Sücûd", 48; Ahmed b. Süleyman, *Usûlü'l-Abkâm fi'l-hâlâli ve'l-harâm*, 1/181.

²⁴ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü'l-Abkâm fi'l-hâlâli ve'l-harâm*, 1/181.

²⁵ el-En'âm 6/76.

karanlığının ortalığı kapladığı, gece görünen bir yıldızın görülür olduğu vakittir. Ona göre bu durum her ihtiyat sahibinin ve Peygamberinin sünnetini bilen Müslümanın tavrı olmalıdır. Gece karanlığı çökmeden iftar edileceğine dair Hz. Peygamber'den gelen rivayetler her ne kadar bazı ilim ehli tarafından rivayet edilse de bu rivayetler doğru kabul edilemez.²⁶ Ahmed b. Süleyman ise iftar vakti konusunu teferruatlı bir şekilde ele almamakta, iftar vaktine dair sadece bir rivayet zikretmektedir. Yahyâ b. Hüseyin'in yukarıdaki izahatı karşısında Ahmed b. Süleyman'ın yorumsuz bir şekilde zikrettiği şu hadis dikkat çekicidir:

“Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre O (s.a.v.) şöyle buyurdu: (Doğu tarafını parmağı ile işaret ederek) Gece şu taraftan geldiğinde oruçlu iftar eder.”²⁷

Görüldüğü üzere bu rivayette gece karanlığının ortalığı tam bir şekilde kaplaması ve gece görünen bir yıldızın belirmesi söz konusu değildir. Bu durumda Ahmed b. Süleyman'ın Yahyâ b. Hüseyin ile aynı fikirde olmadığı ve farklı rivayetler ile istidlal ettiğini söylemek mümkündür.

1.4. Yerli Simsarların Köylü Satıcılarla Alışveriş Yapması

Yahyâ b. Hüseyin “Yerli simsarlar göçebelerin mallarını satmasın.”²⁸ mealindeki rivayet hakkında şunları söyler:

“Bu rivayetin sıhhat durumu nedir bilmiyoruz. Kadın veya alışverişi bilmeyen zayıf birisi şehre bir mal getiriyor ve şehirli onun malını satıyor. Bu durumda insanlar, aldatmaya tevessül etmediği müddetçe birbirinden faydalanmaktadır. Bu rivayetin içeriği sıhhatli değildir. Çünkü Hz. Peygamber merhametli bir insandır. (Merhametinden dolayı insanların faydasına olan bu durumu yasaklamaz.)”²⁹

Ahmed b. Süleyman da bu rivayet ile istidlal etmektedir fakat o Yahyâ b. Hüseyin'in aksine bir görüş ortaya koymaktadır. Ahmed b. Süleyman'ın bu rivayet hakkındaki yorumu ise şöyledir:

²⁶ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 1/201-202.

²⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/323; *Usûlü'l-Abkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 1/321.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sabih* (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001), “Büyü”, 71.

²⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 2/30.

“Badiyedekiler şehre gelip mallarını şehirli simsarlara ucuz bir fiyata satıyorlardı. Şehirli simsarlar ise ucuza aldıkları bu malın fiyatını artırıyorlardı. Hz. Peygamber müminlere ve zayıflara merhametinden dolayı bu davranışı yasakladı.”³⁰

Yahyâ b. Hüseyin ve Ahmed b. Süleyman’ın hadisi yorumlama perspektifleri aslında aynıdır. İkisi de Hz. Peygamber’in merhametini ölçü almaktadır. Fakat ulaştıkları sonuç ne kadar gariptir ki farklı olmuştur. Yahyâ b. Hüseyin şehirlinin badiyede yaşayan kişi için satış yapmasını faydalı görerek rivayete sahih olamaz derken Ahmed b. Süleyman badiyelinin zarara uğradığını düşünmektedir ve bu rivayeti sahih kabul edip bu satışı doğru bulmamaktadır.

2. Farklı Yorumları

2.1. Def-i Hâcet Esnasında Kible Tarafına Dönmemek

Yahyâ b. Hüseyin Hz. Peygamberin ashabını def-i hacet esnasında kible tarafına dönmekten ve sağ elle istincadan men ettiğini söyledikten sonra kibleye olan saygıdan dolayı küçük ve büyük abdest bozarken kibleye dönülmeyeceği düşüncesindedir ve bunu herhangi bir kayıt altına almamıştır.³¹ Bunun için delil olarak “Biriniz helaya gittiğinde önünü veya arkasını kible tarafına döndürmesin. Batıya veya doğu yönüne dönsün.”³² rivayetini göstermektedir. Bu rivayet hakkında ise şu yorumu yapmaktadır:

“Peki, bu rivayetin sıhhatli olduğunu nereden biliriz?” gibi bir soru gelirse deriz ki: “Kur’an da bunu doğrulamakta ve desteklemektedir. Nitekim ayet-i kerimede “Senin yüzünü gökyüzüne çevirdiğini görmekteyiz. Seni razı olacağın bir kibleye döndüreceğiz.”³³ buyrulur. Allah Tealâ bu kibleden razı olduğunu ifade ediyor ve yüceltiyorsa Müslümanların da kibleye tazim göstermesi ve helada o yöne dönmemesi gerekir.”³⁴

Bu konuda Yahyâ b. Hüseyin’in, görüşünü delillendirdiği rivayeti Kur’an’a arz yöntemi ile destekleyerek hükmünü pekiştirdiği görülmektedir. Bunun yanında farklı anlamlar ifade edebilecek rivayetleri

³⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü’l-ahkâm fi’l-halâli ve’l-harâm*, 2/21.

³¹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halâli ve’l-harâm*, 1/39.

³² Buhârî, “Vudû”, 11.

³³ el-Bakara 2/144.

³⁴ Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü’l-müntehab*, 22.

ele almamakta ve helada kıbleye dönmeme durumun istisnalarının olabileceğine değinmemektedir.

Ahmed b. Süleyman bu durumda kıble tarafına dönmeyi yasaklayan rivayetleri zikrettikten sonra konu hakkında Abdullah b. Ömer'den (r.a.) gelen:

“İnsanlar Resûlullah'ın bir hadisinden bahsediyorlar. Ben bir evin üzerindeyken Hz. Peygamber'i kerpiçlerle gizlenmiş ve kıbleye yönelmiş vaziyette def-i hacet giderirken gördüm.”³⁵ rivayetini aktarmaktadır. Bu rivayet ile kıbleye dönmeyi yasaklayan rivayetler arasında ihtilaf olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Ahmed b. Süleyman bu rivayet hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Muhtemelen def-i hâcet esnasında kıbleye yönelmeyi nehyeden hadislerin hepsi de yerleşim yerlerinin dışındaki mekânlarda gelmiştir. Çünkü açık alanların tümü ibadet mekânı olarak kullanılır. Dolayısıyla def-i hacet esnasında kıbleye dönme nehyi açık alanlarda daha şiddetlidir. Bu aynı zamanda İmam Şâfiî'nin (ö. 204/ 820) de sözüdür.”³⁶

Görüldüğü üzere Ahmed b. Süleyman kendi görüşünden farklı bir düşünce akla getirebilecek rivayetleri reddetmek yerine mekân farklılığına işaret ederek cem' etme yolunu tercih etmektedir.

2.2. İstihâze Halinde Namaz Kılınışı

Yahyâ b. Hüseyin'e göre bir kadının hayız hali geçmesine rağmen hala istihaza kanı görüyorsa normal gusül abdesti aldıktan sonra öğle namazını geciktirerek öğle ile ikindiyi cem eder. Ardından tekrar abdest alıp aynı şekilde akşam ile yatsıyı cem' ederek kılar. Hz. Peygamber'in bu sorunla gelen bir kadına öğle ile ikindiyi, akşam ile yatsıyı birinin son diğerinin ilk vaktine gelecek şekilde cem' etmesini emrettiğine dair bir rivayetin olduğunu söyler. Ona göre Hz. Peygamber merhametinden dolayı böyle bir kolaylık sağlamıştır. Şayet bu durumdaki kadın her vakit için abdest almaya güç yetirebiliyorsa bu daha faziletlidir fakat Allah kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluğu yüklemesin.³⁷ Yahyâ b. Hüseyin hayız günlerinin sayısı hakkında ise bunun kadınların kendi gözlemine bırakılması gerektiğini söyler. Ona göre bir kadın zaten hayız gününün ne

³⁵ Bu manadaki bir rivayet için bk. Buhârî, “Vudû”, 14.

³⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 1/22-23.

³⁷ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 62-63.

kadar olduğunu tecrübe etmiştir ve kaç gün sürdüğünü bilir. O gün sayısını aştığında artık istihaza kanı olduğuna hükmeder. Ama bu günler de on günü aşamaz. Nitekim Hz. Peygamber Fatıma bint Ebî Hubeyş'e hayız günlerinde oturmasını (namaz ve orucu bırakmasını) emretmiş ve ona herhangi bir vakit sınırlaması yapmamıştır.³⁸ Bu konuda kıyas yapmak mümkün değildir. Kendi görüşünü söylemek de oldukça tehlikeli bir durumdur.³⁹

Ahmed b. Süleyman, “Hayız sonrasında da kan gören kadın hayız günlerinde namazını bırakır. Sonra gusleder ve her namaz için abdest alır, namazını kılar ve orucunu tutar.”⁴⁰ hadisi ile istidlâl ederek istihaze kanı gören kadının adet sonrası sadece bir kere gusledeceğine ve her namazı için abdest almasının gerektiğine hükmeder. O ayrıca istihaze kanı gören kadının her namaz için gusül alması gerektiği görüşünü de ele alır. Bu görüşte olanlar Hz. Aişe'den gelen şu rivayeti delil olarak kullanmaktadır:

“Ümmü Habîbe bint Cahş, Abdurrahman b. Avf'ın nikâhında iken istihaze kanı gördü ve temizlenemedi. Durumunu Hz. Peygamber'e anlattı Hz. Peygamber:

‘Bu hayız değildir. Şeytanın rahime vurduğu tekme neticesinde olan bir durumdur. Hayız günlerini araştır. Bu günlerde namazı bırak. Bundan sonraki günlerde her namaz için abdest alırsın ve namazını kılarırsın.’ buyurdu.”⁴¹

Ahmed b. Süleyman, bu hadisi yorumlarken cevabı/hükmü problem yaşayan muhatabın özel durumuna hamlederek şunları söyler:

“Biz bu haberleri iki yönde tevil ederiz. Birincisi bu rivayetler mensuh olabilir. İkincisi ise Hz. Peygamber muhtemelen bu açıklamayı hayız konusunda normal durumu bilmeyen ve bunun yanında sayı saymayı da bilmeyen, sonuçta da problem yaşayan muhatablarına yapmıştı. Böylece her namaz vakti, hayzın bitip temizliğin başladığı vakit olarak takdir edilmiş oldu. Bu görüş bizce doğruya en yakın olanıdır.”⁴²

³⁸ Bk. Buhârî, “Vudû”, 68.

³⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 64.

⁴⁰ Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1395/1975), “Tahâret”, 92.

⁴¹ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/100.

⁴² Ahmed b. Süleyman, *Usûlü'l-ahkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 1/106.

Görüldüğü gibi Ahmed b. Süleyman, istihaze kanı gören kadının namazlarını cem ederek kılmasına dair bir hüküm belirtmemektedir. Bu konuda Yahyâ b. Hüseyin ile değil Tahâvî'nin (ö. 321/933) görüşü⁴³ ile örtüşen bir sonuca ulaştığı dikkatleri çekmektedir.

2.3. Deve Ağılında Namaz Kılmak

Yahyâ b. Hüseyin'e göre deve veya koyun ağıllarında namaz kılmakta bir beis yoktur. Şayet namaza mani olacak bir necaset yoksa buralarda namaz kılınabilir. Bunun aksini düşünenlerin delil olarak kullandıkları "Hz. Peygamber deve ağıllarında namaz kılmamızı nehyetti."⁴⁴ rivayeti hakkında Yahyâ b. Hüseyin "Bize göre bu rivayet sahih değildir." demektedir. Bu noktada onu hadisin sıhhatli olmadığı düşüncesine sevk eden durumu şu şekilde açıklamaktadır:

"İnsanlar deve idrarının ve pisliğinin elbiseye bulaşmasının necis olmadığı konusunda hemfikirdir. Hal böyle olunca develerin kanları veya irinleri bulunmadığı müddetçe neden deve ağılı pis kabul edilsin ki? Elbiseye bulaştığında necis yapmayan deve idrarı ve dışkısı yeri nasıl necis yapabilir? Aynı zamanda bu insanlar güneş ışınlarının yerdeki necaseti giderdiğini de iddia ederler. Fakat yine onlara göre güneş ışınları elbisedeki necaseti temizlemez. Üzerine deve idrarı bulaşmış elbise ile namaz kılmak caiz iken deve ağılında namaz kılmaya engel olan şey nedir? Bu durumda onların yapmış olduğu kıyas fasittir. Sözleri ne hakka ne de insafa uymaz. Böyle olunca bu rivayetten söz etmek ve bu rivayeti Hz. Peygamber'e izafe etmek uygun değildir."⁴⁵

Ahmed b. Süleyman da Yahyâ b. Hüseyin gibi deve ağıllarında namaz kılınabileceği düşüncesindedir. Bu konuda o da farklı düşüncede olanların delil olarak kullandıkları yukarıda zikrettiğimiz rivayeti verir; fakat 'sahih değildir' şeklinde hadisin ilmî bir değeri olmadığını söylemek yerine hadisi yorumlayarak cem' ve te'lif⁴⁶ yoluna gider:

⁴³ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/100-101.

⁴⁴ Nesâî, "Mesâcid", 40.

⁴⁵ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*, 1/99, 100.

⁴⁶ Deve ağıllarında namaz kılınmayacağını düşünenler hakkında Ahmed b. Süleyman şunu söyler: "Muhaliplerimiz, 'Hz. Peygamber, deve ağılında namaz kılmaktan nehyetti.' şeklindeki rivayetlerle istidlal ediyorlar." Ahmed b. Süleyman, *Usûli'l-Abkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*, 1/141. Bu anlamdaki rivayetlerden biri şöyledir: "Hz. Peygamber deve ağıllarında namaz kılmamızı nehyetti." Nesâî, "Mesâcid", 41.

“Bu hadisteki nehiy deveye mahsus bir nehiy değildir. Bu nehiyin iki sebebi vardır. Birincisi deve ile ilgilenenler bilirler ki develer terslerini ve idrarlarını buldukları ağillara yaptıklarından bu mekânlar pistir. İkincisi deve mizaç itibarı ile huysuz ve öfkeli bir hayvandır. Namaz esnasında onlardan gelecek bir zarardan emin olamazsınız.”⁴⁷

Görüldüğü gibi Yahyâ b. Hüseyin yorumları neticesinde rivayeti sıhhat bakımından reddederken Ahmed b. Süleyman te’vil etmeyi ve cem’ ve te’lif yöntemini kullanmayı tercih etmektedir. Zeydî düşüncenin mümeyyiz vasfı olan bu tavır Ahmed b. Süleyman’da değişime uğramış gözükmektedir.

2.4. Yolculukta Oruç Tutmak

Yahyâ b. Hüseyin’e yolculukta oruç tutma konusu sorulduğunda:

“Bize göre yolculukta oruç tutmak, tutmamaktan daha faziletlidir. Şayet Hz. Peygamber ‘Yolculukta oruç tutmak iyi bir davranış değildir.’⁴⁸ buyurdu şeklinde bir itiraz gelirse bu rivayet şayet sahih ise farz olan ramazan orucu için değil nafile oruçlar için vârid olmuştur deriz. ‘Şayet bilerseniz oruç tutmak sizin için daha hayırlıdır.’⁴⁹ ayetini işitip dururken Hz. Peygamber nasıl böyle bir şey söyleyebilir? Bu söz ilim ve akıl sahibi bir kişinin söyleyeceği şey değildir.” şeklinde cevap verir.⁵⁰

Ahmed b. Süleyman ise yukarıdaki rivayeti şu şekilde aktarır:

“Hz. Peygamber bir yolculuk esnasında bazı adamların kendisine gölge yaptığı bir adam gördü ve ‘Bu hal nedir?’ diye sordu. Oradakiler: ‘Bu oruçlu ya Resulallah.’ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Yolculukta oruç tutmak iyi bir davranış değildir.’⁵¹ buyurdu.

Ardından Ahmed b. Süleyman bu hadis hakkında şu analizi yapar:

“Bazıları bu hadis ve ‘Hz. Peygamber yolculuk esnasında iftar etmişken oruç tutan bir grup gördü ve ‘bunlar asilerdir’ buyurdu.”⁵², ‘Allah

⁴⁷ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü’l-ahkâm fi’l-halâli ve’l-harâm*, 1/142.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, “Savm”, 43.

⁴⁹ el-Bakara 2/183.

⁵⁰ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halâli ve’l-harâm*, 1/205.

⁵¹ Ebu’l-Huseyin Müslim b. Haccac Kuşeyrî, *Sahibu Müslim* (b.y.: Dâru İhya-i Kütübi’l-Arabiyye, 1955), “Siyâm”, 15.

⁵² Müslim, “Siyâm”, 15.

Teâlâ yolculukta ümmetinden orucu ve namazın yarısını kaldırdı.⁵³ rivayetleri ile istidlal ederek yolculukta oruç tutmanın caiz olmadığını söylüyor. Bize göre bu hadislerin manası yolculuk esnasında oruç tutmak bedene zarar verecekse veya namaz gibi terkine ruhsat olmayan bir farza mani olacaksa yolculukta oruç tutulmaz şeklinde anlaşılır.⁵⁴

Bu analizlerden Yahyâ b. Hüseyin ile Ahmed b. Süleyman'ın "Yolculukta oruç tutmak iyi bir davranış değildir." rivayetini farklı şekilde yorumladıkları anlaşılmalıdır. Yahyâ b. Hüseyin'de ilk göze çarpan bu ruhsatın tatavvu niteliğindeki oruçları kapsadığını söyledikten sonra kullandığı "Şayet bilerseniz oruç tutmak sizin için daha hayırlıdır." ayetini işitip dururken Hz. Peygamber nasıl böyle bir şey söyleyebilir? Bu söz ilim ve akıl sahibi bir kişinin söyleyeceği şey değildir." şeklindeki daha keskin ifadelerdir. Oysaki Ahmed b. Süleyman yolculuk esnasında oruç tutmama ruhsatını nafile oruç ile sınırlandırmamaktadır. Farz da olsa nafile de olsa sefere çıkan kişi bu ruhsatı kullanmakta serbesttir. Ayrıca bu rivayeti Bakara suresi 183. âyet ile ilişkilendirmemektedir. Onun asıl itiraz ettiği şey "yolculukta oruç tutmak caiz değildir" görüşüdür. Bu görüştekilerin istidlal ettiği rivayetleri de bedene zarar verme ya da telafisi olmayan bir farza engel olma durumu ile tevîl etmektedir. Bu yaklaşımı ile Zeydiyye'nin genel karakteri olan Kur'an'a arz ve akli öncelemediği bunun yerine cem ve te'lif yolunu tercih ettiği görülmektedir.

2.5. Süt Emme Haramlığı

Yahyâ b. Hüseyin süt haramlığının gerçekleşmesi konusunda az veya çok emme arasında fark görmez. Emme az veya çok, bir veya iki defa da olsa haramlık vuku bulur. Yine bu konuda emme (الرَّضْعَةُ) ve soğurma (المصُّ) arasında fark yoktur. İkisi de haramlığa sebeptir. Hz. Ali'den de bu şekilde rivayet edilmiştir. Yahyâ b. Hüseyin "Bir veya iki soğurma haram kılmaz."⁵⁵ şeklindeki rivayet hakkında şu yorumu yapar:

"İbnü'z-Zübeyr'den rivayet edilen bu hadis bize göre sahih değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in Allah'ın kitabına muhalif bir söz söylemesi mümkün değildir. Bu rivayet batıldır, söylenmiş olması muhaldir."⁵⁶

⁵³ Tirmîzî, "Savm", 21.

⁵⁴ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü'l-ahkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*, 1/308.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 11; Müslim, "Radâ", 5.

⁵⁶ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*, 1/397.

Bu rivayet, Yahyâ b. Hüseyin'in Kur'an ile uyuşmadığını düşündüğü bir rivayettir ve Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemesi mümkün değildir, dolayısı ile ona göre bu rivayet sahih olamaz batıldır.

Ahmed b. Süleyman da Yahyâ b. Hüseyin gibi süt emmenin miktarının önemli olmadığını azının da çoğunun da haramlığa sebep olduğu kanaatini belirtir. Bu konuda istidlal ettiği rivayet ise Hz. Ali'nin "Bir emme yüz emme ile aynıdır."⁵⁷ sözüdür.⁵⁸ Fakat "Bir veya iki soğurma haram kılmaz." şeklindeki rivayeti yorumlama şekli Yahyâ b. Hüseyin ile uyuşmamaktadır. O, bu rivayeti batıl olarak nitelemek ve reddetmek yerine rivayetlerin arasını cem' ederek şu şekilde yorumlamayı tercih etmektedir:

"Bir emme veya iki emme haram kılmaz. Bir soğurma veya iki soğurma haram kılmaz." şeklindeki haberler ile İmam Şâfi' istidlal etmektedir. İmam Şâfi' bu rivayetin hitabından hareketle en az üç emmenin ve soğurmanın haramlığa yol açacağı düşüncesindedir. Gerçekte onunla herhangi bir ihtilafımız yoktur. Bizce de soğurma başlı başına haramlık sebebi değildir. Haramlığa sebep olan şey sütün bebeğe ulaşmasıdır. Değilse bebeğin memeyi soğurması tek başına bir şey ifade etmez. Muhtemelen Hz. Peygamber'e süt gelip gelmediği bilinmeyen bir memenin soğurulması sorulunca Hz. Peygamber 'haram kılmaz' cevabını vermiş olmalıdır."⁵⁹

Yahyâ b. Hüseyin ile Ahmed b. Süleyman'ın rivayete yaklaşımı görüldüğü gibi çok farklıdır. Yahyâ b. Hüseyin Kur'an'a uymadığını düşündüğü rivayeti direkt reddederken Ahmed b. Süleyman sıhhati konusunda bir eleştiri yapmamaktadır ve rivayeti durum farklılığına hamlederek cem' ve te'lif yöntemi ile yorumlamayı tercih etmektedir.

Yahyâ b. Hüseyin, Sâlim'i evlat edinen Sehle'nin Hz. Peygamber'e Sâlim'in onun yanına girip çıkmasındaki sakıncayı dile getirdiğinde Hz. Peygamber'in "Sâlim'i on defa emzir. Önceki gibi yine yanına girip çıksın." şeklindeki rivayet için de peşinen "Bu bize göre sahih değildir. Hiçbir ilmi değeri yoktur." demektedir ve rivayeti reddetmektedir. Red sebebi olarak da Hz. Ali'den gelen şu rivayeti aktarmaktadır:

⁵⁷ Bu rivayete kaynaklarda rastlayamadık.

⁵⁸ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü'l-ahkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 1/553.

⁵⁹ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü'l-ahkâm fi'l-balâli ve'l-harâm*, 1/558.

Bir adam Hz. Ali'ye gelerek:

“Ey mü'minlerin emîri, eşimden bir erkek çocuğum oldu ve bir cariyem var ve ona çok düşkünüm. Eşim bu cariyeyi kıskandı ve ona yaklaşmamak konusunda benden söz aldı. Fakat dayanamadım ve cariyeme yaklaştım. Bunun üzerine karım: ‘Ben o cariyeyi emzirdim.’ dedi. Bu durumda ne olur? diye sordu. Hz. Ali şöyle cevap verdi:

‘Git cariyenden istediğin gibi faydalan. Eşine de terbiye ver onu kıskanmasın. Süt emmeyi bırakan bir kişinin daha sonra emzirilmesi ile süt haramlığı olmaz.’”⁶⁰

Ahmed b. Süleyman ise bu rivayetin değerlendirmesinde “Bunun Sehle'ye mahsus bir hüküm olduğu söylenmektedir.” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁶¹ Böylece o, Yahyâ b. Hüseyin gibi rivayetin sahih olmadığı görüşünde olmadığını farklı bir yorumlamayı tercih ettiğini ifade etmiş olmaktadır.

2.6. Anne Karnındaki Kuzunun Tezkiyesi

Yahyâ b. Hüseyin, “Kuzulu hayvanın kesilerek temizlenmesi karnındaki ceninin de temizlenmesidir.”⁶² hadisi hakkında:

“Bu rivayet bize göre sahih değildir. Bizim kriterlerimize uymamaktadır bu sebeple dikkate almayız. Çünkü bir hayvanın kesilmesi ancak kesilen hayvanı temiz kılar. Karnındaki dışarı çıkarıldıktan sonra ancak kesilerek temiz olabilir. Bir can iki can kabul edilemeyeceği gibi bir temizlik iki şeyi temiz kılmaz. Ölen bir annenin karnındaki kuzunun canlı kalması ve canlı olarak çıkması mümkündür. Bu sebeple onun tezkiyesi de tıpkı annesinininki gibi olmalıdır. İnsanda da durum böyledir. Vefat eden bir anneden doğan çocuğun miras hakkı ve cenaze namazının kılınması hükümleri doğar. Hz. Peygamber'den rivayet edilen her haber sahih veya doğru olmayabilir.” demektedir.⁶³

Ahmed b. Süleyman da ceninin tezkiyesi hakkında Yahyâ b. Hüseyin gibi düşünmektedir. Ona göre de ananın tezkiyesi cenini tezkiye etmez. Fakat “Kuzulu hayvanın kesilerek temizlenmesi karnındaki ceninin de temizlenmesidir.” rivayeti hakkındaki yorumu Yahyâ b. Hüseyin'in

⁶⁰ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*, 1/398, *Kitâbü'l-müntehab*, 137.

⁶¹ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü'l-abkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*, 1/554.

⁶² Ebû Dâvûd, “Dahâyâ”, 18.

⁶³ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Abkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*, 2/286.

yorumu ile örtüşmemektedir. Öncelikle o bu rivayetin sahih olmadığı kanaatinde gözükmemektedir. Hadis hakkındaki şu yorumlarından bu sonuca varmamız mümkündür:

“Bu rivayetteki murad muhtemelen أن ذكاته كذكاة أمه ‘Ceninın tezkiyesi tıpkı anasının tezkiyesi gibi (boğazlanmak sureti ile dir).’ olmalıdır. Ayeti kerimede ⁶⁴ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ buyurulmaktadır ve bu ayet ‘Cennetin arzı göklerin ve yerin arzı gibidir.’ şeklinde anlaşılır. Nitekim diğer bir ayette uyurularak bu mana ⁶⁵ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ vurgulanmıştır.”⁶⁶

Görüldüğü üzere Ahmed b. Süleyman, rivayet hakkında Yahyâ b. Hüseyin’in hadisin sıhhatini reddeden yaklaşımından farklı olarak te’vil etme yolunu tercih etmektedir.

2.7. Sehiş Secdesinin Yapılış Zamanı

Yahyâ b. Hüseyin’e göre sehiş secdesi son oturuşta selam verdikten sonra yapılır. Selam vermeden sehiş secdesi yapmak doğru değildir. Selam vermeden sehiş secdesi yapıldığına dair rivayetler sahih değildir. Akıl bunu kabul etmez. Zira namazın başlangıcı iftitah tekbiri, sonu da selamdır. Dolayısı ile selamdan önce yapılan şey namaza ziyadedir. Namaza bir şey ziyade edilirse o namaz batıl olur.⁶⁷

Sehiş secdesinin selamdan önce olduğuna dair rivayet Muaviye b. Ebî Süfyan’dan rivayet edilmiştir. Bu rivayet şöyledir:

“Ebû Süfyan cemaate namaz kıldırırken oturması gereken yerde kalktı. Namazın sonunda selam vermeden önce iki secde yaptı ve ‘Hz. Peygamber’i bu şekilde yaparken gördüm.’ dedi.”⁶⁸

Ahmed b. Süleyman bu haberin sahih olmama sebebini Muaviye’nin adaletinin kendilerine göre sâkıt olmasına dayandığı gibi “şayet sahihse” diyerek ayrıca şu te’vili de yapmaktadır:

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/133.

⁶⁵ el-Hâdîd 57/21.

⁶⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü’l-ahkâm fi’l-halâli ve’l-harâm*, 2/354.

⁶⁷ Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü’l-müntehab*, 42.

⁶⁸ et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/439.

“Bu hadisteki mana namazın selamından önce değil sehv secdesinin selamından önce olmalıdır.”⁶⁹

Her ne kadar bu yorum zorlama olarak gözüke de Ahmed b. Süleyman, rivayetin sahih olma ihtimalini göz ardı etmeden te’vil ile cem’ ve te’lif yöntemini kullanmaktadır. Bu şekilde hadisi yorumlama konusunda Yahyâ b. Hüseyin’den farklı bir yol takip etmektedir.

Sonuç

Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Zeydî düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Zeydiyye’nin temel ilkelerini belirlemekle birlikte hadislerin değerlendirilmesi konusunda akli öncelemeye yönelik tavrını etkili bir şekilde kullanması dikkatleri üzerine çekmektedir. Onun hadisin sübutunu senedden daha ziyade hadisin muhtevasında aradığını söylemek doğru olacaktır. Bu anlamda kendi düşüncesine ters düşen rivayetler konusunda “Batıldır, Hz. Peygamber adına uydurulmuştur, akıl delili bunu asla sahih kabul etmez.” gibi ifadeleri gayet rahat bir şekilde kullanabilmektedir. Fakat bu rahatlığın onu kimi zaman objektiflikten çok uzaklaştırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin ezan lafızlarının belirlenmesi konusunda herhangi bir mesned belirtmeksizin “İsrâ gecesinde Hz. Peygamber’e melek vasıtası ile öğretilmiştir.” diyebilmekte ardından da konu ile ilgili rivayetle istidlal edenleri akılsızlıkla itham edebilmektedir. Yine namaz içerisinde tilavet secdesi yapılması ile ilgili rivayetler hakkında Yahyâ b. Hüseyin’in “Zira akıl deliline göre bunların Hz. Peygamber’e nisbet edilmesi sahih değildir.” şeklinde bir ön kabulüne şahit olmaktayız. Fakat konu ile ilgili Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd rivayetlerini ele aldığımızda bunların peşinen reddedilecek nitelikte hadisler olmadığını söylemek daha insafli bir yaklaşım olarak gözükmüyor. Dolayısı ile Yahyâ b. Hüseyin’in reddedici yaklaşımını aceleci bir tavır olarak yorumlamamız mümkündür. Bunun yanında yaklaşık iki asır sonra yaşamış olan Ahmed b. Süleyman’ın rivayetlere yaklaşımının daha sağlam zemine oturduğu ve daha ilmî olduğu sonucuna varmamız mümkündür. Bunun sebebi bu iki asırlık süreç içerisinde hadis ilminde alınan mesafenin ileri seviyeye ulaşması, kaynak eserlere ulaşma imkânının daha çok artması olmalıdır.

İki ilim adamının hadisleri değerlendirme prensiplerine baktığımızda Yahyâ b. Hüseyin’in Kur’an’a ve akla arz yöntemini etkili bir

⁶⁹ Ahmed b. Süleyman, *Usûlü’l-ahkâm fi’l-balâli ve’l-barâm*, 1/183.

şekilde kullandığını ve kendi görüşü ile ihtilafı gördüğü hadisleri reddettiğini görmekteyiz. Buna karşı Ahmed b. Süleyman'ın ise cem' ve te'lif yöntemini tercih ederek ihtilafı hadislerin arasını bulmayı öncelendiği sonucuna ulaşmaktayız. Ahmed b. Süleyman'daki bu yaklaşım onun hadis değerlendirmelerinde ilk dönem Zeydî ulemasının yönteminden uzaklaşıp Ehl-i hadise doğru bir eksen kayması yaşadığı düşüncesini akla getirmektedir. Bu yaklaşmanın Ahmed b. Süleyman ile başladığını söylemek mümkün görünmese de belirgin bir hale geldiğini söyleyebiliriz. Zeydî hadis yorumu literatüründe Ahmed b. Süleyman öncesi eserler ele alındığında bu değişikliğin başlangıç dönemi hakkında daha somut bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1313/1895.
- Ahmed b. Süleyman. *Usûlü'l-ahkâm fi'l-balâli ve'l-barâm*. 2 Cilt. Amman: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sikafiyye, ts.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sabîh*. b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.
- Demirci, Kadir. "Hicrî III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 11-28.
- Demirci, Kadir. "Şafî'nin Zeydî Hadis Anlayışına Etkisi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 14/44 (2010), 213-226.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- el-Hasenî, Ebu'l-Abbas. *el-Mesâbîh*. Sâde: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sikâfiyye, 2002.
- Köse, Saffet. "Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/17-18. (İstanbul: TDV Yayınları, 1418/1997).
- Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/313-316. (İstanbul: TDV Yayınları, 1434/2013).
- Kuşeyrî, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac. *Sabîhu Müslim*. b.y.: Dâru İhya-i Kütübü'l-Arabiyye, 1955.
- el-Mevsîlî, Ebû Ya'lâ. *el-Müsned*. Dımeşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1984.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1986.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- et-Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmîzî*. Mısır: Şeriketü Mektebetü Ve Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1975.
- Yahyâ b. Hüseyin. *el-Ahkâm fi'l-balâli ve'l-barâm*. Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2016.
- Yahyâ b. Hüseyin. *Kitâbü'l-müntehab*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yolaçan, Semih. *Usulü'l-Abkâm Eseri Bağlamında Zeydî Mubaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Abkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 225-246.

HİCRÎ DÖRDÜNCÜ ASIRDA SEMERKANT'TA YAŞAYAN FAKİHLER VE FIKİH İLMİNE HİZMETLERİ*

Ahmet ÖZDEMİR**

ÖZ

Mâverâünnehir bölgesinin şehirlerinden biri olan Semerkant, İslam ilimleri için kıymetli âlimlerin yetiştiği ve eserlerin yazıldığı bir bölge olarak önemini korumuştur. Bu çalışmada, hicrî dördüncü asırda Semerkant'ta yetişmiş fakihlerin hayatları, fıkıh eserleri, hocaları, öğrencileri ve bölgenin fıkıh mirasına katkısı ele alınmaktadır. Hicrî dördüncü asırda Semerkant'ta fıkıh ilmine hizmet eden fakihlerin tespitinde Semerkant şehrinde doğmuş olanların yanında, başka şehirde doğmuş olmakla birlikte hayatının bir döneminde Semerkant'ta bulunmuş fakihlere de yer verilmiştir. Araştırma konusu dördüncü asırla sınırlandırıldığından doğum tarihi dördüncü yüzyılın sonunda olup hayatının büyük kısmını beşinci yüzyılda yaşayan fakihlere makalede yer verilmemiştir. Makalede, Semerkant şehrinin yönetim şekli, yaşantı tarzı, ilim ve kültür hayatı hakkında bilgiler verildikten sonra bu asırda yaşadığı tespit edilebilen fakihlerin hayatı ele alınmıştır. Değerlendirme ve sonuç başlığında ise Semerkant'ta mevcut olan fıkıh mezhepleri, bölgedeki fakihlerin yaptıkları hizmetler, eserleri ve etkileriyle öne çıkan fakihler ve Semerkant'ın fıkıh ilmi açısından İslam dünyasındaki konumu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hicrî Dördüncü Asır, Semerkant, Fakih, Hanefi Mezhebi.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Bu makale, "Hicrî Dördüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişmesindeki Yeri" Uluslararası Sempozyumunda sözlü olarak sunulan fakat tam metin olarak yayımlanmayan "Hicrî Dördüncü Asırda Semerkant'ta Yaşayan Fakihler ve Fıkıh İlmine Hizmetleri" adlı tebliğ metni geliştirilerek üretilmiştir.

** Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye, aozdemir@kastamonu.edu.tr.
orcid.org/0000-0002-5273-1601.

Makalenin Gönderilme Tarihi : 23.10.2023

Makalenin Kabul Tarihi : 02.05.2024

ISLAMIC JURISTS LIVING IN SAMARKANT IN THE FOURTH
CENTURY HIJRI AND THEIR SERVICES TO FIQH

ABSTRACT

Samarkand, one of the cities of the Mâverâünnehir region, has maintained its importance as a region where valuable scholars were trained and works were written for Islamic sciences. In this study, the lives of the jurists who grew up in Samarkand in the fourth century of Hijri, their works of fiqh, their teachers, students and their contribution to the region's fiqh heritage are discussed. In the determination of the jurists who served the science of fiqh in Samarkand in the fourth century Hijri, besides those who were born in the city of Samarkand, the jurists who were born in another city but were in Samarkand. Since the subject of the study is limited to the fourth century, the jurists who were born at the end of the fourth century and lived most of their lives in the fifth century are not included in the study. In this article, after giving information about the administration, lifestyle, scientific and cultural life of Samarkand city, the life of the jurists who could be identified to have lived in this century is discussed. In the evaluation and conclusion heading, the fiqh sects present in Samarkand, the services of the jurists in the region, the prominent jurists with their works and influences, and the position of Samarkand in the Islamic world in terms of the science of fiqh are evaluated.

Keywords: Fiqh, Hijri Fourth Century, Samarkand, Faqih, Hanafi Sect.

Giriş

Hicrî dördüncü asırda Orta Asya'daki önemli ilim merkezlerinden birisi olan Semerkant şehri,¹ bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin güney kesiminde, Zeravşan Irmağı vadisinde, Hisar dağlarının kuzeyinde yüksek bir yaylada kurulmuştur.² Sâ mânîler döneminde bir süre başkentlik de yapmış olan Semerkant,³ Taşkent'in 275 km güneybatısında yer almaktadır. Semerkant, Mâverâünnehir bölgesinin en önemli şehirlerindedir. Semerkant yakın çevresinde yer alan Buhârâ, Tirmiz, Taşkent, Fergana ve Neseif (Karşı) şehirleri ile beraber Türk-İslam medeniyeti için ilmî ve kültürel hazineler barındıran, İslam ilimleri için çok kıymetli âlimlerin

¹ Semerkant şehrinin tarihi süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Cibannümâ*, ed. Said Öztürk (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi 2022) 557-561; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1411-1412/1991), 1/266.

² *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1980), 18/410-411.

³ Kâtip Çelebi, *Cibannümâ*, 557.

yetiştirdiği ve kıymetli eserlerin yazıldığı bir bölge olarak tarih boyunca önemini korumuştur.

Bu çalışmada, hicrî dördüncü asırda Semerkant'ta yetişmiş fakihlerin hayatları, hocaları, yetiştirdikleri talebeleri ve bölgenin fıkıh mirasına katkısı ele alınmaktadır. Semerkant'ta yetişen âlimler İslam ilimlerinin pek çok sahasında değerli eserler telif etmiş olmakla birlikte bu makaledeki araştırma mevzuununun fıkıh ilmi ile sınırlandırılmasına dayalı olarak sadece fıkıh eserleri üzerinde yapılan çalışmalara değinilmektedir. Makalede, hicrî dördüncü asırda Semerkant şehrinde doğmuş ve yaşamış olan fakihlerin yanında, başka şehirde doğmuş olmakla birlikte hayatının bir döneminde Semerkant'ta bulunmuş fakihlere de yer verilmektedir.

Semerkant âlimlerinin İslam dünyasının pek çok bölgesine tesirleri olmuştur. Bir bölgenin bir yüzyıllık zaman dilimi içindeki fıkıh ilmine yönelik faaliyetlerinin ortaya konulması, farklı bölge ve farklı yüzyıllar esas alınarak yapılacak çalışmalara örnek olacak, fıkıh tarihinin derinlemesine incelenmesine imkân hazırlayacaktır.

1. Hicrî Dördüncü Asırda Semerkant'ın Temel Özellikleri

Hicrî dördüncü asırda Mâverâünnehir yeryüzünün en önemli, en verimli ve hayrı bol bölgelerinden birisi olarak tanımlanmaktadır. Su imkânlarının geniş olması, fazla miktarda hayvan sürülerine sahip olması, çeşitli madenlerin bulunması, meyvelerinin bolluğu, insanların cömertliği, misafirperverliği ve cesareti ile bu bölge meşhur olmuştur.⁴

Mâverâünnehir'de en büyük şehir olan tarihi Semerkant şehri,⁵ Suğd vadisinin güneyinde, vadiye hâkim bir noktadadır. Semerkant, şehir olarak büyük çarşılar, konaklama yerleri, su kanalları, bostanlar, hamamlar, hanlar ve evlerin bulunduğu, ilmin ve ticaretin merkezi olan mamur bir şehirdir.⁶

İpek Yolu konumunda yer alıp ticaret yollarının birleştiği Semerkant şehri, temiz havası ve mutedil iklimi olan, rutubet oranı normal,

⁴ İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 347-352.

⁵ Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1390-1391/1971), 4/49.

⁶ İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 372-374; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 1/266; Muhammed b. Muhammed el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk fî ibtirâki'l-âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408-1409/1988), 1/497.

sıcaklık ve kuraklık bakımından orta seviyede, mahallelerinde ve her evde suların aktığı, içinden akan nehirle yemyeşil çevreye sahip, sağlıklı bir şekilde yaşamaya en müsait bir yer olarak tanımlanmaktadır.⁷

Semerkant hakkında verilen bu bilgiler şehrin yaşam alanı olarak niçin tercih edildiğini ve nüfusun Orta Asya'daki diğer bölgelere nazaran daha yoğun olma nedenini anlamaya yardımcı olmaktadır. Hicrî dördüncü asırdaki şehrin nüfus sayısını kesin olarak ifade etmek pek mümkün olmamakla birlikte Sâ mânîler döneminde 500.000'i aşkın nüfusunun olduğu tahmininden⁸ hareketle Semerkant'ın o çağda oldukça kalabalık bir insanın yaşam alanı olduğunu söylemek mümkündür. Sâ mânî hükümdarı İsmail b. Ahmet'in hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına doğru devletin yönetim merkezini Semerkant'tan Buhârâ'ya taşıması Semerkant'ın önemini kaybetmesine sebep olmamış, şehir ilim, kültür ve ticarete merkezi konumunu devam ettirmiştir.⁹

Siyasi yönetim durumu bakımından Semerkant'ın da içinde bulunduğu Mâverâünnehir bölgesi hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar Samanoğulları'nın yönetimi altında bulunuyordu. Samanoğulları döneminde başlangıçta eğitim-öğretim camilerde ve evlerde yapılmakla birlikte daha sonra Buhârâ, Semerkant, Nişabur, Belh ve Merv gibi önemli merkezlerde medreseler açılmıştır.¹⁰ Samanoğulları yöneticilerinin ilme ve edebiyata önem vermesinin bir sonucu olarak Mâverâünnehir bölgesi ilim ve edebiyatın merkezi konumuna yükselmiştir.¹¹

Semerkant'ta fıkıh ilminin okutulduğu, ilmî müzakerelerin yapıldığı birçok ders halkası mevcuttu. Sâ mânî idarecilerinin talimatı ile Semerkant'taki saraylarda münazara ortamında âlimlere fikirlerini serdetme imkânı sunulmuştur.¹² Semerkant'ta bu dönemde Şâfî ve Şia

⁷ Kâtîp Çelebi, *Cihannümâ*, 559; Osman Aydın, *Fethinden Samaniler'in Yükselişine Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 76-77.

⁸ Aydın, *Fethinden Samaniler'in Yükselişine Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, 106.

⁹ Aydın, *Fethinden Samaniler'in Yükselişine Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, 306.

¹⁰ Aydın Usta, "Sâ mânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2023).

¹¹ Hasan Kurt, *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı* (Ankara: Otto, 2020), 2/408-410.

¹² Makdisî, *Absenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 339.

mezheplerine mensup fakihler de bulunmakla birlikte sayı ve etki bakımından ağırlıkta olan mezhep, Hanefî mezhebidir.

Sâmânî hükümdarların ilme ve ulemaya önem verip hürmet göstermesi, fakihlere devlet bünyesinde resmi görevler verilmesi ve fikirlerine başvurulması, Sâmânî hükümdarı İsmail b. Ahmed'in mezalim duruşmalarına yıllarca başkanlık edecek seviyede ilmî birikiminin bulunması, Semerkant'ın ilim ve kültür bakımından temayüz etmesine katkı sunmuştur.

Ayrıca ticaret imkânlarının genişliği sebebiyle âlimlerin geçimlerini sağlayabilecek faaliyetler yapabilmeleri, İslam dünyasında kâğıdın ilk defa burada üretilmesi ve bu sahadaki sanayinin gelişmesine bağlı olarak kâğıda kolaylıkla ulaşılabilmesi, Serhat şehri konumu sebebi ile cihad yapmak için tercih edilen bir bölge olması,¹³ Semerkant şehrinin ilim, kültür ve medeniyette dördüncü asırdan itibaren İslam dünyasının parlayan bir yıldızı olmasını sağlamıştır. "Mâverâünnehir Uleması" tanımına dâhil olan Semerkant âlimleri, İslam dünyasında başlı başına bir ekol olarak fikirleri ve eserleri ile sonraki dönemlere önemli etkiler bırakmışlardır.

2. Hicrî Dördüncü Asırda Semerkant Fakihleri

Mâverâünnehir bölgesinin önemli şehirlerinden birisi olan Semerkant, ilmin neşv ü neva bulması için gerekli özelliklere sahip olduğu için birçok fakihe ev sahipliği yapmıştır. Semerkant'ta yüzyıllık zaman diliminde yaşamış olan tüm fakihleri tespit edebilmenin -kaynakların sınırlılığı ve araştırmanın boyutu göz önüne alındığında- mümkün olamayacağı açıktır. Burada, kaynaklardan tespit edebildiğimiz otuz dört fakihın hayatına yer verilmektedir. Vefat tarihi hicrî 400 ve sonrası olan fakihler belirli bir süre dördüncü yüzyılda yaşamış olsalar da araştırmanın sınırları içinde kalabilmek için bu isimlere yer verilmemiştir. Hayatı hakkında bilgi verilen fakihlerin sıralanmasında vefat tarihleri temel alınmıştır.

2.1. Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî es-Sülemî Ebü'n-Nadr es-Semerkandî (ö. 320/932)

İmâmiyye Şiası'na mensup fakihlerdendir. Abdullah b. Muhammed b. Halid et-Tayâlisî, Ca'fer b. Ahmed ve Muhammed b. Nasîr

¹³ Aydınlı, *Fethinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, 364-371; Mustafa Gökçe, Tuba Tombuloğlu, "10. ve 15. Yüzyıl Seyyahlarının İzlenimlerinde Semerkand" *History Studies* 10/10 (2018), 135-136.

başta olmak üzere Kûfe, Bağdat ve Kum'da pek çok âlimden ders almıştır. Babasından kalan mirası ilim yolunda harcayan Ayyâşî, fıkıh, tefsir, kelim, hadis, siyer gibi farklı alanlarda iki yüzü aşkın kitap telif etmiştir.¹⁴

Ayyâşî, hicrî dördüncü yüzyılın başlarında Mâverâünnehir bölgesinde İmâmiyye'nin önde gelen ve bu mezhebi yayan fakihlerindedir. Onun önemli talebeleri içinde Muhammed b. Ömer el-Keşşî, oğulları Ca'fer b. Muhammed b. Mes'ûd, Ebü'n-Nasr Ahmed b. Yahyâ es-Semerkandî¹⁵ ve Haydar b. Muhammed b. Nuaym es-Semerkandî¹⁶ bulunmaktadır.¹⁷

Haydar b. Muhammed, Ayyâşî'nin bütün eserlerini yazıp rivayet etmiştir. Çok rivayet etmede hocası ile aynı seviyeye ulaşmıştır.¹⁸ Kaynaklarda Semerkant'ta yaşadığı bilgisi yer alan el-Muzaffer b. Ca'fer es-Semerkandî de Ayyâşî'nin oğlu Ca'fer'den babasının kitaplarını rivayet etmiştir.¹⁹

2.2. Ahmed b. İsmail b. Âmir Ebû Bekir es-Semerkandî (ö. 321/933)

Ebû İsa et-Tirmizî ve Saîd b. Hüsnâm'dan rivayet etmiştir. Sermerkant'ın reisi olarak tanınmaktadır. Buhârâ'da vefat etmiştir.²⁰

2.3. Muhammed b. Salih el-Kerabîsî Ebü'l-Fadl es-Semerkandî (ö. 322/934)

Hanefî mezhebine mensup olup *el-Furûk fi furûi'l-hanefiyye* adlı eseri yazmıştır. Vefat yeri Semerkant'tır.²¹

¹⁴ *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ: fi'l-karni'r-râbi* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1417-1418/1997) 4/462-463; Ömer b. Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beirut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 12/20.

¹⁵ Hayatı hakkında bk. *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, 4/99-100.

¹⁶ Hayatı hakkında bk. *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, 4/191-192.

¹⁷ M. Suat Mertoğlu, "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Eylül 2023).

¹⁸ Aydın, *Fethinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, 412.

¹⁹ *Mevsûatü tabakâti'l-fukahâ*, 4/480-481.

²⁰ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413-1414/1993), 1/148.

²¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 10/85; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmaü'l-müellifîn ve âsarü'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1370-1371/1951), 2/33.

2.4 Muhammed b. Yusuf b. İbrahim Ebû Ali et-Türbânî (ö. 323/934-935)

Fıkıh ve hadis ilmindeki bilgisi ile tanınmıştır. Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sağânî ve Ebü'l-Kâsım Sa'd b. Saîd'den rivayette bulunmuş, kendisinden de Muhammed b. Ca'fer b. Câbir rivayette bulunmuştur.²²

2.5. Ahmed b. el-Abbâs b. el-Hüseyn es-Semerkandî Ebû Nasr el-Iyâzî (ö. 4. asır ilk çeyreği)

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hocasıdır.²³ Hocası Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî'dir. Hicrî 301 yılında tahta çıkan Samanoğulları hükümdarı Nasr b. Ahmed (ö. 331) zamanında kâfirlerin eline esir düştüğü ve şehit edildiği²⁴ bilgisinden hareketle hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinde vefat etmiş olması gerekir. İki oğlu Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-Iyâzî ve Muhammed b. Ahmed Ebû Bekir el-Iyâzî dâhil olmak üzere pek çok Hanefî fakih yetiştirmiştir.²⁵

2.6. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî Ebû Mansûr es-Semerkandî (ö. 333/944-945)

Ehl-i Sünnet itikadının imamlarındandır.²⁶ Öğrencileri; el-Hakîm es-Semerkandî,²⁷ Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî (er-Rüstüğfenî),²⁸ Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevîdir.²⁹ Ebû Hanîfe'ye kadar

²² İmam Mâtürîdî'nin ders arkadaşı olduğuna dair bilgi de bulunmaktadır. Bk. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarabâd: Meclisü Dâiretü Meârifî Osmâniyye, 1381-1382/1962), 3/33.

²³ İlyas Üzümlü, "İyâzî, Ebû Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Eylül 2023).

²⁴ Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudîyye*, 1/ 177-178.

²⁵ Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibu'l-âlemi'l-abyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-mubtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1438-1439/2017), 2/39.

²⁶ *Mensûratü tabakâti'l-fukahâ*, 4/457.

²⁷ Öğrencisi olarak değil, akranı ve arkadaşı olarak da ifade edilmiştir. Bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Fıkah Usulünü Yeniden İnşası* (İstanbul: y.y., 2001), 16.

²⁸ Öğrencisi olarak değil, akranı ve arkadaşı olarak da ifade edilmiştir. Bk. Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 359.

²⁹ Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye; et-Tâlikatü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye*, thk. Ebû Yâsir Muhammed

olan hoca silsilesi; Ebû Nasr el-İyâzî, Ebû Bekir el-Cüzcânî, Ebû Süleyman el-Cüzcânî, İmam Muhammed ve İmam Ebû Hanîfe şeklindedir.³⁰ İmam Mâtürîdî Semerkant'ta güçlü bir ilim geleneği oluşturan ve asırlarca faaliyetine devam eden ed-Dâru'l-Cüzcânî medresesinde hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin vefatından sonra görev yapmış ve vefatına kadar bu medresede derslerine devam etmiştir.³¹

Kelam, usûl, fıkıh ve tefsir alanında on üç eseri vardır. Günümüze bu eserlerden *Kitabu't-Tevbid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ulaşmıştır.³² Bu eserlerinde fıkıh ilmi bakımından önemli açıklamalar yapmaktadır. İmam Mâtürîdî Semerkant'ta vefat etmiş, Câkerdize mezarlığına defnedilmiştir.³³ Fıkıh alanında *Meâhibü's-şerâi'* ve *el-Cedel fi usûli'l-fıkıh* isimli eserleri kaynaklarda zikredilmekle³⁴ birlikte günümüze kadar ulaşmamıştır. İmam Mâtürîdî gerek eserleri ile gerekse de yetiştirdiği öğrencileri ile Hanefî fikhına büyük katkılarda bulunmuş, ilerleyen asırlarda görüşlerini açıklamak üzere birçok eser kaleme alınmıştır.

2.7. Ahmed b. Sehl Ebû Hâmid (ö. 340/951-952)

Ebû Süleym Muhammed b. el-Fadl ve Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem'den rivayet etmiştir. Semerkant'ta kadılık görevinde bulunmuştur. Ashâb-ı Rey'den fâdil bir kişi olarak tanınmaktadır. Semerkant'ta ikamet etmiştir.³⁵

Hüseyin ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru İbn Affan, 1441-1442/2020), 2/133; Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. el-Hac Ahmed Neyle (Musul: y.y, ts.), 56.

³⁰ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-abyâr*, 2/38.

³¹ Hoyladı, *Hanefî Meşhebinin Teşekkül Süreci*, 335-336.

³² Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Âlimleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 79.

³³ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 56; Özen, *Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 9.

³⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 2/133.

³⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 1/173.

2.8. İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-Kâdî el-Hakîm Ebü'l-Kasım es-Semerkandî (ö. 342/953-954)

İmam Mâtürîdî'den fıkah ve kelim ilmini öğrenmiştir. Uzun yıllar Semerkant kadılığı yapmıştır. Verdiği hükümlerin ve öğütlerin çokluğu sebebi ile “el-Hakîm” diye isimlendirilmiştir.³⁶

2.9. Ahmed b. Muhammed b. Hâmid Ebû Bekir (ö. 344/955-956)

Muhammed b. Nasr el-Mervezî ve Abdullah en-Nisâbûrî'den rivayet etmiş ve kendisinden de Nasr b. Muhammed ve Ahmed b. Abdullah b. İdris rivayet etmiştir. Semerkant'ta vefat etmiştir.³⁷

2.10. Alî b. Saîd Ebü'l-Hasen er-Rüstüfağnî (ö. 345/956-957)

Rüstegfen Semerkant'ın köylerinden birisidir. Müellifin ismi er-Rüstüfgenî olarak da ifade edilmektedir. İmam Mâtürîdî'nin ashabındandır. Semerkant ulemasının büyüklerindedir.³⁸ Telif ettiği eserler arasında *İrşâdü'l-mühbedî* ve *Kitabü'z-Zevâid ve'l-fevâid* bulunmaktadır.³⁹

2.11. Muhammed b. Sem'an b. İsmail Ebü'l-Abbas es-Sem'ânî (ö. 348/959-960)

Semerkant'ta doğmuş ve burada vefat etmiştir. Hocaları arasında Muhammed b. Dav' el-Kirmînî, Sehl b. Mütevekkil el-Buhârî, Yusuf b. Ali el-Abbâr, Nu'aym b. Nâ'im es-Semerkandî bulunmaktadır. Muhammed b. Ebû Saîd ve Muhammed b. Salih kendisinden rivayette bulunmuştur.⁴⁰

2.12. Bekir b. Muhammed b. Ahmed Ebû Ahmed es-Semerkandî (ö. 351/962-963)

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin oğulları Ebû Ubeyde ve Ebû Abdurrahman ve Rebi' b. Hassan el-Kişşî'den rivayette bulunmuştur. Semerkant'ta medfundur.⁴¹

³⁶ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 63; Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudyye*, 1/371-372.

³⁷ Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudyye*, 1/265.

³⁸ Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudyye*, 2/570; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7/99.

³⁹ Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, 1381-1382/1962), 41.

⁴⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/230.

⁴¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/313.

2.13. Mansûr b. Ca'fer Ebû Nasr (Ebû Mansûr) es-Semerkandî (ö. 352/963-964)

Ahmed b. Yahya ve Fâris b. Muhammed'den rivayette bulunmuş, kendisinden Abdülkerim b. Muhammed rivayet etmiştir. Semerkant'ta fetva veren fakihlerdendir. Hanefî iken daha sonra İmâmiyye mezhebine intikal ettiği bilgisi nakledilmektedir.⁴²

2.14. Nasr b. Ca'fer b. Ali el-Muhallebî es-Semerkandî (ö. 353/964-965)

Yaşadığı dönemde Hanefî mezhebinin önemli fakihlerindedir. Ahmed b. Yahya, Fâris b. Muhammed ve Belh ulemasından rivayette bulunmuş ve kendisinden de Abdülkerim b. Muhammed rivayet etmiştir.⁴³

2.15. Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim el-Büstî (ö. 354/965)

Şâfî mezhebinin önde gelen fakihlerindedir. Kendi imkânları ile kütüphane kurmuştur.⁴⁴ İlim talebi amacıyla Horasan, Irak, Şam, Mısır gibi pek çok beldeye seyahat etmiştir. Semerkant'ta uzun yıllar kadılık yapmış ve orada insanlar ondan fıkıh öğrenmiştir. Fakih, muhaddis ve tarihçi yönü olan bir âlimdir. Bu alanlarda birçok eser telif etmiştir.⁴⁵ Bu özelliği sebebi ile başka şehirden pek çok öğrenci ilim almaya onun yanına gelmiş ve dolayısıyla Semerkant'ta ilmî hayatın canlılığına önemli katkı sunmuştur. Sâmânî emiri Ebû Muzaffer Ahmed b. Nasr onun adına bir ilim meclisi inşa ettirmiştir.⁴⁶

2.16. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 366/976-977)

Muhammed b. İshak, Muhammed b. Süleyman, İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî ve Ebû Bekir Muhammed b. Harun'dan rivayette bulunmuştur. Semerkant'a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.⁴⁷

⁴² *Mensûatü tabakâti'l-fukahâ*, 4/488-489.

⁴³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426-1427/2006), 12/254.

⁴⁴ Kurt, *Taribte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarib Yazımı*, 2/410.

⁴⁵ *Mensûatü tabakâti'l-fukahâ*, 4/388.

⁴⁶ Aydın, *Fetbinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, 414.

⁴⁷ Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yusuf el-Cürcânî Sehmi, *Târîhu Cürcan* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1401-1402/1981) 513.

2.17. el-Halil b. Ahmed b. Muhammed Ebû Saîd (ö. 368/978-979)

Fars, Horasan, Irak, Hicaz, Şam ve Cezire gibi pek çok beldeye seyahat etmiştir. Kadılık görevinde bulunmuştur.⁴⁸ Fıkah alanındaki seviyesi sebebi ile çağının ehl-i rey âlimi olarak tanınmıştır. Semerkant'ta vefat etmiştir.⁴⁹

2.18. Ali b. el-Hüseyn b. Nasr b. Horasân el-Bâbudestânî (ö. 368/978-979)

İlme rağbeti, güvenilirliği ve fazileti ile tanınan Hanefî fakihidir. Semerkant'taki destan kapısına nispetle el-Bâbudestânî olarak bilinmektedir. Muhammed b. Salih b. Mahmud, Bekr b. Ahmed, İbrahim b. Hamdeveyh ve Zâhir b. Abdullah'tan rivayet etmiştir.⁵⁰

2.19. Ubeydullah b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Kâsım (ö. 369/979-980)

Horasan bölgesinin önde gelen kadılarındandır. Kâdu'l-kudât olarak da görev yapmıştır. Kadı görevini üstlendiği bölgelerden birisi de Semerkant'tır. Buhârâ'da vefat etmiştir.⁵¹

2.20. Muhammed b. İbrahim b. el-Hasan Ebû Ca'fer (ö. 370/980-981)

Aslen Cürcân'lı olup, Semerkant'a taşınmış ve vefatına kadar burada yaşamıştır. Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman, Ebu'l-Kâsım el-Begavî ve Abdurrahman b. Abdülmü'min el-Cürcânî'den rivayette bulunmuştur. Fıkah ve hadis ilminde kendisinden istifade edilmiştir.⁵²

2.21. İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983-984)

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Semerkant, Belh, Buhârâ ve Bağdat gibi dönemin ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirmiş, görüştüğü âlimler ilmî birikimine katkılarda bulunmuştur. Semerkant kadısı Halil b. Ahmed, A'meş ve Ebû Bekir Muhammed b. Fazl

⁴⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/83.

⁴⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/178.

⁵⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/3.

⁵¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/501-502.

⁵² Sehmi, *Târîhu Cürcan*, 540.

el-Buhârî'den ders almıştır. Ebû Bekir Muhammed b. Abdurrahman et-Tirmizî ve Lokman b. Hakîm öğrencilerindendir. Muhaddis, fakih ve müfessir olan Ebü'l-Leys pek çok kitap telif etmiştir.⁵³ Hanefî fıkında *Hiżânetü'l-fık* adlı ilk muhtasar eserlerden birini kaleme almıştır. Mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan fıkıh problemlerini ele alan nevâzil türü eserlerin Hanefî fıkındaki ilk örneği olan *en-Nevâzil* Semerkandî'ye aittir. *Mukaddime fi's-salât* adlı eserinin birçok şerhi yapılmıştır. *Muhtelifu'r-rivâye* eseri ile ilm-i hilaf literatürüne katkı sağlamıştır.⁵⁴

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin fıkıh ilmini öğrendiği hocası; ilmi, zekâsı, re'yi, zühd ve verâsı ile meşhur Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'dir (ö. 362).⁵⁵ Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin vefatının 373, 375, 376, 383 veya 393 olduğuna dair görüşler vardır.⁵⁶

2.22. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî (ö. 373/983-984)

Semerkant'ta ikâmet etmiştir. Ebû İshak İbrahim b. Ahmed ve Abdullah b. Mahmud es-Sa'dî'den rivayet etmiştir. Semerkant'ta vefat etmiştir.⁵⁷

2.23. Ahmed b. Muhammed b. Saîd Ebû Nasr en-Neseî (ö. 374/984-985)

Ebü Ali Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî'den rivayette bulunmuştur. İdrîsî'nin *Semerkant Taribi* eserinde ismi geçmektedir. Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte Mu'tezileye mensubiyet ile itham edilmiştir.⁵⁸

2.24. Ahmed b. Amr b. Muhammed b. Musa Ebû Nasr (ö. 376/986-987)

Ebü Nuaym Abdülmelik b. Muhammed ve Muhammed b. Yusuf b. Âsım'dan rivayet etmiştir. Fıkıhta Ebu Hanîfe'nin yolunu takip

⁵³ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 74; *Mensûatü tabakâti'l-fukahâ*, 4/491.

⁵⁴ Yüksel Selman, *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı*, (Ankara: Otto, 2020), 2/524-526.

⁵⁵ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 2/90-91.

⁵⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 2/212.

⁵⁷ Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudyye*, 1/100.

⁵⁸ Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudyye*, 1/269.

edenlerin önde gelenlerindedir. Semerkant'ta bir süre kadılık yaptıktan sonra Buhârâ'ya gitmiş ve orada vefat etmiştir.⁵⁹

2.25. Halil b. Ahmed b. Muhammed Ebû Saîd el-Kâdî (ö. 378/988-989)

Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerindedir. Semerkant kadılığı görevinde bulunmuştur. İlim tahsil amacıyla yolculuklar yapmıştır. Ebû Saîd el-Hasan b. Ali, Ebû Ca'fer Muhammed b. İbrahim ve Ebû Bekir b. Ebû Dâvûd'dan rivayette bulunmuştur. Ebû Abdullah el-Hâkim, Ebû Mansûr Ahmed b. Muhammed ve Ebûl-Abbas Ca'fer el-Mustağfirî kendisinden ders alan öğrencilerdendir. Semerkant'ta medfundur.⁶⁰

2.26. Nasr b. Osman b. Saîd Ebû Ali es-Sem'ânî (ö. 381/991-992)

Ashab-ı reydedir. Fazileti ve sika vasfı ile tanınmıştır. Ebû Mansûr Muhammed b. Nu'aym b. Nâ'im es-Semerkandî ve Muhammed b. Harun b. İsa'dan rivayet etmiştir. Semerkant'ta vefat etmiştir.⁶¹

2.27. Ali b. Muhammed Ebû'l-Kâsım el-Yezdâzî (ö. 386/996-997)

Ebû Ubeydu'l-Kâsım, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. İsmail el-Mehâmilî ve Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed en-Neysâbûrî'den rivayet etmiştir. Semerkant'ta vefat etmiştir.⁶²

2.28. el-Hasen b. Davud b. Rıdvan Ebû Ali es-Semerkandî (ö. 395/1004-1005)

Nisabur'da Ebû Sehl ez-Zücâcî'den ders almıştır. Nazar ve cedel konusunda öne çıkan bir kişi olan Ebû Ali,⁶³ Irak'ta fıkah tahsil etmiştir. Daha sonra Nisabur'a gitmiş ve orada fıkah eğitimi vermiştir.⁶⁴

⁵⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 1/229.

⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Tarihu Medinetü Dımaşk* thk. Muhibbuddin Ebû Saîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1416/1995), 17/31.

⁶¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/231.

⁶² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/590.

⁶³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behîyye*, 1/229.

⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/54-55.

2.29. Ahmed b. Amr Ebû Nasr el-Buhârî (ö. 396/1005-1006)

İrâkî olarak da bilinmektedir. Hanefî mezhebine mensup bir fakihdir. Semerkant'ta kadılık yapmıştır. Buhârâ'da vefat etmiştir.⁶⁵

2.30. Abdülkerim b. Muhammed b. Musa Ebû Muhammed el-Miğî (ö. 398/1007-1008)⁶⁶

Buhârâ'nın bir köyü olan Miğ'e nispet edilmekle birlikte, hakkında "Çağında ilim ve vera bakımından Semerkant'ta dengi bulunmazdı." ifadelerinden hareketle Semerkant bölgesinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh ilmini Ebû Nasr Mansûr b. Ca'fer ve Abdullah b. Muhammed b. Yakub el-Hârisî'den almıştır.⁶⁷

2.31. İbrahim b. Muhammed ed-Dehgân Ebû İshak es-Semerkandî (ö.? Hicrî Dördüncü asır son çeyreği)

Ashab-ı rey'den fâdil bir kişi olarak tanınmaktadır. Doğum tarihi hicrî 323 olarak verilmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla hicrî dördüncü asırda yaşamıştır. Hayatı hakkında fazla bilgiye ulaşılamamıştır.

2.32. Nasr b. Ahmed Ebû Ahmed el-Iyâzî (ö.? Hicrî Dördüncü asır son çeyreği)

Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs es-Semerkandî'nin oğludur.⁶⁹ Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî öğrencisidir.⁷⁰ Fıkıhı babasından tahsil etmiş ve yaşadığı bölgenin önemli fakihlerinden birisi olmuştur.⁷¹ Vefat tarihi bilinmemekle birlikte babasının vefatından sonra medresede ders verdiği ve İmam Mâtürîdî'den ders aldığı⁷² bilgilerinden hareketle hicrî dördüncü asrın son çeyreğinde vefat ettiği tahmininde bulunmak mümkündür.

⁶⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 1/229.

⁶⁶ Vefat tarihi 378 olarak da verilmektedir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/526.

⁶⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/457.

⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 1/101.

⁶⁹ Kefevî, *Ketâibu'l-âlemi'l-ahyâr*, 2/39.

⁷⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 3/326.

⁷¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 3/535.

⁷² Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 372.

2.33. Muhammed b. Ahmed Ebû Bekir el-Iyâzî (ö.? Hicrî Dördüncü asır son çeyreği)

Ebû Nasr es-Semerkandî'nin diğer oğludur. Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-Iyâzî'nin kardeşidir. Semerkant ehli olan ve fıkıh bilgisi ve münazaracılığı ile temayüz etmiş bir fakihdir.⁷³ Ebû Ali Muhammed b. Muhammed el-Hâris'ten rivayet etmiştir. Kendisinden Muhammed b. Salih rivayette bulunmuştur.⁷⁴ Kardeşi gibi onun da hicrî dördüncü asrın son çeyreğinde vefat ettiği tahmininde bulunmak mümkündür.

2.34. Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üstrüşenî (ö.? Hicrî Dördüncü asır sonu)

Üstrüşen⁷⁵ Semerkant yakınında bir beldedir.⁷⁶ Ebû Ca'fer'in öğrencileri arasında Hanefî mezhebinde hilaf ilminin kurucusu olarak kabul edilen Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430) bulunmaktadır. Kadılık görevinde bulunmuştur. Hocaları arasında Ebû Bekir Muhammed b. Fadl bulunmaktadır.⁷⁷ Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte öğrenci ve hocalarına dair verilen bilgilerden hareketle hicrî dördüncü asrın son çeyreğinde vefat ettiği tahmininde bulunmak mümkündür.

Sonuç

Semerkant'ın hicrî 93 yılında fethedilmiş olmasından hareketle bölgede İslam ilimlerinin ilk temellerinin 2. ve 3. yüzyılda atıldığını söylemek mümkündür. Hicrî dördüncü asra gelindiğinde, fakihlerin yaptıkları ilmî hizmetlerle fıkıhın gelişimine önemli katkılar sundukları ve sonraki asırlara çok değerli fıkıh birikimi bıraktıkları görülmektedir. Semerkant'ta yaşayan fakihler, öğrenciler yetiştirerek, eserler telif ederek, mahkemelerde kadılık yaparak ve sultanlara danışmanlık yaparak bölgede önemli hizmetler sunmuşlardır.

Hicrî dördüncü asırda Semerkant'ta yaşayan fakihler hakkında verilen bilgiler bölgede İmâmiyye, Mu'tezile, Şâfî ve Hanefî mezheplerine mensup fakihlerin mevcut olduğunu göstermektedir. Ebû'n-Nadr el-

⁷³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/422.

⁷⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 3/37.

⁷⁵ Şehrin isminin Üsrüşene, Sürüşene, Şürüşene, Üşrüşene, Üstrüşene şeklinde farklı kullanımları mevcuttur. Bk. Aydın Usta, "Üsrüşene", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Şubat 2024).

⁷⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/220.

⁷⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 4/32, 134.

Ayyâşî ve öğrencilerinin bu dönemde yaşaması, İmâmiyyeye mensup fakihlerin bulunduğu göstermesi bakımından önemlidir. Şâfî mezhebi fakihlerinden Ebû Hâtîm el-Büstî'nin o bölgede yaşaması ve Sâ mânî emiri Ebû Muzaffer Ahmed b. Nasr'ın onun adına bir ilim meclisi inşa ettirmesi, Semerkant'ta Şâfî mezhebine mensup fakihlerin mevcut olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte hayatı hakkında bilgiye ulaşılabilen diğer fakihlerin büyük çoğunluğunun Hanefî mezhebine mensup olmasından hareketle dördüncü asırda Semerkant'ta yaygın ve etkin olan mezhebin Hanefî mezhebi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Sâ mânî devletinde Müslümanların yanında başka dine mensup insanlar da bulunmaktaydı. Mecûsî, Budist, Maniheist, Batınî, Yahudi ve Hristiyan'ın o bölgede yaşadığı bilinmektedir.⁷⁸ Bu kadar farklı din ve kültür sahibi insanlarla aynı coğrafyada bulunma, dinin temel ilkelerini aklî izahlarla açıklama ihtiyacı doğuracağından bu durumun bölgede rey ekolünün yaygınlık kazanmasında etkili olduğu söylenebilir.

Hicrî dördüncü asırda Semerkant'ta fıkıh ilminin konu edinildiği bir araştırmada isimlerinin özellikle belirtilmesi gereken iki Hanefî fakih bulunmaktadır. Bu fakihler; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'dir. Kelâm alanında imam kabul edilen Mâtürîdî, İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas almış, İslâm'ın temel esaslarını savunma amacıyla hem İslâm dışı akımlarla hem de Mu'tezile, Havâric ve Bâtıniyye gibi mezheplerle ciddi bir ilmî mücadele vermiştir. Mâverâünnehir'de İslâm'ın benimsenmesinde ve Hanefî mezhebinin Türkler arasında yayılmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Kelâm alanında yaptığı hizmetlerin yanında fıkıh usûlüne ilişkin çalışmaları sebebiyle kendisi Semerkant fıkıh okulunun reisi olarak kabul edilmiştir.⁷⁹ Hanefî mezhebinde önemli yeri olan bir diğer fakih ise Ebü'l-Leys es-Semerkandî'dir. Ebü'l-Leys, Hanefî fıkıh sistematığının gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. İlk Hanefî muhtasarlarından biri olan *Hizânetü'l-fıkâh* eserini kaleme almış, Hanefî hilâf literatürünün temelini teşkil eden *Mubtelefü'r-rivâye*'yi yazmış ve nevâzil literatürünün Hanefî mezhebi tarihindeki günümüze ulaşan ilk örneği olan *en-Nevâzil*'i ilim dünyasına

⁷⁸ Aydınlı, *Fethinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, 459-475.

⁷⁹ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Eylül 2023).

kazandırmıştır. Nâdirü'r-rivâye hakkındaki *Uyûnü'l-mesâ'il* eseri de önemli bir tedvin çalışmasıdır.⁸⁰

Hicrî 4. yüzyıla gelindiğinde İslam Dünyasında Hanefî mezhebinin Irak (Kûfe) ekolünün yanında Mâverâünnehir ulemasının ortaya çıktığı hatta ilmî cazibe merkezi olması bakımından diğer İslam beldelerinin önüne geçmeye başladığı görülmektedir. Irak (Kûfe) ekolünden yöntem ve yaklaşım farklılıkları da içeren Mâverâünnehir ulemasının görüşleri ile ortaya çıkan bu ekol Hanefî mezhebine zenginlik katmış, yeni ve özgün eserler ile Hanefî literatürünü geliştirmiştir. Dördüncü asırda Semerkant fakihleri ile Irak fakihleri arasında Mu'tezilî fikirlere yaklaşımda bariz farklılık olduğu görülmektedir. İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkant fakihleri Mu'tezilî fikirlere şiddetle karşı çıkarken, Irak fukahası (meşâyih-i Irak) arasında Mu'tezile'nin bazı görüşlerini benimseyen fakihlerin mevcut olduğu⁸¹ görülmektedir.

Semerkant fukahasının itizal fikirlere karşı olmaları, fıkah usûlündeki yöntemleri üzerinde etkili olmuş, Iraklı usûlcülerden farklı olarak fıkah usûlü konularını Mu'tezile ile mücadele çerçevesinde kelâmî ilkeleri esas alarak incelemişler ve itizal düşüncelerinden uzak bir fıkah ve fıkah usûlü anlayışını ortaya koymaya çalışmışlardır. Zahir lafızların delâletinin kat'iliği, hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceği, Allah'ın fiillerinin ta'îlinin vücûbiyeti, dinde emri bil ma'rufun yeri gibi konularda bazı Irak meşâyihî ile Mu'tezile âlimleri arasında benzerlik iddiaları bulunurken başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Semerkant meşâyihinde Mu'tezilî fikirlerle mücadele ön plana çıkmıştır. Semerkant fukahası, Irak meşâyihinin yaptığı gibi mezhebin furû birikiminden hareketle genel kaideler çıkarma yoluna gitmemişlerdir.⁸²

Dördüncü asırdaki siyasi gelişmeler Semerkant bölgesinin Hanefî mezhebi için cazibe merkezi olmasında katkı sağlamıştır. Bağdat'ın bu yıllarda, Şii olan Büveyhîlerin idaresi altına girmesi, Mısır'da da Şii Fâtımî yönetimin bulunması Hanefîliğin merkezinin Mâverâünnehir şehirlerine

⁸⁰ İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Eylül 2023).

⁸¹ Irak'ta Hanefî-Mu'tezilî geleneğe sahip fakihler hakkında bk. Ahmet Ateşyürek, "3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefîliği İlişkisi", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 388-394.

⁸² Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 468-469.

yönelme sürecini başlatmıştır.⁸³ Bölgenin Hanefî mezhebi açısından önemi ilerleyen yüzyıllarda artarak devam etmiş ve fıkıh tarihine çok etkili izler bırakan birçok fakih bu bölgede yetişmiştir.

Bir bölgenin ilmî bakımdan ilerlemesi ve dünya çapında bilginlerin yetiştiği, çok kıymetli eserlerin telif edildiği bir ilim havzası haline gelmesi hedefleniyorsa, bunun gerçekleşebilmesi için uygun ortamın hazırlanması gerekmektedir. Semerkant'ın ilim merkezi olmasını sağlayan faktörlerin başında bölgenin iklim ve coğrafi şartlar bakımından yaşanabilir olması, kâğıt elde etmenin kolaylığı, geçim imkânlarının olması, ticarî faaliyetlerin yaygınlığı, yöneticilerin ulemaya hürmet etmeleri ve ilme hizmet kaygısı taşımaları, şehirde huzur ve asayişin sağlanmış olması gelmektedir. Ulema ilim faaliyetine elverişli böyle bir ortamı en verimli şekilde değerlendirerek yetiştirdikleri öğrenciler, üstlendikleri resmi görevler ve telif ettikleri eserler ile Semerkant'ın ilmî yönden temayüz etmesine büyük katkı sağlamışlardır.

Türklerin Müslüman olmasının dünya tarih ve medeniyetini etkileyen birçok sonuçları olmuştur. Bu önemli sonuçlardan birisi İslam ilimlerinin pek çok alanında kıymetli âlimin yetişmesidir. Dördüncü yüzyılda Orta Asya'da bulunan birçok şehir, yoğun bir ilmî faaliyet merkezi olması ile dikkat çekmektedir. Bu bölgede tahsilini tamamlayan fakihler hem yetiştirdikleri öğrencilerle hem de telif ettikleri kitaplar ile sonraki yüzyıllara kıymetli ilmî hazine bırakmışlardır. Tarih boyunca Türklerin mezhep olarak çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup olduğu görülmektedir. Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebinin yaygınlık kazanmasının Türklerin çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup olmasındaki temel etkenlerden birisi olduğunu söylemek mümkündür.

Semerkant bölgesi özelinde yapılan bu çalışma, hakkında bilgiye ulaşılabilen fakihlerle ve eserleri ile sınırlı kalmıştır. Bu alanda yapılacak tarihi ve arkeolojik araştırmalar yeni bilgilere ulaşılmaya imkân sunacaktır. Özellikle sadece isimlerine muttali olunan fakat günümüze kadar ulaşmamış eserlerin bulunması durumunda ilim dünyası büyük bir ilmî hazineye kavuşmuş olacaktır.

Fıkıh tarihine yönelik çalışmalar, geçmiş fıkıh birikiminin oluşum ve gelişim süreçlerine dair bilgilere ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Mezheplerin teşekkülü sonrası Irak Hanefî fukahası ile Mâverâünnehir Hanefî fukahasının görüşlerinin mukayese edildiği, usul bakımından

⁸³ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 332.

benzer ve farklı yönlerinin ortaya konulduğu kapsamlı yeni çalışmalar yapılması fıkıh tarihi açısından yararlı bilgilere ulaşılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ateşyürek, Ahmet. “3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu‘tezile ve Mâverâünnehir Hanefliği İlişkisi”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 381-401.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Samaniler’in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Taribi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hedîyyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve asârü’l-musannifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1370-1371/1951.
- Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Âlimleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Gökçe, Mustafa- Tombuloğlu, Tuba. “10. ve 15. Yüzyıl Seyyahlarının İzlenimlerinde Semerkand”. *History Studies* 10/10 (2018), 131-144.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Tarihu Medinetü Dimaşk*. thk. Muhibbuddin Ebû Saîd. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1415-1416/1995.
- İbn Hallikân, Ebü’l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü’l-â‘yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1390-1391/1971.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslam Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- İbn Kutluboğa, Ebü’l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *Tâcü’t-terâcim fî tabakâti’l-Hanefîyye*. Bağdad: Mektebetü’l-Müsenna, 1381-1382/1962.
- İdrîsî, Muhammed b. Muhammed. *Nüzhetü’l-müşâk fî ibtirâki’l-âfâk*. Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1408-1409/1988.
- Kâtip Çelebi. *Cihannümâ*. ed. Said Öztürk. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2022.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî. *Ketâibu’l-â‘lami’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd.. İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 1438-1439/2017.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza. *Mu‘cemü’l-müellifîn*. Beyrut: Dâru’t-Turâsi’l-Arabî, ts.

- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâbirü'l-mudyye fî tabakâti'l-Haneşyye*. thk. Abdülfettah Muhammed. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413-1414/1993.
- Kurt, Hasan. *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı*. Ankara: Otto, 2020.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Haneşyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye*. thk. Ebû Yâsir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru İbn Affan, 1441-1442/2020.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1411-1412/1991.
- Mertoğlu, M. Suat. “Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayyasi-muhammed-b-Mes'ud>
- Mensûatü tabakâti'l-fukahâ: fî'l-karni'r-râbî*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1417-1418/1997.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Fıkah Usulünün Yeniden İnşası*. İstanbul: y.y., 2001.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2023. <https://İslamansiklopedisi.org.tr/mâtürîdî #1>
- Sehmi, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yusuf el-Cürcânî. *Târîhu Cürcan*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1401-1402/1981.
- Selman, Yüksel. *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı*. Ankara: Otto, 2020.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî. *el-Ensâb*. Haydarabâd: Meclisü Dâiretü Meârifî Osmâniyye, 1381-1382/1962.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Ebû'l-Hayr İsâmüddin. *Tabakâti'l-fukahâ*. thk. el-Hac Ahmed Neyle. Musul: y.y, ts.
- Türk Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1980.
- Usta, Aydın. “Sâmâniler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2023. <https://İslamansiklopedisi.org.tr/samaniler>

Usta, Aydın. “Üsrûşene”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usrusene>

Üzüm, İlyas. “İyâzî, Ebû Nasr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iyazi-ebun-asr>

Yazıcı, İshak. “Semerkandî, Ebü'l-Leys”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ebul-leys>

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lämi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426-1427/2006.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 247-282.

HADİS KAYNAKLARINDA ‘V-L-Y’ KÖKÜNÜN SEMANTİK ANALİZİ VE VELÎ-EVLİYÂ KAVRAMLARININ KULLANIMI*

Osman ORUÇHAN**

ÖZ

Bazı kavramlar, zaman içinde anlam değişikliği geçirerek yeni anlamlar kazanabilmekte, bunlar üzerine farklı anlayış ve yaşam tarzları üretilebilmektedir. Kanaatimizce, “velî/evliyâ” kavramları da tasavvuf dünyasınca başlangıçta kullanıldığı anlamın dışında yorumlanan ve bunlar üzerinden kişi kültü üretilen kavramlardan olmuştur. Bu çalışmada, söz konusu kavramların türediği “v-l-y” kökünün hicri iki, üç ve dördüncü asırlarda hadis kaynaklarında kullanıldığı anlamların tespiti amaçlanmıştır. Bu amaçla, ilgili kelime kökünden türetilen bazı kelimeler, ağırlıklı olarak hadis, kısmen de tasavvufun ilk dönem kaynakları taranmıştır. Sonuçta, “v-l-y” kelime kökünden türetilen on dokuz ayrı anlam tespit edilmiştir. Velîyullah/evliyâullah kullanımlarının bunlardan olduğu, hicrî ikinci asırda yazılanlar başta olmak üzere hadis kaynaklarının önemli bir bölümünde bu kavramlara yer verilmediği görülmüştür. Ayrıca bu kavramların en fazla zühd ve tasavvuf kaynaklarında ve kronolojik olarak artan bir şekilde yer aldığı tespit edilmiştir. Bu artışın, İslam dünyasında tasavvufi hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişmesiyle doğru orantılı olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Kaynakları, Velî, Evliyâ, Tasavvuf

SEMANTIC ANALYSIS OF THE ROOT ‘V-L-Y’ IN HADITH SOURCES AND THE USE OF VELÎ-EVLİYÂ CONCEPTS

ABSTRACT

Some concepts can gain new meanings by changing their meaning over time, and different understandings and lifestyles can be produced on these. In our opinion, the concepts of "wali/awliya" have been interpreted by the world of Sufism outside the meaning in which they were originally used, and a personality cult has been created through them. In this study, it is aimed to determine the meanings of the root w-l-y", from which the concepts in question are derived, in hadith sources in the second, third and fourth centuries of Hijri. For this purpose, some

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ooruchan@pau.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2076-3182

Makalenin Gönderilme Tarihi : 16.10.2023

Makalenin Kabul Tarihi : 16.05.2024

words derived from the relevant word root, mainly hadith, and partly the early period sources of Sufism were scanned. As a result, nineteen different meanings derived from the word root “w-l-y” were identified. It has been observed that the usages of veliyyullah/evliyâullah are among these, and these concepts are not included in a significant part of the hadith sources, especially those written in the second century of the Hijri. In addition, it has been determined that these concepts are mostly included in ascetic and Sufi sources and in an increasing chronological order. It is thought that this increase is directly proportional to the emergence and development of Sufi movements in the Islamic world.

Keywords: Hadith, Hadith Sources, Wali, Awliya, Sufism

Giriş

Bazı kurum ve kavramların muhteva, anlam, uygulama esasları vb. konularda ortaya çıktıkları dönemdeki safiyetlerini kaybettikleri; değişim ve başkalaşım geçirdikleri görülebilmektedir. Bu makalede, İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren değişim ve başkalaşım geçirdiğini düşündüğümüz velî ve çoğulu olan evliyâ kavramları ile bu kavramların türediği “v-l-y” kelime kökünden türemiş olan kelimeler konu edilmiştir.

Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* isimli eserinde ulaştığı sonuçlardan birinde; “Başlangıçta bir “zühd hareketi” olarak beliren tasavvuf düşüncesi, hicrî II. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş başkalaşmaya yüz tutmuş, özünde zühdü barındırmakla birlikte, Hind, İran, Yunan ve Hıristiyan kültürlerinin etkisi altına girmiş; bu kültürlerden bir kısım dini kabuller, felsefi görüşler kuruma sızmıştır.”¹ demiştir. Kanaatimizce velî/evliyâ kavramları bu cümlede sözü edilen başkalaşmanın, üzerinde cereyan ettiği tasavvufî kavramların en önemlilerindedir. Bu kavramlar, yüzyıllar boyunca Müslümanların kültür dünyasında “Allah’ın seçkin kulları” ve hatta “insanüstü bazı yetkiler verdiği dostları” anlamında kullanılmış ve kullanılmaya devam edilmektedir. Tasavvufî çevrelerin, velî ve evliyâ kavramlarıyla bağlantılı olarak ürettiği; “ricâlullah”, “ricâlu’l-gayb”, “gavs”, “kutub”, “ahyâr”, “ârif”, “insan-ı kâmil”, “abdâl” vb. kavramlara yükledikleri anlamlar bu çerçevede örnek olarak sunulabilir.

Şîî inançlara sahip olan Müslümanlarda ise velî/evliyâ kelimeleriyle aynı kökten türetilmiş olan “velâyet” kavramı ön plandadır ve daha çok “imâmet” düşüncesi çevresinde şekillenmiştir. Şîilere göre velâyet

¹ Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 567.

makamında olan kişiler tıpkı sûfilerde olduğu gibi kutsal bir kişiliğe sahiplerdir ve bunlar Allah'ın seçkin kulları sayılmışlardır. Meselâ Küleynî'nin (ö. 329/941) İmamiyye Şiası'nın dört temel hadis kitabının ilki olan *Usûlü'l-Kâfi*'sinin *Kitâbu'l-Hucce* bölümünde genel olarak Hz. Ali ve soyundan gelen on iki imamın Allah'ın velileri olduğu ifade edilir. Bölümün, "*İmamlar Yeryüzünün Direkleridir*" başlığı altında aktarılan bazı rivayetlerde; Hz. Peygamber'in getirdiklerine olduğu gibi imamların her birinin getirdiklerine de aynı şekilde bağlanmanın gerekli olduğu; onların, yeryüzünün sarsılmadan sağlam bir şekilde durmasını sağlayan direkleri olduğuna; Hz. Ali'nin cennet ve cehennem taksim eden kişinin kendisi olduğunu söylediğine; onun ve diğer imamların, Allah'ın kapısında oldukları Allah'ın onlara verdiklerinin başka kimseye verilmediğine dair rivayetler bulunmaktadır.² Neticede, her ne kadar Şûilerle tasavvuf çevrelerinin velâyet anlayışı birbirinin aynı olmasa da özellikle velî olarak adlandırılan kişilerin olağan üstü bazı özelliklere sahip olduklarını kabul etmeleri yönüyle benzeşmektedir.

Dini metin ve kavramların doğru değerlendirilebilmesi için onların ortaya çıktıkları kültürdeki doğuş ve gelişim süreçlerinin tespit edilmesi elzemdir. İslâm'ın temel iki kaynağından biri olan Kur'ân'da bu çalışmanın da konusu olan "velî/evliyâ" kavramlarının ve bu kavramlara mesnet teşkil eden Arapça "v-l-y" kelime kökünden türemiş olan diğer kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığına dair bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.³ Ancak diğer temel kaynak olan hadisler üzerinde, bu kavramlar ile bunların kökü olan "v-l-y" kelime kökünden türetilmiş kelimelerin hangi anlamlarda kullanılmış olduğuna dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Konunun önemine binaen bu makalede söz konusu kelimelerin hadis kaynaklarında hangi anlamlarda ve ne yoğunlukta kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu, aynı zamanda tarih boyunca Müslümanların kahir ekseriyetince kabul gören "velî/Allah'ın seçkin kulları/dostları"

² Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya' kub. *el-Usûlü'l-Kâfi*, thk. Muhammed Cafer Şemsüddin, (Beyrut: Dâru't-teâruf, 1990), 1/252-254.

³ Tasavvufa dair bazı çalışmalarda velî/evliyâ kelimelerinin Kur'ân'da hangi anlamda kullanıldığına dair bazı bilgiler bulunmakla birlikte Burada konuyla ilgili müstakil çalışmalar olarak birkaç esere işaret etmekte yarar görüyoruz. a) Musa Koçar, "Kur'ân'da Velî Kavramı" *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*. 5/9-10 (2003), 159-184. b) Sürmeli, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet Kavramı* (Ankara: Kalem Yayınları, 2003). c) Tayyip Yapıcı, *Kur'ân çerçevesinde Velîlik* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007). d) İmdat Balkis, "Kur'ân'da Velî Kavramı". *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 1/1, (Nisan 2020), 1-18.

inancının temel hadis kaynaklarındaki tarihi seyrini kısmen de olsa değerlendirilebilmesine imkân sağlayacaktır.

Çalışmamızda, ağırlıklı olarak elimizde bulunan en eski kaynakların oluşturulduğu hicrî ikinci, üçüncü ve dördüncü asırlarda kayda geçirilen hadis kaynakları esas alınmıştır. İlgili kelime ya da kavramların kullanıldığı kaynaklar kronolojik olarak verilmeye çalışılmış, bunun yanında bazen kelimenin kullanım yoğunluğuna işaret etmek amacıyla sonraki kaynaklardaki yeri de gösterilmiştir.

Son olarak, yeri geldikçe ilgili kelimelerin sözlük anlamları için ilgili kaynaklara başvurulmuştur.

1. Hadis Kaynaklarında “V-l-y” Kelime Kökünden Türetilen Kelimelerin Kullanıldığı Anlamlar

Hadis kaynaklarında velî kelimesinin, merkezde “yakınlık/yakın olmak” anlamları ve bir şekilde bu anlamla ilişkili olmak üzere pek çok farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Tespitlerimize göre “v-l-y” kelime kökünden türetilmiş olan kelimeler on dokuz farklı anlamda kullanılmıştır. Bu on dokuz anlam, kendi arasında sınıflandırıldığında beş temel guruba ayrılabilceği görülmüş ve aşağıda sunulan tasnif bu anlam gurupları dikkate alınarak yapılmıştır. Bu noktada belirtilmelidir ki tasnif görecelidir ve bazı anlamlar birleştirilerek ya da ayrılarak farklı sınıflandırmalar yapılabilir.

1.1. İnsan İlişkilerinden Kaynaklanan Manevi Yakınlık

1.1.1. Dost/Arkadaş

Farsça’da “seven, sevgili, yâr” anlamındaki dōst kelimesinden gelen dostluk İslâmî literatürde sadâkat, uhuvvet, meveddet, sohbet gibi değişik kelimelerle ifade edilmiş, ayrıca velî ve refik kelimeleri başka anlamları yanında “dost” mânâsında da kullanılmıştır.⁴ Velî kavramının, hadis kaynaklarındaki Allah ile insanın dostluğuna ilişkin yönü; aşağıda ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Burada hadis kaynaklarında insanın insanla ve diğer varlıklarla ilişkilerindeki velî (velâyet)/dostluk ve arkadaşlığın nasıl yer aldığına değinilecektir.

Velî kavramı, Kur’ân’ın indirilişiyle birlikte kabile içi dostluk, koruma, yardımlaşma ve yakınlıkları ifade etmeye devam etmekle birlikte,

⁴ Çağrıncı, Mustafa. “Dostluk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/511.

Müslümanlar için kabile içi velilik yerine aynı dine inananların veliliğini ön plana çıkarılmıştır. el-Bakara 2/257 ve el-En'âm 6/14. âyetlerinde Müslümanlar için gerçek sığınak, yardımcı ve dostun Allah olduğuna dikkat çekilirken; et-Tevbe 9/7 ve Âli İmrân, 3/28. âyetleri de inananların birbirleri ile dayanışma, himaye ve yardımlaşma içinde olmalarına yönelik teşvikte bulunmaktadır. Bu durum elbette ki Kur'an'ın rehberliğinde risalet görevini yapan Hz. Peygamber'in sözlerine de yansımıştır. Aşağıda, "mevlâ" kelimesinin kullanım örnekleri arasında yer verdiğimiz bir rivayette Arap kabile hiyerarşisindeki konumlara işaret ederken rivayetin sonunda, soy, nesep veya kabile yakınlığı yerine *muttakî* olmayı yani bir bakıma *inanç birliği ve yakınlığını* koymuş olduğu görülmektedir.⁵ Ebû Hureyre⁶ ve Ebû Seleme'ye isnaden nakledilen ve tespit edilebildiği kadarıyla İsmâil b. Ca'fer (ö. 180/796) ve İbn Ebû Âsım'ın (ö. 287/900) eserlerinde yer alan bir başka rivayette de benzer bir duruma işaret edilmiş,⁷ bir başkasında da Hz. Peygamber, *evliyâsının/dostlarının* *muttakîler* olduğunu ifade etmiştir.⁸ Muaz b. Cebel'e dayandırılan bir rivayette de Hz. Peygamber'e yakınlık ölçüsü olarak *muttakî* olmak, Ehli Beyt'ten olmanın önüne geçirilmiştir.⁹ Bunların yanında Hz. Peygamber'in herhangi bir mümine insanlar arasında en yakını (evlâ'n-nâsi) kendisi olduğuna¹⁰ ve İsa

⁵ Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Basrî. *el-Câmi*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. (Pakistan: el-Meclisi'l-İlmî, 1403), 11/55. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Basrî. *el-Müsned (el-Babri'z-Zabbâr)*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 9/176; Hâkim en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'ala's-Sabihayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 4/82.

⁶ İbn Ebû Âsım, Ömer ed-Dahhak. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400), 2/486.

⁷ İsmâil b. Cafer, *Hadîsü Ali b. Hucr es-Sa'îdî*. thk. Ömer b. Refûd b. Rafid es-Süfyânî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998), 286; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 1/93.

⁸ Nuaym b. Hammad, *el-Fiten*, 1/57; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. es-Sünen. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1475), "Fiten", 1, 4242 (4/94); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Isbahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfîyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1409), 158.

⁹ İbn Ebû Âsım, *es-Sunne*, 1/93; 2/486.

¹⁰ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sabih*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, t.y.) "Ferâiz", 1619, (3/1237).

b. Meryem'e dünyada da ahirette de en yakın¹¹ kendisi olduğuna dair rivayetlerde din kardeşliğine vurgu vardır.

İslam'dan önce gerek Antik Yunan'da ve gerekse Arap dünyasında, kendilerinde doğüstü varlıklarla iletişim kurabilecek güç olduğuna inanılan özellikle şair ve kâhinlerin, cin veya şeytan adı verilen görülmeyen varlıklarla da irtibat/velâyet/yakınlık kurabileceğine dair inançlar vardı.¹² Kehanet çok eski dönemlerden beri dünyanın her tarafında yaygın olarak bulunuyordu. Câhiliye Arapları'na göre dünyanın idaresinde ruhlar Tanrı'nın ortak ve yardımcıları konumunda olup saadete ulaşma veya felâketlerden korunma onların sayesinde mümkündü.¹³ Dolayısıyla Arap kültüründe insanlarla var olduğuna inanılan cin ve şeytanlar arasında yakınlık bulunduğu konusuna Hz. Peygamber'in bigâne kalması düşünülemezdi. Nitekim bir rivayete göre Hz. Peygamber'e kâhinlerin değeri sorulduğunda onların önemsiz olduğunu söylemiş, onların aktardığı sözlerin cinin gizlice dinleyip *arkadaşının/veliyehu* kulağına fısıldadığı sözler olduğunu ancak onların aktardığı bilgilerin çok azının doğru olduğuna işaret etmiştir.¹⁴

Hadis kaynaklarında *Allah evliyâsı/dostları* ile *şeytan evliyâsı/dostları* ifadelerinin aynı rivayet içinde anıldığı olmuş bunların birbirine zıt konumlarına dair tavsifler yer almıştır. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) alıntılacağı bir rivayette, “*Şeytanın evliyâsı/dostları onu; Yahudi ve Hıristiyanları evliyâ/dost edinenler de onları takip ederek cehennem gittikten sonra biz kalırız (...)*”¹⁵ sözleri geçer. İbn Hıbbân (ö. 354/965), bu olayın bir benzerini senetli bir rivayet olarak “*Ardından şeytanın evliyâsı/dostları*

¹¹ Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/301; Abdürrezzâk b. Hemmam Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 7/499; İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb el-Hanzalî. *el-Müsned*. thk. Abdulğafûr b. Abdülhak el-Belûşî, 5 Cilt. (Medîne: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991), 1/124.

¹² Abdullah Akçay, “İslam Öncesi Arap ve Antik Yunan'da Vahyin Şiir ve Kehânetle İlişkinine Dair”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022): 38-67, 40-49.

¹³ Harman, Ömer Faruk. “Kâhin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/170.

¹⁴ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/210.

¹⁵ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak. *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sefâti'r-Rabb*, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1994), 2/428.

şeytanı takip eder.”¹⁶ ifadelerini nakletmiştir. “Şeytanın evliyâsı” tamlamasının kullanıldığı bazı rivayetler önceki kaynaklarda bulunmamasına karşın hicrî IV. ve V. asırlarda yazılan Taberânî (ö. 360/971)¹⁷ ve Kudâî'nin (ö. 454/1062)¹⁸ bazı eserlerinde yer almıştır.

1.1.2. Yakın Akraba

Kabile yaşantısının bir gereği olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ve öncesinde her bir fert, genel olarak bir kabile içinde yer alan ailelerde yaşamaktaydı. Herhangi bir ferdin, söz konusu dönem ve coğrafyada bir kabilenin ve daha dar anlamda bir ailenin himaye ve koruması olmaksızın hayatını güven içinde sürdürmesi oldukça zordu. Bunun yansımaları olarak kaynaklarımızda kabile ve aile ilişkilerindeki gerek akrabalık gerekse kabile üyeliği bağlamında bir yakınlık ve himayenin ifadesi olarak en çok kullanılan kelime “velî”dir. Bu kullanımlarda velînin, özellikle bir kızın ya da kadının evliliğindeki rolüne ilişkin kullanımların yoğunluğu dikkat çekmektedir. İmam Mâlik, nikâhta kadının velîlerini; babası, erkek kardeşi, amcaoğlu, mevlâsı ya da aşiretten biri şeklinde sıralamaktadır.¹⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) da benzer bir sıralama yapar.²⁰ Hadis kaynaklarında velâyet yetkisinin; nikâh, miras, diyet, aile üyelerini koruma gibi amaçlarla bir akrabaları tarafından kullanıldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Dîpnotta künyeleri verilen pek çok hadis kaynağında “velî”, “mevlâ” ve “evliyâ” şeklinde isim formlarıyla kullanılan rivayetleri görülebilir.²¹ İlâveten, yetimlerin bakımını üstlenen

¹⁶ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *el-İhsân fî Takerîbi Sahîbi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 2/58; 10/500.

¹⁷ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Ersat*. thk. Târik b. İvadullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.), 4/253.

¹⁸ Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme. *Müsnedü's-Şîbâb*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986), 2/125.

¹⁹ Mâlik, *el-Muvatta'*, “Ferâiz”, 1922 (3/753).

²⁰ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Garîbu'l-Hadis*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: Matbaatu Dairetu'l-Maârif el-Osmaniyye, 1384/1964), 3/141.

²¹ Bunlar için bkz. Mâlik, *el-Muvatta'*, “Ferâiz”, 1915 (3/749); İsmail b. Cafer, *Hadîsu Ali b. Hücr*, 524, 526; Ebû Yusuf, *el-Asâr*, 156; Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400, 198; Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/168, 182, 287; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 6/195, 198, 248; 7/345; 9/273, 275, 408, 418, 485, 486; 10/13, 39, 353; Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/181; İbn Ebî, Şeybe, *el-Musannef*, 3/458; 5/385, 390, 416, 418, 436, 463; 6/233, 366, 368, 369, 372; İbn Hanbel, *el-Müsned*,

kişileri ifade etmek üzere; “vâlî'l-yetîm” ile “veliyyu'l-yetîm/yetîme” tamlamaları hadis kaynaklarında çok miktarda yer almıştır.²²

1.1.3. Kabile Üyeleri: Mevlâ/Mevâli

Hz. Peygamber'in yaşadığı coğrafyada kabile, sosyolojik bir yapı olarak oldukça önem arz etmektedir. Câbirî'nin ifadesiyle Hz. Peygamber'in risaleti boyunca hem Mekke'de hem de Medine'de kabilenin etkisi, yani dayanışması, yardımlaşması vb. tabii ve fitrî bir olguydu; yani bunu, “kabile”den bir kabile oluşturan her şey harekete geçiriyordu ki bu, soyca “yakınlık” ile bu anlamdaki velâ, hılf ve civar idi.²³ İslâm öncesi dönemde Arap kabileleri içinde sosyolojik bir hiyerarşi bulunmakta; bu hiyerarşide en üstte hürler, ortada âzat edilmiş köleler, akrabalık ya da dostluk sözleşmesi yapılanlar, kabileye sığınanlar ile evlatlıklar, alt tabakada da köleler yer almaktaydı. Kabile bağları, İslam öncesi Arap kültüründe etkili olduğu gibi İslâmî dönemde de etkisini yüzyıllarca sürdürmüştür.

Söz konusu hiyerarşinin en önemli kurumlarından biri velâyet idi. Bunun bir parçası olan “mevlâ ve çoğulu mevâlî” kelimeleri, hem azat eden sahip/efendi hem de azat edilen abd/köle anlamında kullanılmıştır. Mevlâ kelimesi sözlükte “yakınlık” anlamındaki “vely” kökünden türeyen ve “yardım etmek, yardımlaşmak; sadakat ve tasarruf” anlamına gelen velâ kelimesinin ismi mef'ûlüdür ve âzatlardan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmi akrabalık bağına ifade eder.²⁴ Ezherî (ö. 370/980) de, Arabın örfünde “veli” ile “mevlâ” kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını ifade

2/71, 262, 269, 434; 3/377, 5/353; 4/58; 32/29; 33/153; Dârimî, “Hudûd”, 17, 2370 (3/1498), “Diyât”, 8, 2404 (3/1524) ; Müslim, “Nikâh”, 1420 (2/1037); “Kasâme”, 1680 (3/1308); “Hudûd”, 1696 (3/1324); İbn Mâce, “Keffârât”, 19, 2133 (1/689); “Diyât”, 34, 2690 (2/897); Ebû Dâvûd, “Diyât”, 4, 4506 (4/173); Tirmizî, “Diyât”, 1, 1387 (3/63); Bezzâr, *el-Müsned*, 10/212; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/439, 442; Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkîlî'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/376; 14/420.

²² Örneklerden bazıları için bkz. Abdurrezzak, *el-Musannef*, 6/100; 7/370; 10/333; Humeydî, *el-Müsned*, 1/201; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/461; İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 2/582, 583; Müslim, “Tefsîr”, 3019 (4/2316); Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 8, 2872 (3/115).

²³ Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akl.* çev: Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 99.

²⁴ Özen, “*Velâ*”, 43/11.

etmiştir.²⁵ Mevlâ kelimesinin, hem velî hem de mevlâ için kullanılması bunun bir ifadesidir.

Hadis kaynaklarında “mevlâ” (ve çoğulu “mevâlî”) kelimesi özellikle kişi adlarında birinin efendisi, azatlı kölesi, ya da sözleşmelisi olduğunun ifadesi olarak çok miktarda kullanılmıştır. Aşağıda *mevlâ* ve *mevâlî* kelimelerinin bu ve bunun dışındaki kullanımlarına bazı örnekler verilecektir.

Hiz. Peygamber Kureys’in mescitte toplaması emrini verir. Herkes toplanınca aralarında başkalarının bulunup bulunmadığını sorar. Onlar: “Hayır, ancak kız kardeşlerimizin oğulları veya haliflerimiz ya da *mevlâ* (larımız) hariç.” derler. Hiz. Peygamber: “Kız kardeşlerimizin oğulları, haliflerimiz ve *mevâlîmiz* bizdendir.” der.²⁶ Zübeyr b. el-Avvâm, bir köle satın alarak âzat ettiği kölenin, hür bir kadından olan oğulları için; “Onlar benim *mevâlîm*dir.” der. Annelerinin *mevâlîsi* de onların kendilerinin *mevalîsi* olduğunu iddia ederler. Anlaşamazlar ve Hiz. Osman’a giderler. O da onların “*velâ*’sının Zübeyr’e verilmesine hükmeder.²⁷ Urve b. İyâz’ın anlattığına göre o, Ömer b. Abdulaziz’e uğradığında yanına bir adam gelerek; “Bir adam –ki o filanın kölesidir- *mevlâmız* olan bir kadınla evlenmiş ve ondan çocukları olmuş, sonra filan kişi onu satın alıp âzat etmiş. Bu adam, bizim *mevâlîmizin velâ*’sının kendisinde olduğunu zannetmekte.” der. Ömer; “Doğru söylüyor *velâ* onlara aittir.” şeklinde cevap verir.²⁸

İslam öncesi dönemde azat edilen köleler ile sözleşmeli olarak kabiledede bulunanlar her ne kadar köle statüsünde olmasalar da kabilenin hür üyelerinin sahip olduğu birtakım haklardan mahrum oldukları gibi, sözleşmelilerine ya da eski efendilerine *velâ* bağı ile bağlılıkları sürmekteydi. Bu gelenek Hiz. Peygamber zamanında da sürmüş görünmektedir. Zira aşağıdaki rivayetlerde de görüleceği üzere *velâ* hakkına dikkat çeken rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden, kendi efendisinden başkasının *mevlâ* edinilmesinin bizzat bu kavram kullanılarak yasaklandığı anlaşılmaktadır. Hiz. Peygamber’in şöyle dediği nakledilir:

²⁵ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Lüga*. thk. Muhammed İvâd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 15/323.

²⁶ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/55; Bezzâr, *el-Müsned*, 9/176; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/82.

²⁷ Mâlik, *el-Muwatta'*, “Atâka ve'l-Velâ”, 2899 (5/1138).

²⁸ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/43.

“Kim kendi *mevalisinden* başka bir *mevlâ* edinirse Allah’ın, meleklerin ve insanların laneti onun üzerine olsun. Allah ondan ne bir takas (bir farz ibadet/başka bir kazanç/tövbe) ne de bir karşılık (bir nafile ibadet/fidyeye vb.) kabul etmez.”²⁹ Buna benzer bir beddua başka kaynaklarda da yer alır.³⁰

1.1.4. Bir Konuda Daha Layık Olmak veya Daha Fazla Hak Sahibi Olmak

Kaynaklarımızda, sözlük anlamında olduğu üzere kelimenin “*evlâ*” şeklindeki formu, bir şeyin diğerlerine veya kişinin bir başkasına göre daha yakın, daha üstün, daha layık ve daha fazla hak sahibi olduğunu anlatmak için kullanılmıştır. “*Evlâ*” kelimesinin hadis kaynaklarındaki kullanımlarıyla ilgili olarak aşağıda bazı örnekler sunulacaktır.

İbn Mes’ûd, özel hizmetinde kullanmak üzere cariyesini satın almak ister. Eşi, onu satmak istediğinde sadece kendisine satması şartıyla ona satabileceğini; zira onu satın almada en fazla hak sahibi olanın (*evlâ*) kendisi olduğunu söylemiştir.³¹ Hz. Peygamber’e, kendisine iyi davranmaya en fazla layık olanın (*evlâ*) kim olduğunu sorduğunda; “Annendir.”³² buyurmuştur. Hz. Peygamber Kureys’e, Mekke’nin yönetimi konusunda daha fazla hak sahibi (*evlâ*) olduklarını, bunu hak ve adaletle yapmaları gerektiğini söylemiştir.³³ Hz. Peygamber; “Allah’ın kitabına göre ben müminlere insanlara en yakın (*evlâ’n-nâs*) olanım. Kim bir borç ya da malı mülkü olmayan aile bırakırsa bana haber verin; onun *velîsi* benim.”³⁴ buyurmuştur. Hz. Ömer, hanımı ölünce akrabalarına; “Ben, yaşadığı sürece ona yakın (*evlâ*) idim. Ama şimdi siz ona yakınsınız (*evlâ*).”³⁵ demiştir. Hz. Ali; “Eğer din rey ile olacak olsaydı, ayak tabanları mesh edilmeye üstünden daha layık ve üstün (*evlâ*) olurdu.”³⁶ demiştir. Miras

²⁹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/49; Şâfî, *el-Müsned*, 198; Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/194; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/47; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 29/212; Buhârî, “Cizye”, 9, 3172 (4/100); Müslim, “Hacc”, 1370 (2/999).

³⁰ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/48, 263; 10/206, 207.

³¹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 8/56.

³² Humeydî, *el-Müsned*, 2/270.

³³ Şâfî, *el-Müsned*, 278.

³⁴ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 8/291; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 13/537. Rivayetin farklı bir tariki için bkz: Buhârî, “Tefsîr”, 33, 4781 (6/116).

³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/456.

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/165.

paylaşımının konu edildiği bir rivayette “evlâ” kelimesi iki mirasçidan pay almaya hangisinin daha yakın ve hak sahibi olduğunu ifade etmek üzere defalarca kullanılmıştır.³⁷

1.2.Yöneticilik

1.2.1. Yöneticilik (Görev Üstlenmek, Yönetici Atamak/Atanmak)

Hadislerin kaynaklara geçtiği döneme kadar Müslümanların yaşadığı bazı önemli krizlerden biri devlet yöneticisinin kim olduğu veya olacağı meselesidir. Bu yöneticilere itaat ya da isyan meselesi de yaşanan siyasi olayların bir parçası olarak hep göz önünde olmuştur. Bu durum hadis kaynaklarında velî kelimesi ve türevlerinin bu anlamda çok miktarda kullanılmasına yol açmış görünmektedir. Devlet yöneticileri yanında, bu yöneticilerin devlet işlerinin idare edilmesi amacıyla pek çok alt yöneticiye resmi görev vermeleri veya bazı kişilerin kendilerine verilen görevleri üstlenmeleri, söz konusu kaynaklarda “v-l-y” kelime kökünden türetilen kelimelerle yer almıştır. Bu kapsamda resmi idarecilik görevi alma ya da verme ile ilgili olarak “velîye”, “vellâ”, “tevellâ” ve “tetevellâ” şeklindeki fiiller ile bunların fail, mef'ûl, malum, meçhul vb. formlarıyla kullanılmıştır. Rivayetlerdeki kullanımları açısından velîye kelimesi ile mezîd formları arasında ciddi anlam farkları da görülmemektedir. Durumun, sözlük yazarları açısından da farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Meselâ Ezherî (ö. 370/980), *velîye* fiilinin türevlerinden *velleytu* ve *tevelleytu* kelimelerinin aynı manada olduğunu ifade eder.³⁸ Hadis kaynaklarında kelimenin her iki anlamda da kullanıldığı pek çok rivayeti görmek mümkündür. Yöneticiliği üstlenme ya da yöneticilik görevi verme, sadece vali ve devlet başkanı olarak değil, bunun yanında yargı, vergi toplama âmirliği ya da komutanlık gibi önemli resmi yöneticilik görevlerini ifade etmek amacıyla da kullanılmıştır.

Devlet yöneticiliğine getirilme ya da bu görevi üstlenme konuları, velîye kelimesi ve türevlerinin en çok kullanıldığı alanlardan biridir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in devlet yönetimine

³⁷ Mâlik, *el-Muwatta'*, “Ferâiz”, 1885 (3/738).

³⁸ Ezherî, *Tebzîbu'l-Luga*, 15/324.

getirilmesi “*velîye*”³⁹ kelimesiyle ifade edilmiştir. Hz. Ömer,⁴⁰ Hz. Ali⁴¹ ve Abdullah b. ez-Zübeyr’in⁴² devlet yöneticiliğine getirilişleri de yine “*velîye*” kelimesiyle ifade edildiği olmuştur.

Bazı rivayetlerde devlet başkanı “*velîyyü’l-emr/işleri yöneten*” şeklinde bir tamlama ile ifade edilmiştir.⁴³ Bu tamlama, Hz. Fatıma’nın, Hz. Peygamber’in vefatı üzerine, onun halifesi olarak görev alan Hz. Ebû Bekir ile yaşadığı miras tartışmasının bulunduğu bir rivayetin sonunda,⁴⁴ Ebû Kuhâfe’nin, Hz. Peygamber’in vefatından sonra yönetimi kimin üstleneceği konusunda sorduğu soruda kullanılmıştır.⁴⁵

Bazı rivayetlerde “*veliye*” kelimesi yerine aynı anlamda olmak üzere “*vellâ*” ve türevlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Hasan b. Ali’nin, yönetici oluncaya kadar o minberdeyken Mervan’a, hem de yüzüne karşı sövdüğünün⁴⁶ aktarılışında yönetici olma “*hattâ tevellâ*” ile ifade edilmiştir. “*Vellâ*” fiili, Hz. Ömer’in, hilafeti üstlenmiş olduğu bilgisini ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁴⁷ İbn Sîrîn⁴⁸ ile Amir b. Kays’a⁴⁹ ait bazı sözlerde; Hz. Peygamber’e isnaden nakledilen, “Allah bir kavmin hayrını dilerse onların *başına* yumuşak huylu birini *geçirir* (*vellâ*). (...) Allah bir kavmin kötülüğünü dilerse şerhilerini *yönetime getirir* (*vellâ*).”⁵⁰ sözünde; Hz. Ömer’e ait olarak nakledilen; “Eğer bu görevi (hilafeti) Osman’a verirsem (lev velleytuhâ), Âl-i Ebû Muayt’ı halkın boynuna yükler.”⁵¹ ya da

³⁹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5/454.

⁴⁰ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/262.

⁴¹ Nuaym b. Hammad, *el-Fiten*, 1/186.

⁴² İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 3/651; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/270.

⁴³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 17/301.

⁴⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/205; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 17-18, 2975 (3/144).

⁴⁵ Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *Abbâru Mekte fi Kadîmi’d-Debri ve Hadîsihi*. thk. Abdülmelik Abdullah Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdır, 1414), 3/81. Bu son cümle farklı bir rivayet içinde Taberani tarafından da alıntılanmıştır. Rivayet için bkz. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 3/202.

⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/152.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 5, 1425 (2/63); Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/36. (No: 2290)

⁴⁸ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/330.

⁴⁹ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/335.

⁵⁰ Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrahim. *Kitâbü’l-Âsâr*, thk. Ebû’l-Vefâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y.) 214.

⁵¹ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 217.

“...yüzüğü eşinin parmağına takardı.”⁵² sözlerinde yine “vellâ” fiiline ait formlar kullanılmıştır.

Bazı rivayetlerde devlet başkanı olarak görevlendirilme, “vellâ” kelimesinin meçhul formu olan “vüllîye” kelimesi ile ifade edilmiştir. Hz. Osman’ın⁵³ ve Hz. Ebû Bekir’in, halife olarak görevlendirilişi⁵⁴ ile Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye söylediği; “Eğer benden sonra yönetici olarak görevlendirilersen Necrân halkını Arap yarımadasından çıkar.”⁵⁵ sözlerindeki yönetici olarak görevlendirilmeler “vüllîye” kelimesiyle ifade edilmiştir. İbn Abbas, yaralandığında Hz. Ömer’in yanına girerek söylediği; “Yönetimin (vilayetuke) adildir.”(...) “Yönetime getirildin (vüllîte) ve senin yönetimin (vilayetuke) konusunda iki kişi bile ihtilaf etmemiş/karşı çıkmamıştır.”⁵⁶ şeklindeki sözler de bunun örneklerinden bazılarıdır.

Aşağıdaki örnekler, mezkûr kaynaklarda “veliye” kelimesinin, *vali* olarak görevlendirmeyi veya görevlendirilmeyi ifade etmek amacıyla kullanılmasına dairdir. Halka iyi davranmayan yöneticilerle mücadele edilmesi konusunu soranlara Hz. Peygamber’in; “Sizinle birlikte beş vakit namazı kıydıkları sürece asla (onlara karşı çıkmayın)! Bir *vali*, *göreve getirildikten* sonra Allah’a karşı isyan halinde görülürse, onun bu isyan davranışını hoş görmesin. Ancak ona itaatten de asla el çekmesin.” şeklinde verdiği cevapta⁵⁷ ve Huzeife b. Yemân’ın (Yemen’e)⁵⁸ ve Yezid b. Muhelleb’in Irak’a vali olarak görevlendirilmeleri⁵⁹ ifade edilirken “veliye” kelimesi kullanılmıştır.

Bir nevi yönetim işi olan kadı/yargıç olarak görevlendirmeyi ya da görevlendirilmeyi ifade etmek üzere yine “*veliye*” veya “*vellâ*” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin; “Kim yargıç olarak görevlendirilirse/görev alırsa bıçaksız boğazlanır.”⁶⁰ rivayetinde; Şerîk b. Abdullah’ın (ö. 177/794) kadı olarak görevlendirilmesiyle ilintilendirilen

⁵² Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5/448.

⁵³ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/440; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5/479.

⁵⁴ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/336.

⁵⁵ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10/361.

⁵⁶ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 207.

⁵⁷ Nuaym b. Hammad, *el-Fiten*, 1/151.

⁵⁸ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/450.

⁵⁹ Said b. Mansur, *es-Sünen*, 1/315.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Kadâ”, 1, 3571 (3/217).

bir durumun ifadesinde⁶¹ “veliye”; yine halife Ebû Ca’fer’in kendisine Şerîk’e bu görevi verirken⁶² ve Mansûr b. Mu’temir’in yargıda iş başına getirilmesi ile ilgili olarak da⁶³ “vellâ” kelimesinin ilgili formları; Muharib b. Disâr, tarafından kadı olarak görevlendirildiği ifade edilirken “vüllitü” şeklinde meçhul formu kullanılmıştır.”⁶⁴

Bir grup askere ya da bir orduya komutanlık yapmak da yöneticilik görevi olduğu için hadis kaynaklarında bunları atamakla ilgili olarak yine “veliye” kelimesi kullanılmıştır. Mesela Ebû Bekre’den nakledilen meşhur rivayette, Müslümanlara yenilen ordunun başına bir kadının geçirilmiş olması⁶⁵ “veliye” kelimesiyle ifade edilmiştir.

Hiz. Peygamber’e ait olarak nakledilen; “Kim bir *işin* yönetimini alırsa ve evli değilse evlensin, hizmetçisi yoksa hizmetçi edinsin, evi yoksa ev, bineği yoksa binek edinsin.”⁶⁶ sözlerinde vergi memuru olarak görev almak “veliye” kelimesi ile ifade edilir. Zekât toplamak üzere görevlendirdiği İbnü’l-Lütbiyye geri döndüğünde, topladıklarının bir bölümünün kendisine hediye edilenler olduğunu söylemesi üzerine halka hitabden Hiz. Peygamber’in sarf ettiği; “Birilerine ne oluyor! Biz, *Allah’ın bize verdiği bir işi/görevi (vellâna’llah) ona veriyoruz/nuvellîbi*; sonra biri geliyor; “Bu sizin, bu da bana hediye edilenler diyor. Doğru söylüyorsa, babasının ya da anasının evinde otursaydı, bu hediyeler ona gelseydi de (görseydik).”⁶⁷ ifadelerinde ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin, amcaoğullarından ikisi ile birlikte onlara yöneticilik/iş istemek üzere Hiz. Peygamber’e gittiklerinde onlara verdiği; “Biz bu işi isteyene ya da ona hırslı olana vermeyiz (*la nuvellîbi*)”⁶⁸ cevabında yine vellâ kelimesinin formları kullanılmıştır.

⁶¹ İbnü’l- Ca’d, Ebü’l-Hasen Alî b. el-Ca’d el-Cevherî. *el-Müsned*. thk. ‘Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 351.

⁶² İbnü’l- Ca’d, *el-Müsned*, 352.

⁶³ İbnü’l- Ca’d, *el-Müsned*, 142.

⁶⁴ İbnü’l- Ca’d, *el-Müsned*, 118.

⁶⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 34/106.

⁶⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 29/546.

⁶⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 4/54; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 4/444.

⁶⁸ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 4/419; Buhârî, “Ahkâm”, 6, 7149 (9/64).

1.2.2. Bir İşi Üstlenmek ya da Bir İş İçin Görevlendirilmek

“Veliye” kelimesi ve türevleri, bir yakının ya da kabile üyesinin işlerini üstlenmek, herhangi birine yardımcı olmak amacıyla; bir işinin takibini yapmak gibi ferdî görevler için de kullanılmıştır.

Hiz. Peygamber'in kefenlenmesi ve defin faaliyetlerini, isimleri sayılan dört kişinin;⁶⁹ İbn Abbas'ın defin işlemlerini Muhammed b. el-Hanefiyye'nin⁷⁰ üstlendiğine dair rivayetlerle, İbn Sîrîn'in, “Söylenirdi ki...” kaydıyla naklettiği; “Kim bir kardeşinin (cenaze) işlerini üstlenirse kefenini güzel yapsın.”⁷¹ sözlerindeki cenaze işlemlerinin üstlenilmesi “veliye” kelimesi kullanılmıştır. Ölmek üzere olan bir Yahudi genç Hiz. Peygamber'in talebiyle Müslüman olup hemen ardından ölür. Yakınları olan Yahudiler, onun cenaze törenini yapmak isterler. Bu durum da “*tehiyebn*”⁷² kelimesiyle ifade edilmiştir.

Aynı şekilde Hiz. Aişe'ye isnaden nakledilen “Kim bir şeyi veya ameli üstlenirse Allah onun hayırlı olmasını diler. (...)”⁷³; Hiz. Ömer'e Hayber'de bir arazi düşer Hiz. Peygamber'den tavsiye ister. O da; “Onu yönetenin, ondan maruf ölçüde yemesinde bir günah yoktur.”⁷⁴; Hiz. Peygamber'in; “Allahım! Kim ümmetimin bir işini üstlenir de onlara rıfk/merhametli davranırsa (...)”⁷⁵ ve “Hizmetçiniz size (hazırladığı) yemekle gelirse onu da (sofranıza) oturtun. Zira o, yemeğin sıcaklığına, meşakkatine, dumanına ve saklanmasıyla eşlik etmiştir. (...)”⁷⁶ şeklindeki rivayetlerde yönetme ve bir işin idaresi “veliye” kelimesiyle ifade edilmiştir.

Hiz. Peygamber'in Ebû Zerr'e; “Yetim malının idaresini üstlenme (*lâ tevelleyenne*)!⁷⁷ ya da “*lâ tetevelleyenne*” İki kişiyi bile yönetme!”⁷⁸; Ka'be'nin

⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/15.

⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/24.

⁷¹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/431.

⁷² Abdurrezzak, *el-Musannef*, 6/34; 10/315.

⁷³ İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 2/415.

⁷⁴ İbn Mâce, “Sadakât”, 4, 2396 (2/801).

⁷⁵ Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan 'Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1421/2001), 8/142.

⁷⁶ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 10/421.

⁷⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 35/445.

⁷⁸ Bezzâr, *el-Müsned*, 9/435; İbn Hibbân, *es-Sabîh*, 12/375.

yönetimi ile ilgili olarak Abdumenaf Oğullarına; “Eğer bu işin/yönetimin başına geçirilirseniz (*vi'llîtum*) kimsenin bu beyti tavaf etmesine engel olmayın.”⁷⁹; ölçü ve tartı görevlilerine; “Sizler öyle iki işe *görevlendirildiniz* (*vi'llîtum*) ki bu yüzden sizden önceki toplumlar helak oldu.”⁸⁰ dediğine dair rivayetlerde görüldüğü üzere “vellâ” ve “tetevellâ” fiilleri kullanılmıştır.

Hız. Ali, kendisini yaralayan İbn Mulcem'in yakalanmasının akabinde ona yiyecek ve içecek vermelerini, iyi davranmalarını zira yaşarsa, kan davasını bizzat kendisinin takip edeceğini/cezasını bizzat kendisinin vereceğini “*fe ene veliyyu demî*”⁸¹ sözleriyle ifade etmiştir.

İfk hadisesinin gündem olduğu 24. Nûr Suresinin 11. âyetiyle ilgili olarak Hız. Aişe'nin: “Bu âyetler (ıfk hadisesinin) günahını yüklenen/sorumluluğunu üstlenen (tevellâ), evinde (ehli ifki) toplayan Abdullah b. Ubey b. Selul hakkında idi.”⁸² dediği nakledilir. Bu olay farklı rivayetlerde⁸³ yine “tevellâ” kelimesiyle dile getirilmiştir.

1.2.3. Bir Malın/Hakkın Yönetimini Almak ya da Vermek

Bir malın veya mülkün yönetiminin ya da bir yetkinin birine verilmesinde, yine “vellâ” ve “tevellâ” kelimeleri kullanılmıştır. Meselâ Abdullah b. Amr b. el-As'ın sözleri olarak aktarılan bir rivayette, Ahirette ümmetin fukarası ve miskinlerinin, Allah'ın; “Neyiniz var?” sorusuna; “Rabbimiz! Sen de biliyorsun ki, bizler belalarla sırandık, sabrettik, başkalarına ise mallar ve *yetkiler verdin* (velleyte)” cevabını verir.⁸⁴ Bu kelimenin, İbn Abbas ve Hız. Ali'nin, evlilikte ayrılık ve cima *hakkını* kadına veren erkeğin durumunu soranlara verdikleri⁸⁵ cevapta da yer aldığı görülmektedir.

Müslim b. Yesâr'ın sözleri olarak nakledilen uzunca bir rivayette ahirette Allah, dünyada iken kör sağır ve dilsiz olarak doğmuş ve yaşamış

⁷⁹ Humeydî, *el-Müsned*, 1/478.

⁸⁰ Tirmizî, “Büyü”, 9, 1217 (2/512)

⁸¹ Şâfî, *el-Müsned*, 313.

⁸² İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 2/559.

⁸³ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 5/410; İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 2/516; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 42/406; Buhârî, “Şehâdât”, 15, 2661 (3/173); Müslim, “Tevbe”, 2770 (4/2129)

⁸⁴ İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/226.

⁸⁵ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/213; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/21.

olan birini, kendisine *verilen nimetler* ile amel edip etmediği konusunda sorguya çekmekte; o da kendisine görme, işitme ve konuşma gibi nimetlerin verilmediğini ifade etmektedir. Allah da ondan emrine itaat ederek cehenneme girmesini istemektedir.⁸⁶ Bu rivayette “*verdiği nimetler*” olarak çevirdiğimiz sözler “*vüllite*” kelimesiyle yer almıştır.

Bir rivayete göre Abbas b. Abdulmuttalib, Hz. Ali, Zeyd b. Harise ve kızı Fatıma Hz. Peygamber’e giderek sırayla talepte bulunurlar. Hz. Peygamber de olumlu karşıladi. Üçüncü olarak Hz. Ali söze girerek: “Allah’ın kitabında bize verdiği bu beşte birlik hakkı veriniz (tevellîni).” der. Ardından Hz. Peygamber’in de bu payı kendisine verdiği, “*vellânihi*” kelimesiyle ifade edilir.⁸⁷ İbn Abbas’tan gelen bir rivayette de Huneyn’in fethinden bahsedilirken, Müslümanların kentin yönetimini ele geçirmeleri “*vellâ*” kelimesiyle ifade edilmiştir.⁸⁸

1.2.4. Tevliye yapmak

Sözlükte “yönelmek, bir kimseyi yetkili kılmak, bir yere vali tayin etmek” anlamındaki *tevlîye*, terim olarak bir malın alış fiyatı veya maliyeti üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmadan satılmasını, ayrıca bir kamu görevine tayini ifade eder.⁸⁹ Kelimenin, hadis kaynaklarında bu mastar haliyle yönetici atama anlamında kullanıldığına dair örnek bulamasak da, bir ticaret kavramı olarak çok miktarda kullanılmış görünmektedir.⁹⁰ Meselâ İmam Mâlik’in *el-Muvatta*’ isimli eserinde satışta tevliye (alış fiyatına satış) yapmada bir sakınca olmadığına dair yedi rivayeti konuyla ilgili baba başlığı altında görmek mümkündür.⁹¹

1.2.5 Yardımcı/Yardımcı Olmak, Himaye Etmek

Birine yardım etmek, onu himaye etmek/korumak onun birtakım işlerinin yönetimini kısmen de olsa yönetmek anlamına gelecektir. “V-l-y” kelime kökünden türetilen *vellâ*, *tevellâ*, *velî*, *mevlâ*, *velâ* gibi kelimeler

⁸⁶ İbnü’l-Mübârek, *ez-Zübd*, 1/465-466.

⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/516; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/445; 2/75; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 19-20, 2984 (3/147).

⁸⁸ Humeydi, *el-Müsned*, 1/421.

⁸⁹ Cebeci, İsmail. “Tevliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/39-40.

⁹⁰ Örnekler için bkz. Mâlik, *el-Muvatta*’, Büyû’, 2297 (4/896), Büyû’, 2371 (4/931); Abdurrezzak, *el-Musannef*, 8/48; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/384-386.

⁹¹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 8/48-49.

“korumak/himaye etmek” ve “yardım etmek” anlamlarıyla hadis kaynaklarında oldukça fazla kullanılmıştır. Cahiliye Arap dünyasında kabile üyeleri ya da kabileye sığınan her bir üye gerek kabile içinde bir velâyet ilişkisi çerçevesinde haksızlıklara ve olumsuzluklara karşı himaye edilir, korumaya alınır. Kabile içinde olduğu kadar kabileler arasında da “savunma, himaye veya zulme uğrayanın hakkını zalimden alma gibi amaçlarla ittifaklar kurulurdu. Kurulan bu ittifaklar, iki veya daha fazla kabile, bir kabile ile başka bir kabileye mensup bir şahıs veya iki şahıs arasında yardımlaşmayı ve dayanışmayı temin için gerçekleşebilirdi.”⁹²

Hadis kaynaklarında bu kültürün bir parçası olarak kabile içi ya da kabileler arası yardımlaşma, dayanışma, himaye ve koruma gibi velî kelimesinin ve türevlerinin yer aldığı velâyet ilişkilerini içeren pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu ilişkilerin ifade edildiği kavramlardan biri “velâ”dır. “Sözlükte, “yakınlık” anlamındaki “vely” kelimesinin türevi olan “velâ”, “yardım etmek, yardımlaşmak; sadakat ve tasarruf” manalarına gelmektedir.⁹³ Âzat etmeden dolayı köle ile âzat eden kişi arasında oluşan hükmi akrabalık bağına velâ ve bu taraflardan her birine mevlâ denir.⁹⁴ Bundan dolayı mevlâ kelimesi kölesini âzat eden efendi ve âzat edilen köle için müştereken kullanılır.” Bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in dilinden velâ hakkının o kişiye imkân ve yardım sağlayana ait olduğu⁹⁵, bir kimsenin sığınarak *velî* edindiği kavmin bir üyesi olduğu⁹⁶ aktarılır. Birinin himayesine girmek de “vâlâ” kelimesiyle ifade edilir.⁹⁷ Mirasla ilgili bir

⁹² Mustafa Necati Barış, “Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Haziran 2012): 153-170, 166.

⁹³ Özen, Şükrü. “Velâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/11.

⁹⁴ İbn Fâris Ebu'l-Huseyn Ahmed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Hilyetü'l-fukahâ'*, thk. 'Abullâh b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: eş-Şirketü'l-Muttahide li'-Tevzi', 1983), 208.

⁹⁵ Mâlik b. Enes Ebû 'Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 1425/2004), “Vasiyye”, 2893 (5/1134); Müslim, “İtk”, 1504 (2/1143).

⁹⁶ Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *es-Sünen*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî (Hind: Dârü's-Selefiyye, 1402/1982), 1/98.

⁹⁷ Bezzâr, *el-Müsned*, 2/276.

rivayette de İbn Mesud muhatabıyla konuşurken, “*mevlâsı* ve *velî nimeti*”⁹⁸ kavramlarını kullanır.

Hız. Peygamber’in “Muhacirlerle Ensar birbirlerinin *evliyâsıdır*. Kureyş’in tulekâsı ile Sakîf’in *mevâlsisi/aşatlıları* da birbirlerinin *evliyâsıdır*. Kıyamete kadar...”⁹⁹ şeklindeki sözlerinde de bu tür bir velâyet ilişkisine işaret edilir. Hız. Peygamber’e atfedilen; onun Ensar’dan birine velî olanın (*velîye*) ona iyi davranmasını tavsiye ettiğine¹⁰⁰ dair rivayet de bu kapsamdadır.

Kimi rivayetlerde, bir kişinin ya da kişilerin himaye edilmesinin, bazen yakın bir akrabasına bazen de başka birine tevdi edildiğine işaret edilir. Meselâ kızlarıyla kendisine gelen bir anneye Hız. Peygamber’in; “Kim bu kızlara *velî olursa/himayesine alırsa* onlara iyi davranın ki bu cehenneme perde olur.”¹⁰¹ şeklindeki sözleri bu türdendir.

Bir rivayette de Hız. Peygamber’in, yöneticinin işlerine yardımcı olmak tavsiye edilmiştir.¹⁰² Buradaki “yardımcı olmak”, “*veliye*” kelimesiyle ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde Hız. Peygamber’in bizzat yaptığı, bazılarında ise öğrettiği nakledilen bir kunût duasında o “*ve tevellinî fî men tevelleyte/kendilerini himaye ettikleriyle birlikte beni de himayene al!*” dediği nakledilmiştir.¹⁰³ Bir başka rivayette de Selman el-Fârisî, tekbir öğretirken yaptığı duada, Allah’a “(...) Allahım sen (...) ayıp ve kusurlara karşı kendine *hâmî/koruyucu (velî) edinmekten* yüce ve ulusun. (...)”¹⁰⁴ sözleriyle yakarmaktadır.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr ‘Abdillâh b. Muhammed. *Kitâbü'l-musannefî'l-ebâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 6/282.

⁹⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 31/547.

¹⁰⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 37/302.

¹⁰¹ İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 3/977.

¹⁰² Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/320.

¹⁰³ Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/499; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/108, 117; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/95; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3/245, 249, 252; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Salât”, 214, 1634 (2/992); İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, t.y.) “İkâmetü's-salât”, 117, 1178 (1/372).

¹⁰⁴ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/295.

“Vellâ” kelimesi de *yardımcı olmak* anlamında kullanılan kelimelerdendir. Meselâ Ebû Hureyre'nin, Hz. Ömer'den kendisini doyurması isteğine olumlu cevap alamadığı, Hz. Peygamber'in doyurduğu aktarılan bir rivayette; “Ömer! Allah bana bu konuda *îşi* senden daha fazla hak sahibi olana *verdi/vellallahu*”.¹⁰⁵ demiştir. Yahudilerden bir grubun Hz. Peygamber'e gelerek bazı sorular sorduğuna dair bir rivayette, bunlardan birine verdiği; “Veliyyî Cibrîl.”¹⁰⁶ cevabındaki “veli” kelimesi yardımcı anlamında kullanılmıştır. İbn Mes'ûd'a atfedilen bir rivayette¹⁰⁷ “tevellâ” ve “vellâ” fiillerinin yardımcı olmak, himaye etmek anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Bu rivayet, sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilmiştir.¹⁰⁸

1.3.Fizîkî Yakınlık

1.3.1. Peş Peşe, Birbiri Ardınca Olmak, Takip Etmek

Dil bilgini İbn Sîde (ö. 458/1066), “vâlâ” kelimesinin iki şey arasındaki yakınlık; “vilâ” kelimesinin; “tâbî olmak, ardınca gitmek, izlemek; “tevâlâ” kelimesinin de tetâbaa/birbirini izlemek/peş peşe olmak/birbiri ardınca olmak anlamına geldiğini söyler. Ona göre “veli” kelimesi, aynı zamanda peş peşe gelen bahar yağmurları anlamına gelir.¹⁰⁹

Hadis kaynaklarında da yukarıdaki anlamda olmak üzere “veliye” ve “tevâlâ”dan türetilmiş olan “mütevâliyetun” kelimelerinin yer aldığını görmekteyiz. Bu kapsamda olmak üzere bir rivayette Hz. Peygamber'in “Herakl hanedanının beşincisi zamanında “melâhim” çıkacağını bildirdiği” aktarılır. Râvî Ertât b. el-Munzir, bu sözlerin ardından Herakl hanedanından dördünün peş peşe iktidara geçtiğini/birbirini takip ettiğini “veliye” kelimesiyle ifade etmiştir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *es-Sahîb*. thk. Muhammed b. Zühreir b. Nâsır (Beyrût: Dâru tavku'n-necât, 1422), “Et'ime”, 1, 5375 (7/68).

¹⁰⁶ Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/450; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 4/312.

¹⁰⁷ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/199.

¹⁰⁸ İbn Mes'ûd'un bu sözünün merfû şeklindeki rivayeti için bkz.; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 5/429; Hz. Aîşe'den nakledilen bir rivayet olarak; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 42/55; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîbahayn*, 4/425; Hz. Ali'ye isnaden nakledilen bir rivayet olarak; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 6/293.

¹⁰⁹ İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil. *el-Muhkem ve'l-mubîtu'l-a'zam*. thk. Abdullhamîd Hindâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 10/459.

¹¹⁰ Nuaym b. Hammad, *el-Fiten*, 2/500.

“Mutevâliyetun” kelimesi ise pek çok yerde kullanılmıştır. Meselâ rivayete göre bir bedevî Hz. Peygamber’e biat eder, ardından üç gün peş peşe gelip biat yükümlülüklerini azaltmasını ister. Bu peş peşe gelme durumu “mutevâliyeten” kelimesiyle dile getirilmiştir.¹¹¹ Hz. Peygamber’in; vefat edene kadar *peş peşe üç gün* doyuncaya kadar yemediğinin,¹¹² özürsüz, peş peşe dört Cuma namazını terk edenin İslam’a sırtını çevirmiş, ahdini bozmuş olacağını söylediğinin;¹¹³ Veda Haccı hutbesinde senenin on iki ay olduğunu, bunlardan dördünün haram ay olduğunu üçünün peş peşe olduğunu söylediğinin¹¹⁴ ifade edildiği rivayetlerde peş peşe olma durumu “mutevâliyât” kelimesiyle ifade edilmiştir.

Sevrî’nin, dördüncü rekâta oturan ve burada her rekâta bir secdeyi unutan kişi için: “Peş peşe (mutevâliyât) dört secde yapar, sonra teşehhüd sonra da selam verir ardından da iki sehiv secdesi...”¹¹⁵ dediği; Ka’b’dan gelen bir rivayette de, kıyamete doğru şiddetli bir savaşın olacağı, peş peşe üç gün boyunca atların ayaklarının arkasındaki kıllara kadar kan içinde koşacakları nakledilmiştir.¹¹⁶ Bu rivayetlerde de aynı şekilde peş peşe olma durumu “mutevâliyeten” kelimesiyle ifade edilmiştir.

1.3.2. Bir Yerden Ayrılmak, Oradan Kaçmak, Dönüp gitmek

Ezherî, “vellâ” kelimesinin masdarı olan “et-tevliye”nin bir yerden ayrılmak anlamına da geldiğini; aynı kökten türetilmiş olan “vellâ” ve “tevellâ” kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını kaydetmektedir.¹¹⁷ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268’den sonra) de, kelimenin, “arkasını dönüp kaçmak” anlamına da işaret eder.¹¹⁸ Bu iki kelime ve

¹¹¹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/266; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 22/385.

¹¹² Taberânî, Ebü’l-Ķâsım Süleyman b. AĦmed. *el-Mu’cemü’l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 6/265.

¹¹³ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/166; Bir başka rivayette “Üç Cuma” olarak nakledilmiştir. Bkz. Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/181; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/480.

¹¹⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 34/24. Bu rivayet pek çok hadis kaynağında yer almıştır.

¹¹⁵ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 2/321.

¹¹⁶ Nuaym b. Hammad, *el-Fiten*, 2/444.

¹¹⁷ Ezherî, *Tebzîbu’l-Luġa*, 15/324.

¹¹⁸ Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtâru’s-Sihâb*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1420/1999), s. 345.

türevlerinin hadis kaynaklarında bir yerden ayrılmak¹¹⁹, ölmek/dünyadan ayrılıp gitmek¹²⁰ ve dönüp gitmek¹²¹ anlamlarında fazlaca kullanıldığı görülmektedir.

Hadis kaynaklarında bir yerden ayrılmanın ifadesi olarak “vellâ” ve “tevellâ” kelimelerinin kullanıldığı başka rivayetler de yer almaktadır.¹²² Bunlar arasında savaş esnasında *meydanı terk etmek* ve *arkasını dönüp kaçmak* anlamında “vellâ” kelimesinin kullanılmış olduğu görülmektedir.¹²³

1.3.3. Sırtını Bir Yere Yaslamak/Birine Sığınmak

Hadis kaynaklarında başka örneklerini bulamamış olsak da “vellâ” kelimesi, manevî anlamda sırtını Allah’a yaslamak/ona güvenip dayanmak/sığınmak/işlerinde ona güvenmek anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in bir adama yatağa girerken yapmasını tavsiye ettiği; “Sana arzu duyarak ve endişeyle sırtımı sana yasladım (*ve velleytu zağbrî ileyke*).”¹²⁴ duası buna örnektir.

¹¹⁹ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/288; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 20/125. Tam ayrılmak üzereyken çağırılmaya yönelik benzer ifadelerin kullanıldığı yerler için bkz: Bezzâr, *el-Müsned*, 6/271; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 14/205; 27/244; 33/145, 492; 39/528; Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/198; İbnü’l-Mübârek, *ez-Zühed*, 1/242; Şâfî, *el-Müsned*, 27; Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/172; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/63; İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 1/327; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/33; Tirmizî, “Ferâiz”, 9, 2099 (3/490); Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 2/285; Bezzâr, *el-Müsned*, 14/373; Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7/50.

¹²⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 9/435, 468; Müslim, “Birr”, 2552 (4/1979); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 119-120, 5143 (4/337).

¹²¹ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/223; Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 8, 3242 (4/117); İbn Hanbel, *el-Müsned*, 19/289; 21/118; Buhârî, “Cenâiz”, 67, 1338 (2/90); 98; Müslim, “Cenne”, 2870 (4/2200); 4/2201 (No: 72). Aynı kelimenin farklı bir rivayetteki kullanımı için bkz. Mâlik, *el-Muvatta*, “Sadaka”, 3662 (5/1454); Ebû Dâvûd, “Zekât”, 24, 1627 (2/116).

¹²² Bazı örnekler için bkz. Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/236; 5/10, 379; Buhârî, *es-Sahîh*, “Büyü”, 34, 2097 (3/62); İbnü’l-Ca’d, *el-Müsned*, 337.

¹²³ Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/712; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/72; 4/547; 7/419; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3/296; 7/355; 20/291; 21/396; Müslim, “Cihâd”, 1775 (3/1398); Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 2/350; Buhârî, “Cihâd”, 97, 2930 (4/43); Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/128.

¹²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/323; 6/37

1.3.4. Sırtını Dönmek ve Ellerinin Arkasını Çevirmek

“Zahr/sırt/arka” ifadesiyle birlikte kullanılan “vellâ” kelimesi, hadis kaynaklarında bazen fiziki bir mekâna, bazen de birilerine sırtını dönmek anlamında kullanılmıştır.

Hiz. Peygamber’in yağmur duası yaptığı sırada *sırtını* insanlara *döndüğüne*¹²⁵; Zeyd b. Harise’den boşanan Zeynep bt. Cahş’ın iddet süresi bitince Hiz. Peygamber’in, kendisiyle evlenme isteğini bildirmek üzere Zeyd’i Zeynep bt. Cahş’a gönderdiğinde, Zeyd onu görünce içinde burukluk hissederek ona bakmaya cesaret edemediğine ve Hiz. Peygamber’in talebini ona *sırtını dönerek* aktardığına¹²⁶; Hasan el-Basrî’ye namaz esnasında bineğinin çekip gitmesini engellemek ya da vahşi bir hayvan saldırısından endişe eden kişinin durumun sorulduğunda; “Eğer Ka’be’ye *sırtını dönerse* namaza yeniden başlar.” cevabını verdiğine¹²⁷; İbrahim (en-Nahâî)’nin *sırtını* kibleye *dönmüş* vaziyette oturduğuna¹²⁸; İbn Abbas’ın, istihârenin ne olduğunu gösterirken ellerini kaldırarak, ellerinin *arkasını* yüzüne *çevirdiğine*¹²⁹; İbn Ömer’in, eğer cenazeye birlikte yürürse, yüzünü cenazeye çevirip *sırtını* kabirlere *döndüğüne*¹³⁰ dair rivayetlerde “vellâ” kelimesinin belirtilen anlamda kullanıldığı görülmektedir.

1.3.5. Yüzünü Bir Yöne Çevirmek

Bazı rivayetlerde yönünü veya yüzünü bir yöne çevirme fiili “vellâ” kelimesi “vechehu” ifadesiyle kullanılarak anlatılır. Kiblenin tahviliyle ilgili bir rivayette Hiz. Peygamber’in namazda yönünü çevirmesinin, Kur’ân’da da geçtiği üzere “vellâ vechehu” ifadesiyle anlatıldığına¹³¹; Ebû Zerr’in, Hiz. Osman’ın yanına geldiğinde onun selamını almayıp *yüzünü çevirerek* Tekâsür Suresi’ni okumaya başladığına¹³² ve hadis ravisi Ebû Bekr b. Ayyâş hastalandığında kendisini muayene etmek için Hıristiyan bir doktor gelince

¹²⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 26/369.

¹²⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 20/326.

¹²⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 2/261.

¹²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/137.

¹²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/53.

¹³⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 24/444.

¹³¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 30/454; 39/491; Buhârî, “İman”, 30, 40 (1/17)

¹³² İbn Şebbe, Ömer b. Zeyd en-Nemîrî. *Târibu’l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltut (Cidde: b.y. 1399), 3/1033.

yüzünü duvara *çevirdiğine*¹³³ dair rivayetlerde bu türden bir kullanım bulunmaktadır.

1.3.6. Kollamak/Perdelemek

Hadis kaynaklarında birine yakın durarak koruyup kollama ve perdelemeyi içeren anlamıyla “vellâ” kelimesi kullanılmıştır. Hz. Peygamber’e hizmet ettiğini söyleyen Ebu’s-Semh, Hz. Peygamber gusül abdesti alacağı zaman ona “vellinî” *beni kolla/bana perde ol* dediğine, kendisinin de arkasında durup *onu kolladığına/perdelediğine* (fe uvellîhi)¹³⁴; Hz. Peygamber’in, aynı konuda aynı ifadelerle Hz. Ali’den yardım talep ettiğine¹³⁵; âzatlî kölesi olan Nâfi’in, İbn Ömer’in mescitte namaz kılacağı zaman kible istikametine sütte bulamadığında kendisine; “*Surtunu dön(erek sütte ol)* (vellini zahrak)” dediğine¹³⁶ dair ifadeleri buna örnek verilebilir.

1.3.7. Yanında olmak, Yan Yana ve Bitişik Olmak

Yakın olmak anlamı, “v-l-y” kelimesinden türetilmiş olan hemen hemen tüm kelimelerin genel anlam içeriğinde bulunmakla beraber bu kelimenin bazı türevlerinin doğrudan yakın ve hatta iç içe olmak, sebep sonuç ilişkisi içinde olmak anlamında da kullanılmıştır. Bu yakınlık, bazen fizikî bazen de manevi bir anlam içerir. “Serinliğinde yanında olan sıcak zamanda da yanında olsun” şeklinde tercüme edebileceğimiz; “vellî hârraha men tevellâ kârrahâ” cümlesi, kötü bir iş yaparak ondan fayda sağlayan/faydasına/zevkine yakın olan kişinin, o suçun cezasına/sıkıntısına da katlanacağını/yakın olacağını ifade edildiği bir Arap meseli/atasözü haline gelmiştir.¹³⁷ Bu ifade söz konusu kötü davranışa yakın olan kişinin onun cezasına da yakın ve hatta iç içe olmayı ifade etmektedir. “Vellî” ve “tevellâ” kelimelerini içeren bu atasözü değişik vesilelerle farklı hadis kaynaklarında kullanılmıştır.¹³⁸

¹³³ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir. *Şu’abu’l-İmân*. thk. Abdulâlî Abdulhamid (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 2003), 12/348.

¹³⁴ İbn Mâce, “Tahâret”, 113, 613 (1/201)

¹³⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 5/82; Tahâvî, *Şerhu Müşkîli’l-âsâr*, 5/188.

¹³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/250.

¹³⁷ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meâlimu’s-Sünen* (Haleb: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1351/1932), 3/338.

¹³⁸ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/329; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 8/301; Dârimî, “Mukaddime”, 20, 175 (1/271); Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 35, 4480 (4/163)

Hiz. Peygamber'in Ömer b. Ebî Seleme'ye yemeğini önünden yeme emrine (mimmâ yelike)¹³⁹ ve Hiz. Ali'ye orta parmağı ile hemen yanındaki parmağına (vellezî yelîhâ) yüzük takmasını yasaklamasına¹⁴⁰ dair sözleri bu kapsamdadır.

Buna, Hiz. Peygamber'in, namazda Fatıha Suresi'nin son ayetini okuduktan sonra hemen yanındaki duyacak şekilde (hattâ yusmia men yelîhi) "âmîn" dediğine¹⁴¹ dair rivayetdeki ifade de buna örnek verilebilir.

1.4. İtiraz Etmek veya Sırt Çevirmek

Hadis kaynaklarında "vellâ" kelimesi, "tevellâ" formuyla; "bir şeye itiraz etmek" veya "birine sırt çevirmek" anlamlarıyla da kullanılmıştır. Meselâ Ebû Sufyan'a dayandırılan bir rivayete göre Hiz. Peygamber gönderdiği bir mektupla Herakl'i İslam'a davet etmiş, *eğer kabul etmezse/yüz çevirirse* (in tevelleyte) Arisilerin vebalinin onun üzerinde olacağını söylemiştir.¹⁴² Bir başka rivayete göre Hiz. Peygamber'in yanına bir grup sahabe gelir ve "Allah'ın Kur'ân'da; "Eğer biz *sırt çevirirsek* (in tevelleynâ) yerimize getireceği ve bizim gibi olmayacak olanlar kimlerdir?" diye sorarlar.¹⁴³

1.5. Allah İnsan Yakınlığı

1.5.1. İnsanın Velîsi Olarak Allah

Kur'ân'da Allah'ın, insanın velîsi olarak anıldığı pek çok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerde velî kelimesi ve türevleri; "yönetme, yardım etme, yakın olma ve himaye etme/koruma" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bunlar, ilgili kelime ve türevlerinin Arap kabile geleneğindeki kullanımlarıyla paralellik arz eder.

Bu gelenekte var olan kabile içi birlik ve dayanışmanın temel itici güçlerinden en önemlisi olan velâyet bağlarından farklı olarak, Allah'ın, velîsi olmayı önemseydiği insan, soy bağı ya da diğer aile/kabile bağları ile bağı olan değil, inanç ve bu inancın gereği olan davranışla oluşan bağ ile Allah'a ve ona inananlara bağı olan insandır. Bu kapsamda Allah'ın,

¹³⁹ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 10/415; Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/696.

¹⁴⁰ Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/140.

¹⁴¹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 2/95.

¹⁴² Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5/343; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 4/202; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 5, (71/8); Müslim, "Cihâd", 1773 (3/1393)

¹⁴³ Tirmizî, "Tefsîr", 47, 3261 (5/237).

zalimlerin değil muttakilerin¹⁴⁴, peygamberlerine itaat eden müminlerin velîsi¹⁴⁵ olduğuna dair ayetler örnek verilebilir. Yine, Allah'ın, Hz. Peygamber'e dünya hayatının rahatına dalarak eğlenceyi ve geçici zevkleri dinleri haline getiren kimseleri kendi hallerine bırakması, onları günaha dalarak felakete (cehennem azabına) uğramaları halinde kendilerini Allah'tan başka bu durumdan kurtaracak ne bir velî ne de bir şefaathçi bulamayacakları konusunda uyarması isteğinin yer aldığı ayet¹⁴⁶ de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Âl-i İmrân 68. âyetinde de geçen “Allah müminlerin velîsidir” ifadesi, hadis kaynaklarından Nesâî'nin (ö. 303/915) *es- Sünenü'l-Kübrâ* isimli eserinde Gadir Hum olayının anlatıldığı rivayetin Saîd b. Vehb'e ait bir tarikinde yer almıştır.¹⁴⁷ Aynı eserde bulunan ve yine Saîd b. Vehb'e dayanan ikinci rivayette ise bu ifade “Allah benim *velîmdir*; ben de müminlerin *velîsiyim*” şeklindedir.¹⁴⁸ İbn Mes'ûd'a atfedilen bir rivayette gerçekleşeceğini yemin ederek söylediği üç şeyden biri şudur: “Dünyada iken Allah'ı *velî edinen* (Allah'a sığınan) bir kimse yoktur ki (lâ yetevellâllâhe) ahirette bir başkası ona *velî olsun*/(Allah'tan) başkası sahip çıksın/yardım etsin (feyuvellîhi).”¹⁴⁹ Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inde geçen bu rivayet, sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilmiştir.¹⁵⁰ Yukarıda zikrettiğimiz; Hz. Peygamber'in, bir sahabiye yatağa girerken yapmasını tavsiye ettiği “*Sırtımı sana yasladım/ve velleytu zâbrî ileyke*”.¹⁵¹ ifadeleri de bu kapsama alınabilir.

1.5.2. Allah'ın Velîsi/Evliyâsı Olarak İnsan

Kur'ân'da “Allah'ın velîsi” ifadesi yer almamakta, “Allah'ın evliyâsı” tamlaması ise sadece iki âyette bulunmaktadır. Bu iki ayette “velî”

¹⁴⁴ Casiye, 45/19.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân 3/68.

¹⁴⁶ En'am, 6/70.

¹⁴⁷ Nesâî, *es- Sünenü'l-Kübrâ*, 7/444. (No: 8429)

¹⁴⁸ Nesâî, *es- Sünenü'l-Kübrâ*, 7/466. (No: 8489) Rivayet farklı ifadelerde başka kaynaklarda da vardır Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2/262; Bezzâr, *el-Müsned*, 3/34.

¹⁴⁹ Ma'mer, *el-Câmi*, 11/199.

¹⁵⁰ Bkz. İbn Mes'ûd'a isnad edilen merfû' rivayet için; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 5/429; Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayet olarak; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 42/55; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek*, 4/425; Hz. Ali'ye isnaden nakledilen bir rivayet olarak; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 6/293.

¹⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/323; 6/37.

kelimesinin tekil değil de “evliyâ” şeklindeki çoğul formu kullanılmıştır. Yunus Suresi 62. ve 63. ayetlerinde Müslümanlar, Cuma Suresi 6. Ayette ise Yahudiler birer inanç grubu olarak ele alınmış, her ikisinin de *Allah’ın evliyâsı* olma ya da olmamalarına yol açan inanç ve davranış özellikleri açıklanmıştır. Cuma Suresi’nde gündeme getirilen “Allah’ın evliyâsı” olma iddiasına verilen cevap oldukça dikkat çekicidir. Siyakıyla birlikte ele alındığında ayette, Allah’ın indirdiği Tevrat’la kendilerinden talep edilen ahlaki yaşantıyı önemsemeyip, onu dînî yükselme aracı olarak görmeleri ve bu yolla sadece kendilerinin Allah’ın seçkin kulları oldukları iddialarına yönelik bir eleştiri söz konusudur. Yunus 62. âyeti ise yine siyaki içinde değerlendirildiğinde Hz. Peygamber’in şahsında kendisinin ve diğer insanların dînî-ahlâkî mükellefiyetlerinin gereğini yerine getirmeleri konusunda uyarıldıkları; getirmeleri halinde Allah’ın velîsi olabilecekleri dile getirilmekte hemen akabinde genel bir ifadeyle bu kapsama girebilmenin yegâne şartının iman ve ittika’ olduğu ifade edilmektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere “Allah’ın evliyâsı” tamlaması, Kur’ân’da sadece iki yerde ve çoğul olarak kullanılmış olmasına karşın hadis, zühd ve tasavvuf kaynaklarında, *velîyyullah* ve *evliyâullah* şeklinde hem tekil hem de çoğul formlarıyla çok miktarda kullanılmıştır. Kronolojik bir sıralamaya konulduğunda bu kullanımların artan bir seyir izlemiş olduğu görülmektedir. Biz bu çalışmayı velî kelimesi ve türevlerinin kullanıldığı anlamlara hasrettiğimizden, burada söz konusu rivayetlerin tamamının dökümünü vererek değerlendirmeye girmeyeceğiz. Ancak ilgili tamlamaların tarih içindeki kullanımlarının ele alınacağı bir başka çalışma tarafımızdan yapılmış ve yayın aşamasına gelmiştir. Burada sunulacak olan bilgiler, ilgili kullanımların özellikle ilk dört asır içinde hangi sıklıkla ve hangi anlamda kullanıldığının tespiti, velî/evliyâ kavramlarının bugünkü kullanımlarının dinin orijinal yapısına uygunluğunu anlama konusunda bir perspektif sunacaktır. Netice itibarıyla burada biz “v-l-y” kelime kökünden türetilmiş bir kavram olarak “Allah’ın velîsi/evliyâsı” şekil ve anlamındaki kullanımlarına ilişkin hadis kaynaklarından bazı örnekler vererek kısaca değerlendireceğiz.

“Evliyâullah” tamlamasının, yer aldığı en eski kaynak olan Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181/797) *ez-Zühd*’ündeki rivayette Hz. Peygamber, kendisine sorulan, “*Evlîyâullah* kimdir?” sorusuna; “Görüldüklerinde Allah hatırlanır.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁵² Sonraki

¹⁵² İbnü’l-Mübârek, *ez-Zühd*, 1/72.

dönemlerde yazılan hadis kaynaklarında da yer alan rivayetin birkaç tariki bulunmaktadır.¹⁵³ Aynı eserdeki bir başka rivayete göre Abdullah b. Mes'ûd bir sohbet esnasında Mü'minûn Sûresi, 101. âyetiyle bağlantılı olarak ahiretteki hesaba dair, "Eğer kişi *Allah'ın bir velîsi* ise (Allah onun) hardal tanesi ağırlığınca bir (amelini) o cennete girene kadar kat kat artırır."¹⁵⁴ ifadesi yer alır. Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'in; "(...) Allah'ın, peygamber ve şehit olmadıkları halde peygamberler ve şehitler onların meclislerine ve Allah'a yakınlıklarına gıpta ederler/özenirler." dediği; kim olduklarının sorulması üzerine onların, "evliyâullah" olduklarını söylediği nakledilmiştir.¹⁵⁵

İbnü'l-Mübârek'in öğrencisi Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *el-Fiten*'inde yer alan ve bir rivayette Zührî; "Süfyâni ile Mehdi savaşmak üzere karşı karşıya gelince gökyüzünden bir ses duyulur: "*Allah'ın evliyâsı* filanın ashabıdır. Yani Mehdînin..."¹⁵⁶ der.

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'inde *evliyâullah* tamlamasını içeren ve hiçbirisi merfû' olmayan birkaç kullanım bulunmaktadır. Bunların ilki, İsrailiyat rivayetlerini aktarmada önde gelen şahsiyetlerden biri olan tâbî neslinden Vehb b. Munebbih'e (ö. 114/732) ait; "*Allah, velîlerinden (min evliyâibi)* birine vahyetti. (...)"¹⁵⁷; ikincisi Hassan b. Atıyye (ö. 130/748 [?])'ye ait, "Kim *Allah'ın evliyâsına* düşmanlık ederse Allah ona savaş ilan eder."¹⁵⁸, üçüncüsü ise Abdullah b. Ebü'l-Hüzeyle (ö. 128/745) ait, Hz. Mûsâ veya başka bir peygambere izafeten; "(...) Yeryüzünde *senin evliyân* açlar, öldürülüyorlar; istiyorlar kendilerine verilmiyor. (...)"¹⁵⁹ şeklindeki rivayetlerdir.

İbn Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde, Hz. Peygamber'in; "Kul, Allah için sevene ve Allah için buğz edene kadar saf/temiz iman hak edemez. Allah için sever ve Allah için buğz ederse *Allah'tan velâyı* hak eder. Benim kullarımdan *evliyâm*, yarattıklarımdan sevdiğim; benim

¹⁵³ Bezzâr, *el-Müsned*, 7/158; 11/251; İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 5/180; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45/575, 576-577; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/124.

¹⁵⁴ İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd*, 1/498; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 4/201.

¹⁵⁵ İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd*, 1/248.

¹⁵⁶ Nu'aym b. Hammâd Ebû Abdullâh el-Mervezî. *el-Fiten ve'l-Melâhim*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî (Kâhire: Mektebetü't-tevhîd, 1412). 1/339, 351.

¹⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/229.

¹⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/218.

¹⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/35.

zikrimle anılanlar, benim de onların zikriyle anıldığım kimselerdir.”¹⁶⁰ dediği nakledilmiştir. Rivayetin bir benzeri IV. asrın ilk çeyreğinde vefat eden Ebû Ya'la'nın (ö. 307/919) eserinde Hz. Peygamber'in bir diğer eşi Hz. Meymûne'ye isnaden nakledilmiştir.¹⁶¹

Allah'ın velîsi ifadesinin geçtiği en önemli kaynak, Müslüman âlimlerce en fazla ilgiyi görmüş ve içindeki rivayetleri makbul addedilmiş olan Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sabîh*'idir. Ebû Hureyre kanalıyla Hz. Peygamber'e izafe edilen kudsî hadis formunda nakledilen “Kim benim bir velîme düşmanlık ederse ona savaş ilan ederim.”¹⁶² şeklinde başlayan ve bu velînin özelliği ile Allah'ın bu velîsi hakkındaki tasarrufuna dair bilgilerin bulunduğu bu rivayet, en güvenilir addedilen bir kaynakta bulunması hasebiyle önemlidir. İlk defa bu kaynakta görülen rivayet, sonraki dönemlerde Buhârî'nin aktardığı senetle farklı eserlerde de yer almıştır.¹⁶³

Bulabildiğimiz en eski kaynağı İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i olan bir rivayetin girişinde Hz. Peygamber'in “Riya'nın az bir kısmı (bile) şirktir. Kim Allah'ın velîsine düşmanlık ederse Allah'a savaş açmış olur” ifadeleri yer almaktadır.¹⁶⁴

Hicrî IV. asrın ilk çeyreğinde vefat eden İbn Huzeyme (ö. 311/924), Kıyame suresi 22 ve 23. ayetleri kapsamında Allah'ın müminlerden olan *evliyâsını*, kendisini görme ile üstün kıldığını söylemekte; Mutaffifîn Suresinin 15. ayeti kapsamında “İşte bu, ehli cennetin cennete girişinden sonra *evliyâullahın* yaratıcılarına bakışıdır.” demektedir.¹⁶⁵

Taberânî'nin (ö. 360/970), *el-Mu'cemu'l-Evsaf*'ında Hz. Peygamber'in; “Allah onları müşriklerle birlikte cehenneme sokunca

¹⁶⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 24/316-317.

¹⁶¹ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsûf. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Daru'l-Me'mun li'l-Türas, 1404/1984), 12/520.

¹⁶² Buhârî, “Rikâk”, 37, 6502 (8/105).

¹⁶³ Bezzâr, *el-Müsned*, 15/270; İbn Mahled el-Attâr, Ebû Abdillâh Muhammed. *Min Hadîsi Muhammed b. Osman b. Kerâme ve Hadîsi Tabir b. Halid b. Nizâr el-Eylî ve Rivayeti Muhammed b. Mahled el-Attâr*. thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2003), 179; İbn Hibbân, *es-Sabîh*, 2/58; Ebû Nuaym *Hilyetü'l-Evliyâ* 1/4; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *el-Esmâ ve's-Sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993), 2/447.

¹⁶⁴ İbn Mâce, “Fiten”, 16, 3989 (2/1320).

¹⁶⁵ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevbîd*, 2/443.

müşrikler: “Sizler dünyada *Allah’ın evliyâsı* olduğunuzu sanıyordunuz. Ne oldu şimdi? (...) derler.” dediği aktarılmaktadır.¹⁶⁶

Yukarıda sunulan örnekler, yoğunlukları farklı olsa da temel hadis kaynakları içinde *veliyullah/evliyâullah* kavramlarının; “Allah’ı seven ve ibadetleriyle bunu gösteren, böylece Allah’ın hoşnutluğunu, bunun yanında himayesini hak eden müminler ve Allah’ın seçkin dostları” anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Bu örneklerin dışında belirtmeliyiz ki, Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770), el-Câmi’, Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) el-Muvatta’ ve İbn Vehb’in (ö. 197/813) el-Câmi’ isimli eserleri ile Tayâlisî, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Humeydî, Saîd b. Mansûr, Müslim, Tirmizî ve Nesâî gibi ünlü hadis musannifleri eserlerinde bu kavramları içeren rivayetlere yer vermemişlerdir. Bu konudaki rivayetlere eserlerinde en fazla yer veren musannif, yedi rivayetle İbn Ebû Şeybe’dir. İbn Hanbel, Dârimî, Buhârî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Bezzâr temel eserlerinde konuyla ilgili sadece birer ikişer rivayeti alıntılarını yapmışlardır. Hadis dışı kaynaklarda Abdullah b. el-Mübârek ile İbn Ebû’l-Dünyâ’nın eserlerinde çok daha fazla rivayet yer almıştır. Bu son yazarın eserlerinde toplam elli üç rivayet bulunmaktadır. Bu durum söz konusu rivayetlerin kaynakları hakkında bilgi sunmaktadır.

Sonuç

Bu makalede ele alınan konu çerçevesinde “v-l-y” kökünden türetilen kelimeler dikkate alınarak hadis kaynaklarında yapılan çalışma neticesinde; “İnsan ilişkilerinden kaynaklanan manevi yakınlık”, “Yöneticilik”, “Fiziki yakınlık”, “İtiraz etmek veya sırt çevirmek” ve “Allah-insan yakınlığı” şeklinde beş ana başlık altında incelenebilen on dokuz farklı anlam tespit edilmiştir. Bunların ortak noktası, sözlük anlamlarında da olduğu gibi yakınlık/yakın olma ya da uzaklaşma durumudur. Buna bağlı olarak da yakınlık kurulan kişi ve varlıkları yönetme veya bunlar tarafından yönetilme ve bu yakınlıktan ayrılma ön plana çıkmaktadır.

“V-l-y” kelime kökünden türetilmiş olan kelimelerin, hadis kaynaklarında çok miktarda kullanımı söz konusudur. Bunların kâhir ekseriyetinin Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemin dili ve kabile kültürüyle tamamen uyum içinde oldukları görülmektedir. Yukarıda on dokuz madde halinde sıralanan anlamların tamamının Arap kabile geleneğinin bir parçası

¹⁶⁶ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Ensâf*, 8/106.

olarak kullanıldıklarını söylemek mümkündür. Bu anlam çerçevesine baktığımızda bunların temel merkezinin “*yakınlık ve bu yakınlığa bağlı olarak hak kazanılan ya da hak kazanıldığı varsayılan yönetme, yönetilme, yardımlaşma, dayanışma, ayrılma, sırt dönme vb.*” olduğu dikkat çekmektedir.

Bunlar arasında son maddedeki, belli özelliklerdeki insanların *Allah'ın velîsi* olmasıyla ilgili Yunus Suresi 62. âyet ile hadisler, başlangıçta zühd, sonra da dönemin özelliğine uygun olarak tasavvuf düşüncesine sahip olan yazarlar arasında diğerlerine göre çok daha fazla ilgi görmüştür.

Kur'ân'da, insanın Allah'ı velî edinmesine ilişkin olarak Allah'ın insanları “yönetme, himaye etme/koruma, onlara yardım etme” gibi yakınlık ifade eden anlamları muhtevî pek çok âyet bulunmaktadır. Zira Allah, insanın olduğu gibi evrendeki tüm varlıkların da yaratıcısıdır. O, genel olarak tüm insanlığın dünyada ihtiyaç duydukları varlıkları yaratarak hizmetlerine sunmak, onları korumak, onlara yol göstermek amacıyla peygamberler ve peygamberleri aracılığıyla vahiyler göndererek ve inançlı bir şekilde kendisine yönelenlerin dualarına karşılık vermek gibi fiilleriyle insanlığa velî/koruyucu/yardımcı olmuştur. Hadis rivayetlerinde, insanın Allah'ı velî edinmesiyle ilgili olarak “v-l-y” kelime kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân'dakilere oranla daha az kullanıldığı dikkati çekmektedir.

“Allah'ın velîsi/evliyâsı” ibarelerinin kullanıldığı, tespit edilebilen en eski kaynağın, Horasan kökenli bir muhaddis, fakih olsa da zühd yönü öne çıkan Abdullah b. el-Mübarek'in *Kitabu'z-Zühd* isimli eseri olması; bunun dışında İbn Ebü'd-Dünyâ gibi mutasavvıfların zühd veya tasavvufa dair eserlerinde bu tür kullanımlara diğerlerine göre daha fazla yer verilmesi, bunların kaynağı hakkında kısmen bilgi vermektedir. Bu tür rivayetlerin, kronolojik incelemesinde onların ilk olarak zühd kitaplarında, daha sonra da en fazla tasavvuf kaynaklarında yer aldığı gözlenmiştir. Özellikle en eski hadis kaynaklarının kaleme alındığı hicrî II. asırda yazılan hadis kaynakları ile III. hicrî asırda kaleme alınan pek çok hadis kaynağında veliyyullah/evliyâullah vb. kavramlara hiç yer verilmemiş, İbn Ebü Şeybe'nin *el-Musannefi* dışındaki kaynaklarda da genellikle sadece bir veya iki rivayete yer verilmiş olduğu görülmüştür. Kanaatimizce bu durum ya muhaddislerin söz konusu rivayetlere itibar etmedikleri ya da bu onlardan haberdar olmadıkları anlamına gelmektedir. Söz konusu rivayetlerin, İslam dünyasındaki zühd ve tasavvuf hareketlerinin gelişimiyle birlikte incelenmesi halinde daha anlamlı sonuçlara ulaşılabileceğini düşünüyoruz.

Öte yandan hadis kaynaklarında “v-l-y” kökünden türetilmiş olan kelimelerin özellikle kabile içi ilişkiler ile akrabalık ilişkilerinin ve yönetimle ilgili konuların ilk kaynaklardan üçüncü ve dördüncü asra kadar tasnif edilmiş olan hemen tüm kaynaklarda yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Son olarak dikkat çekmemiz gereken bir başka nokta da, “v-l-y” kökünden türetilen bazı kelimelerin, Hz. Peygamber tarafından Kur’ân’daki ilgili âyetlerin rehberliğinde aile ve kabile bağlarını tamamen dışlamamakla birlikte inanç birliğine dayalı velâyetin/ dayanışmanın/ yardımlaşmanın/ kardeşliğin ön plana çıkarıldığının tespit edilmiş olmasıdır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmam Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Akçay, Abdullah. "İslam Öncesi Arap ve Antik Yunan'da Vahyin Şiir ve Kehânetle İlişisine Dair", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*. 12 (Aralık 2022): 38-67.
- Barış, Mustafa Necati. "Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Haziran 2012): 153-170.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. es-*Sabîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru tavku'n-necât, 1422.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *el-Esmâ ve's-Sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir. *Şu'abu'l-İmân*. thk. Abdulâlî Abdulhamid, 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Basrî. *el-Müsned (el-Babrü'z-Zahbâr)*. thk. Mahfûzurrahman Zeynüllah vd., Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akl*. Çev: Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cebeci, İsmail. "Tevliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/39-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağırıcı, Mustafa. "Dostluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, 4 Cilt, Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1475.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Garîbu'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han, 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dairetu'l-Maârif el-Osmaniyye, 1964.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut: Daru'l-Me'mun li'l-Türas, 1984.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim. *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbu'l-Luga*. thk. Muhammed 'İvad Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk. *Abbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsibi*. thk. Abdülmelik Abdullah Dehîş, Beyrut: Dâru Hıdr, 1414.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû 'Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîbayn*. thk. Mustafâ 'Abdulkâdir Atâ', 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. "Kâhin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meâlimu's-Sünen*, Haleb: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr. *el-Müsned*. thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü's-Sekâ, 1986.
- İbn Ebû Âsım, Ömer ed-Dahhak. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd., 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî. *el-İhsân fî Takrîbi Sahîbi İbn Hıbbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- İbn Fâris Ebu'l-Huseyn Ahmed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, Hilyetü'l-fukahâ', thk. 'Abullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî, Beyrut: eş-Şirketü'l-Muttahide li'l-Tavzi', 1983.

- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, t.y.
- İbn Mahled el-Attâr. *Min Hadîsi Muhammed b. Osman b. Kerâme*. thk. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l- İslâmiyye, 2003.
- İbn Şebbe, Ömer b. Zeyd en-Nemîrî. *Târibu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltut, Cidde: b.y. 1399.
- İbnü'l- Ca'd, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî. *el-Müsned*. thk. 'Âmir Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman A'zamî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Mubkem ve'l-mubîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Mâlik b. Enes Ebû 'Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004.
- İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb el-Hanzalî, *el-Müsned*. thk. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûsî, 5 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Îmân, 1991.
- İsmail b. Cafer, *Hadîsü Ali b. Hucr es-Sa'dî*. thk. Ömer b. Refûd b. Rafîd es-Süfyânî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Basrî. *el-Câmî*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. (Abdurrazzezâk'ın *el-Musannefi* içinde) Pakistan: el-Meclisi'l-İlmî, 1403.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-sabîh*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, t.y.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan 'Abdülmün'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nu'aym b. Hammâd Ebû Abdullâh el-Mervezî. *el-Fiten ve'l-Melâhim*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü't-tevhîd, 1412.

- Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Mubtâru's-Sıbâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *es-Sünen*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî, Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik b. İvadullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. Tayâlisî, 4 Cilt. thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sülemî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

ABDULLAH SALÂHÎ'NİN MİR'ÂT-I ESMÂ RİSÂLESİ*

Fatma Nur YOLDAŞ**

ÖZ

Abdullah Salâhî 18. asırda yaşamış bir Osmanlı mutasavvıfı ve şairi olup Cemâleddin Uşşâkî'nin halifelerinden birisidir. Abdullah Salâhî'nin “*Mir'ât-ı Esmâ*” adlı risâlesi sâliklere telkin edilen esmâların anlamlarının, onların kalplerinde tasavvur olması ve usûl-i esmânın sâliklere yardımcı olması itibarıyla kaleme alınmıştır. Çalışmamızın konusunu oluşturan Abdullah Salâhî'nin “*Mir'ât-ı Esmâ*” risâlesinde nefis mertebelerinde zikredilen “La ilâhe illallah, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm ve Kakhâr” isimlerinin anlamları üzerinde durulmuş, nefis mertebelerinden bahsedilmiş ve sâliklerin sülûkların zorluklarına katlanmasının güç olması sebebiyle bu yedi isme “Fettah, Vâhid, Ahad, Samed ve Allah” isimleri ilave edilerek bu esmânın manaları risâlede açıklanmıştır. Bu çalışmada risâlenin tahlili yapılacak sonrasında Salâhî'nin “*Mir'ât-ı Esmâ*” isimli risâlesi günümüz alfabesine aktarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zikir, Atvâr-ı Seb'a, Abdullah Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ*.

ABDULLAH SALÂHÎ'S TREATISE MIR'ÂT-I ESMÂ

ABSTRACT

Abdullah Salahi is an Ottoman mystic and poet who lived in the 18th century and is one of the caliphs of Cemaleddin Uşşâkî. Abdullah Salâhî's treatise “*Mir'ât-ı Esmâ*” was written because the meanings of the names inculcated in the devotees are envisioned in their hearts and the method of the esmâ helps the devotees. The meanings of the names “La ilahe illallah, Allah, Hu, Hak, Hay, Qayyum and Kahhar”, which are mentioned in their souls in Abdullah Salâhî's “*Mir'at-ı Esmâ*” treatise, which is the subject of our study, are emphasized, their exquisite levels are mentioned, and the souls endure the difficulties of hardships. The meanings of this name are explained in the treatise by adding the names “Fettah, Vahid, Ahad, Samed and Allah” to these seven names. In this study, the

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İzmir, Türkiye, Orcid ID: 0000-0001-5910-6385.

Makalenin Gönderilme Tarihi : 06.09.2023

Makalenin Kabul Tarihi : 05.03.2024

treatise will be analyzed, and Salahi's treatise named "Mir'ât-ı Esmâ" will be transferred to today's alphabet.

Keywords: Tasawwuf, Dhikr, Atwar-ı Sab'a (Seven Stages of the Soul), Abdullah Salâhî, Mir'ât-I Esmâ.

Giriş

İnsan Hakk'ın sıfatlarının tecelli ettiği bir varlık olup kendisinde onun hayra ve şerre meyletmesine sebep olacak nefis bulunmaktadır. Nefis terbiye edildiği müddetçe insanın kurtuluşunu sağlayacak, ihmal edilip günahlar işlemeye izin verilmesi halinde kişiyi hüsrana uğratacaktır. İnsanı konu edinmesi bakımından tasavvufta da nefis tezkiyesinin mühim bir yeri bulunmaktadır. Nefs, Arapça bir kelime olup sözlükte bir şeyin hakikati, zâtı, özü; beden, ruh, kan, katında, kibir, gayb ve şiddet anlamlarında kullanılmaktadır.¹ Tasavvufi düşüncede ise nefis, şer ve günahın kaynağı olan kötü hüvyet ve süfli arzuların tamamı olarak anlaşılmaktadır.²

Tasavvuf düşüncesinde nefis ve nefsin ıslahına önem verilmekte, tarikatlarda da müridlerin nefislerinin terbiyesi amaç edinilmektedir. Tarikatlar usul ve esaslarının farklılığına göre ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri nefsâni yol, bir diğeri ise ruhani yoldur. Nefsani yolu benimseyen tarikatlarda atvâr-ı seb'a metodu benimsenmiş, özellikle de bu metoda dair Halvetiyye Tarikatına mensup sufiler tarafından özel yöntemler konulmuş, bu yöntemler ilahi isimleri derecelendirmeye tabi tutmakla ortaya çıkmıştır.³

Halvetî mutasavvıflarca atvâr-ı seb'a'ya dair bazı risaleler kaleme alınmıştır. Seyyid Yahyâ Şirvânî (v. 862/1457)'nin,⁴ Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî (v. 910/1504)'nin,⁵ Cemâleddin İshâk Karamânî (v.

¹ Ebu'l Fazl Cemâlüddin Muhammed b. El-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Dâru'l-Ma'arif, s. 4100

² Süleyman Uludağ, "Nefis", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2006), 32/526.

³ Muhiddin Usta, *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 47.

⁴ *Tercüme-i Beyân-ı Usûl-i Atvâr-ı Seb'a*, Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi, Y0792-2.

⁵ *Atvâr-ı Seb'a* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2688).

923/1517)'nin,⁶ Sünbül Sinan (v. 936/1529)'ın,⁷ Sofyalı Bâlî Efendi (v. 960/1553)'nin,⁸ Niyâzî-i Mısırî (v. 1105/1693)'nin⁹ ve Abdullah Salâhî-i Uşşâkî (v. 1196/1781)'nin risalelerini örnek vermek mümkündür.

1. Abdullah Salâhî'nin *Mir'ât-ı Esmâ* Risâlesi

Tasavvufî eğitimin konusunu insan oluşturmakta, insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul edilmektedir. Ancak her insanda nefis bulunmakta ve seyr u sülûk ile kişinin ahlakının düzeltilmesi, kirlerden arınması, nefisini ve rabbini bilmesi amaç edinilmektedir.

Tasavvuf erbabı sâlikin seyr u sülûk esnasında ruh dünyasındaki değişimleri göz önüne alarak nefisle ilgili bir derecelendirme yapmış, hangi mertebede hangi ismin zikrine devam edileceğini tespit etmişlerdir. Halvetiyye gibi nefis mertebeleri aşarak seyr u sülûk yapılan tarikatlarda sâlike “Esmâ-i seb'a” zikri ders olarak verilmiştir. Halvetîlikte tarikat büyükleri tarafından daha önceden belirlenen bu yedi isim sırasıyla “La ilâhe illallah, Allah, Hu, Hak, Hay, Kayyûm ve Kahlîl”dir.¹⁰ Abdullah Salâhî'nin *Mir'ât-ı Esmâ* risâlesinde de esmâ-i seb'a ve nefis mertebeleri işlenmektedir.

1.1. Risâlenin Tanıtımı

Mir'ât-ı Esmâ risâlesi Abdullah Salâhî'ye ait bir eserdir.¹¹ Eserin başlığında risâlenin Salâhî'ye ait olduğu ifade edilmektedir. Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları şöyledir: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, no. 000788/01, vr. 1-20; no. 000832/04, vr. 13b-24b; no. 001501/03, vr. 12b-21b; no. 000887/03, vr.

⁶ *Risâle fî Atvârî's-Seb'a* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 01194-002).

⁷ *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8942/2); Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Şirin Ayış, “Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Bağlamında Nefis Mertebeleri”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2017).

⁸ *Atvâr-ı Seb'a* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2927); Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Muslu, “Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 43-63.

⁹ *Atvâr-ı Seb'a* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2923).

¹⁰ Cemile Sağır, *Şah Velî Ayıntabî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 45.

¹¹ Mehmet Akkuş, *Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî Hayatı ve Eserleri* (İstanbul, 2020), 194.

34b-45a; no. 000368/04, vr. 141b-149b; İstanbul Üniversitesi, no. NEKTY00932, s. 1-26; Milli Kütüphane, no: 06 Mil Yz A 2871/1, vr. 1b-9a; Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa Tekkesi, no. 000334, vr. 94-97; Uşşaki Tekkesi, no. 00099, vr. 21a-27b; no. 000254 vr. 51b-56a. Biz bu nüshalar arasından müellifin yaşadığı döneme daha yakın kaleme alınması sebebiyle (h. 1290) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları demirbaş numarası 000887/03 olan risâleyi çalışmamızda esas aldık.

Abdullah Salâhî risâlenin başında varlığından soyunan sâlike telkin edilen esmâların manalarının kalplerinde tasavvur olması ve sülûklarının neticelenmesinde usûl-i esmânın sâliklere yardımcı olması hasebiyle risâleye *Mir'ât-ı Esmâ* ismini verdiğini zikretmektedir. Salâhî eserine Allah resulüne salavat getirerek başlamakta, eserinde seyr u sülûk sırasında sâlikin hangi mertebede hangi zikri yapması gerektiğini ifade ettikten sonra, ismin anlamı üzerinde durmakta, sonrasında ise Kur'an'da nefis ve mertebelerine işaret edilen ayetleri zikretmektedir. Akabinde ise eserde müşidlerin sâlike sülûku kolaylaştırabilmek adına ilave ettikleri ve fûrûât olarak isimlendirilen ilahi isimlerden bahsetmektedir.

1.2. Risâlenin Konusu

Risâle sâlikin seyr u sülûk esnasındaki mertebelerde zikrettiği esmâ, nefis mertebeleri ve sâlike verilen fûrûât isimler hakkındadır. Risâledeki her tavırda Allah'ın o mertebe için uygun isminden, her bir tavrın nefsin hangi mertebesine denk geldiğinden bahsedilmekte, Kur'an'da mertebeye ilgili zikredilen ayetlere yer verilmektedir. Sonrasında ise bu yedi isme beş isim daha eklenerek esmâ sayısı on ikiye çıkartılmaktadır. Fûrûât kısmında da önce esmâ zikredilmekte sonrasında zikredilen esmâyla ilgili bilgi verilmektedir.

1.3. Risâlenin Tahlili

Tasavvufî eğitimin konusunu insan oluşturmada ve insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul edilmektedir. Tarikatların amacı da nefsi kötü sıfatlardan temizlemek ve ruhu insan vücudunda hâkim kılmaktır.¹² Tasavvufta nefsin yedi mertebesi olduğu düşünülmektedir. Nefsin bu yedi mertebesi nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülheme, nefis-i mutmainne, nefis-i râziyye, nefis-i marzıyye ve nefis-i kâmilemdir. Abdullah

¹² Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul, 2017), 233-234.

Salâhî de risâlesinde nefis mertebelerinden ve yapılması gereken zikirden bahsederek mertebelerle ilgili âyet-i kerîmelerini zikretmektedir.

1.3.1. Nefs-i Emmâre

Atvâr-ı seb'anın ilk tavrındaki mertebe nefis-i emmâredir. Bu nefis kötülüğü emretmekte, emir ve yasaklara uymamakta, dünyaya ait şeylere meyletmekte,¹³ bedeni ve hayvani arzuları kamçulamaktadır.¹⁴

Sofyalı Bâlî Efendi (v. 1553) bu mertebedeki nefsin makamının sadr olduğunu söylemekte, sadrı kötü fiillerin kaynağı olarak görmekte ve mü'minin nefsin kötü hasletlerini temizlemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre sadrın temizlenmesi için kişinin bir mürşide ihtiyacı bulunmaktadır. Mürşidin rehberliği sayesinde kul nefsinin kötü vasıflarından kurtulabilecektir.¹⁵ Bâlî Efendi'ye göre bu makamın seyri seyr illallahtır. O bu makamın gökcisminin Ay olduğunu ve bunun sebebinin Ay'da var olan bazı özelliklerin bu makamda bulunmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ayrıca nefis-i emmârenin talep makamı olması nedeniyle gününün de cumartesi olduğunu söylemektedir. Hz. Adem'in ilk insan olması gibi bu makamın diğer tavrıların ilki olması sebebiyle o bu makamı Hz. Adem'e nispet etmektedir.¹⁶ Sünbül Sinan (v. 1529) da risâlesinde bu mertebenin Ademi mertebe olduğunu ve gezegeninin Ay olduğunu dile getirmektedir. O bu makamdaki sâlikin irfandan habersiz ve zikirlerini dille yaptığını, bu yüzden sâlikin cehri zikri benimseyerek beden diliyle Allah'ı zikretmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre sâlik bu makamda bir mürşid bulup ondan terbiye almalı, ona muhalefet etmekten sakınmalıdır.¹⁷

Şah Velî (v. 1605), ilk tavrın sadr-ı hayvâniye, nefis mertebesinin emmâre, seyrinin seyr-i ilallah, zikrinin lâ ilâhe illallah ve makamının sadr olduğunu zikretmektedir. Ona göre sâlik zikre devam etmeli, bir mürşide

¹³ Ethem Cebecioğlu. "Nefs-i Emmâre", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: OTTO, 2020), 364.

¹⁴ İsa Çelik, "Tasavvufi Düşüncede Nefis Kavramı", *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyb Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, (2014), 44.

¹⁵ Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 1b.

¹⁶ Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 5b-6a.

¹⁷ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 15a-16a.

biat ederek manevi yolculuğuna başlamalıdır. Bu mertebede sâlik tövbe etmeli ve sadrını fenalıklardan temizlemelidir.¹⁸

Bekir Sıdkı Visâlî (v. 1962) nefsi emmârenin yırtıcı bir hayvan olduğunu belirtmekte, bunun nedenini Hz. Yusuf'un kurda yedirilmesi hasebiyle olduğunu ifade etmektedir. Bunun dışında Visâlî, bu mertebeyi Hz. Ya'kûb'un nübüvvet yolu olarak nitelendirmektedir.¹⁹

Salâhî risâlesinde ilk tavırda kelime-i tevhîdi zikretmekte, burada sâlik tarafından "lâ ilâhe ilallah" zikrinin benimsendiğini söylemektedir. Kelime-i tevhîdin üç manası bulunmaktadır. Bunlardan ilki avâmın ve mübtedînin haline göredir, manası "Allah'tan başka ibadete layık kimse yoktur" demektir. İkincisi mutavassıtın haline göredir, "Allah'tan başka maksut yoktur" demektir. Üçüncüsü ise müntehînin haline göredir ve "Allah'tan başka mevcut yoktur" demektir. Ona göre her şeyin hakikati Hak'a aittir. Arifin halinin tam olabilmesi için varlığından soyunması ve yaratılmışlara itibar etmemesi gerekmektedir. Bu üçüncü mana ile sâlik fenafillah menziline ulaşmakta ve "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz."²⁰ hakikati kendisi için âyan olmaktadır. Ancak bu durum ilk tavırdaki sâlik için zor olduğundan ilk mana ile yetinmekte, sıfat-ı emmârenin yok olmasını müşahâde ile geçmektedirler. Kur'an'da nefsin altı vechi üzerinde durulmakta olup bunların ilki emmâredir ve nefsi emmâre cimrilik, hırs, cehalet, kibir, şehvet, hased ve gazabı içermektedir.²¹

Mutasavvıflar nefsi emmâreyi kötü fiillerin kaynağı olarak görmektedirler. Bâlî Efendi ve Sünbül Sinan gibi bazı mutasavvıflar bu makamın mertebesini Hz. Adem'e isnat etmişler, gününün cumartesi²²

¹⁸ Sağır, *Şah Velî Ayıntabî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, 46-47.

¹⁹ Raşit Çavuşoğlu - Hamide Ulupınar, *Bekir Sıdkı Visâlî'nin Sobbetleri* (Ankara: İlahiyat, 2020), 67.

²⁰ el-Kasas 28/88.

²¹ Abdullah Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 34b-35a.

²² Tarih boyunca insanın temel meselesi Tanrı, alem ve insanı tanımak olmuştur. Tasavvufta tüm varlık Allah'ın zâtî sevgisinin gereği olarak ortaya çıkmıştır. Varlık aleminin ortaya çıkışının aşamaları hazerât-ı hamse veya tenezzülât-ı seb'a başlığı altında toplanmıştır. Varlığın ortaya çıkışının aşamaların sonunda ise insan bulunmaktadır. İnsan bütün mertebeleri kendinde birleştirmiş ve her mertebenin özelliklerine bilkuvve sahip olmuştur. Bunun içinde insana küçük alem, aleme ise

olduğunu zikretmişlerdir. Bu mutasavvıflar eserlerinde öncelikli olarak nefsin mertebesi, bu mertebenin özellikleri, seyri, günü vb. özellikleri üzerinde durmuşlarken, Abdullah Salâhî risâlesinde öncelikle lâ ilâhe illallah ismini zikrederek, bu zikrin anlamı üzerinde durmuş, kelime-i tevhîd'in üç manası olduğunu zikretmiş, sâlikin bu mertebenin hakikatini anlamasının zor olacağını söyleyerek, sâlikin mertebedeki eseri zevk edebileceğini ifade etmiştir.

1.3.2. Nefs-i Levvâme

Atvâr-ı seb'anın ikinci mertebesi nefs-i levvâmedir. Bu nefis kendini beğenme, kin, öfke, hile gibi kötü huylarını kınamaktadır. Bu

büyük insan denilmiştir. İnsanın küçük alem, alemin ise büyük insan olması düşüncesi ilk olarak İhvan-ı Safa ile yaygınlaşmıştır. İhvan-ı Safa'ya göre insan ile alem arasında tam bir paralellik bulunmakta, insan vücudu alemin özelliklerini taşımaktadır. Örneğin insan vücudunda bulunan on iki delik, alemdeki on iki burca tekâbul ederken; görme, işitme, düşünce, dokunma, koklama ve konuşmadan oluşan yedi ruhani güç alemdeki yedi gezegenin güçlerine denk gelmektedir. Ayrıca İbn Arabî'nin düşüncesi İhvan-ı Safa'nın düşünceleri ile ilişkilendirilmektedir. İbn Arabî insan ile alem arasındaki benzerlik hususunda şu örnekleri vermektedir: Âlemde sürekli gelişen şeylere karşılık, insanda da kıl ve tırnak vardır. Âlemdeki tuzlu, tatlı, kokmuş ve acıdan oluşan dört çeşit suyun insanda da karşılığı bulunur. Tuzlu su, insanın iki gözünde; kokmuş su, burnunun deliklerinde; acı su, ağzındadır. Âlemdeki toprak, su, hava ve ateşten ibaret olan dört unsur, insanda da vardır. İbn Arabî'nin alem tasavvurunda alem dairevi olup her şey Allah'ın takdiri doğrultusunda hareket etmektedir. O feleklerin tertibini yaparak Allah, alem ve insan ilişkisinin üzerinde durmuştur. Ona göre alem Hakk'ın esmâsının tecellisidir ve felekleri Hakk'ın tecellilerinin merkezi kılmaktadır. O harflerin, kelimelerin, mevsimlerin devrettğini söyleyerek alemdeki devrin her şeyde var olduğunu belirtmektedir. Âlemde her şeyin bir devir içinde olması sadece cismânî âleme ait değildir. Durum rûhânî âlemde de aynıdır. Ona göre "Sizi nasıl yarattıysak öylece bize döneceksiniz." (A'râf, 7/29) âyeti bu deverânı ifade etmektedir. O büyük alemin bilinerek küçük alemin keşfolunabileceğini düşünmektedir. Ona göre günlerin oluşması da feleklerin hareketlerine bağlıdır. Felekler hem kendi etrafında hemde Atlas Feleği'nin etrafında dönmekte, bir feleğin dönüşü ise dünya günlerini oluşturmaktadır. İbn Arabî alemdeki felekleri bilmenin kişiyi marifetullaha götüreceğini düşünmekte, ona göre feleklerin durumu varlık mertebelerinin tafsili konumunda yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Özköse, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, (2010), 23-25; Hatice Aycan Aydoğan, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd İnancı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi", *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi* 8/1 (2022), 5-8; Veysel Akkaya, "İbn Arabî'nin Kozmolojisinde Felekler", *Journal of Turkish Studies* 13/17 (2018), 29-34.

mertebedeki sâlik yaptığı amellere güvenmemeli, nefsin oyunlarına karşı dikkatli olmalıdır.²³

Bâli Efendi bu mertebenin makamının kalp olduğunu, kalbin iki vechesinin bulunduğunu, bunlardan bir yüzünün sadr diğerinin kalp olduğunu zikretmektedir. Kişiye şeytani havâtır sadr tarafından gelirken ilahi feyz kalpten gelmektedir. Bu makamın seyri seyr lillah, zikri Allah'tır. Nefsin sıfatları bu mertebede yerme, heves, mekir, işret, temenni, ucub ve kahırdır.²⁴

Sünbül Sinan bu mertebenin makamının ruh olduğunu, sâliklerin ibadetlerine devam ettiklerini, zikirlerinin Allah ismi ve hafi zikir olduğunu söylemektedir. Ona göre bu makamda çokça zorluk bulunmakta, bu sebeple sâlik nefsin tuzaklarına düşme hususunda dikkatli olmalıdır.²⁵ Sünbül Sinan ile Bâli Efendi bu makamın gökcisminin ilim ve muhabbet özelliğine sahip olması nedeniyle Utarid olduğunu, kalbin ilim ve sıdk makamı olduğunu, bu yüzden de kalpte yumuşaklık meydana geldiğini ifade etmektedirler. Bu mertebenin Nuh makamı olarak da adlandırıldığını, bunun sebebinin Hz. Nuh'un pek çok zorluğa katlanması olduğunu belirtmektedirler.²⁶

Şah Velî, nefsin ikinci mertebesinin levvâme, zikrinin Allah, seyrinin seyr-i lillah olduğunu, bu mertebede kalbin az da olsa nurlandığını dile getirmektedir. Ayıntâbî, bu makamdaki sâlikin nemmame vasfına sahip olduğunu, nefsin kınama, yerme, mekir, ucub gibi sıfatlarının bulunduğunu zikretmektedir.²⁷

Yiğitbaşı Velî'ye göre ikinci tavırda nefis kalp makamındadır. O bu makamda nefsin sıfatlarının kınama, hile, kendini beğenme vb. olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nefs-i levvâmenin iki farklı eylem biçimi vardır. Birinci grup herhangi bir hile yolunu benimsemeksizin Allah'ın yasakladığı davranışları gizlice ortaya koyanlarken, diğerleri mütedeyyin görünüp kişiyi bâtil yollara sevk edebilenlerdir. Kişi bu mertebede kalp makamında olması

²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 365.

²⁴ Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 6a.

²⁵ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 16a-16b.

²⁶ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 17a; Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 8b-9a.

²⁷ Sağır, *Şah Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, 49-50.

hasebiyle kötü düşüncelerden uzaklaşmalı ve nefs-i emmârenin niteliklerinden kurtulmalıdır.²⁸

Abdullah Salâhî risâlede ikinci ismin Allah lafzı olduğunu ve bu ismin diğer tüm isimlerin kendinde toplayıcısı olarak kabul edildiğini zikretmektedir. Sâlik Allah dediğinde bulunduğu halde ne istiyorsa kişiye onun verildiği, bunun sebebinin ise Allah lafzının her şeyin Hakk'ın elinde olmasını ifade etmesinden kaynaklandığı risâlede belirtilmektedir. Ayrıca Rahman ismi de bu tavırda zikredilmekte ancak lafza-i Celâl'in Rahman isminden daha genel olduğu ifade edilmektedir. Ayette "İster Allah diyerek ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O'na mahsustur."²⁹ buyrulmaktadır. Rahman mertebe-i eşyanın küllisine câmi iken ilahiyye mertebesi eşyanın hem küllisine hem de cüziyyetine câmidir. Ancak bu birlikteliği yalnızca insan-ı kâmil zikredebilmektedir. Çünkü sâlik için bu tavırda câmiyyet zordur. Bu sebeple ikinci tavırda sâlik, sıfât-ı levvâmenin eserini müşahede etmektedir. Kur'an'da nefsin ikincisinin levvâme olduğu zikredilmekte ve levvâme kınama, heves, aldatma, ucb, işret, temenni ve kahır içermektedir.³⁰

Nefs-i levvâme hususunda mutasavvıflar bu makamdaki nefsin kin, öfke, hased gibi sıfatları kınadığını, bu makamda nefsin eyleme geçilen kötü fiilleri bildiğini ifade etmektedirler. Bâlî Efendi ve Ahmet Şemseddîn-i Marmaravî bu mertebenin makamının kalp olduğunu zikrederlerken, Sünbül Sinan makamının ruh olduğunu ifade etmektedir. Salâhî ise risâlesinde mertebenin anlamını ifade etmekten ziyade Allah isminin anlamı üzerinde durmakta ve bu ismin diğer isimlerin toplayıcısı olduğunu zikretmektedir. İlahlık mertebesinde eşyanın hem küllisine hem de cüz'isine vâkif olunması hasebiyle bunu insan-ı kâmilin anlayabileceği de risâlede ifade edilmektedir.

1.3.3. Nefs-i Mülheme

Mertebelerin üçüncüsü olan nefs-i mülhemedede nefis, günah ve sevabı Allah'ın yardımı ile bilmekte, Allah dışındaki her şeyden

²⁸ Ahmet Ögke, *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 188-190.

²⁹ el-İsrâ 17/110.

³⁰ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 35b-36a.

uzaklaşmaktadır.³¹ Bâlî Efendi bu mertebenin aşk makamı olarak isimlendirilebileceğini, sâlikin bu mertebede çeşitli hallerde bulunduğunu ve bu hallerin ilahi isimlerin neticesinde gerçekleştiğini söylemektedir. Ayrıca bu makamda kişilerin aşık olması sebebiyle o bu mertebeyi Yahyâviye tavrı olarak da zikretmektedir.³² Sünbül Sinan bu makamda kişiye ilhamın geldiğini, ilimlerinin ilme'l-yakîn olduğunu ifade etmektedir.³³ Sehâvet, ilim, kanâat, tövbe, tevazu, tahammül ve sabır bu makamın özelliklerindedir. Bu makamın seyri seyr alellah, günü pazartesi,³⁴ gökcismi aşk özelliğine sahip olması nedeniyle Zühre'dir.³⁵

Ayıntâbî bu mertebede tavrın ruh-i kudsi, seyrinin seyr alellah, zikrinin Hû olduğunu zikretmekte, kulun nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu belirtmektedir. Ona göre kul bu mertebede faydasız işlerden yüz çevirerek dünya sevgisini kalbinden gidermeyi sağlayacak ve Allah dışındaki her şey sâlikin kalbinden uzaklaşacaktır. Böylelikle kul ruhlar alemine yönelerek aşk halini yaşamaya başlayacaktır.³⁶

Abdullah Salâhî'nin *Mir'ât-ı Esmâ* risâlesinde üçüncü tavrıdaki zikir Hû ismidir ve bu isim Hakk'ın zat ismi olduğu için şuhudu mümkün olmamaktadır. Nakledildiği üzere Mısırî hazretleri Hakk'ın eşyadaki sereyanını çekirdeğe benzetmiştir. Çekirdeğin içinde ağacın-meyvelerin varlığı gizli olup nasıl görünmüyorsa aynı şekilde Hakk'ında eşyada sıryanın bulunduğu ifade edilmektedir. Bu vecihle Hakk'ı zikreden sâlik eşyaya arif olmaktadır. Ancak atvâr ile sülûk eden sâlike bu bilgi zor olduğu için sıfât-ı mülheme ve eserini müşahede etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de nefsin üçüncüsü mülheme olarak zikredilmektedir. Mülheme ise cömertlik, kanaat, tevazu, tövbe, sabır ve tahammülü içermektedir.³⁷

Nefs-i mülhemeyi Bâlî Efendi ile Sünbül Sinan Yahyaviyye tavrı ve aşk makamı olarak zikretmişlerdir. Ayıntâbî, Bâlî Efendi ve Sünbül Sinan bu makamda kulun gereksiz işlerden uzaklaştığını ve sâlikin ilhama nail olduğunu ifade ederlerken; Salâhî nefsin mülheme mertebesinde zikrinin

³¹ Cebecioğlu, "Nefs-i Mülheme", 366.

³² Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 9b-11a; Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 18a.

³³ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 17b.

³⁴ Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 9a-11a.

³⁵ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 18a.

³⁶ Sağır, *Şah Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, 52.

³⁷ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 36a-36b.

Hû olduğuna değinerek, Hakk'ın eşyada gizli bir yanı bulunduğunu, sâlikin Hakk'ı zikrettiği takdirde eşyanın sırrını bilebileceğini ifade etmektedir.

1.3.4. Nefs-i Mutmainne

Atvâr-ı seb'anın dördüncü mertebesinde nefis-i mutmainne yer almaktadır. Burada nefis rahata, huzura ve doyuma ulaşmıştır.³⁸ Bâli Efendi bu makamın ilimde mazharını sır olarak görmekte, sâlikin bu mertebede marifete nail olarak eşyanın hakikatine vâkıf olduğunu söylemektedir.³⁹ Sünbül Sinan ise sâlikin bu mertebede hayret makamında yer aldığını ve nefisinden ayrıldığını düşünmektedir. Bu makamdaki kimselerin sözlerinde bazen Rabbanî sırlar ortaya çıkmakta, bazen de vahdet nuru tecelli etmektedir. Böylelikle kişi kendisinin velayet ehli olduğuna inanmaktadır. Ancak sâlik bu mertebede nefis-i emmârenin izlerini taşıması sebebiyle makamın kurallarına riayet etmeli, nefsin isteklerinden kendini korumalıdır.⁴⁰ Bu mertebedekilerin gayesi din ve dünya işlerini düzeltmektir. Onlar halk içinde dahi Hak'la beraberdir.⁴¹ Bu mertebenin seyri seyr ma'allah,⁴² peygamberi İdris (a.s), cismi Güneş'tir. Güneş bütün eşyaya ışık vermekte, karanlık bırakmamaktadır. Sâlikte bu makamda manevî sırların güneşinin etkilerini yaşamaktadır.⁴³ Bu mertebeye ulaşan sâlik Hak zikrine devam etmelidir.⁴⁴

Şah Velî, bu makamı tavr-ı ünsiyye olarak görmekte, makamının sır, zikrinin Hak, seyrinin seyr ma'allah olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu makama fetret makamı da denilmektedir. Sâlik mertebelerde ne kadar ilerlese de her an nefis-i emmâreye dönme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu makamın rıza, ibadet, şükür, ihsan vb. sıfatları

³⁸ Serhat Gültaş, *Sarı Abdullah Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 58.

³⁹ Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 11a-12b.

⁴⁰ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 18b.

⁴¹ Çelik, "Tasavvufî Düşüncede Nefis Kavramı", 47.

⁴² Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 11a.

⁴³ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 19a.

⁴⁴ Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 56.

bulunmaktadır. Mutmainne makamında sâlik hakikat-ı Muhammediye sırrına erişmekte ve muhlis sıfatı ile sıfatlanmaktadır.⁴⁵

Abdullah Salâhî dördüncü tavrıda Hak isminin zikredildiğini, bu ismin manasının bâtılın zıddı olduğunu, ezelden ebede zeval ve butlandan korunmayı içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre halkın vücudu Hakk'ın vücudu ile sabittir. Hak zâhir, onun dışındaki her şey bâtıldır. Cenâb-ı Hak ayette “De ki Hak geldi, bâtıl yok oldu. Bâtıl yok olmaya mahkumdur.”⁴⁶ “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır.”⁴⁷ buyurmaktadır. Ancak sâlik bu tavrı tam olarak kavrayamamakta, sıfat-ı mutmainneyi ve eserini müşahede etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de nefsin dördüncüsü mutmainne olarak zikredilmekte, bu nefis cömertlik, tevekkül, amel, tezellül, ibadet, şükr ve rızayı kapsamaktadır.⁴⁸

Nefis mertebelerinin dördüncüsü mutmainnedir. Bâli Efendi ile Sünbül Sinan risâlelerinde bu mertebedeki gökcismine ve hangi peygambere tekabül ettiğine değinirlerken, Abdullah Salâhî bu makamda Hak zikrinin yapıldığını ifade ederek, bu ismin manası üzerinde durmakta ve bu mertebede sâlikin başarının olmadığını dile getirerek tavrın eserini müşahede edebileceğini söylemektedir.

1.3.5. Nefs-i Râziye

Makamların beşincisi nefis-i râziyedir. Kelime anlamı hoşnut ve razı olan nefis demektir.⁴⁹ Bâli Efendi bu makamda sâlike Hay zikrinin telkin olduğunu ve makamının hafî olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Bu makamın özellikleri zikir, zühd, kerâmet, riyâzat, ihlâs ve fenâdır. Bu mertebenin seyri seyr fillah, günü çarşamba, gezegeni ise Merihtir.⁵¹

Sünbül Sinan bu mertebenin makamının sırru's-sır olduğunu, sâlikin bu makamda ne yaptığını bilmediğini, tecellinin arttığını, bu sebeple fena halinde artışın yaşandığını, bu makamdaki sâlikin cezbe ehli kimseler

⁴⁵ Sağır, *Şah Velî Ayıntabî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, 55-56.

⁴⁶ el-İsrâ, 17/81.

⁴⁷ el-Rahman, 55/26-27.

⁴⁸ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 36b-37b.

⁴⁹ Cebecioğlu, “Nefs-i Raziye”, 366.

⁵⁰ Muslu, “Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi”, 58.

⁵¹ Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 13a-14a.

olduğunu, sâliklerin bütün eşyayı Hak olarak görebileceğini ifade etmektedir.⁵² Bu makama sâlikin keşif esnasında yanılığdan kurtulması hasebiyle İseviye makamı da denilmiştir.⁵³

Şah Velî, bu makamın tavrını sırr-ı hafî, seyrinin seyr fillah ve zikrinin Hay olduğunu belirtmekte, bu mertebede kişinin nefsinin niteliklerinden kurtulduğunu ve Hakk'ın sıfatlarına büründüğünü söylemektedir. Bu makamda sâlikte cömertlik, zühd, vera, kanaat, tefekkür vb. sıfatlar bulunmaktadır. O bu tavırda velilerin peygamberin varisi olduğunu, velilerin fenafillah-bekâbillâha eriştiklerini ifade etmektedir. Ayıntâbî bu makamda sâlikin Allah'ın isimlerinin yansımalarını da müşahede ettiğini dile getirmektedir.⁵⁴

Abdullah Salâhî, risâlede beşinci tavırda Hay ismini zikretmektedir. O, Hay isminin manasını Hakk'ın bütün eşyanın künhüne alim olması ve mevcudatın daima Hakk'ı zikretmesi olarak algılamaktadır. Kur'an'da "O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onları anlayamazsınız."⁵⁵ buyrulmaktadır. Salâhî, her malumun hay olduğunu ifade etmekte, eşyanın hakikatini Hay ve Kadir ile bilip Hakk'ı zikreden sâlikin Allah dışında bir şey görmediğini ve "Her şeyde O'nun varlığını, birliğini gösteren bir alâmet vardır" sırrına mazhar olduğunu dile getirmektedir. Bu tavırda kul, sıfat-ı razıyeyi ve eserini müşahede etmektedir.⁵⁶

Nefs-i râziye mertebesinde Bâlî Efendi ile Şah Velî bu mertebenin makamını hafî olarak zikretmekte, zühd, zikir, tevekkül gibi niteliklerin bulunduğunu ifade etmektedirler. Sünbül Sinan bu makamda tecellilerde artışın olduğunu belirterek fenada da artışın olduğunu beyan ederken Şah Velî evliyanın fenafillah-bekâbillâh menziline eriştiğini dile getirmektedir. Salâhî ise Hay isminin üzerinde durarak kişinin bu zikri yaptığında Hakk'ın her vecihde zikrinin yapıldığını göreceğini, Hak dışında bir varlığın olmadığını idrak edeceğini dile getirmektedir.

⁵² Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 19b-20b.

⁵³ Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 14a; Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 20a.

⁵⁴ Sağır, *Şah Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, 58-59.

⁵⁵ el-İsrâ 17/44.

⁵⁶ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 37b-38a.

1.3.6. Nefs-i Marziyye

Atvâr-ı seb'anın altıncı mertebesinde nefis-i marziyye yer almaktadır. Allah bu makamdaki nefisten razı olmakta, Allah'ın izin verdiği kadarıyla bu nefis gayb sırlarına erişmektedir.⁵⁷ Bâli Efendi bu makamın sâlikin hilafeti ve irşadı elde etmesi sebebiyle kürsî makamı olarak da anıldığını ifade etmektedir. O bu makamın özelliklerini Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak, Allah'a yakınlık, Allah'ı tefekkür etmek, beşeriyeti terk olarak nitelemiştir.⁵⁸ Bu tavra "Kelîm" ve "Alîm" isimlerinin tecellîsi sebebiyle "tavr-ı Mûsâviye"⁵⁹ de denilmektedir.⁶⁰ Sünbül Sinan bu makamın hayretü'l-kübra olarak isimlendirildiğini de söylemektedir. Zira bu makamda bulunanlar hayret içerisinde. Bu makamın seyri seyr anillah, gökcismi Jüpiter'dir. Çünkü Jüpiterin özelliği mülkü birisinden alıp başkasına vermesidir. Bu makam ise kutuplara aittir.⁶¹ Sâlik bu mertebede Kayyûm zikrini okumalıdır.⁶² Ayıntâbî'de mertebenin seyrini seyr anillah, makamının ise kürsî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sâlik bu mertebenin sonuna ulaştığı takdirde bekâbillâhı talep etmektedir. Sâlik bu mertebede Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmakta, Allah'a yakınlık göstermekte ve O'nu tefekkür etmektedir.⁶³

Abdullah Salâhî'nin *Mir'ât-ı Esmâ* risâlesinde altıncı tavrıda sâlikin devam etmesi gereken ismin Kayyûm olduğu zikredilmektedir. Bu isim Hakk'ın zatıyla kaim olduğu ve mevcudattaki her şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu anlamını taşımaktadır. "Allah'tan başka ilâh yoktur; Hay ve Kayyûm'dur."⁶⁴ ayeti her malumun Hay ve Kayyûm olduğunu ifade etmektedir. Kayyûmiyet yalnızca Allah'a aittir. Sâlik eşyada Hakk'ın tecellîsini mütalaa ettiğinde "Allah'tan başka hiçbir kuvvet ve güç yoktur."⁶⁵ sırrı aşikâr olmaktadır. Ancak sâlik bu tavrıda yakîn derecesinde

⁵⁷ Cebecioğlu, "Nefs-i Mardiyye", 365.

⁵⁸ Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 14b.

⁵⁹ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 21a.

⁶⁰ Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 16b.

⁶¹ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 20b-21a; Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 14b.

⁶² Muslu, "Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi", 60.

⁶³ Sağır, *Şab Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, 60-61.

⁶⁴ Al-i İmran 3/2.

⁶⁵ İbn Mace, Edeb, 33.

olmadığı için sıfat-ı marziyyeyi ve eserini müşahede etmektedir. Kur'an'da nefsin altıncısı marziyyedir. Ayette “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan. Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön.” buyrulmaktadır. Marziyye Allah'ın ahlakı, tahalluk, beşeriyeti terk, halka nezaket, Allah'a yakınlıkta tefekkürden ibarettir.⁶⁶

Nefs-i marziyye mertebesinde Bâli Efendi ve Ayıntâbî kulun Allah'ın ahlakıyla ahlaklanarak beşeriyeti terk ettiğini dile getirirlerken, Salâhî altıncı tavırda Kayyûm isminin zikredildiğini ifade ederek Hakk'ın zatıyla kulun kaim olduğunu belirtmektedir. O kayyumiyetin yalnızca Allah'a ait olduğunu söylemekte ve ona göre bu mertebede nefis Allah'a yakınlık göstermektedir.

1.3.7. Nefs-i Kâmile

Nefsin yedinci makamı nefis-i kâmile veya nefis-i sâfiye olarak adlandırılmaktadır. Bu mertebede sâlik yüksek bir mertebeye ulaşmış, ruhi yön cismi yöne hakimiyet kazanmıştır.⁶⁷ Bâli Efendi bu mertebenin taayyün ve renkten uzak olması sebebiyle açıklamanın mümkün olmadığını dile getirmiştir. Ona göre bu makam, insani devirde sülûkun sonu iken ilahi devirde sülûkun başlangıcıdır. Bâli Efendi bu mertebenin bazı alametleri olduğunu, bu makamda bazen Cemal bazen ise Celal isminin tecelli ettiğini söylemektedir. Bu mertebenin seyri seyr billah,⁶⁸ yıldızı Zuhâl'dir. Bu yıldızın özelliği başlangıçta ve nihayetinde yakmaktır. Bu yıldız sâlik için doğduğu zaman kişinin vücudunu yok etmektedir. Bu makam Ahmedi makam olarak da adlandırılmaktadır. Sünbül Sinan sâlikin vücudunun yok oluncaya kadar yanması gerektiğini, burada devamlı Celal tecellisinin var olduğunu ve Celal'in sonsuz olduğunu, sâlikin Celal sıfatıyla fena bulduktan sonra bekâyı bulacağını söylemektedir.⁶⁹ Bu makamda sâlik Kakhâr ismini zikretmelidir.⁷⁰

Şah Velî bu tavrı sırr-ı ahfa-i amâi olarak nitelendirmiş, seyrini seyr-i billah olarak belirtmiştir. O bu mertebeye fena makamı ve ahadiyyet

⁶⁶ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 38a-38b.

⁶⁷ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç, 2020), 127.

⁶⁸ Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a* (Hacı Mahmud Efendi, 2927), 16b-17b.

⁶⁹ Sünbül Sinan, *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a* (06 Mil Yz A 8942/2), 21b-22a.

⁷⁰ Muslu, “Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi”, 61.

mertebesi de demiştir. Bu makam sırr-ı mutlak makamıdır zira bu mertebe halk tarafından belirsizlik ifade etmektedir.⁷¹ Bekir Sıdkı Visâli, nefs-i râziye, nefs-i marziyye ve nefs-i sâfiye mertebelerinin Hz. Muhammed'in hükmü ve velayet yolu olduğunu dile getirmiştir.⁷²

Risâlede yedinci tavrıda Kakhâr ismi zikredilmektedir. Bu isim rubûbiyyete taarruz edenlere galip olup helak ettirici anlamını taşımaktadır. Nakledildiği üzere Mısırî hazretleri rubûbiyyetin davasının üç tane olduğunu zikretmektedir. Bunlar külliyat, ba'ziyyat, tecerrüdüktür. Külliyat, Firavun ve Nemrut'un davası gibidir. Ba'ziyyat, tanrılık davası gütmeseler de işlerinde zalim olanlarıdır. Üçüncüsü ise benlikleri ön plana çıkarlarıdır. Kakhâr isminden kimse kurtulamamakta, "Bugün hükümler kimindir? Elbette tek ve mutlak hükümler olan Allah'ındır!"⁷³ ayeti aşikâr olmaktadır. Bu tavrıda sâlik fenafillaha erişemediğinden sıfat-ı safiyye ve eserini müşahede etmekte ve fûrûât ile sülûklarını devam ettirmektedirler.⁷⁴

Nefis mertebelerinin sonuncusu olan nefs-i kâmilede nefis kötülüklerden sıyrılmıştır. Bâlî Efendi bu makamda hem Celal hem Cemal'in tecelli ettiğini ifade ederken; Sünbül Sinan yalnızca Celal isminin tecelli ettiğini dile getirmektedir. Bâlî Efendi, Sünbül Sinan ve Ayıntâbî bu mertebenin seyrinin seyr billah olduğunu belirtmekte, Visâli Efendi bu yolun velâyet yolu olduğunu söylemektedir. Salâhî risâlesinde nefs-i kâmile mertebesinde Kakhâr ismini zikrederek bu makamda kişinin benlik davasından kurtulduğunu, sâlikin Hakk'ı mutlak varlık olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ancak Salâhî'ye göre sâlik bu mertebede fenafillah mertebesine erememekte, sıfat-ı sâfiyenin eserini müşahede edebilmektedir.

1.3.8. Fûrûât

Abdullah Salâhî *Mir'ât-ı Esmâ* risâlesinde sâliklerin sülûkun zorluklarına tahammül edemeyeceği düşüncesiyle mevcut olan esmâ-i seb'aya Uşşâkiyye tarikatında yer alan beş ismi ekleyerek esmâ sayısının on

⁷¹ Sağır, *Şah Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, 63-64.

⁷² Çavuşoğlu - Ulupınar, *Bekir Sıdkı Visâli'nin Sobbetleri*, 70.

⁷³ el-Mü'min 23/16.

⁷⁴ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 38b-39a.

iki olduğunu zikretmiş ve bu isimlerin Fettah, Vâhid, Ahad, Samed ve Allah olduğunu belirtmiştir.⁷⁵

Abdullah Salâhî risâlede fûrûâtın ilkinin Fettah olduğunu ve açıcı anlamına geldiğini zikretmektedir. Bu ismin Hz. Âdem ve Hz. Muhammed'de cem olduğunu, onlardan sonrakilere ise kendi meşreb ve istidatlarınca gaybın açıldığını belirtmiştir. Fettah isminde vücud kalesinin fethi, Hakk'ı zikreden sâlike hikmet kapılarının açılması ve tevhîd-i ef'âlin tadının kalbe yerleşmesi söz konusudur. Bu lezzet ile sâlik kendi fiillerini fena ederek tevhîd-i ef'âli idrak etmektedir. Ancak bunun için sâlike cüz'î ihtiyarını bildirebilmek üzere bir mürşid gereklidir.⁷⁶

Abdullah Salâhî fûrûâtın ikincisini Ya Vâhid olarak ifade etmektedir. O, vücudun hakikatının tüm eşyaya külli ve cüz'î olarak tasavvur olunduğunda buna ilahî mertebe denildiğini, sufinin lisanında vâhidiyyet ve cem makamı olarak isimlendirildiğini zikretmektedir. İbn Arabî, Vâhid'in manasının Hakk'ın ismi itibarıyla olduğunu, eğer sıfat olarak kabul edilirse bir demek olduğunu ifade etmektedir. Böyle kabul edildiğinde vahdâniyet, ahadiyyet ile bir nesneye nisbet olunmaktadır. Bununla birlikte bir şeyin vâhid olarak isimlendirilmesi onun ayrı mertebesinden dolayıdır. Vâhid ismi tüm isim ve sıfatlarıyla Hakk'ın zatından ibarettir. Bu menzilde sâlik kendisinin ve mevcûdatın sıfatlarından fani olduğunda tevhîd-i sıfât tecelli etmektedir. Sâlikin teşbih veya tecsîme düşmemesi için bir mürşide ihtiyacı bulunmakta, onun sâlike teşbih ve tenzih arasında olduğunu bildirmesi gerekmektedir.⁷⁷

Risâlede fûrûâtın üçüncüsü Ya Ahad'dır. "Ahadiyyet mertebesinde "Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu."⁷⁸ ifadesi gereğince esmâ

⁷⁵ Halvetiyye tarikatının kurucusu Ömer el-Halvetî'nin yedi esmâ üzerine kurmuş olduğu zikir, Dede Ömer Rüşenî on ikiye çıkarmıştır. Bunun sebebi ise müridin durumu ve günün şartlarına göre şeyhin tarikatın zikir ve sülûk usulünü belirlemesidir. Bu beş isim Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ahad, Samed'tir. Seyr ü sülûku on iki isme çıkaranlar arasında Şemseddin Sivâsî'de yer almaktadır. O bu isimleri Kâdir, Kavî, Cebbâr, Mâlik ve Vedûd olarak zikretmektedir. Bkz. İrfan Gündüz, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 185; Hamide Ulupınar, "Şemseddin-i Sivâsî'nin 'Emr-i İlâhî ve Hücet-i İlâhî' Adlı Risâlesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 545.

⁷⁶ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 40a-40b.

⁷⁷ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 40b-41b.

⁷⁸ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, c. 10, s. 370.

ve sıfatların hakikat-i vücudda mahvolduğu anlaşılmaktadır. Bu mertebenin cem'u'l-cem, hakikâtü'l-hakayık ve amâ olarak isimlendirildiği risâlede zikredilmekte, bu mertebede isimler ve sıfatlar tasavvur olunmamaktadır. Mısri hazretleri bu hususta padişahın Bağdat'ı teslim alındığının söylenmesini ve askerlerin zikredilmemesini ve şu kitabı ben yazdım demeyi ahadiyyet olarak zikretmiştir. “Allah alemlerden müstağnidir.”⁷⁹ ayeti bu mertebeye işaret etmektedir. Sâlik kendi zatını ve mevcudatın zatını, zât-ı Hak'ta fena ettiğinde tevhîd-i zât tecelli etmektedir ki bu mertebede sâlikin kendisini sekrden sahva götürecektir bir mürşide ihtiyacı bulunmaktadır.”⁸⁰

Mir'ât-ı Esmâ'da fûrûâtın dördüncüsü Ya Samed'dir. İbn Arabî Samed'in sığınılacak, dayanılacak bir yer olduğunu ve her fakirin ihtiyacının ona arz edileceğini ifade etmektedir. Ayette “Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır.”⁸¹ buyrulmaktadır. Gayb hazineleri mevcudatın ihtiyaçlarına uygun olup, kişi hazinelere vâkîf olduğunda hazine kendisi olmakta ve Hakk'ın katında yer almaktadır. Samediyet Hakk'a aittir ancak bu isimden her varlığın nasibi bulunmaktadır. Mevcudat birbirine muhtaçken, varlıkların hakikatte ihtiyaçları Hakk'adır. Bu mertebede de bir mürşid sâlik fakr ve acziyet menziline erişirmeli, her yüzde Hakk'a ihtiyacı bildirmelidir.⁸²

Risâlede fûrûâtın beşincisi Allah'tır. Bu menzilde sâlik, esmâ-i ilahinin tamamını ruh ve kalp makamından insan-ı kâmile makamına çıkararak halifetullah olmaktadır. Salâhî bu hususta İbn Arabî'nin Füsûs'ta insanın, insan ve halife olarak isimlendirildiğini zikretmektedir. Ona göre insanın bu isimle adlandırılmasının iki yönü bulunmaktadır. Biri merâtib alemidir ki insan kelimesi ya ünsten ya da nisyandan gelmektedir. Ünsten olduğunda tüm esmânın mazharı olup hakikat onunla yakınlık kazanmaktadır. Nisyandan olduğunda ise bir şeye yöneldikten sonra başka bir şeye yönelip onunla meşgul olması ve eşyayı unutmasıyla ilgilidir. İkinci yönüyle insan Hakk'ın göz bebeği gibidir ve Arapçada ona insanu'l-ayn denilmektedir. Alemin maksadı insandır zira hakikat insandan ortaya çıkmaktadır. Allah insan-ı kâmilî alemin muhafazasında halef kılmıştır. Bu hilafet Hz. Muhammed'e aittir. “Âdem su ile çamur arasındayken ben

⁷⁹ Al-i İmran 3/97.

⁸⁰ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 41b-42a.

⁸¹ el-Hicr 15/21.

⁸² Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 42a-42b.

peygamberdim.”⁸³ hadisinde yer aldığı üzere ezeli ve ebedi kutup odur ve diğerlerine bu nisbe ihsan olunur. Bu ihsan ise ancak onun yardımıyla olmaktadır. Esmâ-i ilâhiyye ism-i a'zâmın mazharı olup daire-i vücûdun merkezinde Allah ismi yer almakta, diğer isimler ondan istimdad ve istifaza eylemektedir. Evliya ve enbiya da bu rütbeyle intikal etmek istediklerinde Hz. Muhammed'in imdad ve istifazasıyla yükselmektedirler. Ancak meşayıhtan esmâ telkinini tamamlayan her kimsenin bu rütbeyle erişmesi mümkün değildir. Onların bazıları şeriattan, bazıları tarikattan, bazıları marifetten, bazıları da hakikatten kendi istidatlarınca terbiye ve irşada şeyhlerinden icazet almaktadır. Onların hakikatte feyzleri mürşidleri vasıtasıyla halifetullahtandır ve her asırda bir kişidir. Mevlâna Mesnevî'de bunu “Yüzbinlerce halkta, yüzbinlerce ileri gelenlerde bulunan gönül değildir. Gönül, tek bir kişide olur. O tek kişi hangisidir, hangisi?” diyerek dile getirmiştir.⁸⁴

2. Abdullah Salâhî'nin *Mir'ât-ı Esmâ* Risâlesi

Bismillâhirrahmânirrahîm

Elhamdülillâhi rabbi'l-âlemîn ve's-salâtü ve's-selâmu alâ seyyidînâ Muhammedin ve âlihî ve sahbihî ecmaîn. Ba'dehû usûl-i esmâ ile seyr ü sefer ve fûrû'ât ile varlığından nezreyleyen sâliklere telkîn olunan esmâ-i ilâhiyyenin maânileri kalplerinde tasavvur ve karar ve netice-i sülûklarına medâr olmağın alâ tarîki'l-ih-tisâr şerh maânilerine ictisâr olunub mir'ât-ı esmâ deyu tesmiye olundu. Tavr-ı evvelde kelime-i tevhîddir a'nî lâ ilâhe illallah ismidir. Bu kelime-i tevhîd alâ vecihî't-tahkîk üç ma'nâyâ delâlet eder. Ma'nâ-yı evveli avâm ve mübtedînin haline göredir ki lâ ma'bûde illallah ma'nâsı tasavvur olunur. Ya'ni ibâdete lâyıq Allahdan gayri yoktur demek olur. Ma'nâ-yı sâni mutavassıtın hâline göredir ki lâ maksûde illallah ma'nâsı tasavvur olunur. Ya'ni gönülde Allahdan gayri maksûd yoktur demek olur. Ma'na-yı sâlis müntehînin haline göredir ki lâ mevcûde illallah ma'nâsı tasavvur olunur. Ya'ni Allahdan gayri mevcûd yoktur demek olur. Zîrâ her vücûdun hakîkati ya'ni her vârin hakîkati ondandır. Pes ârife lâzımdır ki kalbinde (كالنقش في الحجر)⁸⁵ olan nukûş-ı suver-i mâsivâyâ tîşe-i lâ

⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. 2, s. 147.

⁸⁴ Salâhî, *Mir'ât-ı Esmâ* (Osman Ergin Yazmaları, 000887/03), 43a-45a.

⁸⁵ Arapça ibarenin manası şudur: Taştaki nakş gibidir.

câmi'dir ve mertebe-i ilâhiye ise eşyanın külliyât ve cüziyyâtına câmi'dir. Pes bu câmi'iyet ile Hakk'ı zikretmek ya'ni esmâ-i ilâhiyenin küllisine mazhar olmak insân-ı kâmile mahsusdur. Cenâb-ı Hakk'ın "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"⁹⁰ kelâm-ı kadîmi bu sırr-ı mübheme îma eder. Bu mutâle'a ile Hakk'ı zikretmek sâlikî bir cezbeye erişdirir ki "جَذْبَةٌ مِنْ جَذَابَاتٍ"⁹¹dir zîrâ ins ve cinnin amelleri tekâzâ-yı esmâ-i ilâhiyyedendir ve cezbe ile sâlik fenâfillaha ve ba'dehû bekâbillah menziline erişub merâyâ-yı kesretde vech-i ahadiyyeti müşâhede eder. Lakin atvâr ile sülûk eden sâlikî tavr-ı sâni'de bu câmi'iyet müte'assir olduğundan sıfat-ı levvâmenin inkiyâdını ve eserini müşâhede etdikde ubûr etdirirler. Kur'an-ı azîmu's-şânda zikrolunan nefsin ikincisi levvâmedir "كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا أُقْسِمُ"⁹² ve bu nefsi levvâme dediğimiz levv ve heves ve mekr ve ucb ve işret ve temenni ve kahırdan ibâretidir.

Tavr-ı sâlisde Yâ Hû ismidir. Hû Cenâb-ı Hakk'ın esmâsından ism-i zâtdır ma'nâsı şol sırr-ı gaybden ibâretidir ki şuhûdu mümkün olmayub cem'i-i mevcûdât onunla zuhûra gelmiş ola. Erbâb-ı hakikatın ba'zıları husûsan Mısri hazretleri hüviyyet-i Hakk'ın eşyâda sereyânını şol çekirdeği temsil etmişlerdir ki şecere ol çekirdekden vücûd bulub ol çekirdek ol şecerin vücûdunda sır olub görünmez ola ve şecer neşv ü nemâyı ol sırdan ahz edub nice meyveler götürmüş ola ki ol çekirdek kendi hakikatını merâtib-i kesretde gösterüb bir iken nice yüz bin ola. Pes hüviyyet-i sâriyenin eşyâda bu vecihle sereyânını tasavvur ile Hakk'ı zikreden sâlik kesretde sırr-ı vahdeti duyub kemâ hiye hakikat-i eşyâya ârif olur. Lakin atvâr ile sülûk eden sâlike tavr-ı sâlisde bu sırrın ittılâi asîr olduğundan sıfat-ı mülhemesin ve eserin müşâhede ile ubûr etdirirler. Kur'an azîmu's-şânda zikrolunan nefsin üçüncüsü mülhemedir. "كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا"⁹³ ve bu nefsi mülheme dediğimiz sehâvet ve kanâat ve hilm ve tevâzu' ve tevbe ve sabr ve tahammülden ibâretidir.

⁹⁰ el-Bakara 2/31. "Âdem'e bütün isimleri öğretti."

⁹¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 1, s. 383. "Rahman'ın cezbelereinden bir cezbe bütün insanların ve cinlerin sevapları gibidir."

⁹² el-Kıyamet 75/2. "Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim."

⁹³ el-Şems 91/8. "Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene..."

Tavr-ı râbî'de Yâ Hak ismidir. Hak Hazret-i Hudâya bîçûnun esmâsından ism-i zâtdır. Ma'nâsı bâtilin zıddıdır ya'ni ism-i Hak şol vüüd-ü hakikatden ibâretedir ki (من الازل الى الابد)⁹⁴ zevâl ve butlândan masûn ve dâim ve sâbit olub “ألا كل شيء ما خلا الله باطلا”⁹⁵ muktezâsınca Hak'dan mâ'adâ olan şeyin küllîsi bâtil ve fânî ve zâhik ve zâil ola. eş-Şeyhu'l-Ekber kuddise sırruhu'l-ezher hazretleri Fütûhât'ta buyurur ki ism-i Hak ile Cenâb-ı Hakk'ın münferid olması vücûd-ı vâcib bi-nefsihî olduğundandır halk vücûdunun hilâfınca, zîra vücûd-ı halk vâcib-i billahdır. Bundan sâbit oldu ki bâtil dahi bir şey olub Hakk'ın mecîetî ile zâhik ve zâhib ola. Nitekim Cenâb-ı Hak “وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا”⁹⁶ kavli-i şerîfleriyle Hakk'ın zuhûru bâtilin zuhûkını muktezâ olduğun beyân buyurur. Ya'ni bevârik-i sübûhât tecellî-i Hak kalb-i ârife işrâk oldukda kuyûd-ı suver-i mâsivâyı ihrâk ve sâlikî itare-i âlem-i ıtlâk eylediğinden kinâyedir. Bu mütâla'a ile Hakk'ı zikreden sâlik “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ”⁹⁷ sırrına âşinâlık kesb edub sûret-i fânî-i mecâziden iğmaz ve vechi bâkî-i hakîkî mütâla'âsıyla âşüfte ve hayrân olub “فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ”⁹⁸ sırrı nümâyân ve envâr-ı Hak basar-ı basîretinde leme'ân ile “يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ”⁹⁹ tebeddülü iyân olur. Lakin seyr-i atvâr ve müşâhede-i âsâr ile sülûk eden sâlikin tavr-ı râbide basarı hadîd olmadığından sıfat-ı mutmainnesin ve eserin müşâhede ile ubûr etdirirler. Kur'an-ı azîmü's-şânda zikrolunan nefsin dördüncüsü mutmainnedir “كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ”¹⁰⁰ ve bu nefsi mutmainne dediğimiz cûd ve tevekkül ve amel ve tezellül ve ibâdet ve şükr ve rızâdan ibâretedir.

Tavr-ı hâmisde Yâ Hayy ismidir. Hay esmâ-i ilâhiyyeden ism-i sıfatdır ya'ni hayât bir sıfatdır ki mevsûfûnun âlim ve müdrîk olmasını icâb

⁹⁴ Arapça ibarenin manası şudur: Ezelden ebede

⁹⁵ Buhari, Rikak, 29. “Allah dışındaki her şey bâtildir.”

⁹⁶ el-İsrâ 17/81. De ki Hak geldi, bâtil yok oldu. Bâtil yok olmaya mahkumdur.

⁹⁷ el-Rahman 55/26-27. “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânîdir. Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâkî kalır.”

⁹⁸ Kâf 50/22. “Gözünden perdeni kaldırdık, şimdi gözün keskindir.”

⁹⁹ el-İbrahim 14/48. “Bir gün gelecek, yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek, insanlar gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah'ın huzuruna çıkacaklardır.”

¹⁰⁰ el-Fecr 89/27-28. “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan. Rabbine dön.”

eder. Bundan ma'lûm oldu ki Cenâb-ı Hak, Hay ve Kadîr cemî'-i eşyâya muhît ve mevcûdâtın kühüne alîmdir ve cemî'-i eşyâ dahî mazhariyyet ve isti'dâd nice Hakk'ı bilub tesbîh etmededir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ"¹⁰¹ buyurur. Şeyh-i Ekber kuddise sırruhu'l-ezher hazretleri Fütûhât'ta esmâ-i ilâhiyye şerhinde buyurur ki bunda hayât ile hayât-ı kalb murâd olunur. Hayât-ı cesed değildir ve hayât sıfat-ı ilâhiyyedir. Nitekim kelâm-ı kadîminde "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ"¹⁰² buyurmuşdur. Pes, her ma'lûm haydır. Zîrâ ma'lûm ilmin i'tâ eylediği şeydir. Adem olursa da pes ilmin i'tâ eylediği şeyi sıfat-ı hayât ile muttasıf gerek. Ve hayât şemsin nûru gibidir ya'ni her şeyin melekût nûr hayâtı bahr-i amîk feyz-i mukaddesden istifâza bulub ve "وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا"¹⁰³ mefhûmunca zevâya-yı vücûda ifâza ile hayât bulub isti'dâdınca Cenâb-ı Hay ve Kadîrî bilub tesbîh etmededir. Bu mütâla'a ile Hakkı zâkir olan sâlik (ما رأيت شيئا الا و رأيت الله) ¹⁰⁴ (ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد) sırrına ârif olub hakîkati ona 'ıyân olur. Lakin müşâhede-i âsâr ile seyr u sülûk eden sâlike tavr-ı hâmisde bu rü'yet ve istidlâl kemâ hüve hakkuhû müyesser olmadığından sıfat-ı râziyesin ve eserin müşâhede ile ubûr etdirirler.

Tavr-ı sâdisde Yâ Kayyûm ismîdir. Kayyûm esmâ-i ilâhiyyeden ism-i sıfatdır. Ma'nâsı kâimun bizâtihi mukîmun liğayrihidir ya'ni kendinin kıvâmı bi'z-zât olub gayrîlerin kıvâmı onunla ola. Pes, Kayyûm-ı mutlak egerçi Hak'dan gayri yokdur lakin mevcûdâtın her birinin bu sıfatdan nasîbi vardır zîrâ cemî'-i eşyânın kıvâmı Cenâb-ı Hak'ın kayyûmiyyeti ileler. Şeyh-i Ekber kuddise sırruhu'l-ezher hazretleri buyurur ki kayyûmiyyet levâzım-ı hayâtıdan olduğun Cenâb-ı Hak zikirde Kayyûm

¹⁰¹ el-İsrâ 17/44. "O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onları anlayamazsınız."

¹⁰² el-Bakara 2/255. "Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur."

¹⁰³ Zümer 39/69. Ayetteki ifade "وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا" şeklindedir: "Yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlanır."

¹⁰⁴ Arapça ibarenin manası şudur: Her şeyde O'nun varlığını, birliğini gösteren bir alâmet vardır.

¹⁰⁵ (هذا القول قول الفارق رضي الله عنه من الفتوحات) Zikredilen bu ifadenin Fütûhât'ta Hz. Ömer'e ait olduğu dile getirilmiştir: Ondan sonra Allah'ı gördüğümden başka bir şey görmedim.

ismini Hayy ismine müsâhib etmişdir ya'ni ma'an zikretmişdir. “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” gibi ve her ma'lûm Hay olduğu gibi her ma'lûm kezalik kayyûmdur. Ya'ni onun için kayyûmiyyet vardır. Eğer kayyûmiyyet zâtıyla her şeyde sereyân etmese Cenâb-ı Hak “كُونُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ”¹⁰⁸ deyu emritmezdi. Kayyûmiyyet Hakk'a mahsûsdur. Kur'an azîmu's-şânda mezkûr olan nefsin beşincisi ve altıncısı râziye ve marziyyedir. “كَمَا قَالَ اللَّهُ”¹⁰⁹ ve bu râziye dediğimiz kerâmet ve zühd ve ihlâs ve vera' ve riyâzat ve zikr ve vefâdan ibâretidir ve marziyye dediğimiz ahlâk-ı ilâhiyye ile tahalluk ve terk-i beşeriyet ve halk üzerine telattuf ve Allah Teâlâ'ya tekarrub, illahda tefekkür ve safâ fî nûrillâh ve likâ fî zâtillâh teâladan ibâretidir. Onunla tahalluk olunmaz diyenlere istiğrâb olunur. Hâlbuki kayyûmiyyet kevn ehadır, kevinde sârî olub onunla esmâ-i ilâhiyye zâhir ve kevn onunla kâim olduğun eğer eşyâda sereyân-ı kayyûmiyyet olmasa halkın aynı ve hükmü zâhir olmazdı. Pes kayyûmiyyet-i Hakk'ı eşyâda mütâla'a eden sâlike kendi kuvvet ve kudretinden teberrî edub “لا حول ولا قوة الا بالله”¹¹⁰ sırrı âşikâr olub “مَّا مِنْ دَآئِبَةٍ”¹¹¹ fehvâsınca eşyâda fâil-i hakîki Cenâb-ı Hak idigün ayne'l-yakîn görüb zimâm-ı ihtiyârın kabza-i kadîre teslim eder. Lakin âsâr ile sülûk eden sâlik tavr-ı sâdisde resîde-i derece-i yakîn olmadığından sıfat-ı marziyyesin ve eserin müşâhede ile ubûr etdirirler.

Tavr-ı sâbî'de Yâ Kakhâr ismidir. Kakhâr esmâ-i ilâhiyyeden ism-i sıfatdır. Kahr galebe ma'nâsınadır, Kakhâr mübâlağa ile gâlib demektir ya'ni saltanat-ı rubûbiyyete taarruz edenlere gâlib olub helâk etdiricidir. Hazret-i Mısıri kuddise sırruhu'l-azîz buyurmuş ki rubûbiyyet da'vâsı üç kısımdır. Biri külliyyet iledir da'vâ-yı Firavun ve Nemrûd gibi. İkincisi ba'zıyyet iledir onlar eğerçi tanrılık da'vâsı etmezler. Lakin işleri onlara

¹⁰⁶ Al-i İmran 3/2. “Allah'tan başka ilâh yoktur; Hay ve Kayyûmdur.”

¹⁰⁷ Taha 20/111. “Bütün yüzler o Hayy ve Kayyum önünde yere inmiştir.”

¹⁰⁸ el-Bakara 2/238. Ayetteki ifade “قُونُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” şeklindedir.

¹⁰⁹ el-Fecr 89/27-28. “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan. Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön.”

¹¹⁰ İbn Mace, Edeb, 33. “Allah'tan başka hiçbir kuvvet ve güç yoktur.”

¹¹¹ Hûd 11/56. “Her canlının kontrolü O'nun elindedir. Şüphesiz rabbimin yolu dosdoğru yoldur.”

benzer zâlim beyler gibi ve celâliler gibi. Üçüncüsü temerredlük edenlerdir ki bir işde ben şunu şöyle ederim ve bunu böyle ederim diye hattâ şu işi işlerim dedikde inşâallah dememekte temerrüdlüğündendir da'vâyı rubûbiyyetden denilmiş. Hulâsa-i kelâm benlik da'vâsında olanları gâlib olub onları helâk edicidir demek olur. Pes, bu kahırdan değme bir kimse kurtulamaz. İmdi Cenâb-ı Hakk'ın gâlibiyyet ve kakhâriyyetin mülâhaza ile Hakk'ı zikreden sâlik kendi zâtını ve zevât-ı mevcûdâtı gâlib-i mutlakda makhûr ve müstehlek olduğun görüb “لَيْسَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ”¹¹² sırrı âşikâr olur. Lakin âsâr ile sülûk eden sâlik tavr-ı sâbî'de bu fenâfillâh menziline erişemediğinden sıfât-ı sâfiyesiyle eserin müşâhede etdikde ubûr etdirilüb fûrûât ile tekmîl-i sülûk etdirmeye başlarlar.

Atvâr-ı seb'ada hakîkati üzre sülûk icrâyı rusûm tarîkat-ı aliyye ile hayli riyâzat ve mücâhedeye ve teveccüh-i tâm ve hulûs-i mâ lâ kelâm ile nice müddet mülâzamet-i esmâya muhtâc olub meşakkat-i devr-i dirâz zamâna sâliklerin himmetlerine vehn ve fûtûr îrâs edub terklerini mûcib olmağın meşâyih-ı müteahhirîn atvâr-ı seb'anın sıfât ve âsârını müşâhede ile ubûr ve tezkiye-i nefis etdirub tasfiye-i kalb ile tekmîl-i sülûk için fûrû'âtı telkîn ederler. A'nî Hazreti İmam Ali kerramallahu vechehü ve radiyallahü anhü efendimiz hazretleri azîzimiz ve mürşidimiz kutbu'l-ârifîn gavsu'l-vâsılîn es-Seyyid Muhammed Cemâleddin kaddesenâllahu bisırrihî'l-mu'în hazretlerine bi'l-müşâfehe ta'lim ve telkîn etmeleriyle enseb-i medâric-i esmâ ve akreb-i meâric-i müsemmâ olduğu ale't-tertib esrâr-ı maânîlerinden vâzih ve hüveyda ve azîzimiz meşârun ileyh hazretlerinin meslekleri usul-i şecere-i halvetiyyeden bir fertâbdâr olan uşşâkiyeden bir nihâl-i meyvedâr olduğu *كا الشمس في وسط النهار* dır. Fûrû'âtın evveli Fettâhdır. Fettâh esmâ-i ef'âl-i ilâhiyyeden bir isimdir ma'nâsı mübâlağa ile açıcı demektir. Hazreti Şeyh-i Ekber kuddise sırruhu'l-ezher buyurur ki hazreti ism-i Fettah ale'd-devâm kimesne cem eylemedi (إلا علم الاسماء)¹¹³ ile Âdem aleyhisselâm ve cevâmiu'l-kelîm ile Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi

¹¹² el-Mü'min 23/16. Ayette geçen el-yevm kelimesi risâlede unutulmuştur. Ayetin manası “Bugün hükümrânlık kimindir? Elbette tek ve mutlak hükümrân olan Allah'ındır!” anlamına gelmektedir.

¹¹³ İsimleri öğretti.

ve sellem hazretleri cemetmişlerdir. Mâadaları meşreb ve isti'dâdlarınca ahyânen fütûh-i gaybiyyeden ahzetmişlerdir. Pes, Fettâh ismi feth-i kale-i vücûd ve keşf-u hazîne-i esrâr nâma'dûde miftâh olman fütûhât-ı gaybiyye-i ma'nevîyyeye terakkub üzre Hakk'ı zikreden sâlike isti'dâdınca hikmet kapuları küşâde olub ma'rifet-i nefse âmâde ve müşâhede-i cemâl-i vâhide dildâde olduğunun âsârı isti'dâdı zuhûrunda mürşidi dahî ol sâlikî mahrem-i sohbet-i irfân ve dâhil-i bezm-i cinân edub akîde-i tevhîd-i ef'âlî mezâk-ı kalbine ilkâ eder. Ol lezzet dil perverden sâlik dahî tâb ü tüvânından güzâr edub kendi ef'âlîni ve sâir ef'âl-i ibâdi fenâ menziline erişdirub tecelli-i tevhîd-i ef'âle isti'dâd hâsıl eder. Bu menzilde mürşid-i kâmil gerekdir ki sâlikî cebr-i sırfdan halâs edub ihtiyâr-ı cüz'îyyenin sırrını kenduye bildire.

Fürû'âtın ikincisi Ya Vâhiddir. Hakikat-i vücûd esmâ ve sıfatdan ibâret olan cemî'-i eşyâ-i lâzime-i külliyye ve cüz'îyyesiyle tasavvur olunursa ona mertebe-i ilâhiyye derler ki lisân-ı sûfiyyede vâhidiyyet ve makâm-ı cem' tesmiye olunur ve Hazret-i Şeyh-i Ekber kuddise sırruhu buyurur ki bu ma'nâ-yı vâhid Cenâb-ı Hakk'ın ismi olmak i'tibâriyledir. Eğer sıfat murâd olunursa vâhid ahaddır ya'ni bir demektir. Ammâ vahdâniyyet ahadiyyetin vâhid ile kıyâmından ibâretedir. Bu takdirce vahdâniyyet ahadiyyet ile vâhidiyyetinde bir nisbet-i muhakkakadır ve bir şeye vâhid tesmiye olunması ba'zı kerre ol şeyin ayn zâtından ötürüdür. Bu takdirce mürekkeb olmaz şey-i vâhiddir. Eğer terkîb olunursa bir şey değil, iki şey yâhûd dahî ziyâde eşyâdır. Ma'a hazâ ahadiyyet, el-mecmû' ve't-terkîb haysiyyetinden ona dahî şey-i vâhid denilir ve ba'zı kerre bir şeye vâhid tesmiye olunması ol şeyin ayn mertebesinden ötürüdür. Pes, Cenâb-ı Hak ulûhiyyetinde vâhid olduğu gibi mertebesinde dahî vâhiddir. Hülâsa-i kelâm vâhid cemî' esmâ ve sıfâtıyla zât-ı Hak'dan ibâretedir. Şol haysiyyet ile ki ol kesret-i esmâ ve sıfât vahdet-i zâta mâni' ve münâfi olmaya. Hazret-i Mısri kuddise sırruhu zâhirde bu vecihle temsîl etmişdir ki meselâ bir pâdişâh askeriyle Bağdâd'ı almış denilse vâhidiyyetidir. Asker zikrolduğundan pâdişâhın pâdişâhlığına ve asker Bağdâd'ı onun emriyle ve hükmüyle aldığına mâni' ve münâfi olmaz ve şu kitâbı biz elimizle yazdık denilse vâhidiyyetidir ve Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti ve gazabı ve mağfireti ve intikâmı vâhidiyyet mertebesindedir. (اعوذ برضاك من سخطك)¹¹⁴ bu

¹¹⁴ “Nesai, Tatbik, 12. “Senin gazabından nızana sığınırım.”

mertebeye işâretidir. Pes, sâlik vâhidiyyeti üzre mütâla'a ile zikrederek kendi sıfâtını ve sıfât-ı mevcûdâtı fenâyâ isti'dâd eseri zuhûr eyledikde mürşid dahî sahbâyı tevhîd-i sıfâtı dehân-ı cânına işrâb etdirir. Ol keyfiyyet-i cân-ı fezâdan sâlik mest u harâb olub kendi sıfâtını ve sâir sıfât-ı mevcûdâtı fenâ menziline erişdirub tecellî-i tevhîd-i sıfâta müste'id olur. Bu menzilde dahî mürşid-i kâmil gerekdir ki sâliki teşbih ve teccîmden halâs edub tevhîd beyne'l-teşbih ve't-tenzîh olduğun bildire.

Fürû'âtın üçüncüsü Yâ Ahad'dır. Meretebe-i ahadiyyet (كان الله ولم يكن معه شيء)¹¹⁵ muktezâsınca cemî'-i esmâ ve sıfât hakikat-ı vücûdda mahv u müstehlek olmakdan ibâretidir ki ona cem'u'l-cem' ve hakikatü'l-hakâyık ve amâ tesmiye olunur. Bu mertebede esmâ ve sıfât tasavvur olunmaz ya'ni ahad cemî'-i niseb ve izâfâtı ıskât ve kesret-i esmâ ve sıfâtı nefy etmek i'tibârıyla zât-ı Hak'dan ibâretidir. Bunu dahî Mısıri Hazretleri zâhirde bu vecihle temsîl etmişlerdir ki meselâ pâdişâh Bağdad'ı almış denilse ve asker anılmasa ahadiyyetdir ve şu kitâbı ben yazdım desen ahadiyyetdir. (اعوذ بك منك)¹¹⁶ bu mertebeye işâretidir ki pes, sâlik ıskât-ı izâfât ile ahadiyyet-i zâtı mülâhaza ile zikrederek kendi zâtını ve zevât mümkinâtı zât-ı Hak'da ifnâyâ isti'dâd eseri zuhûrunda mürşid elinden câm-ı tevhîd-i zât-ı dehânı sırr-ı nûş ve hestî-i mümkinâtı ferâmûş edub kendi zâtını ve zevât-ı mevcûdâtı zât-ı Hak'da ifnâ ile tecellî-i tevhîd-i zâta müste'id olur. Bu menzilde dahî mürşid-i kâmil gerekdir ki sâliki sekirden sahva götürüb hikmet-i niseb ve izâfâtı kenduye i'lâm ve tahsîl-i kemâl için bekâbillah menzilinde fark-ı sâniye indirub meretebe-i kusvâyı edeb-i ubûdiyyeti ifhâm eyleye.

Fürû'âtın dördüncüsü Yâ Samed'dir. Şeyh-i Ekber kudde sırruhu'l-ezher hazretleri buyurur ki Hazreti Samed şol melce' ve mesnedden ibâretidir ki her fakîr ona ilticâ ve istinâd edub her hâceti andan kazâ olacağını bilub ihtiyâcın arz eyleye ma'nâsı "والله غني عن العالمين"¹¹⁷ dir. Ya'ni

¹¹⁵ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, c. 10, s. 870. "Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu."

¹¹⁶ Nesai, *Tatbik*, 12. "Senden sana sığınırım."

¹¹⁷ Al-i İmran 3/97. Ayet "فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ" şeklindedir: "Allah alemlerden müstağnidir."

Allah cemî-i âlemlerden ganî ve cümle mâsivâsı her emirde ona muhtâcdır demek olur ¹¹⁸“وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ” muktezâsınca hazâin-i gayb-i lâ raybden cemî-i mevcûdâtın hâcetlerini revâ eder. Pes, imdî hazâin Hak indinde olduğu ma'lûmun olduysa bu dahî ma'lûmun olsun ki hazâin sensin ve Hak indindedin ve çünkü kalbin Hakk'a vâsî' oldu. Hak dahî senin indinde ve sen onun indindedin. Samediyetden senin dahî nasîbin vârdır zîrâ ma'rifet-i hâdise seninle hâsıl olur. Pes ancak seninle zuhûra gelen şeyde samedsin. Lakin Rabbinin nehy eylediği şeye tecâvüz eylemeyub her emirde kasdın samed-i mutlaka olsun. Hulâsa-i kelâm Samed oldur ki cemî-i hâcetlerin teveccühü ona ola'ni cemî-i halk ona muhtâc olalar. Samediyet-i mutlâk Cenâb-ı Hakk'ındır, lakin bu isimden mevcûdâtın her birinin nasîbi vardır. Zîrâ cemî-i halk birbirlerine muhtâcdır ve hakîkatde ihtiyâcları bâtın yüzünden Cenâb-ı Hakk'adır. Pes, sâlik samediyet-i zât-ı Hakk'ı mülâhaza ile zikrederek ol isme mazhariyyet ile sırrı cemî-i mümkinâtın sırrını câmi' olub mevcûdâtın iç yüzünden ihtiyâcları sırrına muntelhî olduğun yakîn eder. Zîrâ müktezâ-yı mertebe-i ahadiyyetdir. Pes mürşide gerekdir ki sâlik ol menzilden alıp fakr u acz menziline erişdirub bir şeye hor bakdırmayub her yüzden Hakk'a ihtiyâcın bildire. ¹¹⁹“فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجَهَّ اللَّهُ” tevellâsınca her vecihde fakrin izhâr eyleyub fakr-ı tâmme erişdire ki ¹²⁰“إذا تم الفقر فهو الله” sırrına mazhar ola.

Fürû'âtın beşincisi Allah'dır. Tavr-ı sâniyede zikrolunduğu üzere lafzatullah ism-i zât müstecmî-i cemî-i sîfât olduğu ma'lûm oldu. Sâlik bu menzilde esmâ-i ilâhiyyenin cemî'sini makâm-ı rûhdan ve kalpden cem ile cemî-i merâtib-i ilâhiyye ve kevnîyyeyi câmi' olan mertebe-i insân-ı kâmile erişub halkı Hakk'a da'vete cânib-i Hak'dan me'mûr olub halîfetullah olur. Hazreti Şeyh-i Ekber kuddise sırruhu insana insan ve halîfe tesmiyesinin sebebini Füsûs'da fass-ı Âdemde (فسمي هذا المذكور انسانا وخليفة واما انسانيته فلعوم نشأته) وحصرت الحقايق كلها و هو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى به يكون النظر و هو المعبر عنه بالبصر فلهذا ¹²¹buyurur. Bu kevn-i câmi'a ya'ni âdeme insan ve halîfe tesmiye

¹¹⁸ el-Hicr 15/21. “Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır.”

¹¹⁹ el-Bakara 2/115. “Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır.”

¹²⁰ Cürçani, *Kitâbu Ta'rifât*, s. 123. “Fakirlik tamamlandığında işte o Allah'tır.”

¹²¹ Arapça ibarenin manası şudur: Mezkûr olduğu üzere insana insan ve halife ismi verildi. Onun insan oluşu yaratılışının umumiliğinden ve bütün hakikatlere hâsır

olundu. Pes insan tesmiye olunması iki vecihledir. Biri mertebe-i neş'e-i âdem merâtib âlemi ve hazret-i hakâyıkın küllisini müştemil olduğucündür zîrâ insan ya ünsden yâhûd nisyândan me'hûzdur. Ünsden olduğuna göre esmânın küllisinin mecma'ı ve mazharı olub hakâyık onunla istînâs eylediğinden ötürüdür ve nisyândan olduğuna göre bir şeye teveccühden sonra bir gayri şeye iştigâl ile ba'zı eşyâdan zuhûlünden ötürüdür. Zîrâ insan «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»¹²² ile ittisâf hükmünde şân-ı vâhid ile vukûfu mümkün değildir. Kangı şakkından olursa olsun isim ile müsemmâ beyninde münâsebet-i câmi'a bulunduğundan ötürüdür. İkinci vechi insan Cenâb-ı Hak'ın göz bebeği menzilesindedir ki lisân-ı Arab'da ona insânu'l-ayn derler. Pes nitekim gözden maksûd-ı aslî göz bebeğidir. Kezâlik âlemin küllisinden maksûd-ı aslî insandır zîrâ esrâr-ı ilâhiyye ve ma'ârif-i hakikat maksûde insandan zâhir olur ve insânu'l-ayn menzilesinde olan insan, insan-ı kâmilidir gayrı değildir. (فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم الذي هو محل النقش و)¹²³ ya'ni bu kevn-i câmi'a halife tesmiyesinin sebebi oldur ki âlemden âdem mahalli nügûş olan hâtemin fassı gibidir ya'ni yüzük kaşı gibidir ve fass şol nakş ve alâmetin mahallidir ki melik hazînesini onunla hatmeder ya'ni mühürler. Ol ecilden Hak Teâlâ âdeme halife tesmiye eyledi. Pes âdem-i fassa teşbih ile hâl-i insana iki i'tibâr verub bir i'tibâr ile âlemden bir cüz eyledi ve bir i'tibâr ile başlı başına bir âlem i'tibâr eyledi. Zîrâ fass az olur ki hâtemden bir cüz olur ki mahalli nakşdır ve az olur ki hâtem üzerine mürekkeb olur ve fassın hâtemden başka bir şân-ı âhiri dahî vardır ki mahalli nügûşdur ve ol nügûş ile hazîne mühürlenir kezalik insan-ı kâmil dahî âlemden bir cüzdür ki hayvândan bir nevi'dir. Lakin mahalli nügûş-ı cemî'-i esmâ-i ilâhiyye ve hakâyık-ı kevnîyye olduğu ecilden âlemden başka bir şân-ı âhiri vardır ki ol i'tibâr ile halife tesmiye olundu. (فاستخلفه في حفظ العالم فلا يزال العلم محفوظا مادام فيه هذا الانسان الكامل) ya'ni Cenâb-ı Hak âlemin hıfzında insan-ı kâmilî istihlâf eyledi. Mâdemki bu

olmasındandır. O bakışın görmeyle ifade edildiği gözden, Hak için gözbebeği mesabesindedir. Bu sebeple ona insan denilmiştir.

¹²² el-Rahmân 55/29. "O her an yaratmadadır."

¹²³ Arapça ibarenin manası şudur: Kralın hazinelerini mühürlediği işaret ve oyma yeri olan yüzükten bir mührün lobu gibi olan dünyadandır ve bu sebeple kendisine halife denilmiştir.

insan-ı kâmil bu âlemde ola, âlem mahfûz olmadan zâil olmaz. Bu kavli şerîfleriyle işâret buyururlar ki hilâfet âdeme mahsûs olmayub maksûd insan-ı kâmil ki (واحدًا بعد واحد الى يوم القيام)¹²⁴ Cenâb-ı Hak insan-ı kâmil ile bu âlemi hıfzeder ve bu mansıb-ı hilâfet bi'l-asâle seyyid u veled-i âdem resûl-i ekrem ve habîb-i muhterem sallallahu aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerininidir ki "كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ"¹²⁵ muktezâsınca tebdîl ve tağyir olunmayan kutb-ı ezeli ve ebedî oldur ve sâirlerine bu mansıb bi't-tebe'i ihsân olunur. Zîrâ her kime ihsân olunsa hakikatü'l-hakâyık olan hakikat-ı Muhammediyyenin imdâd ve ifâzâsıyla olur. Esmâ-i ilâhiyyeyi câmi' olan ism-i a'zamın mazharı olub merkez-i daire-i vücûd olduğucün zîrâ esmâ-i ilâhiyyeden bir isim yokdur ki ismullahdan istifâza ve istimdâd eylemeye. Pes ma'lûm olduki evliyâ ve enbiyâ ve mürselînden biri bu cem'iyetle bu rütbeyle irtikâ etse fahr-i kâinât aleyhi efdalu's-salavât efendimiz hazretlerinin hakikat-ı asliyye-i ezeliyyesinin ona imdâd ve ifâzâsıyla irtikâ eder. Nitekim (وكلهم من رسول الله ملتمس غرقا من البحر او رشفا من الدميم)¹²⁶ beyti bu ma'nâyı mübeyyindir. Pes bu zikrolunan mertebe-i hilâfet halîfetullah ve halife-i rasulullah olana hâsıdır. Meşâyıhdan telkîn-i esmâya me'zûn olan hulefânın binde biri bu rütbeyle erişmek değil rü'yâda bile göremez. Onların ba'zıları mertebe-i şerîatden ve ba'zıları rütbe-i tarikatden ve ba'zıları ma'rifet-i hakikatden kendi isti'dâdlarınca terbiye ve irşâda şeyhlerinden me'zûn olurlar. İnâbet kerdelerini salâh-ı hâle tergîb ile sıfât-ı zemîmeden tahlîs edub kendi menzillerine erişdirirler. Onların dahî hilâfet ve irşâdları kendi menzillerinde gerçektir ve onların dahî hakikatde feyzleri müşidleri vâsıtasıyla halîfetullahdandır ki her asırda cihânda bir olur. Hakikatde sâhib-i dil dedikleri ol zât-ı şerîfden ibâretidir. Nitekim Hazret-i Mevlânâ kaddesenallah bisırrihi'l-a'lâ Mesnevî'de beyt: (نِ دِل اِنْدَرِ صَد هَزَارَانَ خَاصِ وَ عَامِ , دَرِ) beyti şerîfleriyle sâhib-i dil âlemde bir olduğunu¹²⁷ (يَكِي بَاشْد كَدَامَسْت آيْنِ كَدَامِ

¹²⁴ Arapça ibarenin manası şöyledir: Kıyamet gününe kadar birer birer

¹²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetava*, c. 2, s. 47. "Âdem su ile çamur arasındayken ben peygamberdim." İlgili rivayetin tahriri için bkz. Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 98.

¹²⁶ Arapça ibarenin manası şudur: Bunların her biri peygamberden denizden bir avuç veya yağmurdan bir yudum su alırlar.

¹²⁷ Yüzbinlerce halkta, yüzbinlerce ileri gelenlerde bulunan gönül değildir. Gönül, tek bir kişide olur. O tek kişi hangisidir, hangisi?

işâret buyurmuşlardır. Bir asırda iki olmaz, beden-i insanda ruh bir olduğu gibi halîfetullah mazhar-ı hakikat-i Muhammediyye olmak haysiyyetiyle ta'rif ve tavsîfi defter ve dîvâna sığmaz. Hakikat-ı Muhammediyye ondan kıyâs ve iz'ân oluna. Hemân hazret-i feyyâz-ı mutlâk ol nûr-u akdem ve habîb-i muhterem sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerinin kadem-i iksîr tev'emlerinde bulunmakla isticlâb-ı rızâyı sa'adet iktizâlarına muvaffak eyleye âmîn. Temmet.

Sonuç

Abdullah Salâhî'nin *Mir'ât-ı Esmâ* adlı risâlesi esmâ-i seb'â ve atvâr-ı seb'âyı konu edinmektedir. Atvâr-ı seb'â yani nefsin mertebeleri nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülheme, nefs-i mutmainne, nefs-i râziye, nefs-i marziyye ve nefs-i kâmiledir. Nefsin her bir mertebesinde yedi ilahi ismin zikri yapılmaktadır. Bu isimler sırasıyla lâ ilâhe illâllah, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm ve Kakhâr'dır.

Mir'ât-ı Esmâ adlı risâlesinde Abdullah Salâhî'nin her bir nefis mertebesinde yapılması gereken zikirden, esmânın hangi anlama geldiğinden, nefsin merhalelerinden ve sâliklerin seyr u sülûka devam edebilmeleri için yaptıkları zikirlerle ek olarak onlara telkin edilen ilahi isimlerden bahsettiği görülmektedir. Risâleden sâlikin seyr u sülûk ile eğitildiği, sâlikin mertebeleri aştıkça nefsinin kemâle doğru yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Abdullah Salâhî'nin risâlesinde Mısırî hazretleri ile İbn Arabî'den nakiller yaptığı, vahdet-i vücud anlayışını benimsediği, Hakk'ı mutlak varlık olarak gördüğü, sâlikin halinin tam olabilmesi için varlığından soyunması gerektiği, halkın vücudunun Hakk'ın vücudu ile sabit olduğu, sâlikin nefsin kötü sıfatlarından arınabilmesi için bir mürşid eşliğinde seyr u sülûka devam etmesi gerektiği gibi hususlar öne çıkmaktadır.

Mir'ât-ı Esmâ risâlesinde mevcut atvâr-ı seb'â geleneğine bağlı olarak zikredilen nefis mertebelerinin ifade edildiği ancak diğer atvâr-ı seb'â eserleriyle karşılaştırıldığında risâlede vahdet-i vücud anlayışından bahsedildiği, nefsin mertebelerinin zikredilerek mertebenin özellikleri, seyri, günü vb. üzerinde durulmaktan ziyade ismin anlamı üzerinde durulduğu, bu sebeple diğer risâlelerden ayrıştığı, ayrıca sâliklerin seyr u sülûk yolunda zorlanmaları sebebiyle Salâhî'nin sâliklerin sülûka devam edebilmeleri adına Uşşâkıyye tarikatında yer alan esmâ-i seb'âya beş isim (Fettah, Vâhid, Ehad, Samed ve Allah) daha ilave ettiği risâlede görülmektedir.

Kaynakça

- Akkaya, Veysel. "İbn Arabî'nin Kozmolojisinde Felekler". *Journal of Turkish Studies* 13/17 (2018).
- Akkuş, Mehmet. *Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Hikemiyet, 2020.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011).
- Aydoğan, Hatice Aycan. "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd İnancı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi". *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi* 8/1 (2022).
- Ayiş, Mehmet Şirin. "Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Bağlamında Nefis Mertebeleri". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017).
- Bâlî Efendi, Sofyalı. *Atvâr-ı Seb'a*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2927.
- Bostancı, Ali Haydar. *Tasavvufî Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin Etvâr-ı Seb'ası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO, 7. Basım, 2020.
- Çavuşoğlu, Raşit - Ulupınar, Hamide. *Bekir Sıdkı Visâlî'nin Sobbetleri*. Ankara: İlahiyat, 2020.
- Çelik, İsa. "Tasavvufî Düşüncece Nefis Kavramı". *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*.
- Gültaş, Serhat. *Sarı Abdullah Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Gündüz, İrfan. *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Alîyye)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Karamânî, Cemaleddin İshak. *Risâle fî Atvârî's-Seb'a*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 01194-002.

- Muslu, Ramazan. "Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 43-63.
- Niyâzî-i Mısırî. *Atvar-ı Seb'a*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2923.
- Ögke, Ahmet. *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Özköse, Kadir. "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*.
- Sağır, Cemile. *Şah Velî Ayıntabî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Salâhî, Abdullah. *Mir'ât-ı Esmâ*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 000887/03.
- Sünbül Sinan. *Risâle fî Beyan-i Atvâr-ı Seb'a*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8942/2.
- Şirvânî, Yahya. *Tercüme-i Beyân-ı Usûl-i Atvâr-ı Seb'a*. Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi, Y0792-2.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *DİA*. 32/526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2006.
- Ulupınar, Hamide. "Şemseddîn-i Sivâsî'nin 'Emr-i İlâhî ve Hücet-i İlâhî' Adlı Risâlesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016).
<https://dergipark.org.tr/tr/doi/10.14395/hititilahiyat.285762>
- Usta, Muhiddin. *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ensar, 2017.
- Yigitbaşı, Ahmed Şemseddin Marmaravi. *Atvâr-ı Seb'a*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2688.

KUR'ÂN'DA 'YEMİN' KAVRAMININ ARTZAMANLI
(DIACHRONIC) SEMANTİK ANALİZİ*

Faruk ÖZDEMİR**

ÖZ

Bu makalede “*yemîn*” kavramı artzamanlı/diachronic semantik açıdan inceleme konusu yapılmıştır. Önce “*yemîn*” kavramının türediği y-m-n kökü ve türevlerinin etimolojik tahlili yapılarak anlamları belirlenmeye çalışılmıştır. Y-m-n kökünün esas/temel manasının tespiti için Câhiliye şiirlerinden yararlanılmaya gayret edilmiştir. Bu bağlamda y-m-n kökünden bir isim olan “*yemîn*” kavramının esas manası belirlenmiştir. Belirlenen esas/kök anlamdan sonra bu kavramın izafî ve mecazî anlamları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Akabinde “*yemîn*” kavramının Kur'ân'daki kullanım biçimleri ve yer aldığı siyaka göre kazandığı muhtelif anlamları tespit edilmiştir. Ardından “*yemîn*” kavramının semantik açıdan anlam örgüsünü tespit edebilmek gayesiyle bu kavramla yakın anlamlılık ilişkisine sahip olan kavramlara da yer verilerek karşılaştırmalar yapılmıştır. Son olarak “*yemîn*” kavramıyla aynı semantik alanda yer alan ve yakın anlamlılık ilişkisine sahip olan kavramların Kur'ân'daki kullanımlarına ve buldukları siyak içerisinde kazandıkları farklı anlamlarına yer verilerek “*yemîn*” kavramıyla benzerlikleri ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Semantik, Yemîn, Etimoloji.

DIACHRONIC SEMANTIC ANALYSIS OF THE CONCEPT OF
'YEMİN/OATH' IN THE QUR'AN

ABSTRACT

In the present article, the concept of “*yemîn/oath*” is analyzed in terms of diachronic semantics. First, the etymological analysis of the root y-m-n and its derivatives from which the concept of “*yemîn*” derives was conducted to determine their meanings. In order to determine the main/basic meaning of the root y-m-n, it was aimed to refer to the poems of the Jahiliyyah. In this context, the main meaning of the concept of “*yemîn*”, a noun derived from the root y-m-n, was determined. After the main/root meaning was identified, all relative and

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Sinop, Türkiye, fozdemir@sinop.edu.tr, orcid.org/0000-0003-1890-9194

Makalenin Gönderilme Tarihi : 21.08.2023

Makalenin Kabul Tarihi : 18.04.2024

figurative meanings of this concept were tried to be revealed. Afterwards, the usage of the concept of “*yemîn*” in the Qur’an and its various meanings according to the Qur’anic context were determined. In the next stage, in order to determine the semantic meaning of the concept of “*yemîn*”, comparisons were made by including the concepts that have a close semantic relationship with the concept in question. Finally, by including the Qur’anic uses of the concepts that are in the same semantic field with the concept of “*yemîn*” and have a close semantic relationship with the concept as well as the different meanings they have acquired in the Qur’anic context, it was aimed to determine their similarities and differences with the concept of “*yemîn*”.

Keywords: Tafsir, Qur’an, Semantics, Yemîn/Oath, Etymology.

Giriş

Dilbilim çalışmalarında genellikle eşsüremlî (eş zamanlı=synchronic) ve artsüremlî (art zamanlı=diachronic) semantik olmak üzere iki türlü yöntem takip edilir. Eşsüremlî, evrim dışında ve süreden, artsüremlîden bağımsız olarak ele alınan; birbiriyle aynı dizgi içinde bağıntılar kuran öğeleri, olguları vb. belirtmek için kullanılır. Artsüremlî, evrim açısından ele alınan, süre içinde birbirini izleyen demektir.¹ Toshihiko Izutsu (öl. 1993) eşzamanlı yöntemi şöyle tanımlar: “Kelimelerin tarihî çizgilerini yatayına kesmemizi ve böylece kelimelerin statik sistemini elde etmemizi sağlayan görüş noktasına (metoda) biz, synchronic diyoruz. Artzamanlı ise, dile ait her şeyde zaman unsurunun rolünü göz önüne alan bakış açısıdır. Izutsu’ya göre artzamanlı semantik aynı zamanda “tarihî semantik”, eşzamanlı semantik ise “statik semantik” olarak adlandırılır. Ona göre tarihî semantik, sadece münferit kelimelerin, tarihin seyri içerisinde nasıl mana değişikliğine uğradıklarını anlamaya çalışmaktan ibaret değildir. Bu anlayış 19. yüzyılın dilcilik anlayışıdır. Gerçek tarihî semantik, ait oldukları statik sistem içerisinde sözcüklerin tarihini incelemeye başladığımız zaman başlar. Başka bir ifadeyle, ne zaman ki aynı dilin iki veya daha fazla kesitini herhangi bir kesitiyle mukayese edersek işte tarihî semantik o anda başlar ve tarihî bir aradan sonra dilin durumunun, diğer devirlerdekinden farkını gösterir.”²

¹ Berke Vardar, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1980), 28, 78.

² Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 48-50.

Semantik analizde kelimelerin anlamlarını tespit etmede eşzamanlı semantikten de istifâde edilmekle birlikte, kelimelerin doğru ve yerinde anlamlarını tespit ederken özellikle artzamanlı semantik yani tarihî semantik verilerinden istifâde edilir.³

Bu makalede söz konusu semantik metot takip edilerek “yemîn” (يَمِينٌ) kavramının semantik analizi yapılacaktır. Evvela “yemîn” kavramının türediği y-m-n (ي . م . ن) kökü ve türevlerinin etimolojik tahlili yapılarak anlamları belirlenmeye çalışılacaktır. Bu aşamada anlamların sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi amacıyla kadim Arapça lügatler taranacaktır. Y-m-n kökünün esas/temel manasının tespiti için Câhiliye dönemi Arap şairlerinden yararlanılmaya gayret edilecektir. Bu bağlamda y-m-n kökünden bir isim olan “yemîn” kavramının esas manası belirlenecektir. Belirlenen esas/kök anlamdan sonra bu kavramın ilk dönem Arapça lügatlerdeki tüm izafî ve mecazî anlamları ortaya çıkarılacaktır. Tespit edilen bütün anlamların analizi yapılarak bu anlamlar içerisinde kök/temel mananın olup olmadığına bakılacaktır. Bu şekilde “yemîn” kavramındaki anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam iyileşmesi ve anlam kötüleşmesi vb. gibi tarihî süreç içerisinde ne tür anlam değişiklikleri geçirdiği belirgin bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır. Akabinde “yemîn” kavramının Kur'ân'daki kullanım biçimleri ve yer aldığı siyaka göre kazandığı muhtelif anlamları belirlenecektir. Zira kelimelerin her zaman taşıdıkları ve hangi sisteme girerlerse girsinler toplum tarafından aynı kelimeler olarak bilindikleri sürece yitirmedikleri “esas mana”ları yanında kelimelerin kökünden gelmeyen fakat içinde buldukları münasebet sisteminden doğan “izâfî mana”ları da vardır.⁴ Bundan sonraki aşamada Izutsu'nun “Kelimeler Kur'ân'da birbirlerinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, birbirleriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Kur'ân'daki anahtar kavramları tahlil ederken, sistem içinde kelimelere özel anlamlar

³ Synchronic ve diachronic semantik hakkında geniş bilgi için bk. Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 416-421; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 47-58.

⁴ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 27-31.

kazandıran bu çeşitli kelime ilişkilerini gözden uzak tutmamalıyız”⁵ sözünde işaret ettiği üzere “*yemîn*” kavramının semantik açıdan anlam örgüsünü tespit edebilmek gayesiyle söz konusu kavramla yakın anlamlılık ilişkisine sahip olan *îlâ* (إِيلَاءٌ), *kašem* (قَسَمٌ) ve *ħalf/ħalif* (حَلْفٌ\حَلِيفٌ) gibi kelimelere de yer verilerek karşılaştırmalar yapılacaktır. Son olarak “*yemîn*” kavramıyla aynı semantik alanda yer alan ve yakın anlamlılık ilişkisine sahip olan bu kelimelerin Kur’ân’daki kullanımlarına ve buldukları siyak içerisinde kazandıkları farklı anlamlarına yer verilerek “*yemîn*” kavramıyla benzerlikleri ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

“*Yemîn*” kavramının semantik analizini yapmak için yukarıda işaret edilen aşamaların gerçekleştirilebilmesi amacıyla literatür taraması yöntemi izlenecektir. Bu bağlamda evvela Halîl b. Ahmed’in (öl. 175/791), *Kitâbü’l-‘ayn*, İbn Düreyd’in (öl. 321/933), *Cemheretu’l-luga*, Ezherî’nin (öl. 370/980), *Tebzîbu’l-luga*, İbn Fâris’in (öl. 395/1004), *Mu‘cemu makâyîsi’l-luga*, Cevherî’nin (öl. 400/1009’dan önce), *es-Sıbâh*, İbn Manzûr’un (öl. 711/1311), *Lisânü’l-‘Arab*, Fîrûzâbâdî’nin (öl. 817/1415), *el-Kâmûsu’l-mubît*, Zebîdî’nin (öl. 1205/1791), *Tâcu’l-‘arûs*’u gibi kadim lügatler incelenerek “*yemîn*” kelimesinin Kur’ân öncesi dönemde Câhiliye Arapları tarafından hangi anlamlarda kullanıldığı, özellikle Câhiliye şairlerinin şiirlerinden, Arapların darb-ı meselleri ve muhtelif kullanımlarından elde edilmiş anlamları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu şekilde “*yemîn*” kavramının tarihî süreç içerisinde Kur’ân’ın inişine kadar Araplar tarafından hangi anlamlarda kullanılmış olduğu ve taşıdığı muhtelif anlamları ortaya çıkarılmış olacaktır. Yine bu bağlamda, “*yemîn*” kelimesinin Kur’ân siyakında hangi anlam yelpazesine sahip olduğunu, söz konusu kavramın yer aldığı bağlam içerisinde hangi esas ve izâfî manaları ihtiva ettiğini belirlemek amacıyla mümkün mertebe tüm tefsir kaynakları taranacaktır. Bunu yapmadaki amacımız “*yemîn*” kelimesinin kadim lügatlerdeki anlamlarıyla Kur’ân âyetlerinde yer aldığı bağlam içerisindeki anlam farklarını belirlemek ve bu şekilde Kur’ân’da geçen “*yemîn*” sözcüğüne anlam verirken zikri geçen kelimenin yer aldığı siyakın göz ardı edilmeden anlamlandırılması, sadece lügatlerdeki anlamlarıyla yetinmemek gerektiğine dikkat çekmektir. Zira Kur’ân’da geçen kelimelere bağlamlarını

⁵ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 18-19.

dikkate almadan sadece lügatlerde yer alan anlamlardan birini seçerek anlam vermek âyetlerin yanlış anlaşılmasına ve dolayısıyla Allah'ın vermek istediği mesajın doğru anlaşılmasına neden olacaktır.

“Yemîn” kavramıyla ilgili bazı akademik çalışmalar şunlardır:

- Nermin Öztürk'ün, *İlahî Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban* adlı Doktora Tezi.⁶
- Mehmet Çalışkan'ın, *Kur'ân Dilinde Kasem (Yemin) Üslûbu* isimli Doktora Tezi.⁷
- Hatice Şenyiğit'in, *İslâm Aile Hukukunda Kocanın Karısına Yaklaşmama Yemini (Îlâ)* adlı Yüksek Lisans Tezi.⁸
- Recai Ögük'ün, *İslâm Fıkıhında Yemin* adlı Yüksek Lisans Tezi.⁹
- Ferdinand Mema'nın, *İslâm Hukukunda Yemin ve Keffâreti* adlı Yüksek Lisans Tezi.¹⁰

⁶ Bu tezde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyette yemin, kefarete ve kurban konuları incelenmiştir fakat yemin kavramı semantik yönden tahlil edilmemiştir. Bk. Nermin Öztürk, *İlahî Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996).

⁷ Bu tezde Kur'ân'daki kasem ifadeleri, farklı türleri, sebepleri, hedefleri, neticeleri araştırma konusu yapılmış, bu çerçevede kasem, yemîn ve hilf kavramları da tanımlanmış fakat ilgili kavramlar semantik açıdan analiz edilmemiştir. Bk. Mehmet Çalışkan, *Kur'ân Dilinde Kasem (Yemin) Üslûbu* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁸ Bu tezde *îlân*ın tanımı, mahiyeti, şartları ve *îlân*ın hukukî sonuçları araştırma konusu yapılmış fakat yemîn kavramı semantik tahlile tabi tutulmamıştır. Bk. Hatice Şenyiğit, *İslâm Aile Hukukunda Kocanın Karısına Yaklaşmama Yemini (Îlâ)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁹ Bu tezde yeminin meşruiyeti, çeşitleri, unsurları, kullanım alanı, hükümleri, kefareti gibi yeminin fikhî boyutları ele alınmıştır. “Yemîn” kavramının lügat ve terim anlamlarına da yer verilmiş fakat semantik açıdan tahlil edilmemiştir. Bk. Recai Ögük, *İslâm Fıkıhında Yemin* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹⁰ Bu tezde yemin kavramı, çeşitleri, kefarete kavramı ve çeşitleri araştırma konusu yapılmış fakat semantik yönden incelenmemiştir. Bk. Ferdinand Mema, *İslâm Hukukunda Yemin ve Keffâreti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

- Mediha Sarı'nın, *İslâm Aile Hukukunda Yeminleşme ve Lanetleşme Suretiyle Evliliğin Sona Ermesi* adlı Yüksek Lisans Tezi.¹¹

- M. Faik Yılmaz'ın, *Aksâmü'l-Kur'ân Bağlamında Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder? Sorularını Yeniden Düşünmek* başlıklı makalesi.¹²

“*Yemîn*” kavramının fikhî ve hukukî yönlerine ilişkin yukarıda bazılarına kısaca temas ettiğimiz akademik araştırmalar yapılmış olmakla birlikte söz konusu kavramın artzamanlı semantik analiziyle ilgili herhangi bir araştırma tespit edemedik. Dolayısıyla araştırmamızın bu açıdan orijinal olacağı kanaatindeyiz.

1. Y-m-n (ى . م . ن) Kökünün Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlili

Y-m-n (ى . م . ن) kökü ve türevleri kadim Arapça lügatlerde muhtelif anlamlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu kök ve müştaklarının anlamlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1.1. Bereketli Olmak, Bereketli Kılmak, Bereketli/Uğurlu ve Bereket

Y-m-n kökünden ve sülâsî mücerret 5. baktan (يَمِينُ - يَمُنُّ) fiilinin mastarı (الْيَمِينُ) “bereketli olmak” (الْبِرْكَةُ) anlamındadır. Nitekim Arapçada “Adam bereketli oldu” anlamında (يَمُنُّ الرَّجُلُ) denilerek bu bab kullanılır. İsm-i meful formu (مَيْمُونٌ) “bereketli/mübarek” demektir. Sülâsî mücerret 1. baktan (يَمُنُّ - يَمِينُ) fiilinin mastarları (يَمِينًا) ve (يَمِينًا) “bereketli/mübarek

¹¹ Bu araştırmada *liâmn* mahiyeti, şartları ve hukukî sonuçları ile *liâna* ilgili konular incelenmiş fakat “*yemîn*” kavramı ve semantik analizi söz konusu edilmemiştir. Bk. Mediha Sarı, *İslâm Aile Hukukunda Yeminleşme ve Lanetleşme Suretiyle Evliliğin Sona Ermesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

¹² Bu makalede kasemin tanımı yapılmış, aksâmü'l-Kur'ân'a ait kaynaklar, yeminlerin öznesi, yeminlerin nesnesi, Kur'ân'da nelere yemin edildiği, yemin edilen nesnelerin seçimi, Kur'ân'da neden yemin edildiği, yeminlerin amacı gibi konular irdelenmiştir ancak *yemîn* kavramı semantik olarak tahlil edilmemiştir. Bk. M. Faik Yılmaz, “Aksâmü'l-Kur'ân Bağlamında Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder? Sorularını Yeniden Düşünmek”, *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (Bahar 2010).

kılmak” anlamındadır. Ayrıca bu fiil Allah’a izafe edilir. Nitekim “Allah insanı bereketli kıldı” anlamında (بَعَثَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ يَيْمُنُهُ يَمَنًا وَمِنًا)¹³ denilir.

(الْيَمِينُ) kelimesi “uğursuzluğun zıddı” (ضِدُّ الشُّؤْمِ) demektir. (يَمِينٌ) kelimesi tıpkı (مَيْمُونٌ) gibi “bereketli/uğurlu” demektir. Cemisi (يَأْمِنُ) formundadır.¹⁴ (المَيْمَنُ) sözcüğüne “uğur ve bereket getiren” anlamı verildiği gibi “uğurlu ve bereketli” anlamı da verilmiştir.¹⁵ (يَأْمِنُ) kelimesi de “uğurlu/bereketli” anlamındadır.¹⁶

(مَيْمَنَةٌ) kelimesi de y-m-n kökünden bir mastardır ve (الْيَمِينُ) gibi “bereket, bereketli/uğurlu olmak” anlamını içermektedir.¹⁷ Aynı kökten (الْيَمِينُ) ismi yer aldığı bağlama göre “bereket” anlamını da gelmektedir.¹⁸

Y-m-n kökünden ve sülâsî mücerret 4. baktan (يَمِينٌ - يَمِينٌ) fiilinin mastarı (يَمِينًا) de yukarıda zikredilen 1. ve 5. bablar gibi “bereketli olmak” manasını ihtiva etmektedir.¹⁹

1.2. Bereketli Gelmek

(الْيَمِينُ) mastarı ‘alâ (عَلَى) harf-i cerriyle “...e bereketli gelmek” anlamına gelir. Nitekim bir kimse kavmine bereketli/uğurlu geldiğinde bu

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, thk. Muhammed 'Ivaz Mer'ab (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 15/375.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemberetu'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrût-Lübna'n: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/993.

¹⁵ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî (b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.), 8/386-387.

¹⁶ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâb tâcu'l-luga ve sıbâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 6/2220.

¹⁷ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 13/458.

¹⁸ Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdîrezzâk Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâbiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 36/303.

¹⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/303.

durum “filan kavmine bereketli geldi” anlamında (يَمِنُ فَلَانٌ عَلَى قَوْمِهِ) denilerek ‘alâ (عَلَى) harf-i cerriyle ifâde edilir.²⁰

1.3. Yemen’e Gelmek

Y-m-n kökünden *ij’âl*, *tef’îl* ve *muşâ’ale* vezinleri “Yemen’e gelmek” anlamındadır. Nitekim bir adam Yemen’e geldiğinde bu durum “Adam Yemen’e geldi” anlamında (أَمِنَ الرَّجُلُ، وَبَعَثَ، وَيَأْمَنُ) denilerek söz konusu vezinlerin fiilleri kullanılır.²¹

1.4. Sağ Tarafa Gitmek

Y-m-n kökünden yukarıda zikredilen *ij’âl*, *tef’îl* ve *muşâ’ale* vezinleri (أَمِنَ، وَبَعَثَ، وَيَأْمَنُ) “sağ tarafa gitmek” anlamını da ihtiva etmektedir.²²

1.5. Yemenli Olmak, Yemen’e Mensup Olmak

Y-m-n kökünden ve *tefa’ul* vezninden (تَيْمَنَ - يَتَيْمَنُ - تَيْمُنًا) mastarı “Yemen’e mensup olmak, Yemenli olmak” anlamındadır.²³

1.6. Mübarek/Bereketli Saymak

Tefa’ul vezninden (تَيْمَنَ - يَتَيْمَنُ - تَيْمُنًا) ve *istif’âl* vezninden (اسْتَيْمَنَ -) mastarları *be* (الباء) harf-i cerriyle kullanıldıklarında “mübarek saymak” (تَبَرَّكَ بِهِ) anlamına gelir.²⁴

1.7. Sağdan Başlamak

Tefa’ul vezninden (تَيْمَنَ - يَتَيْمَنُ - تَيْمُنًا) mastarı yer aldığı bağlama göre “sağ taraftan başlamak” anlamına da gelmektedir. (كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

²⁰ Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2220; Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Mubtâru’s-sıhâb*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrût-Saydâ: el-Mektebetü’l-‘Asriyye - ed-Dâru’n-Numûzeciyye, 1420/1999), 350; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/458; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 36/302.

²¹ Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2220; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/464-465; Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mubît* (Beyrût-Lübân: Müessesetü’r-Risâle li’t-Tibâ’ah ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1426/2005), 1241.

²² Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2220; Râzî, *Mubtâru’s-sıhâb*, 350; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/465.

²³ Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2220; Râzî, *Mubtâru’s-sıhâb*, 350; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/465; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 36/305; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mubît*, 1241.

²⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 36/303; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/458.

(يُحِبُّ التَّيْمَانَ مَا اسْتَطَاعَ فِي شَأْنِهِ كُلِّهِ، فِي طُهُورِهِ وَتَرَجُّلِهِ وَتَنْعُجِهِ “Nebî (s.a.s) her işinde, temizliğinde, taranmasında ve ayakkabısını giymesinde elinden geldiği kadar sağ taraftan başlamayı severdi.”²⁵ hadisinde geçen (التَّيْمَانَ) kelimesi bütün fiillere sağ elle, sağ ayakla ve sağ taraftan başlamak anlamındadır.²⁶

1.8. Sağ Taraf

Y-m-n kökünden (المَيْمَنَةُ) kelimesi daha önce ifâde ettiğimiz gibi “bereket, bereketli/uğurlu olmak” anlamına ilaveten “sol tarafın zıddı (خِلَافُ الْأَيْسَرِ وَالْمَيْسَرَةِ)”²⁷, “sağ taraf (نَاحِيَةُ الْيَمِينِ)”²⁸ anlamına da gelmektedir. (اليَمِينِ) kelimesi de “insan ve diğer varlıkların sağ, sağ tarafı” anlamındadır.²⁹ Aynı kökten (الْيَمِينَةُ) sözcüğü de “sağ, sağ taraf” anlamındadır. Nitekim sağ tarafa oturan bir kimse için (فَعَدَّ فُلَانٌ يَمَنَةً) denilir.³⁰ Benzer şekilde bir kimse sağ tarafa ve sol tarafa baktığında (نَظَرْتُ يَمَنَةً وَشَأْمَةً) diyerek sağ taraf için (يَمَنَةً) sol taraf için de (شَأْمَةً) kelimesini kullanmaktadır.³¹

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabîb*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Salât”, 47; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmiu's-sabîb*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), “Tahâret”, 67 (268).

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/458; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/311.

²⁷ Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/459.

²⁸ Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müjfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 1/894.

²⁹ Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2221; Râzî, *Mubtâru's-sıhâb*, 350; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/458.

³⁰ Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/459.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/316; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 32/447.

1.9. Sağ El

Y-m-n kökünden (الْيَمِينُ) kelimesinin asıl anlamı “sağ el” (الْيَدُ الْيُمْنَى)³² demektir. Cemi ise (أَيْمَانُ), (أَيْمَانُ),³³ ve (أَيْمَانُ) formlarında gelir.³⁴

1.10. Kuvvet, Kudret

Y-m-n kökünden (الْيَمِينُ) sözcüğü “kuvvet/güç” (الْقُوَّةُ)³⁵ ve “kudret” (الْقُدْرَةُ) anlamlarına da gelmektedir.³⁶ Şair eş-Şemmâh b. Dırâr’ın (ö. 30/650) aşağıdaki beytinde yer alan (الْيَمِينُ) kelimesi “kuvvet ve kudret” anlamlarında kullanılmaktadır:

(إِذَا مَا رَأَيْتَ رُفَعَتْ لِمَجْدٍ ... تَلَقَّاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ)

“Şeref/şan için bir sancak kaldırıldığı zaman / ‘Arâbe (el-Evsî) onu kuvvetle tutar”³⁷

1.11. Güzel Konum/Mevki

Y-m-n kökünden (الْيَمِينُ) kelimesi “güzel konum/mevki” anlamını da ihtiva etmektedir. Nitekim Araplar “O bizim nezdimizde güzel bir konumdadır.” anlamında (هُوَ عِنْدَنَا بِالْيَمِينِ) derler. Dolayısıyla onlar bu ifadelerindeki (الْيَمِينُ) kelimesini “güzel konum/mevki” (بِمَنْزِلَةٍ حَسَنَةٍ)

³² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 8/387; Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 15/375; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 13/461.

³³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 8/387; Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2221; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, 1417/1996), 5/128; Râzî, *Mubtârü's-sıhâb*, 350.

³⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mubtâ*, 1241.

³⁵ İbn Düreyd, *Cemberetu'l-luga*, 2/994; Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 15/375; Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2220; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu‘cemu makâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fîkr, 1399/1979), 6/158; Râzî, *Mubtârü's-sıhâb*, 350.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 13/461; Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs*, 36/303.

³⁷ Ebû Sa‘de (Saîd) eş-Şemmâh b. Dırâr b. Harmele b. Sinân b. Ümeyye el-Mâzinî ez-Zübânî el-Gatafânî, *Dîvân*, şerh. Ahmed b. el-Emîn eş-Şinkîtu (Mısır: Matba‘atu’s-Se‘âde, 1327), 97; İbn Düreyd, *Cemberetu'l-luga*, 2/994; Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 15/375; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 13/461.

anlamında kullanırlar.³⁸ Fakat söz konusu kelimenin bu anlamı mecazî anlamlarındandır.³⁹

1.12. Kasem, Ant

Y-m-n kökünden (يَمِينُ) kelimesi yukarıdaki anlamlarına ilaveten “kasem” (الْقَسَمُ),⁴⁰ “yemin/ant” (الْحَلْفُ\الحَلْفُ)⁴¹ manasına da gelmektedir. (يَمِينُ) kelimesine “kasem” anlamı vermelerinin sebebi şudur: Araplar birbirleriyle anlaşma yaptıkları zaman anlaşma yapan taraflardan her biri sağ elini diğerinin sağ eline vururdu.⁴² Başka bir ifadeyle onlar sağ elleriyle tokalaşarak anlaşma yaparlardı.⁴³

Araplar (يَمِينُ) kelimesini Allah'a izafe ederek (يَمِينُ اللّٰه) şeklinde “Allah'a yemin olsun ki!” anlamında kullanmaktadırlar. Şair İmruü'l-Kays'ın (öl. (m.) 545) aşağıdaki beytinde yer alan (يَمِينُ اللّٰه) terkibi “Allah'a yemin olsun ki!” anlamındadır:

(فَقُلْتُ: يَمِينُ اللّٰهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا، ... وَلَوْ قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي)

“*Dedim ki: Allah'a yemin olsun ki oturmaya devam edeceğim / Senin yanında başımı ve mafsallarımı paramparça etseler de*”.⁴⁴

(يَمِينُ) kelimesi de kasem için vaz edilmiş bir isim olup (يَمِينُ اللّٰه) şeklinde Allah'a izafe edilince tıpkı (يَمِينُ اللّٰه) gibi “Allah'a yemin olsun ki!”

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/461; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/312.

³⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/392; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/312.

⁴⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 8/387; Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2221; Râzî, *Mubtârû's-sıhâb*, 350; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/462; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mubîd*, 1241.

⁴¹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/305; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/462; İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 6/158.

⁴² Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2221; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/305.

⁴³ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/391; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mubîd*, 1241; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/305.

⁴⁴ İmruü'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânü İmruü'l-Kays*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 137; Bu beyitteki (أَبْرَحُ) fiiliyle şair devamlılık bildiren (لَا أَبْرَحُ) demek istemiştir fakat başındaki (لَا) hafzedilmiştir. Bk. Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2222; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/463.

manasında kullanılmaktadır.⁴⁵ Ayrıca (أَيْمُ اللَّهِ), (يَعْمُرُ اللَّهَ), (مُ اللَّهُ), (مِ اللَّهُ), (لَيْمُ اللَّهِ), (مِ اللَّهُ), (مَنْ اللَّهُ), (مَنْ اللَّهُ), (أَمُّ اللَّهِ), (أَيْمُ اللَّهِ), (لَيْمُ اللَّهِ) ifâdeleri de (أَيْمُ اللَّهِ) terkinindeki (أَيْمُ) kelimesinin bazı harflerinin hazfı ya da ibdal edilmesiyle meydana gelmiş ve aynı anlamı taşıyan yemin ifâde eden isimlerdir.⁴⁶

1.13. Ölmek

Y-m-n kökünden ve *tefa'ul* vezninden (تَيْمَنٌ - يَتَيْمَنُ - تَيْمُنًا) mastarı “ölmek” (المؤت) anlamını da içermektedir. Nitekim bir kimse öldüğü zaman (تَيْمَنَ فَلَانٌ تَيْمُنًا، إِذَا مَاتَ) denilir. Bunun aslı, insanın öldüğü zaman kabrinde sağ tarafına yatırılmasıdır.⁴⁷ Bu anlam mecazîdir.⁴⁸

Y-m-n kökü ve müştaklarının kadim sözlüklerdeki anlamlarına baktığımızda söz konusu kökün esas anlamının “berekat” ifade ettiğini ve diğer anlamların bundan türediğini belirtebiliriz. Söz konusu kökten bir isim olan (الْيَمِينُ) kelimesinin asıl/kök anlamı “sağ el” olup “kuvvet”, “güzel konum/mevki” ve “kasem” gibi anlamları mecazî anlamlardır. Araplar antlaşma yaparken sağ ellerini antlaşma yaptıkları kişilerin sağ ellerine vurdukları için ya da sağ elleriyle tokalaştıkları için sağ el anlamındaki *el-yemîn* kelimesi mecazen “kasem” anlamını da içermiştir. Dolayısıyla söz konusu anlamlar arasında semantik bağ olduğunu söyleyebiliriz.

2. Yemîn (يَمِينٌ) Kavramıyla Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler ve Kur'ân'daki Kullanımları

Y-m-n kökünden bir isim olan (الْيَمِينُ) kelimesinin “kasem” (الْقَسَمُ), “yemin/ant” (الْحَلْفُ\الحَلْفُ) anlamını göz önüne aldığımızda “yemin/ant” anlamındaki (الْيَمِينُ) kelimesiyle *îlâ* (إِيْلَاءٌ), *kasem* (قَسَمٌ) ve *hâlf/hâlif* (حَلْفٌ\حَلْفٌ) gibi anlam yakınlığı olan kelimelerin de olduğunu görmekteyiz. Şimdi bu kelimeler ile *el-yemîn* (الْيَمِينُ) kelimesi arasındaki anlam ilişkilerine yer vermek istiyoruz.

⁴⁵ Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2221; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/462; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/307.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/462.

⁴⁷ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 15/379; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/461.

⁴⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 36/304.

2.1. İlâ (إِلَاءٌ)

E-l-v (و. ل. و) kökünün sülasî mücerret 1. bابتan fiil formu (أَلَا - يَأْلُو), mastarları dört tane olup (أَلَا), (أَلَى), (أَلَيْ) ve (إِلِيَا) şeklindedir. Bu kökten ve *tef'ül* vezninden fiil formu (أَلَى - يُؤَلِّي), mastarı (تَأَلَّى) şeklindedir. *İfti'âl* vezninden fiil formu (أَتَلَى - يَأْتَلِي), mastarı (إِتْلَاءٌ) biçimindedir. Hepsinin de anlamı aynı olup “ihmal etmek/ihmalkâr davranmak” ve “yavaş davranmak/savsaklamak” demektir.⁴⁹ İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) (أَلَا) mastarının “ihmal etmek”, “engel olmak/önlemek”, “gayret etmek/çabalamak”, “güç yetirmek” ve “hediye vermek” gibi birbirine zıt anlamları olduğunu zikretmiştir. O nedenle bu kelimenin ezdâd/zıtanlamlı kelimelerden olduğu söylenmiştir.⁵⁰

E-l-v kökünden ve *if'âl* vezninden (أَلَى - يُؤَلِّي - إِيْلَاءٌ), *tefe'ul* vezninden (تَأَلَّى - يَأْتَلِي - إِيْتْلَاءٌ) mastarlarının hepsi aynı manada olup “yemin etmek” (حَلْفٌ/حَلْفٌ) demektir.⁵¹ Aynı kökten (أَلَيْتُ) kelimesi de (إِلْيَاءٌ) gibi “yemin” anlamındadır. Bu iki kelimenin hakiki anlamı, üzerine yemin edilen şeyde azaltmayı gerektiren yemindir.⁵²

2.2. Kur'an'da İlâ (إِلَاءٌ)

(يُؤَلِّونَ) Kur'an'da sadece bir defa muzârî fiil formuyla (إِلْيَاءٌ) şeklinde zikredilmekte ve tıpkı lügat anlamındaki gibi “yemin etmek” manasında kullanılmaktadır. Söz konusu fiil Bakara Sûresi 226. âyette şu şekildedir:

(لِّلَّذِينَ يُؤَلِّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَآؤُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ) “Kadınlara yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer (bu müddet içinde kadınlara) dönerlerse, şüphesiz Allah çokça bağışlayan ve esirgeyendir.”⁵³

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/39.

⁵⁰ Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 15/310-311; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/40-41.

⁵¹ Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 15/310; Cevherî, *es-Sıhâb*, 6/2270; Râzî, *Mubtâru's-sıhâb*, 21; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/40; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 37/91.

⁵² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/84.

⁵³ el-Bakara 2/226.

Yukarıdaki âyetle ilgili olarak İbn Abbas (r.a.) şöyle demiştir: Câhiliye halkından bir adam eşinden herhangi bir şey talep eder de o da istediği şeyi vermekten imtina ederse bir yıl, iki yıl, üç yıl eşine yaklaşmamaya yemin ederdi. Böylece onu ne dul ne de kocalı olarak bırakırdı. İslâmiyet gelince Yüce Allah bunu Müslümanlara dört ayla sınırlayarak bu âyeti indirdi.⁵⁴ Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ise şöyle demiştir: *Îlâ* cahiliye ehlinin zararlı âdetlerinden biriydi. Bir adam eşini istemez, onun başkasıyla evlenmesinden de hoşlanmazdı. O nedenle ona hiçbir zaman yaklaşmamaya yemin ederdi. Cenab-ı Hak adamın eşinden ayrı kalacağı süreyi en iyi bilen olduğundan bunu dört ay olarak belirledi ve bu âyeti indirdi.⁵⁵ Buna göre *îlâ* yapan adam dört aydan evvel eşine dönerse kendisine yemin kefareti gerekir. Şayet dört ay geçer de eşine dönmezse Ebû Hanîfe'ye (öl.150/767) göre bir bâin talakla boş olur. İmam Şâfi'ye (öl. 204/820) göre ise *îlâ* ancak dört aydan fazla olan sürede söz konusudur. Bu süreden sonra *îlâ* yapan kimseye bekleme hakkı verilir. Bu durumda ya eşine döner ya da onu boşar. Eğer boşamaktan kaçınırsa hâkim onun adına eşini boşar.⁵⁶

⁵⁴ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, 1422), 1/195-196; Ebu'l-Hasen 'Alâuddîn 'Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 1/157.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr*, 1/196; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Babrü'l-mubût fî't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420), 2/445; Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, 1/157.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûbi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyy, 1407), 1/269; Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf 'an kemâ'i'r-rayb*, haz. Muhammed Abdurrahîm (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013), 3/382-383.

Ele aldığımız bu âyetteki (يُؤْلُونَ) fiilinin mastarları (إِيْلَاءٌ), (أَلِيَّةٌ), (أَلْوَةٌ) ve (أَلْوَةٌ) formlarında gelmektedir.⁵⁷ (أَلِيَّةٌ) kelimesi (الْيَمِينُ),⁵⁸ (أَلْحَلْفُ - أَلْحَلْفُ) ve (أَلْقَسَمُ)⁶⁰ kelimeleriyle izah edilmiştir ki bunların hepsi de “yemin” anlamında birleşmektedir. İbn Abbas (r.a.) (يُؤْلُونَ) fiilini “kasem ederler” anlamında (يُقْسِمُونَ) şeklinde okumuştur.⁶¹ Müfessirler de (يُؤْلُونَ) fiilini “yemin ederler” anlamında (يُحْلِفُونَ)⁶² fiiliyle izah etmişlerdir.

Şer'î istilahta ise (أَلِيَّةٌ), “Kadına yaklaşılmaya engel olan yemin (أَلْحَلْفُ أَلْحَلْفُ)”,⁶³ “Bir kimsenin bir süre eşine yaklaşılmamaya yemin etmesi” (الْيَمِينُ),⁶⁴ “Kişinin eşiyle hiçbir zaman cima etmemek üzere Allah adına yemin etmesi (يُحْلِفُ)”,⁶⁵ “Kişinin mutlak olarak (süre belirtmeden) ya da dört aydan fazla bir süre eşiyile cima etmekten imtina etmek üzere yemin

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 3/102; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyn fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1414), 1/266.

⁵⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/146.

⁵⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 2/168; Ebû Hayyân, *el-Babrü'l-muhîd fi't-tefsîr*, 2/445.

⁶⁰ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fîkr, ts.), 1/646.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 2/147; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 2/168; Ebû Muhammed Abdulhakk b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/302.

⁶² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 4/456; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî: Babru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/207.

⁶³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/84.

⁶⁴ Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 41.

⁶⁵ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1/646.

etmesi (الْحَلْفُ الْحَلِيفُ)⁶⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre “yemin/kasem” anlamına gelen (الْيَمِينُ) kelimesiyle (الْإِيْلَاءُ) kelimesinin semantik açıdan yakın anlamlılık içerisinde olduğunu belirtebiliriz. Fakat *ilâ* (الْإِيْلَاءُ) hususî bir yemini ifâde etmektedir.

E-l-v kökünden ve *ifti'âl* vezninden fiili formu (أَتَلَى - يَأْتَلِي), mastarı (أَتَلَاءٌ) de Kur'ân'da bir defa *nehy-i gâib* (لَا يَأْتَلِي) formuyla zikredilmektedir. Bu da tıpkı lügat anlamlarındaki gibi hem “yemin etmek” hem de “ihmkâr/gevşek davranmak” anlamındadır. Söz konusu âyet şu şekildedir:

وَلَا يَأْتَلِي أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (وَلْيَعْتَفُوا وَيَصْنَعُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) “İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda hicret edenlere (mallarından) vermeyeceklerine yemin etmesinler; bağışlasınlar; boş görsünler. Allah'ın sizî bağışlamasını arzulanamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”⁶⁷

Yukarıdaki âyet-i kerîme Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) teyzesinin oğlu Mistah'a bir daha infakta bulunmamaya yemin etmesi üzerine inmiştir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) hem akrabalığı hem de fakirliği nedeniyle ona infak ederdi. Fakat Mistah ifk hadisesinde Hz. Âişe (r.a.) validemiz hakkında söyledikleri nedeniyle Hz. Ebû Bekir (r.a.) şöyle yemin etti: Allah'a yemin olsun ki Mistah'a asla infakta bulunmayacağım ve ona hiçbir şekilde faydalı olacak bir iş yapmayacağım. Bunun üzerine bu âyet indi. Hz. Ebû Bekir (r.a.) bu âyetin inişinin ardından tekrar Mistah'a infakta bulunmaya devam etti ve “Allah'a yemin olsun ki ona infakı asla kesmeyeceğim” dedi.⁶⁸

Ele aldığımız bu âyetteki *nehy-i gâib* formuyla gelen (لَا يَأْتَلِي) fiili “yemin etmesin” (لَا يَحْلِفُ) anlamındadır. Bu fiilin aslı (الْأَيْتَةُ) olup *ifti'âl* veznindedir (أَتَلَى) ve “yemin/kasem etmek” (الْقَسَمُ) demektir. Ahfeş (öl. 177/793) ise (لَا يَأْتَلِي) fiilinin Arapların “Fılanın durumu hakkındaki

⁶⁶ Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Neysâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân ve tegâribu'l-furkân*, thk. eş-Şeyh Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 1/620.

⁶⁷ Nûr 24/22.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/136-137; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/75; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. 'Âdil Ahmed Abdillemevcûd vd. (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/310.

gayretimde gevşeklik göstermedim/ihmalkâr davranmadım” anlamındaki (مَا أَلْوَتْ جَهْدِي فِي شَأْنِ فُلَانٍ) sözünden alınmış olabileceğini söylemiştir. Buradaki (أَلْوَتْ) fiilinin mastarı “ihmalkâr davranmak/gevşeklik göstermek” anlamındaki (أَلْوَى) şeklindedir.⁶⁹ Birinciye göre anlam şöyledir: “İnfak etmeyeceklerine yemin etmesinler.” İkinciye göre ise mana “Verme/infak etme konusunda gevşeklik/ihmalkârlık göstermesinler.” şeklinde olmaktadır. Bu izahlardan anlaşılıyor ki (لَا يَأْتَلِ) fiiliyle ilgili her iki anlam da lügat anlamıyla paralellik arz etmektedir. “Yemin etmek” manasını göz önüne aldığımızda bunun da tıpkı (أَلْوَى) gibi “yemin” (يَمِين) kavramıyla yakın anlamlılık içerisinde ve aynı semantik alanda yer aldığını söyleyebiliriz.

2.3. K̄asem (قَسَمَ)

K-s-m (ق . س . م) kökünün sülâsî mücerret 2. baktan fiil formu (قَسَمَ), mastarı (قَسَمًا) şeklindedir ve temel/esas anlamı “bir şeyi bölmek/pay etmek/parçalara ayırmak” demektir.⁷⁰ el-Leys b. Muzaffer (öl. 187/803) (قَسَمَةً) kelimesinin de (قَسَمًا) gibi mastar olduğunu belirtmiştir.⁷¹

Tef'îl vezninden (قَسَمًا), “parçalara ayırmak” (جَزَأًا) anlamındadır.⁷² Tefe'ul vezninden (تَقَسَّمَ), ifti'âl vezninden (إِقْتَسَمَ) ve tefâ'ul vezninden (تَقَاسَمَ) kelimelerinin hepsi “bölüşmek” demektir. Nitekim insanlar aralarında bir şeyi bölüşüp paylaştıklarında “aralarında o şeyi pay ettiler/bölüştiler” anlamında (وَتَقَسَّمُوا الشَّيْءَ وَاقْتَسَمُوهُ وَتَقَاسَمُوهُ) denilir.⁷³ Mufâ'ale vezninden (قَاسَمَ) hem “bölüşmek” hem de “birisiyle yeminleşmek, birisine bir şey için yeminle söz vermek” anlamına gelir. İstif'âl vezninden (اسْتَقَسَمَ) “kısmet aramak/pay istemek” demektir.⁷⁴ Tefâ'ul vezninden (تَقَاسَمَ) “karşılıklı yeminleşmek” anlamına da gelir. Mesela bir topluluk bir araya gelip

⁶⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-be'yân*, 7/81.

⁷⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 5/86.

⁷¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 8/317.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/478; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 1149; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 33/265.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/478.

⁷⁴ Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2011-2012; Râzî, *Mubtâru's-sihâb*, 253.

karşılıklı yemişleştiklerinde (تَقَاسَمَ الْقَوْمُ) denir ki bu fiil “birbirleriyle karşılıklı yeminleştiler” (تَحَالَفُوا) demektir.⁷⁵

Қ-s-m kökünden bir isim olan (قَسَمٌ) kelimesi “yemin/ant” (يَمِينٌ) demektir. Cemisi (أَقْسَامٌ) formundadır. Fiil formu ise *ij'âl*/vezninden “yemin etti” anlamında (أَقْسَمَ) şeklinde gelir.⁷⁶ Bu fiilin masterları (إِقْسَامًا) ve (قَسَامَةً) formunda gelir.⁷⁷ Lügat ehli (قَسَمٌ) kelimesinin aslının (قَسَامَةً) olduğunu söylemiştir.⁷⁸ (قَسَامَةً) kelimesinin (إِقْسَامًا) masterından master yerine vaz edilmiş bir isim olduğu belirtilmiştir.⁷⁹ (قَسَامَةً) isim olarak, “maktulün velilerine yaptırılan yemin” anlamındadır.⁸⁰

(قَسَامَةً) ismi, “insanlardan herhangi bir olaya şahit olan veya o olay hakkında yemin eden topluluk” anlamına da gelir. O topluluğa (قَسَامَةً) ismi verilmiştir. Çünkü onlar söz konusu olayla ilgili olarak, “O olay şöyle şöyle oldu ya da olmadı” şeklinde yemin etmektedirler.⁸¹ Maktulün mirasçıları, herhangi bir beyyine ve delil olmadığı takdirde bir adamın arkadaşlarını öldürdüğü iddiasında buldukları zaman zanlının elli defa onu öldürmediğine dair yemin etmesi istenir. Şayet yemin ederse masum olur. Fakat yemin etmekten imtina ederse bu durumda maktulün mirasçıları elli kez yemin eder. Sonra da -öldürme işi taammüden olduğu takdirde- öldürme ya da diyet alma konusunda muhayyer kalırlar.⁸² (قَسَامَةً) ismi bu izahlardan anlaşıldığı üzere hususî bir olayla ilgili yemin ve yemin eden topluluk anlamında kullanılırken sonradan her türlü yemine ad olmuştur.⁸³ Aynı kökten (الْمُقْسَمُ) kelimesi “yemin yapılan yer” (مَوْضِعُ الْقَسَمِ) anlamındadır. Şair Züheyr’in (öl. 609) aşağıdaki beytinde yer alan (مُقْسَمَةٍ) kelimesi bu anlamdadır:

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/481.

⁷⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 5/86.

⁷⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 33/271.

⁷⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 5/86.

⁷⁹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 8/321.

⁸⁰ Cevherî, *es-Sıbâh*, 6/2011; Râzî, *Muhtâru's-sıbâh*, 253.

⁸¹ İbn Düreyd, *Cemberetu'l-luga*, 2/852.

⁸² Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 8/321.

⁸³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/670.

(فَتُجْمَعُ آمِنٌ مِنَّا وَمِنْكُمْ ... بِمُقَسَمَةٍ تَمُورُ بِهَا الدِّمَاءُ)

“Bizden ve sizden yeminler yemin etme yerinde toplanır da orada akar kanlar”.⁸⁴

2.4. Kur'ân'da Kâsem (قَسَمٌ)

Q-s-m kökünün lügat anlamlarında işaret edilen hem “bölmek/pay etmek” hem de “yemin”, “yemin etmek” anlamları Kur'ân'da isim ve fiil formları ile yukarıda zikredilen muhtelif vezinler dâhil tüm türevleriyle birlikte 33 defa zikredilmektedir.⁸⁵ Konumuz bağlamında “yemin”, “yemin etmek” anlamına şu âyetleri misal olarak verebiliriz:

(فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ. وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ). “Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim. Bilerseniz, gerçekten bu, büyük bir yemindir.”⁸⁶

(فَلَا أَقْسِمُ) ifâdesindeki (لا) hakkında iki farklı görüş vardır. Birincisine göre o (لا) tekit için zait olarak gelmiştir. Anlamı ise “yemin ederim” (فَأَقْسِمُ) demektir. İkincisine göre o (لا) zait değil asıldır. Onun asıl olması halinde manası hakkında iki görüş vardır. Birincisine göre o (لا) daha öncesinde geçen hususlara râcidir. Anlamı ise nehyetmek olup kelâmın takdiri şöyledir: Yukarıda zikretmiş olduğum nimetleri ve hüccetleri tekzip etmeyin, inkâr etmeyin. İkincisine göre ise (لا), kâfirlerin Kur'ân hakkında, “O sihirdir, şiiirdir, kehanettir” demelerini reddetmek için gelmiş, sonra da söze kasekle başlayarak onun şerefli bir Kur'ân olduğunu belirtmiştir. Hasan-ı Basrî (öl. 128/710) (فَلَا أَقْسِمُ) sözünü lâm ile *hemze* arasında *elifsiz* olarak “kesinlikle yemin ederim” anlamında (فَلَا أَقْسِمُ) şeklinde okumuştur.⁸⁷

Bu fiilden sonraki âyet ara cümledir ve onda zikredilen (وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ) ibaresindeki zamir kendisine kâsem edilen (*muksemun bib*) olan (بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) terkibine râci olup (أَقْسِمُ) fiili buna delalet etmektedir. Buna göre manası, (وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ لَقَسَمٌ عَظِيمٌ لِّو تَعْلَمُونَ) “Yıldızların yerlerine yapılan yemin -

⁸⁴ Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Zühayr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî, *Dîvân* (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), 14; Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2011; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/483; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 33/269.

⁸⁵ Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-miñfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990), 545.

⁸⁶ Vâkıa 56/75-76.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/227-228.

şayet bilirsiniz- büyük bir yemindir” şeklinde olmaktadır. Üzerine yemin edilen (*muksemun ‘aleyh*) ise devamındaki (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ) “Şüphesiz o şerefli bir Kur’ân’dır”⁸⁸ âyetidir.⁸⁹ Bu izahlardan öyle anlaşılıyor ki (فَلَا أُقْسِمُ) ifadesindeki (لا) ister tekit için zait olarak gelmiş olsun isterse asıl olsun netice itibariyle (قَسِمٌ) fiili “yemin etmek” anlamını içermektedir. İkinci âyetteki (قَسِمٌ) kelimesi de “yemin/ant” (يَمِينٌ) anlamındadır ve hem fiil hem de (قَسِمٌ) ismi “yemin” (يَمِينٌ) kelimesiyle semantik açıdan yakın anlamlılık içerisindedir.

2.5. Hâlf/Hâlif (حَلْفٌ\حَلِيفٌ)

H-l-f (ح . ل . ف) kökünün sülasî mücerret 2. baktan fiil formu (حَلَفَ), mastarları (حَلْفًا), (حَلِيفًا) ve (مُحَلِّفًا) şeklindedir. Anlamı ise “yemin etmek” (أَقْسَمَ) demektir. Bu kökten *if’âl*, *tef’îl* ve *istif’âl* vezinlerinin (أَخْلَفْتُهُ أَنَا) (وَحَلَفْتُهُ وَاسْتَحْلَفْتُهُ) hepsi aynı anlamda olup “yemin ettirmek/yemin etmesini istemek” anlamındadır. *Mufâ’ale* ve *tefâ’ul* vezinleri “anlaşmak/ittifak yapmak” (حَالَفَ) demektir. *Mufâ’ale* vezni (حَالَفَ) (حَالَفَهُ، أَيَّ عَاهَدَهُ. وَتَحَالَفُوا، أَيَّ تَعَاهَدُوا) mekân zarfı (بَيْنَ) ile kullanıldığında “aralarında kardeşlik bağı kurmak, kardeşlik akdi yapmak” anlamına gelir. Nitekim (حَالَفَ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ) “O (s.a.s.), Kureyş (Muhâcirler) ile Ensâr arasında kardeşlik tesis etti (kardeşlik akdi yaptı)”⁹⁰ hadisindeki (حَالَفَ بَيْنَ) fiili “aralarında kardeşlik akdi yaptı” (أَخَى بَيْنَهُمْ) anlamındadır.⁹¹

H-l-f (ح . ل . ف) kökünden (جَلَفٌ) kelimesi “topluluk arasındaki antlaşma/sözleşme” demektir.⁹² Hz. Peygamber’in (s.a.s) (لَا جَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ) “İslâm’da hîlf (haksızlık ve zulümde yardımlaşmak üzere antlaşma) yoktur. Câhiliye döneminde yapılmış her ne hîlf (hayırda yardımlaşmak üzere yapılmış antlaşma) varsa İslâm sadece sağlamlığını artırır.”⁹³ hadisinde iki defa geçen (جَلَفٌ) kelimesi bu

⁸⁸ Vâkıa 56/77.

⁸⁹ Vâhidî, *el-Vasîd*, 4/239.

⁹⁰ Buhârî, “Edeb”, 67; Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 204.

⁹¹ Cevherî, *es-Sıhâb*, 4/1346; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 9/53.

⁹² Cevherî, *es-Sıhâb*, 4/1346; Râzî, *Mubtârû’s-sıhâb*, 78; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 9/53; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 23/158.

⁹³ Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 206; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Saydâ-Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, ts.), “Ferâiz”, 17.

anlamdadır. (حَلْفٌ) kelimesinin aslı, yardımlaşmak, dayanışmak ve anlaşmak üzere yapılan sözleşme ve anlaşma demektir. Cahiliye döneminde kabileler arasında fitne çıkarmak, savaşmak ve saldırganlık yapmak üzere yapılan (حَلْفٌ) söz konusu hadisin baş tarafındaki (لَا حَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ) “İslâm'da *hîlf* yoktur.” ifadesiyle İslâm'da nehyedilen *hîlf*'tir. Cahiliye döneminde *hîlfü'l-muṭayyebîn* gibi mazlumlara yardım etmek ve sıla-i rahimde bulunmak üzere yapılmış olan *hîlf*/sözleşme çeşidi de vardı. İşte hadisin (وَأَيُّمَا حَلْفٍ كَانَ فِي (الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً “Cahiliye döneminde yapılmış her ne *hîlf* (hayırda yardımlaşmak üzere yapılmış antlaşma) varsa İslâm sadece sağlamlığını artırır.” kısmında söz konusu edilen *hîlf*/sözleşme budur.⁹⁴

(حَلِيفٌ) kelimesi “müttefik/anlaşmalı” demektir. Bir kimse bir başkasıyla ittifak yaptığında “Fılan kişi filan ile ittifak/anlaşma yaptı. Bu yüzden o, onun *halîf*dir/anlaşmalıdır ve aralarında anlaşma vardır.” anlamında (حَالَفَ فُلَانٌ فُلَانًا، فَهُوَ حَلِيفُهُ، وَيَبْتَنُهُمَا حَلْفٌ) denilir.⁹⁵ Zira ikisinden her biri diğerine verdiği sözü tam olarak tutacağına dair yemin ederek ittifak yaparlar.⁹⁶ (حَلَّافٌ) sözcüğü “çok yemin eden kimse” anlamındadır.⁹⁷ (حَلَّافَةٌ) kelimesi de aynı şekilde “çokça yemin eden” demektir.⁹⁸

2.6. Kur'an'da *Hâlf/Halif* (حَلْفٌ\حَلِيفٌ)

H-l-f kökünden (حَلْفٌ\حَلِيفٌ) mastarlarının isim ve fiil formları Kur'an'da toplam 13 defa⁹⁹ zikredilmekte ve “yemin etmek” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda kullanımına şu âyeti misal olarak verebiliriz:

⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/53; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 23/158; Cahiliye dönemi *hîlf* uygulaması hakkında geniş bilgi için bk., Yunus Akyürek, “Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda *Hilf* Olgusu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 33-56.

⁹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/231; Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 5/44; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/54.

⁹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/231.

⁹⁷ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/554.

⁹⁸ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/74; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/53.

⁹⁹ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfhebes*, 215.

(يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ) “(Ey Muhammed! O sözleri) söylemediklerine dair Allah’a yemin ediyorlar. Hâlbuki o küfür sözünü elbette söylediler ve Müslüman olduktan sonra kâfir oldular.”¹⁰⁰

Bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili olarak şöyle rivayet edilmiştir: Rasûlullâh (s.a.s.) münafıklardan bahsederek onları kınadı. Bunun üzerine el-Cülâs b. Süveyd, “Eğer onun kardeşlerimizle ilgili söyledikleri doğru ise biz gerçekten merkeplerden daha kötüyüz.” dedi. Âmir b. Kays da, “Allah’a yemin olsun ki o (s.a.s.) hiç şüphesiz doğrudur ve siz de kesinlikle merkeplerden daha kötüsünüz.” dedi ve bu durumu Hz. Peygamber’e (s.a.s.) haber verdi. el-Cülâs da gelip, “Ben herhangi bir şey söylemedim.” dedi ve her ikisi de minberin yanında yemin ettiler (فَحَلَفَا). Bu sebeple bu âyet nazil oldu. Bir diğer rivayete göre Abdullah b. Übeyy, “Allah’a yemin olsun ki şayet Medine’ye dönersek şerefliler oradan şerefsizleri çıkaracak.” dedi. Bunu Müslümanlardan bir adam işitip Rasûlullâh’a (s.a.s.) haber verdi. O (s.a.s.) da onu çağırttı. Abdullah b. Übeyy ise söylemediğine dair Allah’a yemin etmeye başladı (فَجَعَلَ يَخْلِفُ بِاللَّهِ). İşte bu sebeple bu âyet indi. Üçüncü bir rivayete göre ise münafıklar yalnız kaldıkları zaman Rasûlullâh (s.a.s.) ve ashabına söverler ve din hakkında kötü konuşup dil uzatırlardı. Huzeyfe bu söylediklerinin bazısını Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ilettiler. Onlar ise herhangi bir şey söylemediklerine dair yemin ettiler (فَحَلَفُوا). İşte bu olay üzerine bu âyet nazil oldu.¹⁰¹

Ele aldığımız bu âyete ilişkin farklı nüzul sebeplerinden anlaşılıyor ki (يَخْلِفُونَ) fiili “yemin etmek” anlamındadır ve bu anlamıyla “yemin” (يَمِين) kelimesiyle semantik açıdan yakın anlamlılık içerisinde ve aynı semantik alanda yer almaktadır.

¹⁰⁰ et-Tevbe 9/74.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2/279; Âyetin nüzülüyle ilgili benzer rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 16/103-104; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4/240-242; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-münîr* (Kâhire: Matba'atu Bûlâk (el-Emîriyye), 1285), 1/633.

3. Kur'ân'da Y-m-n (ى . م . ن) Kökü ve Türevlerinin Kullanımı

Y-m-n (ى . م . ن) kökü ve türevleri Kur'ân'da 71 defa zikredilmektedir.¹⁰² Bu kök ve müştaklarının Kur'ân-ı Kerîm'deki muhtelif formlarda ve bağlamlarda kazandıkları anlamları şöyle sıralayabiliriz:

3.1. Bereket/Uğur

Y-m-n kökünden (الميمنة) kelimesi Kur'ân'da “sağ taraf” anlamına geldiği gibi “uğur/bereket” anlamına da gelmektedir. Buna şu âyeti misal verebiliriz:

(فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ) “Sağın adamları, ne mutlu insanlardır o sağın adamları!”¹⁰³

Yukarıdaki âyette yer alan (أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ) terkibine bu bağlamda, amel defterleri sağ tarafından verilecek olanlar,¹⁰⁴ Hz. Âdem'in (a.s.) sağ tarafından alınanlar, hasenât ehli olanlar, cennet halkı, birbirlerine uğurlu/bereketli (الميامين),¹⁰⁵ bereket sahipleri (أَصْحَابُ الْيَمِينِ), yüce makam/konum sahipleri (أَصْحَابُ الْمَنْزِلَةِ السَّيِّئَةِ),¹⁰⁶ birbirlerine mübarek/bereketli (مُبَارَكِينَ) olanlar, sağ tarafa (ذَاتِ الْيَمِينِ) alınıp cennete götürülecek olan kimseler¹⁰⁷ gibi muhtelif anlamlar verilmiştir.

3.2. Sağ Taraf/Cihet

Y-m-n kökünden (اليمين) kelimesi Kur'ân'da bazı âyetlerde yer aldığı bağlama göre “sağ taraf” anlamında da kullanılmaktadır. Bu bağlamda şu âyeti örnek kabilinden verebiliriz:

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ إِلَيْهِمْ ذَاتَ الشِّمَالِ (وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ) “Baksaydın, güneşin mağaralarının sağ tarafından doğup meylettiğini,

¹⁰² Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-mi'fehres*, 774-775.

¹⁰³ el-Vâkıa 56/8.

¹⁰⁴ Semerkandî, *Babru'l-'ulûm*, 3/313.

¹⁰⁵ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/448.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/456-457.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/219.

*sol tarafından onlara dokunmadan battığımı, onların da mağaranın genişçe bir yerinde bulunduğunu görürdün.”*¹⁰⁸

Asbâb-ı Kefî'in, sığındıkları mağaranın geniş boşluğunda uyurlarken güneşin sağ taraflarından meyledip gittiğini ve batarken de sol taraflarından onlara dokunmadan battığından bahseden bu âyet-i kerîmedeki (ذَاتِ الْيَمِينِ) terkibi “sağ taraf/yön” (نَاحِيَةُ الْيَمِينِ),¹⁰⁹ “sağ cihet/taraf” (جِهَةُ الْيَمِينِ) demektir ki bunun da asıl manası “adına ‘sağ/el-yemîn’ denilen yön/taraf” (حَقِيقَتُهَا) (الْجِهَةُ الْمُسَمَّاهُ بِالْيَمِينِ) demektir.¹¹⁰

3.3. Sağ El

Y-m-n kökünden (الْيَمِينِ) kelimesi Kur’ân’da “sağ el” anlamına da gelir. Bu anlama aşağıdaki âyeti misal olarak verebiliriz:

وَمَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى. قَالَ هِيَ عَصَايَ أَنْوَكْتُ عَلَيْهَا وَأَهْمَشْتُ بِهَا عَلَى عَنَمِي وَبِي فِيهَا (مَا رَبُّ الْآخِرَى دَانَانُ، onunla davarlarımı yaprak silkelerim, benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır.”¹¹¹ Cenâb-ı Hak burada “*Şu sağ elindeki nedir?*” ifadesiyle Hz. Mûsâ’nın (a.s.) sağ elinde (بِيَدِهِ الْيَمِينِ) bulunan asâsını kastediyor. O, elindeki asâyı bir yılanı dönüştürmek amacıyla bu sözü ona söylüyor. O (a.s.) da, elindeki asâsı olduğunu, yürürken ona dayandığını, koyunlarına ağaçlardan yapraklar silkeleyip yere düşüğünü, koyunlarının da ağaçlara uzanamadıkları için yere düşen yaprakları yediklerini belirtiyor. Ayrıca asâ ile başka ihtiyaçlarını da gördüğünü belirtiyor.¹¹²

3.4. Kuvvet, Kudret, Yemin/Kasem/Ant

(الْيَمِينِ) Kur’ân’da yer aldığı siyak içerisinde “sağ el” anlamı yanında “kuvvet”, “kasem/yemin/ant” anlamlarını da içermektedir. Bu anlamlara aşağıdaki âyetleri örnek olarak verebiliriz:

¹⁰⁸ el-Kehf 18/17.

¹⁰⁹ Vâhidî, *el-Vasîd*, 3/139; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/325.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/707; Ebû Hayyân, *el-Babri’l-mubît fi’t-tefsîr*, 7/151.

¹¹¹ Tâhâ 20/17.

¹¹² Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Turâs, 1423), 3/24.

1. (فَرَأَى إِلَى آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ. مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ. فَرَأَى عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ.)
 “(İbrâhîm) yavaşıca putlarının yanına vardı. (Oraya konmuş yemekleri görünce) dedi ki: Yemiyor musunuz? Neden konuşmuyorsunuz? Bunun üzerine, yanlarına gelip sağ eliyle vurdu.”¹¹³

Hiz. İbrâhîm'in (a.s.) kavminin putlarının olduğu yere gizlice gelip onları parçalaması (الْيَمِينِ) kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu âyet bağlamında söz konusu sözcüğe şu anlamlar verilmiştir:

a- (الْيَمِينِ) kelimesi “sağ el” (بِيَدِهِ الْيَمِينِ)¹¹⁴ anlamındadır. Buna göre (ضَرْبًا بِالْيَمِينِ) ibaresi, “sağ eliyle vurdu” demektir.

b- Buradaki (الْيَمِينِ) sözcüğü “yemin/ant” (الْحَلْفُ الْحَلْفُ)¹¹⁵, “kasem” (الْقَسْمُ)¹¹⁶ manasına gelir. Buna göre (ضَرْبًا بِالْيَمِينِ) ibaresi, “kasem/yemin ettiği için vurdu” demektir ki Hiz. İbrâhîm'in (a.s.) kasemi daha evvel kendisinin yaptığı ve (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ) “Allah'a yemin ederim ki, siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım!”¹¹⁷ âyetinde ifadesini bulan yemindir.¹¹⁸

c- (الْيَمِينِ) kelimesi bu bağlamda Süddî'ye (öl. 127/745) göre “kuvvet ve kudret” (الْقُوَّةُ وَالْقُدْرَةُ)¹¹⁹ anlamındadır. Buna göre ise anlam, “kuvvetli ve kudretli bir şekilde vurdu” olmaktadır.

2. (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ.) “Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkan yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığımız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.”¹²⁰

¹¹³ es-Sâffât 37/91-93.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 8/574; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/528.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/67; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/50.

¹¹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/148; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 1420), 4/35.

¹¹⁷ el-Enbiyâ 21/57.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/67; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/148; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/35.

¹¹⁹ Vâhidî, *el-Vasît*, 3/528; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/545.

¹²⁰ el-Mâide 5/89.

Yukarıdaki âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak İbn Abbas (r.a.) şöyle demiştir: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) “Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kaldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez.”¹²¹ âyeti, kendilerine kadınları ve et yemeyi haram kılanlar hakkında nazil olunca, o kimseler “Yâ Rasûlallâh! O ettiğimiz yeminler (حَلَفْنَا عَلَيْهَا) ne olacak?” dediler. İşte bu sebeple söz konusu âyet nazil oldu.¹²²

Söz konusu âyetteki (بِالَّذِينَ فِي أَيْمَانِكُمْ) ifadesiyle söz konusu edilen *yemîn-i lağv*, bir kimsenin yemin akdetmek amacı olmaksızın ve yemin isteginde bulunmaksızın konuşması sırasında “Hayır vallahi (لَا وَاللَّهِ), evet vallahi (بَلَى وَاللَّهِ) demesidir. İmam Şâfiî (öl. 204/820) bu yeminle ilgili olarak, “Bu inatçılık, öfke ve acele halinde yapılan yemindir” demiştir.¹²³ Bir kimsenin yalan söylediği halde doğru söylediğini zannederek herhangi bir şey üzerine yemin etmesine de (بِحَلْفٍ) *yemîn-i lağv* denmiştir.¹²⁴

(عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ) ifadesindeki (عَقَدْتُمْ) fiili *el-akd* (العقد) kökünden gelmektedir. *Akd* (العقد) kökü, ipi düğümlemek gibi maddî akit ve satış akdi gibi hükmî akit olmak üzere iki çeşittir. Buna göre (عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ) ibaresinde işaret edilen *yemîn-i mun’akide*, kalbin gelecekte bir işi yapmamaya karar verip/akdedip sonra onu yapması ya da bir işi kesinlikle yapmaya karar verip ardından onu yapmasıdır. Bu âyet bağlamında zikredilen *yemîn-i gamûs* ise cumhura göre bir hile, bir aldatma ve bir yalan yemini olup *mun’akide* yemini gibi değildir ve onda kefâret yoktur. Fakat İmam Şâfiî’ye göre bu, *yemîn-i mun’akide*dir. Zira o kalp ile iktisap edilmiştir ve Allah Teâlâ’nın ismi anılmak suretiyle bir habere bağlı olarak akdedilmiştir. Dolayısıyla onda kefâret söz konusu değildir.¹²⁵ *Yemîn-i mun’akide* şöyle de tanımlanmıştır: “Gelecekte bir işi yapmaya ya da terk etmeye yönelik yemin etmektir. *Yemîn-i gamûs* ise yukarıdaki tanımından ayrı olarak “Geçmişte bir işi

¹²¹ el-Mâide 5/87.

¹²² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/523; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 3/149-150.

¹²³ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 6/266.

¹²⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/500.

¹²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 6/266-267; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 2/81-82.

yapmaya ya da terk etmeye yönelik olarak yalan yere yemin etmek.” şeklinde de tarif edilmiştir.¹²⁶

Ele aldığımız bu âyetin nüzul sebebi ve âyete ilişkin yapılan izahlardan öyle anlaşılıyor ki *yemîn* (يَمِين) kelimesinin çoğul formu olan ve âyette iki defa yer alan (أَيْمَان) kelimesi, “yemin/ant” anlamını içeren (الْحَلْفُ\الْحَلْفُ) ve (العقد) kelimeleriyle semantik açıdan yakın anlamlılık içerisindedir ve zikredilen anlamıyla aynı semantik alanda yer almaktadır.

3.5. Hak, Hayır, Din, Tevhid ve İtaat Tarafı/Ciheti

(اليَمِين) kavramının Kur'an'da zikredildiği bağlamda “hak, hayır, din, itaat tarafı/ciheti” gibi anlamlara da gelmektedir. Bu anlamlara şu âyeti misal olarak verebiliriz:

بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ. وَأَقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ. قَالُوا إِنَّا كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنْ (اليَمِين). “Hayır; onlar bugün, teslim olmuşlardır. Bir kısmı bir kısmına dönerek soruştururlar. Ve derler ki: Doğrusu siz, bize sağdan gelirdiniz.”¹²⁷

Allah Teâlâ yukarıdaki âyetlerde inkârcıların mahşerde birbirlerini suçlayacaklarını bildirmektedir. Onlar birbirlerini suçlayıp kınarken avam tabakasından olanlar küfrün önderlerine (إِنَّا كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنْ اليَمِين) “Siz bize sağdan gelirdiniz” şeklinde ithamda bulunacaklardır. Onlar (اليَمِين) ifadesiyle neyi kastetmektedirler? Dahhâk’a (öl. 105/723) göre onlar şöyle diyeceklerdir: Siz elinizdeki kudretle bize baskı yapıp boyun eğdiriyordunuz. Zira biz zelil siz ise güçlü kimselerdiniz.¹²⁸ Dahhâk bu izahıyla (اليَمِين) sözcüğüne “kudret” anlamı vermektedir. Mukâtil’e (öl. 150/767) göre (عَنِ اليَمِين), “hak tarafından” demektir.¹²⁹ Süddî de aynı anlamı verip onların şöyle diyeceklerini belirtmiştir: Siz bize hak tarafından

¹²⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 259.

¹²⁷ es-Sâffât 37/26-28.

¹²⁸ İmâddu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 7/8.

¹²⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/605; Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'an ve te'âibü'l-furkân*, 6/352.

gelirdiniz. Bize batılı süslü gösterip bizi haktan alıkoyardınız.¹³⁰ Katâde'ye (öl. 117/735) göre (عَنِ الْيَمِينِ) ifadesi, “hayır tarafından” anlamında olup bu sözü insanlar cinlere yönelerek şöyle diyeceklerdir: Siz bize hayır cihetinden gelip bizi ondan nehyederdiniz.¹³¹ Bazısı da (عَنِ الْيَمِينِ) sözünün, “din, tevhit ve itaat cihetinden” anlamlarında olduğunu söylemiştir.¹³²

3.6. Saltanat/Hükümdarlık, Mülk/Hâkimiyet

(الْيَمِينِ) kavramı Kur'ân'da yer aldığı siyak içerisinde “saltanat” ve “mülk” anlamlarını da ihtiva etmektedir. Bu anlamlara şu âyeti örnek verebiliriz:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَنُضَتْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ (وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) “Onlar Allah'ı hakıyla tanıyıp bilemediler. Kıyâmet günü bütün yeryüzü O'nun avucundadır (tasarrufundadır). Gökler de O'nun sağ eliyle (kudretiyle) dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve yücedir.”¹³³

Yahûdiler ve müşrikler Allah Teâlâ'yı kendisine lâyük olmayan sıfatlarla tavsif edince O da (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) âyetini inzal etmiştir. Bu ifade “Allah'ı hakkıyla tazim edemediler, O'nu hakkıyla vasıflandıramadılar ve O'nu hakkıyla bilemediler.” demektir. Cenâb-ı Hak âyetin devamında muhataplara hem yerde hem de göklerde gücünü ve hâkimiyetine göstermek üzere yeryüzünün avucunda göklerin de sağ elinde olduğunu bildirmiştir. Buna göre “avuç” kelimesi Allah hakkında “kudret”, “mülk/hâkimiyet” ve “saltanat/hükümdarlık” anlamlarında olup söz konusu âyet (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَنُضَتْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ibaresi “Kıyâmet günü tüm yeryüzü O'nun kudreti, mülkü/hâkimiyeti ve saltanatı/otoritesi altında olacaktır.” manasına gelmektedir. Bu ifade tıpkı senin bir adama “Bu senin mülkün/hâkimiyetin altında” anlamında (هَذَا فِي يَدِكَ، وَقَبَضَتِكَ. أَي: فِي مُلْكِكَ) demen gibidir. (يَمِينِ) kelimesi de “kudret” anlamındadır. Buna göre (وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) ifadesi “Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür.”

¹³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/32; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/8; Sa'îd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424), 8/4706.

¹³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/31; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/8.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehlî's-sünne*, 8/556.

¹³³ ez-Zümer 39/67.

anlamındadır.¹³⁴ Buradaki (يَمِين) sözcüğüne bu bağlamda tıpkı (قَبْضَة) kelimesi gibi “kudret”,¹³⁵ “kuvvet”,¹³⁶ “saltanat/hükümdarlık”,¹³⁷ “mülk/hâkimiyet”¹³⁸ gibi anlamlar verilmiştir. Buna göre bu âyet, “Yeryüzü Allah’ın tasarrufu ve mülkü/hâkimiyeti altındadır. Gökler de O’nun kudretine, saltanatına, meşietine ve iradesine boyun eğmiştir.”¹³⁹ mesajını vermektedir.

Sonuç

Y-m-n (ي . م . ن) kökünden bir isim olan *el-yemîn* (الْيَمِينُ) kavramının artzamanlı/diachronic semantik analizini yaptığımız bu araştırma sonucunda söz konusu kavramın tarihî süreç içerisinde anlam değişikliğine uğradığını, Kur’ân siyakında lügat anlamları dışında farklı anlamlar kazandığını belirtebiliriz. *Yemîn* kavramının kadim Arapça lügatlerdeki muhtelif manalarıyla Kur’ân-ı Kerîm’deki anlamlarını karşılaştırdığımızda lügatlerde yer almayan bazı manaların Kur’ân’da zikredildiği görülmektedir. Mesela *yemîn* kavramı Kur’ân’da, kadim sözlüklerdeki “sağ el”, “insan ve diğer varlıkların sağ, sağ tarafı”, “kuvvet/güç”, “kudret”, “kasem”, “yemin/ant” gibi anlamlarına ilaveten “hak”, “hayır”, “din”, “tevhid”, “itaat ciheti”, “saltanat/hükümdarlık”, “mülk/hâkimiyet” gibi söz konusu lügatlerde olmayan izafî anlamlar da kazanmıştır. Kadim sözlüklerde zikredilmeyen bu manalar *yemîn* kavramının geçtiği âyetlerin siyaki, sebab-i nüzulleri, zaman ve mekân gibi iç ve dış bağlamları göz önünde bulundurularak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilmek suretiyle ortaya çıkmış izafî manalardır. Bu, *yemîn* kavramının “sağ el” anlamındaki asıl anlamından çıkarak Kur’ân-ı Kerîm’de anlam

¹³⁴ Semerkandî, *Babru'l-‘ulûm*, 3/157.

¹³⁵ Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, 21/329; Semerkandî, *Babru'l-‘ulûm*, 3/157; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şerike, Mektebe ve Matba‘ah Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâduh, 1365/1946), 24/27.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü ehlî’s-sünne*, 8/705; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 5/134.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü ehlî’s-sünne*, 8/705.

¹³⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 5/135; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi'l-Kur’ân*, 15/278.

¹³⁹ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi’l-akâde ve’ş-şer‘a ve’l-menbec* (Dimeşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âsır, 1418), 24/50.

genişlemesine uğradığına işaret etmektedir. Dolayısıyla zikredilen hususları dikkate almadan âyetlerde geçen herhangi bir kelimeye sadece lügat anlamlarından birini tercih etmek suretiyle anlam vermeye kalkışmak Allah'ın insanlığa son mesajı olan ilahî kelâmı doğru ve yerinde anlamamıza mani olabilmekte ve bizi yanıltabilmektedir. Bu durum Kur'ân kelimelerini, kelimelerden müteşekkil âyetleri ve nihayet Kur'ân'ın evrensel mesajını doğru bir şekilde anlayabilmek için her bir sözcüğün cahiliye döneminden başlamak üzere tarihî süreç içerisinde anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam iyileşmesi ve anlam kötüleşmesi vb. gibi ne tür anlam değişiklikleri geçirdiklerinin göz önünde bulundurulmasının önemine delalet etmektedir.

Kaynakça

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfreh li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990.
- Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 33-56.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sabîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıbâh tâcu'l-luga ve sıbâbu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çalışkan, Mehmet. *Kur'ân Dilinde Kasem (Yemin) Üslûbu*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Saydâ-Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Babri'l-mubât fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Ivaz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-mubât*. Beyrût-Lübân: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. Basım, 1426/2005.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsîrde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2018.

- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Hâzin, Ebu'l-Hasen 'Alâuddîn 'Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer. *Lübâbu't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdulhakk. *el-Mubarreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî. *Cemheretu'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu makâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, İmâddu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisâni'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, 1422.
- İmruü'l-Kays b. Hucr, b. el-Hâris el-Kindî. *Dîvânu İmruü'l-Kays*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım. 1425/2004.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü eblî's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdí, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mema, Ferdinand. *İslâm Hukukunda Yemin ve Keffâreti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şerike, Mektebe ve Matba'ah Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâduh, 1365/1946.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *el-Câmiu's-sabîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Neysâbûrî, Nizâmuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. thk. eş-Şeyh Zekeriyâ 'Umeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Öğök, Recai. *İslâm Fıkıhında Yemin*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Öztürk, Nermin. *İlahî Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müjfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebir, Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-sıhâb*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût-Saydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye-ed-Dâru'n-Numûzeciyye, 5. Basım, 1420/1999.

- Sa'îd Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 6. Basım 1424.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sarı, Mediha. *İslâm Aile Hukukunda Yeminleşme ve Lanetleşme Suretiyle Evliliğin Sona Ermesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî: Babru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şemmâh b. Dırâr, Ebû Sa'de (Sa'id) b. Harmele b. Sinân b. Ümeyye el-Mâzinî ez-Zübyânî el-Gatafânî. *Divân*. şerh. Ahmed b. el-Emîn eş-Şinkîtu. Mısır: Matba'atu's-Se'âde, 1327.
- Şenyigit, Hatice. *İslâm Aile Hukukunda Kocanın Karısına Yaklaşmama Yemini (İlâ)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ulmi't-tefsîr*. Dımeşk, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1414.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcu'l-münîr*. 4 Cilt. Kâhire: Matba'atu Bûlâk (el-Emîriyye), 1285.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kunâ'i'r-rayb*. haz. Muhammed Abdurrahîm. 17 Cilt. Dubai: Câizetu Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.

- Vardar, Berke. *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1980.
- Yılmaz, M. Faik. “Aksâmü'l-Kur'ân Bağlamında Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder? Sorularını Yeniden Düşünmek”. *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (Bahar 2010), 133-150.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâbiri'l-kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyy, 3. Basım, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâġa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akâide ve's-şer'â ve'l-menbec*. Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Basım, 1418.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebâa), Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) b. Riyâh el-Müzenî. *Dîvân*. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1426/2005.

DEUİFD LIX / 2024, ss. 353-373

ANALİTİK PSİKOLOJİNİN BİREYLEŞME KAVRAMI İLE TASAVVUFUN KEMÂL KAVRAMINA KIYASLAMALI BİR YAKLAŞIM*

Süheyb OKUR**

ÖZ

Araştırmada yüzlerce yıllık bir geçmişe dayalı tasavvufî öğretinin bireyi ulaştırmayı hedeflediği “Kemâl” noktası ile analitik psikolojinin kurucusu Carl Gustav Jung tarafından geliştirilen “Bireyleşme” sistemi kıyaslanarak ele alınmıştır. Tasavvuf bireyi kemâle erdirmek amacıyla ortaya koyduğu ilkelerle sistematik bir yapıdır. İslamiyet çatısı altında var olan bu yapı Müslüman bireylerin kendilerine ve hayatlarına anlam yükleyen manevî bir eğitim metodu olarak birçok mistik öğretiyi benzeşmektedir. Bu mistik öğretilerden biri de Jung’un ortaya koyduğu bireyleşmedir. İnsanın psişik bütünlüğünü hedef alan bu yapı tasavvuf gibi kendi içerisinde belli ilkeleri göz önünde bulundurmaktadır. Bireyleşme dini bir olgu olmamakla birlikte ulaştığı noktada Tanrı vardır ve insanın aşkınlığını hedef alan yapısı ona mistik bir öğreti niteliği de kazandırmaktadır. Var olan bütün mistik öğretiler, insanın içinde potansiyel olarak bulunan aşkın olana-hakikate ulaşma ihtiyacının giderilmesi amacıyla matuftur. Tasavvuf ve bireyleşme yöntemleri itibariyle birbirinden farklı ve birçok ayrıştığı nokta vardır fakat hedefleri itibariyle birbirine yakındır. Çalışmada bu iki sistemin farklılıklarından ziyade ortak yönleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kemâl, Mistisizm, Psikoloji, Bireyleşme

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Bu makale “Tasavvuftaki ‘Kemâl’ kavramına Kıyaslamalı Bir Analiz: Jung’un ‘Bireyleşme’ Kavramı” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Öğr. Gör., Bayburt üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı. suheybokur@bayburt.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-0242-5921

Makalenin Gönderilme Tarihi : 20.09.2023

Makalenin Kabul Tarihi : 30.05.2024

A COMPARATIVE APPROACH TO ANALYTICAL PSYCHOLOGY'S
CONCEPT OF INDIVIDUATION AND SUFISM'S CONCEPT OF
PERFECTION

ABSTRACT

The “Kemāl” point, which the Sufi teachings based on hundreds of years of history aim to bring the individual to, is compared with the “Individuation” system developed by Carl Gustav Jung, the founder of analytical psychology. Sufism is a systematic structure with the principles it sets forth in order to bring the individual to perfection. This structure, which exists under the umbrella of Islam, is similar to many mystical teachings as a spiritual education method that gives meaning to Muslim individuals and their lives. One of these mystical teachings is individuation as Jung put it. Aiming at the psychic integrity of the human being, this structure, like Sufism, takes into account certain principles within itself. Although individuation is not a religious phenomenon, there is God at the point it reaches, and its structure, which aims at human transcendence, also gives it the quality of a mystical doctrine. All existing mystical teachings aim to fulfil the need to reach the transcendent truth potentially present in human beings. Sufism and individuation are different from each other in terms of their methods, but similar in terms of their goals. The study focuses on the common aspects of these two systems rather than their differences.

Keywords: Sufism, Kemāl, Mysticism, Psychology, Individuation

Giriş

Mistisizm bütün çağlarda çeşitli şekillerde ortaya çıkan bir fenomendir. Kimi zaman bir din aracılığıyla kimi zaman herhangi bir dine bağlı olmadan kendini ortaya koyan mistisizm, gerçek bilgiye yani hakikate ancak sezgi yoluyla ulaşılabilceğini ileri süren ve tecrübe edilerek öğrenilen bir bilgi türüdür. Mistisizmde amaç, tarih boyunca kendini keşfetme ve aşma çabası içerisinde olan insanın ruhsal bir varoluşu gerçekleştirmesini sağlamaktır.

Kendi varoluşunun sınırlarının ötesine geçme insanoğlunun sahip olduğu en büyük arzulardan biridir. Bütün mistik öğretiler bu amacın gerçekleşmesini sağlamaya yönelik yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Tasavvuf bu durumu Hakikat'e ulaşma, kemâle erme olarak nitelendirir ve nefis terbiyesi ile başlayan bu sürecin sistematığını buna göre kurgular. Başka bir ifadeyle; tasavvufun ortaya koyduğu sistematik gelişim, mutasavvıfların bizzat tecrübe ettiği, fakat hakikat ne kadar biricik olsa da ona ulaşma ve onunla etkileşim halinde olma noktasında farklı hallerden

ve makamlardan geçtikleri uzun bir keyfiyeti ifade eder. Jung da Batılı insanların anlayabileceği çerçevede ve psikolojik bir düzlemde mistik yönü ağır kalan bir yapı geliştirmiş ve adına “bireyleşme” demiştir. “Bireyleşme” kavramı Jung tarafından özellikle Doğu’nun maneviyatından mahrum kalan Batılı insanın içinde bulunduğu çıkmazlara bir yol gösterecek nitelikte ve Doğu’da ortaya çıkan mistik oluşumların Batıya kopya edilmesinin yanlış olacağı düşüncesinden yola çıkılarak sistematize edilmiştir. Psikolojik rahatsızlıkların insanın gelişimine katkı sağlayabileceği savı üzere olan bireyleşme süreci, analitik psikoloji çerçevesinde işlemektedir¹ ve hastalığı kusurlu bir durum olarak görerek başlattığı analiz sürecini sağlıklı durum olarak nitelediği manevî bütünlük hali ile nihayete erdirmektedir.²

Belirtilmesi gerekir ki Jung’un İslamiyet’le ilişkisi hep gizemli kalmıştır. Elimizde Kehf Sûresi ile ilgili yazmış olduğu bir tefsir ve İslamabad’da bir İslam üniversitesi tarafından kendisine verilen fahri doktora unvanı dışında pek bilgi bulunmamaktadır.³ Aslına bakılırsa bu örnekler Jung’un İslamiyet ile ilgili araştırmalar yaptığını ortaya koymak için yeterlidir. Fakat kendisi, İslamiyet ile ilgili görüşlerini belirtmemiştir. Kehf Sûresi’ni de bireyleşme süreci çerçevesinde değerlendirerek, Hızır’ı kendiliğın bir simgesi olarak nitelemiş ve sûreyi bireyleşme sürecini anlatan kusursuz bir eser olarak yorumlamıştır.⁴ Hıristiyan bir ailede büyümesine rağmen ortaya koyduğu sistemi herhangi bir dine bağlı olarak geliştirmemiş, tamamen insan ruhuna yönelik bir sistem ortaya koymuştur.

Bu çalışmada birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan bu iki sistem yani yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip tasavvufun nihai noktası “kemâl” ile yakın zamanda ortaya çıkmış psişik bütünlüğün nihai noktası “bireyleşme” kavramı Tasavvuf literatürü ve Jung’un eserleri incelenerek araştırılmıştır. Karşılaştırmalı bir şekilde ele alınan konu kaynağı itibarıyla dinî ve dinî

¹ Antony Stevens, *Jung*, çev. Ayda Çayır, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 20.

² Stephan A. Hoeller, *Bilinmeyen Jung*, çev. Sezer Soner, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2004), 30.

³ J. Marvin Spiegelman, “Jung Psikolojisi ve Tasavvuf”, çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Marvin Spiegelman vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 8-9.

⁴ Spiegelman, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, 17.

olmayan iki yapıyı benzerlikleri itibariyle ele alması açısından önem arz etmektedir.

Bireyleşme Süreci ile Kemâl Süreci Arasındaki Benzerlikler

Jung, bireyleşme süreci ile Batı insanının mahrum kaldığı “psşik dönüşümü” hedeflemiştir. Bu dönüşüm, başta tasavvuf olmak üzere bütün dinlerde ve dinî olmayan mistik akımlarda manevi gelişimlerini amaç edinen bireylerin kabul etmeleriyle başlayan doğal sürecin bir benzeridir. Farklılıkları olmakla birlikte en önemlisi tasavvuf, İslam dininin kuralları çerçevesinde gelişen ve kendine ait geleneksel metotları olan bir sistemdir. Fakat Jung’un ortaya koyduğu bireyleşme süreci, psşenin kendiliğinden ürettiği içeriklerle amacına ulaşmaya çalışan bir sistemdir.⁵

Tasavvuf ve bireyleşme sürecinde temel nokta; insanın, bulunduğu daha yüce bir konuma ulaşabileceğinin farkındalığını sağlamasıdır. Bireyleşmede kendiliğe, tasavvufta ise kemâle ulaştıran birbirine benzer bir dönüşüm süreci söz konusudur.⁶ Başka bir ifadeyle, bireyleşmenin amacı, bireyin bilinç ve bilinçaltı içeriklerini bütünlüğe kavuşturarak dengeli bir psşik yapıya sahip ve nihayetinde yaşadığı topluma karşı sorumlu bir varlık olmasını sağlamaktır. Tasavvufun amacı, İslam’ı kendisine rehber edinen sūfinin, nefis mücâhedesini yaparak Allah’a ulaşmasını ve Allah’ın ondan istediği şekilde yaşamasını sağlamaktır.⁷ Bununla birlikte kâmil insan hakikate erdikten sonra Hakk ile beraber halka hizmet etmeyi kendine vazife edinir. Bireyleşme sürecinin nihayetinde de kişi, birey olmanın ötesine geçer. O artık toplumun bir üyesidir. Bilinç ve bilinçaltının uyumuyla ulaştığı bütünlük onu bütün dünyayla irtibatlı hale getirir.⁸

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bireyleşme süreci ile tasavvuf arasındaki benzerlikler inkâr edilemez bir derecededir. Tabii ki farklılıklar vardır. Bunların en önemlisi de sistematik ve yönetsel farklılıklardır.

⁵ Jolande Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, çev. Mehmet Arap, (İstanbul: İlhan Yayınevi, 2002), 188.

⁶ Birgitte Dorst, “Üstad, Mürid ve Sūfi Grubu: Günümüzde Sūfi ilişkileri”, çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Marvin Spiegelman vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 22.

⁷ Irina Tweedie, “Manevî Sūfi Eğitimi Sonsuzluğa Açılan Bireyleşme Sürecidir”, çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Marvin Spiegelman vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 97.

⁸ Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 145.

Sonuçta tasavvuf, İslam dininin yüzlerce yıldır uygulana gelen, bireyin manevi mertebeler edinmesini sağlayan içsel boyutunu; bireyleşme süreci ise Jung tarafından yakın zamanda ortaya konulan analitik psikolojinin, bireyin ruhsal gelişimini hedefleyen, bilinç ve bilinçaltı süreçlerin bir araya gelmesiyle elde edilen psişik bütünlüğünü ifade eder.

1- Arketipler ve A'yân-ı Sâbite

Kendilerini kolektif bilinçaltının durumuna göre şekillendiren otantik imgeleri Jung “arketip” olarak isimlendirmiştir.⁹ Arketipler ruhsal süreçlerdir ve doğuştan insanda var olup insanı şekillendiren temel unsurlardır. Arketipler kolektif bilinçaltına ait içerikler oldukları için bilinçten çok önce varlıklarını sürdürmekte idiler. Bu bağlamda bilinçli zihnin eseri değildirlir.¹⁰ Birey dünyaya geldiğinde bu içeriklere sahip olarak dünyaya gelir. Arketipler bireyleşme sürecini başlatan ve sonuca erdiren en önemli unsurlar olmakla birlikte bizim gerçeklik sandığımız bu dünyanın bağlı olduğu hakikate, gerçekliğin kendisine ulaşmamızı sağlayan temel olgulardır. Arketipler kendilerini bilince kabul ettirmeye çalışarak bireyin gelişimini hedefler ve son noktada arketiplerin bilince çıkarılması bireyleşme sürecinin gerçekleşmesi için en temel konudur. Yani arketipler, bilinçli zihin tarafından ne kadar kabul edilir ve yaşantıya dönüştürülürse bireyleşme o kadar gerçekleşmiş olur. Kişi arketiplerin gerçekliğini bilincinde yaşadığı sürece gerçekliği idrak eder.

A'yân-ı sâbite ise Kâşânîye göre “ilim mertebesi denilen ikinci mertebede sabit olan ve Hakk tarafından bilinen hakikat” olarak tanımlar ve a'yân-ı sabitenin, bulunduğu mertebeye itibariyle sabit ve sürekli olarak orada kaldığını, maddi âlemde var olan şeylerin hakikatini ifade ettiğini belirtir.¹¹ İbn-i Arâbi de a'yân-ı sâbiteyi; “Allah ilminde sabit olan ezeli hakikatlerin varlık âlemine çıkmadan önce bunlar hakkında ilmi”¹² şeklinde tanımlamıştır. A'yân-ı sâbite, doğa ötesi âlem ile müşahede edilen âlem

⁹ Gerhard Wehr, *Carl Gustav Jung*, çev. Ayşe Serra Dilek, (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 47.

¹⁰ Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 86.

¹¹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 406.

¹² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ankara Yayınları, 2005), 69.

arasında bir konuma ve çokluktan oluşan bir bütünlüğe sahiptir.¹³ Yani iki âlem arasında dinamik bir yapıya sahip kusursuz bir dengenin oluşmasını sağlayan temel faktördür. Görünüşe bakılırsa a'yân-ı sâbite, öncelikle bu dengeyi sağlamaya yönelik işlev görmektedir. Bir diğer işlevi de tasavvufî bakış açısıyla; nefis terbiyesi sürecinde yol alan müridin artık bir noktadan sonra duyularıyla değil kalbiyle idrak etmeye başlaması ve her şeyin insanın kalbinden geçerek, kalp aracılığıyla öncesiz ve sonsuz hakiki kaynağına gitmesidir. Bu süreç a'yân-ı sâbitenin çekim gücü sayesinde gerçekleşir.¹⁴

Görüldüğü üzere Jung'un ortaya koyduğu arketipler ile kadim nefis a'yân-ı sâbite arasında kişinin bütünlüğünü sağlama ya da kemâle erme sürecinde ortaya koydukları işlevlerin benzer olduğunu söyleyebiliriz. Fakat aralarındaki en önemli fark; Jung'un arketiplerini zihinsel süreçlerle idrak etmek ve bireyleşme sürecine anlam çerçevesinde gitmek önemli iken, tasavvufta kalbin kontrolünde ve idrakinde kemâl sürecinin gerçekleşmesi önemlidir.

2- Mürşide Bağlılık ve Danışman Gözetimi

Bireyleşme süreci aynı zamanda bir "eğitim ve tinsel rehberlik" sürecidir¹⁵ ve bu yolculuğu iki kişi birlikte yapmalıdır. Bireyin tek başına bu yolda gitmeye çalışması çok tehlikelidir ve bireyleşme sürecini tamamlaması mümkün değildir.¹⁶ Bu bağlam beraberinde bir rehberi zorunlu kılmaktadır. Aynı şey tasavvuf içinde geçerlidir ve bir müridin her zaman kendisine yol gösterecek kemal sürecini tamamlamış, edindiği tecrübeleri aktaracak, gelişimine katkı sağlayacak bir mürşide ihtiyacı vardır. Bu noktada mürşid ile danışmanın birbirine benzerliği dikkat çekicidir.¹⁷

Her iki sistemi göz önünde bulundurarak; herkesin bu yolların zahmetine katlanamayacağı, zaten herkes için tercih edilebilir ve bu yolların herkese tavsiye edilebilir bir nitelikte olmadığı ortadadır. Çünkü bireyleşme sürecindeki kişinin, maruz kalacağı bilinçaltı içeriklerle baş edebilmesi ve

¹³ Ebü'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 59.

¹⁴ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, çev. Semih Ceyhan, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017), 152.

¹⁵ Jacobi, C. G. *Jung Psikolojisi*, 88.

¹⁶ Jacobi, C. G. *Jung Psikolojisi*, 146.

¹⁷ Dorst, "Üstad, Mürid ve Sûfi Grubu: Günümüzde Sûfi ilişkileri", 26.

bilincinin zarar görmeden bunları bilince işleyebilmesi için onu kontrol altında tutacak, ona yol gösterecek bir danışmana ya da analiste ihtiyacı vardır. Aynı şekilde, nefis mücâhedesine girmiş sûfinin tek başına, bir yol gösterici olmadan bu mücadeleyi sürdürmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü Tasavvuf tatbiki bir ilim olması itibarıyla nazari ilimlerden farklıdır ve bu, aynı zamanda manevî bir yolculuktur.¹⁸ Sülûke yönelen birey hangi tarikatı seçerse seçsin bir mürşide bağlanması, ona teslim olması müridin bu yolculukta ilerleyebilmesi için elzemedir.¹⁹ Gazali: “İnsanın nefsi, tedavi için müşfik bir tabibe muhtaç olan bir hasta gibidir”²⁰ der. Bu suretle önce kişi bu yolları tercih etmek için kendini hazır hissetmeli ve bir rehber ile yola çıkmaya ve yolda kalmaya karar vermelidir.²¹

Peki, her rehber, gerçekten de rehber midir? Bu konu hem tasavvuf açısından hem bireyleşme süreci açısından çok önemlidir. Mürid nefis terbiyesi süreçlerini tamamlar ve mürşidi tarafından kendisine icazet verilirse artık bir yol gösterici olur.²² Bireyleşme sürecinde de kendi gölgesiyle karşılaşmamış, anima-animusunu bilince çıkarmamış ve kendiliğini gerçekleştirememiş, bu süreçleri yaşayarak tecrübe etmemiş bir kişi bu süreçlerden geçecek bireye yardımcı olamaz. O yüzden danışmanın önce kendisinin bireyleşme sürecini yaşamış olması şarttır.²³

Tasavvufun şeyhe bağlılığı zorunlu görmesi ile Jung’un danışman eşliğinde bireyleşme sürecinden geçilebileceği üzerinde durmasının, iki sistemin de eşsiz yapılarında ve kendi öznel sınırları içerisinde anlaşılmaya açık olan süreçlerinin ancak yapıyı bilen, sınırlara hâkim, yönlendirici, eğitici ve geliştirici bir danışman-şeyh eşliğinde olması gerektiğini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

¹⁸ Osman Ayyıldız, *Şeyh-Mürîd İlişkilerindeki Psikolojik Süreçlerin Analizi*, (Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 21.

¹⁹ Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, (İstanbul: Kitabevi, 2000), 249.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed el- Gazali, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 2, 603.

²¹ Wehr, *Carl Gustav Jung*, 49.

²² Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Mes’eleleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1997), 93.

²³ Frieda Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, çev. Aslan Yalçınler, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 121.

Bireleşme sürecinde kişi beraber ilerleyebileceğini düşündüğü danışmanını kendi seçer ve aralarında oluşturdukları güven ilişkisiyle birlikte süreci beraber yaşarlar. Tasavvufta ise durum biraz daha farklıdır. Mürid mürşidini seçebilir lakin asıl olan mürşidden gelen çekim gücüdür. Tasavvuf yoluna kendini adayan mürid, mürşidin enerjik akımına kendini kaptırır. Bu durum mürid ile mürşid arasında kopması mümkün olmayan bir bağ oluşturur ve müridin gelişim sürecini hızlandırır.²⁴ Bireleşme sürecine giren kişi, seçtiği analistin gözetiminde onun tecrübesi, yönlendirmesi, süreçleri değerlendirmesi, rüyaları yorumlaması gibi analisti tarafından kendisine verilen bilgiler ve kendisinin analistine yaptığı dönütlerle analisti ile birlikte süreci etkileşim halinde yürütürler. Fakat tasavvuftaki müridi çeken ve süreci manevi boyuta taşıyarak daha hızlı mesafe kat etmeyi sağlayan mürşid kaynaklı enerjik güç, analist ve analiz gören kişi arasında mevcut değildir. Mürşidden müride geçen aktarma kalpten kalbedir, analist ile analiz gören kişi arasındaki aktarım ise zihinseldir.

Nihayetinde kişi, bireleşme sürecinde kendi bütünlüğünü elde etmek için de çaba gösterebilir, tasavvuf yolunda Allah'a ulaşmaya da çalışabilir. "Elsiz ayaksız, vasıtasız olarak kendi içine doğru yapacağı bu yolculuk ıstırap ve meşakkatlerle doludur. Ve aşılın her acı insanı, ruhî yolculuğunda bir adım ileri götürür. Ancak bu yolculukta ister şeyh ister analist olsun "mürşid" sıfatıyla bir yol gösterici olması her iki sistemin sağlıklı bir işleme için şart koşulmuştur."²⁵

3- Ego Şişmesi

Ego şişmesi bireleşme sürecindeki insan ile kemâl yolundaki sūfinin dikkat etmesi gereken en önemli noktalardan biridir. Bireleşme sürecinde arketiplerin bilince çıkmaya başlaması bilinç tarafından arketiplere aşırı önem verilmesine, bu da bireyin kişilik bütünlüğünü engelleyen en önemli faktörlerden biri olan kibirli bir birey oluşumuna sebep olabilir. Kibrin her türlü seviyesi zararlıdır lakin kibir arttıkça bireleşme süreci artık içinden çıkılmaz bir hale dönüşür.²⁶ Tasavvuf içinde durum farklı sayılmaz, sūfinin kendini seçilmiş biri gibi hissetmesi, diğer

²⁴ Dorst, "Üstad, Mürid ve Sûfi Grubu: Günümüzde Sûfi ilişkileri", 24.

²⁵ İbrahim Gürses, "Jung'cu Arketip Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (Ocak 2007), 89.

²⁶ Hoeller, *Bilinmeyen Jung*, 168.

insanlardan üstün olduğu kanısına varması, mesih, mehdi ve peygamber gibi değerli şahsiyetleri kendi şahsında düşünmesi kemâle giden yolu tam tersine çevirerek imanî kayba dahi götürebilir. Bu yüzden her iki sistem içinde gerçek olan bir şey varsa o da bu yolların herkese göre olmadığıdır. Bu noktada bir yol gösterici, uyarıcı gerekliliği belirmektedir. Bu nedenle, her iki sistemde de bu sürecin, iki kişinin birlikte yapması gereken bir yolculuk olması gerektiği üzerinde şiddetle durulmuştur.

4- Tövbe ve Günahları İtiraf

Tasavvufta tövbe ilk basamaktır, günahlardan pişmanlık duymak ve bir daha günaha dönmemeye söz vermek temel prensiptir.²⁷ Kemâle giden süreç tövbe ile başlar ve tövbede gösterilen sebata göre mürid gelişimini sürdürür. Bireyleşme sürecinde de Jung günahları itiraf etmeye çok önem vermiştir. Çünkü ruhun çözümlenmesini sağlayan tedavi yöntemlerinin temelini günahları itiraf oluşturmaktadır.²⁸

Müridin tövbe ile Allah'tan bağışlanma dilemesi ve Allah'a itiraf ettiği günahlarının, burada Allah'ın her şeyi bilmesi durumundan ziyade, müridin kendisiyle yüzleşerek pişmanlık içinde Allah'ın huzuruna gelmesi temel noktadır, bağışlanma ümidi kemâl sürecinde müridin ilerlemesine yardımcı olur. Bireyleşme ve tasavvuf açısından bireyin psikolojik durumunu açıklayıcı olarak Jung'un üzerinde durduğu şey, günah eylemlerinin dile getirilmesinin zorluğudur. Günah, ruhun üzerinde büyük bir yük oluşturur. Bunların gizli kalması kişinin gelişimindeki en büyük engeldir. O yüzden tövbe ve günahların itirafı ilk ama en zor basamaktır.²⁹

Kişiyi günah işlemeye sevk eden nefs-i emmâre, bir nevi işlenen günahlarla beslenmektedir. Günahlardan tövbe etmek ve bir daha yapmamak üzere sebat göstermek nefs-i emmâre ile mücadelenin temel noktasıdır ve hiç kolay bir süreç değildir. Aynı şey bireyleşme sürecinde gölge ile mücadelede söz konusudur. Kişinin pişmanlıklarının, kusurlarının ve kendinden dahi gizlediği karanlık yönlerinin biriktiği gölge ile mücadelenin temel noktası itiraflarda yatmaktadır ki ilk itiraf kişinin

²⁷ Hasan Kamil Yılmaz, *Anabatlaryla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002), 159.

²⁸ Carl Gustav Jung, *Psikoterapi Pratiği*, çev. Sami Türk, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 68.

²⁹ Jung, *Psikoterapi Pratiği*, 68.

kendisine yönelik itirafıdır.³⁰ Burada dikkat çeken bir husus var ki o da nefsi emmâre ile gölgenin birbirine benzerliğidir. İşlevlerindeki farklılıklarına rağmen, bireyin gelişimi önündeki en büyük engellerin bu iki olgu olduğunu ve başlangıç aşamasında ilk mücadelenin bunlarla yapılması gerektiğini söyleyebiliriz.

Özellikle “gölgenin kendini gerçekleştirme” sürecinde en can alıcı kısım, bireyleşme yolundaki kişinin kendi gölgesiyle yüzleşmeye başladığı zaman ortaya çıkar. Karanlık yönümüzü ifade eden ve kendisini inkâr ettiğimiz gölgenin gerçek yapısının keşfedilmesi veya açığa çıkarılması oldukça zordur. Bu noktada gölgeyi kabul etmeye yönelik yapılabilecek en temel şey itirafıdır, günah çıkarmadır. Bu itirafın yüzeysel değil anlamsal boyutuyla yapılması önemlidir. Tabiri caizse, kuru kuruya değil gerçek amaç için yapılmalıdır. O zaman kişi bunun kendi üzerinde etkisini görmeye başlayacaktır.³¹ Aynı şeyi tövbe için de söyleyebiliriz. İçi boş, gönülden yapılmamış bir tövbe ne psikolojik olarak huzur verebilir ne de nefis mücadelesinde yardımcı olabilir. Tövbenin de günahları itiraf etmenin de samimi bir şekilde yapılması mücadelenin başarısını belirler.

5- Sabır ve Bireyleşme Sürecinde Sıkıntılar

Tasavvufta sabır, “elem, sıkıntı ve belalara sızlanmayı terk etme”³² anlamına gelir ve müridin kemal sürecinde benimsemesi gereken en önemli meziyettir. Zira mürid, çıktığı yolda öncelikle nefsanî isteklerine, kendisini olumsuz etkileyecek içsel güdülerine direnç göstermeli, ikinci olarak da dışsal faktörler dediğimiz hayatın akışı içerisinde isabet edebilecek sıkıntı ve musibetlere tahammül edebilmelidir.³³ Mevlâna tasavvuf yolundaki mürid için dertleri rehber olarak değerlendirir. Ve kişi bilmelidir ki, dünyada hiçbir iş dertsiz, zahmetsiz meydana gelmez, önemli olan bunları doğru birer araç olarak kullanmaktır.³⁴

Bireyleşme süreci öncelikle hasta bireyleri göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü bireyin içinde bulunduğu sıkıntılı durumlar

³⁰ Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, 118.

³¹ Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, 119.

³² Yılmaz, *Anabatlaryla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 170.

³³ Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 221.

³⁴ Osman Nuri Küçük, *Fihî Má Fih Ekseninde Mevlâna'nın Tasavvufî Görüşleri*, (Konya: Rumi Yayınları, 2006), 138.

bireyi teşvik edici araçlar olarak değerlendirilir. Jung'un ifadesiyle; "hasta insanlar, bilinçaltılarını araştırmak için sağlıklı insanlara göre daha güçlü bir doğal güdüye sahiptirler ve bu yüzden diğerlerinin yaşayamayacağı bir avantaja sahip olurlar."³⁵ Jung, bu sayede bireyin sıkıntısına anlam vermesini sağlayarak bireyleşme sürecini harekete geçirmeyi hedeflemektedir. Başka bir ifadeyle sıkıntı; "yaşamın evrensel anlamına ilişkin spiritüel bir olgu" olarak değerlendirilmektedir.³⁶

Jung, yaşadığımız müddetçe kederlerin ve sevinçlerin bir arada olacağını bunların olduğu gibi kabul edilmesinin hayatın gerçekliğini kavramamızı sağlayacağını belirtir. Burada amaç hiçbir zaman bireyi mutlu etmek değil, gerçeklikleri ile birlikte bireyin her şeyi olduğu gibi kabul etmesini sağlayarak dayanma gücünü ve sabrını artırmaktır.³⁷ Buna karşın mürid, her şeyi Rabbi'nden bilerek hareket eder. Sevinci de kederi de Rabbi'nden bilerek yaşar. Sıkıntının geldiği yerden yardım da gelir. O yüzden Allah'a teslimiyet; sıkıntıları rahmet olarak görmeyi, kemal sürecindeki müride sabretmeyi öğretmekte ve müridin kendini geliştirmesine katkı sağlamaktadır. Psikolojik düzlemde iki bakış açısının da temelde birbirine çok yakın olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, bireyleşme sürecinin her şeyi bir bütün olarak kabul etmesi ile tasavvufun her şeyi Allah'tan bilerek ona göre yaşantıyı düzenlemesi arasında sistemsel farklar olsa da temel noktada bireyin aşkını amaç edinmektedirler.

Rüya Yorumları

Bireyleşme sürecinin ortaya çıkmasını ve ilerlemesini sağlayan en temel öğe rüyalardır.³⁸ Rüyalar "kendini elinden geldiğince iyi ifade etmeye çalışan ve hiç aldatmayan doğanın bir parçası"³⁹ ve sadece günlük yaşantıları ortaya koyan bir araç değil aynı zamanda insanın gelişimini hedefleyen bir amaç doğrultusunda ortaya çıkan olgulardır.⁴⁰ Tasavvufta

³⁵ Carl Gustav Jung, *Kişiliğin Gelişimi*, çev. Duygu Olgaç, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 205), 123.

³⁶ Hoeller, *Bilinmeyen Jung*, 58.

³⁷ Wehr, *Carl Gustav Jung*, 111.

³⁸ Cihad Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, (İzmir, Birleşik Matbaacılık, 2005), 92.

³⁹ Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, 8.

⁴⁰ Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, 141.

da müridin gelişimine yönelik mesajlar rüyalarda ortaya çıkar ve rüyalar dolaylı eğitim aracı olarak değerlendirilir.⁴¹

Jung, rüyaların kişisel ve kolektif bilinçaltından kaynaklı olarak iki şekilde ortaya çıkabileceğini belirterek kategorizasyonda bulunur. Buna benzer şekilde tasavvufta da rüyalar kategorize edilmiştir. Şeytani rüyalar, nefsanî rüyalar, sâlih rüyalar ve Allah'ın uyku halinde iken kişinin kalbine ilham etmesi şeklinde gerçekleşen rüyalar.⁴² Bireyleşme sürecinde Jung'un önem verdiği rüyalar kolektif bilinçaltından gelen rüyalardır. Çünkü bireyleşme sürecinde yol gösterici olan rüyalar bunlardır. O yüzden kişinin gelişimi için rüyaların anlaşılması zorunludur. Bu noktada, sâlih rüyalar ile ilham olarak ortaya çıkan rüyalar kolektif bilinçaltından çıkan rüyalar gibi yol gösterici, müridin gelişimini hedef alıcı olarak değerlendirilebilir.

Tasavvuf ehli, rüyalarını manevi gelişimlerine katkı sağlayan içeriklere sahip olarak değerlendirmiş, onların yorumlanıp anlaşılmasına önem göstermiş ve tasavvuf risalelerinde her zaman rüyalarla ilgili kısımlar yer almıştır. Mîlâdî 12. yy. mutasavvıflarından Necmeddin-i Kübrâ rüyalar ve onların anlaşılmasının önemi üzerinde durmuş, kemal sürecindeki müridin uyması gereken kurallardan birinin de “rüyalarının ve vizyonlarının anlamını bir şeyhin mütemadiyen açıklayan yöntemi” olduğunu belirtmiştir.⁴³ Genel olarak diyebiliriz ki mutasavvıflar nezdinde rüya, manevî gelişim yolunda giden mürid için bir bilgi yoludur.⁴⁴ Mesela; rüyada görülen renkler müridin bulunduğu nefis mertebesini veya nefis mertebesindeki değişikliği ifade edebilir. Mürid, rüyasında sarı renkli bir kıyafet giydiğini görürse bu, müridin nefis-i râziye mertebesinde olduğuna delalet eder. Mürşid, buna göre müridin virdini değiştirir ve diğer manevî pratiklerle ilgili yapılması gereken değişiklikleri yapar.⁴⁵

Hem bireyleşme sürecindeki birey için hem kemal sürecindeki mürşid için rüyalar ve içeriklerinin tartışılmaz derecede önemli olduğunu

⁴¹ Dorst, “Üstad, Mürid ve Sûfi Grubu: Günümüzde Sûfi ilişkileri”, 25.

⁴² Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul, Dergah Yayınları: 1978), 506.

⁴³ Llewellyn Vaughn-Lee, “Bir Sûfi Geleneğinde Rüya Çalışması”, çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Marvin Spiegelman vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 131.

⁴⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 312.

⁴⁵ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Rub: Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 73.

söyleyebiliriz. Fakat bireyleşme sürecinde durum biraz daha farklıdır. Çünkü bireyleşme sürecinin başlamasından itibaren bütün aşamalar, rüyalarından elde edilen içeriklerin yorumlanmasıyla ilerletilmektedir. Yani rüyalar olmadan bireyleşme sürecinin anlaşılması mümkün değildir. Tasavvufta ise rüyalar dolaylı bilgi kaynaklarıdır. Rüyalar olmasa da kemal sürecindeki mücadele müridin günlük yaşantısında müridi tarafından kendine verilen Kur'an ve Sünnet doğrultusundaki ödevlerle devam edecektir.

Rüyaların yorumunun rüyaların dilinden anlayan, bireyleşme sürecini yaşamış danışman tarafından yapılması önemli bir konudur. Çünkü rüyaların anlaşılması, bireyleşme sürecinde bilinçaltı tarafından gönderilen mesajların doğru okunup yorumlanmaları ve bilince entegre edilmeleri açısından önemlidir. Sonuçta anlaşılabilir bir rüya, yaşantıya dönüştürülmektedir.⁴⁶ Aynı şekilde, müridin rüyalarını da müridin açıklaması önemlidir. Mürid, rüyalarını müridine anlattığında onu dinlemeli, rüyaların yorumu mahiyetinde kendisine verdiği öğütleri yaşantısına geçirmelidir. Şayet mürid rüyayı açıklamaz ve sessiz kalırsa mürid, yorumlanmamasının kendisi için hayırlı olacağını düşünerek hareket etmelidir.

Unutulmamalıdır ki insan doğumundan ölümüne kadar hatırlasın hatırlamasın uyku halinde her zaman rüya görmektedir. Bu rüyaların anlık birer oluşum olduğu düşünülerek yok sayılması doğru değildir. Nihayetinde rüyalar yorumlanmasalar ve anlaşılmasalar dahi ruhun önem verilmesi gereken orijinal ürünleri olarak insanlığın bir parçası olmaya devam edeceklerdir.⁴⁷

6- Halvet Der Encümen - Bireyleşme ve Bireycilik

Bireyleşme sürecinde ve kemal sürecinde dikkat edilmesi gereken bir husus var ki o da ulaşılmak istenen hedef ne kadar büyük, yollar ne kadar meşakkatli olursa olsun bu yolları tercih eden bireyin kendini hayattan soyutlama gibi bir lüksünün olmadığıdır. Jung'a göre bireyler, dünyevî sorumluluklarını ihmal etmeden yapmaya devam ettikleri takdirde

⁴⁶ Jung, *Psikoterapi Pratiği*, 137.

⁴⁷ Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, 29.

bu yolda başarılı olabileceklerdir.⁴⁸ Tasavvuf yolunda ilerleyen mürid de aynı şekilde dünyevî sorumluluklarıyla birlikte bu yolda ilerlemek zorundadır. Hatta tasavvufun büyükleri “halvet der encümen”⁴⁹ yani “halk içinde Hak Teâlâ ile beraber olma” bilinciyle hem topluma faydalı olmak için gayret göstermişler hem de Allah’a yakın olmaya çalışmışlardır.⁵⁰

Hayattan hiçbir şekilde soyutlanmayı içermeyen tasavvufun düsturu halvet der encümen ve bireyleşme kavramlarını ben-merkezci bir tutumu hatırlatan bireycilik-bireyselcilik ile karıştırmamak gerekir.⁵¹ Bireyleşme, bütünlüğe vurgu yapan; kişinin önce kendisi sonra toplum ile ve hatta bütün canlılarla bütünlüğünü ifade eden bir kavramdır. Benzer şekilde halvet der encümen kavramı da kemâl sürecindeki sûfinin içinde yaşadığı toplumdaki kendini tecrit etmeden insanlara hizmet ederek kalbini ve zihnini sadece Allah ile meşgul etmesini ön planda tutar. Bireyselcilik ise içerisinde bencillik barındıran, kişinin kendinden başkasını düşünmediği bir duruma karşılık gelir ve bu kavramlarla tamamen zıttır.⁵²

Bireycilik kolektif bir kaygı gütmekten kişiselliğe önem verir. Halvet der encümen ve bireyleşme kavramları, kişiliğin gelişimini incelemekle birlikte sahip olunan kolektif bütünlüğe yönelik bir çabayı ifade ederler. Kişinin gerçek kişiliğini keşfetme ve yücelme bu kavramların temel düsturudur ve ne sûfi ne de bireyleşme sürecindeki birey bencillik yaparak ilerleyebilir. Dolayısıyla bencillikten uzak durmak şarttır. Çünkü her iki sistem de ne doğası gereği içinde bencillik barındırır ne de sonuçları itibarıyla bireyciliği ortaya koyacak şeyler kazandırır. Kaldı ki içinde bencillik barındıran bir bireyleşme bütünlüğe,⁵³ kemâl süreci de tasavvufun ruhuna aykırıdır.

7- Kendilik ve Kemâl

İnsan-ı kâmil, kemal sürecinde son mertebeye ulaşmış, bütün basamakları birer birer tamamlamış müridin son noktada elde ettiği sıfattır.

⁴⁸ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 251.

⁴⁹ Ahmet Cahid Haksever, *15. Yüzyıl Bir Türk Sufisi: Yakub-ı Çerbi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 46.

⁵⁰ Necdet Tosun, “Halk İçinde Hak ile Beraberlik Yolu Nakşibendilik”, *Altınoluk Dergisi* 370 (Aralık 2016), 26.

⁵¹ Jacobi, C. G. *Jung Psikolojisi*, 145.

⁵² Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, 90.

⁵³ Jung, *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*, 198.

Artık kendisi Hakk'ın aynasıdır. Birçok meşakkate katlanmış ve Allah'a olan sevgisi ve yakınlığı sayesinde bu makama ulaşmıştır.⁵⁴ Aynı şekilde, bireyleşme sürecine giren birey, bilinçaltının karanlık içeriklerinin hepsiyle yüzleşmiş, hepsini bilincine çıkararak bir nevi her şeyi aydınlatmış ve en son noktada kendiliğini keşfetmiştir. Yani birey, insanı kâmil gibi gerçek varlığını bilincinde yaşamaya başlamıştır.⁵⁵

Bireyleşme sürecinde kendiliğin keşfi, bir nevi bireyin içindeki Tanrıyı keşfetmesidir. Arketipal düzlemde değerlendirildiğinde Tanrı arketipi ile kendilik arketipinin birbirinden ayrıştırılması mümkün görünmemektedir. Çünkü ikisi de tanımlanamaz ve aşkındır.⁵⁶ İnsan-ı kâmil nasıl Allah'a ulaşmış, Allah'la bir olmuş ise kendiliğini keşfetmiş birey de aynı şekilde içindeki Tanrıya ulaşmıştır. Her ikisi de birliğe ve teklığe ulaşmıştır.

İbn-i Arabî'nin öğretisinde, insanın dış görüntüsü doğal olarak esastır. Görünmeyen iç görüntüsü ise ilahidir, Jung'un bakış açısıyla gizemlidir. Yani insanın dış şekli dışsal gerçekliklere uygun, iç şekli ise ilahî şekle uygun yaratılmıştır.⁵⁷ Nefsi ile mücadele eden müridin ulaştığı son nokta ile egonun içsel gerçekliğe kapattığı kapıları kendiliğin, kendi doğumunu sağlamaya zorlaması gibi egoya kapılarını açtırarak, varlığıyla ve yokluğuyla uyumlu bir bireyin ulaştığı nokta; kalbi ve zihni uyum içinde olan Tanrısal bir birliktir. Yani her iki durum da dışsal şekillerinden ve dışsal gerçekliklerden yola çıkarak içsel gerçekliklerini keşfetme yolunda sebat göstermiş bireylerin, ilahi yönlerini keşfetmelerine yönelik birer sistemdir.

Netice itibariyle kemale ermiş bir mürid ve bireyleşme sürecini tamamlayıp kendiliğini keşfetmiş bir birey, artık varlık bilincine ermiş ve kendi gerçekliğini idrâk etmiştir. Sistemler arasındaki benzerliklerle birlikte farklılıklar da mevcuttur. Fakat amaçlardaki birlik bu sistemleri birbirine

⁵⁴ Hayrani Altuntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 48.

⁵⁵ Bilal Sambur, *Bireyselleşme Yolu*, (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 177.

⁵⁶ Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, 125.

⁵⁷ Gary Bruno Schmid, *İkililik*, çev. Osman Emed. (Ankara: Agarta Yayınları, 2008), 207.

yaklaştırmaktadır. Sonuçta “kendini bilen Rabbi’ni bilir. ‘Kendiliğini’ bilmek, Tanrı’sını bilmektir; Rabbi’ni bilmek kendini bilmektir.”⁵⁸

Sonuç

Bir dine bağlı olsun ya da olmasın insanın içinde fitrî olarak var olan yücelme isteğinin giderilmesi ve aşkınlığa ulaşması insanlık için elzem bir konudur. Yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olması itibarıyla tasavvuf, Müslüman bireylerin kemâlâtı noktasında önemli bir birikime sahiptir. İslam’ın derunî boyutunu kendine konu edinen tasavvuf dinî yaşantının en üst seviyeye çıkmasını hedeflemektedir. Bu noktada ibadet ve zikirler nefis terbiyesini mümkün kılan unsurlardır.

Analitik psikolojinin kurucusu Jung, hastaları üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde özellikle orta yaşlardan itibaren çeşitli rahatsızlıklar yaşayan bireylerin varoluşsal sıkıntılar içinde olduklarını keşfetmiştir. Aynı krizi kendi de yaşayan Jung, çözümü bizzat tecrübe ederek öğrenmiş, böylece bireyleşme adını verdiği sistemi ortaya koymuştur. Ruhsal bütünlüğü sağlamanın asıl amaç olduğu bireyleşme, kendi konsepti içerisinde mistisizmden ve tasavvuftan farklı yönleri olsa da temel noktada onlarla birleşmektedir ki o da bireyin kendi aşkınlığını keşfetmesidir. Jung, bütün dinlere eşit mesafede kalmayı tercih etmekle birlikte danışanlarından dini bağlılığı olanları dinlerinin gereklerini yerine getirmeye teşvik etmiştir. Aslında bireyleşme sürecini dini bağlılığı olmayan bireylere yönelik psikolojik bir sistem olarak geliştirdiğini ifade etmektedir.

Hem psikolojik hem bilimsel hem de mistik bir yapıya sahip olan bireyleşme, 20. yy.da ortaya çıkması ve tasavvuf ile benzer niteliklere sahip olması açısından önemlidir. Çünkü bu benzerlikler arketipik olguların varlığını ortaya koymaktadır. Çünkü insanın ilahî olana ulaşma isteği inkâr edilemez bir şekilde hangi kültürde hangi zamanda olursa olsun kendini ortaya koymakta ve bu arzunun karşılanması için bireyi arayışa sürüklemektedir.

Dünya her geçen gün daha seküler, daha materyalist ve maneviyattan daha da yoksun bir hale dönüşürken insanların anlam ve amaç yoksunluğu da hızla artmaktadır. Değişen şartlarda bireylerin,

⁵⁸ J. Marvin Spiegelman, “İbn Arabî ve C. G. Jung’da Aktif imgelem”, çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Marvin Spiegelman vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 111.

manevi ihtiyaçlarını nasıl giderebileceği ve maneviyattan yoksun ya da içi boşaltılmış bir dini yapının nasıl bir çıkış yolu sunacağı bilinmemektedir. Bu bağlamda Jung, içi boşaltılmış bir dinin faydadan çok zarar vereceğini düşünmektedir. Bununla birlikte özellikle Batı'nın eksik bıraktığı ruhani boyutu bireyleşme yöntemi ile tamamlamaya çalışmıştır.

İki sistem arasındaki en temel fark, birinin dini değerinin psikolojik temelli bir sistem olmasıdır. Tasavvuf eğitimi, dinin kuralları ve müridin müride verdiği ödevler çerçevesinde sürdürülürken Jung'un geliştirdiği yöntemde genel ahlakî ölçüler dikkate alınmaktadır. Ayrıca, tasavvufî eğitimin dini kurallarla çevrili olması bireyin otokontrolünü sağlamada etkili olurken bireyleşmede danışmanın bireyin rüyalarını yorumlayıp ona göre yönlendirmesinin dışında kontrol mekanizması zayıf kalmaktadır. Tabii ki Jung, dinî-manevî bir yaşantıya yönelmenin bireyin gelişiminde daha etkili olacağını düşünmektedir. Lakin süreçte Jung bakış açısına göre din, yönlendirici bir faktör olmaktan ziyade yardımcı bir unsurdur.

Tasavvuf nefis mücâhedesi yoluyla nefsi bütün kötülüklerden arındırıp Allah'a ulaşmayı amaçlayan bir sistemdir. Jung, kendiliğin gerçekleşmesini insanın özüne ulaşması, Tanrı'daki özün keşfi olarak değerlendirmektedir. Fakat bu durum tasavvuftaki kemâl ile ne kadar kıyaslanabilir?

Tasavvufta nefis mertebeleri üzerinden değerlendirirsek, nefis-i mülhmeden itibaren mürid bir nevi Allah'ı keşfetmeye başlar ve son nokta olan nefis-i kâmilede müridin bu arzusu gerçekleşir. Fakat bireyleşme süreci açısından bakacak olursak, gölgenin kabulü ve anima ve animusun bilince çıkarılması hemen hemen nefis-i emmâre ve nefis-i levvâmeyi ifade etmektedir. Son noktada kendiliğin keşfi de nefis-i mülhimeye denk gelebilir. Tasavvuf, bireyin aşkınlığını hedef alan Jung psikolojisini benimseyebilir lakin onun nihai noktasından çok ilerisine ulaşmayı hedefler. Tasavvufta gaye Allah'a ulaşmaktır ve insanı Allah'a ulaşmaktan alıkoyan her şey ile mücadele şarttır. Nefsin kötülüklerinden uzak durarak başlayan bu süreç, nefsin kemâle ermesiyle son bulur. Yani amaç, nefis-i kâmileye ulaşmak ve insan-ı kâmil olmaktır.

Bireyleşmenin yaşattığı Tanrı tecrübesi, modern insanın, özellikle Batılı insanın, Tanrı'ya gerçek inancı için mümkün olan tek ve otantik yol olabilir. Bireyleşme süreci bu noktada bir hazırlık olarak değerlendirilebilir.

Denilebilir ki bireyleşme süreci boyunca insan, Tanrı'nın huzuruna çıkmaya hazırlanır.

Belirttiğimiz gibi tasavvufî eğitim bireyi ulaştırmayı hedeflediği Nefs-i Kâmile ile Jung'un bireyleşme sürecinin çok daha ileri bir seviyesidir. Bu durumu Jung, tecrübe ettiği nokta itibarıyla kendiliğın bütünüünün hiçbir zaman bilinemeyeceğini söyleyerek ifade eder. Lakin Jung'un son dediğı noktada tasavvufî eğitim meyvelerini yeni yeni toplamaya başlamaktadır.

Neticede her iki sistem de teorik olarak belli noktalara kadar açıklanabilir. Tasavvuf bir hâl ilmidir ve tecrübe edilmeden anlaşılabilir. Bireyleşme her ne kadar psikolojik bir sistem olsa da onun da anlaşılabilmesi için tecrübe edilmesi gerekmektedir ve bu mânevî gelişim yollarında ilerleyen bireylerin tecrübeleri tamamen kendilerine özgün ve sübjektiftir. Bu yüzden kelimelerle ifade edilmesi mümkün değildir. Her ne kadar tasavvuf, kalbî bireyleşme ya da zihnî bir tecrübe olsa da bu yolların gerçek manada sonu yoktur. Çünkü insan her daim olmaya devam eder ve kendini bu süreçlerden birine adayın insan, manevî gelişimini tamamlamış olsa bile onu korumak için her daim bir çaba içerisinde olmak zorundadır, ta ki ölene kadar.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Taribi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Ayyıldız, Osman *Şeyb-Mürîd İlişkilerindeki Psikolojik Süreçlerin Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ankara Yayınları, 2005.
- Dorst, Birgitte. “Üstad, Mürid ve Sûfî Grubu: Günümüzde Sûfî ilişkileri”. çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*. ed. J. Marvin Spiegelman, Pir Vilayet İnyet Han ve Tasnım Fernandez, 21-32. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ebû Hâmid Muhammed el- Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 2. Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Fordham, Frieda. *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*. çev. Aslan Yalçınar. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Frager, Robert. *Klap, Nefs ve Ruh: Sufî psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Gürses, İbrahim. “Jung'cu Arketip Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 77-96.
- Haksevere, Ahmet Cahid. “15. Yüzyıl Bir Türk Sufîsi: Yakub-ı Çerhi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Hoeller, Stephan A., *Bilinmeyen Jung*. çev. Sezer Soner. İzmir: Ege Meta Yayınları, 2004.

- Irina Tweedie, “Manevî Sûfî Eğitimi Sonsuzluğa Açılan Bireyleşme Sürecidir”. çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*. ed. J. Marvin Spiegelman, Pir Vilayet İnyet Han ve Tasnım Fernandez. 95-109. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Jacobi, Jolande. *C. G. Jung Psikolojisi*. çev. Mehmet Arap. İstanbul: İlhan Yayınevi, 2002.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Jung, Carl Gustav. *Kişiliğin Gelişimi*. çev. Duygu Olgaç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoterapi Pratiği*. çev. Sami Türk. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kısa, Cihad. *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.
- Lings, Martin. *Tasavvuf Nedir*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Merter, Mustafa. *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Sambur, Bilal. *Bireyselleşme Yolu*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Schmid, G. B. *İkililik*, çev. Osman Emed. Ankara: Agarta Yayınları, 2008.
- Spiegelman, J. Marvin. “İbn Arabî ve C. G. Jung'da Aktif imgelem”. çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*. ed. J. Marvin Spiegelman, Pir Vilayet İnyet Han ve Tasnım Fernandez. 101-129. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Spiegelman, J. Marvin. “Jung Psikolojisi ve Tasavvuf”. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf* çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*. ed. J. Marvin Spiegelman, Pir Vilayet İnyet Han ve Tasnım Fernandez. 7-20. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Stevens, Antony. *Jung*. çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Tosun, Necdet. “Halk İçinde Hak ile Beraberlik Yolu Nakşibendilik”. *Altınoluk Dergisi*. 370 (2016), 24-26.
- Vaughn-Lee, Llewellyn. “Bir Sûfi Gelenğinde Rüya Çalışması”. çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*. ed. J. Marvin Spiegelman, Pir Vilayet İnyet Han ve Tasnım Fernandez. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Tasavvuf Mes’eleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.
- Wehr, Gerard. *Carl Gustav Jung*, çev. Ayşe Serrea Dilek. İstanbul: Şule Yayınları, 2011.

**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,
SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

ve

BİLİMSEL ÇEVİRİLER

DEUIFD LIX / 2024, ss. 377-390

ROMA: KİLİSE OTORİTESİNİN OLUŞUM MERKEZİ*
(Ernest Renan)

Çev: Ömer Faruk KALINTÜRK**

I.

Hemen her zaman evrensel uygarlıkta bir rol oynamak üzere yaratılan Yahudiye, Yunanistan ve Rönesans İtalya'sı gibi uluslar ancak kendi ihtişamlarının kurbanı olduktan sonra dünya üzerindeki tüm etkilerini gösterirler. Önce ölmeleri gerekir; sonra dünya onlarla yaşar, onların ateşleri ve acıları pahasına yarattıkları şeyi kendine özümser. Aslında uluslar, kendisi için yaşayanın uzun, sakin, belirsiz kaderi ile insanlık için yaşayanın sıkıntılı, fırtınalı kariyeri arasında bir seçim yapmalıdır. Sosyal ve dini sorunları kendi içinde çözmeye çalışan bir ulus, siyasi açıdan neredeyse her zaman zayıftır. Tanrı'nın krallığını düşleyen, genel fikirler için yaşayan, evrensel çıkarlar için çalışan her ülke, bu uğurda bireysel kaderini feda eder, dünyevi bir ülke olarak rolünü zayıflatır ve yok eder. Hiç kimse kendini hiçbir zaman boş yere ateşe veremez. Yahuda dünyanın dinsel fethini gerçekleştirdiğine göre, bir ulus olarak yok olması gerekiyordu. Bu ülkede 66 yılında aşırı şiddet içeren bir devrim patlak verdi. Dört yıl boyunca, kendisini kutsayan ve lanetleyen şeylere eşit derecede meydan okumak için yaratılmış gibi görünen bu garip ırk, tarihçinin tüm gizemler karşısında olduğu gibi önünde saygıyla durması gereken bir sarsıntı geçirdi.

Bu krizin nedenleri çok eskiydi ve krizin kendisi kaçınılmazdı. Güçlü bir sosyalist ideale sahip büyük Ütopyacıların eseri olan Musa Yasası -insanların en az politik olanı- İslamiyet gibi, dini bir topluma paralel bir

* Bu makale Ernest Renan'ın 1880 yılında Hibbert Lectures gereği davet edildiği Londra'da verdiği "The Influence of Rome on Christianity" başlıklı konferansının üçüncüsünün tercümesidir. Metnin asıl künyesi şu şekildedir: Ernest Renan, "Rome: The Centre of the Formation of Ecclesiastical Authority (London, April 13, 1880)," in *English Conferences Of Ernest Renan*, trans. Clara Erskine Clement (Boston: James R. Osgood and Company, 1880), 73-102.

** Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi, Exeter Üniversitesi, Teoloji ve Dini Araştırmalar Bölümü / Ph.D. Candidate, University of Exeter, Department of Theology and Religion, omerfdd@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9767-8971.

Makalenin Gönderilme Tarihi : 08.08.2023

Makalenin Kabul Tarihi : 13.03.2024

sivil toplumu dışlıyordu. Şimdi okuduğumuz şekliyle İsa Mesih'ten önce yedinci yüzyılda hazırlandığı anlaşılan bu yasa, Asur fethi olmasaydı bile Davud'un soyundan gelen küçük krallığı yok etme aracı olacaktı. Peygamberlik unsurunun üstünlüğünden bu yana, tüm komşularıyla iç içe geçmiş, Sur'a karşı sürekli bir öfke duyan, Edom, Moab ve Ammon'dan nefret eden Yahuda krallığı artık hayatta kalamazdı. Tekrar ediyorum, kendini sosyal ve dini sorunlara adayan bir ulus, politikasını ihmal eder. İsrail'in "Tanrı'nın özel bir halkı, kâhinler krallığı, kutsal bir ulus" haline geldiği gün, artık diğer uluslar gibi bir ulus olmaması gerektiği yazılmıştır. Zıt kaderler birleştirilemez: bir yüceltme her zaman bir alçaltmayla telafi edilir.

Ahemeniş hükümdarlığı İsrail'e biraz rahat nefes aldırdı. Tüm taşra farklılıklarına karşı hoşgörülü, neredeyse Bağdat Halifeliğine ve Osmanlı İmparatorluğu'na benzeyen bu büyük feodalite, Yahudilerin kendilerini en rahat hissettikleri yönetimdi. İsa'dan önce üçüncü yüzyıldaki Ptolemaios yönetimi de onlara aynı derecede sempatik görünüyordu: Selevkoslar bile yoktu. Antakya Helen propagandasının etkin bir merkezi haline gelmişti. Antiokhos Epifanus, gücünün işareti olarak her yere Jüpiter Olimpos'un resmini dikme gereği duydu. Ardından, profan uygarlığa karşı ilk büyük Yahudi isyanı patlak verdi. İsrail, Nebukadnezar'dan beri siyasi varlığının ortadan kalkmasını sabırla desteklemişti. Dini kurumlarına karşı tehlike gördüğü hiçbir önlemi uygulamadı. Genelde asker olmayan bir ırk, kahramanlık duygusuna kapıldı; düzenli bir ordu, generaller ve taktikler olmadan Selevkosları fethetti, ortaya çıkarılan haklarını korudu ve ikinci bir özerklik dönemi yarattı. Yine de Asmon krallığı her zaman derin içsel ahlaksızlıklar tarafından rahatsız edildi. Sadece bir yüzyıl sürdü. Yahudi halkının kaderi ayrı bir ulus oluşturmak değildi. Bu halk her zaman uluslararası bir şeyin hayalini kurdu. Onun ideali şehir değil, sinagog, özgür cemaatti. Aynı şey, muazzam bir imparatorluk yaratan, ama boyunduruğu altına aldığı halklar arasında bizim anladığımız anlamda tüm milliyetleri yok eden ve onlara camiden ve *Zaviye*'den başka bir ülke bırakmayan İslam için de geçerlidir.

Teokrasi adı genellikle böyle bir toplumsal duruma verilir ve eğer bununla Sami dinlerinin ve onlardan doğan imparatorlukların en temel düşüncesinin, dünyanın efendisi ve evrensel hükümdar olarak kabul edilen Tanrı'nın krallığı olduğunu kastediyorsak, haklı olarak öyledir. Ancak bu uluslarda teokrasi, rahiplerin egemenliği ile eş anlamlı değildi. Doğrusunu söylemek gerekirse, rahip Yahudilik ve İslam tarihinde önemsiz bir rol

oynar. İktidar, Tanrı'nın temsilcisine aittir. Tanrı'nın ilham verdiği kişiye, peygambere, kutsal adama, görevini göklerden alan ve bu görevini bir mucize ile, yani başarı ile kanıtlayan kişiye. Bir peygamberin olmaması durumunda, bu güç eski peygamberlere atfedilen kıyamet alametleri ve apokrif kitapların yazarına ya da daha iyisi, ilahi yasayı yorumlayan hakime, sinagogun reisine, hatta yasanın bulunduğu muhafazayı koruyan ve onu çocuklarına aktaran aile reisine aitti. Sivil bir gücün, bir kraliyetin böyle bir toplumsal örgütlenmeyle çok az ilgisi vardır. Bu örgütlenme hiçbir zaman, tekdüzeliğin hüküm sürmediği büyük bir imparatorlukta, hoşgörülü yabancıların hakları altında, dağınık halklar arasında olduğundan daha iyi çalışmaz. Kendi bağrından bir askeri güç ilkesi çıkaramadığı için, Yahudiliğin doğası gereği siyasi olarak bağımlı olmak zorundadır. Modern liberalizm herkesin yasalar önünde eşitliği ilkesini getirene kadar, kendi yasaları ve kendi yargıçları olan toplulukları diğer devletlerin ortasında oluşturmaya çalışmıştır.

İsa'dan altmış üç yıl önce Pompei'nin orduları tarafından Yahuda'da kurulan Roma yönetimi, başlangıçta Yahudi yaşamının bazı koşullarını gerçekleştirmiş gibi görünüyordu. Roma bu dönemde, geniş imparatorluğuna kattığı ülkeleri asimile etme politikası izlemedi. Onları barış ve savaş hakkından mahrum bıraktı ve büyük siyasi meselelerde sadece hakemlik yetkisini kendine verdi.

Asmon hanedanının yozlaşmış kalıntıları ve Herodlar altında Yahudi ulusu, dini durumuna saygı duyulan yarı bağımsızlığını korudu. Ancak halkın iç duyguları çok güçlüydü. Dini fanatizmin belli bir derecesinin ötesinde, insan yönetilemez. Roma'nın Doğu'daki gücünü daha etkili kılmak için durmadan çabaladığı söylenmelidir. Başlangıçta koruduğu küçük vasal krallıklar gün geçtikçe ortadan kalktı ve eyaletler saf ve basit bir şekilde imparatorluğa geri döndü. Romalıların idari gelenekleri, en makul yönleriyle bile, Yahudiler için iğrençti. Genel olarak, Romalılar, bu ulusun titiz vicdanına en büyük hoşgörüyü gösterdiler; ama bu yeterli değildi: işler öyle bir noktaya gelmişti ki, kanonik bir soruna dokunmadan hiçbir şey yapılamazdı. İslamiyet ve Yahudilik gibi bu mutlak dinler herhangi bir iştirake izin vermezler; eğer hüküm sürmezlerse, kendilerini zulme uğramış olarak adlandırırılar. Şayet kendilerini güvende hissedilerse, zorlayıcı olur ve çevrelerindeki diğer tapınmalara yaşamı imkânsız hale getirmeye çalışırlar.

Josephus'un bize anlattığı o garip mücadeleyi - Yeruşalim'deki dehşeti, kentin komutanı Simon Bar-Gioras'ı, tapınağın efendisi Giscala'lı John'u suikastçileri ile birlikte- size anlatırsam planımdan sapmış olurum. Fanatik hareketler, onlara katılanlardan nefret, kıskançlık ve meydan okumayı dışlamaktan çok uzaktır. Birlikte hareket eden çok kararlı ve tutkulu insanlar normal olarak birbirlerinden şüphelenirler ve bunda bir güç vardır; çünkü karşılıklı şüphe aralarında korku yaratır, onları demir bir zincir gibi bağlar, kaçışları ve zayıflık anlarını engeller. Çıkar, *coterie*'yi [zümreyi] yaratır. Mutlak ilkeler bölünme yaratır ve düşmanları yok etme, kovma, öldürme isteğini uyandırır. İnsan ilişkilerini yüzeysel olarak değerlendirenler, devrimciler ifade edildiği gibi "birbirlerini yediklerinde" bir devrimin bastırıldığına inanırlar. Aksine bu, devrimin tüm enerjisine sahip olduğunun, kişisel olmayan bir coşkunun devrime hükmettiğinin bir kanıtıdır. Bu hiçbir yerde Yeruşalim'deki korkunç dramdan daha açık bir şekilde görülmez. Burada aktörler, Orta Çağ inancına göre, Şeytan'ın dans eden ve birbirlerini ellerinden tutan çok sayıda insanı fantastik bir uçuruma çekmek için bir zincir oluşturduğu görülen bazı cehennem turları gibi ölüm sözleşmesine girmiş gibi görünüyorlar. Dolayısıyla devrim, hiç kimsenin öncülük ettiği danstan kaçmasına izin vermez. Terör, ılımlıların arkasındadır. Sırayla, bazılarını yücelterek ve diğerleri tarafından yüceltilerek uçuruma doğru koşarlar. Hiç kimse geri çekilemez; çünkü her birinin arkasında, geri çekilmek istediği anda onu ilerlemeye zorlayan gizli bir kılıç vardır.

İşin en garip yanı ise bu delilerin tamamen yanılmamış olmalarıdır. Yeruşalim'in yanarken bile ebedi olduğunu söyleyen Yeruşalim fanatikleri, onları sadece katil olarak görenlere göre gerçeğe daha yakındı. Askeri konuda kendilerini kandırdılar, ama uzak dini sonuç konusunda değil. Bu sıkıntılı günler aslında Yeruşalim'in dünyanın ruhani başkenti haline geldiği ana işaret etmektedir. İlham verdiği aşkın yakıcı bir ifadesi olan Kıyamet, insanlığın dini yazıları arasında yerini almış ve orada sevgili şehrin imajını kutsamıştır. Ah, bir azizin ya da bir kötünün, bir aptalın ya da bir bilgenin geleceğini asla tahmin etmemek ne kadar önemlidir! Sıradan insanların şehri olan Yeruşalim'in, ilginç olmayan tarihini sonsuza dek sürdürecekti. Hıristiyanlığın beşiği olma gibi eşsiz bir onura sahip olduğu içindir ki Giscala'lı John'ların, Bar-Giora'ların -görünüşte ülkelerinin belaları, gerçekte ise onun yüceltilmesinin araçları- kurbanı olmuştur. Josephus'un haydutlar ve suikastçılar olarak gördüğü bu bağnazlar, en üst düzeyde politikacılar ama beceriksiz askerlerdi: yine de kurtarılamayacak bir ülkeyi kahramanca kaybettiler. Maddi bir kenti kaybettiler: Yeruşalim'in manevi

hükümdarlığını kurdular, ıssızlığında Hirodes ve Süleyman'ın günlerinden çok daha görkemli bir şekilde oturdular. Bu muhafazakârlar, bu Sadukiler gerçekten ne istiyorlardı? Onlar, Emesa, Tyane, Comane gibi bir rahipler kentinin devam etmesini istiyorlardı. Kabaran coşkunun ulusun yıkımı olduğunu ilan ettiklerinde kendilerini kandırmadıkları kesindi. Devrim ve Mesihçilik Yahudi halkının ulusal varlığını yok etti; ama devrim ve Mesihçilik bu halkın gerçek mesleği - evrensel uygarlığa katkıda buldukları bir meslek!

II.

Roma'nın zaferi tamamlanmıştı. Bizim ırkımızdan, bizim kanımızdan, bizim gibi bir adam, eğer okuyabilseydik atalarımızın çoğuna rastlayacağımız lejyonların başında, Semitizmin kalesini yıkmaya, vahyedilmiş, kabul edilmiş yasaya aldığı en büyük zararı vermeye gelmişti. Bu, Roma hakkının ya da daha doğrusu rasyonel hakkın, vahiyden yoksun, tamamen felsefi bir yaratımın, bir vahyin meyvesi olan Yahudi Tora'sının üzerindeki zaferiydi. Kökleri kısmen Yunan olan, ama Latinlerin pratik dehasının çok iyi bir rol oynadığı bu hak, Roma'nın mağluplara bağımsızlıkları karşılığında getirdiği mükemmel bir armağandı. Roma için kazanılan her zafer, hak için kazanılmış bir zaferdi. Roma dünyaya birçok açıdan Yahudilerinkinden daha iyi bir ilke getirdi: Yani tamamen sivil bir toplum anlayışına dayanan profan devleti kastediyorum.

Titus'un zaferi o zamanlar birçok açıdan meşruydü ama yine de daha yararsız bir zafer görülmemişti. Roma'nın içler acısı dinsel hiçliği, zaferi verimsiz hale getirdi. Bu zafer Yahudiliğin ilerlemesini tek bir gün bile geciktirmedi: imparatorluğun dinine bu zorlu rakibe karşı mücadele etmek için ek bir şans vermedi. Yahudi halkının ulusal varlığı sonsuza dek kaybolmuştu; ama bu bir lütuftu. Yahudiliğin gerçek ihtişamı, doğmak üzere olan Hıristiyanlıktı. Yeruşalim'in ve tapınağın yıkılması Hıristiyanlık için eşsiz bir iyilikti.

Tacitus'a göre Titus'un mantığı doğru aktarılırsa, muzaffer general tapınağın yıkılmasının Yahudiliğin olduğu kadar Hıristiyanlığın da mahvolması anlamına geleceğine inanıyordu. Hiç kimse bu kadar tamamen kandırılmamıştı. Romalılar kökü sökerken aynı zamanda filizi de yok edeceklerini düşündüler; ama filiz zaten kendi hayatını yaşayan bir çalıydı. Eğer tapınak ayakta kalsaydı, Hıristiyanlık kesinlikle gelişimini durdurmuş olacaktı. Ayakta kalan tapınak tüm Yahudilik işlerinin merkezi olmaya

devam edecekti. Her zaman dünyanın en kutsal yeri olarak kabul edilecekti: hacılar oraya gelecek ve haraçlarını oraya getireceklerdi. Kutsanmış avlularla çevrili Yerus̄alim Kilisesi, sahip olduğu önceliğinin gücüyle, tüm dünyanın saygısını kazanmaya, Pavlus Kilisesi'nin Hıristiyanlarına zulmetmeye, bir kişinin kendisine İsa'nın öğrencisi deme hakkına sahip olabilmesi için sünnet olması ve Musa kanunlarına uyması gerektiğini söylemeye devam edecekti. Tüm etkili propagandacılık yasaklandı: misyonerden Yerus̄alim'de imzalanmış itaat mektupları istenirdi. İsa'nın ailesine mensup saf Yahudiler olan Yakup gibi adamların başkanlığı altında bir tür kardinaller kolejinde oluşan bir patriklik, reddedilemez bir otoritenin merkezi kurulacak ve yeni doğan Kilise için büyük bir tehlike oluşturacaktı. Aziz Pavlus'un onca talihsizlikten sonra her zaman Yerus̄alim Kilisesi'ne bağlı kaldığını görünce, bu kutsal şahsiyetlerle bir kopuşun ne gibi zorluklar yaratacağı anlaşılır. Böyle bir bölünme çok büyük bir olay olarak kabul edilirdi. Yahudilikten ayrılmak imkansız olurdu; ve bu ayrılık yeni dinin varlığının vazgeçilmez koşuluydu. Anne çocuğunu öldürmek üzereydi. Tapınak bir kez yıkıldı mı, Hıristiyanlar artık onu düşünmez oldular: çok yakında onu kutsal bir yer olarak görecekler: İsa onlar için her şey olacak. Yerus̄alim'deki Hıristiyan Kilisesi de aynı şekilde ikincil bir öneme indirgenmişti. Gücünü oluşturan unsurun, *desposyni*'nin, İsa'nın ailesinin üyelerinin, Klopas'ın oğullarının etrafında yeniden örgütlendi; ama artık hüküm sürmeyecek. Bu nefret ve dışlama merkezi bir kez yok edildiğinde, İsa'nın Kilisesi'ndeki karşıt tarafların uzlaşması kolaylaşacaktır. Petrus ve Pavlus uyumlu hale getirilecek ve yeni doğan Hıristiyanlığın korkunç ikiliği ölümcül bir yara olmaktan çıkacaktır. Batana ve Havran'ın derinliklerinde kaybolan Yakup ve Klopas'a bağlı küçük grup Ebionit mezhebine dönüşür ve yavaş yavaş ölür.

İsa'nın bu akrabaları dindar, sakin, yumuşak, alçakgönüllü, çalışkan, İsa'nın yoksullukla ilgili en katı emirlerine sadık, ama aynı zamanda "İsrail'in Çocuğu" unvanını diğer tüm avantajlardan önce düşünen çok sıkı Yahudilerdi. 70 yılından yaklaşık 110 yılına kadar, Ürdün'ün ötesindeki kiliseleri gerçekten yönettiler ve bir tür Hıristiyan senatosu oluşturdular. Soyağaçlarıyla ilgili bu meşguliyetlerin yeni doğan Hıristiyanlık için ne kadar büyük bir tehlike olduğunu göstermeye gerek yoktur. Hıristiyanlığın bir tür soyluluğu oluşmak üzereydi. Siyasi düzende soyluluk devlet için neredeyse bir zorunluluktur. Siyaseti ideal olmaktan çok maddi kılan kaba mücadele unsurlarına sahip olan bir devlet, ancak belirli sayıda aile, gelenek ve ayrıcalıkla onun refahını koruma, onu temsil etme ve savunma görevine ve çıkarına sahip olduğunda çok güçlüdür.

Ancak ideal devlet düzeninde doğum bir şey ifade etmez: her bireye gösterdiği doğruluk ve yaptığı iyilik oranında değer verilir. Dini, edebi, ahlaki bir amacı olan kurumlar, aile, kast, kalıtım düşünceleri hakim olduğunda kaybolur. Eğer Pavlus'un kiliseleri bu aristokrasiye karşı koyacak kadar güçlü olmasaydı, İsa'nın yeğenleri ve kuzenleri Hıristiyanlığı mahvederdi; bu aristokrasinin eğilimi sadece kendini saygın ilan etmek ve din değiştirenlere davetsiz misafir muamelesi yapmak olurdu. İslam'da Ali taraftarlarınıninkine benzer bazı iddialar ortaya atılmıştır. Hicretin ilk yüzyılındaki mücadelelerin sonucu, dikkatle bakıldığında peygamberin şahsına çok yakın olan herkesi reddetmek olmasaydı, İslamiyet kesinlikle peygamberin ailesinin neden olacağı utanç altında yok olurdu. Büyük bir adamın gerçek mirasçıları, kan bağı olan akrabaları değil, onun çalışmalarını devam ettirenlerdir. İsa'nın geleneğini kendi mülkiyeti olarak gören küçük Nasıralılar cemaati kesinlikle onu boğacaktı. Ne mutlu ki bu dar çevre çok geçmeden ortadan kayboldu: İsa'nın akrabaları kısa sürede Havran'ın iç kesimlerinde unutuldu. Bunlar orada tüm önemlerini kaybettiler ve İsa'yı, tanıdığı tek aile olan gerçek ailesiyle baş başa bıraktılar - "Onlar Tanrı'nın sözünü işitirler ve tutarlar" dediği kişiler.

III.

Yeruşalim Kilisesi batarken, Roma Kilisesi yükseldi ya da daha doğrusu Titus'un zaferini izleyen yıllarda bir olgu açıkça ortaya çıktı. Roma Kilisesi giderek daha fazla Yeruşalim Kilisesi'nin mirasçısı ve yedeği haline geldi. İki kilisenin ruhu aynıydı: Yeruşalim'de tehlike olan şey Roma'da avantaja dönüştü. Geleneğe ve hiyerarşiye duyulan zevk ve otoriteye duyulan saygı bir şekilde tapınaktan Batı'ya nakledilmişti. İsa Mesih'in kardeşi Yakup, Yeruşalim'de bir tür papa olmuştu. Roma, Yakup'un rolünü üstlenmek üzeredir. Roma'da bir papamız olacak. Titus olmasaydı, papa Yeruşalim'de olacaktı, ama şu büyük farkla ki Yeruşalim'deki papa yaklaşık bir ya da iki yüz yıl içinde Hıristiyanlığı yok edecekti, oysa Roma'daki papa onu evrenin dini haline getirdi.

Burada, birinci yüzyılın ilk yıllarında Roma Kilisesi'nin başı olduğu anlaşılan çok önemli bir kişi var; bu kişi hakkında en bilgili ve aydın eleştirmenlerinizden biri olan Bay Lightfoot [1828-1889] ile aynı fikirde olduğumu görmekten mutluluk duyuyorum. Romalı Clement bahsediyorum. İçinde bulunduğu yarımkürede, güzel ve uzak bir tarihin parlak tozları arasında neredeyse kaybolmuş olan Clement, ilk

Hıristiyanlığın büyük figürlerinden biridir: Giotto'nun silinmiş eski bir freskinin başı olduğu söylenebilir, altın halesi ve çarpıcı saflık ve tatlılıktaki bazı silik özellikleriyle hala tanınabilir. Şüphe götürmeyen tek bir şey vardır: O da zamanının kilisesinin tamamen ruhani hiyerarşisinde sahip olduğu yüksek rütbe ve bunu sürdürdüğü eşsiz itibardır. Onun onayı yasayı oluşturdu. Tüm taraflar ona yapıştı ve kendilerini onun otoritesi altında korumak istediler. Gerçekleştirilmek üzere olan büyük işin en enerjik temsilcilerinden biri olması muhtemeldir: Ölümünden sonra Petrus ve Pavlus'un uzlaşmasını kastediyorum, bu birlik olmadan Mesih'in işi ancak yok olabilirdi. Gelenek tarafından yüceltilen yüksek kişiliği, Petrus'tan sonra ilkel Hıristiyan Roma'sının en kutsal figürüydü.

Roma Kilisesi'nde belirli bir üstünlük fikri kendini göstermeye başlamıştı bile. Diğer kiliselere danışmanlık yapma ve aralarındaki anlaşmazlıkları çözme hakkı bu kiliseye verilmişti. Havariler arasında Petrus'a da benzer ayrıcalıkların tanınmış olduğuna inanılır. Şimdi Petrus ve Roma arasında daha da yakın bir bağ kurulmuştu. Clement'in zamanında, Korint'teki Kilise'yi büyük anlaşmazlıklar bölmüştü. Roma Kilisesi, bu sıkıntılarda başvurulan, bize kadar korunmuş olan bir mektupla cevap verdi. Mektup anonimdir; ama çok eski bir geleneğe göre mektubun yazarı Clement'tir. Korint'teki kilise Aziz Pavlus'tan bu yana çok az değişmişti. Aynı gururlu, tartışmacı ve zayıf ruha sahipti. Hiyerarşiye karşı başlıca muhalefetin bu Yunan ruhunda bulunduğu açıktır, her zaman hareketlidir, çünkü her zaman hayat doludur, disiplinsizdir (ve kendi adımı bunu beğeniyorum), bir kalabalıktan nasıl bir sürü oluşturacağını bilmez. Kadınlar ve çocuklar tam bir isyan halindeydi. Bazı üst düzey doktorlar, her konuda derin bir sezgiye ve dil armağanına ve ruhları ayırt etmeye benzer mistik sırlara sahip olduklarını hayal ediyorlardı. Bu doğaüstü armağanlarla onurlandırılanlar eskileri küçümsüyor ve onların yerine geçmeyi arzuluyorlardı. Korint'te saygın bir kilise meclisi vardı, ancak bu meclis en yüksek gizemciliği kabul etmemişti. İleri gelenler onu gölgede bıraktılar ve kendilerini onun yerine koydular. Hatta bazı *presbiteryenler* görevden alındı. Yerleşik hiyerarşi ile kişisel vahiyler arasındaki mücadele başladı ve bu mücadele Kilise tarihini doldurdu; ayrıcalıklı ruh, onurlandırıldığı lütuflara rağmen, ruhani yaşamdan yoksun kaba bir ruhban sınıfının resmi olarak ona hükmettiğinden şikayet ediyordu. Bunun bireysel mistisizmin sapkınlığı olduğunu, otoriteye karşı ruhun haklarını savunduğunu, tanrısallıkla doğrudan ilişkisi sayesinde sıradan ölümlülerin ve sıradan ruhban sınıfının üzerine çıktığını iddia ettiğini görüyoruz.

Roma Kilisesi her zaman bir düzen, itaat ve kural kilisesiydi. Temel ilkesi, alçakgönüllülük ve boyun eğmenin en yüce armağanlardan daha değerli olduğuydu. Mektubu, Hıristiyan Kilisesi'nde otorite ilkesinin ilk tezahürüdür.

Birkaç yıl önce, o zamanlar senatör olan bir Fransız başpiskoposu Tribune'de, "Din adamlarım benim alayımdır" dediğinde büyük bir şaşkınlık yaşanmıştı. Clement bunu ondan önce söylemişti. Düzen ve itaat, ailenin ve kilisenin en yüce yasalarıydı. "Hükümdarlarımızın emrinde hizmet eden askerleri düşünelim. Nasıl bir düzen, nasıl bir dakiklik, nasıl bir itaatle emirlerine itaat ediyorlar: hepsi vali, tribün ya da yüzbaşı değil; ama her biri kendi rütbesinde imparatorun ve şeflerinin emirlerini yerine getiriyor. Büyük küçük olmadan, küçük de büyük olmadan var olamaz. Her şeyde farklı unsurların bir karışımı vardır ve bu karışım sayesinde her şey ilerler. Örneğin bedenlerimizi ele alalım. Baş, ayaklar olmadan bir hiçtir; ayaklar da baş olmadan bir hiçtir. En küçük organlarımız bile gereklidir ve tüm bedene hizmet eder: hepsi bir araya gelir ve bütünü koruması için aynı itaat ilkesine itaat eder."

Kilise hiyerarşisinin tarihi üçlü bir tahttan çekilmenin tarihidir; inananlar topluluğu önce tüm yetkilerini eskilerin ya da *presbiterin* eline verir; *presbiterler* sonunda yetkilerini *episkopos* olan bir kişiye devreder; sonra Latin Kilisesi'nin *episkoposları* içlerinden birini başları olarak tanır ve bu kişi papa olur. Bu son gelişme, eğer böyle adlandırabilirsek, zamanımıza kadar tamamlanmamıştır. Episkoposluğun yaratılması ise tam tersine ikinci yüzyılın eseridir. Kilisenin *presbyteri* tarafından özümsemesi miladi 100 yılından önce gerçekleşmiştir. Clement Romanus'un mektubunda henüz episkoposlukla değil, presbitlikle ilgilenmektedir. Orada diğerlerinden üstün ve onları tahttan indirmeye yetkili bir *presbyteros*'un izine rastlamıyoruz; ama yazar *presbyteros*'un ve ruhban sınıfının halkın üstünde olduğunu kesin olarak ilan eder. Elçiler kiliseleri kurarken, Kutsal Ruh'un esinlemesiyle "piskoposları ve gelecekteki imanlıların diyakozlarını" seçmişlerdir. Elçilerden kaynaklanan güç düzenli bir silsile ile aktarılmıştır. O halde hiçbir kilisenin kıdemlilerini tahttan indirmeye hakkı yoktur. Zenginlerin ayrıcalığı kilisede hiçbir şey değildir. Buna göre, mistik armağanlara sahip olanlar, kendilerini hiyerarşinin üstünde görmek yerine, daha itaatkâr olmalıdırlar. Bu, şu büyük sorunu içerir: "Kilisede kim vardır? Halk mı? Din adamları mı? İlham mı?" Bu sorun daha Aziz Pavlus'un zamanında ortaya atılmıştı ve o da bu sorunu gerçek anlamda karşılıklı

hayırseverlikle çözmüştü. Bir mektup bu soruyu saf Katoliklik anlamında ele alır. Apostolik unvan her şeydir: halkın hakkı hiçbir şeye indirgenmez. O halde Katolikliğin kökeninin Roma'da olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, çünkü ilk kurallarını Roma Kilisesi koymuştur. Sezgi ruhani armağanlara, bilime ve ayrıcalığa ilişkindir: hiyerarşiye, kanonik tören aracılığıyla aktarılan ve kendisini kesintisiz bir zincirle havarilere bağlayan güçlere aittir. İsa'nın tasarladığı ve Aziz Pavlus'un da kabul ettiği gibi özgür kilise, gelecek için hiçbir şey barındırmayan bir Ütopya'ydı. Evanjelik özgürlük onu yok etmişti ve hiyerarşiyle birlikte tekdüzeliğin ve ölümün de zaman içinde geleceği fark edilmemişti.

IV.

Clement muhtemelen ne Petrus'u ne de Pavlus'u görmüştü. Büyük pratik anlayışı ona Hıristiyan Kilisesi'nin kurtuluşunun iki kurucunun uzlaşmasını gerektirdiğini göstermiştir. Bize bu uzlaşmayı tamamlanmış olarak sunan ve bazı ilişkilerde bulunduğu anlaşılabilir Elçilerin İşleri'nin yazarını etkiledi mi, yoksa bu iki dindar ruh, Hıristiyan görüşüne verdiği önyargı nedeniyle kendiliğinden mi anlaşmaya vardı? Elimizde kanıt olmadığı için bu konuda bilgimiz yok. Kesin olan bir şey varsa, o da Petrus ve Pavlus'un uzlaşmasının bir Roma işi olduğudur. Roma'nın iki kilisesi vardı; biri Petrus'tan, diğeri Pavlus'tan geliyordu. Bazıları Petrus'un, bazıları da Pavlus'un okulundan geçerek İsa'ya gelen çok sayıda kişi, "Ne yani, o zaman iki Mesih mi var?" diye haykırmak istiyordu. "Hayır: Petrus ve Pavlus birbirlerini mükemmel bir şekilde anlıyorlar: birinin Hıristiyanlığı diğerrinin Hıristiyanlığıdır" diye cevap verebilmek gerekiyordu. Belki de (bu M. Strauss'un [1808-1874] dahiyane bir hipotezidir) mucizevi balık avı efsanesine bu amaçla hafif bir bulut eklenmiştir. Luka'nın anlattığına göre, Petrus'un ağları kolayca alınabilecek çok sayıda balığı alamazdı; Petrus yardımına gelmeleri için iş arkadaşlarına bir işaret yapmak zorunda kaldı. İkinci bir tekne (Pavlus ve arkadaşları) birincisi gibi doldu ve Tanrı'nın krallığının balıkçılığı bereketlendi.

Elçilerin yaşamı belirsizleşmeye başlar. Onları görenlerin hepsi ortadan kayboldu: çoğu hiçbir yazılı eser bırakmadı. Bu bakir tuval üzerine nakış işlemek için hâlâ tam bir özgürlük vardı. Dostlar ve düşmanlar, tezlerini desteklemek ve nefretlerini tatmin etmek için bilinmeyenlerden yararlandılar. 130 yılına doğru, yani elçilerin ölümünden yaklaşık altmış altı yıl sonra, Roma'da büyük bir Ebionit efsanesi üretildi ve Petrus'un vaazları ya da seyahatleri başlığıyla adlandırıldı. Elçilerin başının görevleri, özellikle de Fenike kıyıları boyunca yaptıkları; din değiştirmeler, hepsinden

önemlisi, bu çağda Hıristiyan vicdanının hayaleti olan büyük Mesih karşıtı Sihirbaz Simon'a karşı mücadeleleri anlatılıyordu. Ancak bu nefret edilen ismin altında sık sık başka bir kişi gizleniyordu: Bu kişi sahte elçi Pavlus'tu, yasanın düşmanı, Kilise'nin gerçek yıkıcısı. Gerçek Kilise, Rab'bin kardeşi Yakup'un başkanlık ettiği Yerusâlim'deki Kilise'ydi. Bu merkezi okuldan gelen mektupları gösteremeyen hiçbir elçiliğin değeri yoktu. Pavlus'un böyle bir mektubu yoktu: bu nedenle o bir davetsiz misafirdi. O, gerçek ekicinin adımlarına dara ekmek için arkadan gelen "insan düşmanı" idi. Petrus onun sahtekârlıklarını, kişisel vahiylerle ilgili sahte iddialarını, üçüncü göğe yükselişini, İsa hakkında Müjde'yi işitenlerin anlamadığı bazı şeyleri bildiğini iddia etmesini, kendisinin ve öğrencilerinin İsa'nın tanrısallığını abartılı bir şekilde yorumlamalarını ne büyük bir öfkeyle inkâr etti!

Yarı cahil mezhepçilerin bu garip fikirleri Roma'nın dışında sonuçsuz kalabilirdi; ama Petrus'la ilgili her şey dünyanın başkentinde önem kazandı. Sapkınlıklarına rağmen, "Petrus'un Vaazları" ortodokslar için çok ilgi çekiciydi. Petrus'un önceliği orada ilan edildi. Aziz Pavlus bu şekilde yaralandı; ancak birkaç rötuş bu saldırılardaki şok edici şeyleri hafifletti. Yeni kitabın özelliklerini azaltmak ve onu Katoliklere uyarlamak için çeşitli girişimlerde bulunuldu. Kitapları ait olunan mezhebe göre yeniden şekillendirmek günün modasıydı. Yavaş yavaş olayların gücü anlaşıldı: tüm mantıklı insanlar, İsa'nın işi için sadece Hıristiyan doktrininin iki başının mükemmel bir şekilde uzlaştırılmasında güvenlik olduğunu gördü. Pavlus'un altıncı yüzyılda bile bazı azılı düşmanları vardı: her zaman Marcion gibi bazı hevesli takipçileri vardı. Sağın ve solun bu inatçı adamlarının dışında, okullardan birindeki Hıristiyanlıklarından önce, diğerinin Hıristiyan olarak adlandırılma hakkını tamamen tanıyan ılımlı kitlelerin bir birliği vardı. Mutlak Yahudiliğin taraftarı olan Yakup, sünnetin gerçek şefi olmasına rağmen kurban edildi. Pavlus'un öğrencileri için çok daha az sakıncalı olan Petrus ondan önce tercih edildi. Yakup, Yahudi-Hıristiyanlar dışında hiçbir sadık taraftar bırakmadı.

Bu uzlaşmada en çok kimin kazançlı çıktığını söylemek zordur. Tavizler esas olarak Pavlus tarafından gelmiştir: Pavlus'un bütün öğrencileri diğerlerini zorlanmadan kabul ederken, Petrus'un öğrencileri Pavlus'un takipçilerini geri püskürtmüştür. Ancak tavizler genellikle güçlü olanlardan gelir. Gerçekte, her gün Pavlus'un zaferini onaylıyordu.

Yahudi olmayan her din değiştiren dengeyi kendi lehine çeviriyordu. Suriye'nin dışında, Yahudi-Hıristiyanlar yeni din değiştirenlerin dalgası tarafından yutuldu. Pavlus'un kiliseleri zenginleşti: iyi bir yargıya, sağlam bir zihne ve diğerlerinin sahip olmadığı bazı maddi kaynaklara sahiptiler. Ebionit kiliseleri ise tam tersine her geçen gün daha da fakirleştiler. Pavlus'un kiliselerinin parası, hiçbir şey kazanamayan ama ilkel ruhun geleneksel yaşamına sahip olan bazı görkemli fakir adamların desteklenmesi için harcanıyordu. Bu sonuncuların yüce dindarlığı ve sert tavırları, bu gelenekleri taklit eden ve özümseyen Pagan kökenli Hıristiyan toplulukları tarafından hayranlıkla karşılandı. Kısa bir süre sonra hiçbir ayırımın olmadığı ortaya çıktı: Aziz Luka ve Romalı Clement'in tatlı ve uzlaştırıcı ruhu galip geldi. Barış anlaşması mühürlendi. Petrus'un Yahudi olmayanların ilk meyvelerini dönüştürdüğü, onları yasanın boyunduruğundan kurtardığı kabul edildi. Petrus ve Pavlus'un Roma Kilisesi'nin iki başı, kurucusu olduğu kabul edildi; Petrus ve Pavlus ayrılmaz bir çiftin yarısı oldular -güneş ve ay gibi iki ışık. Birinin öğrettiğini diğeri de öğretirdi. Her zaman uyum içinde olmuşlardı: aynı düşmanlara karşı koymuşlar, Büyücü Simon'un kurbanı olmuşlardı. Roma'da kardeş gibi yaşıyorlardı; Roma Kilisesi onların ortak eseri idi. Bu kilisenin üstünlüğü çağlar boyunca yerleşmişti.

Böylece, bu tarafların uzlaşmasından, bu ilkel mücadelelerin çözülmesinden, büyük bir birlik ortaya çıktı - Katolik Kilisesi, Petrus ve Pavlus'un Kilisesi, ilk yüzyıla damgasını vuran rekabetlere yabancı olan bir kilise.

Her şeyden önce, tarafları meşgul eden ve çok çeşitli kombinasyonlar için bir fırsat veren iki havarinin ölümüydü. Gelenek dokusu bu açıdan, neredeyse İsa efsanesinin inşasına başkanlık eden kadar zorlayıcı olan içgüdüsel bir sancı ile büyüdü. Petrus'un ve Pavlus'un yaşamının sona ermesi *a priori* olarak emredilmişti. Mesih'in, Zebedi'nin öğullarının ölümünü bildirdiği gibi, Petrus'un şehit edileceğini de önceden bildirdiği ileri sürüldü. Zorla uzlaştırılmış olan bu iki kişiyi ölümde birleştirme ihtiyacı hissedildi. Birlikte ya da en azından aynı olayın sonucu olarak öldükleri umuluyordu ve belki de bu doğru olmaktan uzak değildi. Bu kanlı dramla kutsandığına inanılan yerler erkenden belirlenir ve *memoria* [hatıralar] ile kutsanırdı. Her durumda, insanlar ne istedilerse sonunda doğru çıkmıştır. Gelenek, tarihi geriye dönük olarak, olması gerektiği gibi ve asla olmadığı gibi yapar. Kısa bir süre önce İtalya'nın her uğrak yerinde Victor Emmanuel [1820-1878] ve IX. Pius'un [1792-1881] portreleri yan

yana aslıydı ve halk, uzlaşmaları İtalya için genellikle gerekli görülen ilkeleri temsil eden bu iki adamın gerçekte tamamen birleşmesini arzuluyordu. Zamanımızda bu tür görüşler kendilerini tarihe dayatırsa, bir gün ciddi olduğu söylenen belgelerde Victor Emmanuel ve IX. Pius'un (muhtemelen Garibaldi [1807-1882] de eklenecektir) birbirleriyle gizlice görüştikleri, birbirlerini anladıkları ve sevdikleri ortaya çıkacaktır. Orta çağ boyunca, farklı zamanlarda, Dominikenlerin ve Fransiskanların nefretlerini yatıştırmak için benzer girişimlerde bulunuldu; bu iki tarikatın kurucularının en sevgi dolu ilişki içinde birlikte yaşayan iki kardeş olduğunu; başlangıçta kurallarının aynı olduğunu ve Aziz Dominik'in kendisini Aziz Francis'in kordonuyla kuşattığını kanıtlamak için.

Petrus ve Pavlus'la ilgili efsane çok zengin ve hızlı bir şekilde yayıldı. Roma ve tüm çevresi, özellikle Ostia'ya kadar olan yol, iki havarinin son günleriyle bağlantılı olduğu iddia edilen hatıralarla doluydu. Bir sürü dokunaklı olay; Petrus'un kaçıışı, İsa'nın çarmihini taşıırken görülmesi, *iterum crucifigi* [tekrar çarmıha gerilme], Petrus ve Pavlus'un son vedaları, Petrus'un karısıyla buluşması, Pavlus'un Salvian sularındaki hali, Plautilla'nın saçlarını bağlayan mendili Pavlus'un gözlerini sarması için göndermesi... Tüm bunlar, sadece zeki ve becerikli bir yazarın eksik olduğu güzel bir bütün oluşturuyordu. Artık çok geçti; ilk Hıristiyan edebiyatının pınarları tükendi, Elçilerin İşleri'nin anlatıcısının dinginliği kayboldu; sesi artık ne öyküde ne de romantizmde yükseldi. Eşit derecede apokrif yazılardan oluşan bir kalabalık arasında seçim yapmak imkansızdır: insan boşuna bu anlatıları en saygıdeğer isimlerle (sahte-Linus, sahte-Marcellus) korumaya çalışır; Petrus ve Pavlus'un Roma efsanesi her zaman düzensiz bir durumda kalır. Dindar rehberler tarafından ciddi bir şekilde okunmaktan çok anlatılırdı. Bu yerel bir meseleydi: bununla ilgili hiçbir metin kutsanmamış ve kiliselerde okunması için muteber sayılmamıştır.

Bayanlar ve baylar, aranızdan birçoğu Roma'ya gidecek ya da oraya dönecek. Ah, pekâlâ! Eğer bu konferansların iyi bir anısını saklıyorsanız, benim anıma Salvian sularına, *alle tre fontane*'ye [San Paolo alle Tre Fontane/ Üç Çeşme'de Aziz Paul], Vatikan'ın surları dışında kalan Aziz Pavlus'a [ait olduğuna inanılan türbesine] gidin. Burası Roma Campagna'sının en güzel yerlerinden biridir; ıssız, nemli, yeşil ve hüznüldür. Orada, topraktaki derin bir çukurda, hiçbir canlı ayrıntının rahatsız etmediği o büyük yatay çizgilerle taçlandırılmış, berrak ve soğuk pınarlar vardır. Mezarın ateşi ve küfü orada solunur. Bazı Trappistler orada yerleşmiş, dini intiharlarını

bilinçli bir şekilde uyguluyorlar. Oraya gittiğinizde bir süre oturun, çok uzun sürmesin (insan orada çabuk ateşlenir) ve Trappistler size Pavlus'un başının yaptığı üç bağdan fışkıran suyu içirirken, buraya sizinle bu efsaneleri konuşmak için gelen ve sizin de büyük bir nezaket ve dikkatle dinlediğiniz kişiyi düşünün.